universität wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Selbstverhältnis und Mangelhaftigkeit bei Søren Kierkegaard und Jean-Paul Sartre“

Verfasserin

Manuela Hackel, M.A.

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, im Juni 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 792 296
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:	Philosophie
Betreuerin / Betreuer:	Univ. Prof. Mag. Dr. Konrad Paul Liessmann

„Were a portrait of man to be drawn, one in which there would be highlighted whatever is most human, be noble or ignoble, we should surely place well in the foreground man's enormous capacity for self-deception."

Herbert Fingarette: *Self-Deception*, 1

Für Jan, Josua und Jonas

Inhalt

I. Einleitung ... 1

1 Problemstellung: Negative Selbstverhältnisse ... 3

2 Warum Kierkegaard und Sartre? ... 4

3 Methode ... 6

4 Gliederung ... 7

II. Kierkegaard ... 15

1 Kierkegaards praktisches Anliegen ... 17

2 Diagnose eines geistigen Missstandes: Kierkegaards Zeitkritik ... 19

2.1 Am Problem vorbei: die Philosophie Hegels ... 19

2.2 Die geistige Pleite: spießbürgerliche Selbstvergessenheit ... 32

3 Kierkegaards methodischer Ansatz ... 37

3.1 Existenz und Wahrheit ... 37

3.2 ‚Indirekte Mitteilung' ... 43

3.2.1 Herausforderungen ... 43

3.2.2 Strategie ... 47

3.2.3 Risiken und Scheitern ... 52

4 Der Ästhetiker in *Entweder-Oder* ... 62

4.1 Methodische Vorüberlegungen ... 62

4.2 Die ethische und metaphysische Ausgangssituation ... 65

4.2.1 Das Lachen eines Menschen ... 65

4.2.2 Exkurs 1: Kierkegaards Kritik an der Wirklichkeitssuspension des romantischen Ironikers im Begriff der Ironie ... 68

4.2.3 Exkurs 2: Ethische Wahl und Selbst ... 72

4.2.4 Faustischer Zweifel ... 80

4.3 Praktische Konsequenzen 89
4.3.1 Die Wahl der Nichtwahl 89
4.3.2 Phänomenologie des Scheiterns 92
4.3.2.1 Langeweile 92
4.3.2.2 Schwermut 95
4.4 Das Ästhetische als scheiternde Therapie 100
4.4.1 Verweilen 100
4.4.2 Geregelte Willkür 103
4.4.3 Erinnerte Ewigkeit 107
4.4.4 Das Schattenkabinett der alter Egos 112
5 Das Dämonische 116
5.1 Vorbemerkung 116
5.2 Problematik der Begriffsbildung 117
5.3 Jenseits des Ethischen 119
5.3.1 Exkurs: Das Ethische 120
5.3.2 Scheitern des Ethischen 123
5.3.2.1 Ausnahme und Sünde 123
5.3.2.2 Legitimation 130
5.4 Erscheinungsweisen der Negativität 135
5.4.1 Verschlossenheit und Betrug 136
5.4.2 Sprunghaftigkeit und Inhaltsleere 140
5.4.3 Angst und Unaufrichtigkeit 143
5.5 Das Religiöse als Antwort? 147
5.5.1 Die These Gottes als ‚Notwehr' 148
5.5.2 Zweite Ethik 157
5.5.2.1 Dämonische Einwände gegen die zweite Ethik 161
5.5.3 ‚Wahrheit für dich'? – Perspektivbrüche 162

5.5.4 Ist die ‚zweite Ethik' eine Ethik? ... 165
5.6 Neue Systematik ... 168

III. Sartre ... 173

1 Bewusstsein ... 175
1.1 Exkurs: Husserl und die Versprechen der Phänomenologie ... 175
1.2 Intentionalität und Selbstbezüglichkeit ... 182
1.3 Unmittelbarkeit ... 188
1.3.1 Bewusstsein und Reflexion ... 189
1.3.2 Empirische Nachweisbarkeit des unmittelbaren Bewusstseins ... 191
1.3.3 Einheit des Bewusstseins ... 193
1.4 Spontaneität und Ego ... 198
2 Freiheit ... 202
2.1 Exkurs: Von Husserl zu Heidegger und Kierkegaard ... 202
2.1.1 Vom Transzendentalen zum Konkreten ... 202
2.1.2 Verstehen und Verantwortung ... 205
2.2 Welt, Entwurf ... 213
2.3 Spontane Freiheit, Wille und Reflexion ... 223
3 Mangel, Kontingenz und Grundentwurf ... 236
3.1 Freiheit und Nichts – Le Néant ... 236
3.2 Seinsmangel und ontologischer Wert ... 240
3.3 Kontingenz und ‚metaphysische Würde' ... 247
3.4 Grundentwurf ... 262
3.4.1 Metaphysische Struktur ... 262
3.4.2 Ontologische Struktur ... 264
3.4.3 Varianten ... 269
3.4.3.1 Streben nach Besitz ... 272
3.4.3.2 Entwurf der Liebe ... 276

3.4.3.2.1 Exkurs: Blick und Für-Andere-sein 277
3.4.3.2.2 Aneignung des Für-Andere-seins im Entwurf der Liebe 290
3.4.4 Grundentwurf und Konflikt der Bewusstseine als conditio humana?297
4 Angst 303
4.1 Überblick 303
4.2 ‚Angst vor dem Nichts?' – Angst, Spontaneität und Ich 305
4.3 Ethische Angst 315
5 Unaufrichtigkeit 319
5.1 Vorbemerkung und Überblick 319
5.2 Ist es klug, unaufrichtig zu sein? 326
5.3 Varianten 328
5.3.1 Gegenstände der Unaufrichtigkeit 328
5.3.2 Die ontologische Sicht: Faktizität und Transzendenz.....330
5.3.2.1 Selbstverdinglichung.....332
5.3.2.1.1 Dem Zwang der Umstände erlegen? 332
5.3.2.1.2 Innere Natur?..... 336
5.3.2.1.3 Ehrlichkeit 340
5.3.2.2 Selbstflucht 349
5.3.2.2.1 „Das Bewußtsein als Refugium" 349
5.3.2.2.2 Nicht der sein wollen, der man gewählt hat zu sein 355
5.3.2.2.3 Sonderfall Emotion 359
5.3.3 Die ethische Sicht: ‚Geist der Ernsthaftigkeit' 370
5.4 Das Paradox der Unaufrichtigkeit 378
5.4.1 Überblick.....378
5.4.2 Selbstlüge und Unbewusstes.....379
5.4.3 Sartres Glaubensmodell 383
5.4.4 Ist die Unaufrichtigkeit ein reflexives Projekt? 388
5.4.5 Versuch einer Antwort: Unaufrichtigkeit im sozialontologischen Kontext 396

5.5 Authentizität und Konversion 414

5.5.1 Authentizität in den frühen Texten 415

5.5.2 Für eine Moral der Authentizität? 417

5.5.3 Authentizität in den Entwürfen für eine Moralphilosophie – und die erneute Frage nach einer Moral der Authentizität 425

IV. Auswertung 441

1 Negative Selbstverhältnisse bei Kierkegaard und Sartre 443

2 Methodische Vorbetrachtung 443

2.1 „Verstehen und verstehen ist zweierlei“ 445

2.2 Der Mensch als „einzelnes Allgemeines“ 454

3 Zur Grundstruktur des Menschseins 457

4 Verhältnisse und Synthesen 461

4.1 Freiheit und Selbst 462

4.2 Die zeitliche bzw. ontische Synthese: Das Selbst und der Grundentwurf im Spannungsfeld zwischen Ewigkeit und Werden, Sein und Nicht-Sein 463

4.2.1 Unmittelbare Persönlichkeit: gesetzt oder gewählt? 463

4.2.2 Im-Werden-Sein und Seins-Nichts 467

4.2.3 Synthese oder Desintegration? 469

4.3 Die modale bzw. ontologische Synthese: Freiheit im Spannungsfeld zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit, Faktizität und Transzendenz 473

4.3.1 Notwendigkeit, Faktizität, Vergangenheit 473

4.3.2 Möglichkeit, Nichts und Angst 479

5 Scheitern der Synthese und Varianten der Flucht 490

5.1 Verzweiflung und ‚nutzlose Passion‘ 490

5.2 Missverhältnisse 495

5.2.1 Selbstflucht 497

5.2.2 Selbstverdinglichung 501

6 Das Streben nach dem ens causa sui als Ausdruck des Missverhältnisses im Verhältnis zum Andern 505

7 Fazit und Ausblick 512

Literaturverzeichnis 515

8 Schriften, Aufzeichnungen und Briefe Søren Kierkegaards 515

8.1 Zitierte Ausgaben 515

8.2 Siglen 516

9 Schriften, Aufzeichnungen und Briefe Jean-Paul Sartres 517

9.1 Zitierte Ausgaben 517

9.2 Siglen 517

10 Weitere Literatur 518

Abstract 543

Lebenslauf von Manuela Hackel, M. A. 545

I. Einleitung

1 Problemstellung: Negative Selbstverhältnisse

Immer wieder sind Formen negativer Selbstverhältnisse Gegenstand der Philosophie.

Warum sind Menschen sind nicht immer so, wie sie sein sollen? Und oft nicht einmal so, wie sie sein *wollen*?

Warum tun wir nicht immer das, was wir für gut befinden? Warum entscheiden wir uns manchmal für Handlungen, von denen wir wissen, dass sie uns schaden? Warum setzen wir uns mitunter Maßstäbe, denen wir nicht entsprechen können und die wir entweder heimlich hintergehen oder an denen wir uns zugrunde richten? Warum wollen wir bestimmte Wahrheiten über uns nicht einsehen bzw. warum vermeiden wir es zuweilen, uns selbst zu hinterfragen?

Wir leiden manchmal unter *Willensschwäche*, sind zuweilen *unaufrichtig* und behaupten einerseits, *für unsere Wahlen verantwortlich* zu sein, gestehen uns aber andererseits auch zu, *inneren Zwängen* unterliegen zu können bzw. zu unterliegen. Es gehört zu den Möglichkeiten des Menschen, dass er in seinem Verhältnis zu sich selbst in einen Widerspruch gerät und mehr noch: dass er diesen Widerspruch sogar lebt. Doch was bedeutet dies? Woher kommt der Widerspruch? Und worin genau besteht er?

Diese anthropologischen und letztlich normativen Fragen zeichnen bereits das Projekt dieser Untersuchung vor. Ihren *Ausgangspunkt* bildet die Beobachtung, dass negative Selbstverhältnisse sich in unzähligen Varianten entdecken und kategorisieren lassen, dass unser Alltag von ihnen durchsetzt und geprägt ist und – so lässt sich hier zuspitzen – auf ihrer Basis oftmals funktioniert. Es dürfte daher weitaus weniger schwierig sein, die Wirklichkeit negativer Selbstverhältnisse anzuerkennen, als vielmehr, sich ein menschliches Leben ohne sie vorzustellen.

Sind aber negative Selbstverhältnisse Teil unserer Selbstverwirklichung *als Mensch* – ob ein notwendiger oder nur ein empirischer, wird noch zu klären sein –, so besteht die Herausforderung an die Anthropologie, sofern sie ihrerseits nicht unaufrichtig werden will, sich diesem Phänomen zu stellen und nach Methoden und Modellen zu suchen, um es von seiner Möglichkeit und Wirklichkeit her verstehbar zu machen. Damit ist bereits das *Projekt* der vorliegenden Arbeit umrissen: In ihrem Fokus steht die Untersuchung des menschlichen Selbstverhältnisses; ihr Anliegen ist aufzuklären, worin seine Problematik besteht, um das Faktum negativer Selbstverhältnisse verstehen – und ggf. neu evaluieren zu können. Letzteres Anliegen resultiert aus dem Verdacht, dass anthropologische Konzeptionen, die Formen des negativen Selbstverhältnisses als *defizitär* bewerten und

deren Überwindung einfordern, eine wichtige Pointe verpassen: Die Negativität, so die These, lässt sich nicht ohne weiteres überwinden, sondern ist bereits Element der *conditio humana*. Und genauer: sie resultiert aus dem Umstand, dass unser anthropologischer Selbstanspruch mit dieser regelmäßig kollidiert.

2 Warum Kierkegaard und Sartre?

Hier zeigt sich Kierkegaards und Sartres Bedeutung für die Fragestellung. Beide Philosophen tragen dem Phänomen negativer Selbstverhältnisse wie kaum ein anderer Denker Rechnung: Nicht nur beziehen sie dieses in ihre anthropologischen Überlegungen ein; vielmehr lässt sich beobachten, dass ihre Analysen um negative Selbstverhältnisse regelrecht *kreisen* mit dem Anspruch, diese in ihren Tiefen zu ergründen. In *diesem* Sinne erweist sich bei beiden „*das Negative* als jene vorwärtstreibende Macht“[1], welche dem Denken keine Ruhe lässt und welche schließlich in anthropologischen Modellen mündet, die sich in ihrer ‚Wahrheit‘ an ebenjenem Anspruch messen lassen, das Faktum negativer Selbstverhältnisse aufgeklärt und – sofern dies möglich ist – Wege zu seiner Überwindung aufgezeigt zu haben.

Die Beobachtung, dass Kierkegaard und Sartre als ‚Analytiker des Negativen‘ die Abgründe der menschlichen Existenz benannt und ausgeleuchtet haben, ist nicht neu. So entdeckt u.a. Konrad Paul Liessmann im Kierkegaardschen Begriff der Verzweiflung nicht weniger als die „Grundstruktur des modernen Subjekts selbst“[2], und Tilo Wesche identifiziert – ebenfalls mit Blick auf die Verzweiflung – Kierkegaards philosophischen Beitrag mit dessen negativistischem Verfahren, „anthropologische Strukturen aus der Analyse ihres Verfehlens herzuleiten“[3]. Mit Blick auf Kierkegaards philosophiegeschichtlich einflussreichen Begriff der Angst hebt er hervor, „dass Kierkegaard der Erste war, der eine ausführliche Erörterung der Fragen unternahm, worin die Erfahrungsbasis der Selbsttäuschung liege oder wie die Bedingung, dass Selbsttäuschung überhaupt gelingt, ausgewiesen werden könne.“[4]

---

[1] *BA* 16, Herv. i. O.
Freilich ist diese ‚Macht‘ nicht logischer, sondern anthropologischer Natur und unterliegt als solche nicht den Gesetzen der Notwendigkeit, sondern denen der Freiheit.
[2] Liessmann (1999), 131
[3] Wesche (2003), 138, vgl. 138-155; Theunissen (1991)
[4] Wesche (2003), 62
Wesche begründet dies so: „Erst Kierkegaard rückt Selbsttäuschung ins rechte Licht, indem er sie als ein Phänomen der Angst deutet und mit dessen Analyse eine Erklärung für die Struktur der Selbsttäuschung gibt.“ (ebd.)

Die Auseinandersetzung mit negativen Selbstverhältnissen lässt sich auch von Sartres Denken nicht abtrennen. Sartres Karriere setzt bereits mit einem Roman über die Kontingenz ein; seine frühen phänomenologischen Essays thematisieren schon verschiedene Varianten der Flucht vor sich selbst – vor der Freiheit in die ‚unreine Reflexion', vor praktischen Schwierigkeiten in die magische Welt der Emotionen –; sein erstes philosophisches Hauptwerk schließlich „stellt" – dies arbeitet Tatjana Schönwälder-Kuntze heraus – „als Beschreibung unauthentischer Strukturen die *selbstgewählte Widersprüchlichkeit* dar, die die Menschen in ihrer subjektiven wie intersubjektiven Existenz zu leben versuchen."[5] Sartre gilt gemeinhin als der prominenteste, man könnte sagen: als *der* ‚Philosoph der Unaufrichtigkeit'. Angesichts der Beobachtung, dass er die Unaufrichtigkeit quasi überall entdeckt, dass er sie in „Das Sein und das Nichts" aufs Engste mit der *conditio humana* verknüpft, besteht die Herausforderung weniger in der Bestätigung dieses Sachverhalts als vielmehr in dem Nachweis, dass sich Sartre – entgegen dem Bild des anthropologischen Pessimisten – sehr wohl Gedanken darüber gemacht hat, wie *jenseits* der Negativität des ‚verdorbenen' bzw. korrumpierten Selbstverhältnisses ein gelingendes, authentisches Menschsein realisiert werden kann, welches den *circulus vitiosus* der Unaufrichtigkeit, Entfremdung und Komplizenschaft' überwindet. Dies setzt jedoch – ebenso wie bei Kierkegaard – eine Analyse der „Ohnmachtsbedingungen"[6] der Freiheit voraus. Denn erst auf dieser Basis lässt sich verstehen, wie es dazu kommen kann, dass der Einzelne sich in seinem So-sein regelmäßig verneint, dass er – wie Kierkegaard dies in einer seiner Formulierungen der Verzweiflung ausdrückt – ‚nicht der sein will, der er ist', sondern lieber die Unaufrichtigkeit wählt, die es ihm ermöglicht, sich als ein anderer auszugeben. „Ich glaube," so formuliert Sartre im Rückblick auf sein Lebenswerk, „daß eine Theorie der Freiheit, die nicht zugleich erklärt, was Entfremdungen sind, in welchem Maße die Freiheit manipuliert, pervertiert und gegen sich selbst gekehrt werden kann, tatsächlich eine grausame Täuschung sein kann"[7].

Sartres Formulierung deutet bereits an, was schon Kierkegaard erkannt hatte: dass die beobachtete Negativität im Selbstverhältnis sich nicht allein aus diesem heraus verstehen lässt, sondern ihren Grund im *Verhältnis zu einem Andern* hat, das sich letztlich als der

---

[5] Schönwälder-Kuntze (2001), 12, Herv. i. O.
[6] Cormann (2013), 485
[7] SP, 274

Schlüssel zum Verständnis des negativen, korrumpierten Selbstverhältnisses erweist. Für beide mündet die Anthropologie daher in einer *Ethik* und schließlich in einer bestimmten *Praxis*. Freilich wird diese von beiden Denkern verschieden interpretiert: *theologisch* als gelebter Glauben (Kierkegaard) bzw. *sozialontologisch* und letztlich *politisch*: als Analyse und Umgestaltung konkreter zwischenmenschlicher Verhältnisse (Sartre).

Dass beide die Negativität selbst auf ganz ähnliche Weise erfassen und dennoch verschieden interpretieren und bewerten, soll hier als *Chance* verstanden werden: in der Konfrontation beider Ansätze lässt sich so einerseits ihr gemeinsamer anthropologischer Kern herausarbeiten; andererseits treten hierdurch ihre jeweiligen Voraussetzungen und Grenzen deutlicher zutage. Auf dieser Basis lässt sich darüber nachdenken, inwiefern beide Denker zum Verständnis heutiger Selbstverhältnisse beitragen können.

3 Methode

Methodisch steht die Arbeit vor drei größeren Herausforderungen. Erstens gehen Kierkegaards und Sartres philosophische Konzeptionen aus verschiedenen philosophiegeschichtlichen Kontexten hervor; überdies basieren sie auf beinahe schon konträren weltanschaulichen Überzeugungen[8]. Dies führt dazu, dass ihre methodischen Ansätze und inhaltlichen Voraussetzungen mehr oder weniger stark divergieren. In der Forschungsliteratur, welche (dennoch) Kierkegaard und Sartre zueinander ins Verhältnis setzt, wird nicht selten die hieraus resultierende Differenz der Begrifflichkeiten *vernachlässigt*, was dazu führt, dass Begriffe, die in beiden Konzeptionen eine zentrale Rolle spielen – Freiheit, Nichts, Angst etwa –, ohne weiteres gleichsetzt werden, obwohl sie nicht Gleiches bedeuten[9].

---

[8] Kierkegaards Denken entwickelt sich in Abgrenzung vom idealistischen Systemdenken einerseits, unter dessen Einfluss es zugleich auch steht; andererseits ist es stark von einer protestantisch-sündentheologischen Auffassung des Menschen geprägt.
Sartre entwickelt seinen Ansatz zunächst unter dem Einfluss der Phänomenologie Husserls und fokussiert ausschließlich auf dem einzelnen Bewusstsein und dessen Eigenschaften. Erst unter Einbezug der Daseinsontologie Heideggers deutet Sartre später das Bewusstsein praktisch als Ort der Freiheit und erweitert die phänomenologischen Analysen hin zu einer anthropologischen Konzeption. Dabei setzt er auch viele Erkenntnisse Kierkegaards voraus, die auf den ersten Blick nicht sichtbar werden, weil sie entweder als schon interpretierte zu ihm gelangen oder von ihm selbst im Rahmen seiner Fragestellung (um)interpretiert werden. So ist Kierkegaard nicht der einzige und auch nicht der Hauptbezugspunkt für Sartres Denken und dennoch eine wichtige Quelle bzw. Inspirationsquelle. Auf diese Einflüsse ist Rücksicht zu nehmen bei der Untersuchung der jeweiligen methodischen Ansätze und Begrifflichkeiten.
[9] Sartres (kreative) Bezugnahme auf Kierkegaard scheint eine solche Verfahrensweise oftmals zu legitimieren. Auch hier tritt wieder das Problem auf, dass den Selbstaussagen der Autoren zu leichtfertig vertraut wird, ohne dass der genaue Blick in die einzelnen Konzeptionen bemüht wird.

Um dem vorzubeugen, soll der Gegenüberstellung der Grundbegriffe und -probleme ihre systematische Verortung im jeweiligen Werkkontext vorausgehen. Anhand von *Einzelanalysen* ist zu erfassen, wie Kierkegaard und Sartre ihr jeweiliges Konzept des menschlichen Selbstverhältnisses entwickeln und entfalten, um einsichtig machen zu können, worin seine Negativität liegt, welchen Ursprung sie hat, wie sie für den Einzelnen sichtbar wird und ob bzw. wie er sie überwinden kann bzw. soll.

Diese autorenimmanenten Analysen stellen den Hauptumfang der Arbeit dar. Im Vordergrund steht die Bemühung um ein *genaues* Lesen der Texte. Dass dies notwendig ist und in der hier erfolgten Ausführlichkeit geschehen muss, ergibt sich aus einer Schieflage, welche in der Forschungsliteratur zu beobachten ist und welche die zweite Herausforderung dieser Untersuchung darstellt: Nicht wenige Kierkegaard- und Sartre-Interpretationen tendieren dahin, den Selbstauslegungen der Autoren allzu vorbehaltlos zu vertrauen und dabei auch jene Schwierigkeiten und Probleme, welche von den Autoren selbst gern übergangen, marginalisiert oder umgedeutet werden, allzu leichtfertig auszublenden. Um dies zu vermeiden, sollen soweit wie nötig Kierkegaards und Sartres Problemstellungen und -analysen *von ihrem Ursprung her* nachvollzogen und *bis in ihre Konsequenzen hinein* ernst genommen werden – was notfalls auch eine Stellungnahme gegen die Autoren selbst bedeutet.

Die dritte Herausforderung liegt darin, Kierkegaards und Sartres Analysen zueinander ins Verhältnis zu setzen. Die Herausarbeitung der Parallelen und Differenzen beider Denkmodelle dient weniger dem Zweck, ein Urteil über die Nähe bzw. Ferne der Ansätze zu fällen. Vielmehr sollen beide Philosophen in Hinsicht auf das Grundanliegen dieser Untersuchung – die Aufklärung negativer Selbstverhältnisse – miteinander ins Gespräch gebracht werden. Die Komplexität der anthropologischen Modelle Kierkegaards und v.a. auch Sartres bringt das Erfordernis mit sich, die Konfrontation beider Ansätze in einem dritten, gesonderten Teil vorzunehmen. Wird im Zuge der Analysen auf das Denken des jeweilig Andern verwiesen, so erfolgt dies nur stichpunktartig und mit Hinweis auf die entsprechenden Kapitel, in denen dies näher ausgeführt wird.

4 Gliederung

Abschließend sei ein kurzer Überblick über den Gang der Untersuchung gegeben.

Der Kierkegaard-Teil gliedert sich in fünf Hauptabschnitte mit Schwerpunkt auf den Abschnitten vier und fünf.

Abschnitt eins befasst sich mit Kierkegaards philosophischer Motivation und findet sie v.a. in einem praktischen Anliegen, dem eine existentielle und eine ethische Dimension zugleich eignen: in der Frage, woran der Einzelne sein Leben orientieren soll.

Im zweiten Abschnitt wird anhand von Kierkegaards Auseinandersetzung mit dem seinerzeit vorherrschenden Hegelianismus einerseits und anhand von Kierkegaards Polemiken gegen die ‚Geistlosigkeit' seiner Zeitgenossen andererseits skizziert, welche Kontrastfolie Kierkegaard für seinen philosophischen Ansatz gebraucht.

Aus seiner Zeitdiagnose heraus begründet Kierkegaard seinen eigenen methodischen Ansatz, der Gegenstand des dritten Abschnitts ist. Untersucht werden hier zunächst die Begriffe *Existenz*, *Einzelner und subjektive Wahrheit* in ihrer metaphysischen und ethisch-existenziellen Dimension, und hier klärt sich auf, worin Kierkegaard die Negativität menschlichen Seins sieht: Die ethisch-existentielle Ausgangsfrage des Einzelnen läuft ins Leere; sie lässt sich nicht beantworten, weil sie auf ein Absolutes zielt, das dem Menschen aufgrund seiner existenziellen Beschaffenheit notwendig unverfügbar bleibt.

In seiner Theorie der ‚indirekten Mitteilung', welche der zweite Gegenstand des dritten Abschnitts ist, entwickelt Kierkegaard einen strategischen Ansatz, der seine Zeitgenossen zu sich selbst als Einzelne und solchermaßen zum Bewusstsein der eigenen Negativität und – im letzten Schritt – zu einem religiösen Selbstverständnis hinführen soll, das Kierkegaard als Antwort auf die Existenzproblematik vorstellt. Dieses Kommunikationsmodell wird vorgestellt und zugleich in seinen Möglichkeitsbedingungen sowie in seiner tatsächlichen Realisierung durch Kierkegaard kritisch geprüft.

Kierkegaards methodischen Ansatz der ‚indirekten Mitteilung' ernst nehmend, wird im vierten Abschnitt die Position des Ästhetikers aus „Entweder-Oder" *aus dessen Perspektive heraus* nachvollzogen. These ist, dass hier die ästhetische Selbstwahl *nicht* der ethischen Selbstwahl vorausgeht und durch diese überwunden wird (auch wenn dies in der ‚Stadienlehre' behauptet wird, auf welche sich die Kierkegaard-Forschung zumeist beruft), sondern dass – umgekehrt – das Ästhetische in einem Scheitern des Ethischen gründet. Damit verbunden, wird zugleich gezeigt, dass *nicht*, wie B. behauptet (und auch diese Behauptung wird in der Forschungsliteratur zumeist übernommen), A.s Langeweile aus seiner prämaturen ästhetischen Lebenseinstellung resultiere, sondern – wiederum umgekehrt – dass A. das Ästhetische als Zerstreuung wählt, weil er sich außerstande

sieht, die Langeweile (die kein ästhetischer, sondern ein Existenzbegriff ist) substanziell zu überwinden.

Abschnitt fünf befasst sich mit Kierkegaards Begriff des *Dämonischen*. Auf der Grundlage derjenigen Schriften, welche das Dämonische zum Gegenstand haben, wird der Begriff in seiner Komplexität und Dynamik herausgearbeitet. Im Dämonischen, so die These, kommt die Negativität des menschlichen Seins in ihrer Radikalität zum Ausdruck: Das Dämonische steht zwischen dem Ethischen, das es hinter sich gelassen hat, und dem Religiösen, dem es sich – so wird argumentiert – aus guten Gründen verweigert. Damit erweist es sich nicht nur als ernstzunehmender Gegner der von Kierkegaard favorisierten religiösen Antwort auf die Existenzproblematik, sondern darüber hinaus auch als die philosophisch interessantere Alternative. Die Analysen legen nahe, dass es sinnvoll ist, das Modell der ‚Stadienlehre' aufzugeben und die Entscheidung zwischen dem Dämonischen und dem Religiösen als die eigentliche Wahl des selbstbewussten Menschen zu begreifen. Die Figur des Ästhetikers wird in diesem Zusammenhang als ein Prototyp des Dämonischen ausgewiesen.

Der Kierkegaard-Teil endet mit einem negativen Ergebnis: mit dem Scheitern des Dämonischen, in welchem die Existenzproblematik bei Kierkegaard ihren radikalsten Ausdruck findet. Sartre, so wird sich zeigen, kommt mit seinen Analysen des menschlichen Seins dem Dämonischen bei Kierkegaard sehr nahe; zugleich bemüht er sich um einen Ausweg aus dessen Negativität, der auf eine religiöse Antwort verzichtet.

Der Sartre-Teil gliedert sich in sechs Hauptabschnitte; der Schwerpunkt liegt auf dem letzten Abschnitt.

Im ersten Abschnitt werden die philosophischen Ursprünge Sartres erarbeitet, welche für das Verständnis seiner anthropologischen Konzeption unabdingbar sind. Untersucht wird Sartres Bewusstseinsbegriff mit Blick auf den Einfluss Husserls. Im Mittelpunkt stehen die wesentlichen Kennzeichen des Bewusstseins – insbesondere die Begriffe *Intentionalität*, *Unmittelbarkeit* und *Spontaneität* –, welche Sartre seinem Freiheitsbegriff zugrunde legen und aus denen er die Problematik der menschlichen Existenz ableiten wird. Zu thematisieren ist in diesem Zusammenhang auch das Verhältnis zwischen dem Bewusstsein und dem Ego.

Der zweite Abschnitt widmet sich der sich im Lichte der 1939 einsetzenden Heidegger- und Kierkegaard-Lektüren vollzogenen Übertragung des Bewusstseins- in den Freiheitsbegriff Sartres. Zu zeigen ist, wie Sartre unter dem Einfluss Heideggers die ‚kontemplative' Philosophie Husserls in ein praktisches Denken transformiert, das den

Einzelnen in seiner konkreten Weltbezüglichkeit und seiner Entwurftätigkeit greifbar machen soll. Zugleich wird kritisch zu hinterfragen sein, welche Konsequenzen Sartres Herleitung des Begriffs der Freiheit aus dem des Bewusstseins und die damit verbundene Gleichsetzung der Freiheit mit vorreflexiven, nichtwillentlichen Bewusstseinsprozessen nach sich zieht.

Im Mittelpunkt des dritten Abschnitts steht die metaphysisch-ontologische Grundkonzeption, welche Sartre in „Das Sein und das Nichts“ entfaltet. Nachzugehen ist hier Sartres Thesen, dass dem Bewusstsein aus seiner nichtenden Tätigkeit ein *Mangel* an Sein resultiert und dass dieser sowie die *Kontingenz* alles Seienden in dem Bestreben, sich als *ens causa sui* zu begründen, münden. Dieser dem Menschen unterstellte *Grundentwurf* wird in seinen Hauptstrukturen und -formen (dem *Streben nach Besitz* und dem *Entwurf der Liebe*) vorgestellt. In diesem Zusammenhang ist ebenfalls das in „Das Sein und das Nichts“ herausgearbeitete ontologische Verhältnis, in welchem der Einzelne zum mitmenschlichen andern steht, zu thematisieren.

Auf der Basis der bis dahin entfalteten Begrifflichkeiten und Strukturen lässt sich zugleich nachvollziehen, weshalb Sartre den Grundentwurf als zum Scheitern verurteilt und das menschliche Sein mit einer mehrfachen Negativität behaftet sieht:

1. Das Wählen ist im Grunde unverfügbar (Freiheitsproblem).
2. Das Wählen lässt sich nicht rechtfertigen (Kontingenzproblem).
3. Die Wahl verfehlt immer schon ihr ontologisches Ziel (das verlässliche Selbst).

Damit wiederholt Sartres anthropologisches Konzeption die Problematik des Dämonischen bei Kierkegaard in diesen drei wesentlichen Punkten, wenn auch mit einigen Modifikationen: Während bei Kierkegaard das Dämonische eine Lebenswahl unter anderen darstellt, kehrt es bei Sartre als die Grundwahl *jedes* Menschen wieder: als die Wahl, Gott zu werden, die jedoch – hierin sind sich Sartre und Kierkegaard einig – ihr Ziel zwangsläufig verfehlt. Während Kierkegaard hierin die Grundbestrebung der Verzweiflung entdeckt und ihre Überwindung im Glauben einfordert, identifiziert Sartre die ‚nutzlose Passion‘ in der Schrift mit der *conditio humana* selbst und entdeckt, dass sich der Einzelne diese zumeist in der Unaufrichtigkeit verbirgt.

Die anthropologische Konzeption in „Das Sein und das Nichts“ ist jedoch alles andere als unproblematisch und gibt verschiedentlich Anlass zu ihrer kritischen Hinterfragung. Einige, für den Gang der Untersuchung wichtige Punkte werden deshalb eigens aufgegriffen. So ist u.a. zu thematisieren, inwiefern Spontaneität und Grundentwurf zusammengedacht werden können; ebenso wird Sartres ontologischer

Mangelbegriff auf dem Prüfstand stehen; schließlich ist zu prüfen, ob der Grundentwurf und das von Sartre dramatisierte Verhältnis des Einzelnen zu anderen Menschen in seiner Konflikthaftigkeit notwendig aus der *conditio humana* folgen.

Im Mittelpunkt des vierten Abschnitts steht Sartres Begriff der *Angst*. Im Unterschied zu Kierkegaard bestimmt Sartre die Angst wesentlich als ein *negatives* Selbstverhältnis, in welchem der Einzelne die unauflösbare Problematik seines Menschseins erkennt: In der die *conditio humana* ‚rein' reflektierenden Angst werden die das Wählen begleitende Suspension des Ichs, die im Freiheitsbegriff liegende Ohnmacht des Subjekts und die Unmöglichkeit, sich selbst in seinem Sein und Wählen zu rechtfertigen, offenbar.

Abschnitt fünf (der Schwerpunkt des Sartre-Teils) befasst sich mit den Begriffen *Unaufrichtigkeit* und *Authentizität*. Entfaltet wird zunächst der Begriff der Unaufrichtigkeit in der Form, in der Sartre ihn noch in „Das Sein und das Nichts" und in den vorausgehenden Schriften und Aufzeichnungen präsentiert: Im Einzelnen ist dabei auf die Motivation, das ontologische Konzept und die Hauptvarianten der Unaufrichtigkeit einzugehen. Eine besondere Herausforderung stellt das technische ‚Paradox' der Unaufrichtigkeit dar, für das Sartre in Abgrenzung von Freud ein eigenes Modell entwickelt, das sich jedoch als nicht weniger problematisch erweisen wird. Vor diesem Hintergrund und vor dem Hintergrund interner Ungereimtheiten und Widersprüche in „Das Sein und das Nichts" wird anschließend nach einer alternativen Formulierung des Begriffs der Unaufrichtigkeit gesucht. Als hilfreich werden sich hier die „Entwürfe für eine Moralphilosophie" erweisen, in welchen Sartre dazu übergeht, den Begriff der Unaufrichtigkeit im sozialontologischen Kontext zu erfassen, der nun in seinem konkreten gesellschaftshistorischen Gehalt gesehen wird. Unaufrichtigkeit erscheint hier im Mantel der Komplizenschaft, in welchen der Einzelne im Angesicht von Entfremdung und Unterdrückung hineinschlüpft. Insofern weisen die Problematik der Unaufrichtigkeit und die Frage nach dem Gelingen authentischer Selbstverhältnisse nicht mehr nur als eine, die das Individuum in seiner Isolation betrifft, sondern als Frage nach den die Authentizität ermöglichenden zwischenmenschlichen und letztlich gesamtgesellschaftlichen Verhältnissen.

Die Auswertung umfasst sechs Abschnitte.

Im ersten Abschnitt werden methodische Fragen diskutiert, welche zum einen den Umgang mit Kierkegaards Werk, zum anderen die Gegenüberstellung beider Ansätze berühren. Unter Rückgriff auf Sartres Kierkegaard-Vortrag („L'universel singulier") wird zunächst gefragt, ob bzw. auf welche Weise Kierkegaards Denken als genuin subjektives

für einen Andern verständlich sein kann und welche Transformationen hiermit einhergehen. Anschließend wird die Möglichkeit des wissenschaftlichen Umgangs mit Kierkegaards Werk besprochen.

In den folgenden Abschnitten (zwei bis fünf) werden – mit Blick auf das Anliegen, negative Selbstverhältnisse zu erhellen und für die Anthropologie fruchtbar zu machen – auf der Basis der vorangegangenen Analysen Kierkegaards und Sartres anthropologische Konzeptionen miteinander konfrontiert.

Die Gegenüberstellung setzt in Abschnitt zwei mit einem kurzen Überblick über die Grundstruktur des Menschseins ein. Auf der Basis der *Krankheit zum Tode* wird der Mensch hier als Synthese (1), als Selbstverhältnis (2) und als Verhältnis zu einem Andern (3) ausgewiesen. Dass diese Struktur auch in Sartres anthropologischer Konzeption wiederkehrt, wird in den folgenden Abschnitten nachgewiesen.

In Abschnitt drei wird die Synthesestruktur genauer untersucht. Unterschieden wird hier zwischen zwei Grundsynthesen, der *zeitlichen* bzw. *ontischen* Synthese des *Selbst* auf der einen und der *modalen* bzw. *ontologischen* Synthese der *Freiheit* (und ihrer Reflexion in der *Angst*) auf der anderen Seite. Diese beiden Synthesen werden herausgearbeitet und in ihrem Bedingungsverhältnis aufgezeigt.

Der vierte Abschnitt befasst sich mit dem Scheitern der Synthese des Selbst und mit den hiermit zusammenhängenden ‚Ungleichgewichten' in der Synthese der Freiheit. Zwar geht Kierkegaard – im Unterschied zu Sartre – davon aus, dass sich das Selbst realisieren lässt; dennoch ist zu beobachten, dass sich beide diesem von seinem Scheitern her nähern. Dass dies kein Zufall ist, dass Kierkegaards und Sartres Analysen der *conditio humana*, der Verzweiflung und Unaufrichtigkeit in einem engen Verhältnis zueinander stehen, wird hier herausgearbeitet. In diesem Zusammenhang werden die beiden Hauptvarianten des Ungleichgewichts unter den Stichworten der ‚Selbstflucht' bzw. der ‚Selbstverdinglichung' vorgestellt.

Im fünften Abschnitt wird der These nachgegangen, dass das Ungleichgewicht in der Synthese und das Scheitern des Selbst ihren tieferen Grund in der Abhängigkeit des Einzelnen von einem Andern haben, das Kierkegaard als den christlichen Gott und Sartre als den mitmenschlichen Andern ausweist. Zu untersuchen ist, ob bzw. inwiefern die ‚Verzweiflung' (Kierkegaard) bzw. die ‚nutzlose Passion' des Grundentwurfs (Sartre) als das Streben nach Selbstbegründung bereits Teil der *conditio humana* sind oder ob bzw. unter welchen Bedingungen sich der Einzelne von ihnen befreien kann.

In einem abschließenden Fazit wird auf die Bedeutung der Negativanalysen Kierkegaards und Sartres für die philosophische Anthropologie zurückzukommen sein

II. Kierkegaard

1 Kierkegaards praktisches Anliegen

„Die ethische Bestimmung ist das Entscheidende. Sie ist die Autorisation und das Maß der menschlichen Existenz.“[10]

Kierkegaard, 1845

Von den Griechen ist bekannt, dass sie Orakel konsultierten, um sich Rat für wichtige Lebensentscheidungen einzuholen. Auch Sokrates wählte seinen Lebensweg auf der Grundlage eines Orakelspruchs. Das Orakel von Delphi hatte seinem Freund verkündet, dass es keinen weiseren Menschen als Sokrates gebe. Sokrates verstand den Spruch *praktisch*: als Aufgabe, sein Leben der Suche nach Weisheit zu widmen und dabei sowohl sich als auch andere hinsichtlich ihrer eigenen vermeintlichen Weisheit zu prüfen und dabei keine Gefahr zu scheuen, koste es ihm auch das Leben[11]. Bekanntlich kam es tatsächlich dazu, dass Sokrates zum Tode verurteilt wurde, weil er nicht davor zurückschreckte, seine Athener Zeitgenossen hinsichtlich ihres Scheinwissens zu entlarven und die moralische Richtigkeit ihres Handelns anzuzweifeln.

Eine solche Lebensaufgabe zu finden, einen Imperativ, an dem er sein Handeln ausrichten kann, liegt auch dem jungen Kierkegaard am Herzen[12]. Doch erweist sich sein Anliegen als problematisch. Die zeitgenössische Philosophie, bei der er Auskunft sucht, bleibt ihm die Antwort schuldig. Bei einem Aufenthalt in Gilleleje im Norden Seelands schreibt Kierkegaard 1835 daher die bekannten Worte in sein Tagebuch:

> Das, was mir eigentlich fehlt, ist, mit mir selbst darüber ins Reine zu kommen, *was ich tun soll*, nicht darüber, was ich erkennen soll […]; es gilt, eine Wahrheit zu finden, die Wahrheit *für mich* ist, *die Idee* zu finden, *für die ich leben und sterben will*. Und was nützte es mir dazu, wenn ich eine so genannte objektive Wahrheit herausfände; wenn ich mich durch die Systeme der Philosophen hindurcharbeitete und […] es für *mich selbst* und mein Leben *nicht* eine tiefere Bedeutung hätte?[13]

---

[10] *DSKE2*, 279
[11] Vgl. Platon (2004/1), 27
[12] Vgl. *DSKE1*, 117 f.
[13] Ebd., 23 f., Herv. i. O.
Die aus Kierkegaards Tagebüchern klar hervorgehende und im Folgenden zu charakterisierende *ethische* Dimension der existentiellen Suche nach der eigenen Bestimmung blendet Joakim Garff in seiner Biographie aus (vgl. Garff (2005), 86 ff.) und lässt dabei eine entscheidende Dimension der frühen Selbstsuche vermissen.

Wenn auch Kierkegaard mehr als jeder andere seiner Zeit die Dringlichkeit jener Frage gespürt haben mag, so hat sie dennoch Gültigkeit für *jeden* Menschen. Jeder ist vor die Notwendigkeit[14] gestellt, grundlegende Entscheidungen zu treffen, die seinem Leben eine Richtung geben, handelnd in die Welt einzugreifen und auf diese Weise seine eigene Persönlichkeit zu entfalten.

Der junge Kierkegaard befasst sich in diesem Zusammenhang eingehend mit der Figur des Faust. Dessen Erkenntnisstreben deutet Kierkegaard nicht primär als metaphysisches, vielmehr unterstellt er ihm ein ethisch-existentielles Anliegen: Das Bemühen um absolutes Wissen geschieht nicht um seiner selbst willen, sondern erweist sich als Mittel zum Zweck: Es soll dazu dienen, Orientierung für das eigene Handeln zu erzeugen[15].

Die ethische Grundfrage, *was ich, ein einzelner, konkreter Mensch, tun soll*, durchzieht Kierkegaards Schriften wie ein roter Faden. Bereits der Ethiker in *Entweder-Oder* hebt hervor, dass jeder Mensch eine *Wahl* treffen muss, durch die er sein Leben unter eine Bestimmung bringt[16]. Solchermaßen trägt der Einzelne die Verantwortung für das, wer er wird. Immer wieder thematisieren und problematisieren Kierkegaards Schriften solche grundlegenden Lebensentscheidungen – anhand konkreter Existenzsituationen einerseits oder in ihrer generellen Problematik andererseits. Im Mittelpunkt steht dabei der Begriff des *Selbst* in seiner ganzen Komplexität, Dynamik und Problematik zugleich, wobei die einzelnen Schriften unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund rücken: diskutiert wird das *Selbst* als Selbstverhältnis des Einzelnen in seiner Immanenz und/oder als gleichzeitiges Verhältnis zu einer Transzendenz, das *Selbst* in seiner Zeitlichkeit, das Problem der *Wahl*, das Verhältnis zwischen innerem und äußerem Handeln, die ethische Rechtfertigung des Handelns (*Zweifel*, *Reue*, *Schuld*, *Sünde*), die konkrete Existenzsituationen oder die Existenz als solche begleitende Befindlichkeit (*Angst*, *Schwermut*, *Verzweiflung* etc.), Umbrüche, Diskontinuitäten im Selbst, *Unaufrichtigkeit* und Selbstverlust etc. Das *Ethische* spielt hier insofern eine Rolle, als dass es *existentiell* gedacht wird; Kierkegaard und seine Pseudonyme

---

[14] ‚Notwendigkeit' der Freiheit im Sinne eines faktischen „Freiseinmüssen[s]" (Theunissen (1997), 182). Bei Sartre wird dies seinen radikalen Ausdruck in der Formulierung finden, der Mensch sei zur Freiheit *verurteilt* (vgl. *SN*, 764; EH, 155). Bei Kierkegaard spiegelt sich dieser Gedanke in dem Beharren darauf wider, dass die *Möglichkeit*, frei zu sein, dem Menschen stets gegeben ist, wie sehr er sich seine Freiheit auch verhehlen und sich solchermaßen für die Unfreiheit entscheiden mag (vgl. *BA*, 158 FN).
[15] Vgl. *DSKE1*, 151, 165; vgl. hierzu im Einzelnen das Kap. II.4.2.4 „Faustischer Zweifel"
[16] Vgl. *EO*, 720

untersuchen es in seiner Bedeutung für die Selbstwerdung des Einzelnen. Oder wie er den Ethiker aus *Entweder-Oder* formulieren lässt: „[D]as Ethische ist dasjenige, wodurch ein Mensch das wird, was er wird.“[17] Das *Ethische* und das *Existentielle* sind bei Kierkegaard untrennbar miteinander verbunden, das Eine lässt sich nicht ohne das Andere denken; die Anthropologie verweist hier auf die Ethik, und die Ethik verweist auf die Anthropologie. Vor diesem Hintergrund lässt sich schließlich auch verstehen, weshalb eine Anthropologie, welche ohne die Ethik auszukommen meint, und eine Ethik, welche die Anthropologie übergeht, in Kierkegaards Augen sich selbst nicht verstanden haben.

2 Diagnose eines geistigen Missstandes: Kierkegaards Zeitkritik

2.1 Am Problem vorbei: die Philosophie Hegels

> „Das Ethische ist und bleibt die höchste Aufgabe, die jedem Menschen gesetzt ist. Man darf auch von einem, der die Wissenschaft pflegt, verlangen, daß er sich selbst ethisch verstanden hat, ehe er sich seinem Fache widmet“.
>
> Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*[18]

Ausgehend von seiner Frage, wie der einzelne Mensch in seiner jeweilig konkreten Existenzsituation handeln, wonach er sein Leben ausrichten soll, konsultiert Kierkegaard die zeitgenössische Philosophie, welche er durch Hegel und seine Schüler repräsentiert sieht. Dabei gewinnt er den Eindruck, dass diese – ihrem systemorientierten Ansatz geschuldet – die ethischen Fragen des Einzelnen ausspart. In Abgrenzung davon wird Kierkegaard einen radikalen Perspektivwechsel vornehmen, um damit die Voraussetzungen für eine Ethik zu schaffen, die das jeweilige Individuum auch

---

[17] Ebd., 785

[18] *AUN1*, 141

Wenn im Folgenden zwischen Kierkegaard und seinen Pseudonymen nicht unterschieden wird, so hat dies seinen Grund darin, dass die Kritik am idealistischen Systemdenken hegelianischer Prägung in ihrer inhaltlichen Zielrichtung eine Konstante in Kierkegaards Werk darstellt, die unabhängig von der weltanschaulichen Zuordnung der Pseudonyme besteht.

tatsächlich erreicht. Im Zentrum seines Denkens werden die Begriffe der menschlichen *Existenz* und des *Einzelnen* stehen, welche das handelnde Individuum in seiner konkreten Lebenssituation anvisieren.

Für seinen eigenen Ansatz dient Kierkegaard vorrangig die Philosophie Hegels und des Hegelianismus als Negativfolie. Bei aller vordergründigen Polemik gegen Hegel darf nicht übersehen werden, dass Kierkegaard hier einen bestimmten Zweck verfolgt. Ganz bewusst nimmt er Verzerrungen Hegels in Kauf, die ihm dazu verhelfen, seinen eigenen Ansatz stärker zu profilieren und vor allem auch ihn gegenüber den zu seiner Zeit vorherrschenden philosophischen Ansätzen idealistischer Prägung zu legitimieren. Die Frage, an welcher Stelle Kierkegaard Hegel Unrecht tut, geht jedoch über den Rahmen dieser Arbeit hinaus und muss Gegenstand gesonderter Untersuchungen bleiben, welche den Übergang zwischen dem Deutschen Idealismus und dem existenzbezogenen Denken Kierkegaards thematisieren.

Folgende Hinweise hierzu sollen genügen: Erstens steht außer Frage, dass Kierkegaard in der vordergründigen Auseinandersetzung mit der Leitfigur Hegels nicht immer Hegel selbst, sondern oftmals zeitgenössische dänische Hegelianer anvisiert, deren Namen sich im Einzelfall zumeist rekonstruieren lassen[19]. Zweitens ist nachgewiesen worden, dass Kierkegaards Kritik seinem Gegner nicht immer gerecht wird[20]. Drittens sollte bei aller Polemik nicht vergessen werden, dass Kierkegaard selbst kein reiner Anti-Hegelianer ist, sondern zugleich auch von der Hegelschen Philosophie profitiert, dass sein philosophischer Ansatz darüber hinaus in enger Auseinandersetzung mit Hegels Denken steht und diesem wichtige Anregungen verdankt, ja, diesen – wenn auch in seiner Kritikbedürftigkeit – voraussetzt. Kierkegaard selbst versteht sich daher als *Korrekturmoment* zur idealistischen Philosophie, was das zu Korrigierende als Bezugspunkt notwendig mit einschließt. Darüber hinaus übernimmt er – sei es bewusst oder unbewusst – Hegelsche Denkfiguren für zentrale Momente seiner eigenen Philosophie[21]. Viertens entspringen nicht alle Kritikpunkte Kierkegaards eigener

---

[19] Vgl. hier v.a. Jon Stewarts engagierte Recherchen zu Kierkegaards Kritik an zeitgenössischen dänischen Hegelianern, welche Niels Thulstrups Ansicht, Kierkegaard kritisiere direkt Hegel, infrage stellen (vgl. Thulstrup (1970); Stewart (2003)).

[20] Vgl. u.a. Westphal (1998); 101-124; Schulz (2000), 152-178; Feger (2008), 292-296; Hühn (2009), v.a. ab 89

[21] Vgl. bspw. Kierkegaards frühe Sokrates-Interpretation in der Ironie-Schrift, welche noch stark unter dem Einfluss Hegels steht, wenn auch Kierkegaard hier bereits eine kritische Distanz zu Hegel einnimmt (vgl. Feger (2008), 292 ff.); vgl. ebenso das dialektische Modell des *Selbst* als Synthese aus Gegensätzen, welches in enger Verwandtschaft zur Hegelschen Dialektik steht (vgl. Theunissen (1996), 11 f.; Wesche

Beobachtung. Grundlegende, von ihm in den Fokus gerückte Schwachstellen sind bereits *vor ihm*, von anderen Denkern kritisiert, ja zu Teilen sogar von Hegel selbst bemerkt worden, und es kann in diesen Fällen höchstens als das Verdienst Kierkegaards angesehen werden, sie in radikaler Weise auf den Punkt gebracht zu haben[22].

Dieses Hintergrundwissen soll im Folgenden dazu dienen, Kierkegaards Kritik an Hegel und dem Hegelianismus in ihrer Schärfe zu relativieren und von Kierkegaards Grundanliegen her zu verstehen: eine Ethik zu formulieren, die auf den einzelnen Menschen und seine konkrete Lebenssituation eingeht. Von diesem Zweck her verstanden: Was mangelt dem Hegelschen Ansatz, das Kierkegaard durch seinen Existenzbegriff gewinnen will?

Ein immer wiederkehrender Einwand Kierkegaards ist der, dass Hegel mit einem zu groben Maßstab arbeite, ähnlich demjenigen, der sich mithilfe einer Europakarte in Kopenhagen orientieren will[23]. Dies habe zur Folge, dass ihm wichtige Details entgehen – Details, ohne die das System selbst wertlos sei. Das Ordnen der einzelnen Epochen der Menschheitsgeschichte nach dem logischen Modell erachtet Kierkegaard für äußerst problematisch, denn gerade das Arbeiten im Großmaßstab sei dafür verantwortlich, dass das System am einzelnen Menschen vorbeigreife. Den Menschen *in abstracto* betrachtend, verliere es ihn *in concreto* aus den Augen, und hierin zeige sich seine eigentliche Oberflächlichkeit. Denn im Konkreten, so Kierkegaard, liege die eigentliche Schwierigkeit:

> Die Schwierigkeit mit dem Spekulieren nimmt im Verhältnis damit zu, wie man das, worüber man spekuliert, existentiell verwenden soll. […] [I]m Allg. ergeht es den Philosophen (sowohl Hegel als auch all den anderen), wie es den meisten M[en]schen geht, dass sie im Grunde zum täglichen Gebrauch in ganz anderen Kategorien existieren als jenen, in denen sie spekulieren […]. Von daher all die Verlogenheit und Konfusion, die es in der Wissenschaft gibt.[24]

(2007), 271-274), das Kierkegaard jedoch zugleich von ihr abgrenzt, indem er die Synthese als Aufgabe der Freiheit, nicht aber als aus einem logisch-notwendigen Prozess hervorgehend erklärt; vgl. schließlich Hegels und Kierkegaards gemeinsamen ‚christologischen Kern' – die Deutung der Kreuzigung und Auferstehung Christi, einmal mittels einer logischen Figur (Hegel), einmal als Existenzgeschehen (Kierkegaard) (vgl. hierzu Hühn (2009), 123-134).

[22] Vgl. *DSKE2*, 232 f.; McCarthy (1985), 89-109; Stewart (2003) (Überblick: 45-82, v.a. 63 f., 72 ff., 75 ff., 78 ff.); Hühn (2009), 64-88, 89 ff., 114, 137-141

[23] Vgl. *DSKE2*, 30

[24] Ebd., 314; vgl. auch ebd.: „Es geht den meisten Systematikern im Verhältnis zu ihren Systemen, wie wenn jemand ein ungeheures Schloss baut und selbst daneben in einer Scheune wohnt: sie leben nicht

Was das spekulative System nicht erfasse, ja nicht erfassen *könne*, sei die Lebenswirklichkeit des einzelnen Menschen, denn diese liege unterhalb des Begriffs[25]. Hieraus entspringt Kierkegaards Hauptargument gegen die Möglichkeit einer Hegelschen Ethik: Indem das spekulative System vom Einzelnen abstrahiere, wende es sich von lebenspraktischen Fragestellungen ab[26]. Gerade diese jedoch, so Kierkegaard, umreißen das Aufgabengebiet der Ethik. Jeder Mensch – auch der spekulative Philosoph – müsse zuerst entscheiden, was er in seinem Leben tun will; die Beschäftigung mit wissenschaftlichen Fragestellungen sei demgegenüber zweitrangig bzw. beruhe bereits auf einer Entscheidung[27]. Kierkegaard siedelt die Ethik daher noch *vor* dem Anfang des spekulativen Systems an: Sie müsse schon Antworten geben, noch *bevor* die Spekulation auf der Bildfläche erscheint. Ja mehr noch: Die Lebenswahl finde nicht nur *faktisch* vor der Spekulation statt; diese könne sich darüber hinaus auch *prinzipiell* nicht zu jener äußern.

Kierkegaard, der die Frage, wonach der jeweilige Einzelne sein Leben ausrichten soll, als die dringlichste überhaupt einstuft[28], sieht darin einen Grundeinwand gegen das Hegelsche System. Der einzelne Mensch führe die Konstruktion des Ganzen *ad absurdum*: „So decken auch große Übersichten […] (sic.) die Unwissenheit eines

---

selbst in ihm, dem ungeheuren systematischen Gebäude. Aber in Geistes-Verhältnissen ist und bleibt dies ein entscheidender Einwand. Geistig verstanden müssen die Gedanken eines Menschen das Gebäude sein, in dem er wohnt – sonst stimmt etwas nicht.“
Vgl. auch *EO*, 721; C, 137-146; *KT*, 49

[25] Vgl. ebd., 136 f.
„[T]he question as issue is […] an existential question, one about the meaning of my life and how I shall live it. But for the sake of objectivity the knower abandons first person discourse and seeks to become impersonal, dispassionate, and disinterested – systematically and intentionally cut off from all existential questions“ (Westphal (1998), 113; vgl. *AUN1*, 25). Lore Hühn belegt, dass bereits der späte Fichte diesen Vorwurf gegenüber dem frühen Schelling anbringt und dass den der späte Schelling ihn wieder aufgreift, um ihn nun seinerseits Hegel entgegenzuhalten (vgl. Hühn (2009), 64 ff., 80-88). Kierkegaard, der an den Berliner Vorlesungen des späten Schelling über mehrere Monate teilnimmt, wird in Hegels logischem System die höchste Ausprägung menschlicher Selbstentfremdung beobachten. Kierkegaards Kritik hält Hühn die These entgegen, dass sich Hegel des Scheiterns des vom denkenden Subjekt abstrahierenden Denkens durchaus bewusst gewesen sei (vgl. ebd., 66-80). Dies wirft jedoch die Frage auf, weshalb Hegel dennoch am Anfang seiner Logik festgehalten hat.

[26] Vgl. *AUN1*, 113-117

[27] Vgl. *DSKE2*, 297; *AUN1*, 141
Genaugenommen bringt Kierkegaard hier zwei unterschiedliche Ebenen der Kritik ein, von denen nur eine ihre Berechtigung hat. Die Abstraktion, durch welche Hegel in der *Wissenschaft der Logik* die Lebenswirklichkeit des Einzelnen übergeht, gibt in der Tat Anlass zum Zweifel, ob die Logik noch zu ethischen Auskünften fähig ist. Dagegen muss Kierkegaard dem Einzelnen die Möglichkeit zugestehen, die Beschäftigung mit der spekulativen Philosophie zu seiner persönlichen Lebenswahl zu machen, d.h. den Beruf des Philosophen zu ergreifen – wie dies im Übrigen Climacus im Fragment „De omnibus dubitandum est“ tut.

[28] Vgl. *DSKE1*, 18-31; *AUN1*, 141

[Menschen] zu (weshalb besonders Halbstudierte darin exzellieren) und eine kleine Konkretion macht sie offenbar.“[29]

Jene „kleine Konkretion“, den einzelnen Menschen in seiner konkreten Lebenswirklichkeit, wird Kierkegaard sein gesamtes Werk hindurch immer wieder gegen den Systemgedanken stark machen. Eine seiner Hauptkorrekturen am hegelianischen Ansatz ist deshalb die, den Begriff der *Wirklichkeit* aus dem Spekulativen heraus- und auf die Situation des Einzelnen zurückzuführen, um ihn solchermaßen ethisch fruchtbar zu machen. Kierkegaard betrachtet die Wirklichkeit dabei als *Aufgabe*: Bevor man sich daran mache, die Geschichte des Menschengeschlechts zu erforschen, gelte es, *sich selbst* zu verstehen; bevor man sich der Welt und ihrer Mannigfaltigkeit zuwende, solle der Einzelne den Blick auf sich richten: „Man muss zuerst sich selbst kennen lernen, bevor man etwas anderes sucht (γνῶθι σεαυτόν (sic.))“[30].

Als Vorbild für das am *Konkreten* orientierte Philosophieren[31] führt Kierkegaard Sokrates ins Feld, den er als den wahren Ethiker ansieht. Sokrates‘ Auszeichnung bestehe darin, stets auf den Einzelnen einzugehen, dessen Überzeugungen und Handeln bis in ihre Bezogenheit auf alltägliche oder einmalige Situationen hinein zu hinterfragen[32].

Neben dem Herausfallen des *Einzelnen* aus dem spekulativen System lässt Kierkegaard seinen Ethiker aus *Entweder-Oder* einen weiteren Grund für dessen Ethikferne anbringen:

> Die Philosophie wendet sich der Vergangenheit zu, der ganzen erlebten Weltgeschichte, sie zeigt, wie die diskursiven Elemente in einer höheren Einheit zusammentreffen, sie mediiert und mediiert. Dagegen scheint sie mir gar nicht auf das zu antworten, wonach ich frage; denn ich frage nach der Zukunft […]; denn die Gegensätze müssen ja doch erst dagewesen sein, bevor ich sie mediieren kann. Ist aber der Gegensatz da, so gibt es ein Entweder-Oder. Der Philosoph sagt: so ist es bisher gegangen; ich frage: was habe ich zu tun […]; denn wäre ich auch der begabteste philosophische Kopf, der je in der Welt gelebt hat, so muß es doch noch etwas mehr für mich zu tun geben, als dazusitzen und das Vergangene zu betrachten[33].

---

[29] *DSKE2*, 303; vgl. *EO*, 42; *BA*, 18; *DSKE2*, 30, 214, 221, 244, 261, 281, 285, 310
[30] *DSKE1*, 27; vgl. 26; *DSKE2*, 177; *BA*, 93; *AUN1*, 113-117, 153-156
[31] Jean Wahl, von dessen Begeisterung für Kierkegaard u.a. auch Sartre profitieren wird, prägt mit seinem Buchtitel *Vers le concret* (1932) hierfür den passenden Ausdruck.
[32] Vgl. u.a. *DSKE2*, 309 f.
[33] *EO*, 720; vgl. C, 133; *AUN1*, 29 FN

Der Ethiker kritisiert, dass die Hegelsche Philosophie sich nur mit denjenigen Erscheinungen befasse, die der Vergangenheit, höchstens aber der Gegenwart angehören, also mit *Fakten*. Was außerhalb ihres Gesichtsfeldes liege, seien zukünftige, *mögliche* Entwicklungen – Entscheidungen, die noch zu treffen sind und die die Zukunft eines einzelnen Menschen oder einer ganzen Generation beeinflussen. Der Idee der *Vermittlung* hält der Ethiker die Notwendigkeit der *Wahl*, welche Gegensätze ausschließe, anstatt sie aufzuheben, entgegen. Jeder Mensch müsse unter verschiedenen Alternativen, sein Leben zu führen, auswählen – beispielsweise muss er entscheiden, ob er heiraten will oder nicht, ob er Kinder bekommen will oder nicht, welcher Arbeit er nachgehen will usw.; er kann nicht *nicht* wählen, wie der Ästhetiker aus dem ersten Teil vorschlägt[34]. Unter verschiedenen Lebensweisen eine auszuwählen, heißt jedoch zugleich, andere auszuschließen. Der Ethiker kritisiert daher, dass die philosophische Kategorie der *Mediation* – insofern sie diese praktische Notwendigkeit nicht erfasse – an der Lebenswirklichkeit des Einzelnen vorbeigehe, welche am *aut-aut* gerade nicht vorbeikommen könne.

Die Tatsache, dass im Leben jedes Menschen Wahlen stattfinden und stattfinden müssen, zeigt zugleich noch etwas anderes an. Sie legt offen, dass das persönliche Leben in den Wirkungsbereich der *Freiheit* gehört. Das logische System hingegen erklärt Entwicklungen als *notwendige*. Kierkegaard schlussfolgert daraus, dass die spekulative Methode Hegels nur im Rahmen der Logik ihre Gültigkeit habe, sich jedoch nicht auf die Wirklichkeit übertragen lasse[35].

Kierkegaards Kritik ist hier viel fundamentaler, als er sich während der Abfassung von *Entweder-Oder* bereits bewusst zu sein scheint[36]. Denn mit der Berufung auf die *Freiheit* als Motor der Geschichte wird auch der Ansatz hinfällig, die Spekulation als Methode für die Vergangenheitsbetrachtung einzusetzen und auf diese Weise die Weltgeschichte zu schreiben. Schließlich kann es kein Kriterium sein, ob eine Wahl bereits stattgefunden hat oder erst stattfinden wird, um ihr Notwendigkeit oder Freiheit zuzusprechen – ersteres würde den Begriff der Wahl *ad absurdum* führen. Offenbar werden hier zwei Notwendigkeitsbegriffe miteinander vermischt, wie Kierkegaards späteres Pseudonym Climacus bemerkt: Eine *vergangene* Wahl gewinnt zwar insofern

---

[34] Vgl. *EO*, 49 ff., 719-722
[35] Vgl. *SKS* Not. 13:50
[36] Vgl. *EO*, 724 f.

den Charakter der Notwendigkeit, als sie zum *Faktum* versteinert, das aktuellen und auch späteren Wahlen zugrunde liegt. Ihre Irreversibilität bedeutet jedoch nicht, dass sie *ex post* in einen Prozess umgewandelt werden kann, der auch schon in der Vergangenheit als notwendiger abgelaufen ist. Durch seine Strategie, sämtliche Abläufe als *notwendige* zu betrachten, nimmt sich Hegel in der *Logik* daher die Möglichkeit, ethische Fragen beantworten zu können.[37]

Ein Beispiel für die qualitative Verschiedenheit von spekulativer Logik und menschlicher Lebenswirklichkeit bringt Kierkegaard mit dem *Zweifel*[38], den er für eine Modeerscheinung der neueren Philosophie und seiner Zeit überhaupt hält[39]. Als Projekt des ‚reinen Denkens', als Ansatzpunkt[40] der spekulativen Methode vollziehe die Spekulation den *Zweifel* nur in der Abstraktion, ohne dass er in der Lebensrealität eine Rolle spiele[41]. Dies sei aber inkonsequent. So zweifle Descartes in seinen *Meditationen* beispielsweise systematisch alles (auch sein Wissen um das Gute) an, indes ohne das Handeln unterdessen auszusetzen. Nicht zu wissen, ob man das Richtige tut, und dennoch so zu handeln, als wäre man sich dessen sicher, hält Kierkegaard jedoch für unverantwortlich.[42]

Die ernsthafte Anwendung des *Zweifels* muss, so insistiert Kierkegaard, zur praktischen Aufgabe werden, sonst bleibt der *Zweifel* Geschwätz[43]. Damit aber geht er auf die ethische Ebene über. Kierkegaards Ethiker nennt diesen Vorgang *Verzweiflung*[44]:

---

[37] Vgl. *PB*, 73 f.

[38] Vgl. zur ausführlichen Untersuchung des Verhältnisses von *Zweifel* und *Verzweiflung* in Kierkegaards Werk Kaufmann (2002).

[39] Vgl. v.a. Kierkegaard bissige Satire „Der Streit zwischen dem alten und dem neuen Seifenkeller", in welcher der philosophische Zweifel in leeres Geschwätz ausartet und wo es zur Mode gehört, dass „de omnibus *disput*andum est" (vgl. *DSKE1*, 253-272, Herv. M. H.).

[40] Auch gegen den vorgeblich voraussetzungslosen Anfang der spekulativen Methode im *Zweifel* polemisiert Kierkegaard bekanntlich, den Begriff wie folgt analysierend: Der *Zweifel* setze mehrerlei voraus: erstens eine Positivität, von der sich der Zweifelnde negativ abgrenzt, zweitens einen Akt, durch den mit der Positivität der Unmittelbarkeit gebrochen wird (vgl. *DSKE2*, 231, 299; C, 128, 134 f., 146; *AUN1*, 104-109, 180) – mit anderen Worten: der *Zweifel* ist nicht voraussetzungslos.

[41] Vgl. *EO*, 768-771; C, 162

[42] Vgl. *DSKE2*, 170; C, 109 Motto, 162; Descartes (2001), 63

[43] Vgl. C, v.a. 157 f., 162 f.

Die Climacus-Schrift „De omnibus dubitandum est" scheint die Satire mit anderen Mitteln fortzusetzen. Der Protagonist Johannes Climacus entdeckt dort den *Zweifel* als das Losungswort der zeitgenössischen Philosophie. Da er selbst Philosoph werden will, geht er dem Begriff nach, muss jedoch entdecken, dass er für den zeitgenössischen Philosophen nicht mehr als eine Phrase ist. Climacus führt nun selbst die Gegenposition vor: Den Zweifel ernsthaft und bis in seine letzten Konsequenzen zu denken, übernimmt er als *seine Lebensaufgabe* – „die er nicht würde fahren lassen, und wenn es ihn denn das Leben kosten sollte" (C, 122) – und endet in *Verzweiflung*. Die Parallelführung zu Sokrates, der die Suche nach Weisheit bis in die letzte Konsequenz (seinen Tod) hinein verfolgt, ist hier offensichtlich.

> [E]in Mensch kann sich auf mancherlei Weise zerstreuen, und es gibt schwerlich ein so betäubendes Mittel wie abstraktes Denken, weil es dabei darauf ankommt, sich so unpersönlich wie möglich zu verhalten. Zweifel und Verzweiflung gehören also völlig verschiedenen Sphären an […]. Verzweiflung ist ein weit tieferer und vollständigerer Ausdruck, ihre Bewegung ist weit umfassender als die des Zweifels. Verzweiflung ist eben ein Ausdruck für die ganze Persönlichkeit, Zweifel nur für den Gedanken.[45]

Während der philosophische *Zweifel* auf einer rein theoretischen Ebene verbleibt, die längst von einzelnen Subjekt und dessen Lebenswirklichkeit abstrahiert hat, gelangt bei Kierkegaard ein ernsthaft durchgeführter Zweifel qua *Verzweiflung* dahin, auch das eigene Handeln zu hinterfragen, die persönliche Lebensweise auf den Prüfstein zu stellen. Der *Zweifel* bleibt für das persönliche Leben des Einzelnen belanglos; die *Verzweiflung* hingegen wird zur praktischen Angelegenheit des Verzweifelnden selbst.[46]

Der Unterschied zwischen *Zweifel* und *Verzweiflung* lässt sich deshalb auch an dem ausmachen, was die Bewegung beendet: Das Ende des *Zweifels* wird mit *Notwendigkeit* herbeigeführt. Dem gegenüber stellt die *Verzweiflung* einen Akt der *Freiheit* dar; sie beruht auf einem *Entschluss*[47]. Anders gesagt, die Beendigung des *Zweifels* erfolgt *immanent* – sein Ende ist bereits im Anfang enthalten –; die *Verzweiflung* hingegen ist eine *Transzendenz*; sie bricht mit dem bisher Gewesenen und setzt etwas Neues an dessen Stelle[48]. Diese Unterscheidung dient Kierkegaards Pseudonym aus dem *Begriff Angst* als Exzellenzbeispiel, um zu verdeutlichen, welchen qualitativen Unterschied er zwischen der spekulativen Logik und dem menschlichen Leben sieht:

Mit Anspielung auf das stufenweise Emporsteigen innerhalb der spekulativen Philosophie hat Kierkegaard das Pseudonym „Johannes Climacus“ zuerst mit Hegel in Verbindung gebracht (vgl. *DSKE1*, 248; C, 111 f.). Kierkegaard selbst vertritt die Gegenposition zu spekulativen Philosophie: Die Wahrheit könne der Mensch nur durch die *umgekehrte Bewegung* erlangen – dadurch, dass Gott zu ihm *herab*steigt, sich ihm in Christo offenbart (vgl. *PB*, 29). Zum Ausdruck kommt Kierkegaards Ansatz in der Wahl des Pseudonyms *Anti-Climacus*, des Gegenpols zu *Climacus*, den Kierkegaard ursprünglich als Ideal seiner eigenen Existenz entwirft (vgl. Lübcke (2003), 33-40).

[44] Zu beachten ist hier, dass der Ethiker den Begriff der *Verzweiflung* doppelt besetzt – einmal als aktiven Beginn der *Wahl* der ethischen Lebensweise, einmal bezogen auf das Scheitern der ästhetischen Lebensweise. Hier ist die erste Bedeutung der *Verzweiflung* gemeint.

[45] *EO*, 770

[46] Vgl. *AUN1*, 186, 191; Hühn (2009), 109-116

[47] Vgl. u.a. *EO*, 768-771; Thomte (1980), IX f.
So ist es auch kein Zufall, dass der Ästhetiker aus *Entweder-Oder*, der bereits an allem gezweifelt hat, den *Status quo* des Zweifelnden nicht überwindet, weil das Denken zu keinem Entschluss führt (vgl. hierzu das Kap. II.4.2.4 „Faustischer Zweifel“).

[48] Vgl. C, 164; *AUN1*, 105-109
Vgl. hierzu Fegers Erläuterungen zum Begriff der *Wiederholung* als einer Transzendenz im Gegensatz zum Begriff der *Mediation* als einer Immanenz (vgl. Feger (2008), 282-286).

> In der Logik darf keine Bewegung *werden*, denn die Logik *ist*, […] und diese Ohnmacht bedeutet den Übergang der Logik zum Werden, wo Dasein und Wirklichkeit hervortreten. Wenn sich die Logik dann in die Konkretion der Kategorien vertieft, bleibt es ständig dasselbe wie von Anfang an. Jede Bewegung […] ist eine immanente Bewegung, und das heißt im tieferen Sinn keine Bewegung[49].

Bewegung ist nun aber für Kierkegaard gerade dasjenige, was die menschliche Existenz auszeichnet. Die Geschichte eines Menschen folgt keinem logisch-notwendigen Plan; vielmehr ist es der Mensch selbst, welcher in Freiheit über den Gang seines Lebens entscheidet. Dadurch erst lässt sich von einem *Werden*, einer Bewegung im eigentlichen Sinne sprechen.[50]

Die Offenheit und Unabgeschlossenheit der menschlichen Geschichte im Einzelnen und Allgemeinen führt Kierkegaard zugleich gegen den Systemgedanken als solchen an. Das Projekt, Geschichtsschreibung in logischer Manier zu betreiben, weist er als widersinnig aus: Das System lässt sich nicht abschließen, solange die menschliche Geschichte voranschreitet. Ein unvollständiges System aber ist kein System[51]; seinen Elementen kann erst dann ihr Platz zugeordnet werden, wenn das Ganze steht. Bis dahin muss die Anordnung willkürlich bleiben. Die Totalperspektive, der Überblick über das Ganze, entspricht jedoch nichts anderem als der Perspektive Gottes; sie kann nur außerhalb der Zeit und deshalb nicht durch einen Menschen oder die Menschheit eingenommen werden. Mit Merold Westphals Worten: „God, but not Hegel, can be a Hegelian.“[52] Denn, so fragt Kierkegaard polemisch, wie sähe ein solches Ende der Geschichte, das den Abschluss des Systems ermöglicht, aus? Ist die Menschheit dann nicht mehr handelnd, sondern nur noch über die Vergangenheit kontemplierend? Und

---

[49] *BA*, 16 f., Herv. i. O.; vgl. *AUN1*, 101 f., 188 f.
Vgl. auch Vigilius‘ Polemik in *BA*, 16 f. FN, in welcher er neben dem Anfang der Bewegung aus dem Nichts auch den Bewegungsgedanken als solchen in Frage stellt: „Wollte sich ein Mensch der Mühe unterziehen, in der Hegelschen Logik (so wie sich an sich und durch die Verbesserungen der Schule geworden ist) sämtliche märchenhaften Heinzelmännchen und Kobolde, die als eifrige Gesellen der logischen Bewegung vorwärtshelfen, anzuhalten und zu sammeln, […] die aus Hegels Logik ein Wunder machten und dem logischen Gedanken Füße zum Laufen gaben, ohne daß es jemand merkte, denn der lange Mantel der Bewunderung verbarg das Laufrad, wie bei Lulu, wo man auch die Maschine nicht sieht, wenn sie sich nähert.“
[50] Vgl. *PB*, 69-72; *AUN2*, 38-42
[51] „System und Abgeschlossenheit sind aber so ungefähr ein und dasselbe, so daß, wenn das System nicht fertig ist, es auch kein System ist“ (*AUN1*, 100)
[52] Westphal (1998), 117; vgl. u.a. 113; C, 132; *AUN1*, 11, 99 ff., 111 f., 133, 204; Purkarthofer (2005), 60 f., 113; Feger (2008), 284
Hier zeigt sich noch einmal die Notwendigkeit des radikalen Perspektivwechsels, die Kierkegaard mit seiner Kategorie des *Einzelnen* als Gegenpol zum System vollzieht.

was tut die Generation nach der Generation, welche das System abschließt, und was tun alle späteren Generationen?[53]

Die internen Widersprüche des spekulativen Systems Hegels und das methodische Begrenztsein der Logik auf die Sphäre des reinen Denkens, welches vom praktischen Lebensvollzug des Einzelnen abstrahiert, erwecken in Kierkegaard große Vorbehalte gegen diese Art des Philosophierens. Umso weniger kann er die Popularität Hegels unter seinen Zeitgenossen gutheißen. Die spekulative Methode steht im Mittelpunkt der Diskussionen zwischen den führenden dänischen Intellektuellen der 1820er bis 1840er Jahre, zwischen Heiberg, Martensen, Mynster, Sibbern u.a. In ihren Vorlesungen, Monographien oder Artikeln widmen sie sich ausführlich Hegels Grundgedanken, die sie ihrerseits kommentieren und zusammenfassen oder kritisch beleuchten[54]. Einzelne Punkte wie die Mediationsfigur[55] entfachen jahrelange wissenschaftliche Kontroversen. Einige Hegelianer wie Heiberg oder Martensen verfolgen darüber hinaus den Anspruch, Hegels Gedankengut für eigene Projekte zu nutzen, es beispielsweise für andere Wissenschaftsbereiche fruchtbar zu machen, für die Ästhetik, die christliche Dogmatik und Ethik, die Politik usw. Kierkegaard ist diese Entwicklung ein Dorn im Auge, zumal er zu beobachten glaubt, dass sich bei einigen dänischen Hegeladaptionen eine zunehmende Verflachung und Ungenauigkeit abzeichnet, welche das Hegelsche Gedankengut sich selbst gegenüber entfremdet und seinen Geltungsbereich über das Logische hinaus illegitim erweitert.

Ein solcher Fall liegt für Kierkegaard beispielsweise dort vor, wo der Versuch unternommen wird, die Spekulation auf das menschliche Leben anzuwenden,

---

[53] Vgl. *EO*, 722
Westphal unterstützt Kierkegaards Position, dass es keinen Abschluss des spekulativen Systems geben kann, da die Geschichte als dessen Gegenstand stets abgeschlossen bleibt. Er vergleicht Kierkegaards Bild vom nur noch kontemplierenden Philosophen der Zukunft mit Hegels Vision vom vollendeten System als Gott, der sich selbst in vollkommener Ruhe betrachtet, welche wiederum auf Aristoteles' Vorstellung von den Göttern als kontemplierende Wesen zurückgehe (vgl. Westphal (1998), 113 f.).

[54] U.a. Johan Ludvig Heiberg: *Om det menneskelige Frihed* (1824), *Der Zufall, aus dem Gesichtspunkte der Logik betrachtet* (1825), *Grundtræk til Philosophiens Philosophie eller den speculative Logic* (1832), *Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid* (1833), die erste und einzige Ausgabe der Zeitschrift „Perseus" (1837); Hans Lassen Martensen: *Grundrids til Moralphilosophiens System* (1841), die auch von Kierkegaard besuchte Vorlesung „Einführung in die spekulative Dogmatik" (1837/38) (vgl. *DSKE2*, 384-396); Adolph Peter Adlers Vorlesung *Populaire Foredrag over Hegels objective Logic* (1842); Frederik Christian Sibbern: *Bemærkninger og Undersøgelser, fornemmelig betreffende Hegels Philosophie, betragtet i Forhold til vor Tid* (1838); Poul Martin Møller: die Vorlesung „Forlæsninger over den ældre Philosophiens Historie" (1834/35), der Artikel „Tanker over Muligheden af Beviser for Menneskets Udødelighed" (1837); Jakob Peter Mynsters kontrovers diskutierter Artikel „Rationalisme, Supernaturalisme" (1839) (vgl. Stewart (2003), 50-82).

[55] Vgl. ebd., 54, 60, 78 f.

Notwendigkeit dort zu proklamieren, wo freie Entscheidungen stattfinden. In der *Nachschrift* gibt er Climacus ein Beispiel dafür in die Feder, zu welchen Verwirrungen die Anwendung des Hegelschen Systems auf die Wirklichkeit führen kann: Ein Mann fragt sich hier ernsthaft, ob er Christ sei. Obwohl nun das Christsein eine Angelegenheit des persönlichen Glaubensbekenntnisses des Einzelnen ist, antwortet ihm seine Frau, die Sache sei bereits entschieden, und zwar *objektiv*, ohne dass er selbst mit der Entscheidung etwas zu schaffen habe:

> „Lieber Mann, wie kannst du nur solche Einfälle haben? Solltest du kein Christ sein? Du bist doch ein Däne; steht es nicht im Geographiebuch, daß die lutherisch-christliche Religion in Dänemark herrscht? […] Versiehst du nicht deine Arbeit im Komptoir als ein guter Beamter; bist du nicht ein guter Untertan in einem christlichen, einem lutherischen Staat: dann bist du doch ein Christ.“ Siehe da [– kommentiert Climacus –], so objektiv sind wir geworden, daß selbst eine Beamtenfrau vom Ganzen, vom Staat, von der Gemeinschaftsidee, von der Wissenschaftlichkeit der Geographie aus auf den Einzelnen argumentiert.[56]

Anhand historisch-geographischer Übersichten werde festgelegt, wie der Einzelne einzuordnen sei. Man schließe vom Allgemeinen auf das Individuelle; man reduziere den Menschen darauf, ein Gattungswesen, höchstens aber ein Exemplar seiner Epoche zu sein. Damit aber stelle man den *Menschen* auf eine Stufe mit dem *Tier* und gehe dabei dessen verlustig, was den Menschen wesentlich auszeichnet: Schon mit Vigilius hebt Kierkegaard hervor, dass der Mensch Gattungswesen und Individuum zugleich sei, während das Tier nur die Gattung wiederhole[57]. Das Leben des Einzelnen sei nicht von vornherein festgelegt, sondern entspringe seiner persönlichen Wahl[58]. Was Kierkegaards vehementen Protest hervorruft, ist die durch ihn wahrgenommene Gefahr, durch Reduktion des Einzelnen auf das Allgemeine die menschliche Freiheit und die damit verbundene Verantwortung jedes Individuums für sein Handeln, letztlich die Ethik als solche aufs Spiel zu setzen.

Beispiele solcher illegitimer ‚Sphärenvermischungen‘, welche dazu führen, dass die Freiheit und die ethische Verantwortung des Einzelnen vertuscht werden, führt

---

[56] *AUN1*, 47, vgl. 103; *DSKE1*, 224
[57] Vgl. *BA*, 34
[58] In der Nachfolge Heideggers und damit (z.T. indirekt) auch Kierkegaards wird Sartre diesen Sachverhalt später so formulieren: „Die Freiheit […] ist keiner logischen Notwendigkeit unterworfen […]: In ihr geht die Existenz der Essenz voraus“ (*SN*, 761; vgl. 101, 813 ff.)

Kierkegaard im *Begriff Angst* diverse an. Im Zentrum steht hier die Auslegung des biblischen Sündenfalls[59]. Dessen spekulative Deutung beschreibt Kierkegaard mit Vigilius als Höhepunkt einer Fehlentwicklung, welche bereits früh in der christlichen Theologie einsetzt. Dieser wirft er vor, durch den Begriff der *Erbsünde* den Sündenfall auf die Tat *eines* Individuums (Adams) zu reduzieren und daraus den Sündenzustand *aller* Menschen abzuleiten. Ist aber das Sündigsein bereits in die Natur des Menschen nach Adam eingeschrieben, so wird die moralische Verantwortung des Einzelnen verneint[60]. Selbst hinsichtlich Adams beobachtet Kierkegaard eine solche Tendenz. Der *psychologisierenden* Deutung des Sündenfalls als *Verführung* hält er entgegen, dass sie Adams freie Tat in einen Mechanismus umdeutet und damit die Schuldverhältnisse umkehrt.

Die spekulative Logik scheint nun beide Falschheiten in sich zu vereinen. Vigilius' Angriffspunkt ist diesbezüglich die Gleichsetzung von *Unschuld* mit logischer *Unmittelbarkeit*, d.h. ihre Interpretation als einen Zustand, der bereits seine Aufhebung in sich trägt. Dieser Auffassung zufolge bringe die Unschuld die Schuld *notwendig* hervor, was ihren Begriff als ethischen jedoch *ad absurdum* führe. Gleiches betreffe die Begriffe des *Bösen* und der *Versöhnung*. Durch die Reduzierung des *Bösen* auf das *Negative* werde dem Begriff die ganze Positivität, die in ihm als Willensbestimmung liege, genommen und vom Handeln des Einzelnen abgetrennt. Stattdessen bewirke es aus sich selbst heraus seine Aufhebung, sodass seine Überwindung zur Angelegenheit eines *immanenten*, *notwendigen* Geschehens werde, auf das sich der Einzelne verlassen könne. Schon Schelling hatte vor Kierkegaard daher gegen Leibniz hervorgehoben, dass das Böse eine *Position* sei, die der transzendierenden Aktivität menschlicher Freiheit entspringe[61]. Gehe dann die *Versöhnung* aus dem Selbstumschlag des Zweifels hervor, könne sie nur irrtümlicherweise als qualitativ neuer Zustand behauptet werden. Die illegitime Überführung dogmatischen Geschehens auf das Gebiet der Logik führe schließlich dazu, dass den Einzelnen sein Sündenzustand und die Versöhnung nichts mehr angehen, da sie außerhalb seines Handelns stattfinden.[62]

---

[59] Vgl. zum Folgenden *BA*, 14 ff., 31-49
[60] Schon A. macht auf den Widerspruch aufmerksam, welcher in der Idee einer vererbten Schuld bzw. Sünde liegt (vgl. *EO*, 178 f.).
[61] Vgl. Schelling (2008), 64, 77-88
[62] Vgl. *BA*, 13-18

Kierkegaards Vorwurf der ‚Sphärenvermischung' richtet sich jedoch weniger gegen Hegel selbst als vielmehr gegen dänische Hegelianer wie Adolph Peter Adler und Hans Lassen Martensen[63]. Was er unter dem Namen Hegels aufs Korn nimmt – und deswegen wird er Hegel bisweilen nicht gerecht –, ist daher nicht immer Hegelsches Gedankengut, sondern die Ambition mancher Zeitgenossen, sich unter dem Banner der Hegelschen Logik einen Namen zu machen. Hegels Philosophie zum *non plus ultra* der Wissenschaft und des Lebens zu erheben, sie auf Bereiche auszudehnen, wo sie fehl am Platze ist, ist der Hauptvorwurf, den Kierkegaard seinen Kollegen macht. Dieserart über Hegel ‚hinausgekommen' zu sein, kann in Kierkegaards Augen schwerlich als Fortschritt betrachtet werden.[64] Kierkegaard beschreibt hier die pathologische Selbstüberschätzung einer Wissenschaft, die sich zum Alles[65] erklärt und in der Folge den Menschen aus seiner persönlichen Verantwortung für ethische und religiöse Fragen heraushebt. Das Fatale an dieser Situation besteht für ihn nicht darin, dass seine Mitmenschen ungebildet oder unwissend wären; es wurzelt viel tiefer – nämlich darin, dass sie *auf die falsche Weise* gebildet sind und, während sie meinen, auf dem Höhepunkt der Bildung zu stehen, sich gerade auf ihrem Tiefpunkt befinden.

---

[63] Vgl. ebd., bzgl. des Verhältnisses zwischen Hegelscher Logik und Ethik: 17 f.
Jon Stewart weist nach, dass sich wichtige Argumente Vigilius' in der Einleitung zum *Begriff Angst* direkt auf Adlers *Populaire Foredrag over Hegels objective Logik* (1842) beziehen und nur teilweise gegen Hegel geltend gemacht werden können (vgl. Stewart (2001), 43-77; ders. (2003), 378-418). Martensen, welcher die Spekulation mit der christlichen Dogmatik verbinden will, scheint ebenso Zielscheibe zu sein, umso wahrscheinlicher als Kierkegaard Martensens Ausführungen zur „Spekulativen Dogmatik" ausgiebig protokolliert hat (vgl. *DSKE2*, 386-396). Gegen Stewart wendet Hühn ein, dass Kierkegaards Kritik der Sphärenvermischung – möge sie direkt gegen Adler gerichtet sein – dennoch auch Hegels Philosophie selbst in ihrem Kern treffe, weil dieser das ‚christologische Geschehen' in logische Strukturen überführe und damit sich selbst entfremde.

[64] Man übersieht die „unvermeidliche Pleite in geistiger Hinsicht, die vor der Tür steht – eine Sprachverwirrung, weit gefährlicher als jene babylonische […] – eine Verwirrung nämlich in den Sprachen selbst […]. Vergeblich bemühen sich einzelne große Männer, neue Begriffe zu münzen[,] […] und tragen somit bloß dazu bei, die Verwirrung noch schlimmer zu machen; denn eine Idee scheint die fixe Idee des Zeitalters geworden zu sein, und zwar diese: über seinen Vordermann hinausgekommen zu sein. […] So sieht man den einen ständig Bocksprung über den anderen machen – ‚aufgrund der immanenten Negativität des Begriffs', hörte ich jüngst von einem Hegelianer, während er mir die Hand drückte und selbst Anlauf nahm[,] (sic.) um zu springen." (*DSKE1*, 157 f., vgl. auch 130 f., 159 f., 230, 268 f.; *DSKE2*, 10 f., 153, 199 f., 224) Die Bocksprung-Metapher spielt vorrangig auf Martensens Anspruch an, über seine Vorgänger hinausgekommen zu sein (vgl. *DSKE1*, 130; Stewart (2003), 65 f.).
Vgl. auch hier die Seifenkeller-Satire, die Kierkegaard als Epigramm seiner intellektuellen Mitwelt entwirft (vgl. *DSKE1*, 253-272).

[65] Und zwar, indem sie selbst „*à tout prix* alles erklären muß" (*BA*, 25, Herv. i. O.). „Was wird nun daraus folgen? Die Sprache wird vermutlich ein großes Sabbatjahr halten müssen, man muß das Reden und Denken ruhen lassen, damit man am Anfang beginnen kann. –" (ebd., 16)

2.2 Die geistige Pleite: spießbürgerliche[66] Selbstvergessenheit

Kierkegaard kritisiert Hegel und den zeitgenössischen Hegelianismus v.a. in seinen Tagebüchern und pseudonymen Schriften. Die Vorbehalte, welche er der spekulativen Logik entgegenbringt, sind, wie oben gezeigt, grundlegender Natur. Sie stellen einerseits den operativen Gang der Logik, andererseits das Systemdenken als solches infrage. An Kierkegaards Kritik fällt nicht nur ihre Häufigkeit und regelmäßige Wiederkehr im Werkverlauf auf; darüber hinaus trägt die Auseinandersetzung mit der spekulativen Logik Hegels und der seiner selbsternannten Nachfolger zumeist polemische Züge[67].

Im Grunde kreisen sämtliche Kritiken Kierkegaards um einen Punkt: Das spekulative Denken kann keinen angemessenen Begriff vom *Menschen* entwickeln. Grund hierfür ist, dass es nur abstrakt von *der Menschheit* und einzelnen Epochen redet und dabei an der konkreten Lebenswirklichkeit des Einzelnen vorbeigreift. Darüber hinaus scheint es lebenspraktische Fragen methodisch nicht einmal zuzulassen, geschweige denn zu ihrer Beantwortung beizutragen; seine Gültigkeit beschränkt sich auf einen abgegrenzten wissenschaftlichen Bereich, der nichts mit dem Reich der menschlichen Freiheit gemeinsam hat[68].

Von der Omnipräsenz des spekulativen Denkens sieht Kierkegaard daher prinzipielle Gefahren für das Selbstverständnis seiner Zeitgenossen ausgehen. Der Philosoph nach Kierkegaards Bild abstrahiert von seiner persönlichen Freiheit und der damit verbundenen Verantwortung für die eigene Lebensführung und ist stattdessen in eine rein kontemplative Tätigkeit versunken; damit aber hat er sein eigentliches Menschsein aus den Augen verloren. Anstatt die Bedeutung der eigenen Lebenswahl ernst zu nehmen, „ist [er] draußen, er macht nicht mit, er sitzt da und altert […], er lauscht den Harmonien

---

[66] Was Kierkegaard als *Spießbürgertum* benennt, deckt sich nicht mit dem, was heute gemeinhin darunter verstanden wird. Man könnte es in Kierkegaardscher Wortwahl auch als „Dutzendmenschentum", „Menge", Sein der „Gesellschaftsvögel", aus existenzreligiöser Sicht als „Geistlosigkeit" oder „Verzweiflung der Endlichkeit" bezeichnen. Da Kierkegaard in der Regel selbst den Ausdruck ‚Spießbürger' benutzt und dieser weitgehend voraussetzungslos gebraucht werden kann, v.a. ohne religiöse Voraussetzungen auskommt, soll er auch hier verwendet werden.
Sartre wird das *Spießbürgertum* im Kierkegaardschen Sinne unter dem Stichwort ‚Geist der Ernsthaftigkeit' führen.

[67] Hühn sieht dies durch Hegels und Kierkegaards gemeinsames Interesse an einer Interpretation des Kreuzigungs- und Auferstehungsgeschehens begründet (vgl. Hühn (2009), 116 f.). Kierkegaard sehe, so Hühn, die Botschaft Christi, welche – wie sich noch zeigen wird – im Mittelpunkt seines eigenen Werks steht, durch Hegels Ansatz auf die bedrohlichste Weise verkehrt.

[68] Vgl. auch *AUN1*, 111-117

der Mediation. Ich achte die Wissenschaft, aber das Leben hat auch seine Forderungen“[69], argumentiert der Ethiker aus *Entweder-Oder* gegen diese Haltung.

Fatal wirkt sich dies aus, wenn ein ganzes Zeitalter auf der Erfolgswelle einer solchen Philosophie mitschwimmen will, indem es sie in Lebensbereiche übersetzt, die dem Systemgedanken widerstreben. Die Konsequenz aus dem Vorgehen, Philosophie und Lebenswirklichkeit zu vermischen und damit zusammenzufügen, was nicht zusammengehört, besteht für Kierkegaard darin, dass der Einzelne ein falsches Selbstverhältnis ableitet, das sich darin ausdrückt, gerade *kein* eigentliches Selbstverhältnis zu sein. Nicht zu *sich selbst* setzt sich der Einzelne ins Verhältnis, sondern zum *allgemeinen* Menschen, zu einer Abstraktion[70]: Er übernimmt für sich selbst die Praxis der Gemeinschaft, in der er lebt, als wäre durch sie sein persönliches Leben schon vorentschieden, ohne dass es für ihn selbst eine Wahl geben würde – so wie die Beamtenfrau festlegt, dass ihr Mann Christ sei, weil er Däne ist[71]. Was nur objektive Strukturen erfassen soll, setzt er an die Stelle seiner eigenen subjektiven Entscheidung, durch die er sich als Individuum von der Gattung abhebt. Damit macht er mit Hegels Formel, dass ‚das Innere das Äußere sei‘[72], ernst – jedoch auf missbräuchliche Weise: er löst seine Innerlichkeit ganz in Äußerlichkeit auf und leitet sein Sein als Einzelner aus dem Allgemeinen ab.

Das spekulative Denken trägt, so Kierkegaards Kritik, selbst zu seinem Missbrauch bei, indem es das Moment der persönlichen Wahl des Einzelnen ausklammert und ausklammern muss, dennoch aber Anspruch darauf erhebt, Strukturen der menschlichen Wirklichkeit zu beschreiben. Damit gibt es sich der *Spießbürgerlichkeit* als Instrument an die Hand, welche sich seit jeher dadurch ausweist, dass in dieser dem Einzelnen seine grundlegende Entscheidungsgewalt abgenommen und er stattdessen in ein vorgefügtes Wertesystem eingegliedert ist, dessen Unhinterfragbarkeit das Bestehen des Systems garantiert.

Symptomatisch für die Spießbürgerlichkeit ist die von Kierkegaard beobachtete Allherrschaft der öffentlichen Meinung und ihres Ausdrucksorgans, der Presse[73]. Der

---

[69] *EO*, 721; vgl. *DSKE1*, 263 f.
[70] Vgl. *KT*, 34
[71] Vgl. ebd., 51; *DSKE1*, 168
[72] Vgl. *EO*, 11
[73] vgl. *DSKE2*, 246

Einzelne richtet sich danach, was *andere* für gut und richtig halten[74], ohne die praktizierte Moral zu hinterfragen; er schließt sich der *Menge* an, die er selbst nur reproduziert.

> Wenn ein solcher Mensch um sich die Menschenmenge sieht, vergisst er sich selbst, wie er, göttlich verstanden, heißt, getraut sich nicht, an sich selbst zu glauben, findet es zu gewagt, er selbst zu sein, und viel leichter und sicherer, den anderen zu gleichen, eine Nachäffung, eine Nummer zu werden, gehörend zur Menge.[75]

Was Kierkegaard hier Anti-Climacus unter der Kategorie der *Verzweiflung der Endlichkeit* beschreiben lässt, ist jenes Phänomen menschlicher Borniertheit, das Kierkegaard unter seinen Zeitgenossen vorherrschen[76] sieht und gegen das er am entschiedensten kämpft. Man bemüht sich darum, ein ‚guter Bürger', ein Tugendmuster[77] zu werden, wobei man seine Maßstäbe der gängigen Moralpraxis entnimmt. „Unsere Zeit verliert immer mehr das teleologische Moment"[78], beklagt sich Kierkegaard in seinen Tagebüchern. Denn die handelsübliche Moral beschränkt sich auf Klugheitsregeln, die das Vorankommen des Einzelnen in einer bereits etablierten Praxis steuern. Man strebt nach einer gehobenen beruflichen Position, einem gesicherten Einkommen, einer vorteilhaften Ehe, nach Beifall am Stammtisch, nicht aber nach moralischer Integrität. „Ihre *Moral* ist ein kurzer Abriss der verschiedenen Polizei-Aushänge; das wichtigste für sie ist, ein nützliches Mitglied des Staates zu sein und Abendbetrachtungen in einem Klub zu halten"[79]. Während Sokrates am meisten fürchtete, bezüglich des *Wahren* im Irrtum zu sein, ohne es zu bemerken[80], fürchtet sich der *Spießbürger* vielmehr davor, von der *Meinung* der anderen abzuweichen. Sein Interesse ist kein *ethisches*, denn er fragt nicht danach, was das *Gute* in letzter Instanz ist. Sein Interesse ist vielmehr ein

---

[74] Vgl. *DSKE1*, 17
[75] *KT*, 37; vgl. *EO*, 717
In *AUN2*, 60 lautet die Kritik ähnlich: „Aber mitten in der Mutbeseeltheit der Generation entdeckt man leicht die Mutlosigkeit und Feigheit der Individuen […]; nur in großen Herden wagen sie zu leben und klammern sich en masse aneinander, um doch etwas zu sein."
[76] Vgl. *KT*, 50; *FZ*, 53 f.
[77] Vgl. *BA*, 188
[78] *DSKE2*, 12; vgl. *EO*, 41, 44; *ÜST*, 54
[79] *DSKE1*, 196, Herv. i. O.; vgl. *BA*, 188
Sartre wird argumentieren, dass die Verabsolutierung der Moral der Anderen auf der einen Seite und das Streben nach dem Nützlich-sein innerhalb dieses Rahmens miteinander korrelieren. Beide liegen im Herzen des ‚Geistes der Ernsthaftigkeit'; sie dienen dem Zweck, die eigene Existenz zu rechtfertigen, indem sich der Einzelne zur Funktion eines vermeintlich verbürgten Ganzen herabmindert (vgl. das Kap. III.5.4.5 „Versuch einer Antwort: Unaufrichtigkeit im sozialontologischen Kontext").
[80] Vgl. *KT*, 47

eudämonistisches: Es gilt der Frage, wie er sich mit den endlichen Verhältnissen, in denen er lebt, am besten arrangieren kann. Denn das, worum es ihm eigentlich geht, ist, ein *angenehmes* Leben zu führen. Damit aber erhebt er das Relative zum Absoluten und macht die Moral endlich[81].

Erkennen lässt sich eine solche Haltung an ihrer Erscheinungsweise. Das Spießbürger-Dasein ist von viel Lärm um Nichts begleitet: es drischt leere Phrasen und verbreitet Gerüchte, es posaunt Meinungen aus, die wie Eintagsfliegen kommen und gehen; es ist bereit, einen Helden oder Dummkopf gleichermaßen zu verehren, wenn dieser nur lautstark gepriesen wird[82]. Anders gesagt: Es hängt seine Fahne in den Wind und hat stets die höchste Meinung von dem, dessen Preisung ihm am meisten Erfolg verspricht, was bezeugt, dass ihm im Grunde jede Überzeugung fehlt.

Was hier im Gegensatz von *Meinung* und *Überzeugung* zum Ausdruck kommt, ist jener Widerspruch zwischen potenzierter Äußerlichkeit und fehlender Innerlichkeit des *Spießbürgers*[83]. Als Massenmensch lernt er nur auswendig, was die Anderen ihm als Ergebnis diktieren; er richtet sich nach der Menge und verfehlt dadurch sein eigentliches Menschsein. Denn, so betont Kierkegaard immer wieder, nur *er selbst* kann die Aufgabe durchrechnen[84], da sie lautet, er solle er selbst werden. Innere Integrität statt äußerliches Erfolgsstreben, Lebenskontinuität statt Modewahn, lautet daher die Devise des Spießbürgers.

Mit dem Selbstverlust geht zugleich ein ethischer Verlust einher. Indem sich der *Spießbürger* an *Meinungen* orientiert, anstatt nach dem *Wahren* zu fragen, und sich moralischen Konventionen anpasst, anstatt nach höheren Orientierungen für das eigene Handeln zu suchen, entledigt er sich der Verantwortung für sein persönliches Handeln. An ihn gerichtete Vorwürfe der Amoralität seines Handelns kann er jederzeit zurückweisen und auf die politischen oder gesellschaftlichen Umstände schieben, die ihn

---

[81] Vgl. *BA*, 110; *KT*, 48; vgl. hierzu auch Thomas Wachtendorfs Analyse unseres Strebens nach Anerkennung durch die Anderen als Hauptmotivation unseres Handelns (Wachtendorf (2014 [im Druck])).

[82] Vgl., *BA*, 9 f., 112
Climacus verweigert dem Leser daher nicht zufällig seine Meinung (vgl. *PB*, 5 f.).

[83] In seiner Seifenkeller-Satire lässt Kierkegaard bezeichnenderweise Herrn Phrase (der Name ist Programm), einen Journalisten und Pseudogelehrten, folgende Worte sagen: „[W]ir sollten uns auch bemühen, die großen Resultate der Wissenschaft dem Volk zugänglich zu machen, die Entwicklung unserer Zeit sollte das an Extensität gewinnen, was sie an Intensität verliert.“ (*DSKE1*, 260 f.; vgl. *BA*, u.a. 166)

[84] Vgl. *DSKE2*, 83, 228

scheinbar zu einer bestimmten Handlungsweise zwingen[85]. Kierkegaard lässt diese Ausrede nicht gelten: „Menge wird ja aus Einzelnen gebildet; es muß also in jedermanns Macht stehen zu bleiben was er ist, ein Einzelner“[86]. So kann niemand die Autorschaft für bestehende Missstände völlig abstreiten, da er sie selbst durch seine Teilnahme mit aufrechterhält[87]. Damit kritisiert Kierkegaard eine Verhaltensweise, die Sartre unter dem Stichwort *Ernsthaftigkeit* als Variante der Unaufrichtigkeit wieder aufgreifen wird[88].

Die Gefährlichkeit der spießbürgerlichen *Geistlosigkeit* sieht Kierkegaard darin, dass die Betroffenen das bestehende Übel nicht einmal zu bemerken scheinen und im Gegenteil davon überzeugt sind, dass sich alles richtig so verhält. In einem medizinischen Bild ausgedrückt: Der *Geistlose* „fühlt sich gerade dann am wohlsten, hält sich für am allergesundesten, wenn die Krankheit am gefährlichsten ist.“[89]

Es ist daher kein Zufall, dass Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* Anti-Climacus als Arzt auftreten lässt, der eine Krankheit zu behandeln hat, die zum Unglück auch noch die allgemeinste überhaupt ist, und dass er den Autor des *Begriff Angst* als „Wächter Kopenhagens“ vorstellt. Denn weit davon entfernt, nur ein Psychologe zu sein, der kühl seine Beobachtungen anstellt, fühlt sich Vigilius Haufniensis verantwortlich für seine Stadt. Kein Wächter bleibt ruhig auf seinem Posten und beschränkt sich auf das Protokollieren der Geschehnisse, wenn die Stadt, über die er wacht, in Gefahr gerät. Vielmehr schlägt er Lärm, um die Stadt zu warnen, und diesen umso lauter, als ihr die Gefahr von innen her droht, nämlich dadurch, dass ihre Bürger ihre Aufgabe verschlafen. Und auch andere Pseudonyme Kierkegaards verstehen ihre Funktion auf ähnliche Weise: sie stellen sich als Aufsichtsperson, Polizist etc. dar, ebenso wie Kierkegaard selbst sich als ‚Spion im Dienste Gottes‘ sieht[90]. Kierkegaard und seine Pseudonyme werden nicht müde, immer wieder auf den Punkt zurückzukommen, um den sein Denken kreist: dass der einzelne Mensch sich auf sich selbst (zurück)besinnen, dass er (wieder) lernen soll, was es heißt, ein *Einzelner* und als solcher *existierend* zu sein.

---

[85] Vgl. *ÜST*, 60, 100 f.
[86] Ebd., 106
[87] Vgl. hierzu Sartres Kritik am unaufrichtigen Mitläufer, der seine Verantwortung dafür abstreitet, am Krieg teilzunehmen (vgl. das Kap. III.5.3.2.1.1 „Dem Zwang der Umstände erlegen?“).
[88] Vgl. das Kap. III.5.3.3 „Die ethische Sicht: ‚Geist der Ernsthaftigkeit‘“
[89] *KT*, 50, vgl. 24 f., 49; *BA*, 112; *DSKE1*, 150, 197
[90] Vgl. *ÜST*, 74 u. Hirschs Anmerkung dazu 83 f.; *DSKE2*, 199

3 Kierkegaards methodischer Ansatz

3.1 Existenz und Wahrheit

> „Mein Hauptgedanke war, daß man in unserer Zeit vermittels des vielen Wissens vergessen habe, was es heiße, zu *existieren*, und was *Innerlichkeit* zu bedeuten habe, und daß das Mißverhältnis zwischen Spekulation und Christentum sich daraus erklären lassen müsse.“[91]
>
> Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*

Angesichts der wissenschaftlich-geistigen Schieflage, welche darin besteht, den einzelnen Menschen auf allgemeine Strukturen zu reduzieren und ihn dadurch gerade als *Menschen* aus dem Auge zu verlieren, betrachtet es Kierkegaard als seine spezifische Aufgabe, als *Korrekturmoment* gegen diese Fehlentwicklung aufzutreten. So gilt sein methodisches Hauptaugenmerk der Frage, wie es gelingen kann, die Aufmerksamkeit und Sorge seiner Mitmenschen wieder auf ihre Verantwortung für ihr persönliches Leben zu lenken. Dies drückt sich im methodischen Programm Kierkegaards aus: Seine Schriften richten sich explizit an den Einzelnen als *Einzelnen*[92], und dies gilt nicht nur für seine Leser, sondern auch für seine (pseudonymen) Autoren selbst: auch sie heben hervor, in erster Linie sich selbst verstehen zu wollen[93]. Auf dieses Programm ist der sich unwillkürlich einstellende Eindruck des Kierkegaard-Lesers zurückführen, sich durch die Schriften persönlich angesprochen zu fühlen.

Die Rückkehr zum Einzelnen und dessen Lebenswahl macht ein anderes methodisches Herangehen notwendig, als Kierkegaard dies in der zeitgenössischen Philosophie beobachtet[94]. Er stellt dem System die *Existenz* gegenüber und macht diese zum Dreh- und Angelpunkt seiner Schriften. Dies impliziert an erster Stelle einen

---

[91] *AUN1*, 242, Herv. i. O.
[92] Vgl. *ÜST*, 9, 99-118; *3R43*, 3; *2R44*, 94; *4R44*, 3; *DRG*, 113
[93] Vgl. u.a. *EO*, 25, 27, 208, 933; *FZ*, 3 f.; *W*, 91 f., 101; *PB*, 5; *BA*, 171-177; VW, 211, 215; *AUN1*, 14 f.; *AUN2*, 331, 335 ff.; *ERG*, 9 f., 165; *US*, 123
Ebenso wendet sich der Ethiker aus *Entweder-Oder* in seinen Briefen an eine einzelne Person, nämlich an den Ästhetiker A.
[94] Vgl. zum Folgenden Grøn (1999), 66-79; Hagemann (2001), 34-38

radikalen Perspektivwechsel. An die Stelle der Vogelperspektive des *Systems* setzt Kierkegaard die Perspektive des *einzelnen, konkreten Menschen*. Dieser aber ist *in* die Geschichte *involviert*, und dies sowohl hinsichtlich der Geschichte *aller* Menschen als auch und vor allem hinsichtlich seiner *eigenen*. Solange ein Mensch lebt, hat er Entscheidungen zu treffen, ist seine Zukunft offen. Vor diesem Hintergrund lässt er sein Pseudonym Climacus das *Werden*, die Unabgeschlossenheit als ein wesentliches ontologisches Merkmal der menschlichen *Existenz* ausweisen[95]. Mit der Anerkennung der *Offenheit*[96] als dem Nicht-im-Voraus-Entschiedenseins der eigenen Geschichte gewinnt der Einzelne die Bedingung der Möglichkeit für seine *Freiheit* wieder, und, von dieser ausgehend, die Möglichkeit zurück, ethisch-existentielle Fragen wie die nach der richtigen (Lebens-)Wahl zu stellen und, falls nötig, vom Kurs der Allgemeinheit abzuweichen.

Damit deutet sich bereits der zweite Punkt an. Aus der Perspektive der menschlichen Existenz lässt sich das *Gute* nicht länger *metaphysisch* auffassen, wie dies in Kierkegaards Augen noch fälschlicherweise der Philosoph hegelianischer Herkunft tut[97]. Stattdessen wird es wieder zur *ethischen* Angelegenheit[98]: Der sich recht verstehende

---

[95] Vgl. *PB*, 69-72; *BA*, 168
In *Sein und Zeit* wird Heidegger diese Beobachtung als zentrales Moment des Daseins herausstellen und aus diesem die *Ganzheit* als dessen „primären Entwurf[]“ (Heidegger (1993), 324) ableiten, auf den es in der Sorge ausgerichtet sei: „Dieses Strukturmoment der Sorge sagt doch unzweideutig, daß im Dasein immer noch etwas *aussteht*, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht ‚wirklich‘ geworden ist. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine *ständige Unabgeschlossenheit*. Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen.“ (ebd., 236, Herv. i. O.)
Heideggers Kritik an Kierkegaard, dieser würde über ein *ontisches* Erfassen dieser Ganzheit nicht hinausgehen (vgl. ebd., 235 FN), ist unberechtigt. Im Gegenteil: Kierkegaards Analyse des *Trotzes* als ein Verfügen-Wollen über die Bedingungen der eigenen Existenz einerseits und seine Begriffe des *Augenblicks* und der *Wiederholung* greifen nicht nur Heideggers betont auf das *Ontologische* abzielenden Begriffen des *Ganzseinkönnens* und des *Vorlaufens* vor, sondern zeigen darüber hinaus zugleich ihre Problematik an, die Heidegger schlicht übergeht. Es ist hier also umgekehrt der Vorwurf an Heidegger zu richten, dass dieser gerade in Hinsicht auf das Ganzseinkönnen in der Tiefe des Problembewusstseins hinter Kierkegaard zurückbleibt.
[96] „[N]ur so verstehe ich diesen Menschen, wenn ich ihn in meinem Verstehen als lebend bewahre und nicht, wie die Kinder, die Uhr in Stücke schlage, um das Leben in ihr zu begreifen, und nicht, wie die Spekulation, ihn in etwas ganz anderes verwandele, um ihn dann zu verstehen. Aber von ihm als dem Toten kann ich nicht zu wissen bekommen, was es heißt zu leben. Das muß ich durch mich selbst erfahren, und deshalb muß ich mich selbst verstehen und nicht umgekehrt: nachdem ich ihn erst welthistorisch mißverstanden habe und dieses Mißverständnis mir helfen lassen, mich selbst mißzuverstehen, als ob ich auch schon tot wäre.“ (*AUN1*, 136)
[97] Vgl. *EO*, 783 f.; *SLW2*, 475 f.; *AUN1*, 145
[98] „[B]in ich gut, weil ich das Gute *denke*? Keineswegs.“ (ebd., 32, Herv. M. H., vgl. 145, 181) Die Ausweisung des *Guten* als *ethische* Angelegenheit, die hier tautologisch anmutet, geschieht bei Kierkegaard vor dem Hintergrund des Vorwurfs der illegitimen *Sphärenvermischung* zwischen Logik und Ethik. Kierkegaard meint hier, sich gegen die dadurch entstandene falsche Auffassung des *Guten* als eines

Einzelne fragt nach ihm nicht als desinteressierter Beobachter, um es zu *wissen*, sondern er fragt mit persönlichem Interesse, denn er will es *tun*. Kierkegaards Pseudonyme machen in diesem Zusammenhang mehrfach darauf aufmerksam, dass „[v]erstehen und verstehen […] zweierlei“[99] ist, wobei – wie oben deutlich wird – das ‚richtige‘ Verstehen sowohl den Bezug zur konkreten Lebenswirklichkeit des Einzelnen als auch seinen Willen, es handelnd zu realisieren, einschließt. Damit schieben sie den abstrakt-wissenschaftlichen Versuchen, das *Gute* in einer Definition zu fassen, ebenso wie dem reinen Auswendiglernen und Anwenden von Verhaltensregeln (von „Zeremonien“) einen Riegel vor. Denn das *Gute* beruht im Wesentlichen auf einer *konkreten Innerlichkeit*: auf dem Verhältnis des Einzelnen zu sich selbst: Es geht nur aus dem leidenschaftlichen, in der eigenen Lebenssituation sich vollziehenden Engagement des Einzelnen hervor[100]. Mit Vigilius wird Kierkegaard dies *Ernst* nennen.

An dieses persönlich-praktische Verstehen des *Guten* als *Aufgabe* für den Einzelnen knüpft Kierkegaard seinen Begriff der *Wahrheit*. Sein Pseudonym Vigilius formuliert dies so:

> Die Wahrheit ist nur für den Einzelnen, indem er sie selbst durch Handlung hervorbringt. […] Die Wahrheit hat allezeit viele lautstarke Verkünder gehabt, aber die Frage ist die, ob ein Mensch sie im tiefsten Sinn erkennen will, ob er sein ganzes Wesen von ihr durchdringen lassen und alle ihre Konsequenzen auf sich nehmen will – ohne sich im Notfall ein Schlupfloch für sich selbst und einen Judaskuß für die Konsequenz zu wünschen.[101]

Die enge Knüpfung des Wahrheitsbegriffs an die Perspektive und das Handeln des Individuums hat zweierlei Konsequenz – zum einen, was den *Inhalt*, zum anderen, was die *Vermittlung* und *Aneignung* der Wahrheit betrifft. In den Prozess der Geschichte involviert zu sein, es immer nur mit vorläufigen Ergebnissen zu tun zu haben, die im nächsten Moment schon falsch sein können, hat zur Folge, dass der Mensch zur Wahrheit in epistemischer Hinsicht grundsätzlich nicht gelangen kann. Sowohl der Mensch als

---

metaphysischen Begriffs wehren zu müssen (vgl. u.a. *BA*, 16 ff.; das Kap. II.2.1 „Am Problem vorbei: die Philosophie Hegels“).

[99] Ebd., 166, vgl. zum Folgenden auch ebd., 172-176; *KT*, 105 f.

[100] Diesen Gedanken wird auch Sartre starkmachen, indem er hervorhebt, dass das Gute sich nicht aus einer allgemeinen Norm oder zeitlosen Prinzipien ableiten lässt, sondern immer nur ‚in Situation‘, und dies heißt: immer wieder aufs Neue und *in concreto* erarbeitet werden muss (vgl. hierzu van den Hoven (2014 [im Druck])).

[101] *BA*, 162

auch die Wahrheit selbst sind im Werden begriffen[102], und jedes Urteil bleibt *in suspenso*. Climacus hebt daher hervor: „Die Spekulation ist objektiv, und in objektiver Weise gibt es für einen Existierenden keine Wahrheit, sondern nur ein Approximieren; denn er ist dadurch verhindert, ganz und gar objektiv zu werden, daß er existiert.“[103]

Diese Einsicht mündet in einen grundsätzlichen moralischen Skeptizismus, der in seiner letzten Konsequenz dazu führen kann, entweder willkürlich zu handeln oder das Handeln ganz zu unterlassen. Kierkegaard formuliert daher schon in seinen frühen Tagebüchern die Hoffnung, durch eine richtige *Intuition* des Guten aus diesem Dilemma hinauszugelangen: „[D]ie Frage also wird: wie die wahre Intuition, ungeachtet des eingeschränkten Standpunktes des Menschen, eintreten kann. Aber das, was den Menschen zu dieser Forderung einer vollkommen wahren Intuition hintreibt, ist die Verzweiflung über die Relativität von allem.“[104]

Abgesehen davon, dass *Wahrheit* in dieser äußerlich-wissenschaftlichen Weise nicht aufgespürt werden kann, woran Kierkegaard mit seiner Kritik am Systemdenken immer wieder aufs Neue erinnert, läge in einer solchen Bestimmung des Wahrheitsbegriffs eine Inkonsequenz. Will man die Perspektive des einzelnen Menschen einnehmen, so muss man mit einem Wahrheitsbegriff operieren, der auf dessen Existenzbedingungen eingeht.

Kierkegaard lässt Climacus diese wie folgt beschreiben: „Was aber ist Existenz? Das ist jenes Kind, das vom Unendlichen und Endlichen, vom Ewigen und Zeitlichen erzeugt und daher beständig strebend ist.“[105] In Kierkegaards Werk erscheint der Mensch durchweg als Synthese aus gegensätzlichen Begriffspaaren, wobei sich Climacus‘ Reihe ergänzen lässt: Körper und Seele, Notwendigkeit und Möglichkeit, Isolation und Kontinuität[106]. Das Streben des Menschen entsteht aus dem Widerspruch innerhalb der Synthese. Hinsichtlich des Wahrheitsbegriffs drückt sich dieser wie folgt aus: Der Mensch verlangt zwar nach absoluter, ewiger Wahrheit – dies macht das Systemdenken zu einem allzu menschlichen Projekt –; er kann sie aber aufgrund der zeitlichen Struktur seiner Existenz (im *Werden* begriffen zu sein) nicht erreichen. Damit kann er sich zur

---

[102] Vgl. u.a. *AUN1*, 179-183
[103] Ebd., 215; vgl. Liessmann (1999), 112; Lübcke (2013), 298 f.
[104] *DSKE1*, 151 f.
[105] *AUN1*, 85
[106] Vgl. hierzu u.a. *BA*, 52, 99; *KT*, 13

ewigen Wahrheit nur *negativ*, d.h. als Unwissender verhalten. Diese „Wunde der Negativität“[107] gilt es, so Climacus‘ Mahnung, beständig offenzuhalten:

> Dies stete Im-Werden-Sein ist der Unendlichkeit Hinterlist gegen das Dasein. Es kann den sinnlichen Menschen zur Verzweiflung bringen, denn man fühlt doch ständig den Drang, etwas Fertiges zu haben; aber dieser Drang ist von Übel, und man muß ihm absagen. Das unaufhörliche Werden ist die Ungewißheit des Erdenlebens[108].

Dies ist der Standpunkt des Sokrates. Aus menschlichen Kräften lässt sich nur *eines* erkennen: dass sich in letzter Instanz *nichts* erkennen lässt, dass der Mensch im Grunde nichts weiß. Dies ist der Negativbescheid, den Climacus auch der zeitgenössischen Philosophie erteilt.

Aus dieser Situation heraus entwickeln verschiedene Pseudonyme Kierkegaards die Strategie, für die menschliche Existenz den Wahrheitsbegriff anders aufzufassen. Wenn dem Menschen absolute Wahrheiten prinzipiell nicht zugänglich sind, dann kommt es darauf an, wie sich der Einzelne zur Unmöglichkeit, die Wahrheit zu wissen, verhält. Aus dieser Kehrtwende vom (scheinbaren) Wissen der objektiven (oder metaphysischen oder ewigen) Wahrheit zum subjektiven Sich-Verhalten gegenüber dem eigenen Nicht-Wissen objektiver Wahrheiten ergibt sich Kierkegaards spezifischer Wahrheitsbegriff. Paradox lässt sich dieser mit Climacus wie folgt ausdrücken: Die *Wahrheit* des Individuums besteht im Verstehen dessen, dass es sich, objektiv betrachtet, in der Unwahrheit befindet[109]. Oder, sokratisch gesprochen, im Verhalten zu dem Wissen, dass es im Grunde nichts weiß. Oder, wie andere Pseudonyme Kierkegaards dies im christlichen Rahmen formulieren: im Bewusstsein des eigenen Sündenzustands[110]. *Wahrheit* wird auf diese Weise zu einer *subjektiven* Bestimmung, zu einem Verhalten des Einzelnen gegenüber den Bedingungen seiner Existenz – und damit zu einem wichtigen Moment des Erlangens von Authentizität. Nicht *Inhalte* kennzeichnen diesen Wahrheitsbegriff,

---

[107] *AUN1*, 77
[108] Ebd., 78
Daher Kierkegaards harsche Kritik an seinen Zeitgenossen, welche stattdessen in Unaufrichtigkeit so tun, als verfügten sie über eine gesicherte Lebensdeutung: „Für die meisten Menschen verändert sich das Leben, wenn sie in ihrem Forschen bis zu einem bestimmten Punkt gekommen sind; sie verheiraten sich, nehmen Stellungen fürs Leben ein, denen zufolge sie, um der Schande zu entgehen, etwas fertig haben, Resultate haben müssen […] oder seufzen und klagen einmal darüber, daß es so vieles gibt, was sie am Streben hindert (welche Beleidigung gegen den Gott […]); dann beschäftigen sie sich auch ab und zu damit, ein bißchen zu streben, aber das Spätere ist doch nur die spärliche Randbemerkung zu dem längst fertigen Text.“ (ebd., 77 f.)
[109] Vgl. *PB*, 11 f.; *AUN1*, 72-79, 194; *SKS* Not. 13:46
[110] Vgl. *BA*, 121-129; *PB*, 13; *AUN1*, 199

sondern eine bestimmte *Haltung*, die aus diesem Selbstbewusstsein hervorgeht: „*Die objektive Ungewißheit, in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit festgehalten, ist die Wahrheit*, und zwar die höchste Wahrheit, die es für einen *Existierenden* gibt.“[111]

Ein solcher Wahrheitsbegriff, bei dem das zu Vermittelnde kein Wissen, sondern eine Haltung darstellt, zieht eine Form der Mitteilung und Aneignung nach sich, die vom üblichen Verständnis des Lehrens und Lernens abweicht. Kierkegaard nennt sie *indirekte Mitteilung* oder, in Anlehnung an Sokrates, *Maieutik*. Ihre Darstellung und Kritik wird der Gegenstand des folgenden Kapitels sein.

---

[111] *AUN1*, 194, Herv. i. O.; vgl. u.a. *PB*, 59; *AUN1*, 70 ff., 182
Lübcke spricht in diesem Zusammenhang von einem „second-oder criteria of truth“ (Lübcke (2013), 302), welches Climacus an die Stelle von „first-order values“ (ebd., 303) setze.
Kierkegaard formuliert den Wahrheitsbegriff in dieser radikalen Negativität am drastischsten in den Climacus-Schriften, die sich im Rahmen dieser Untersuchung deshalb als besonders fruchtbar erweisen, weil sie die Gotteshypothese zunächst in Klammern setzen und aus der menschlichen Perspektive fragen, was der Einzelne wissen kann. Die meisten anderen (pseudonymen) Schriften hingegen setzen das *Religiöse* bereits voraus und überspringen damit entscheidende Schwierigkeiten auf dem Weg dorthin, an welche Sartre wiedererinnern wird.
Vgl. zu Sartres Wahrheitsbegriff das Kap. III.2.1.2 Verstehen und Verantwortung und zur Nähe beider Wahrheitskonzeptionen das Kap. IV.2.1 „Verstehen und verstehen ist zweierlei“

3.2 ‚Indirekte Mitteilung‘

3.2.1 Herausforderungen

> „Wenn ein Mensch also vermeintlich glücklich ist, sich einbildet, glücklich zu sein, und ist, im Licht der Wahrheit gesehen, doch unglücklich, so möchte er sehr oft keineswegs aus diesem Irrtum herausgerissen werden. Im Gegenteil, er wird zornig, er hält jenen, der dies tut, für seinen ärgsten Feind“[112].
>
> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*

Ein Schwerpunkt der Kierkegaardschen Bemühungen geht dahin, seine Mitmenschen wieder auf sich selbst aufmerksam zu machen. Kierkegaard zielt dabei auf ein Zweifaches ab: Erstens sollen sie sich wieder als *Einzelne* wahrnehmen, was das praktische Verstehen einschließt, dass sie selbst die Verantwortung für ihre Lebenswahl tragen. Zweitens sollen sie die Bedingungen, unter denen ihr Existenzvollzug stattfindet, in den Blick bekommen.

Wie lässt sich eine solche Botschaft erfolgreich mitteilen? Kierkegaard stößt dabei auf eine Schwierigkeit:

> Es ist nämlich ein großer Unterschied […] zwischen diesen beiden Verhältnissen: Einer, der unwissend ist und dem ein Wissen beigebracht werden soll, so daß er also dem leeren Gefäß gleicht, das gefüllt, oder dem weißen Blatt, das beschrieben werden soll – und einer, der in einer Einbildung befangen ist, welche vorerst fortgenommen werden soll[113].

Kierkegaards kommunikatives Problem besteht darin, dass er seine Existenzbotschaft nicht ohne Weiteres vermitteln kann, weil seine spekulativ vorgebildete Mitwelt bereits zu wissen glaubt, was das *Menschsein* ist. Die Frage, welche sich für Kierkegaard an dieser Stelle ergibt, ist somit die, wie sich die Anderen darüber aufklären lassen, dass sie mit einem falschen Wissen behaftet sind. Der wissenschaftlich fundierten

---

[112] *KT*, 48
[113] *ÜST*, 48

Selbstsicherheit eine Gegenposition vorzusetzen, welche das etablierte, sich selbst nicht fragwürdige Wissen für ‚falsch' erklärt und zudem noch mit dem Anspruch auftritt, selbst das ‚richtige' Wissen *in petto* zu haben, wird schwerlich zum Erfolg führen. Vielmehr muss hier die Vorarbeit geleistet werden, erst einmal die ‚Falschheit' des Bestehenden nachzuweisen; der Weg der Bildung muss *zurück*beschritten werden, um überhaupt erst ‚am Anfang' beginnen zu können. Kierkegaard hat daher im ersten Schritt Zerstörungsarbeit zu leisten. Sein Leser muss erst durch (s)eine Negativität hindurchgeführt, sein Scheinwissen muss entlarvt werden, bevor die eigentliche Botschaft vermittelt werden kann[114].

Zunächst scheint nahezuliegen, die Korrektur auf direktem Wege anzugehen, d.h. die spekulative Philosophie *argumentativ* zu widerlegen, indem ihre unbenannten Voraussetzungen, Widersprüche und Grenzen aufgedeckt werden. Und in der Tat zielt – wie oben[115] gezeigt – eine der Bemühungen Kierkegaards darauf ab. Der Däne beteiligt sich in seinen Schriften (insbesondere in den frühen) intensiv am philosophischen Diskurs seiner Zeit; er tritt über weite Strecken selbst als Philosoph auf, der auf dem Höhepunkt der Bildung seiner Zeit stehen muss, um sie kritisieren zu können. Mit anderen Worten, eine der Strategien Kierkegaards zielt darauf ab, sich unter seinen Mitmenschen Gehör zu verschaffen, indem er sich zu einem von ihnen macht und als solcher in ihre Diskussionen einmischt.

Jedoch verspricht diese Methode wenig Aussicht auf Erfolg. Ihr selbst ist eine Grenze gesetzt, die sie für Kierkegaards eigentliches Anliegen letztlich ungeeignet macht. Sich nur innerhalb des philosophischen Diskurses zu bewegen, heißt, selbst der von ihm kritisierten Haltung verhaftet zu bleiben, ohne sie als solche zu überwinden. Was es eigentlich nachzuweisen gilt, ist, dass in der Verabsolutierung des philosophischen Denkens und in seiner damit verbundenen Übertragung auf die menschliche Lebenswirklichkeit der eigentliche Missstand begründet liegt. Dies kann Kierkegaard jedoch nur erreichen, indem er *eine andere Form der Selbstverständigung* vorführt, die *jenseits* der philosophischen Debatten seiner Mitwelt liegt und den Leser mit Fragen konfrontiert, bei deren Beantwortung die etablierten philosophischen Mittel versagen.

---

[114] Vgl. *KT*, 49: „Die Verzweiflung ist eine Negativität, die Unwissenheit über sie eine neue Negativität. Doch um bis zur Wahrheit zu gelangen, muss man durch jede Negativität hindurch; denn hier gilt es, wie die Volkssage berichtet, einen bestimmten Zauber aufzuheben: Das Stück muss von hinten nach vorn ganz durchgespielt werden, sonst hebt sich der Zauber nicht auf."

[115] Vgl. das Kap. II.2.1 „Am Problem vorbei: die Philosophie Hegels"

Hier ergibt sich für Kierkegaard eine weitere Schwierigkeit: Das Gebiet, auf welchem er das Versagen der zeitgenössischen Philosophie vorführen will, ist jenes, auf das er seine Leser erst einmal hinzuführen hat: die konkrete Lebenspraxis des Einzelnen. Hierin besteht die eigentliche kommunikative Herausforderung Kierkegaards: Er muss seinen Leser zuallererst dazu bringen, einen Perspektivwechsel vollziehen: Er soll seinen Blick vom spekulativ-abstrakten Begriff *des* Menschen abkehren und sich in Beziehung zu seinem konkreten Selbst setzen, um zu lernen, sich (wieder) die ‚richtigen' Fragen zu stellen. Nur dann kann er die Negativität erkennen, in der sein vermeintliches Wissen wurzelt, und damit die Problemhaftigkeit seiner eigenen Existenz in den Blick bekommen.

Dies aber bedeutet, dass die erste Aufgabe Kierkegaards darin bestehen muss, den Leser zu *vereinzeln*. In diesem Zusammenhang mahnt Kierkegaard mit Vigilius an, den Begriff des *Selbstbewusstseins* wieder in seiner ursprünglichen Bedeutung, d.h. als das Verhältnis eines Menschen zu sich selbst als *diesem konkretem Individuum*, zu verstehen:

> Und dies ist das Wunderbare des Lebens, daß jeder Mensch, der auf sich selbst achtgibt, weiß, was keine Wissenschaft weiß, weil er weiß, wer er selbst ist, und dies ist das Tiefsinnige des griechischen Satzes γνῶθι σεαυτόν [erkenne dich selbst], den man lange genug deutsch verstanden hat als das reine Selbstbewußtsein, die Luftigkeit des Idealismus.[116]

Aus der Rückführung des Selbstbewusstseins auf das konkrete Selbstverhältnis des einzelnen Menschen ergibt sich jedoch eine neue Schwierigkeit. Es entsteht das Paradox, dass etwas mitgeteilt werden soll, das sich prinzipiell nicht mitteilen lässt: Nur der Einzelne selbst kann sein konkretes Leben deuten – er weiß, was keine Wissenschaft und auch nicht Kierkegaard weiß –; denn der Existenzbegriff selbst lässt sich nur abstrakt formulieren. Mit Climacus' Worten: „Existenzwirklichkeit läßt sich nicht mitteilen; und der subjektive Denker hat in seiner eigenen ethischen Existenz seine eigene Wirklichkeit."[117] So begleitet den Existenzbegriff, konsequent verstanden, eine Ohnmacht auf Seiten seines Autors: Kierkegaard muss sich selbst der Mittel berauben, den Leser im üblichen, direkten Sinne etwas lehren zu können; er kann nur als Laie in Bezug auf seine Botschaft auftreten, während er seinen Leser zum Experten hinsichtlich seiner individuellen Existenz erheben muss.

---

[116] *BA*, 93
[117] *AUN2*, 62

Was Kierkegaards Existenzbegriff daher nicht vermitteln kann, sind *Inhalte*. Ein objektives Wissen, das seine Gültigkeit unabhängig vom Leser besitzt und diesem weitergegeben werden kann, ist, wie oben[118] gezeigt, schlichtweg nicht vorhanden. Vielmehr besteht die Aufgabe darin, den Leser zu einer bestimmten *Haltung* zu bewegen, welche sein Verhältnis zur ‚Wahrheit' in ihrer praktischen Unvertretbarkeit und Prozesshaftigkeit zugleich bezeugt: „[D]ie Mitteilung von Resultaten ist ein unnatürlicher Verkehr zwischen Mensch und Mensch, insofern als jeder Mensch Geist ist und die Wahrheit gerade die Selbsttätigkeit der Aneignung ist"[119]. In den Vorarbeiten zur *Nachschrift* weist Kierkegaard deshalb darauf hin,

> dass es in der Kunst zu existieren überhaupt keinen Lehrmeister, geradewegs verstanden, geben kann. […] Im *Verhältnis dazu, zu existieren, gibt es nur Lernende*, denn derjenige, der sich einbildet, dass er derart fertig sei, dass er andere belehren kann und darüber selbst zu existieren und zu lernen vergisst: der ist ein Tor. Im Verhältnis dazu, zu existieren, *gibt es für alle Existierenden nur einen Lehrmeister: die Existenz selber*.[120]

Hinsichtlich der Mitteilungsstrategie ergibt sich hieraus die Frage, wie man ein Publikum, das gewohnt ist, in Abstraktion von sich selbst zu denken, dazu bewegen kann, zum konkreten Selbstverhältnis zurückzukehren und philosophische Fragen wieder auf sich selbst und das eigene Leben zu beziehen. Hierin sieht Kierkegaard die Voraussetzung für das Gelingen der Kommunikation zwischen ihm und seinem Leser bzw. die Gefahr des Scheiterns seiner Mitteilung: Diese ist auf die persönlich engagierte Mitarbeit des jeweiligen Lesers angewiesen[121].

Mit dem anvisierten subjektiven Verhältnis des jeweiligen Lesers verbindet sich zugleich eine weitere Gefahr des Scheiterns der Kommunikation. Kierkegaard will dem Leser kein *Wissen*, sondern eine *Existenzbotschaft*[122] ans Herz legen, welche ein *Handeln* einschließt. Das in diesem Sinne ‚richtige' Verstehen des Lesers offenbart sich daher erst im praktischen Selbstvollzug[123]. Es setzt eine Entscheidung voraus, die Kierkegaard niemandem abnehmen kann.

---

[118] Vgl. das Kap. II.3.1 „Existenz und Wahrheit"
[119] *AUN1*, 234
[120] *DSKE2*, 287, Herv. M. H.
[121] Vgl. *AUN1*, 234; Wesche (2003), 170
[122] Vgl. hierzu und zum Folgenden *AUN1*, 65-85; *AUN2*, 54-64
[123] Vgl. Greve (1990), 17

Die Schwierigkeiten, mit denen sich Kierkegaard konfrontiert sieht, sind also im Wesentlichen drei:

1. Kierkegaard will den Leser zu einer persönlichen Haltungsänderung bewegen, welche darin besteht, vom abstrakten Wissen über den Menschen im Allgemeinen zu sich selbst und dem eigenen konkreten Selbstverhältnis zurückzukehren und dieses als Aufgabe zu begreifen. Dazu muss es Kierkegaard gelingen, seinen Leser zum ‚richtigen' *Zuhören* zu bewegen, d.h. zu der Bereitschaft, das Gesagte auf das eigene Leben zu beziehen.

2. Das Selbstverhältnis ist nur durch den Einzelnen selbst in seiner Konkretheit realisierbar; Kierkegaard kann nichts darüber aussagen (er kann keine Inhalte vermitteln).

3. Der Einzelne muss selbst den Willen aufbringen, sein Handeln dem neuen Selbstverständnis entsprechend zu gestalten; *er* entscheidet, ob er sein Leben ändern will oder nicht; die praktische Selbstwahl unterliegt seiner Verantwortung. Ob sie stattfindet und *wie* sie letztlich ausfällt, bestimmt er selbst, nicht aber Kierkegaard.

Alle diese Punkte führen auf eines hinaus: Kierkegaards Existenzbotschaft bleibt, für sich genommen, unvollständig. Sie kann nicht mehr als eine hinweisende Funktion ausüben. Die wesentliche Aufgabe, d.h. das konkret-praktische Sich-Verstehen, obliegt dem Leser selbst; Kierkegaard bleibt in Hinsicht auf das zu Vermittelnde im Grunde ohnmächtig.

Aus dieser Problematik heraus entwickelt Kierkegaard in Anlehnung an Sokrates' Maieutik die Theorie der ‚indirekten Mitteilung', welche Gegenstand der folgenden Untersuchung sein wird.

3.2.2 Strategie

Wie bringt man jemanden dazu, Zerstörungsarbeit an seinen ‚falschen' Überzeugungen zu leisten? Und wie erzeugt man durch eine Mitteilung das ‚richtige' Selbstverhältnis, mit dem sich eine bestimmte Handlungspraxis verbindet? Kierkegaard entwirft hierzu die Strategie der ‚indirekten Mitteilung', welche drei Schritte vorsieht: Im ersten Schritt gilt es, sich in den Standpunkt desjenigen, dem etwas mitgeteilt werden soll, hineinzuversetzen. Aus dessen Innenperspektive heraus sollen im zweiten Schritt die Fragwürdigkeit und Scheitern der Ansichten des Gegenübers begründet werden. Erst im dritten Schritt, nach vollbrachter Auflösung des Scheinwissens des Lesers, kann die eigentliche Botschaft vermittelt werden. Wie Kierkegaard diesen Dreischritt der ‚indirekten Mitteilung' im Einzelnen vollzieht, ist nun genauer zu beleuchten.

Bezüglich der ersten Aufgabe beschreibt Kierkegaard seine Strategie wie folgt: „[W]enn es einem in Wahrheit gelingen soll, einen Menschen an einen bestimmten Ort zu führen, [muß man] vor allen Dingen darauf achten […], ihn dort zu finden, wo er ist[,] und allda […] beginnen“[124]. Wie sich Kierkegaard dies vorstellt, erläutert er im „Gesichtspunkt“[125]. Zunächst muss sich derjenige, der den anderen etwas mitteilen möchte, ihren Standpunkt zu eigen machen, um zu wissen, auf welche Voraussetzungen seine Botschaft trifft. Er kann nur auf der Grundlage dessen, was sie bereits verstanden haben, mit dem ansetzen, was er ihnen vermitteln will. Kierkegaard hebt deshalb hervor, dass derjenige, welcher anderen etwas begreiflich machen will, sich zuerst selbst zum Lernenden zu machen hat[126]. Die Voraussetzungen, auf die er bei den anderen trifft, entscheiden über das Wie seiner Mitteilung.

Sich auf den Standpunkt des Gegenübers einzulassen und den Willen aufzubringen, von ihm zu lernen, bedeutet zunächst eine *Selbstherabsetzung* unter den anderen. Diese besteht Kierkegaard zufolge darin, „bis auf weiteres sich darein zu finden, daß man unrecht habe, darein, daß man nicht verstehe, was der andere versteht.“[127] Verzichtet der Mitteilende auf den Umweg des Lernens und beginnt direkt mit der Kritik oder Belehrung des anderen, so läuft er Gefahr, das Gegenteil von dem zu erreichen, was er erreichen will: dass der andere sich seiner Botschaft verschließt und umso stärker an seiner eigenen Überzeugung festhält[128]. Kierkegaard betont daher, es müsse zunächst unbedingt so aussehen, „als wäre es er [der zu Belehrende], der dich belehren soll“[129], während in Wahrheit *seine* Überzeugung auf dem Prüfstein steht.

Erst im zweiten Schritt, nach der Aneignung der Lebensanschauung des Gegenübers, kann, so Kierkegaard, der Mitteilende dazu übergehen, diese in ihrer Fragwürdigkeit aufzuzeigen. Er bringt sie in Kollision und zum Scheitern, und zwar nicht durch *äußere* Kritik, sondern von *innen*, d.h. aus sich selbst, heraus. Nur indem das Scheitern der Lebensanschauung des Lesers *aus dessen eigener Perspektive* nachvollziehbar gemacht wird, kann dieser zum Nachdenken über sich selbst und zur Offenheit für alternative Ansätze bewogen werden.

---

[124] *GP*, 38
[125] Vgl. zum Folgenden ebd., 38-41
[126] „Lehrer sein heißt in Wahrheit der Lernende sein. Die Unterweisung fängt damit an, daß du, der Lehrer, lernest vom Lernenden, dich hineinversetzest in das was er verstanden hat“ (*GP*, 40; vgl. *AUN1*, 77).
[127] *GP*, 39
[128] Vgl. ebd., 6 f., 11, 36 f., 48 f.
[129] ebd., 39

So formuliert Kierkegaard den *theoretischen* Ansatz der indirekten Mitteilung. *Praktisch* realisiert er ihn dadurch, dass er sich zum *Existenzdichter*, d.h. zum Schöpfer fiktiver Figuren macht[130]. Bewusst setzt Kierkegaard die literarische Produktion als Gegenmodell zur philosophischen Reflexion ein; denn durch sie erreicht er, was ihm auf philosophischem Wege versperrt bliebe: Das beispielhafte Vorführen konkreter Lebensentwürfe – von ihren Ansätzen beginnend bis in ihre Konsequenzen hinein – ermöglicht ihm, die Lebenswirklichkeit *einzelner* Menschen in den Blick zu bekommen, anstatt abstrakt-allgemein über sie hinwegzugehen.

Aus diesem Ansatz heraus lässt sich die Rolle der Pseudonyme begreifen, die selbst bereits dem Zweck der Exemplifizierung dienen. Indem Kierkegaard fiktive Autoren an die Stelle seines eigenen Namens setzt, gewinnt er den Freiraum, verschiedene Weltanschauungen und Lebensmodelle durchzuexerzieren und dabei zugleich den Abstand zu ihnen zu wahren. Kierkegaard betont in einer eigens dazu verfassten Erklärung am Ende der *Nachschrift*, die er mit seinem eigenen Namen unterschreibt, dass er nur insofern für die Pseudonyme verantwortlich sei, als er sie geschaffen habe.

---

[130] Vgl. *GP*, 6, 48 f.
Zum Verhältnis zwischen *Theorie* und *Praxis* der ‚indirekten Mitteilung' lässt sich werkgeschichtlich die Beobachtung machen, dass die Praxis der Theorie nicht nur um Jahre vorausgeht, sondern Kierkegaard darüber hinaus die Theorie erst dann formuliert, als er die Praxis der pseudonymen Schriftstellerei aufgibt. (Das Pseudonym Anti-Climacus nimmt hier eine Sonderposition ein. Es hat keine maieutische Funktion mehr, sondern dient nur Kierkegaards Selbstaussage zufolge der Abgrenzung in anderer Richtung: Während Kierkegaard sich selbst nur als einfältigen Christen betrachtet, der das Dichtersein noch nicht abgelegt hat, weist er den Standpunkt des Anti-Climacus als außerordentlichen Christen aus, dessen Kategorie das *Erbauliche* sei (vgl. *TB3*, 256), jedoch nicht ohne das Bedenken zu hinterlassen, Anti-Climacus habe sich damit selbst überschätzt, was ihm einen dämonischen Zug verleihe (vgl. ebd., 257; Lübcke (2003), 33-40).
Die Praxis des pseudonymen Schreibens beginnt 1843 mit *Entweder-Oder*. Ob Kierkegaard tatsächlich mit dieser Intention sein pseudonymes Erstlingswerk schrieb, was zweifellos als die adäquateste Umsetzung der ‚indirekten Mitteilung' gelten kann (vgl. Wesche (2003, 180-188), lässt sich schwerlich nachweisen. Es lassen sich im Gegenteil Hinweise finden, dass Kierkegaard zu diesem frühen Zeitpunkt noch keine konkrete Vorstellung oder gar einen Plan von der kommenden Werkfolge hatte, wenn auch sich in späteren pseudonymen Schriften aufgegriffene Probleme bereits in den frühen Tagebüchern finden lassen: Als klarster Beleg für das *nachträgliche* Andichten des Werkplans lässt sich Kierkegaards eigenes Geständnis im „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller" anführen, er habe zu Beginn noch *keinen* Überblick über die Dialektik seiner Werkfolge gehabt, sei mit seiner Schriftstellerei noch nicht *bewusst* auf Täuschung aus gewesen (vgl. *GP*, 72 f.). Schon zuvor lässt er auch Climacus die Werkfolge anders erklären: Nicht von einem Gesamtplan aus seien die Werke entstanden, vielmehr habe eins das andere ergeben – Unvollkommenheiten, interne Probleme, zu vertiefende Aspekte früherer Werke hätten die späteren nach sich gezogen (vgl. *AUN1*, 245-296). Eine Untersuchung der systematischen Zusammenhänge in der frühen Werkabfolge würde dieses Ergebnis bestätigen. Der ursprüngliche Plan Kierkegaards sah vor, gleich nach *Entweder-Oder* Pfarrer zu werden (vgl. *GP*, 82), was ebenfalls gegen einen solchen vorher dagewesenen Gesamtplan spricht. Eine weiter gehende biographische Recherche kann zudem nachweisen und hat bereits nachgewiesen, dass Kierkegaard, vor allem in seinen frühen Werken, mehr um ein Selbstverständnis ringt, als dass ihm daran liegt, sich in die Position anderer hineinzuschreiben, um sie zum Zwecke seiner Existenzbotschaft zu täuschen.

Dies bedeute jedoch nicht, dass ihre Aussagen seine persönlichen Überzeugungen widerspiegeln.

> Das Geschriebene ist zwar das Meine, aber nur insofern, als ich der *produzierenden* dichterisch-wirklichen Individualität ihre Lebensanschauung mittels der Hörbarkeit der Replik in den Mund gelegt habe. Denn mein Verhältnis ist noch äußerlicher als das eines Dichters, der Personen *dichtet* und doch *selbst* im Vorwort der *Verfasser* ist. Ich bin […] ein Souffleur, der dichterisch *Verfasser* hervorgebracht hat, deren Vorworte wiederum *ihr* Erzeugnis sind […]. Es ist also in den pseudonymen Büchern nicht ein einziges Wort von mir selbst; ich habe […] nicht das entfernteste private Verhältnis zu ihnen[131].

Durch die Pseudonymsetzungen kann Kierkegaard sich von jedem persönlichen Bezug zu seinen Autoren und Figuren abgrenzen; er kann sie als Gedankenexperimente und Lebensmöglichkeiten durchspielen, ohne dabei das Radikale scheuen zu müssen. Umgekehrt gilt jedoch, dass er bei seinen Lesern auf ein solches Sich-Wiedererkennen in einzelnen Pseudonymen bzw. Figuren gerade abzielt. Dies setzt voraus – und Kierkegaard erläutert von diesem Zweck her die Funktion seiner „ästhetischen Schriftstellerei" –, dass Pseudonyme und Figuren auf den Plan treten, die grundlegende Gemeinsamkeiten mit den anvisierten Lesern aufweisen. Mit anderen Worten, die potentiellen Leser sollen in Kierkegaards literarischen Texten ihre *eigene* Lebensanschauung oder -problematik wiederfinden, und dies soll ihr Interesse am literarischen Werk Kierkegaards begründen.

Kierkegaards literarische Arbeit beschränkt sich jedoch nicht auf den Entwurf reiner Identifikationsvorlagen für seine Leser, da der eigentliche Zweck gerade darin besteht, ihnen die Falschheit ihrer Weltanschauung darzulegen. Die Figuren sind also zugleich so zu gestalten, dass sie dem Leser in ihrer Negativität durchsichtig werden. D.h. sie müssen scheitern, und zwar aus sich heraus, aufgrund *innerer* Kollisionen. Hat sich der Leser aber mit Kierkegaards Figuren identifiziert, so wird er – dies zumindest sieht der Plan vor – ihr fiktives Scheitern auf seine eigene Lebenswirklichkeit übertragen.

Kierkegaard setzt dabei auf Prototypen[132], welche den Vorteil haben, Ideen in ihrer Reinheit zu verkörpern und bis in ihre letzten Konsequenzen hinein verfolgen zu können. Schon Kresten Nordentoft weist auf diese Strategie hin:

---

[131] *GP*, 339 f., letzte Herv. M. H., alle anderen im Text
[132] Vgl. *AUN2*, 342

> The method is to conjure forth, by means of experiment, forms and figures which one does *not* find in actuality. Kierkegaard abstracts from the composite and indistinct essence of everyday humanity. The simplification takes place methodically and consciously, with the intention of distilling out a specific form of a problem, which then can aid in shedding light back upon that which is more general[133].

Was im alltäglichen Leben verborgen bleibt, weil die Lebensumstände zumeist Kompromisse erfordern, decken die Prototypen auf. Dadurch jedoch entsteht neben dem Wiedererkennungseffekt zugleich auch eine Verfremdung: der Leser findet seine eigene Haltung wieder, jedoch in radikalisierter Form. Er wird mit Schlussfolgerungen konfrontiert, die ihm sonst nicht abverlangt werden, er sieht sich Fragen gegenübergestellt, die er sonst umgehen kann. Hier findet die Vereinzelung statt: Er erkennt die Dringlichkeit, selbst nach Antworten zu suchen, da sich die ihm präsentierten, ungelösten Probleme als seine eigenen entpuppen. Aller nivellierender und ablenkender Alltäglichkeiten beraubt, steht nun *seine* Anschauung auf dem Prüfstein; er hat nicht mehr die Möglichkeit, dem Urteil auszuweichen; er wird genötigt, Stellung zu beziehen[134].

Kierkegaard selbst darf als Autor dabei keinen Standpunkt erkennen lassen; er muss sich jeder Stellungnahme enthalten, um dem Leser selbst den Raum für diese Bewegung zu geben. Hier erweist sich die Strategie, Pseudonyme als Verfasser einzusetzen, erneut als hilfreich. Die Vielfalt der Autoren, die sich – zumindest der Selbstaussage nach[135] – in ihren Lebensanschauungen unterscheiden, ja teilweise entgegenstehen, soll es dem Leser unmöglich machen, Kierkegaards eigenen Standpunkt festlegen zu können. Und auch einige (Autoren- oder Herausgeber-)Pseudonyme verweigern selbst jede Stellungnahme[136] und überlassen dem Leser die Verantwortung, zu urteilen und

---

[133] Nordentoft (1978), 12, Herv. i. O.; vgl. 11-15 („The Idea of Representation“)

[134] Vgl. *GP*, 44
Tilo Wesche veranschaulicht diesen Effekt anhand einer Spiegel-Metapher: „Der Leser soll sich andererseits in spiegelbildlicher Verkehrung als Gegenbild dessen erkennen, was er zu sein glaubt. Kierkegaards elenktisches Verfahren hierfür ist das der Irritation und Störung des Selbstbildnisses.“ (Wesche (2003), 168)

[135] Vgl. FN 166

[136] Vgl. *EO*, 24; *PB*, 5 f.; *SLW1*, 6
Andere Pseudonyme stellen sich selbst als Autorität infrage oder sprechen sich explizit gegen Anhängerschaft bzw. Publikum aus (vgl. *W*, 22 f., 52, 55, 59, 94 f.; *FZ*, 5 f.; *BA*, 10; *SLW2*, 201 f.; *AUN1*, 3-6).

Ergebnisse zu formulieren. Auf diese Weise glaubt Kierkegaard zu gewährleisten, dass der Leser im Autor keine Autorität mehr vorfindet, an die er sich halten kann[137].

Ist erfolgreich *tabula rasa* mit dem ‚falschen' Wissen des Lesers gemacht worden, kann Kierkegaard damit beginnen, seine eigentliche Botschaft zu vermitteln. Diese besteht im Kern darin, der Negativität der Existenz eine Positivität entgegenzusetzen. Kierkegaard wird zu diesem Zweck über den philosophischen Existenz- und Wahrheitsbegriff hinaus- und zu einer christlichen Interpretation des Menschseins übergehen. So befassen sich die meisten Schriften ab 1846 mit der Frage nach dem Christwerden des Einzelnen. Einzig in diesem wird Kierkegaard die Überwindung der tieferen Widersprüchlichkeit und Mangelhaftigkeit der menschlichen Existenz sehen.

3.2.3 Risiken und Scheitern

Kierkegaards Methode der ‚indirekten Mitteilung' hängt in ihrem Gelingen von der Mitarbeit des Lesers, von seinem Verstehenkönnen und -wollen ab[138]. Seine subjektive Zustimmung und Bereitschaft zur *praktischen* Realisierung des Verstandenen werden hier zum Kriterium des Erfolgs bzw. Scheiterns. Der Weg bis zur Anerkennung und praktischen Umsetzung der Kierkegaardschen Botschaft ist jedoch lang, und dem Leser bleibt so manche Gelegenheit, dem Autor seine Mitarbeit zu verweigern und der Botschaft auszuweichen bzw. aus ihr eine andere Botschaft für sich zu beziehen.

---

[137] In ähnlicher Weise hatte Kierkegaard bereits in seiner Magisterschrift – mit Blick auf Sokrates' Strategie der Gesprächsführung – die Rolle der *Ironie* bestimmt: „Nun ist es aber das Wesen der Ironie, niemals die Maske abzulegen, und andererseits ist es ihr ebenso wesentlich, die Maske proteusartig zu verändern"(*BI*, 48). Eine solche Strategie entdeckt Kierkegaard beispielsweise im Dialog „Protagoras". Sokrates steigt hier mit der Protagoras entgegengesetzten Auffassung ein, dass Tugend nicht lehrbar sei, um am Ende des Dialogs zum Ausgangsstandpunkt des Protagoras zu gelangen (also scheinbar von ihm überzeugt worden zu sein), während er Protagoras unterdessen zu *seiner*, der sokratischen, Ausgangsauffassung bekehrt hat. Auf diese Weise stehen aber letztlich beide „dem Nichts gegenüber" (ebd., 56). Als Ironiker *muss*, so Kierkegaard, Sokrates so vorgehen; er muss dem Gesprächspartner die Unhaltbarkeit seines Standpunktes vorführen und darf zugleich keinen eigenen Standpunkt erkennbar werden lassen. Nur indem er den anderen in der Negativität zurückzulässt, bringt er ihn dazu, sich das Ergebnis selbst zu erarbeiten (vgl. ebd., 332 f.).
Diese Strategie der Masken bzw. Pseudonyme, durch welche Sokrates bzw. Kierkegaard scheinbar widersprüchliche Standpunkte bezieht, um den Gesprächspartner resp. Leser auf sich selbst zurückzuwerfen, bezeichnet Kierkegaard nachträglich als eine ‚Täuschung', die er unternommen habe, um seine Leser zum Wahren hinzuführen: „Man kann einen Menschen täuschen über das Wahre, und man kann, um an den alten Sokrates zu erinnern, einen Menschen hineintäuschen in das Wahre. Ja, eigentlich vermag man einzig und allein auf diese Weise einen Menschen, der in einer Einbildung befangen ist, in das Wahre hineinzubringen, dadurch nämlich daß man ihn täuscht." (*GP*, 48)

[138] Vgl. dazu auch Climacus' Unterscheidung von objektiver und subjektiver Wahrheit als Werdensprozess und Aneignung (vgl. *AUN1*, 70 f., 190).

Hinsichtlich des tatsächlichen Gelingens der ‚indirekten Mitteilung' sind drei Bedenken vorzubringen: Erstens scheint es fraglich, ob Kierkegaard den Zusammenhang zwischen dem Vorherrschen des spekulativen Denkens und der Alltäglichkeit des *Spießbürgertums* richtig herstellt. Zweitens nimmt Kierkegaard in seinen Texten ein *polemisches* Verhältnis zum Spießbürgertum ein, wodurch er jedoch die Strategie der ‚indirekten Mitteilung' bereits im ersten Schritt unterläuft. Drittens schließlich birgt die ‚indirekte Mitteilung' selbst das Risiko ihres Scheiterns, weil es letztlich am Leser selbst liegt, wie er Kierkegaards Existenzbotschaft für sein eigenes Leben übersetzt und solcherweise zu anderen Ergebnissen als der Autor gelangen kann und – wie Sartre später herausstellen wird[139] – *muss*.

Zum ersten Punkt: In Kierkegaards Schriften stellt sich der Zusammenhang zwischen spekulativem Denken und Spießbürgertum so dar, als wäre jenes für das falsche Selbstverhältnis der Mitmenschen maßgeblich verantwortlich. Dabei scheint Kierkegaard die Rolle des Hegelianismus zu überbewerten: Das Sich-Hingeben des Einzelnen an die *Menge* ist keine durch den Hegelianismus *hervorgebrachte*, sondern vielmehr eine *allgemeinmenschliche* Erscheinung, die sich zu Zeiten Kierkegaards des Hegelianismus *bedient* – zum Zwecke der eigenen (wissenschaftlichen) Legitimation. Wenn Kierkegaard daher gegen das *Spießbürgertum* resp. die *Geistlosigkeit* als Folge des Hegelianismus polemisiert, so verfehlt er dessen tiefere Analyse. Um es zu verstehen und ggf. zu überwinden – falls dies überhaupt möglich ist und gefordert werden darf–, müsste zunächst nach dessen eigentlicher Motivation gefragt werden. Denn, wie Heidegger später unter dem Stichwort des ‚man' und Sartre unter dem des ‚Geistes der Ernsthaftigkeit' (als einer Variante der *Unaufrichtigkeit*) nachweisen werden, handelt es sich beim *Spießbürgertum* um eine Erscheinung, die sich nicht aus den (geistes-)historischen Bedingtheiten allein, sondern auch und grundlegender aus den Grundbedingungen der menschlichen Existenz selbst herleitet. Der *Spießbürger* vermeidet *gezielt* das persönliche Verhältnis zu sich selbst; indem er sich ganz in den Rahmen des sittlich Vorgegebenen einordnet, umgeht er die Schwierigkeit der beständigen Selbsthinterfragung, des fortwährenden Auf-dem-Prüfstein-Stehens seiner Lebensentscheidungen: Das *Allgemeinmenschliche* als gesellschaftlich-normativer Rahmen bietet ihm bereits eine Lebensdeutung an, die er nur zu übernehmen braucht und

[139] Vgl. das Kap. IV.2.1 „Verstehen und verstehen ist zweierlei"

die ihn mit einer relativen Stabilität versorgt. Weil dem *Spießbürger* die Einpassung in das, was ‚sich schickt', die Sicherheit verspricht, nach der er verlangt, wird er sich auf Kierkegaards Botschaft nicht einlassen *wollen*, weil er in ihr eine Bedrohung seiner Existenz(weise) wahrnimmt[140].

Und diese Schwierigkeit ist keineswegs herunterzuspielen: Kierkegaard bürdet hier dem Einzelnen eine Aufgabe auf, die dieser – dies wird Sartre in den *Entwürfen* zeigen – im Alleingang kaum vollbringen kann. Denn die Anpassung an die Menge beruht nicht ausschließlich auf der subjektiven Wahl eines Einzelnen der sich im reinen Selbstentwurf auch anders wählen könnte und der seine sozialen Beziehungen vollkommen selbst in der Hand hat; vielmehr vollzieht sie sich im Angesicht und unter dem Druck der anderen, dem sich der Einzelne oftmals nur unter großen Opfern entziehen kann. Insofern involviert die Frage nach der gelingenden Selbstwerdung zugleich auch die Frage nach den diese ermöglichenden bzw. befördernden Rahmenbedingungen[141].

Kierkegaards Überzeugung, er könne seine Mitmenschen dazu *zwingen*[142], auf seine Mitteilung aufmerksam zu werden, erscheint daher bereits als fraglich. Zwar es gelingt ihm, mit *Entweder-Oder* (und vor allem mit dem „Tagebuch des Verführers") einen größeren Leserkreis zu gewinnen; seinen späteren Schriften jedoch ist dieser Erfolg schon nicht mehr beschieden, und manche – vor allem die erbaulichen Reden, welche dem Leser nur zugänglich sind, indem er sich zum *Einzelnen* macht – bleiben fast unbemerkt[143]. Zum Bestseller wird also ausgerechnet dasjenige (Teil-)Werk, das fernab von Kierkegaards Botschaft zur Erheiterung und zum Skandal beiträgt.

---

[140] Die eigentliche Herausforderung, der sich die ‚indirekte Mitteilung' zu stellen hat, ist daher nicht das diagnostizierte falsche *Wissens*, sondern der *Wille* des Spießbürgers, an diesem festzuhalten (vgl. hierzu auch die an Sokrates Kritik übende Bestimmung der *Sünde* als *Position*, d.h. als im Willen liegend in *KT*, 99-114). Es geht also nicht um die Aufdeckung eines *Irrtums*, sondern – in Sartres Vokabular – darum, die anderen dazu zu bringen, sich die eigene *Unaufrichtigkeit* einzugestehen. Ob die ‚indirekte Mitteilung' als Methode hierfür tauglich ist, lässt sich daher erst beantworten, wenn die tieferen Gründe und ‚Mechanismen' der Unaufrichtigkeit aufgedeckt sind. Hier lässt sich später mit Sartres Erkenntnissen anknüpfen (vgl. das Kap. III.5 Unaufrichtigkeit„Unaufrichtigkeit").

[141] Vgl. das Kap. III.5.4.5 „Versuch einer Antwort: Unaufrichtigkeit im sozialontologischen Kontext"
Kierkegaard thematisiert diese Problematik indirekt in seiner Abhandlung „Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit totschlagen zu lassen?" (*2ERA*, 77-114), setzt hierbei jedoch schon voraus, dass der Einzelne die Kraft aufbringen kann, sich gegen die anderen zu stellen. Ist er sich des Rückhalts von absoluter Seite her gewiss, mag der gesellschaftliche Druck für ihn als sekundär erscheinen. Anders liegt der Fall, wenn er sich selbst in seiner (moralischen) Kontingenz bewusst wird.

[142] Vgl. *GP*, 44

[143] So wird beispielsweise *Der Begriff Angst*, eines der wichtigsten Werke Kierkegaards, zum Zeitpunkt seines Erscheinens von der Öffentlichkeit weitgehend ignoriert (vgl. Thomte (1980), XII); ebenso kommentiert Kierkegaard selbst mehrfach das ausbleibende Interesse an einzelnen Schriften, v.a. an den erbaulichen Reden (vgl. zu den *Brocken*: *AUN1*, 3, 178; zu den erbaulichen Reden 1843: *GP*, 32; zu den

Die Aufmerksamkeit, welche Kierkegaards Zeitgenossenschaft aufbringt, ist weit entfernt von dem, was Kierkegaard mit *Aufmerksamkeit* intendiert. Ihm ist nicht am Publikumslärm gelegen, sondern an Lesern, die sich persönlich, als *Einzelne*, angesprochen fühlen (de *te* agitur). Kierkegaard nennt dies – freilich vor religiösem Hintergrund – *Ernst*[144]. Doch misslingt es ihm, die Menge in Einzelne aufzuspalten. Man sucht nicht Erbauung, sondern Unterhaltung.

Bekannt wird Kierkegaard auch in den Folgejahren nicht als *Existenzdichter*, der eine religiöse Botschaft vermitteln will, sondern als *Polemiker*, der sich gerade jener Organe bedient, die ihm am meisten verhasst sind. Was die Kopenhagener lesen, sind nicht Kierkegaards Bücher, sondern seine bissigen Artikel in Fædrelandet und anderen Zeitschriften; worauf sie ihre Aufmerksamkeit richten, ist nicht die eigene ethische Verantwortung, sondern sind Kierkegaards Buckel und seine Hosenlänge[145]. So notiert er 1846 verbittert in sein Tagebuch:

> Aber bildend ist es unleugbar, eine derartige Stellung innezuhaben wie ich in einer so kleinen Stadt wie Kopenhagen. Nach äußerstem Vermögen zu arbeiten, fast bis zur Verzweiflung, mit tiefen Qualen der Seele und mannigfachen Leiden in meinem inneren Leben; Geld zuzusetzen, um Bücher herauszugeben – und dann buchstäblich nicht 10 Menschen zu haben, die sie ordentlich durchlesen […]. Und dann ein Blatt [den Corsaren] zu haben, das alle lesen, welches nun einmal das Vorrecht der Verächtlichkeit hat, alles sagen zu dürfen, die lügenhaftesten Verdrehungen – und es ist ein Nichts, aber alle lesen es […]. Fort und fort Gegenstand des Gesprächs und der Aufmerksamkeit aller Menschen zu sein, und die Umkehrung ist es dann, mich, falls man das tut, gegen einen Angriff zu verteidigen, um mich selber noch schlimmer anzugreifen.[146]

Stadien: *AUN1*, 279), das in Kontrast zum Sensationserfolg des „Tagebuch des Verführers“ steht (vgl. *GP*, 31). Ahnt Kierkegaard dies bereits, als er direkt im Anschluss an *Entweder-Oder* Silentio sich als „Extraschreiber“ präsentieren lässt, „der an Behaglichkeit und Einsicht gewinnt, je *weniger* Leute kaufen und lesen, was er schreibt“? Silentio sieht es jedenfalls von Anfang an „als sein Schicksal voraus, gänzlich ignoriert zu werden“ (*FZ*, 5 f., Herv. M. H.).

[144] Vgl. u.a. *BA*, 171-177; *GP*, 12-17

[145] Vgl. hierzu beispielsweise Kierkegaards Rolle im Corsaren-Streit (vgl. Garff (2005), 433-474, v.a. 451-471; CS).
Wenn der Ästhetiker aus *Entweder-Oder* dieses Schicksal bereits voraussieht, scheint er hellsichtiger als sein Schöpfer: „In einem Theater geschah es, daß die Kulissen Feuer fingen. Hanswurst erschien, um das Publikum davon zu unterrichten. Man glaubte, es sei ein Witz, und applaudierte; er wiederholte es; man jubelte noch mehr. So, denke ich, wird die Welt zugrunde gehen unter dem allgemeinen Jubel witziger Köpfe, die da glauben, es sei ein ‚Witz‘.“ (*EO*, 40 f.) Kierkegaard selbst hat sich in diesem Zusammenhang darüber beklagt, nicht erkannt zu haben, was die Zeit fordere (vgl. Garff (2005), 471).

[146] CS, 208 f.

In den polemischen Artikeln gegen die Satire-Zeitschrift „Corsar“ deutet sich bereits Kierkegaards zweiter Fehler an, durch den das Gelingen der ‚indirekten Mitteilung‘ infrage steht. Im Kampf gegen das Spießbürgertum, ebenso wie gegenüber dem spekulativen Denken bedient sich Kierkegaard in erster Linie der *Polemik*, die mitunter groteske Züge annimmt. Seine Polemik beschränkt sich nicht auf die Artikel in den Zeitschriften, sondern kehrt auch in den Werken als der Grundton Kierkegaards gegenüber seiner Zeitgenossenschaft wieder. Nicht selten inszeniert Kierkegaard das spekulative Denken und das Miteinander seiner Mitmenschen als jahrmarkt- oder auktionshausartiges Geschehen oder gar als Irrenhausszenerie[147]; seine philosophischen Antagonisten karikiert er zu Puppen auf einer Schaubühne[148], wobei Professoren mit „Krethi und Plethi, Genies und Privatdozenten“[149] auf einer intellektuellen Stufe stehen[150].

Kierkegaards scharfe Polemik steht nicht nur im Kontrast zur ausgesprochenen Strategie, sich unter seine Leser zu demütigen, sich vor ihnen als Lernender auszugeben. Vielmehr verfährt Kierkegaard umgekehrt: er demütigt seine Leser, indem er sie bis zur Groteske und zum Sarkasmus hin parodiert, und dies oftmals im Namen seiner pseudonymen Autoren: Diese sind bereits über das Spießbürgersein hinaus und rechnen mit ihm ab.

---

[147] In *Furcht und Zittern* beispielsweise vergleicht Silentio die Philosophie mit einem Ramschladen und setzt die Literatur als Schlaflektüre von Gärtnerburschen herab (vgl. *FZ*, 3, 6). im *Begriff Angst* treiben „märchenhafte[] Heinzelmännchen und Kobolde“ (*BA*, 17 FN) Hegels Logik an, sodass deren Bewegung, die als Wunder erscheint, in Wahrheit auf einem faulen Trick beruht. Begleitet wird laut Vigilius die Publikation philosophischer Schriften durch Trommelschlag und ein „Neujahrsfeuerwerk an Versprechen“ (ebd., 10). Im Zusammenhang mit den Systemversprechungen seiner Zeitgenossen wie Martensen spricht Climacus in den *Brocken* vom „brüllenden Wahnwitz der höheren Narrenschaft“ (*PB*, 4; vgl. *AUN1*, 174), von irrationaler Überreiztheit und Begriffen, die wie Gaukler Hundekunststücke vorführen müssen (vgl. ebd., 4 f.); in der *Nachschrift* verwandelt sich der Denker von einem Menschen in ein Buch oder in eine der unmöglichen Realitäten Münchhausens bzw. hat man das Menschsein ganz abgeschafft (vgl. *AUN1*, 85, 92, 117). Dort will Climacus, obwohl er durchweg darum bemüht ist, die Widersprüchlichkeit und Unmöglichkeit des spekulativen Systems nachzuweisen, vor diesem betend niederfallen, in der Hoffnung, dass es bis zum Sonntag fertig werde (ebd., 99) usw.

[148] So betitelt Kierkegaard seine philosophische Mitwelt als „Dr. Herzsprung“ (i.O. „Dr. Hjortespring“: ebd., 174; vgl. *DSKE1*, 253-272) – auf ein persönliches, religiös hochstilisiertes Erlebnis Heibergs anspielend, durch das dieser sich laut eigener Auskunft zur Philosophie Hegels ‚bekehrt‘ hat (vgl. Stewart (2003), 56 ff.) –, als „Radaubruder“ (*PB*, 5), „hochwohlgeborene[r] Herr Professor“ (*AUN1*, 134) etc.

[149] Ebd., 108

[150] Denn was sie verbinde, sei ihr Spekulantendasein, das Spinnen von Seemannsgarn und das Erzählen von Galimathias, i.e. von Schwachsinn (vgl. u.a. ebd., 46-54, 117, 134 f., 140, 174).
Werkgeschichtlich lässt sich hier beobachten, dass Kierkegaards Polemik in den ersten pseudonymen Schriften wie *Entweder-Oder* und *Die Wiederholung* noch beinahe gänzlich unterbleibt. Ab 1844 verdrängt sie jedoch zunehmend die sachliche Argumentation und erreicht um 1846 (zeitgleich mit dem „Corsarenstreit“) ihren Höhepunkt. Später nimmt sie zugunsten des erbaulichen Charakters der Schriften wieder ab.

Wenn Kierkegaard sich zu Lebzeiten daher oftmals selbst als Gegenstand der Satire, nicht aber als Objekt des ernsthaften Nachdenkens wiederfindet, so hat dies mit Sicherheit nicht seinen Grund darin, dass die wahren religiösen Lehrer (grundsätzlich) verhöhnt und verfolgt werden (was als These selbst bereits fraglich ist)[151], sondern darin, dass er seiner eigenen Theorie zuwiderhandelt. Indem er die anderen lächerlich macht, erreicht er nicht ihre Einsicht und Verwandlung, sondern ihren Trotz und Gegenangriff. Diese Reaktion ist es, die schon Sokrates' Untergang besiegelt, denn auch dieser schreckt nicht davor zurück, seine Gesprächspartner dem Gespött preiszugeben und dadurch ihren Zorn zu erregen[152].

Aus Kierkegaards polemischem Umgang mit dem Spießbürgertum und der Reaktion seiner Zeitgenossen ergeben sich zwei mögliche Schlussfolgerungen: Entweder bedeutet dies, dass Kierkegaards Botschaft – zumindest zu seinen Lebzeiten – scheitert. Oder es muss überlegt werden, ob Kierkegaard nicht eigentlich (eine) andere Zielgruppe(n) anvisiert. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die zweite Schlussfolgerung zutrifft.

Gegen die Deutung, dass Kierkegaard nicht das Spießbürgertum, sondern eine andere Zielgruppe als seine Leser anvisiert, spricht Kierkegaards persönliche Stellungnahme als Autor zu seinen Texten. In „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller" äußert er die Absicht, „*so viele wie möglich*, womöglich alle"[153] auf seine Botschaft aufmerksam zu machen. Im Rahmen dieser Taktik will er zunächst die *Menge* für sich gewinnen, um das Publikum dann in *Einzelne* aufzuspalten[154]. Doch steht diese Selbstaussage in Diskrepanz zu der in seinen Texten verfolgten Strategie: Die literarischen Figuren und Autorenpseudonyme erfüllen in der Regel bereits die Voraussetzung, auf sich als *Einzelne* aufmerksam zu sein. Darüber hinaus sind sie sich zumeist der Schwierigkeiten und Widersprüche der von ihnen repräsentierten bzw. dargestellten Lebensanschauungen schon bewusst, d.h. sie stehen bereits in einem kritischen Verhältnis zu sich selbst. Zum Ausdruck kommt dies beispielsweise in den tagebuchartigen Aphorismen des Ästhetikers

---

[151] Vgl. *GP*, 58-65, v.a. 62 f.
[152] Sokrates selbst ist eine gewisse Tendenz nicht abzusprechen, durch geschickt eingesetzte Beispiele und Reformulierungen den Standpunkt seiner Gesprächspartner ins Lächerliche zu ziehen, was diese dazu bewegt haben mag, eher mit zerknirschten Zähnen als freudig seinen Schlüssen zuzustimmen. Das Bild der *Bremse*, mit der sich Kierkegaard unter Hinweis auf Sokrates vergleicht (vgl. *DSKE2*, 309 f.), trifft hier daher das Verhältnis zwischen Mitteilendem und Publikum. Jemand, der gebissen wird, neigt dazu zuzuschlagen. Kierkegaards Selbstverteidigung, er habe zu keiner Zeit jemanden angegriffen oder angeklagt (vgl. *GP*, 14, 23), erscheint in diesem Licht als unaufrichtig.
[153] *GP*, 12, Herv. M. H.
[154] Vgl. ebd., 7-10

aus *Entweder-Oder*, in den bekenntnishaften Briefen des jungen Mannes aus der *Wiederholung* und in den Tagebuchaufzeichnungen des Quidam aus den *Stadien*. Alle drei verfügen schon über eine gewisse Einsicht in die Negativität ihrer Lebensweise: A. erlebt täglich, dass seine Weltanschauung in Lebensunfähigkeit mündet, und wünscht sich nichts sehnlicher, als aus ihr auszubrechen; der junge Mann, der seine Verlobte verlassen hat, macht sich zum Ankläger seiner selbst; ebenso martert sich Quidam, der aufgrund seiner Schwermut die Geliebte nicht geheiratet hat. Dabei reflektieren alle drei permanent ihr konkretes Selbstverhältnis (freilich, ohne eine Lösung zu finden). Auch der Ethiker in *Entweder-Oder* ist als *Wählender* in erster Linie mit sich selbst beschäftigt und darüber hinaus – dies thematisiert er mit Blick auf die *Ausnahme* – bereits an die Grenzen seiner Lebensanschauung gestoßen. Vigilius und Anti-Climacus heben das persönlich-konkrete Selbstverhältnis[155] als zentrales Moment der menschlichen Existenz hervor; Silentio und Climacus reflektieren ihr eigenes Verhältnis zum Christentum etc. Fast allen Pseudonymen ist gemeinsam, dass sie sich gegen eine systematisch-spekulativ orientierte Betrachtung des *Menschen* aussprechen und an ihrer Stelle konkrete Einzelfälle vorstellen und immer wieder sich selbst reflektieren.

Die Auswahl solcher literarischen Verfasser und Figuren verdeutlicht, dass Kierkegaard sich nicht um ein Verstehen des Spießbürgers bemüht, also des Menschen, dem es am persönlichen Selbstverhältnis mangelt. Vielmehr nimmt er von jeher schon die Innenperspektive desjenigen Menschen ein, der sein eigenes Selbstverhältnis bzw. das einer exponierten Figur in den Mittelpunkt rückt. Wenn die ‚indirekte Mitteilung' aber im ersten Schritt auf das Sich-Wiedererkennen des Lesers setzt, dann liegt nahe, dass Kierkegaards eigentliche Adressaten in der Verwandtschaft zu dessen Pseudonymen und Figuren zu suchen sind, mit anderen Worten: dass Kierkegaard für jene Menschen schreibt, die bereits über das Spießbürgertum hinaus sind. Kann dies jedoch bereits vorausgesetzt werden bzw. setzt Kierkegaard dies bereits voraus, so erweist sich der erste Schritt der ‚indirekten Mitteilung' – die Vereinzelung des Lesers – als hinfällig.

Das Gelingen der ‚indirekten Mitteilung' hängt nicht nur von der rechten Einfühlung in den Standpunkt des Lesers, sondern darüber hinaus auch von dessen eigener Denkleistung ab. Der Autor darf keine Ergebnisse vorwegnehmen, sondern muss es dem Leser selbst überlassen, Schlussfolgerungen aus dem Dargestellten zu ziehen. Dies birgt

[155] Und das darin implizierte Gottesverhältnis.

das Risiko, dass dieser zu anderen Ergebnissen gelangt, als der Autor beabsichtigt. Kierkegaard ist sich dieses Risikos bewusst: „Aber wie er [mein Leser] urteilt, steht nicht in meiner Macht. Vielleicht urteilt er gerade umgekehrt als ich es wünsche. Und ferner, vielleicht wird er erbittert, daß er gezwungen wurde zu urteilen“[156]. Während sich die etwaige Erbitterung des Lesers auf eine misslungene Einfühlung des Autors zurückführen lässt und diesem selbst anzukreiden ist, liegt die Möglichkeit, dass der Leser zu *anderen* Schlussfolgerungen als der Autor gelangt, in der Natur der ‚indirekten Mitteilung‘ selbst. Achim Kinter bringt die Schwierigkeit auf den Punkt:

> Eben hier liegen sowohl Kierkegaards Probleme […] (sic.) als auch die Probleme des Interpreten. Die indirekte Mitteilung soll im Dienste bestimmter Überzeugungen stehen und diese dem Leser als wichtig und richtig vorstellen, allerdings – und das ist das Dilemma – ihm gleichzeitig die ‚freie‘ Entscheidung überlassen.[157]

Kierkegaard muss seinem Leser einerseits die Eigenverantwortung für die Aneignung seiner Botschaft zugestehen; andererseits will er erreichen, dass der Leser dabei nicht eine andere Botschaft herausliest, denn dies würde bedeuten, dass Kierkegaard sein anvisiertes Ziel verfehlt. Gerade dies scheint Kierkegaard jedoch zunehmend zu beobachten, denn es entsteht der Eindruck, dass er von *Entweder-Oder* bis hin zur *Nachschrift* nach und nach sein Vertrauen in die ‚indirekte Mitteilung‘ verliert. Die Gleichrangigkeit der Standpunkte und die dem Leser anheimgegebene Urteilsgewalt, wie sie noch in *Entweder-Oder* vorherrscht, weicht zunehmend einem Priorisieren bestimmter Lebenswahlen. Ein paar Beispiele sollen diese Beobachtung illustrieren: Schon in *Furcht und Zittern* positioniert sich Johannes de Silentio zugunsten Abrahams, wenn auch er sich eine gewisse Sympathie für das *Dämonische* bewahrt[158]. Noch deutlicher gibt Vigilius im *Begriff Angst* zu verstehen, dass er das Christliche als Fazit aus den Widersprüchen der menschlichen Existenz verstanden wissen will. Denn obwohl er in der Einleitung noch erklärt, eine *psychologische* Untersuchung der Angst anzustreben, so wird schon allein anhand seiner Ausführungen zum ‚religiösen Genie‘ (Caput III), zum Begriff *Ernst* (Caput IV) und zur Überwindung der Angst im Glauben (Caput V) der erbauliche Charakter der Schrift und ihre Verwandtschaft zur *explizit*

---

[156] *GP*, 44
[157] Kinter (1991), 11
[158] Vgl. beispielsweise Silentios „Lobrede auf Abraham“ (vgl. *FZ*, 12-22) und die Preisung des Glaubens als die höchste Aufgabe des Menschen (vgl. ebd., 139-142).

christlich-erbaulichen *Krankheit zum Tode* deutlich[159]. Des Weiteren geben sich Silentio und Climacus zwar offiziell als Nicht-Christen aus[160]; ihre Selbstpositionierung erscheint jedoch angesichts der Inhalte, die sie vermitteln, wenig glaubwürdig: Beide polemisieren nicht nur gegen das Spießbürgertum und das spekulative Denken[161]; sie beschäftigen sich darüber hinaus vordergründig mit der Frage, wie der Einzelne in das richtige Verhältnis zum Christentum gelangen kann – und *soll*[162]. Beide setzen dabei die Bedeutung des Christlichen als des höchsten menschlichen Zwecks bereits voraus[163]. Kierkegaard fügt dieser Beobachtung später den Hinweis hinzu, dass das vorgebliche Nicht-Christsein nur ein Trick Climacus' gewesen sei[164]. In der *Nachschrift* schließlich urteilt Climacus gar selbst über Aussage und Geltung der bis dahin erschienenen pseudonymen Schriften und Reden; er *erklärt* dem Leser, wie dieser Kierkegaards Schriftstellerei *zu verstehen hat*. Kierkegaard wiederholt und verschärft seine Stellungnahme noch einmal in der autobiographischen Schrift „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller" und dem *posthum* erschienenen „Gesichtspunkt". Dort selbst als Verfasser auftretend, erläutert er ausführlich den Zweck seiner Schriftstellertätigkeit einschließlich des Sinns der einzelnen pseudonymen Werke. Auf diese Weise geht er mehr und mehr dazu über, den Leser zu bestimmten Schlussfolgerungen zu *drängen*, nicht mehr auf dessen Entscheidungskompetenz vertrauend[165]. Spätestens nach 1846 weist Kierkegaard seine Schriften bis auf einzelne Ausnahmen explizit als christliche oder sogar christlich-erbauliche aus und argumentiert von christlichen Voraussetzungen her.

---

[159] Vgl. Wesche (2003), 181-184

[160] Vgl. *FZ*, 29 f., 31 ff., 49, 52, 53, 137; *AUN2*, 159, 331, 333

[161] Vgl. *FZ*, 3-6, 30 f., 42 f. FN, 53-56, 67 f., 75 f., 114 ff. Die *Nachschrift* enthält durchweg Polemik gegen das spekulative Denken.

[162] Silentio tut dies in der Unterscheidung zwischen dem Ritter der *unendlichen Resignation* und dem des *Glaubens* (vgl. *FZ*, 33-53), Climacus anhand seiner ‚Ethik des Subjektivwerdens'. Dabei nehmen Climacus' Ausführungen über weite Strecken einen beinahe schon erbaulichen Charakter an (vgl. *AUN1*, ab 118).

[163] Climacus' fortlaufende Klammersetzung des Christentum durch Ausdrücke wie „angenommen, es gibt" erscheint angesichts des Engagements seiner Untersuchung und der Beharrlichkeit, mit der er die Spekulation als *objektive Betrachtungsweise* des Menschen in ihrer Falschheit nachweist und ihr das *Subjektivwerden* als einzig möglichen Ansatz zu einer Ethik entgegenhält, als leicht durchschaubares, bloß rhetorisches Mittel.

[164] Vgl. *GP*, 36, 49
Schon Silentio erwähnt diese Strategie (vgl. *FZ*, 29 f.).

[165] „Es ist *nicht zufällig*", bemerkt Wilfried Greve, „daß er um der Klärung des Gesamtsinns willen die maieutische Form der indirekten Mitteilung zuletzt durchbrechen zu müssen glaubt." (Greve (1990), 20, Herv. M. H.) Kinter formuliert es schärfer: „Und eben diese Freiheit der Interpretation kollidiert permanent mit Kierkegaards Anspruch: nach seinem Willen müßte sich der Leser stets (freiheitlich) in dieselbe Interpretation ‚verlieben'." (Kinter (1991), 14)

Dieser Widerspruch zwischen zu vollziehender Selbstaneignung, die der Leser nur allein leisten kann, und Kierkegaards permanentem Versuch, dem Leser das Ergebnis ‚vorzusagen' und ihm damit das Verstehen abzunehmen, droht, die ‚indirekte Mitteilung' zum Scheitern zu bringen. Was Kierkegaard als ‚*indirekte* Mitteilung' ausgibt, ist oftmals *direkte* Kommunikation mit dem Leser, welche diesem unmissverständlich klarmacht, inwiefern seine Denk- und Existenzweise falsch sei und wie er sie zu ändern habe. So erscheint es fraglich, ob die Standpunkte der einzelnen Autorenpseudonyme tatsächlich mit ihrer vorgeblichen Selbstpositionierung übereinstimmen und sich demnach klar voneinander abgrenzen oder ob ihre Texte nicht eine andere Sprache sprechen – die des Autors Kierkegaard[166]. Dabei geht Kierkegaard jedoch gerade jenes Risiko ein, das er durch die Wahl der ‚indirekten Mitteilung' eigentlich vermeiden will: das Verärgertsein seines Lesers oder schlicht dessen Mangel an Bereitschaft, sich auf Kierkegaards Texte ernsthaft einzulassen, weil er ihre Bekehrungsabsicht von vornherein durchschaut. Selbst derjenige Leser, welcher sich ernsthaft auf Kierkegaards Texte einlässt und ihre Existenzbotschaft in sein eigenes Leben übersetzen will, kann sich des Eindrucks der Bevormundung nicht entziehen. Denn Kierkegaard präsentiert ihm – wie sich in den kommenden Analysen zeigen wird – beinahe durchgängig das Christliche als den *einzig* praktikablen Ausweg aus der menschlichen Krisensituation. Damit verweigert er seinem Leser die Möglichkeit, aus den Negativanalysen der menschlichen Existenz *andere* Schlüsse zu ziehen. Dass diese möglich sind und als solche ihre Berechtigung haben, lässt sich bereits innerhalb des Kierkegaardschen Werkes nachweisen.

Als exemplarisch hierfür wird im Folgenden die Figur des Ästhetikers aus *Entweder-Oder* herangezogen, die sich – so wird weiter argumentiert werden – als prototypisch für eine Position erweisen wird, welche Kierkegaard unter dem Stichwort des *Dämonischen* thematisiert. Und auch Sartres Rezeption Kierkegaards lässt sich als ein Beispiel für eine persönliche Aneignung der Kierkegaardschen ‚indirekten Mitteilung' durch einen Einzelnen verstehen, welche – auch wenn sie das Religiöse als Position ablehnt –

[166] Im Klartext: Es wird hier die These vertreten, dass die pseudonymen Texte weniger dazu dienen, bestimmte Standpunkte gegeneinanderzuhalten und in ihrer jeweiligen Mangelhaftigkeit auszuweisen. Vielmehr dokumentieren sie die Entwicklung von Kierkegaards Denken, und aus dieser heraus ergeben sich einzelne Korrekturen oder tiefer gehende Untersuchungen bestimmter Aspekte des menschlichen Seins. Die von Kierkegaard erklärte weltanschauliche Selbständigkeit, ja Verschiedenheit der Pseudonyme von seinem eigenem Standpunkt geht ihnen weitgehend ab, sodass die pseudonymen Texte entgegen dem ersten Eindruck eine grundlegend gemeinsame Botschaft transportieren, die mehr oder weniger direkt bzw. explizit in Kierkegaards christlicher Interpretation der *Existenz* mündet (vgl. das Kap. II.5.5.1 „Die These Gottes als ‚Notwehr'").

durchaus als ein Gelingen einzustufen ist. Denn die Mitteilung gelingt in dem Maße, in welchem sie den Leser dazu bringt, sich selbst – und das heißt: sich selbst in seiner konkreten, historischen Situation – zu verstehen[167]. Sartre hat – hierauf wird eigens einzugehen sein – das Modell der ‚indirekten Mitteilung' nicht nur eigens reflektiert, sondern demonstriert durch sein Werk hindurch auch dessen Anwendung.

4 Der Ästhetiker in *Entweder-Oder*

4.1 Methodische Vorüberlegungen

Gegenstand der folgenden Untersuchung ist die Figur des Ästhetikers A. aus *Entweder-Oder*. Das Interesse an A. begründet sich anhand mehrerer Gesichtspunkte, die im Folgenden nur kurz angedeutet werden sollen, da sie sich erst durch die Analysen vollends erhellen werden.

Kierkegaards Strategie der ‚indirekten Mitteilung' sieht vor, so lässt sich resümieren, den Leser auf literarischem Wege zur eigenverantwortlichen Erkenntnis der Negativität seiner Weltanschauung und Lebenswahl hinzuführen und ihn solchermaßen zu einem neuen praktischen Selbstverhältnis zu bewegen. Die Stringenz dieser Strategie lässt sich dadurch überprüfen, dass der Weg, den Kierkegaard werkimmanent für seinen Leser vorgibt, Schritt für Schritt nachvollzogen wird.

Um dem Leser die Bezugnahme auf die eigene Lebenssituation zu ermöglichen, muss Kierkegaard – so begründet er die Funktion seiner ‚ästhetischen Schriftstellerei' – mit den Figuren beginnen, in denen sich jener wiedererkennt. Der ‚Stadienlehre'[168] zufolge steht das *Ästhetische* auf der ersten, der untersten Stufe der geistigen Entwicklung, welche über das *Ethische* und dessen Scheitern erst im *Christlich-Religiösen* ihre Vollendung erfährt. Werkgeschichtlich betrachtet, beginnt die Maieutik daher mit *Entweder-Oder*. Die erste Figur, deren Weltanschauung und Selbstentwurf auf den Prüfstein gestellt sind, ist die des Ästhetikers A. aus dem ersten Teil[169], den der Ethiker

---

[167] Ausführlich hierzu im Kap. IV.2.1 „Verstehen und verstehen ist zweierlei"; vgl. auch Hackel (2013a), 33-46.

[168] Vgl. *SLW2*, 507; *AUN1*, 246-296

[169] Dies lässt sich jedoch nur publikationshistorisch sagen. Entstehungsgeschichtlich verhält es sich so, dass Kierkegaard abwechselnd an beiden Teilen gearbeitet hat. Nicht wenige Aphorismen A.s lassen sich bis in die frühen Tagebücher hinein zurückverfolgen, und der unmittelbare Entstehungsprozess von *Entweder-Oder* 1841/42 beginnt *sowohl* mit dem „Tagebuch des Verführers" (das zwischenzeitlich unterbrochen und später vollendet wird) *als auch* mit der zweiten Abhandlung aus dem ethischen Teil. Es sind also beide Teile von Anfang an präsent. Kierkegaard scheint lediglich die Ausarbeitung des zweiten Teils leichter von

aus dem zweiten Teil kritisiert und von seiner eigenen Lebensweise überzeugen will. Zu untersuchen ist Kierkegaards Ansatz gemäß zunächst die Frage, ob es gelingt, A.s Negativität *von innen heraus* zu begründen und das Ethische als dessen Weiterentwicklung aufzuzeigen. Zugleich müsste sich, der Theorie der ‚indirekten Mitteilung' entsprechend, aus der Analyse des A. als Identifikationsfigur für den Leser entschlüsseln lassen, welche Zielgruppe(n) Kierkegaard mit seiner Maieutik eigentlich anvisiert[170].

Die *kommunikationsstrategische* Position der Ästhetiker-Figur aus *Entweder-Oder* innerhalb des Kierkegaardschen Œuvres ist jedoch nicht der einzige, ja nicht einmal der Hauptgrund für die Fokussierung der Untersuchung auf A. Die Entscheidung für diese Figur geht vielmehr aus ihrer philosophischen Bedeutsamkeit für das Gesamtwerk Kierkegaards hervor. Zu zeigen sein wird, dass die Auffassung von A.s *ästhetischer* Lebenswahl als einer Entwicklungsstufe, die der Stadienlehre gemäß im *Ethischen* und im *Religiösen* überwunden wird, ein tieferes Verständnis dieser Figur verfehlt[171]. Entgegen der äußeren Anlage von *Entweder-Oder*, nach welcher das Ethische als Antwort auf die Problematik des Ästhetischen und als dessen Überwindung präsentiert wird, ist die ästhetische Haltung des A. dem Ethischen nicht *vor*- sondern *nach*geordnet[172]. Sie geht aus dem Scheitern des Ethischen hervor, welches Kierkegaard bereits im zweiten Teil von *Entweder-Oder* ankündigt und in den pseudonymen Werken der folgenden Jahre darlegt. Die Analyse der Figur des A. wird ergeben, dass dieser – jenseits seiner scheinbar prämaturen Leichtigkeit – bereits über die tiefere Einsicht in die ethisch-existentielle Problematik des Menschen verfügt[173], welche sich in Climacus'

---

der Hand gegangen zu sein. Emanuel Hirsch hat dies in seinen Einzelheiten herausgearbeitet (vgl. Hirsch (1979), VII-XV).

[170] Da Kierkegaard erklärt, seine Zeitgenossenschaft im ersten Schritt mittels des Ästhetischen als Publikum zu gewinnen, um sie im zweiten Schritt zu vereinzeln, müsste sich A. als Repräsentant des Ästhetischen in hervorragender Weise dazu eignen. Die Wirkungsgeschichte von *Entweder-Oder* und besonders des ersten Teils gibt Kierkegaard Recht.

[171] Vgl. hierzu auch Liessmann (1999), 10, 40 f.
Gleiches gilt für die Interpretation der Ästhetiker-Figur als eine vordergründig *biographische* Abrechnung Kierkegaards mit sich selbst. Hirsch, der diese These vertritt, gibt als Grund hierfür – dabei auf Kierkegaards frühe Tagebücher verweisend – die durchaus bestehende „psychologisch-individuelle Ähnlichkeit" (Hirsch (1933), 616 FN) zwischen dem jungen Kierkegaard und A. an. Aus wenn diese nicht abzustreiten ist, so lässt sich aus diesem Faktum heraus kein Urteil über den Wert der philosophischen Position des A. fällen.

[172] So bemerkt schon Vincent McCarthy: „In any event, A would already seem to be beyond the advice of William and also beyond the proffered solution." (McCarthy (1995), 70)

[173] Die Wirkungsgeschichte des Ästhetikers innerhalb der atheistisch geprägten Existenzphilosophie und der ihr nahestehenden Literatur (bspw. Camus, Sartre, Frisch, Dürrenmatt), die philosophische Nähe dieser Autoren zum ästhetischen Lebensentwurf bestärken diese These. Jene ist gerade nicht als

Existenz- und Wahrheitsbegriff ausdrückt und welche in der Problematik des *Dämonischen* mündet, als deren Vertreter *par excellence* sich A. erweisen wird.

In *methodischer* Hinsicht setzt sich die Untersuchung zum Ziel, den Gesichtspunkt A.s (und anschließend, im größeren Rahmen, den des *Dämonischen*) ernst zu nehmen: *Aus seiner Perspektive heraus*[174] sollen sowohl sein weltanschaulicher Ansatz und seine lebenspraktische Situation, in der er sich befindet, als auch die Strategien, die er hinsichtlich seiner philosophischen und existentiellen Herausforderungen entwickelt, rekonstruiert werden.

Die Binnenperspektive einer Figur hat jedoch ihre Begrenzung, und daraus ergibt sich die Gefahr, interne bzw. ansatzbedingte Schwierigkeiten nicht in den Blick zu bekommen. Daher sollen A.s Selbstäußerungen zugleich auch aus kritischem Abstand betrachtet werden, der es ermöglicht, den Ästhetiker bezüglich der prinzipiellen Gültigkeit, Stringenz und Durchsichtigkeit seines Denkens und Handelns zu hinterfragen. Gemeint sind hier beispielsweise die Erarbeitung des philosophischen Hintergrundes, vor dem A. seinen Ansatz entwickelt, die Ausweisung seiner weltanschaulichen Grenzen, die Überprüfung, ob es ihm gelingt, auf seine Grundfragen und -probleme Antworten bzw. Lösungen zu finden oder ob er ihnen ausweicht usw. Das Heraustreten aus der Figur und ihren Befangenheiten ermöglicht es, *mehr als sie zu sehen* und ggf. Antworten auf Fragen zu finden, die ihr selbst verschlossen bleiben.

‚Publikumserfolg' des A. zu verbuchen, sondern geht vielmehr aus der schonungslosen Offenlegung der Existenzproblematik in dieser Figur hervor.

[174] Auch Poul Lübcke sieht im Nachvollzug der Binnenperspektive des Ästhetikers die Chance, etwas über den Ansatz des *Ästhetischen* zu lernen, das der Außenperspektive eines anderen, nichtästhetischen Pseudonyms notwendig versperrt bleibt (vgl. Lübcke (1989), 75). In gleicher Weise geht Konrad P. Liessmann von der Legitimität „einer ‚ästhetischen' Lesart von *Entweder/Oder*, die sich am Text orientieren will, nicht an Kierkegaards Selbstdeutung und den ihr folgenden Interpretationslinien" (Liessmann (1999), 41 FN), aus. „Man wird solchen [i.e. Kierkegaards nachträglichen] Eigendeutungen allerdings stets mit gebotener Skepsis gegenüberstehen müssen und den in *Entweder/Oder* entwickelten Problemen durchaus einen Eigenwert zugestehen können, um den Text so ins Recht gegenüber seinem Autor zu setzen." (ebd.)

4.2 Die ethische und metaphysische Ausgangssituation

4.2.1 Das Lachen eines Menschen

In seiner Magisterarbeit *Über den Begriff der Ironie* gesteht Kierkegaard der romantischen Schule – trotz heftiger Kritik an ihr – in den Ursprüngen eine gewisse Berechtigung zu[175]. Der Romantiker, so Kierkegaard, wendete sich gegen seine Zeit,

> in welcher die Menschen gleichsam ganz und gar *zu Stein erstarrt* waren *in den endlichen sozialen Verhältnissen*. Alles war vollbracht und vollendet in einem göttlichen chinesischen Optimismus, welcher kein vernünftiges Sehnen unbefriedigt ließ, keinen vernünftigen Wunsch unerfüllt. Der Sitte und Gewohnheit herrliche Grundsätze und Maximen waren Gegenstand einer frommen Gottesverehrung; alles war unbedingt das Unbedingte selber[176].

Das Leben des Einzelnen, so Kierkegaard, verhärtete sich in gesellschaftlichen Konventionen; alles verlief in geregelten Bahnen; selbst das Gefühlsleben folgte einem vorgegebenen Zeitplan. Mit der Vergöttlichung der bestehenden sozialen Strukturen ging die Bewertung des Einzelnen anhand seines Eingepasstseins in die Gesellschaft einher. Sein Ansehen stieg mit dem Grad seines Funktionierens innerhalb des sozialen Räderwerks. Mit bissiger Satire beschreibt Kierkegaard die Verkommenheit der gesellschaftlichen Konventionen und begrüßt den Ansatz der Romantik, jene in ihrer Werthaftigkeit infrage zu stellen.

A.s gesellschaftlich-moralischer Ausgangspunkt deckt sich weitgehend mit dem des Romantikers in Kierkegaards Darstellung. Auch A. findet nur Verachtung für das unter seinen Mitmenschen vorherrschende Spießbürgertum. Seine Hauptkritik richtet sich in erster Linie gegen die *Verendlichung*, welcher der Spießbürger sein Leben unterzieht. Dieser geht, so A., ganz im Sozialen auf, indem er dieses zum Maß aller Dinge macht. Die Moral des Spießbürgers beschränkt sich auf das Befolgen gesellschaftlicher Regeln, deren Werthaftigkeit er nicht hinterfragt. So drängt er nach Pflichterfüllung, ohne dass seine Arbeit einen tieferen Sinn hätte als den, sich durch eine gehobene Stellung Achtung vonseiten der anderen zu erkaufen.

---

[175] Neuere Forschungsergebnisse belegen, dass Kierkegaard keine durchweg ablehnende Haltung zur romantischen Ironie bezogen hat. Zudem ist nachgewiesen worden, dass sein pseudonymes Frühwerk auch von der (Früh-)Romantik wesentlich mitbeeinflusst worden ist (vgl. Feger (2007), v.a. 495, 511 f., 515 f.; Schwab (2008), 38-52; *GP*, 59 f.).

[176] *BI*, 309, Herv. i. O.

> Was ist überhaupt der Sinn dieses Lebens? […] [D]aß man arbeitet, um zu leben, kann ja nicht der Sinn des Lebens sein, da es doch ein Widerspruch ist, daß das fortgesetzte Schaffen der Bedingungen die Antwort sei auf die Frage nach dem Sinn dessen, was durch jenes bedingt sein soll.[177]

A. beobachtet, dass die Mehrheit seiner Zeitgenossen aufgehört hat, selbst zu denken, und stattdessen nur papageienhaft bereits Vorgedachtes reproduziert[178]. Man reduziert sich darauf, ein gutes Mitglied der Gesellschaft zu sein, das stets darauf bedacht ist, im Rahmen dessen zu bleiben, was „sich schickt". Dabei ließe sich so manche Praxis schon auf den ersten Blick als selbstwidersprüchlich und absurd entlarven[179].

Neben der Hohlheit der Moral äußert sich für A. in der Angepasstheit des Spießbürgers auch ein Mangel an Leidenschaft. A. wirft seinen Mitmenschen vor – und auch hierin offenbart sich seine Nähe zum Romantiker –, ihnen fehle das echte Begehren; ihre Wünsche beschränkten sich stets nur auf den Rahmen der Wahrscheinlichkeiten; sie entsprängen einem kalkulierenden, rein instrumentellen Verstand, der auf das Vorankommen innerhalb der Gesellschaft ausgerichtet sei, die er seinerseits nicht hinterfragt. Der Spießbürger bemühe sich darum, nicht zu viel oder zu wenig zu verlangen, anstatt das Wagnis zu unternehmen, *wirklich* etwas zu begehren, das jenseits Vergleichs mit den anderen liegt, aus dem vorgegebenen moralischen und emotionalen Rahmen auszubrechen – auch mit dem Risiko seines eigenen Unterganges. Den wahren Genuss verfehle er auf diese Weise; er hetze an ihm vorbei in der Bemühung, stets seine Pflichten zu erfüllen. Das Ergebnis seien seine Langweiligkeit und ungesunde Sentimentalität. In der entfesselten Leidenschaft jedoch sieht A. gerade das Medium der *Verunendlichung*, und daher preist und beneidet er Don Juan für dessen *sinnliche Genialität*, für dessen Fähigkeit – oder Mut? – das Begehren in der Reinform zu leben.[180]

Die Moral und Leidenschaft des Spießbürgers offenbaren, so A., dass jenem die Sehnsucht nach Höherem abhanden gekommen ist, dass er sich nicht um die Rechtfertigung und den Sinn dieser Form von Sozialität bekümmert, die er durch seine

---

[177] Die Passage lautet weiter: „Das Leben der übrigen hat gemeinhin auch keinen Sinn außer dem, die Bedingungen aufzuzehren. Will man sagen, der Sinn des Lebens sei es zu sterben, so scheint dies abermals ein Widerspruch." (*EO*, 41, vgl. 34, 37)
[178] Vgl. ebd., 28
In seinen Tagebüchern beschreibt Kierkegaard die Spießbürger als ‚geistige Bauchredner': als Menschen, „die nun einmal ihre Vernunft verpfändet haben für die Phrase: mit seiner Zeit leben." (*DSKE1*, 170)
[179] Vgl. *EO*, 44; *GP*, 84 FN
[180] Vgl. *EO*, 30, 31, 34, 37, 38, 53, 331-337

Teilnahme mitaufrechterhält. In dem, was der Spießbürger unter einem ‚guten Leben' versteht, kann A. nichts Gutes entdecken; vielmehr sieht er darin die geistige Verkommenheit seiner Zeitgenossen:

> [A]ls ich älter wurde, als ich die Augen aufschlug und die Wirklichkeit betrachtete, da mußte ich lachen und habe seitdem nicht damit aufgehört. Ich sah, daß es der Sinn des Lebens ist, einen Broterwerb zu finden, und sein Ziel, Justizrat zu werden; daß es die reiche Lust der Liebe ist, ein wohlhabendes Mädchen zu heiraten; daß es der Freundschaft Seligkeit ist, einander in Geldverlegenheiten auszuhelfen; daß Weisheit ist, was die meisten darunter verstehen; und daß Begeisterung ist, eine Rede zu halten; daß Mut ist, eine Geldstrafe von 10 Talern zu riskieren, daß Herzlichkeit ist, nach einem Mittagessen ‚Wohl bekomm's!' zu sagen; daß Gottesfurcht ist, einmal im Jahr zum Abendmahl zu gehen. Das sah ich, und ich lachte.[181]

Vor diesem Hintergrund wird A.s Verachtung der gesellschaftlichen Werte verständlich: „Wenn ich also andere wegen ihrer Treue, ihrer Rechtschaffenheit loben höre, da lache ich; denn ich verachte die Menschen […]. Wenn ich also andere wegen ihres guten Herzens rühmen höre, sie geliebt sehe wegen ihres tiefen, reichen Gefühls, da lache ich"[182]. Treffend bringt A. daher das Bild der Vogelscheuche an, um das geistige Niveau seiner Mitmenschen zu bezeichnen. Nur dem Äußeren nach ähnelt die Vogelscheuche dem Menschen, ihr Inneres jedoch enthält nichts als Stroh[183].

Was bei der flüchtigen Lektüre der scheinbar leichtfüßigen, amoralischen Schriften A.s allzu schnell übersehen wird und daher zunächst überraschen mag, ist, dass am Ausgangspunkt des Ästhetikers *auch* eine *moralische* Forderung steht: A. verlangt von seinen Mitmenschen, sich ihrem Menschsein gemäß zu verhalten. Und dieses besteht

---

[181] Ebd., 44, vgl. 34, 52; *BI*, 309 f.; vgl. hierzu auch den Wiederaufgriff des Lachens über die Hohlheit der gesellschaftlichen Konventionen in *FZ*, 114 f.

[182] *EO*, 52

A.s Kritik am Spießbürger verknappt Kierkegaards persönliche Kritik in so starkem Maße, dass sie sich im Grunde erst durch Kierkegaards Tagebücher und die publizierten Schriften in ihrem Anliegen vollends erhellt (vgl. z.B. *DSKE1*, 196 ff.; *FZ*, 114 ff. und das Kap. II.2.2 „Die geistige Pleite: spießbürgerliche Selbstvergessenheit". Gleiches gilt für A.s Kritik an der zeitgenössischen Philosophie und ihrem Einfluss auf die dänische Gesellschaft (vgl. *EO*, 42, 45, 48 f.).

In den *Schriften über sich selbst* bezieht Kierkegaard das Lachen des Ästhetikers noch einmal direkt auf die Verlogenheit und Erbärmlichkeit seiner Mitmenschen und macht es zu seinem eigenen (vgl. *GP*, 58, 108, FN 165+).

[183] Vgl. *EO*, 38

In eben dieser Weise sind A.s Mitmenschen zwar geist*reich* – sie wollen reden und schreiben –, aber nicht geist*voll* – sie denken nicht selbst (vgl. ebd., 28).

gerade darin, Ebenbild Gottes[184], und keine Marionette zu sein. Sie sollen aus dem an *Endlichkeiten* orientierten Leben heraustreten und nach dem *Unendlichen* fragen, das auch sie in sich tragen.

Die Synthese aus dem Endlichen und dem Unendlichen zu realisieren, formulieren Kierkegaards spätere Pseudonyme als eine zentrale Aufgabe des Menschen. Auch A. selbst will in seinem Leben „das Endliche und das Unendliche miteinander verb[inden]“[185], wenn auch er die Synthese auf ästhetischem Wege suchen und dadurch verfehlen wird.

4.2.2 Exkurs 1: Kierkegaards Kritik an der Wirklichkeitssuspension des romantischen Ironikers im Begriff der Ironie

A.s Selbstabgrenzung vom spießbürgerlichen Leben, von der Bedingtheit der gesellschaftlichen Werte und der Leidenschaftslosigkeit seiner Zeit führt im Folgenden zu einem radikalen Bruch mit der ihm begegnenden geschichtlichen Wirklichkeit. Kierkegaard wird diesen Bruch als Rückzug A.s in dessen eigene Phantasien zeichnen. Indem er seinen Ästhetiker mit diesem doppelten Merkmal ausstattet, schafft Kierkegaard die Voraussetzungen dafür, um *exemplarisch* vorzuführen, was er *theoretisch* bereits zwei Jahre zuvor in seiner Magisterschrift ausgearbeitet hatte: das Scheitern des wirklichkeitsverneinenden Ansatzes der romantischen Ironie Schlegelscher und Tieckscher Prägung. In *Entweder-Oder* entwickelt Kierkegaard den Ästhetiker A. zur Referenzfigur dieses Scheiterns, mit dem Unterschied, dass er hier – im Dienste der ‚indirekten Mitteilung‘ – einerseits das Scheitern aus der Innenperspektive des Romantikers erlebbar nachzugestalten versucht und andererseits dem Ästhetiker die ethische Lebensweise gegenüberstellt, die seiner Forderung, die Wirklichkeit als *Aufgabe* zu verstehen, nachkommen und somit ein Gegenmodell zum ästhetischen Rückzug aus der Wirklichkeit präsentieren soll. Kierkegaards eigene Kritik am Romantiker im *Begriff der Ironie* wird dabei weitgehend in den Ermahnungen des Ethikers an A. wiederkehren.

Die folgende Skizze des philosophischen Hintergrunds der Kierkegaardschen Ironiekritik soll helfen, im späteren Verlauf der Analyse einerseits die Verwandtschaft zwischen A.s ästhetischem Ansatz und dem von Kierkegaard untersuchten romantischen Lebensentwurf herauszustellen und andererseits Kierkegaards eigene Haltung zum

---

[184] Vgl. ebd. 30, 37
[185] *EO*, 48

Romantiker nachzuzeichnen, um daraus einen Hinweis zu gewinnen, welches maieutische Ziel er mit dem Scheitern des A. in *Entweder-Oder* verfolgt.

In seiner wissenschaftlichen Qualifikationsschrift *Über den Begriff der Ironie* (1841) schreibt Kierkegaard dem Ironiker im Allgemeinen ein doppelt negatives Verhältnis zu – einmal zur gegebenen Realität, einmal zur anvisierten Idealität: „Für den Ironiker hat die gegebene Wirklichkeit ihre Giltigkeit ganz und gar verloren, sie ist ihm eine unvollkommene Form geworden […]. Das Neue ander[er]seits (sic.) hat der Ironiker nicht zu eigen. Er weiß lediglich das Eine, daß das Gegenwärtige nicht der Idee entspricht.“[186] Dies gelte sowohl für die geschichtlich erste Ausprägung der *Ironie* bei Sokrates als auch für ihre spätere, potenzierte Form in der Romantik.

Sokrates entlarvt in seinen Gesprächen die falsche Rhetorik der Sophisten und bringt für selbstverständlich genommene Überzeugungen und Werturteile ins Wanken. Durch das prinzipielle Infragestellen der Moral seiner Zeit ist Sokrates aus ihr herausgehoben, was schließlich zu seiner Hinrichtung führt. Gleichzeitig weist Kierkegaard nach, dass Sokrates nicht nur zum Opfer der Allgemeinheit, sondern auch zu dem seiner eigenen Ironie wird – und hier ergibt sich die zweite Negativität: Während Hegel Sokrates‘ Nichtwissen noch so auslegt, dass der Grieche zumindest *dies eine* wisse – nämlich dass er nichts wisse –, dementiert Kierkegaard selbst dies mit dem Hinweis, die Ironie zerstöre *jedes* sichere, positive Wissen. Dies drücke sich u.a. darin aus, dass Sokrates ein mehr experimentelles Verhältnis zu seinen Tugenden unterhalte, als dass es ihm mit ihnen ernst sei (was den ethischen Wert seiner Tugenden aber aufhebt), und ebenso darin, dass Sokrates überhaupt kein Verhältnis zum Tod gewinne. Bereits hier entdeckt Kierkegaard die Gefahr der *Ironie*, sich zu verselbständigen und sich zu verabsolutieren und es damit dem Ironiker unmöglich zu machen, eine zusammenhängende Weltanschauung zu entwickeln.[187]

Sokrates‘ Abgrenzung von der Wirklichkeit bleibt in Kierkegaards Augen jedoch *ausschließlich* auf die *konkret gegebene* Moral seiner Zeit bezogen und Sokrates selbst auf eine zu gewinnende Idealität ausgerichtet. Insofern sei die sokratische Ironie moralisch berechtigt[188]. Im Gegensatz dazu ziehe sich der Romantiker von der

---

[186] *BI*, 265
[187] Vgl. *BI*, 235 f. FN, 269-276
[188] Vgl. ebd., 276

Wirklichkeit *als solcher* zurück. Als *unendliche absolute Negativität* zeichne sich seine Ironie dadurch aus, dass sie

> sich nunmehr nicht länger wider diese oder jene Erscheinung kehrt, wider ein einzelnes Daseiendes, sondern daß *das gesamte Dasein* dem ironischen Subjekt fremd und dieses wiederum dem Dasein fremd geworden ist, daß das ironische Subjekt selber, indem die *Wirklichkeit* für es ihre Giltigkeit verloren hat, in gewissem Maße zu etwas Unwirklichem geworden ist.[189]

Die Suspendierung der Wirklichkeit als solcher realisiere der Romantiker dadurch, dass er – anstatt die Realität als *Aufgabe* zu begreifen – an ihrer Stelle eine *Schein*wirklichkeit erfinde, die jegliche Verbindlichkeit verloren hat, weil er sie als ihr Schöpfer auch jederzeit erneut suspendieren, d.h. umerfinden kann.

> *Die Wirklichkeit der Ironie ist bloße Möglichkeit*. Soll nämlich das handelnde Individuum imstande sein, seine Aufgabe zu lösen und die Wirklichkeit zu realisieren, so muß es sich in einen größeren Zusammenhang eingeordnet fühlen, muß es der Verantwortung Ernst fühlen, muß es Gefühl und Achtung haben für jede vernünftige Konsequenz. Dessen ist die Ironie ledig. Sie weiß sich im Besitz der Gewalt, ganz nach Gutdünken von vorne anzufangen; nichts Vorhergehendes hat irgendwie etwas Bindendes an sich[190].

In immer neuen, selbstgeschaffenen Szenerien probiere der romantische Ironiker verschiedene Masken durch, durchlebe virtuell eine Vielzahl von Identitäten[191], ohne es mit einer von ihnen ernst zu meinen, d.h. sie mit ihren Konsequenzen auch praktisch zu übernehmen. Dieser Mangel an Verbindlichkeit führe dazu, dass er selbst zu keiner kontinuitätsstiftenden Identität gelange[192]. Die Pointe von Kierkegaards Kritik ist die, dass der Romantiker gerade aufgrund seiner – durch ihn selbst und andere gern ins Skandalöse hochstilisierte – Suspendierung *jeglicher* Moral und Sitte auch *sein eigentliches Ziel verfehlt* und damit das Projekt der Romantik insgesamt zum Scheitern

---

[189] Ebd., 263, Herv. i. O.
[190] Ebd., 285, Herv. i. O.
[191] Vgl. ebd., 288 f.
[192] Den gleichen Vorwurf wird der Ethiker später an den Ästhetiker richten, seinen Freund vor den Konsequenzen einer solchen Unverbindlichkeit warnend: „Das Leben sei eine Maskerade, erklärst Du, und das ist Dir ein unerschöpflicher Stoff zum Vergnügen, und noch ist es niemandem gelungen, Dich zu erkennen; denn jede Offenbarung ist immer eine Täuschung, […] kannst Du Dir etwas Entsetzlicheres denken, als daß es damit endete, daß Dein Wesen sich in eine Vielfalt auflöste, daß Du wirklich zu mehreren, daß Du gleich jenen unglücklichen Dämonischen eine Legion würdest und Du solchermaßen das Innerste, Heiligste in einem Menschen verloren hättest, die bindende Macht der Persönlichkeit?“ (*EO*, 706 ff.)

bringt: Es gelingt ihm, so Kierkegaard, auf diese Weise nicht, *poetisch zu leben*, wie sein ursprünglicher Entwurf vorsieht. Kierkegaard begründet dies mit dem Selbstverlust des Romantikers. Das poetische Leben als ein *Sich-selbst-Genießen* sei nur unter der Bedingung möglich, dass man über das eigene Selbst verfügt. Dieses aber müsse erst erlangt werden. Kierkegaard formuliert dies in Hegelschem Vokabular wie folgt: Die Individualität des Menschen habe erst noch „‚für sich' zu werden, was sie ‚an-sich' ist"[193]. Hier beginne die ethische Verantwortung des poetischen Menschen, d.h. die Aufgabe, sich der Wirklichkeit zu stellen. Kierkegaard hebt hier den *Prozesscharakter* der Selbstwerdung hervor[194]: Das Selbst des einzelnen Menschen werde erst konkret in seiner Geschichtlichkeit, durch das Handeln in der Wirklichkeit. Indem sich aber der Romantiker aus der geschichtlichen Wirklichkeit herausnehme, um sich in einer imaginierten Wirklichkeit immer wieder neu zu erfinden, gehe er, so Kierkegaard, der Konkretion, d.h. der eigenen Lebensgeschichte, verlustig. Seine Freiheit bleibe abstrakt und leer, weil sich er immer nur *negativ* zur Wirklichkeit verhalte[195]. „Darum wird der

---

[193] *BI*, 287
Der Ethiker B., welcher auch in diesem Zusammenhang Kierkegaards Position vertritt, wird diese Aufgabe so formulieren, dass der einzelne Mensch sich selbst *wählen*, nicht aber *erschaffen* soll (vgl. *EO*, 771).
Bezeichnend sind ebenfalls die Bemühungen des Ethikers, gegenüber A. nachzuweisen, dass erst das ethische Leben eigentlich poetisch genannt werden könne, während das ästhetische Leben das Poetische nur in unvollkommener Weise verwirkliche. Bezüglich der Ehe als ethischer Lebensweise hebt B. beispielsweise hervor: „[D]as Ästhetische liegt nicht im Unmittelbaren, sondern im Erworbenen; die Ehe aber ist eben jene Unmittelbarkeit, welche die Mittelbarkeit in sich hat, jene Unendlichkeit, welche die Endlichkeit in sich hat, jene Ewigkeit, welche die Zeitlichkeit in sich hat. Dergestalt erweist sich die Ehe in doppeltem Sinne als Ideal, sowohl in antiker wie in romantischer Bedeutung." (ebd., 632 f., vgl. u.a. 529 ff., 556, 561 ff.) Und weiter unten schreibt B.: „[D]ie Ehe ist recht eigentlich das Poetische. […] Der ersten Liebe fehlt nämlich das zweite ästhetische Ideal, das Romantische. Sie hat nicht das Bewegungsgesetz in sich" (ebd., 635), weil sie auf den Augenblick verwiesen bleibe, wohingegen die Ehe sich gerade durch ihre *Geschichtlichkeit* poetisch realisiere (vgl. ebd., 592 f.). Gerade jene Geschichtlichkeit, die Aufgabe des Einzelnen, zu demjenigen zu werden, als welcher er von jeher schon angelegt sei (vgl. ebd., 729), versteht B. als das Poetische des ethischen Lebens. Feger bemerkt hier treffend: „Ethik und Ästhetik stehen hier nicht mehr in einem Gegensatz, vielmehr soll das Ethische als das *wahre* Ästhetische erkannt werden." (Feger (2007), 557, Herv. i. O.)

[194] B. wird die spezifische Zeitlichkeit des Prozesses der Selbstwerdung als Erwerb von *Kontinuität* (vgl. *EO*, 774; *BI*, 290 f.) kennzeichnen. B.s Kontinuitätsbegriff greift dem der starken, religiösen *Wiederholung* vor, durch welche die Vergangenheit in die Zukunft übernommen werden soll – nicht als Wiederkehr des Gleichen, sondern geläutert, als verantwortliches Sich-Bekennen zur eigenen Geschichte, in dem zugleich ein Entwurf auf die Zukunft enthalten ist. Feger sieht in der religiösen Wiederholung zugleich eine Weiterentwicklung des Begriffs der *beherrschten Ironie* (vgl. Feger (2007), 563-587, v.a. 563-569).

[195] „In der Ironie ist das Subjekt *negativ frei*; denn die Wirklichkeit, welche ihm Inhalt geben soll, ist nicht vorhanden, das Subjekt ist frei von der Gebundenheit, in welcher die gegebene Wirklichkeit das Subjekt hält, aber es ist negativ frei und als solches in der Schwebe, weil nichts da ist, das es hielte." (*BI*, 267, Herv. i. O.)
Auch hier bestätigt der Ethiker B. Kierkegaard, indem er darauf beharrt, dass die absolute Selbstwahl eine *konkrete* sein müsse, die nur durch Handeln in der Welt realisiert werden könne: Im Akt der bloßen *Isolation*, des Rückzugs aus der gegebenen Realität (B.s Exzellenzbeispiel ist hier der *Mystiker*, vgl. *EO*,

[romantische] Ironiker allermeist zu einem Nichts“[196], nicht aber zu einem Selbst, das poetischen Genuss ermöglicht.

4.2.3 Exkurs 2: Ethische Wahl und Selbst

In seinem zweiten Brief bemüht sich der Ethiker aus *Entweder-Oder* bekanntlich, dem Ästhetiker seine zentrale Forderung, dieser solle ein Selbst werden bzw. – was dasselbe ist – sich selbst wählen, verständlich zu machen. Seine Argumentation liegt dabei ganz auf einer Linie mit Kierkegaards Kritik am Romantiker, wobei der Ethiker gegenüber der Magisterschrift die Begriffe der Wahl und des Selbst vertieft. Die Nähe beider Positionen hat dazu geführt, dass in der Forschungsliteratur üblicherweise die Perspektive des Ethikers auf die Figur des Ästhetikers übernommen und die ethische (Selbst-)Wahl als – zumindest vorläufige – Antwort auf das Scheitern des Ästhetikers betrachtet wurde[197], zumal der Ethiker behauptet, er habe ebenjene Entwicklung selbst vollzogen, zu der er den Ästhetiker aufruft[198]. Dieser Ansatz scheint umso näher zu liegen, als er auch mit Climacus‘ späterer Stadienlehre[199] konformgeht. Hier soll jedoch die Reihenfolge umgekehrt werden: Es wird zunächst B.s ethische Konzeption skizziert und erst im Anschluss die Problematik des Ästhetikers vorgestellt. Der Grund ist kein experimenteller; es geht nicht um eine *dramaturgische* Überlegung – Welche Wirkung würde die Schrift erzielen, wenn Viktor Eremita die Papiere des A. denen des B. nachgeordnet hätte? –; vielmehr ist das Vorgehen durch die Beobachtung motiviert, dass das *tiefere Verhältnis* der beiden Hauptteile von *Entweder-Oder* entgegen Eremitas editorischer Entscheidung umzukehren ist: B.s ethische Konzeption kann bei genauerer Betrachtung nicht nur *keine* Lösung für A.s Problematik bieten, sondern *A.s Situation resultiert in ihrer Schärfe erst aus dem Scheitern der ethischen Lebenswahl*. Eremitas Vorschlag, die Papiere des A. und des B. „als *einem* Menschen zugehörig [zu] betrachte[n]“[200], lässt sich daher durchaus in Erwägung ziehen, jedoch anders, als dies üblicherweise ausgelegt wird. Auch wenn sich B. mit seinen Briefen *explizit* auf die

---

804-815), gewinne der Einzelne lediglich *abstrakte*, *negative* Freiheit, nicht aber sein Selbst. B. bewertet eine solche Wahl daher als Verfehlung.

[196] *BI*, 287

[197] Zwar geht man mit Kierkegaard mit, dass die Beschränktheit der ethischen Perspektive wiederum einer Vermittlung durch eine höhere, nämlich die der christlich-religiösen Sichtweise bedarf; dies ändert jedoch nichts daran, dass die Sichtweise des Ethikers auf den Ästhetikers zumeist ohne Zögern übernommen wird.

[198] Vgl. *EO*, 765

[199] Vgl. *AUN1*, 245-296, insb. 290 f.

[200] *EO*, 23, Herv. i. O.

ästhetische Lebensanschauung des A. bezieht und diese kritisiert, so bringt dies nicht zwangsläufig mit sich, dass hier eine Entwicklung von A. nach B., und nicht umgekehrt von B. nach A. oder – auch dies kann nicht im Voraus ausgeschlossen werden – dass überhaupt keine Entwicklung stattfindet.

Die genauere Lektüre der Diapsalmata und Essays des A. wird ans Licht bringen, dass diese eine – freilich *implizite* – Rückantwort auf B.s Briefe enthalten, welche die Fragwürdigkeit der ethischen Lebensanschauung aufzeigt. Denn, so wird sich zeigen, B.s Kritik greift – trotz ihrer oberflächlichen Richtigkeit – an A.s Existenzwirklichkeit im Grunde vorbei. Sie greift deshalb an ihr vorbei, weil B. noch nicht zu dem Punkt gelangt ist, an dem er das Scheitern des Ethischen erkennt, wenn auch freilich er es bereits ahnt[201]. Jenes Scheitern des Ethischen steht am Ausgangspunkt von A.s Anschauung. Kann dies hinreichend einsichtig gemacht werden, so wird sich hieraus eine Änderung der Bewertung des von A. präsentierten ästhetischen Lebensmodells ergeben.

Aus B.s Perspektive erscheint A. als ein Mensch, der sein Leben ganz dem Genuss verschrieben hat und dem jedes Mittel recht ist, um diesen zu steigern und dauerhaft erhalten. Für B. mündet diese Wahl im Verfehlen des eigenen Selbst. Wer zu sich selbst kein tieferes Verhältnis einnimmt, sondern immer nur nach außen gerichtet ist, von einem Projekt zum anderen flatternd, stets auf der Suche nach neuer Kurzweil; wer sich nicht ernsthaft ergreift, sondern anderen und auch sich selbst gegenüber nur mit Masken spielt, der wird niemals dazu gelangen, ein Selbst zu werden:

> Weißt Du denn nicht, daß einmal eine Mitternachtsstunde kommt, da ein jeder sich demaskieren muß, glaubst Du, daß das Leben immer mit sich spaßen läßt, glaubst Du, man kann sich kurz vor Mitternacht wegschleichen, um dem entgehen? […] Ich habe Menschen gesehen, die andere so lange betrogen, daß zuletzt ihr wahres Wesen sich nicht mehr offenbaren konnte. […] Oder kannst Du Dir etwas Entsetzlicheres denken, als daß es damit endete, daß Dein Wesen sich in eine Vielfalt auflöste, daß Du wirklich

---

[201] Vgl. hierzu B.s Ausführungen zur Ausnahme sowie die von ihm beigefügte Predigt (vgl. ebd., 909-914, 915-933). Schon Kierkegaards eigene Biographie, insbesondere die aufgelöste Verlobung mit Regine, führt exemplarisch vor, dass die ästhetische Lebensweise dem ethischen Selbstentwurf nachfolgen kann und dass hierbei das Ästhetische nicht eine bloße Unmittelbarkeit bzw. geistige Unreife, sondern den Versuch darstellt, mit dem Scheitern des Ethischen umzugehen (vgl. Kierkegaards Briefe an Emil Boesen in *B*, 62-69, 72-77, 80-84, 88-104; Garff (2005), 221-229, 238-246; vgl. das Kap. II.4.4 „Das Ästhetische als scheiternde Therapie"). Dass die Entstehung von *Entweder-Oder* ausgerechnet in diesen Zeitraum des Umschlagens vom Ethischen zum Ästhetischen fällt, ist mehr als nur ein Zufall. Vgl. hierzu auch die Täuschungsstrategie welche Constantin Constantius' in der *Wiederholung* vorschlägt und welche Quidam im dritten Teil der *Stadien* umsetzt.

> zu mehreren […] würdest und Du solchermaßen das Innerste, Heiligste in einem Menschen verloren hättest, die bindende Macht der Persönlichkeit?[202]

B.s Überzeugung ist also folgende: Wenn A. nichts an seiner Haltung ändert, so droht ihm die Verzweiflung. Mehr noch: A. ist bereits verzweifelt, auch wenn er es ihm noch nicht bewusst ist[203]. Die *Verzweiflung* identifiziert B. wie später Anti-Climacus in der *Krankheit zum Tode* mit dem Verfehlen des eigenen Selbst. Bereits hier wird ersichtlich, dass B. wie auch Anti-Climacus dem Selbst Normativität zuschreibt, indem er es als den *höchsten* Wert im Leben jedes Einzelnen betrachtet. Entsprechend ermahnt er A.: „die Hauptsache im Leben ist […] Dich selbst gewinnen, Dich selbst erwerben.“[204] Hierzu will er A. bewegen, um ihn davor zu bewahren, „der Unglücklichste von allen“[205] zu werden. Vor diesem Hintergrund erscheint B.s Gleichsetzung der grundlegenden Entscheidung für das Ethische mit der Wahl des Guten nur konsequent[206], wenn auch damit die jeweilig konkreten Wahlen noch nicht als ‚gut‘ und ‚böse‘ klassifiziert werden können.

Wie aber gelangt der Einzelne dazu, ein Selbst zu werden? B. hebt hervor, dass es hierzu einer *Wahl* bedarf: jener Wahl, in der „der Mensch sich selbst wählt“[207]. Doch jemand kann, so scheint es zunächst, nur dann ‚sich selbst‘ wählen, wenn er zuvor schon ‚er selbst‘ gewesen ist. Aber weshalb sollte er sich selbst noch wählen sollen, wenn er es bereits ist? Entsprechend formuliert B. etwas kryptisch: „was gewählt wird, ist nicht da und entsteht durch die Wahl; was gewählt wird, ist da, sonst wäre es keine Wahl“[208]. Das Selbst scheint sich damit nicht nur als das *Ergebnis* der Wahl, sondern bereits als dessen *Voraussetzung* zu erweisen[209]. Liegt in der Idee des Sich-selbst-Wählens also ein Zirkel?

---

[202] *EO*, 707 f.

[203] Denn B. stellt fest, „daß *jede* ästhetische Lebensanschauung Verzweiflung ist und daß ein jeder, der ästhetisch lebt, verzweifelt ist, ob er es nun weiß oder nicht.“ (ebd., 746, Herv. M. H.)

[204] Ebd., 711

[205] Ebd., 708

Hier kündigt sich bereits Anti-Climacus‘ Schreckensszenario der ewigen ‚Krankheit zum Tode‘ an, welche darin besteht, dass der Einzelne nach seinem Tod in der Verzweiflung festgesetzt wird, sofern es ihm in seinem Leben nicht gelungen ist, ein Selbst zu werden (vgl. *KT*, 18-23). Die Verzweiflung überwunden zu haben, ist daher die Voraussetzung für die Seligkeit des Einzelnen; scheitert er hieran, so wird er der „Unglücklichste von allen“.

[206] „Durch diese Wahl wähle ich eigentlich nicht zwischen Gut und Böse, sondern ich wähle das Gute; indem ich aber das Gute wähle, wähle ich *eo ipso* die Wahl zwischen Gut und Böse.“ (*EO*, 777, Herv. i. O.)

[207] Ebd., 728

[208] Ebd., 773

[209] Auf das vermeintliche Paradox des Sich-selbst-Wählens kommt auch Christine Korsgaard zu sprechen. Sie beobachtet, dass das Selbst erst aus dem Handeln resultiert, da Handeln Selbstkonstituierung ist; dass

B. löst die Problematik mit einer Unterscheidung zwischen dem Selbst *vor* und demjenigen *nach* der Wahl auf und macht zugleich deutlich, dass Ersteres noch nicht als Selbst im tieferen Sinne bezeichnet werden kann, insofern es sich bei ihm nur um das ‚Ästhetische in einem Menschen' handelt, i.e. um jenen Aspekt der Wirklichkeit, den Kierkegaard in seiner Magisterschrift als *Gabe* eingeführt hatte. Gemeint sind die äußeren und inneren Rahmenbedingungen, mit denen der Einzelne konfrontiert ist und in denen der Nichtreligiöse das Wirken des Zufalls oder Schicksals sehen würde: Jeder findet sich in seinem Leben mit konkreten historischen, politischen und sozialen Umständen konfrontiert; er unterhält Beziehungen zu seinen Mitmenschen, ist selbst auf individuelle Weise körperlich bzw. intellektuell konstituiert, mit bestimmten Neigungen und Interessen ausgestattet. Noch bevor er überhaupt als Wählender in Erscheinung tritt, sind ihm seine Umgebung und die Bedingungen seines individuellen Seins bereits gegeben. Hierauf verweist auch der Ethiker: „Das Ästhetische in einem Menschen ist das, wodurch er unmittelbar das ist, was er ist"[210]. Und er ergänzt, dass die Aufgabe jedes Einzelnen darin besteht, sein ästhetisches Sein ethisch aufzuarbeiten. Denn kraft des Ästhetischen ist der Einzelne noch kein Selbst und daher verzweifelt. Der Ethiker nennt ihn deshalb verzweifelt, weil er noch nicht ‚zu sich selbst gekommen' ist. Denn der ästhetische, i.e. der unmittelbare Mensch steht in Abhängigkeit von jenen genannten Bedingungen, über die er nicht verfügen kann. Solange er sein Handeln nach ihnen ausrichtet, bringt er es nur zu etwas *kraft dieses Verhältnisses*, außerhalb seiner jedoch wird er nichts und verfehlt das Selbst[211]. Damit aber gehört er sich nicht selbst, sondern findet sich draußen in der Welt zerstreut, als Sklave des Gegebenen, Veränderlichen, als Spielball des Wandels äußerer und innerer Gegebenheiten. Denn in der Welt ist nichts von Dauer; alles ändert sich bzw. kann sich stets ändern, ohne dass der Einzelne dies immer beeinflussen kann. Als die ästhetische Haltung *par excellence* führt der Ethiker den genussorientierten Mensch an. Dieser ist zum einen darauf angewiesen, immer wieder auf Neue etwas anzutreffen oder hervorzubringen, das ihm den Genuss ermöglicht; zum anderen muss auch die Situation selbst so beschaffen sein, dass er seinen Genuss tatsächlich realisieren kann: „*Wer aber sagt, er wolle das Leben genießen,*

---

es jedoch zugleich dem Handeln vorausgehen muss, weil der Begriff des Handelns ein handelndes Subjekt impliziert (vgl. Korsgaard (2009), 19).

[210] *EO*, 729

[211] Vgl. *EO*, 707

der setzt stets eine Bedingung, die entweder außerhalb des Individuums liegt, oder im Individuum selbst ist, doch so, daß sie nicht durch das Individuum selbst ist."[212]

Was B. zufolge der ästhetisch-unmittelbaren Haltung überdies fehlt, ist die innere Einheit. Die verschiedenen Gefühle, Einstellungen, Handlungen und Beziehungen bilden noch kein Ganzes; sie sind nicht mehr als eine Akkumulation verschiedener, z.T. sogar widersprüchlicher Momente, die stets dahin tendieren, auseinanderzudriften. Die Einheit aber, so argumentiert B., bringt der Einzelne erst dann hervor, wenn er „in der Wahl sich selbst übernommen hat […] dergestalt, daß jede Bewegung von dem Bewußtsein einer Selbstverantwortung begleitet ist"[213]. Hier verortet B. die Bedeutung des Ethischen als des einheitsstiftenden Prinzips: Während der ästhetische Lebende der Diversität der äußeren und inneren Ereignisse unterworfen bleibt und von diesen hin- und hergetrieben wird, orientiert sich der ethisch Lebende in seinem Handeln an der Unterscheidung zwischen ‚gut' und ‚böse'. Für B. impliziert dies zugleich – und hier ist er dem Autonomie-Gedanken Kants verpflichtet –, dass er sich *seiner Freiheit nach* wählt[214], insofern er mit seiner Wahl zwischen ‚gut' und ‚böse' zwar in Beziehung zum äußeren und inneren Geschehen steht, sich jedoch über dieses erhebt, indem er sich sein eigenes Gesetz gibt[215].

Vor dem Hintergrund seiner existentiellen Ausdeutung des Kantischen Moralprinzips vom ‚guten Willen' wird zugleich verständlich, weshalb B. – in Abgrenzung von der hegelianischen Idee eines dialektisch-*notwendigen* Geschehens – das Gute mit dem Willen und somit mit der Freiheit des jeweilig wählenden Individuums in Verbindung bringt. Entsprechend trennt auch B. die Bewertung einer Handlung als ‚gut' oder ‚schlecht' von der Frage nach ihrem äußeren Ergebnis ab[216] und fokussiert auf der –

---

[212] Ebd., 731, Herv. i. O.

[213] Ebd., 812 f.

[214] Vigilius wird in seiner Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren (man könnte auch sagen: dem ästhetischen) und dem religiösen Genie den Autonomiegedanken als das *discrimen* der richtig verstandenen Wahl hervorheben: „Indem sich das [religiöse] Genie nach innen wendet, entdeckt es die Freiheit. Das Schicksal fürchtet es nicht; denn es begreift keine Aufgabe nach außen hin, und die Freiheit ist ihm die Seligkeit – Freiheit, nicht um dies oder jenes in der Welt zu tun [...], sondern Freiheit, um für sich selbst zu wissen, daß es selbst Freiheit ist." (*BA*, 127) Anders als B., der den Umgang mit Schuld der Selbstverantwortung des Einzelnen zumutet, wird Vigilius jedoch in der Schuld eine Bedrohung der Freiheit entdecken und hierin die Abhängigkeit von einer höheren, der göttlichen Freiheit entdecken.

[215] Smail Rapić beobachtet jedoch richtig, dass B. sich damit nicht Kants ethischem Rigorismus verpflichtet fühlt, der von einem abstrakten Moralprinzip ausgeht, das vom jeweilig handelnden Einzelnen und von der Situation absieht. B. will vielmehr das Ästhetische in das Ethische (re)integrieren, wofür er Anlehnungen bei Hegels Sittlichkeit macht (vgl. Rapić (2007), 38-46).

[216] „[W]as jeder Mensch ausrichtet oder ausrichten kann, ist, daß er *sein* Werk im Leben tut. Wenn es sich nämlich so verhielte, daß einige Menschen etwas ausrichten, andere nicht, und der Grund hierfür läge in

weniger formal-rigoristisch als vielmehr existentiell-konkret verstandenen – Bedeutung der *Pflicht*, welche zugleich Kierkegaards in der Magisterschrift hervorgehobenen Gedanken von der Wirklichkeit als *Aufgabe* wiederaufgreift: „Wer ästhetisch lebt, sieht nämlich überall nur Möglichkeiten, […] wohingegen derjenige, der ethisch lebt, überall Aufgaben sieht“[217], „weil e[r] die Pflicht nicht außer sich, sondern in sich hat.“[218]

Vor dem Hintergrund des Anliegens B.s, „[f]ür die Freiheit [zu] kämpfe[n]“[219], den wählenden Einzelnen zur Übernahme der Verantwortung für sein Handeln und Werden zu bewegen, tritt der Widerspruch in der Idee des hegelianischen Absoluten als des sich selbst denkenden Systems, das sich hierzu des Philosophen bedient, für B. klar hervor:

> Um das Moment der Selbstbestimmung im Denken hervorzuheben, sagt die Philosophie: Das Absolute ist dadurch, daß ich es denke; da sie aber selbst einsieht, daß damit das freie Denken bezeichnet ist, nicht das notwendige Denken, […] so substituiert sie statt dessen einen anderen Ausdruck, nämlich daß mein Denken des Absoluten das Sich-Denken des Absoluten in mir sei. Dieser Ausdruck ist keineswegs mit dem vorhergehenden identisch, hingegen ist er durchaus bezeichnend. *Mein Denken ist nämlich ein Moment im Absoluten, und darin liegt die Notwendigkeit*, mit der ich es denke. Anders verhält es sich mit dem Guten. *Das Gute ist dadurch, daß ich es will*, und sonst ist es gar nicht.[220]

So formuliert B. in hegelianischem Vokabular seine antihegelianische Grundidee: „Das Gute ist das An-und-für-sich-Seiende, gesetzt von dem An-und-für-sich-Seienden, und das ist die Freiheit.“[221] Die Fokussierung auf dem Selbst als höchster Normativität und die Rückverlagerung des Freiheitsgeschehens in den wählenden Einzelnen stehen hier am Ursprung des Gedankens, dass das Selbst des sich wählenden Einzelnen, nicht aber das

---

ihrer Zufälligkeit, so hat die Skepsis wiederum die Übermacht gewonnen. […] Das Wort ‚etwas ausrichten‘ bezeichnet ein Verhältnis zwischen meiner Handlung und einem anderen, das außer mir liegt. Es ist nun leicht einzusehen, daß dieses Verhältnis nicht in meiner Macht steht […], ich tue [also] mein Werk und vergeude meine Zeit nicht mit Kalkulationen darüber, ob ich etwas ausrichte. Was ich ausrichte, folgt dann meinem Werk als mein Glück, dessen ich mich wohl freuen, das ich mir aber nicht absolut zurechnen darf.“ (*EO*, 868 f., Herv. i. O.; vgl. Green (1992), 106 f.)

[217] Ebd., 817

[218] Ebd., 820 f.

Und dies ist B. zufolge deshalb so, weil der Einzelne in der Pflicht erst zu sich kommt, indem er sich seinem ‚wahren‘ Wesen nach wählt; hieraus schlussfolgert B. „die absolute Bedeutung der Pflicht, die ewige Gültigkeit des Pflichtverhältnisses für die Persönlichkeit“ (ebd., 839). Rapić spricht daher vom ethischen Selbst als einer Synthese aus Wirklichkeit und Idealität, in welchem sich B. zufolge unsere ‚individuelle Eigenart‘ mit dem Prinzip der Pflicht verbinde (vgl. Rapić (2007), 78). A.s Scheitern wird sich daraus begründen, dass es ihm nicht gelingt, ebenjene Idealität zu identifizieren.

[219] *EO*, 726

[220] Ebd., 784, Herv. M. H.

[221] Ebd., 784

System, als das ‚An-und-für-sich-Seiende' bzw. das ‚Absolute' zu betrachten ist[222]. Zugleich entpuppt sich der Synthesegedanke selbst, der in diversen Schriften Kierkegaards wiederkehren und den Anti-Climacus schließlich ausbuchstabieren wird, als hegelianische Idee – mit dem Unterschied, dass das Vermittlungsgeschehen aus der Geschichte in den wählenden Einzelnen zurückgenommen und als Konstituierung eines *anderen* Ganzen, nämlich des jeweiligen Selbst, begriffen wird.[223]

Hier wird nun deutlich, wie der ethisch Lebende die Wirklichkeit – ganz der Idee der Magisterschrift folgend – als *Gabe* und *Aufgabe* bzw. – im Sinne des Synthesegedankens der *Krankheit zum Tode* – als *Notwendigkeit* und *Möglichkeit* zugleich[224] begreift:

> Das Individuum wird sich also seiner bewußt als dieses bestimmte Individuum, mit diesen Fähigkeiten und Neigungen, diesen Trieben, diesen Leidenschaften, als beeinflußt von dieser bestimmten Umgebung, als dieses bestimmte Produkt einer bestimmten Umwelt. Indem der Mensch aber solchermaßen sich seiner bewußt wird, übernimmt er alles unter seine Verantwortung. […] Er ist also im Augenblick der Wahl in der vollkommensten Isolation, denn er zieht sich aus der Umgebung heraus; und doch ist er im selben Moment in absoluter Kontinuität, denn er wählt sich selbst als Produkt; und diese Wahl ist die Wahl der Freiheit […]. Als Produkt ist er eingezwängt in die Formen der Wirklichkeit, in der Wahl […] verwandelt er seine ganze Äußerlichkeit in Innerlichkeit. […] Er ist ein bestimmtes Individuum, in der Wahl macht er sich selbst zu einem bestimmten Individuum, zu demselben nämlich; denn er wählt sich selbst.
>
> Das Individuum wählt also sich selbst als eine mannigfaltig bestimmte Konkretion und wählt sich daher nach seiner Kontinuität. Diese Konkretion ist die Wirklichkeit des Individuums; da es sie aber nach seiner Freiheit wählt, so kann man auch sagen, sie sei […] seine Aufgabe.[225]

---

[222] Vgl. ebd., 771

[223] Die vorangegangenen Ausführungen zu den Begriffen Freiheit, Pflicht und Selbst lassen bereits erkennen, dass Kierkegaards Verhältnis zu Hegel wesentlich ambivalenter ist, als die Polemik Kierkegaards oder seiner Pseudonyme dies zu erkennen gibt.

[224] Dieser Gedanke wird auch in Sartres Konzeption der Freiheit als *Faktizität* und *Transzendenz* zugleich wiederkehren und als Grundlage für seine ontologische Formulierung des Begriffs der Unaufrichtigkeit dienen. Dass Unaufrichtigkeit dieser Struktur entsprechend sich als aus dem Gleichgewicht geratene Synthese erfassen lässt, wird darüber hinaus ihre Nähe zu Anti-Climacus' Begriff der Verzweiflung begründen. Sartre selbst scheint sich in seiner Rezeption Kierkegaards jedoch eher auf den *Begriff Angst* zu beziehen (vgl. u.a. *TB*, 195-201, 203; das Kap. „Scheitern der Synthese und Varianten der Flucht").

[225] *EO*, 816 f.

In ähnlicher Weise wird auch Sartre formulieren, dass der Einzelne seine Situation selbst wählt, indem er sich das, was ihm gegeben ist, aneignet und überschreitet, und zwar *immer schon* (i.e. nicht erst durch einen Willensentschluss) weil er dem Gegebenen im Lichte seines Grundentwurfs Bedeutung verleiht und

Isolation und *Kontinuität* sind für B. die Eckpfeiler der ethischen Wahl; in ihnen spiegelt sich einmal mehr der Synthesegedanke: *Isolation* meint nichts anderes als das oben angesprochene Autonomieprinzip, das Sich-Erheben über die Gegebenheiten im Entwurf auf die eigenen Möglichkeiten hin. Doch, so verdeutlicht B. in seiner Kritik des (romantischen Ironikers) A. einerseits und in derjenigen des weltabgewandten Mystikers[226] andererseits, die Autonomie darf nicht bloß *negativ*, als *Freiheit vom* Bestehenden und als Freibrief für alle möglichen, experimentellen Selbstentwürfe, betrachtet werden, sondern soll auch *positiv*, i.e. als *handelnde* Freiheit in die Wirklichkeit zurückkehren und in dieser Verantwortung übernehmen. Daher erinnert B. daran, dass die ethische Wahl neben der Isolation eine zweite Seite besitzt: sie ist wesentlich auch *Kontinuität*, was nicht als bloße Rückkehr zum Alten missverstanden werden soll; vielmehr arbeitet der Wählende seine Vergangenheit ethisch auf, und dies bedeutet: er begreift sie als *Schuld*, welche daraus resultiert, dass sein Handeln zuvor nicht ethisch orientiert gewesen war bzw. daraus, dass er sich in der Bestimmung des Guten geirrt hat. Die *Reue* ist daher Teil der Kontinuität und somit auch Teil der vollständigen Selbstwahl. Erst mit ihr gelangt der Einzelne dazu, sich selbst zu übernehmen[227].

In dieser doppelten Bewegung des Abstandnehmens von sich und Wieder-Zurückkehrens zu sich löst sich nun das vermeintliche Paradox der ethischen Selbstwahl auf, in welcher der Einzelne ‚sich selbst' weder bloß fortschreibt noch neu erfindet, in welcher er sich wiederwählt und hierbei zugleich anders setzt. Die Begriffe *Selbst* und *Wahl* sind eng miteinander verbunden; im Grunde rücken sie nur zwei Seiten ein- und desselben Geschehens ins Licht: Der Begriff der *Wahl* fokussiert vornehmlich auf dem Akt des Wählens selbst, während der Begriff des *Selbst* das ‚Produkt' der Wahl hervorkehrt. ‚Produkt' darf hierbei nicht statisch gedacht werden, sondern ist als Prozess des permanenten Selbst-Werdens zu verstehen: Es ist die *fortgesetzte* Selbstwahl, und insofern das Wählen vom Kontinuitäts- bzw. Ewigkeitsgedanken getragen wird, konstituiert sich in ihm das Selbst. Damit erscheint das Selbst nun auch als *zeitliche* Synthese, als Synthese aus dem Zeitlichen und dem Ewigen, als eine „Bewegung von

---

dies für ihn eine phänomenologisch-praktische Notwendigkeit darstellt. Bei B. findet diese Aneignung und Überschreitung in der emphatischen Ergreifung des Ethischen als des Bedeutungshorizontes statt.

[226] Vgl. ebd., 804-817

[227] Vgl. ebd., 774-777

ihm selbst fort und durch die Welt zu ihm selbst zurück"[228], als eine Aufgabe, mit der der Einzelne sein Leben lang nicht fertigwird.

4.2.4 Faustischer Zweifel[229]

Kierkegaards Einwand gegen den Romantiker, welcher sich in *Entweder-Oder* in den Ermahnungen des Ethikers am Ästhetiker wiederholt, zielt, wie oben gesehen, auf dessen Wirklichkeitsflucht und die damit verbundene Verweigerung ethischer Verantwortung ab, welche in der Konsequenz zum Selbstverlust des Individuums führen. Die Berechtigung einer solchen Kritik scheint offensichtlich. Dennoch zieht Kierkegaard – und mit ihm der Ethiker – sein Resümee des Ironikers ‚zweiter Potenz'[230] zu schnell. Während Kierkegaard in seinen Analysen des Sokrates noch ausführlich darauf eingeht, *aus welchen Gründen* sich der „Vater der Ironie" aus der bestehenden Wirklichkeit herausnimmt, um daraus dessen moralische Berechtigung abzuleiten, vernachlässigt er diese Frage hinsichtlich des Romantikers. Nur an einer Stelle zieht der Autor des *Begriffs der Ironie* in Erwägung, dass auch auf Seiten des *romantischen* Ironikers eine solche Berechtigung zur Suspension der Wirklichkeit – und hier zur Suspension der Wirklichkeit *als solcher* – vorliegen könnte, jedoch nur, um diese sofort wieder zu dementieren. Kierkegaard steht unter Hegelianischem Einfluss, wenn er schreibt:

> Sollte man nun angeben, wodurch denn die [romantische] Ironie zu dem besprochenen Verhalten [der Suspension der Wirklichkeit als solcher] ermächtigt werde, so müßte man wohl antworten: dadurch daß die Idee weiß, daß die Erscheinung nicht das Wesen ist. Die Idee ist konkret und muß deshalb konkret werden, aber dies Konkretwerden der Idee ist eben die geschichtliche Wirklichkeit. In dieser geschichtlichen Wirklichkeit hat nun jedes einzelne Glied als Moment seine Giltigkeit. Doch diese relative Giltigkeit wird von der Ironie nicht anerkannt. Für die Ironie hat die geschichtliche Wirklichkeit

---

[228] *EO*, 844; vgl. das Kap. II.3.1 „Existenz und Wahrheit". In diesem Sinne hebt auch Anti-Climacus hervor, dass der Einzelne die Möglichkeit der Verzweiflung, d.h. des Selbst-Verlusts, *in jedem Augenblick* vernichten muss (vgl. *KT*, 13, 16). Vgl. auch *BA*, 99-109, wobei Vigilius jedoch den Schwerpunkt auf das christliche Heilsgeschehen setzt und von diesem her die Synthese interpretiert. Auch Heidegger wird diesen Synthesegedanken – in einer grandiosen Verkennung der Leistung Kierkegaards (vgl. Heidegger (1993), 338 FN) – aufgreifen; Sartre wird ihn schließlich von Heidegger übernehmen (vgl. insbes. *TB*, 266, 304-314)

[229] Vgl. hierzu u.a. Kaufmann (2002)

[230] Vgl. *BI*, 246

> bald absolute Giltigkeit, bald überhaupt keine; denn sie hat ja das bedeutungsvolle Geschäft übernommen, die Wirklichkeit zustande zu bringen.[231]

Gerade durch jene Differenz zwischen *Wesen* und *Erscheinung*, auf welche hier der Romantiker laut Kierkegaard rekurriert, machte sich die Philosophie seit Descartes selbst den Anspruch streitig, sich als Grundlage von Wissenschaft zu etablieren. Der prinzipielle Zweifel an der Erkennbarkeit von Wirklichkeit, auf den Kierkegaard in seinen späteren Schriften polemisch rekurriert, erreicht seinen Höhepunkt in Kants Unterscheidung zwischen *Ding an sich* und *Erscheinung* und in der damit verbundenen Absage an die Wissenschaft, etwas über die ‚Wirklichkeit' wissen zu können. Hegel bemüht sich in der *Phänomenologie des Geistes* darum, diesen Dualismus zu überwinden, indem er das menschliche Bewusstsein nicht nur zum *Werkzeug* und *Medium*, sondern auch zum *Gegenstand* der Erkenntnis macht, sodass Wesen und Erscheinung hier zusammenfallen[232].

In der prinzipiell skeptischen Haltung des Romantikers gegenüber der Wirklichkeit offenbart sich, dass dieser – trotz seiner Opposition gegenüber der spekulativen Philosophie – sich von ihrem Erbe nicht ganz lossagen kann, indem er gerade jenen Zweifel von ihr übernimmt. Kierkegaard vertieft diesen Punkt in seiner Ironieschrift nicht. Stattdessen geht er unverzüglich dazu über, die romantische Wirklichkeitssuspension ethisch-religiös zu bewerten, woraus deutlich wird, dass er an dieser Stelle die Perspektive des Romantikers bereits zugunsten einer anderen – der christlichen – verworfen hat[233]. Gerade jedoch der Nachvollzug der Binnenperspektive des Romantikers ist unabdingbar – nicht nur für das Verständnis des romantischen Ansatzes und damit auch für dasjenige des Ästhetikers aus *Entweder-Oder*, sondern ebenso für dessen Kritik.

Dass die Analyse des *Zweifels* in der Ironieschrift weitgehend ausbleibt, bedeutet nicht, dass Kierkegaard sie nicht an anderer Stelle unternimmt. Bereits in seinen frühesten Tagebuchaufzeichnungen von 1835/36, also etliche Jahre vor der Konzeption von *Entweder-Oder*, setzt sich der Däne intensiv mit diesem philosophischen Grundproblem auseinander. So studiert er verschiedene Varianten der historischen Faust-

---

[231] Ebd., 284 f.
[232] Vgl. Hegel (1986), 68-81
Durch die Einschränkung des Gegenstandsbereichs löst Hegel das Problem der Erkennbarkeit von Natur freilich nicht.
[233] Vgl. *BI*, v.a. 285 ff.

Figur, v.a. Goethes *Faust*[234], um die Essenz der Faust-Idee zu gewinnen. Dabei beobachtet er, dass der *Zweifel* (bzw. die *Ironie*[235]) aus Fausts geistigem Herausgehobensein aus dem unreflektiert-unmittelbar dahinlebenden Spießbürgertum entsteht[236] – eine Auszeichnung, die ebenso der Romantiker und der Ästhetiker teilen.

Kierkegaard deutet den *Zweifel* (bzw. die *Ironie*) im ersten Schritt als *positive* Entwicklung, als den Beginn der eigentlichen Menschwerdung. So hebt er im *Begriff der Ironie* hervor, dass „ein echt humanes Leben nicht möglich ist ohne Ironie"[237] und dass man Ironie als „*den absoluten Anfang des persönlichen Lebens*"[238] betrachten müsse. Gemeint ist Folgendes: Der ‚unmittelbare' Mensch, welcher noch ganz in Einheit mit seiner Umgebung lebt, ist noch nicht bis zu dem Punkt gekommen, an dem er sein Handeln zu hinterfragen beginnt und die Möglichkeit erwägt, auch *anders* handeln zu können. Er ist noch ganz in die Gegebenheiten verstrickt; sein Handeln ergibt sich wie beim Tier scheinbar *von selbst*, aus den Umweltbedingungen und seinen eigenen Bedürfnissen; er hat daher noch keine Vorstellung davon, was es heißt, Verantwortung für sein Tun zu übernehmen. Im *Begriff Angst* unterzieht Kierkegaard mit Vigilius diesen Zustand, den man entwicklungspsychologisch als den des *Kindes* auffassen kann, einer ausführlichen Analyse[239]. *Unschuldig* ist das Kind deshalb, weil es seine Freiheit noch nicht entdeckt hat, wobei der Freiheitsbegriff wesentlich ethisch gedacht, i.e. mit der Möglichkeit, gut oder böse zu handeln, verbunden wird[240]. Dem Spießbürger hingegen, der sich ebenfalls „kindisch" oder „tierisch[]"[241] verhält, spricht Kierkegaard die Unschuld ab, weil dieser *selbstverschuldet* im Zustand der Unmündigkeit verharrt, indem er seine eigenen Entscheidungen seinen Mitmenschen überlässt und sich selbst zum „Dutzendmenschen" macht, der je nach Mode „alles Beliebige werden"[242] kann.

Das Erwachen der Selbstreflexion, welche dem Einzelnen ermöglicht, einen Abstand zu seinem Handeln einzunehmen und sich zur Idealität ins Verhältnis zu setzen, interpretiert Kierkegaard mit Vigilius im *Begriff Angst* als den qualitativen *Sprung* der

---

[234] Vgl. *DSKE1*, 82-114; Garff (2005), 106-109
[235] Beide Begriffe lassen sich hier synonym gebrauchen.
[236] Vgl. *DSKE1*, 150 f.; *FZ*, 124
[237] *BI*, 331
[238] Ebd., 331, Herv. i. O.
[239] Vgl. *BA*, v.a. 42-61; *DSKE1*, 126 f.; Grøn (1999), 35-39
[240] *Sünde* deutet Kierkegaards Pseudonym Anti-Climacus demgemäß als *Position*, als Akt der Freiheit, nicht aber als Mangel. Damit folgt er, Leibniz' Interpretation zurückweisend, Schellings „Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit" (vgl. Schelling (2008), 64; *KT*, 99-114).
[241] *BI*, 310
[242] Ebd., 287

ersten Sünde[243], der darin besteht, erstmalig auf die Diskrepanz zwischen Wirklichkeit und Ideal aufmerksam zu werden und mit dieser das eigene Verfehlen des Guten zu erkennen[244]. In seinem eigenen Entwurf zu einem modernen Faust, in der *posthum* aus den Tagebüchern herausgenommenen Skizze „Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est" (entstanden 1842/43) veranschaulicht Kierkegaard diesen Vorgang als einen radikalen Bruch mit der Wirklichkeit. Ermöglicht wird dieser durch die *Sprache*. Kierkegaard kennzeichnet sie als das Medium der Reflexion und als Träger von Idealität:

> Die Unmittelbarkeit ist die Realität, die Sprache ist die Idealität, das [reflexive] Bewußtsein ist der Widerspruch. In dem Augenblick, da ich die Realität aussage, ist der Widerspruch da; denn was ich sage, ist die Idealität.
> Die Möglichkeit des Zweifels liegt also im [reflexiven] Bewußtsein, dessen Wesen ein Widerspruch ist, welcher durch eine Zwiefältigkeit erzeugt wird und selber eine Zwiefältigkeit erzeugt.[245]

Die Sprache ermöglicht dem Menschen, einen Abstand zur Realität einzunehmen, sie in ihren Einzelheiten zu benennen und zu ordnen, zugleich aber auch auf andere, mögliche Realitäten hin zu transzendieren. Durch sie ist der Mensch über die Realität bereits hinaus, bei der Idealität, an der er jene misst. Hier entsteht der doppelte Widerspruch, der sich durch das menschliche Selbstbewusstsein zieht und den Zweifel gebiert: In *Erkenntnisbegriffen* formuliert, besteht der Widerspruch darin, dass die Objekte der Realität hinsichtlich ihrer formulierten Idealität immer unvollkommen bleiben. Realität und Idealität stimmen nie ganz überein; jedes Glied der Wirklichkeit hat nur seine *relative* Gültigkeit in Hinblick auf die Idee als das Absolute. Doch dies führt dazu, dass dem Menschen auf *empirischem* Wege letzte, metaphysische Wahrheiten prinzipiell nicht

---

[243] Vgl. *BA*, 50-55, 57
Im *Begriff der Ironie* deutet Kierkegaard die Möglichkeit, das Missverhältnis zwischen Idealität und Realität nicht nur philosophisch, sondern auch religiös – als *Sündigkeit* – zu auszulegen, nur an, indem er vom *Ironiker* den *Humoristen* abgrenzt (vgl. *BI*, 334 f.).

[244] Vor diesem Gedanken der *nachträglichen* Wertung der Vergangenheit als Schuld *aus der neu gewonnenen Perspektive der ethischen Reflektiertheit heraus* lässt sich zugleich das vermeintliche Paradoxon des Sündenfalls auflösen, das Vigilius tautologisch so formuliert: „*Die Sünde kam durch eine Sünde in die Welt.* […] Die Sünde setzt sich selbst voraus, sie kommt auf eine Weise in die Welt, daß sie vorausgesetzt ist, indem sie ist" (*BA*, 38 f., Herv. i. O.). Denn auch wenn Adam aufgrund seiner Unwissenheit um Gut und Böse zunächst unschuldig schuldig wird, so nötigt ihn das mit dem Verstoß selbst erworbene Wissen nachträglich zur ethischen Bewertung seines Handelns (vgl. *DSKE1*, 126 f.; *DSKE2*, 34). In diesem Sinne hatte schon der Ethiker aus *Entweder-Oder* hervorgehoben, dass der Einzelne sich nur selbst wählen kann, indem er seine Vergangenheit als Schuld übernimmt.

[245] C, 155; vgl. *BA*, 50-58
Vgl. hierzu auch *EO*, 85: „In der Sprache liegt die Reflexion, und damit kann die Sprache das Unmittelbare nicht aussagen. Die Reflexion tötet das Unmittelbare".

zugänglich sind, weil ihm die Idee in ihrer Absolutheit nie erscheint[246]. Das Climacus-Fragment deutet bereits auf Kierkegaards spätere Ablehnung des spekulativen Systemdenkens[247] hin, durch welche er dem Romantiker näherkommen wird, als er es im *Begriff der Ironie* ahnt.

In *ethischen* Begriffen ausgedrückt, äußert sich der Widerspruch zwischen Realität und Idealität in der Unfähigkeit des einzelnen Menschen, die Werthaftigkeit einer Handlung in absoluter Hinsicht zu ermitteln. So beklagt sich A. darüber, dass er des Maßstabs entbehrt, der es ihm ermöglichen würde, zu einer Lebensanschauung zu gelangen: „Meine Betrachtung des Lebens ist ganz und gar sinnlos. Ich nehme an, daß ein böser Geist mir eine Brille auf die Nase gesetzt hat, deren eines Glas in ungeheurem Maßstab vergrößert, deren anderes Glas im gleichen Maßstab verkleinert.“[248] Die Maßstabslosigkeit kennzeichnet er als das Grundproblem seines Selbstentwurfs und damit seines Handelns. A. studiert sich selbst; ebenso wie der junge Kierkegaard fragt er, wozu er angelegt ist, worin seine Bestimmung liegt, mit anderen Worten: was er aus seinem Leben machen soll[249]. Die Frage nach dem höheren Zweck seines Lebens kann er letztlich nicht beantworten. Zwar entdeckt A. an sich eine Reihe von Talenten und Fähigkeiten, doch fehlt ihm gerade jener Maßstab, der es ihm ermöglichen würde, sie zu gewichten, bzw. ihren Wert überhaupt zu ermitteln. Es überrascht daher nicht, wenn A. sich infolgedessen nicht getraut, den Wert seiner Anlagen einzuschätzen: „Wozu tauge ich? Zu nichts oder zu allem Möglichen.“[250]

---

[246] Vgl. *DSKE1*, 151 f.; *SLW2*, 467 ff.

[247] Gemeint ist hier v.a. Kierkegaards Kritik am Hegelschen Projekt, den einzelnen Epochen und Persönlichkeiten der menschlichen Geschichte einen Platz und damit eine Bedeutung innerhalb der Entwicklung des Ganzen zuzuordnen, was nach Kierkegaards Ansicht nicht möglich ist, ohne bei der Auswahl und Zuordnung des Materials willkürlich vorzugehen (Vgl. das Kap. II.2.1 „Am Problem vorbei: die Philosophie Hegels“). Schon in seinen frühen Tagebüchern lässt er auch Faust dieses Bedenken hegen: „Er [Faust] sieht, wie die Begabtesten seiner Zeit eine kleine Ausbeute zusammensammeln (es spekulativ konzentrieren oder historisch skizzieren), er hegt eine insgeheime Furcht davor, dass dies möglicherweise gerade nicht, wie sie vorgeben, das Wichtigste sei; sondern nur das, was sie zu ergreifen und zu erfassen vermögen – *er sehnt sich nach einer Anschauung, die alle Relativität aufhebt und ihm den absoluten Wert selbst des Unbedeutendsten zeigt; denn für die wahre (d.h. göttl.) Anschauung ist alles gleich groß.*“ (ebd., 152, Herv. M. H.)

[248] *EO*, 33; vgl. 46; vgl. *DSKE1*, 152; vgl. Feger (2007), 501 FN

[249] Vgl. *EO*, 35, 36

Dies rückt ihn in die Nähe Fausts, vom dem Kierkegaard in seinem Tagebuch sagt: „Fausts Ertrag an Wissen war ein Nichts, weil es überhaupt nicht *diese* Frage war, die er beantwortet haben wollte, sondern die Frage danach: *was er selbst* tun solle“. (*DSKE1*, 151, Herv. i. O.) Kierkegaard geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er eingesteht, dass er in der Faust-Figur sich selbst beschreibt (vgl. ebd., 165).

[250] *EO*, 35; vgl. *DSKE1*, 117 f.

Symptomatisch für A.s Scheitern ist sein permanenter, schließlich pathologisch werdender Zweifel[251]. A. erwägt und verwirft Möglichkeiten, ohne sich für die eine oder andere entscheiden zu können. Sein negatives Verhältnis zur Idealität, nicht aber ein Mangel an *Ernst*, wie B. ihm vorwirft und wie bereits Kierkegaard sowohl Sokrates als auch dem Romantiker bescheinigt hatte, liegt daher A.s Unentschlossenheit zugrunde[252].

Hier offenbart sich die von Kierkegaard schon in der Magisterschrift angesprochene *zweite* Seite der janusköpfigen Ironie: Wird die Ironie nicht beherrscht, indem das Individuum eine „Gesamtanschauung der Welt"[253] besitzt, in deren Dienst es die Ironie stellt, so verselbständigt sie sich zur zerstörenden Kraft, zu einem unfruchtbaren, ja krankhaften „Sehnen nach einem Höheren und Vollkommneren […] [, das] die Wirklichkeit aushöhl[t]"[254]. Seine fehlende ‚Gesamtanschauung der Welt' bringt A. in seinem Bekenntnis zum *Fragmentarischen* zum Ausdruck, das er nicht nur sich selbst zuordnet, sondern das er in die menschliche Existenz als solche eingeschrieben sieht. So betrachtet er, „es als das Eigentümliche *alles menschlichen Strebens in seiner Wahrheit* […], *daß es fragmentarisch ist*, daß es eben hierdurch von dem unendlichen Zusammenhang der Natur sich unterscheidet"[255].

In A.s Bekenntnis kommt ein Verlust zum Ausdruck. Ein Fragment ist ein Teil eines Ganzen; von diesem her gewinnt es seine Bedeutung. Ist das Ganze nicht verfügbar, zeigt das Fragment dieses als Leerstelle an, wobei der Verlust dem Fragment nicht äußerlich bleibt, sondern es innerlich durchdringt und verändert: Es verliert zum einen seinen absoluten Wert, der aus seiner Bedeutung für das Ganze resultiert war; zum anderen steht

---

[251] Vgl. *EO*, 30, 31, 32, 33 f., 47, 48

[252] Vgl. ebd., 716

Gegen Kierkegaards Einschätzung des Sokrates ist hier einzuwenden, dass es Sokrates sehr wohl mit einer Sache ernst ist: nämlich mit der Erfüllung seiner Aufgabe, die er dem Orakelspruch zu entnehmen glaubt. Es ist ganz offensichtlich, dass Sokrates hier eine *göttliche* Order befolgt – die es ihm erlaubt, immanent-menschliche Tugenden zu relativieren bzw. annihilieren, zumal diese ihren Wert aus der *zeitgenössischen Sittlichkeit* beziehen, die Sokrates in ihrer Bedingtheit entlarvt. Insofern muss man vom *höchstmöglichen* Ernst des Sokrates sprechen und ihm eine gewisse, wenn auch begrenzte Ähnlichkeit mit der Abrahamfigur de Silentios zugestehen. Kierkegaard scheint selbst zu dieser Einsicht zu gelangen, wenn er Vigilius die Ironie des Sokrates würdigen lässt, durch welche sich dieser gegen die Menschen verschlossen habe, um sich im Göttlichen zu erweitern (vgl. *BA*, 157 f.).

[253] *BI*, 329

[254] Ebd., 333

[255] *EO*, 180, Herv. M. H.

A.s Ergebnis ist folgerichtig; er bringt bereits zum Ausdruck, was Kierkegaard später mit Climacus anhand des Existenzbegriffes über die Unzugänglichkeit absoluter Wahrheit(en) ausführen wird (vgl. das Kap. II.3.1 „Existenz und Wahrheit"). Die Fragmenthaftigkeit menschlichen Wahrheitsstrebens greift Climacus bereits mit dem sich von der Idee des Systems abgrenzenden Titel seiner Schrift *Philosophische Brocken* auf.

es nun isoliert da, weil sich der tiefere Zusammenhang zwischen den Elementen aufgelöst hat.

Die praktische Folge dieses ‚Pantheismus des Nichts'[256] besteht darin, dass die Freiheit des Ironikers negativ und leer bleibt. Mittels der Reflexion erhebt er sich zwar über sein unmittelbares Verstricktsein in die Prozesse der Wirklichkeit, jedoch bleibt es bei dieser Entfernung: Ihm gelingt es nicht, die gewonnene Freiheit für ein konkretes Handeln in der Wirklichkeit nutzbar zu machen[257]. Der Grund ist der, dass die *Ironie* selbst keine Positivität erzeugen kann; der *Zweifel* bringt keine Affirmation hervor, sondern bleibt in sich selbst befangen.

Die Struktur eines solchen Selbsteinschlusses des *Zweifels* veranschaulicht A. in den psychologischen Analysen der *reflektierten Trauer* der betrogenen Frauen aus den „Schattenrissen" und Cordelias aus dem „Tagebuch des Verführers"[258]. Wie A. selbst hinsichtlich seiner Selbstwahl, so geraten auch die Frauen in Zweifel hinsichtlich einer für sie existentiell wichtigen Frage. Während sich der Inhalt des Zweifels ändert, bleibt die Form dieselbe: Der Zweifler gerät in eine Kreisbewegung, die– einem *Perpetuum Mobile*[259] ähnlich – sich verselbständigt und ihn schließlich zu ihrem Gefangenen macht.

> Dieser Weg des Denkens ist unendlich und hört erst auf, wenn das Individuum ihn willkürlich abbricht, indem es etwas anderes geltend macht, eine Willensbestimmung […]. Durch einen Entschluß erreicht er also, was er auf dem Wege der Reflexion nicht findet: Ende, Ruhe.[260]

An dieser Stelle zeigt sich, wie nahe A. einer Entscheidung kommt, von der ihn der Ethiker B. in seinen Briefen überzeugen will. A. ist sich durchaus dessen bewusst, dass ihn sein Zweifel in eine Sackgasse geführt hat (der „Weg des Denkens ist *unendlich*"),

---

[256] Lübcke entdeckt in A.s *negativem Pantheismus* die Absage an jegliche Form von Metaphysik: „According to pantheism, God and the world form a unity, […] reality is a manifestation of metaphysical first principles, guaranteeing order, a distinction of good and evil […]. When A on the contrary talks about the 'emptiness' and 'the nothing that interlaces existence', this is an expression of his anti-metaphysical denial of the reality of such first principles. The only thing left of pantheism is the universality qua universal emptiness, absence of metaphysical first principles, the death of God." (Lübcke (1989), 76 f.) Vgl. hierzu A.s wehmütiger Rückblick auf „die fröhliche griechische Betrachtung der Welt, die diese deshalb *χοσμος* nennt, weil sie sich als ein „wohlgeordnetes Ganzes erweist" (*EO*, 57, Herv. i. O.), in welchem jedem Einzelnen sein Platz zukommt.

[257] Seine Freiheit bleibt *negativ* und unfruchtbar, weil er nur *einen* Aspekt der Wahl – die *Isolation* – realisieren kann, am anderen – an der *Kontinuität* – jedoch scheitert (vgl. ebd., 772-783).

[258] Vgl. zur reflektierten Trauer Marie Beaumarchais': ebd., 210-225, Elviras: v.a. 234-241, Gretchens: v.a. 249-253, Cordelias: 358 f.

[259] Vgl. *EO*, 33 f., 211; *BA*, 152

[260] *EO*, 213; vgl. C, 162

aus der ihn nur ein *Sprung* befreien kann. Er weist selbst darauf hin, dass der Zweifler sich nur aus dem Kreislauf herausretten kann, indem er den Zweifel abbricht und einen ‚Willensentschluss' mobilisiert[261]. Zugleich jedoch wird hier deutlich, welche Grenzscheide den Ästhetiker vom Ethiker trennt, weshalb dem Ästhetiker das Ethische versperrt bleibt: Für A. erscheint ein solcher Abbruch durch einen positiven Willensakt *willkürlich*, und dies stellt ihn vor zwei Schwierigkeiten[262].

Erstens entsteht hier ein Motivationsproblem. Die Frage ist die: Wie lässt sich ein Willensentschluss fassen, ohne durch etwas anderes prätendiert zu sein? A. beobachtet hier das Phänomen, dass sich die Gedankenbewegung des Zweifels nicht willkürlich unterbrechen lässt, denn „der Wille steht immer in Dienste der Reflexion, die der momentanen Leidenschaft Energie verleiht"[263]. D.h. der Wille zum Abbruch ist hier nicht von vornherein gegeben, und es bleibt unklar, wie er aus dem Nichts hervorgebracht werden könnte. Auch Kierkegaards Vorschlag, den er in seinen weiterführenden Notizen zum Climacus-Fragment anbringt, einen *Glauben* an die Stelle

---

[261] Eben einen solchen Willensentschluss für das Ethische als die Wahl des eigenen Selbst verlangt B. von A., wie selbstverständlich davon ausgehend, dass dieser hierzu in der Lage ist: „[D]as Große ist nicht, dieses oder jenes zu sein, sondern man selbst zu sein; und das kann ein jeder Mensch, wenn er es *will*." (*EO*, 728, Herv. M. H., vgl. 784, 788; Rapić (2007), 83). Hierfür aber muss der Einzelne zunächst das Ästhetische als absolute Orientierung aufgeben, um es in der ethischen Wahl als relatives Moment wiederzugewinnen. B. nennt dies ‚Verzweifeln' und grenzt sich damit vom Zweifel als bloßer Gedankenbewegung ab. Zugleich aber deutet sich hier bereits an, dass nur ein *Sprung* vom Zweifel zur Verzweiflung führen kann, an welchem A. letztlich scheitert: „Man kann überhaupt gar nicht verzweifeln, außer man will es, um aber in Wahrheit zu verzweifeln, muß man es in Wahrheit wollen, wenn man es aber in Wahrheit will, so ist man in Wahrheit schon über die Verzweiflung hinaus; hat man in Wahrheit die Verzweiflung gewählt, so hat man in Wahrheit das gewählt, was von der Verzweiflung gewählt wird: sich selbst in seiner ewigen Gültigkeit." (*EO*, 770, vgl. 780)

[262] Das im Folgenden erläuterte doppelte Problem des A. ist hier ein ähnliches, wie es schon Leibniz in seiner *Theodicee* beschreibt, auf welche Kierkegaard in den Tagebüchern und im *Begriff Angst* zurückkommt: Leibniz lehnt das Modell des ‚indifferenten Willensentschlusses' nicht nur für Gott ab, weil dadurch dessen Güte kompromittiert würde (Vgl. Leibniz (1996), 224), sondern er hält es prinzipiell für unmöglich: „Nur von seiner Freiheit Gebrauch machen wollen, das führt zu nichts Besonderem oder zu einem Bestimmungsgrund für die Wahl dieses oder jenes Entschlusses." (ebd., 313, vgl. 120, 316 f., 321 f.) Ein Wille, welcher zu keiner Seite tendiert, könne zu keiner Entscheidung gelangen, weil ihm der Antrieb fehle. Leibniz verweist in diesem Zusammenhang auf das Gedankenexperiment vom Esel Buridans, welcher zwischen zwei Heubündeln sitzend, sich nicht entscheiden kann, welches er fressen soll, und schließlich verhungert, weil beide gleich weit entfernt und gleich groß sind (vgl. ebd., 122), und versucht sich überdies an einem physikalischen Beweis (vgl. ebd., 184 f.). Kierkegaard greift Leibniz' Gedanken in den Tagebüchern und im *Begriff Angst* auf (vgl. *SKS* 13:23; *BA*, 59, 131), um seinen Willensbegriff vom *liberum arbitrium* abzugrenzen und als unbedingte Entschlossenheit zu kennzeichnen: „Also ist eben die Tatsache, daß da keine Wahl ist, der Ausdruck dafür, mit welch ungeheurer Leidenschaft oder Anspannung man wählt. Kann es einen genaueren Ausdruck dafür geben, daß die Wahlfreiheit nur eine Form-Bestimmung der Freiheit ist, und daß gerade die Betonung der Wahlfreiheit als solcher der Verlust der Freiheit ist. [...] [D]ie Wahrheit der Wahlfreiheit [ist] gerade die [...]: es darf keine Wahl sein, wenn es auch eine Wahl ist." (*T4*, 102; vgl. Axt-Piscalar (1996), 160 f.)

[263] *EO*, 223

des Zweifels zu setzen, löst die Schwierigkeit nicht[264], denn auch hier bleibt die Frage unbeantwortet, wie ein solcher Glaube erlangt werden soll – abgesehen davon, dass vom Standpunkt der Vernunft betrachtet, „der Glaube [nichts] anderes als Torheit“[265] ist. So sehnt sich A. zwar danach, glauben zu können, doch lässt ihn diese Sehnsucht allein die Immanenz des Zweifels nicht überwinden.

Zweitens lässt sich anhand der *formalen* Beschreibung des Abbruchs der Reflexion durch einen Entschluss noch nichts über die *inhaltliche* Bestimmung dieses Entschlusses aussagen: Welche konkrete Positivität soll an die Stelle der Negativität gesetzt werden? Am Beispiel betrachtet: Welches Talent soll A. zu seiner Berufung machen? Zu welchem der ihm möglichen Lebensentwürfe soll er sich entschließen? Oder mit Kierkegaards Worten: Welche Keime es sind, „die Gott selbst in den Menschen gelegt hat, die entwickelt werden *sollen*[266]“? Gerade hier liegt die Schwierigkeit A.s, der seine Existenzmöglichkeiten nicht priorisieren bzw. als authentisch oder unauthentisch bewerten kann[267]. Wenn also der Ethiker fordert, der Einzelne solle ein bürgerliches Selbst entwickeln – heiraten, einen Beruf ausüben, Freundschaften pflegen etc. –; so kann er doch nicht bei der Frage behilflich sein, wie dies im konkreten Leben umzusetzen ist. B. weist selbst auf dieses Problem hin: „Das Ethische ist, wie gesagt, immer abstrakt, es kann ihm [i.a. dem Einzelnen] nur das Allgemeine sagen. So kann es ihm keineswegs sagen, *wen* er heiraten soll. Damit wäre nämlich eine genaue Kenntnis des gesamten Ästhetischen in ihm erforderlich“[268]. Doch damit verweist er A. wieder auf seine eigene Ratlosigkeit zurück.

Die Schwierigkeit, welche B. nicht anerkennt, ist die, dass selbst die Kenntnis der konkreten Anlagen eines Menschen nicht hinreichend für dessen Lebenswahl sein kann. A. steht vor einer *Fülle* von Möglichkeiten, von möglichen Selbsts, wohingegen B. (wie später auch Anti-Climacus) schon voraussetzt, dass es nur *eine* Möglichkeit – das von

---

[264] Vgl. C, 164
[265] *EO*, 268
[266] *BI*, 286, Herv. M. H.
Vgl. hierzu Theunissen (1996), 26: „Daß das Selbst, auf das er [Kierkegaard] uns verpflichtet, in seiner rein humanen Form leer bleibt, ist Folge seines Negativismus. Der aber ist keine willkürliche Erfindung, sondern Antwort auf eine historische Situation, in der wir objektiv nicht mehr wissen, wer wir sind.“
[267] Im *Begriff der Ironie* zeigt Kierkegaard noch ein gewisses Verständnis für die Schwierigkeiten des romantischen Ironikers, angesichts der Fülle von Möglichkeiten das eigene Selbst zu wählen (vgl. *BI*, 288).
[268] *EO*, 877, Herv. M. H.

Gott angelegte Selbst – gibt, die prinzipiell erkennbar ist und die es zu wählen und zu realisieren gilt[269].

4.3 Praktische Konsequenzen

4.3.1 Die Wahl der Nichtwahl

Die Analyse des *Zweifels* aus der Innenperspektive des Ironikers heraus bringt ein überraschendes Ergebnis: Sie verweist sowohl Kierkegaards Kritik am Romantiker als auch B.s Kritik an A. in ihre Schranken. Noch im *Begriff der Ironie* hatte Kierkegaard dem Romantiker zum Vorwurf gemacht, dass dieser sich seiner ethischen Verantwortung in der konkreten Lebenswirklichkeit entziehe und sich stattdessen in eine erfundene, unverbindliche Phantasiewelt flüchte. Im ethischen Teil von *Entweder-Oder* wiederholt B. diese Kritik und warnt A. – ebenso wie Kierkegaard zuvor den Romantiker – vor dem daraus drohenden Selbstverlust.

Aus A.s Perspektive werden nun die Gründe für eine solche Wirklichkeitssuspension verständlich. Zugleich zeigt sich, weshalb der ethische Lebensansatz für ihn keine Alternative darstellen kann. Was aus A.s Sicht sowohl Kierkegaard als auch B. vorzuwerfen wäre, ist, dass beide das Problem des Zweifels nicht *lösen*, sondern *überspringen*, und dass dieser *Sprung* innerhalb seiner, i.e. A.s Perspektive weder plausibel gemacht noch in seiner Konkretion (v)ermittelt werden kann. Insofern stellt das *Ethische*, wie es B. repräsentiert, für A. keine echte Lösung für seine Entscheidungsproblematik dar.

Die praktische Schlussfolgerung, welche A. aus dem negativen Resultat (bzw. treffender gesagt: aus der Resultatlosigkeit) seines Zweifels ableitet, ist die, welche bereits der Romantiker in Kierkegaards Darstellung aus der absoluten Negativität der

---

[269] Auch Anton Hügli erkennt dieses Problem: „If I am initially lacking an idea and have to look for it, how can I recognize which idea it is for which I have to live? “ (Hügli (1989), 60) Und: „[Kierkegaard's] ethics is an ethics of the already decided.“ (Hügli (1989), 62)
Sich das Problem der Wahl nicht aus A.s Perspektive vergegenwärtigend, unterstellt Anthony Rudd dem Ästhetiker daher zu Unrecht eine tiefe *Unaufrichtigkeit*, welche darin besteht, die ethische Forderung nach Selbstwahl wider besseres Wissen nicht erkennen zu *wollen*. Rudd ernennt sich zu schnell zum Anwalt B.s und Kierkegaards, wenn er schreibt: „[I]t is a fundamental presupposition of Kierkegaard's whole authorship that the ethical truth, the knowledge of our *telos*, is already in us“ (Rudd (2008), 183). „The crucial issue then, as Kierkegaard sees it, is self-deception.“ (ebd., 199; vgl. FN 310)
Allerdings ist hier zu differenzieren. Rudd hat Recht und Unrecht, wenn er A. *Unaufrichtigkeit* unterstellt. Hinsichtlich der Ermittlung des konkreten, ethisch zu verstehenden Lebensziels muss ihm aus der Perspektive des Ästhetikers widersprochen werden. Dagegen wird A. mithilfe seines Entwurfs zu einem *poetischen Leben* als Therapie für seine Verzweiflung tatsächlich den Versuch einer Selbsttäuschung unternehmen (vgl. hierzu das Kap. II.4.4.3 „Erinnerte Ewigkeit“).

Ironie abgeleitet hatte: A. kommt zu dem Ergebnis, dass es besser sei, lieber nicht zu handeln, als etwas zu tun, von dem er nicht weiß, ob er es einmal bereuen könnte. In seinem Vortrag *Entweder-Oder*[270] bringt er diesen radikalen Verzicht zum Ausdruck. Dort betont er, gar nicht erst anzufangen (ein bestimmtes Handeln zu wählen), sondern noch *vor* dem Entweder-Oder stehen zu bleiben: „[D]ie wahre Ewigkeit liegt nicht hinter dem Entweder-Oder, sondern vor ihm. […] Ich höre nämlich nicht jetzt auf, sondern ich habe bereits damals aufgehört, als ich anfing"[271].

Dass A. nicht handelt, heißt nicht, dass er überhaupt nichts tut – A. ist im Gegenteil sehr aktiv: er schreibt Essays, besucht seinen Freund B. usw. –; sondern es meint, dass A., *wesentlich* betrachtet, *nicht handelt*. Und dies heißt: Seine einzelnen Taten bleiben bedeutungslos für ihn. Sie reihen sich weder in einen Zusammenhang (eine *Kontinuität*) ein, der sich als A.s Lebensgeschichte identifizieren ließe, noch übernimmt A. überhaupt die Verantwortung für diesen oder jenen einzelnen Akt. Symptomatisch hierfür ist, dass A. kein *Gedächtnis* hat: seine Vergangenheit gleitet ihm durch die Finger, weil er keine tieferen Gründe für diese oder jene Wahl angeben kann, und dies macht es irrelevant, was er wählt bzw. einst gewählt hat. Bisweilen trifft er daher konträre und dennoch gleichrangige – weil im tieferen Sinne bedeutungslose – Entscheidungen; er beginnt Projekte und bricht sie wieder ab, weil er vergessen hat, weswegen er sie begonnen hat[272]. B. spricht daher von „lauter Anläufen zum Leben"[273], von ungenutzten Möglichkeiten, letztlich vom Fehlen einer echten Selbstwahl. Dies, so B., werde einmal dazu führen, dass A. nicht wisse, wer er eigentlich sei: „[K]annst Du Dir etwas Entsetzlicheres denken, als daß es damit endete, daß Dein Wesen sich in eine Vielfalt auflöste […] und Du solchermaßen das Innerste, Heiligste in einem Menschen verloren hättest, die bindende Macht der Persönlichkeit?"[274]

---

[270] Vgl. *EO*, 49 ff.
[271] *EO*, 50 f., Herv. i. O.
Dass A. damit einer Selbsttäuschung unterliegt, ist offensichtlich; denn auch die Entscheidung, in Untätigkeit zu verharren, ist bereits eine (Lebens-)Wahl.
[272] „Wenn schon irgendein Mensch ein Tagebuch führen sollte, so müßte ich es sein, und zwar, um meinem Gedächtnis ein wenig zu Hilfe zu kommen. Nach einiger Zeit widerfährt es mir oft, daß ich völlig vergessen habe, welche Gründe mich zu diesem oder jenem bewogen, und das nicht nur, wenn es sich um Kleinigkeiten handelt, sondern um die entscheidenden Schritte. […] Ein Grund ist überhaupt ein seltsam Ding; betrachte ich ihn mit meiner ganzen Leidenschaft, so wächst er zu einer ungeheuren Notwendigkeit empor, die Himmel und Erde in Bewegung zu setzen vermag; bin ich ohne Leidenschaft, so sehe ich höhnisch auf ihn herab." (*EO*, 43, vgl. 38, 46, 752-757)
[273] Ebd., 527
[274] Ebd., 708, vgl. 538 f.

A. ist sich durchaus dessen bewusst, dass seine Existenzweise im Nichts endet[275] und dass er auf diese Weise zu keiner zusammenhängenden Lebensgeschichte gelangt; jedoch befürchtet er, durch die Entscheidung für eine konkrete Lebenswahl ins *Spießbürgerliche* abzusinken. Hier zeigt sich die praktische Konsequenz aus seiner fragmentarischen Weltanschauung. A.s theoretischer *Zweifel* mündet in existentielle *Verzweiflung*: Des absoluten Maßstabs ermangelnd, von dem her sich die Güte einer Handlung bestimmen ließe, verschwendet er seine Kraft an die Projektion von unfruchtbar bleibenden Existenzmöglichkeiten – „bleichen, blutlosen, zählebigen, nächtlichen Gestalten, mit denen ich kämpfe und denen ich selber Leben und Dasein gebe"[276] –, sieht sich dabei außerstande, eine Lebenswahl zu treffen und in ihren Konsequenzen zu übernehmen. Eben weil sich keine Entscheidung rechtfertigen lässt, wagt A. es nicht, sich zu einer zu bekennen. Die Folge ist, dass A.s Leben, wesentlich betrachtet, zum Stillstand kommt: „Mir ist zumute, wie es einer Figur im Schachspiel sein muß, wenn der Gegenspieler von ihr sagt: Mit der Figur kannst du nicht ziehen."[277]

Das Phänomen, dass ein Individuum immer nur Lebensmöglichkeiten entwirft, aber nicht dazu gelangt, eine Lebenswahl zu treffen, d.h. *Möglichkeit* in *Wirklichkeit* zu überführen, untersucht Anti-Climacus in der *Krankheit zum Tode* unter dem Begriff *Verzweiflung der Möglichkeit*[278]. Dort zeichnet er diesen Vorgang als eine sich immer schneller drehende Spirale, die schließlich im Selbstverlust des Individuums endet:

> Im Augenblick zeigt sich etwas als möglich, und dann zeigt sich eine neue Möglichkeit, schließlich folgen diese Phantasmagorien so schnell aufeinander, dass es aussieht, als wäre alles möglich, und das ist just der letzte Augenblick, da das Individuum selbst ganz und gar eine Lufterscheinung geworden ist.[279]

Der Vorwurf, den Anti-Climacus dem Verzweifelten – und damit indirekt A. – hier macht, ist der, dass dieser auf sein eigenes Selbst noch nicht aufmerksam geworden sei, noch nicht erkannt habe, worin seine Konkretion und Grenzen bestehen. Er verliere

---

[275] Vgl. ebd., 38
[276] ebd., 32; vgl. 32 f., 44 f.
[277] ebd., 30, vgl. ebd., 28, 30, 31, 33, 37, 49 ff., 52 f.
Vgl. auch ebd., 35:„[D]ie Zeit steht still und ich mit. Alle Pläne, die ich entwerfe, fliegen geradenwegs auf mich zurück; wenn ich speien will, spei ich mir selbst ins Gesicht."
Um denselben Nachweis, dass der philosophische Zweifel, praktisch ernstgenommen, in existentielle Verzweiflung mündet, bemüht sich Kierkegaard auch in der Climacus-Schrift (vgl. C, 161 f.).
[278] Vgl. *KT*, 39 ff.; vgl. ausführlicher hierzu das Kap. IV.4.3 „Die modale bzw. ontologische Synthese: Freiheit im Spannungsfeld zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit, Faktizität und Transzendenz"
[279] Ebd., 40

dieses Selbst, indem er sich in Möglichkeiten verlaufe, die im Grunde nicht die seinen seien, die ihn von seinem Selbst wegführten. Aus A.s Perspektive kann hier, wie zuvor schon B., Anti-Climacus ein Zirkelschluss vorgeworfen werden: Anti-Climacus scheint (und mit ihm B., der fordert, A. solle sich selbst wählen) *vorauszusetzen*, dass ein Individuum von sich aus wisse, welche Existenzmöglichkeiten seine ureigensten darstellen und welche nicht.

4.3.2 Phänomenologie des Scheiterns

4.3.2.1 Langeweile

Die vorangegangenen Analysen haben verdeutlicht, dass die Wirklichkeitssuspension des Ironikers in *Entweder-Oder* differenzierter und tiefer als noch im *Begriff der Ironie* gedeutet wird. Während Kierkegaard in seiner Magisterschrift dem Romantiker noch fehlenden Ernst und hedonistische Selbstermächtigung unterstellt und – über den Ethiker B. als sein Sprachrohr – diesen Vorwurf an A. weitergibt, so demonstriert dieser, dass es sich bei seiner scheinbaren *Suspension* der Wirklichkeit, tiefer betrachtet, um einen Wirklichkeits*verlust* handelt, welcher aus dem Zweifel resultiert[280]. Dieser Verlust *geht* dem ästhetischen Programm *voraus*, und ist nicht, wie B. meint, dessen Folge. Es soll hier gezeigt werden, dass A. das Ästhetische als *Therapie* entwirft, um die Folgen seines Verlustes zu beseitigen oder zumindest zu verdecken[281]. Im Wesentlichen lassen sich die Folgen dabei anhand zweier Phänomene beschreiben, die zunächst im Zentrum stehen sollen: der *Langeweile* und der *Schwermut*.

Michael Theunissen weist im Zusammenhang mit Kierkegaards existentieller Ausdeutung des Begriffs des *Augenblicks* darauf hin, dass eine wesentliche Leistung menschlichen Handelns darin besteht, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu synthetisieren[282]. Hier zeigt sich der wesentliche Unterschied zur platonischen, linearen

---

[280] Ob diese Diagnose auch auf die von Kierkegaard kritisierten Romantiker zutrifft, bedarf einer gesonderten Untersuchung, die in diesem Rahmen ausbleiben muss.

[281] Die These, das ästhetische Programm sei als *Therapie* auf A.s existentielle Situation entworfen, nicht aber umgekehrt deren *Ursache*, ist nicht neu (vgl. Lübcke (1989), 78 f.; Thurnherr (2004), 257 f., 262).

[282] Vgl. Theunissen (1991), 290 f.
Im *Begriff Angst* deutet Kierkegaards Pseudonym Vigilius den Begriff des *Augenblicks* als menschliche Syntheseleistung aus *Zeitlichem* und *Ewigem*, die die durch Gott angebotene Versöhnung in der Menschwerdung Christi zur Voraussetzung hat. Zugleich wird das Ereignis der Menschwerdung Gottes, die ‚Fülle der Zeit' selbst als *Augenblick* gedeutet, welcher der gelungenen Synthese zugrunde liegt (vgl. *BA*, 96-109).
Auf die menschliche Syntheseleistung wird auch Sartre (mit Umweg über die Kierkegaard-Rezeption Heideggers) in seiner Analyse des menschlichen Bewusstseins unter dem Aspekt der *Zeitlichkeit*

Deutung des Augenblicks. Während im Dialog „Parmenides“ der Augenblick noch als infinitesimaler Punkt auf der Zeitskala gedeutet wird, der sich dem Nicht-Sein annähert[283], verleiht Kierkegaard dem *Augenblick* eine existentielle Bedeutung. Bereits in *Entweder-Oder* beschreibt der Ethiker den *Augenblick* als Moment der *Wahl*, durch welche sich der Einzelne einerseits zu seiner Vergangenheit bekennt und Verantwortung für sie übernimmt, andererseits sich auf seine Zukunft hin entwirft, auf deren Realisierung er handelnd hinarbeitet. Die Zukunft versteht der ethisch Wählende als Wiederwahl des eigenen, vergangenen Selbst[284], und hier offenbart sich der zweite Teil der Aufgabe, welche Kierkegaard im *Begriff der Ironie* als Anerkennung der Grenzen des eigenen Selbst beschrieben hatte: Sein Selbst soll und kann der Einzelne nicht neu erfinden, sondern er soll es übernehmen. Damit ist nicht gemeint, dass er die Fehler der Vergangenheit zukünftig *wiederholen*, sondern dass er sie *als Schuld tragen soll*[285]. „Siehe, eben darum fällt es den Menschen so schwer, sich selbst zu wählen, weil die absolute Isolation hier identisch ist mit der tiefsten Kontinuität, weil, solange man nicht sich selbst gewählt hat, gleichsam eine Möglichkeit besteht, etwas anderes zu werden“[286]. Erst in diesem doppelten Bekenntnis des Einzelnen zu seiner Vergangenheit

---

zurückkommen, jedoch den Hintergrund der christlichen Versöhnung dabei ausblenden (vgl. hierzu *SN*, v.a. 216-287).

[283] Vgl. hierzu Platon (2004/3), v.a. 127-130
Platon macht hier auf das Paradoxon aufmerksam, dass der Augenblick *ist* – als Übergang zwischen Vergangenheit und Zukunft – und gleichzeitig *nicht ist* – weil er immer schon ein fliehender ist (vgl. Kierkegaards Kommentar dazu im *BA*, 97-100 FN).

[284] Vgl. *EO*, 728

[285] Vgl. zum Begriff der *Reue* ebd., 774-777, 784
Heidegger wird Kierkegaards Struktur der Wiederholung als Übernahme des eigenen, gewesenen Seins wiederaufgreifen und an den Ursprung des Erwerbs von Eigentlichkeit und Ganzheit stellen; freilich jedoch wird er den Schuldbegriff nicht ethisch, sondern ontologisch deuten (vgl. Heidegger (1993), 307 f., 323-331).

[286] *EO*, 776
Diese Passage übernimmt Max Frisch nicht zufällig als eins der beiden Mottos zu seinem Roman *Stiller*. Frisch führt hier anhand der gleichnamigen Hauptperson verschiedene Varianten dafür vor, was es heißt, die Grenzen des eigenen Selbst nicht zu akzeptieren. Stiller unternimmt mehrere Versuche, ein Anderer zu werden, als ihm möglich ist, und scheitert. Schließlich muss er sich eingestehen, nicht gelebt, d.h. sein Leben verfehlt zu haben. Auch sein Ansatz zu einem radikalen Neuanfang, der nun unter Akzeptanz seiner persönlichen Grenzen erfolgen soll, misslingt solange, wie Stiller seine Vergangenheit in sein neues Leben nicht integriert. Frisch verbindet die Entwicklungsgeschichte Stillers nicht nur im Motto mit dem Namen Kierkegaards, sondern bezieht Kierkegaards *Entweder-Oder* auch direkt in die Deutungen der Lebensgeschichte Stillers durch dessen Freund Rolf ein.
Den Versuch, etwas anderes zu werden, die Grenzen des eigenen Selbst zu sprengen, untersucht Anti-Climacus in der *Krankheit zum Tode* (hier vor explizit christlichem Hintergrund) unter dem Begriff *Verzweiflung der Schwäche* (vgl. *KT*, 56-76).

und Zukunft wird der Augenblick zum kontinuitäts- und identitätsstiftenden Element, d.h. zum Ermöglichungsgrund für die eigene Selbstwerdung[287].

Gerade jene Verwirklichung des Augenblicks als zeitliche Synthese bleibt dem Ästhetiker in *Entweder-Oder* versperrt. Das Fragmentarische seiner Weltanschauung kehrt in seinem praktischen Selbstentwurf und somit auch in seiner Zeitlichkeit wieder. A.s Handeln zerfällt in einzelne, zusammenhanglose und sich gegenseitig aufhebende Akte; ihre Reihenfolge wird beliebig; der einzelne Akt für sich genommen entbehrt der Bedeutung und könnte ebenso unterbleiben. Signifikant wird die praktische Diskontinuität im Auseinanderfallen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und in A.s Isolation in der Zeitlosigkeit des gegenwärtigen Moments. Phänomenal erlebt A. die Zeit daher als grundlegende *Leere*, in welcher die einzelnen Akte ohne Ort sind.

> Was wird kommen? Was wird die Zukunft bringen? Ich weiß es nicht, ich ahne nichts. Wenn eine Spinne von einem festen Punkt sich in ihre Konsequenzen hinabstürzt, so sieht sie stets einen leeren Raum vor sich, in dem sie nirgends Fuß fassen kann, wie sehr sie auch zappelt. So geht es mir; vor mir stets ein leerer Raum; was mich vorwärtstreibt, ist eine Konsequenz, die hinter mir liegt. Dieses Leben ist verkehrt und grauenhaft, nicht auszuhalten.[288]

Die Erfahrung der existentiellen *Leere* wird zur Grundbestimmung für A.s Leben: „Ich liege hingestreckt, untätig; das einzige, was ich sehe, ist Leere, das einzige, wovon ich lebe, ist Leere, das einzige, worin ich mich bewege, ist Leere.“[289]

Ihren zeitlichen Ausdruck findet die Leere in der *Langeweile*[290]. A. bezeichnet sie als „dämonische[n] Pantheismus“[291], den Vigilius im *Begriff Angst* treffend als „Kontinuität im Nichts“[292] umschreibt. In der „Wechselwirtschaft“ bestätigt A. Vigilius‘ Begriffsbestimmung: „Im Pantheismus liegt im allgemeinen die Bestimmung der Fülle; mit der Langenweile ist es umgekehrt: sie ist auf Leere gebaut, ist aber eben deshalb eine pantheistische Bestimmung. Langeweile ruht auf dem Nichts, das sich durch das Dasein

---

[287] Während in *Entweder-Oder* die Schuld noch vorwiegend ethisch verstanden wird, geht Kierkegaard im Rahmen der christlichen Dogmatik zunehmend zu einer religiösen Ausdeutung über. Die Schuld des Einzelnen wird zur *Schuld vor Gott*, i.e. zur *Sünde* (vgl. u.a. *BA*, 132-138 (v.a. 137); *KT*, 91), die nur durch einen Gnadenakt Gottes versöhnt werden kann.
[288] *EO*, 33; vgl. 41 f.
[289] Ebd., 48
[290] Vgl. ebd., 33, 39, 47 f.
[291] *EO*, 336
[292] *BA*, 156

schlängelt“[293]. Poul Lübcke weist zu Recht darauf hin, dass die Langeweile A.s ähnlich wie der Begriff Angst bei Vigilius weit über das Psychologische hinausreicht: „‚Boredom‘ in the terminology of A is therefore not just a psychological term, but designates instead the experience of the absence of metaphysical first principles.“[294] Das Fehlen des Gesamtplans der Welt – die *metaphysische Leere* – äußert sich existentiell in Langeweile: In Ermangelung einer Orientierung für seinen eigenen Lebensentwurf vermag A. es nicht, die einzelnen Augenblicke auf ein Ganzes hin zu transzendieren[295]; sie bleiben ohne wesentliche Bedeutung – austauschbare Momente innerhalb des Nichts, ein ewiges Einerlei, dessen A. bald überdrüssig ist.

4.3.2.2 Schwermut

Die festgefahrene Situation zwischen seinem Anspruch auf Selbstverwirklichung einerseits und der metaphysisch-ethischen Orientierungslosigkeit andererseits ruft in A. *Schwermut*[296] hervor. In den „Diapsalmata“ beschreibt er seinen Zustand als einen, den ein klinischer Psychologe zweifellos als *Depression* diagnostizieren würde, die Kierkegaard jedoch als Krankheit des Geistes, als *Sünde*[297] auffasst, welche sich nicht medikamentös behandeln lässt, sondern nach einer religiösen Lösung verlangt:

> Gar nichts mag ich. Ich mag nicht reiten, das ist eine zu starke Bewegung; ich mag nicht gehen, das ist zu anstrengend; ich mag mich nicht hinlegen, denn entweder müßte ich liegenbleiben, und das mag ich nicht, oder ich müßte wieder aufstehen, und das mag ich auch nicht. Summa summarum: gar nichts mag ich.[298]

---

[293] *EO*, 338
Schon im *Begriff der Ironie* zieht Kierkegaard den Begriff der Langeweile heran, um die Zeiterfahrung des Romantikers zu beschreiben: „*Langeweile* ist das *einzige* Stetige und *Zusammenhängende*, das der Ironiker besitzt. Langeweile, diese inhaltslose Ewigkeit, diese genußlose Seligkeit, diese oberflächliche Tiefe, diese hungrige Übersättigung. Langeweile aber ist eben die in ein persönliches Bewußtsein aufgenommene negative Einheit“ (*BI*, 291, Herv. i. O.).
[294] Lübcke (1989), 76 f.
Was Lübcke in seiner tiefgründigen Analyse der anti-metaphysischen Haltung A.s jedoch ausblendet, ist, dass A. unter der metaphysischen Leere leidet. A. erlebt den Zusammenbruch der Metaphysik nicht nur als Tatsache, sondern vor allem auch als *Verlust*; er bleibt unglücklich auf ein positives Ganzes ausgerichtet, von dessen Nichtexistenz er zugleich überzeugt ist. Der Selbstmordgedanke erscheint daher nicht als eine rein *logische* Konsequenz, als rationales Element in A.s Weltanschauung; vielmehr äußert sich in ihm A.s existentielle *Not* Der Selbstmord wird zum letzten Ausweg aus einer Situation, die ihm unerträglich geworden ist.
[295] Vgl. *EO*, 39
[296] Vgl. ebd., u.a. 29, 31, 32, 35, 39, 52
[297] Vgl. *DSKE2*, 44; *EO*, 738, 743; *KT*, 41
[298] *EO*, 28, vgl. 35, 37 f.

A. ist niedergeschlagen; er fühlt eine Schwere auf sich lasten, die schon die geringste Bewegung in eine Anstrengung verwandelt und ihm letztlich jede Lebenskraft raubt: „Meine Seele ist wie das Tote Meer, über das kein Vogel fliegen kann; wenn er bis mittwegs gekommen ist, sinkt er ermattet hinab in Tod und Verderben.“[299] Als Grund für seinen Zustand gibt er seine überspannte Reflexivität an, die ihm die Kraft des Entschlusses raube und ihn im *Status quo* festsetze[300].

A.s Apathie und Antriebslosigkeit werden vom Gefühl des In-sich-selbst-Gefangenseins begleitet. So vergleicht A. sein Leid mehrfach mit einer Burg, in der er sich verschanzt hat und in der er zugleich einsperrt ist: A. zieht sich in sich selbst zurück und lässt die Mitwelt nichts von seinem Schmerz ahnen – weder sein Schrei noch sein Weinen dringt nach außen[301]. Er lebt „in dieser Zeit […] (sic.) wie ein Belagerter“[302], ja Scheintoter, weshalb er sich den *Συμπαρανεχρωμενοι*, den ‚Mitverstorbenen‘, zurechnet[303].

Das Abgestorbensein A.s schlägt sich in seinen Hoffnungen, Interessen und letztlich in seinem Lebenswillen überhaupt nieder. A. wird seines Lebens überdrüssig und erwägt Selbstmord: „Elendes Schicksal! vergebens schminkst du gleich einer alten Metze dein zerfurchtes Gesicht, vergebens lärmst du mit den Narrenschellen; du langweilst mich; es ist doch immer nur dasselbe […]. Komm, Schlaf und Tod, du versprichst nichts, du hältst alles.“[304] Doch unternimmt er nicht den letzten Schritt, obwohl er den Tod „für das größte Glück erachte[t]“[305]. Denn sich selbst zu töten, hieße, einen Widerspruch zu erzeugen, der sich wie folgt ermitteln lässt: Der Selbstmordgedanke resultiert aus A.s Verlangen nach einer Lebensorientierung. Sich zu töten, hieße aber, diesem Anspruch zu entsagen[306]. Eben weil A. auf seinen Anspruch nicht verzichten, ihn aber auch nicht realisieren kann, hängt er an seinem Leben mit *Überdruss* und *Hunger* zugleich[307].

---

[299] Ebd., 48; vgl. 39, 52
[300] Vgl. ebd., 30, 31, 32, 33 f.
[301] Vgl. ebd., 27, 29, 30, 33, 44, 46, 47, 51 f.
[302] Ebd., 30, vgl. 54
[303] Vgl. ebd., 54
Zu A.s Abgestorbensein und Verschlossenheit ordnet sich leitmotivisch die Stille der Nacht, in welcher sich A. heimisch fühlt (vgl. ebd., 44, 46, 197, 199).
[304] Ebd., 39, vgl. 35, 41, 48, 51
[305] Ebd., 198
[306] In ähnlicher Weise argumentiert Camus im *Mythos von Sisyphos* gegen den Selbstmord als Schlussfolgerung aus dem Absurden: „Man könnte meinen, der Selbstmord sei eine Folge der Auflehnung. Aber zu Unrecht. Denn er stellt nicht deren logischen Abschluß dar. Er ist dank der Zustimmung, die ihm zugrunde liegt, genau ihr Gegenteil. Der Selbstmord ist, wie der Sprung, die Anerkennung ihrer Grenzen.“ (*Camus (1998a)*, 60)

Das Phänomen des gleichzeitigen Lebensüberdrusses und -hungers wird sich bei Sartres Held Antoine Roquentin aus *Der Ekel*[308] wiederholen. Bei diesem ruft die Entdeckung, dass er ohne Rechtfertigung und ohne Aufgabe existiert, einen Daseinsekel und den Wunsch nach Selbstvernichtung hervor. Auch Sartre präsentiert seinen Helden als Suchenden, der sich selbst nicht ohne weiteres aufgeben will, dessen Ekel – ebenso wie A.s Schwermut – auf etwas Höheres verweist. Roquentin gelangt schließlich zum Projekt der eigenen Lebensgeschichte, welches auch B. als Ausweg aus A.s Situation vorschlägt. Die Lebensgeschichte ist für Roquentin wesensverwandt mit einer Melodie. Die Melodie vereint die einzelnen die Töne als Momente der Zeit in einer notwendig erscheinenden Reihe, einer *Harmonie*[309]. Ebenso bemüht sich Roquentin am Ende des Buches um Sammlung seiner selbst in einer Lebens*aufgabe*, welche *Kontinuität* erzeugen soll[310].

Wie Roquentin seinen Ekel sich gegenüber explizit macht, so ist sich auch A. seiner Schwermut als geistig-emotionaler Grundverfassung bewusst, wenn er gesteht: „Meine Schwermut ist die treueste Geliebte“[311]. Vincent McCarthy[312] weist in seiner Untersuchung des unterschiedlichen Gebrauchs der Begriffe *Melancholie* und *Schwermut* bei Kierkegaard nach, dass *Schwermut* Reflexivität, voraussetzt, während *Melancholie*

Aus dieser Logik lässt sich das Paradoxon der Συμπαρανεχρωμενοι aufklären, welche, obwohl sie den Tod als das größte (ihnen überhaupt mögliche) Glück erachten, sich diesem gerade entziehen. Sie sind stolz auf ihr Unglück, weil sich in ihm ihre Größe spiegelt – die Weigerung, auf ihr absolutes Verlangen zu verzichten.
A. ist Mitglied der Συμπαρανεχρωμενοι (vgl. *EO*, 165, 180-182, 197-199, 205-209, 253 f., 255 ff.). Und auch der junge Kierkegaard findet sich in A.s Weltanschauung wieder (vgl. *DSKE2*, 110).

[307] Vgl. *EO*, 34; *BI*, 291

[308] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Sartre seinen Roman ursprünglich – in Anlehnung Dürers Kupferstich – „Melancholia“ nennen wollte. Vincent McCarthy weist auf die enge Verwandtschaft zwischen *Schwermut* und *Melancholie*, ebenso auf ihre fehlende Unterscheidung im Englischen und Französischen hin (vgl. McCarthy (1977), 152-165). Es ist nicht bekannt, ob Sartre, der hier aufs Griechische zurückgreift, mit beiden Termini vertraut war. Vgl. dazu die folgenden Ausführungen.

[309] Vgl. *E*, 31 ff., 194-199

[310] In dem allgemeinmenschlichen – und auch A.s – Bedürfnis nach Lebenskontinuität sieht Anthony Rudd ein Argument für die Übernahme der ethischen Lebensweise, wie B. sie in *Entweder-Oder* präsentiert. Darüber hinaus spricht Rudd dem Ästhetiker sowohl das Bewusstsein vom Zustand seiner eigenen Verzweiflung als auch das von ihren tieferen Gründen zu: „A is aware, not just of his unhappiness, but, at some level, of *why* he is unhappy. *He desires the continuity*, the friendship and love, the sense of meaning in his life, that he rejects; but he represses those desires.“ (Rudd (2008), 185, Herv. M. H.) Rudd hat hier zwar Recht, insofern A. sich nach einer sinnstiftenden Lebenskontinuität sehnt, jedoch übersieht er dabei, dass für A. das ethische Leben eine solche gerade nicht erzeugen kann, ohne in Spießbürgerlichkeit überzugehen. Die konkrete Festlegung auf eine Lebenswahl lässt sich nicht begründen; sie kann gegenüber anderen, möglichen Lebenswahlen keine Priorität beanspruchen und muss daher, konsequent verstanden, als willkürlich betrachtet werden. Eine solche fundamentale Begründung sieht Rudd im christlichen gesetzten *Telos*. Doch gerade diese ist A.s Perspektive nicht vermittelbar.

[311] *EO*, 29

[312] Vgl. zum Folgenden McCarthy (1977), 151-165; ebenso Verstrynge (2006), 92 ff.

bereits im Stadium der Unmittelbarkeit, als naturgegebene Konstitution eines Menschen, auftreten kann, deren Gründe der Einzelne (noch) nicht durchschaut. Der *melancholische* Mensch kann weder die Herkunft seiner Emotion ermitteln noch klar ihren Gegenstand benennen; vielmehr erscheint sie ihm unerklärlich und diffus. Aus *Melancholie* entwickelt sich dann *Schwermut*, wenn der Einzelne einen höheren Reflexionsgrad erlangt und erkennt, dass seine Melancholie nach *innen*, auf *ihn selbst* gerichtet ist und aus seinem negativen Verhältnis zum Absoluten hervorgeht. Kierkegaard, so McCarthy, setze daher gezielt den Begriff der *Melancholie* für den jungen Menschen aus der *Wiederholung* ein und verwende den Begriff der *Schwermut* für den Quidam aus den *Stadien*, welcher von Anfang an seinen Zustand durchschaue und auch benenne.

Zu Recht rechnet McCarthy den Ästhetiker A. ebenfalls zu den Schwermütigen[313]. Denn auf A. trifft zu, was sich über Quidam sagen lässt: er ist sich über den Ursprung seiner Schwermut im Klaren und vermag es bereits, eine neue, ‚höhere' Existenzweise als Lösung seiner Problematik zu identifizieren. Er weiß darüber hinaus, dass seine Situation keine ethische, sondern eine (ethisch-)religiöse Lösung verlangt, dass also die neue Existenzweise im *Glauben* wurzeln muss; jedoch bleibt bei ihm die inhaltliche Bestimmung des Glaubensbegriffes noch aus[314].

> Ja, wenn ich eine Treue zu sehen bekäme, die jede Prüfung bestünde, eine Begeisterung, die alles trüge, einen Glauben, der Berge versetzte; einen Gedanken fühlte, der das Endliche und das Unendliche verbände! Der giftige Zweifel meiner Seele aber verzehrt alles.[315]

Aus der Passage geht hervor, dass A. den *Glauben* vor allem in seiner emotional-praktischen Funktion bestimmt: Er soll in ihm eine anhaltende Begeisterung erzeugen, die ihm zur *Entschlossenheit* verhilft. Der Glaube soll dazu dienen, den permanenten Zweifel und die daraus resultierende Leere und Apathie zu überwinden und Mut zum

---

[313] Und stimmt hierbei mit A. selbst, dem Ethiker B., Vigilius und Climacus überein (vgl. *EO*, 706, 760 ff.; *BA*, 51 FN; *AUN1*, 246).

[314] Dennoch lässt sich über A. sagen, dass auch dieser den Begriff des *Geistes* in christlichen Kategorien auffasst (vgl. z.B. A.s Gegenüberstellung der Rolle der *Sinnlichkeit* in der griechischen Antike einerseits und im Christentum andererseits, die Einordnung des rein Sinnlichen bzw. Musikalischen als *dämonisch* im Aufsatz über Mozarts „Don Giovanni" und die Zuordnung Fausts zum *Dämonischen* im Gretchen-Kapitel aus den „Schattenrissen").

[315] *EO*, 48

Brian Söderquist bemerkt richtig, dass Kierkegaard schon in seiner Magisterarbeit auf eine religiöse Lösung der *Ironie* hinarbeitet, wie sie sich auch für A. ankündigt. Bereits im *Begriff der Ironie* erkennt Söderquist – trotz des noch starken Einflusses Hegels – „the rudimentary outlines of a religious ethic" (Söderquist (2002), 265 ff.), die Kierkegaard spätestens im *Begriff Angst* explizit zu seinem Projekt macht.

Handeln zu gewinnen. Zugleich gibt A. hier zu verstehen, dass er ratlos bezüglich der Frage ist, wie er in einen solchen Glauben gelangen soll. Die Passage verdeutlicht, dass A. an einen Punkt gelangt ist, der sich an der Grenzscheide zwischen zwei Existenzweisen befindet. Die ‚niedrigere' Existenzweise (der Zustand des Zweifels, der Leere und der Schwermut) hat eine Dringlichkeit gewonnen, die nach ihrer Aufhebung strebt; die ‚höhere' Existenzweise (der Glauben) kündigt sich als Möglichkeit an, die darauf wartet, durch ihn ergriffen zu werden. Ausdruck hierfür ist A.s *Angst*, deren Bedeutung als *reflexivem*[316] Gefühl er sich bewusst ist: „Meine Seele ist so schwer, daß kein Gedanke mehr sie tragen […] kann. […] Über meinem inneren Wesen brütet eine Beklemmung, eine Angst, die ein Erdbeben ahnt."[317]

Die Auffassung der *Schwermut* und *Angst* A.s als Kennzeichen eines Geistes, der am Übergang von einer Existenzform in eine andere steht, ohne jedoch den Übergang zu vollziehen, vertritt auch B., wobei er das Hauptproblem A.s, eine Lebenswahl zu treffen, die ihm sinnstiftende Kontinuität verspricht, erkennt:

> Was ist also Schwermut? Sie ist die Hysterie des Geistes. Es kommt im Leben des Menschen ein Augenblick, da die Unmittelbarkeit gleichsam reif geworden ist und da der Geist eine höhere Form fordert, da er sich selbst als Geist ergreifen will. Als unmittelbarer Geist hängt der Mensch mit dem ganzen irdischen Leben zusammen, und nun will der Geist gleichsam aus dieser Zerstreutheit heraus sich sammeln und sich in sich selbst erklären; die Persönlichkeit will sich ihrer selbst in ihrer ewigen Gültigkeit bewußt werden. Geschieht dies nicht, wird die Bewegung unterbrochen, so tritt Schwermut ein. Man kann vieles tun, um sie in Vergessenheit zu bringen[318].

B. macht hier eine richtige Beobachtung. Wie schon Nero, den B. als Kardinalfall für die *Schwermut* heranzieht, so versucht auch A., die eigene Lebenssituation und die daraus resultierende Langeweile und Schwermut „in Vergessenheit zu bringen". Das Konzept hierfür entwickelt A. in der „Wechselwirtschaft", welche den Entwurf eines *poetischen Lebens* vorstellt. Erst durch diesen macht sich A. zum *Ästhetiker* im engeren Sinne; zugleich offenbart sich, dass das Ästhetische *nachgeordneten* Stellenwert hat: Es dient A.

---

[316] „Daß die Angst eine Reflexionsbestimmung ist, zeigt schon die Sprache; denn ich sage stets: sich vor etwas ängstigen, womit ich die Angst unterscheide von dem, wovor ich mich ängstige, und niemals kann ich das Wort Angst in objektivem Sinne gebrauchen" (*EO*, 184, vgl. ebd).
[317] Ebd., 39, vgl. 45, 48
[318] Ebd., 741 f.
Die Missdeutung B.s liegt jedoch darin, A. könne die Kontinuität auf ethischem Wege gewinnen.

als *Therapie* für seine Schwermut, und ist nicht, wie B. fälschlicherweise unterstellt, seine Ausgangshaltung, aus welcher sich die Schwermut als Konsequenz ergibt.

4.4 Das Ästhetische als scheiternde Therapie

4.4.1 Verweilen

> „Gedanken vertreiben, das kann die Musik nämlich vorzüglich [...]. Indessen liegt hierin eine große Täuschung; denn die Musik tut dies nur, sofern sie das Bewußtsein in die Unmittelbarkeit zurückführt und es darin einschläfert. Das Individuum kann sich daher zwar im Augenblick des Rausches glücklich fühlen, wird aber nur um so unglücklicher.“[319]
>
> Kierkegaard, *Entweder-Oder, Teil 1*

Dem Leser der von Schwermut und Lebensüberdruss durchzogenen „Diapsalmata“ fällt auf, dass diese von plötzlichen Augenblicken der Heiterkeit und des Glücks durchbrochen sind, welche in eklatantem Widerspruch zu A.s Grundbefindlichkeit stehen. Zwei Geigenstriche der Mozartschen Oper „Don Giovanni“ genügen, um A. in Ekstase zu versetzen und seine existentielle Situation einen Moment lang zu vergessen.

Das Vergessen-Können mithilfe der Musik nimmt A. zum Anlass, um seinen Essay „Die unmittelbaren erotischen Stadien oder Das Musikalisch-Erotische“ mit einer Hymne auf Mozart zu beginnen, dessen Größe er nicht an dessen technischer Perfektion oder am intellektuellen Anspruch seiner Werke misst, sondern daran, ob es ihm gelingt, das Medium der Musik in seiner Reinform, als (erotische) *Sinnlichkeit* auszuführen, sodass diese auch beim Zuhörer evoziert wird:

> Unsterblicher Mozart! Du, dem ich alles verdanke, *dem ich verdanke, daß ich den Verstand verlor* [...], daß ich nicht durchs Leben gegangen bin, ohne daß etwas imstande gewesen wäre, mich zu erschüttern, du, dem ich es danke, daß ich nicht gestorben bin, ohne geliebt zu haben, mag meine Liebe auch unglücklich gewesen sein. Was Wunder da, wenn ich eifersüchtig auf seine Verherrlichung bin als auf *den*

[319] *EO*, 100

> *glücklichsten Augenblick meines eigenen Lebens*, eifersüchtiger auf seine Unsterblichkeit als auf mein eigenes Dasein. Ja, wenn er fortgenommen, *wenn sein Name ausgetilgt würde, so würde der einzige Pfeiler umgestoßen, der es bisher verhindert hat, daß alles für mich zusammenstürzte* in einem grenzenlosen Chaos, *in einem furchtbaren Nichts*.[320]

Die Wertschätzung, welche A. der durch Mozarts Musik erzeugten reinen Sinnlichkeit entgegenbringt, entspringt dabei einer Erfahrung, die A. zufolge die Oper „Don Giovanni" in höchstem Grade ermöglicht und die Michael Theunissen als *Verweilen*[321] charakterisiert. Theunissen beschreibt das *Verweilen* als eine ästhetische Leistung des Individuums, der zugleich eine existentielle Dimension eignet: Der Verweilende nimmt sich selbst sowohl aus der Zukunft (dem Sich-entwerfen-Müssen) als auch aus der (leidvollen) Vergangenheit zurück und sammelt sich ganz im gegenwärtigen Augenblick. Dadurch, so Theunissen, gelinge es ihm, eine Art von *Glück* zu erzeugen, das unabhängig vom gelingenden Existenzvollzug erlebbar sei.

> Das Glück des Schauens und Anschauens ist dem praktischen Glück geradezu entgegengesetzt. Weil die praktische Selbstverwirklichung menschlichen Daseins auf einer Synthetisierung der Zeiten beruht, basiert das seinerseits spezifische Glücksgefühl, das ihr Gelingen hervorruft, auf der Erfahrung von Kontinuität. Hingegen begleitet das ästhetisch-theoretische Glück das Erlebnis des Augenblicks.[322]

Während Theunissen das Glück des *Verweilens* nur in Hinblick auf Werke der bildenden Kunst beschreibt, führt A. vor, dass auch und insbesondere das musikalische Kunstwerk, diese Leistung vollbringen kann. Der verweilende Einzelne gibt sich der reinen Zeitlichkeit – dem Kommen und Vergehen der Töne – hin und findet gerade in dieser höchsten Genuss. Die Musik schafft und zerstört sich zugleich von Augenblick zu Augenblick; das Glück dauert an, solange neue Töne die alten ablösen; erst mit dem letzten Ton stirbt es[323]. Das Ende des Genusses findet auch hier für den Genießenden plötzlich statt, obwohl es der Musik eingeschrieben ist, denn für den Musikgenuss gilt

---

[320] Ebd., 59, Herv. M. H., vgl. 40, 53
[321] Vgl. zum Folgenden Theunissen (1991), 285-295 (v.a. 291-295)
[322] Ebd., 291 f.; vgl. Liessmann (1999), 42 ff.
[323] A. findet hierzu ein treffendes Bild: Don Juans „Leben [entwickelt sich] vor uns in den tanzenden Geigentönen, in denen er leicht, flüchtig über den Abgrund dahineilt. Wie ein Stein, wenn man ihn so wirft, daß er die Oberfläche des Wassers schneidet, eine Zeitlang in leichten Sprüngen darüber hüpfen kann, wohingegen er, sobald er zu springen aufhört, augenblicklich im Abgrund versinkt, so tanzt Don Juan über den Abgrund hin, jubelnd in seiner kurzen Frist." (*EO*, 157)

das, was Theunissen schon über das ästhetische Glück beim Betrachten eines Kunstwerkes schreibt: Der Verweilende ist ganz in den Augenblick versunken, in dem ihm das Kunstwerk *begegnet*, und das bedeutet für die Musik: in das *Hören* der Töne, die geboren werden und gleich wieder sterben.

Hier entsteht *Ewigkeit* in der Zeit. Jedoch handelt es sich, wie Theunissen richtig bemerkt, um eine Ewigkeit, die *nur der Idee nach* existiert und die das Subjekt nicht besitzt, weil sie aus der Gegenwart des Anderen (des Kunstwerks) für das Subjekt hervorgeht und mit der Gegenwärtigkeit des Erlebens vergeht[324]. Das ästhetische Glück ist demnach nicht von Dauer; es bricht ab, und das Individuum sieht sich wieder in seine existentielle Situation zurückgeworfen, deren Ungelöstheit ihm mit seiner Desillusionierung nun umso bitterer entgegenschlägt.

Das Glück des *Verweilens* existiert für A. noch in einem anderen Sinne nur der Idee nach. Im Mozart-Essay weist er auf den qualitativen Unterschied zwischen sich und Don Juan hin und gesteht, dass er im Grunde gar nicht verweilen kann. Während Don Juan seine Sinnlichkeit unmittelbar und sofort auslebt[325], schleicht A. „gleich einem Gespenst Tag und Nacht um das herum[], in das er nicht hineinkommen kann"[326]. Gemein ist hier das „Unmittelbare[] in seiner vollkommenen Unmittelbarkeit"[327], das Don Juan in A.s Augen verkörpert und das A. als *sinnliche Genialität* ausweist. Im Gegensatz dazu verhindert A.s bis ins Pathologische gesteigerte Selbstreflektiertheit dessen Aufgehen in der Unmittelbarkeit des Erlebens. Abgesehen von kurzen Augenblicken des Rausches ist A. mit seinen Gedanken immer schon über den Augenblick hinaus[328], und deswegen bleibt ihm Don Juans Glück wesenhaft versperrt und „[s]eine Liebe auch unglücklich"[329].

---

[324] Auf die Notwendigkeit, die ästhetische Ewigkeit immer wieder neu im Genusserlebnis zu erzeugen und sie anschließend zu verlieren, geht A. in seinem Mozart-Essay ein: „Mit dem Don Juan tritt er in jene Ewigkeit ein, die nicht außerhalb der Zeit liegt, sondern mitten in ihr, […] in welche die Unsterblichen nicht ein für allemal aufgenommen sind, sondern immer wieder aufgenommen werden, indem das Geschlecht vorübergeht und den Blick auf sie richtet, glücklich ist in ihrer Beschauung, ins Grab sinkt, und das folgende Geschlecht wandert wiederum an ihnen vorüber und verklärt sich in ihrer Beschauung" (ebd., 62, vgl. 28).
Ähnliche ästhetische Ewigkeitsmomente, die mithilfe anderer Medien der Sinnlichkeit erzeugt sind, beschreibt A. in den „Diapsalmata" (vgl. ebd., 38, 42).
[325] Vgl. ebd., 119-123
[326] Ebd., 59
[327] Ebd., 90
[328] Beispielsweise kann A. kein Mädchen genießen, weil er im gleichen Augenblick darüber reflektiert, wie sich das Mädchen verändern. d.h. wie es *zukünftig* sein wird (Schönheit, Treue) (vgl. ebd., 39). In ähnlicher Weise ist der junge Mensch aus der *Wiederholung* bereits das gesamte Verhältnis zu seiner Verlobten bis zum Ende im Geiste durchgegangen und hat es für sich abgeschlossen, noch bevor es überhaupt richtig begonnen hat (vgl. *W*, 8 f.).
[329] *EO*, 59

4.4.2 Geregelte Willkür

Das Glück der Unmittelbarkeit, des in seiner Sinnlichkeit aufgehenden Don Juan ist A. bis auf kurze Momente verschlossen. In der „Wechselwirtschaft“ entwirft er daher das Projekt, ästhetischen Genuss auf anderem Wege zu erzeugen, um sich von seiner existentiellen Problematik abzulenken. Ausgangspunkt ist hier die aus seiner Situation resultierende Grundbefindlichkeit der *Langeweile*. Sie *dauerhaft* zu überwinden, setzt sich A. in der „Wechselwirtschaft“ zum Ziel. So lautet sein Grundsatz: „Langeweile ist eine Wurzel alles Übels.“[330] Und weiter:„ Bleibt man bei ihr als solcher stehen, so wird sie das Böse, sobald sie dagegen aufgehoben wird, ist sie wahr; sie wird aber nur dadurch aufgehoben, daß man sich unterhält – *ergo* muß man sich unterhalten.“[331]

An der Oberfläche betrachtet, scheint die „Wechselwirtschaft“ B.s Urteil über A. zu bestätigen, dessen Streben sei als *ästhetisches* nur auf Genuss ausgerichtet. Dieses Missverständnis, das die Interpretation der „Wechselwirtschaft“ in der Sekundärliteratur beherrscht, ergibt sich daraus, dass der Begriff der *Langeweile* auf seine ästhetische Dimension reduziert und damit in seinem eigentlichen, *existentiellen* Kern verfehlt wird. Wird jedoch die *Langeweile* in ihrer tieferen Bedeutung ernstgenommen – nämlich als das, als was A. sie *auch und vornehmlich in diesem Essay* begreift – als pantheistische Leere und „Nichts, das sich durch das Dasein schlängelt“[332]–, so erscheint das in der „Wechselwirtschaft“ entworfene Unterhaltungsprogramm in einem völlig anderen Licht. Ein „Nichts, das sich durch das Dasein schlängelt“, ist nichts anderes als ein existentielles Nichts. A. rekurriert hier auf seinen lebenspraktischen Stillstand.

Die existentielle Tiefe, welche A.s Begriff der *Langeweile* innewohnt, offenbart sich auch in A.s Vorausgriff auf Vigilius‘ Bild von der Freiheit als „Schwindel […], der uns befällt, wenn wir in einen unendlichen Abgrund blicken“[333]. Als Reaktion auf diese

---

[330] *EO*, 331
[331] Ebd., 336 f., Herv. i. O.
[332] Ebd., 338
Schon im *Begriff der Ironie* zieht Kierkegaard den Begriff der *Langeweile* heran, um die Zeiterfahrung des Romantikers zu beschreiben: „*Langeweile* ist das *einzige* Stetige und *Zusammenhängende*, das der Ironiker besitzt. Langeweile, diese inhaltslose Ewigkeit, diese genußlose Seligkeit, diese oberflächliche Tiefe, diese hungrige Übersättigung. Langeweile aber ist eben die in ein persönliches Bewußtsein aufgenommene negative Einheit“ (*BI*, 291, Herv. i. O.).
[333] *EO*, 338, vgl. *BA*, 72 f.
Wird die *Langeweile* in ihrer zeitlich-existentiellen Dimension aufgefasst, erschließt sich der tiefere Sinn von A.s Behauptung, es seien nur wenige, die sich selbst langweilen, wohingegen die überwiegende Zahl der Menschen Andere langweile. Jene sind die dämonischen Menschen, die sich der hintergründigen Leere im Dasein bewusst sind, während die *Menge* im sittlichen Leben aufgeht, ohne dessen tiefere Fundamentlosigkeit zu reflektieren.

Situation beschreibt Vigilius im *Begriff Angst* das Ergreifen der Endlichkeit, und dieses entspricht gerade A.s Ausweichen: A. entwirft die „Wechselwirtschaft“ als Programm einer „*exzentrische[n] Zerstreuung*“[334]. Sie als ästhetisches *Genuss*programm zu verstehen, würde zu kurz greifen. „Zerstreuung“ meint hier nur vordergründig „ästhetische Unterhaltung“, hintergründig jedoch „Ablenkung der Aufmerksamkeit von…“. Und nicht von etwas Belanglosem will A. sich ablenken, sondern vom *Zentrum*, und dieses ist nichts anderes als *er selbst* in seiner Entscheidungsproblematik.

Welche Strategie entwirft A. in der „Wechselwirtschaft“, um dies zu erreichen? Die übliche Methode, welche er bei seinen Mitmenschen beobachtet – durch Abwechslung in den Lebensverhältnissen (durch Wechsel des Berufs, des Partners oder durch Veränderungen im Lebensumfeld) der Langeweile Herr zu werden[335] –, scheint wenig erfolgversprechend. Es bedarf immer stärkerer Mittel, um den Genuss neu zu erzeugen, der am Ende doch ausbleibt.

> Man ist es müde, auf dem Lande zu leben, man reist in die Hauptstadt; man ist seines Heimatlandes müde, man reist ins Ausland; man ist ‚europamüde‘, man reist nach Amerika usw., man gibt sich einer schwärmerischen Hoffnung hin auf ein unendliches Reisen von Stern zu Stern.[336]

Wie eine solche Fehlentwicklung aussehen kann, veranschaulicht die Figur des Kaisers Nero[337], auf den A. in diesem Zusammenhang verweist und den B. als einen Präzedenzfall für *Schwermut* vorstellt. Wie A., so greift auch Nero auf die Zerstreuung

---

[334] *EO*, 338, Herv. M. H.
Kierkegaard lässt hier A. genau jenen Weg beschreiten, auf den Goethes Mephisto – eine genuin dämonische Figur – den Faust führt (vgl. *DSKE1*, 84 ff., 90; vgl. hierzu auch A.s Zuordnung zum *Dämonischen* im Kap. II.5 „Das Dämonische“).
[335] Vgl. *EO*, 338
[336] Ebd., 339
A. beschreibt hier eine Erscheinung, die sich u.a in der russischen Oberschicht der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beobachten lässt und die Turgenev in seinem Roman *Väter und Söhne* (1862), besonders eindringlich aber Lermontov in seiner Novelle *Held unserer Zeit* (1840) und Čechov in seinen Theaterstücken (insbes. der 1890er Jahre) in Szene gesetzt haben. Im Mittelpunkt stehen hier meist Adlige und Offiziere, die mangels einer echten Aufgabe ihre Bemühungen darauf richteten, die tiefere Leere, welche ihr Leben beherrschte, durch Unterhaltung zu verdrängen – durch Reisen, Affären, eingebildete Krankheiten, Klatsch und Intrigen. Nicht selten endete ein solches Schicksal im Duell oder im Selbstmord. In der Literatur hat sich für diesen Menschenschlag der Ausdruck *лишний человек* [*überflüssiger Mensch*] geprägt. Der Ethiker B. beobachtet diese Erscheinung auch für „das ganze junge Deutschland und Frankreich“ (*EO*, 742, vgl. 547); Kierkegaard selbst weist in seiner Magisterschrift – ganz in Übereinstimmung mit B. – dieses Phänomen als *Folge* der romantischen Ironie aus (vgl. *BI*, 291). Das Leben so mancher ‚Promis‘ zwischen Shoppingtouren, Partys, Beziehungsskandalen, Alkohol- und Drogenexzessen bis hin zu Selbstmordversuchen erinnert daran, dass diese Problematik auch heute unverändert ihre Brisanz hat.
[337] Vgl. *EO*, 737-741

als Mittel zurück, um seine Schwermut zu vergessen. In der Spirale des ständig zu steigernden Genusses ist Nero jedoch an einen Punkt gelangt, an dem das Paradox eintritt, dass es ihm trotz Maßlosigkeit der Lust nicht mehr möglich ist zu genießen. „[E]r ist bereits vertraut mit jeder nur denkbaren Lust, ist ihrer müde.“[338] An dieser Stelle schlägt Neros Genuss in Sadismus um – in Gewalt gegen die Objekte seiner Lust, um ihnen noch mehr Lust abzuzwingen[339].

Ausgehend von der Erfahrung Neros, befasst sich A. in der „Wechselwirtschaft“ mit der Frage, wie sich ästhetischer Genuss *ein Leben lang* erzeugen lässt, sodass Schwermut und Langeweile immer wieder zerstreut werden können. Um die Lustmomente nicht fortlaufend steigern zu müssen, bis der Genuss schließlich zu seiner Selbstaufhebung führt, verschreibt sich A. *Willkür* und *Diät* im Genuss zugleich. Grundlage für A.s Kunst der Selbstunterhaltung ist dabei die prinzipielle Unmöglichkeit, einer Angelegenheit oder einem Gegenstand mehr Bedeutung beizumessen als anderen: In Ermangelung des Absoluten muss jeder Maßstab willkürlich erscheinen, und diese das menschliche Leben durchdringende Willkür erhebt A. nun zu seinem Prinzip. Sein Leitspruch „nil admirari“ drückt dies aus: Jedes Moment der Wirklichkeit, sei es auch noch so unbedeutend, soll als potentiell interessant aufgefasst werden. A.s Strategie zielt darauf ab, sonst übersehenen Details des Alltags größten Unterhaltungswert abzugewinnen. So z.B. der Beobachtung einer Spinne: „Ein in Einzelhaft sitzender Gefangener auf Lebenszeit ist überaus erfinderisch: eine Spinne kann ihm größtes Ergötzen bereiten.“[340] Doch auch umgekehrt soll das „nil admirari“ A. davor bewahren, einer Sache zu großen Wert beizumessen, sich in sie zu verrennen und nachträglich mit der Erinnerung an sie gequält

---

[338] Ebd., 738

[339] Ganz ähnlich ist Lermontovs ‚Held unserer Zeit‘ Pečorin sich dessen bewusst, dass er seinem Leben keinen Sinn abzuringen vermag. Jeder tieferen Aufgabe entbehrend, kann auch er nur in kurzen Zeitspannen Glück finden, das er sich z.T. noch mit Gewalt nimmt. Seine Liebesbeziehungen enden in Langeweile und Überdruss. Keines tieferen, dauerhaften Gefühls fähig, kehrt er seine Aktivität schließlich gegen sich selbst und zieht in den Krieg, um im Kugelhagel überhaupt noch zu spüren, dass er am Leben ist. Lermontov weist in seinem Vorwort ausdrücklich darauf hin, dass er mit seinem Protagonisten ein *zeitgenössisches* Phänomen aufgreift (vgl. FN 336).

[340] *EO*, 340

Vgl. hierzu z.B. die zufälligen erotischen Details, welche sich Johannes der Verführer, A.s Referenzfigur des reflektierten Genusses, ins Tagebuch notiert (vgl. *EO*, 364-368, 368-371, 371-375), bevor er mit der gezielten Verführung Cordelias beginnt.

Auch B. berichtet von ähnlich gelagerten Genussmomenten, die selbst ein Nero gekannt haben soll: „Es kommt vor, daß, während alle Schätze und alle Herrlichkeit der Welt kaum hinreichen, sie [Menschen wie Nero] zu ergötzen, ein einzelnes Wort, eine kleines Kuriosität, das Äußere eines Menschen oder irgendeine andere an und für sich belanglose Sache ihnen eine außerordentliche Freude bereiten kann. Ein Nero kann sich über dergleichen freuen wie ein Kind.“ (ebd., 740 f.)

zu werden: „Man hält von Anfang an den Genuß im Zaum; setzt nicht für jeden Entschluß alle Segel bei; man gibt sich einem gewissen Mißtrauen hin“[341], mit anderen Worten: man legt von vornherein eine Grenze der Begeisterung und Wertschätzung fest.

Während A. in der „Wechselwirtschaft“ suggeriert, nach dem Prinzip des „nil admirari“ lasse sich eine wirksame Therapie gegen die Langeweile entwickeln, so widerlegt die Mehrzahl der übrigen Aufzeichnungen A.s, v.a. die „Diapsalmata“, seine Theorie. Das Scheitern der „Wechselwirtschaft“ vollzieht sich in mehreren Punkten zugleich. Erstens, wie das „nil damirari“ zum Ausdruck bringt, sieht sich A. genötigt, Regeln einzuführen, um nicht das reine Genussprinzip am Ende selbst zu zerstören. Doch gerade diese widersprechen dem ursprünglichen Willkürgedanken.

Zweitens, A.s Angewiesenheit auf Regeln, welche die ästhetische Lebensweise als solche dauerhaft aufrecht erhalten sollen, führt ihn zu dem Punkt zurück, von dem er sich ursprünglich abgestoßen hatte: Wie der Spießbürger muss auch er eine quasi-moralische Ordnung einführen, die er letztlich nicht rechtfertigen kann. Was aber unterscheidet dann seine Moral qualitativ von der der spießbürgerlichen Gesellschaft außer der Tatsache, dass er sich der Scheinwerthaftigkeit seiner Regeln bewusst ist? Wird A. auf diese Weise nicht zum Spießbürger höherer Ordnung?[342]

Drittens, wie schon A.s Diagnose der *Fragmenthaftigkeit* menschlicher Existenz den Verlust des Ganzen zum Ausdruck bringt, so deutet sich auch in seinem Programm der Willkür nicht *Gleichgültigkeit*, sondern – im Gegenteil – der *Protest* gegen die vermisste Ordnung an. Der Eindruck der ästhetischen Schriften, welche sich vordergründig mit der Frage nach dem bestmöglichen Genuss befassen, täuscht nur allzu leicht darüber hinweg, dass A. auf die Ordnung als Positivität grundsätzlich bezogen bleibt und seine Existenz als *Mangel* an dieser erfährt.

Eine ähnliche Protestreaktion wiederholt sich bei Albert Camus im *Mythos von Sisyphos*. Camus schlägt dort vor, das *Absurde* zu leben – als *Revolte* gegen die metaphysische Situation des Menschen, welche er ähnlich wie A. bestimmt[343]. Sowohl A. als auch Camus scheinen dabei zu übersehen, dass ihre Lebensentwürfe nicht die

---

[341] Ebd., 341
[342] Vgl. McCarthy (2008), 53-75
[343] Vgl. Camus (1998a), u.a. 59 ff.
Camus scheint sich hier der Illusion hinzugeben, ein quantitativ gesteigertes Leben würde die vermisste Qualität der Sinnhaftigkeit ersetzen können.

Wurzeln, sondern nur die Folgeerscheinungen ihres Grundproblems bekämpfen, weswegen es ihnen nicht gelingt, dieses essentiell zu lösen[344].

Viertens, gerade jene Diät, welche sich A. verordnet, um den Genuss auf Dauer zu sichern, macht diesen von vornherein schal[345].

4.4.3 Erinnerte Ewigkeit

Aus der Erfahrung heraus, dass der Augenblick des Genusses verfliegt und der Einzelne schnell wieder auf sich selbst zurückgeworfen ist, sinnt A. darüber nach, wie sich der Genuss noch auf andere Weise dauerhaft sichern lässt als über das Willkürprogramm der „Wechselwirtschaft". Während dieses auf die unendliche *Neuerzeugung* von Lust abzielt, so lässt sich darüber hinaus die Strategie denken, einzelne Lustmomente zu *konservieren*. In dem Wechselspiel der menschlichen Gedächtnismomente *Erinnern* und *Vergessen* glaubt A., den Schlüssel hierfür gefunden zu haben. Gelingt es ihm, sie zu instrumentalisieren, dann lässt sich – so A.s Überzeugung – der Genuss über den Augenblick hinaus festhalten.

Einen Genuss dauerhaft zu konservieren, meint, ihn auch zukünftig wieder abrufbar, d.h. wiederholbar zu machen. A. hebt hervor, dass zu diesem Zweck zunächst das Erlebnis selbst auf die richtige Weise stattfinden muss. Hier kommt wieder das Prinzip des „nil admirari" zur Anwendung: Einerseits ist der Fokus auf jene Details der Wirklichkeit zu richten, die potentiellen Genuss versprechen. Andererseits ist darauf zu achten, dass man sich zugleich gegen eine zu hohe Erlebnisintensität absichert, um so der Gefahr des späteren Überdrusses zu entgehen.

Der ausgewählte Wirklichkeitsausschnitt ist in seiner Ursprünglichkeit jedoch noch unvollkommen und bedarf der weiteren Behandlung. A.s Anleitung hierfür erinnert an die Tätigkeit eines Bildhauers, der einen Naturstein bearbeitet und dabei Stück für Stück das Kunstwerk aus dem Rohmaterial heraushaut: Jene Elemente, die der Erinnerung für wert befunden werden, sind von den Elementen zu trennen, die besser vergessen werden sollten. Hier kommen das instrumentalisierte *Vergessen* und *Erinnern* zum Zuge:

> Das Vergessen ist die Schere, mit der man wegschneidet, was man nicht brauchen kann, wohlgemerkt unter allerhöchster Aufsicht der Erinnerung. Vergessen und

---

[344] Auf diesen Punkt wird am Ende des nächsten Kapitels noch näher einzugehen sein.
[345] Vgl. *EO*, 35

> Erinnerung sind somit identisch, und die künstlerisch zuwege gebrachte Identität ist der archimedische Punkt, [von] dem [aus] (sic.) man die Welt aus den Angeln hebt.[346]

Das fertige Kunstprodukt[347] – halb Wirklichkeit, halb Einbildung – kann nun fixiert werden, sei es in Form eines Tagebuchs oder eines Berichts, und gewährleistet in dieser Form – so verspricht es sich A. zumindest – jederzeit abrufbaren Kunstgenuss.

Wie A. den Vorgang der Erlebnis- und Erinnerungsmanipulation konkret verstanden wissen will, lässt er Johannes im „Tagebuch des Verführers" demonstrieren. Auch Johannes geht wie ein Künstler vor: Im ersten Schritt macht er sich auf die Suche nach geeignetem Rohmaterial – nach glücklichen Zufällen, vielversprechenden Ausschnitten der Wirklichkeit, welche das Potential enthalten, sich in Kunstwerke umgestalten zu lassen. Im zweiten Schritt lenkt er seine Aufmerksamkeit gezielt auf Details und filtert dieserart noch einmal die interessanten Elemente heraus – eine bestimmte Situation, einen Fuß, ein Gesicht, einen Blick etc. – bzw. er greift in Situationen ein, entweder um sie zu verstärken oder um ihnen in eine bestimmte Richtung zu geben[348]. Doch es bleibt nicht beim (noch) harmlosen Auskosten und Gestalten einzelner Momente. Johannes' Bearbeitung der Wirklichkeit geht im Falle Cordelias bis hin zur Manipulation der psychischen und biographischen Entwicklung eines Menschen, der solcherart nicht mehr als *Mensch* in seinem Für-sich-sein sondern als *Kunstwerk* in seiner Dienlichkeit als Genuss*objekt* für einen anderen verstanden wird.

Im dritten Schritt schließlich protokolliert Johannes jene Situationen, die ihm der Erinnerung wert sind, in einem Tagebuch. Das Tagebuch fungiert somit als ein letzter Filter, der Geschehnisse, die nicht im Sinne des Künstlers waren – unerwünschte Folgen seiner Manipulation oder gar das Scheitern eines Plans –, aussiebt[349]. Dadurch entsteht beim Lesen der Eindruck, Johannes erlebe durchweg poetische Situationen.

Das poetische Tagebuch als (halb-)fiktives Kunstprodukt dient dabei nicht allein dem Zweck, den Unterhaltungswert bestimmter Augenblicke zu konservieren und

---

[346] *EO*, 343

[347] Bemerkenswert ist hier, dass Kierkegaard mit der Manipulation von Erlebnissen und Erinnerungen eine Kunstgattung entwirft, welche hier nur skizziert werden kann, jedoch eine gesonderte ästhetische Untersuchung durchaus wert wäre.

[348] Vgl. ebd., 364-375

[349] Um ein Beispiel zu geben – nach dem Höhepunkt der Verführung bricht die Beziehung zwischen Cordelia und Johannes nicht glatt ab. Die Briefe Cordelias bezeugen, dass sie an ihrer Liebe festhält und Johannes keine Ruhe lässt. Die Affäre verfolgt ihn. Damit ist Johannes das Kunstwerk nicht vollends gelungen, doch durch den Filter des Tagebuchs beseitigt er diesen Schönheitsfehler: Sein Tagebuch suggeriert, es habe direkt nach Cordelias Verführung einen sauberen Schnitt gegeben.

wiederholbar zu machen, sondern zugleich auch der Strategie, der Zerrissenheit der Zeit eine Ewigkeit entgegenzustellen, welche die Momenthaftigkeit eines ziel- und planlosen Lebens überwinden hilft. Das Tagebuch soll den Schreiber mit einer Lebens*geschichte* versorgen und ihm so die Einheit einer Identität suggerieren, die er real, d.h. *handelnd* nicht herzustellen vermag. Wer sich sein eigenes Selbst *phantastisch* geschaffen hat, der hat es nicht mehr nötig, in der *Wirklichkeit* an ihm zu arbeiten. A.s Problem, die Frage, wie er sein Leben ausrichten soll, scheint damit beseitigt.

> In der Erinnerung leben ist das vollkommenste Leben, das sich denken läßt, die Erinnerung sättigt reichlicher denn alle Wirklichkeit, und sie hat eine Sicherheit, wie keine Wirklichkeit sie besitzt. Ein erinnertes Lebensverhältnis ist bereits in die Ewigkeit eingegangen und hat kein zeitliches Interesse mehr.[350]

Doch wie bereits das Prinzip des „nil admirari" nicht nur widersprüchlich ist, sondern darüber hinaus auch keinen echten Genuss erzeugen kann, so erweist sich auch der Versuch, durch Manipulation von Erinnerungen dauerhaften Genuss und eine fiktive Identität zu erzeugen, als fraglich. A.s Modell des *poetischen Lebens* und seine beispielhafte Vorführung im „Tagebuch des Verführers" suggerieren, es sei leicht, einzelne Lebensmomente so auszuwählen und zu bearbeiten, dass sie sich zu einer genusssichernden Lebensgeschichte zusammenfügen. Das Modell übersieht jedoch drei wesentliche Punkte, die es letztlich zum Scheitern bringen.

Erstens lassen sich Erinnerungen nur bis zu einem bestimmten Grade willentlich manipulieren. Eine Erinnerung beschränkt sich nicht auf ihr Fixiertsein auf dem Papier, sondern umfasst oft weit mehr, als dem Einzelnen lieb sein mag, bzw. stellt sich ihm anders dar, als er dies in seinen Notizen vorgibt. Nicht nur ist ihm eine Grenze in der Umdeutung einer Erinnerung gesetzt; er kann darüber hinaus auch nicht wählen, an welche Erlebnisse er sich *nicht* erinnern will. So bleibt es zweifelhaft, ob es Johannes tatsächlich gelingt, durch bloßes Weglassen unliebsamer Szenen, die er mit Cordelia erlebt hat, seine Erinnerung daran auszulöschen und die Vergangenheit so im Gedächtnis zu behalten, wie sie sein Tagebuch vorgibt[351]. Und A. selbst wird anlässlich einer

---

[350] *EO*, 42

[351] Es nützt Johannes daher nichts, dass er Cordelias nach der Verführung geschriebene Briefe im Tagebuch verschweigt. Dass sie ihm dennoch durch den Kopf gehen, demonstriert seine abschließende Überlegung, ob es möglich sei, sich aus einem Mädchen wieder herauszudichten, sodass sie selbst der Beziehung überdrüssig wird (vgl. ebd., 521).

Begegnung tatsächlich von einer Erinnerung an seine Kindheit heimgesucht[352] und von den durch sie ausgelösten Gefühlen überrumpelt.

Zweitens operiert das „Tagebuch des Verführers“ mit einer Voraussetzung, die zwar Johannes erfüllen mag und die Don Juan erfüllt, die A. jedoch nicht teilt. Während die beiden Verführer auf Genusserlebnisse zurückgreifen können, verfügt A. über keine Wirklichkeit, die sich poetisch bearbeiten ließe. Um ein Erlebnis konservieren zu können, muss es überhaupt erst einmal stattgefunden haben. Gerade hier aber liegen A.s Schwierigkeiten, auf die bereits im Zusammenhang mit A.s Unfähigkeit zu *verweilen* hingewiesen wurde: A. ist nicht in der Lage, sich der Gegenwart hinzugeben, wie Johannes und Don Juan dies tun. In seinem Essay „Der Unglücklichste“ erläutert er, was es für den Einzelnen – insbesondere für ihn – bedeutet, das Präsentische im Leben verloren zu haben. A. entdeckt hier nicht nur den Verlust des Gegenwärtigen, sondern darüber hinaus auch ein verkehrtes Verhältnis zu den Ekstasen der Zeit. Der *Unglücklichste*, mit dem A. niemand anderen als sich selbst beschreibt,

> hat keine Gegenwart, an die er anknüpfen, keine Vergangenheit, nach der er sich sehnen kann, denn seine Vergangenheit ist noch nicht gekommen, keine Zukunft, auf die er hoffen kann, denn seine Zukunft ist schon vorüber. Allein er hat die ganze Welt sich gegenüber als das […] Mißverständnis[353] […]; er kann gewissermaßen nicht sterben, denn *er hat ja nicht gelebt*; er kann gewissermaßen nicht leben, denn *er ist ja schon gestorben*[354] […], und doch ist er eine sympathetische Natur, und er haßt die Welt, nur weil er sie liebt; er hat keine Leidenschaft, […] weil er im selben Augenblick die entgegengesetzte hat[355]; er hat zu nichts Zeit, nicht weil seine Zeit von anderem ausgefüllt wäre, sondern weil er überhaupt keine Zeit hat; er ist ohnmächtig […], weil seine eigene Kraft ihn ohnmächtig macht.[356]

Ein Mensch, der an keine Vergangenheit anknüpfen kann, weil ihm eine solche fehlt, ist beispielsweise jemand, der „selbst keine Kindheit gehabt“[357] hat und der erst

---

[352] Vgl. ebd., 31 f.
[353] Vgl. *EO*, 27, 51 f.
[354] Vgl. ebd., 54
Zu A.s Zugehörigkeit zu den Συμπαρανεχρωμενοι vgl. FN 306.
[355] Vgl. *EO* 36
Der schnelle Wechsel zwischen Leidenschaften verschiedenster Art zeichnet sich anschaulich anhand der Abfolge der Aphorismen ab.
Ebenso wird, so führt Kierkegaard aus, das romantische Individuum zum Spielball seiner Stimmungen, weil ihm eine positive Weltanschauung mangelt, von der aus sich diese beherrschen ließen (vgl. *BI*, 290 f.).
[356] *EO*, 264, Herv. M. H.
[357] Ebd., 261

nachträglich diesen Verlust entdeckt. Wieder geht es hier um das Ausbleiben von *Unmittelbarkeit*. Denn gerade in dieser liegt die Bedeutung des Lebensabschnittes der Kindheit: Das Kind lebt präsentisch; es geht ganz in seinem Erleben auf. A. hingegen, der *zu früh* „in den Kessel des Lebens [geguckt]“[358] hat, scheint eine solche Phase der unbeschwerten Unmittelbarkeit übersprungen zu haben.

So hofft A. vergeblich, sich an eine Vergangenheit zu erinnern, die er nicht gehabt hat. In die Zukunft kann er sich gleichfalls nicht flüchten, weil er sich auf keine Zukunft hin entwirft und diese folglich „ein leerer Raum“[359] bleibt. Erleben, Sich-Erinnern und Hoffen als die präsentischen Haltungen gegenüber der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft sind A. versperrt. Ein Mensch aber, der nie unmittelbar gelebt hat, hat – so A.s Urteil – im Grunde *gar nicht* gelebt[360].

Drittens, dass A.s Modell des ästhetischen Lebens versagt, liegt bereits in der Strategie selbst begründet. A. verfolgt hier ein *reflexives* Projekt, das auf ein Vergessen abzielt. Das Wissen um den Selbsttäuschungsversuch verurteilt diesen jedoch von vornherein zum Scheitern. Es tritt hier der Fall ein, den Sartre zunächst aus der Logik jeder Selbstlüge herleitet – dass „die Lüge zurückweicht und sich unter meinem Blick auflöst; sie wird *von hinten* zerstört, eben durch das Bewußtsein, mich zu belügen“[361]. Es wäre daher falsch anzunehmen, A. gäbe sich der Illusion hin, dass die Phantasie einen Ersatz für die eigene Lebensrealität bieten könnte. Viel zu klar hat A. seine existentielle Situation durchschaut und durchreflektiert, um sich ein gelingendes poetisches Leben vorgaukeln zu können. So gesteht er, dass ihn seine Schwermut selbst im Augenblick der Freude nicht verlässt[362], dass er längst den Glauben an die Macht der Phantasie – er bezeichnet ihn als *Illusion* – verloren hat, die Leere im eigenen Leben zu beseitigen:

> Meine Seele ist matt und kraftlos, vergebens drücke ich ihr die Sporen der Lust in die Seite, sie kann nicht mehr [...]. Ich habe alle meine *Illusion* verloren. Vergebens versuche ich mich der Unendlichkeit der Freude hinzugeben, sie kann mich nicht

---

[358] Ebd., 36, vgl. 47, 54
[359] Ebd., 33; vgl. hierzu das Kap. II.4.3.2.1 „Langeweile“
[360] Vgl. ebd., 264
Eine auf seine eigene Lebensgeschichte bezogene Aussage Kierkegaards aus dem „Gesichtspunkt“ unterstützt diese Interpretation: „Ich habe keine Unmittelbarkeit gehabt, habe daher, schlecht und recht menschlich verstanden, nicht gelebt; ich habe also gleich mit Reflexion begonnen“ und damit die „zwei Lebensalter[] der Unmittelbarkeit (Kindheit und Jugend)“ (*GP*, 79) übersprungen.
[361] *SN*, 123, Herv. i. O.
[362] Vgl. *EO*, 29
Ebenso bemerkt B., dass auch Neros „Angst […] im Augenblick des Genusses nicht weicht.“ (ebd., 739)

> erheben […]. Meine Seele hat die Möglichkeit verloren. Sollte ich mir etwas wünschen, so wünscht' ich mir nicht Reichtum oder Macht, sondern die Leidenschaft der Möglichkeit, das Auge, das allenthalben ewig jung, ewig brennend die Möglichkeit erblickt. Der Genuß enttäuscht, die Möglichkeit nicht.[363]

Dass sich A. das Scheitern seines ästhetischen Lebensmodells längst eingestanden hat, drückt sich auch praktisch aus. So lässt sich in A.s Leben kein Ansatz finden, dieses poetisch zu realisieren. Die Wirklichkeitsausschnitte, die sich dem Leser präsentieren, erscheinen unbearbeitet und authentisch; sie enthalten nicht nur Genussmomente, sondern auch schmerzhafte Erinnerungen, v.a. aber Zustände des Leids und des Überdrusses. „Das Tagebuch des Verführers" ist reine Theorie; seine Funktion liegt im Modellcharakter, nicht aber in der Vorspiegelung eines poetischen Lebens A.s.

4.4.4 Das Schattenkabinett der alter Egos

Die Flucht in das Ästhetische als der Versuch, sich von der eigenen ungelösten Existenzproblematik abzulenken, kann – entgegen A.s ursprünglichem Projekt – A. nur bedingt zum Vorwurf gemacht werden. Nicht nur ist er sich des Scheiterns eines solchen Ansatzes bewusst; seine Essays offenbaren darüber hinaus – auch wenn dies auf den ersten Blick alles andere als offensichtlich erscheinen mag – gerade ein gegenteiliges Anliegen: A. beschäftigt sich in ihnen *auch*, ja, *in erster Linie* mit sich selbst. Das Interesse, das er seinen Figuren entgegenbringt, ist nicht das eines neugierigen, unbeteiligten Beobachters, sondern das eines Betroffenen, der mit „sympathetische[r] Angst"[364] um ihr Verständnis ringt. B.s Vorwurf „Dein psychologisches Interesse hat keinen Ernst und ist mehr eine hypochondrische Neugierde"[365], verfehlt schlicht die Intention A.s. Die Strategie seiner Analysen beruht auf *sympathetischer Einfühlung*: Hinter der Bemühung, sich in seine Figuren hineinzuversetzen, steckt der Versuch, *sich selbst zu verstehen*[366].

---

[363] Ebd., 52 f., Herv. M. H., vgl. u.a. 29, 32 f., 34, 35, 39, 46, 47 f., 51, 52
[364] Ebd., 208
[365] Ebd., 529
[366] Auch McCarthy entdeckt in verschiedenen Essays A.s dessen Selbstporträt, wobei es McCarthy zufolge A. vorrangig darum geht, Aufklärung über das eigene Begehren und dessen Objekt zu erhalten, indem er verschiedene Formen des Begehrens durchspielt (vgl. McCarthy (1995), 52). Dass das Objekt des Begehrens in A.s Texten weitgehend im Dunkeln bleibt und noch nicht – wie in späterer, Kierkegaardscher Manier – christlich gedeutet wird, begründet, wie McCarthy in seinem Essay vorführt, die Attraktivität des Ästhetikers über das europäische 19. Jahrhundert hinaus – etwa für die Freudsche Psychoanalyse oder die fernöstliche Metaphysik.

Wie begründet sich eine solche Deutung? Folgendes ist zu beobachten: A. trifft die Auswahl seiner Helden nicht nach ästhetischen Prinzipien, wie man meinen könnte, sondern nach ihrer Nähe zu seiner Persönlichkeit. In ihnen verobjektiviert er Aspekte seiner selbst bzw. seiner Existenzsituation, um sie am fremden Gegenstand besser diskutieren zu können. Mit anderen Worten, A. kreiert *alter Egos*[367]; er projiziert seine eigene Lebenswirklichkeit in das Medium der Literatur. Auf diese Weise gelingt es ihm einerseits, den notwendigen Abstand für die Selbstanalyse zu gewinnen, und andererseits, bestimmte Details zu isolieren, um sie in ihrer Reinheit unter die Lupe nehmen zu können. Diesem Zweck dienen u.a. der spezielle Fokus, den A. auf die jeweilige Figur richtet, sowie die dramaturgischen Veränderungen, welche er an ihrer Situation vornimmt und durch welche er ihre eigentliche Verwandtschaft mit sich oftmals erst herstellt.

Die alter Egos erfüllen verschiedene Zwecke. Einige von ihnen leben das aus, was A. selbst verweigert bleibt: Don Juan genießt mit der Unmittelbarkeit des Geistes, er verkörpert die Idee der auf die Spitze getriebenen Sinnlichkeit als aktive Sexualität[368]. Johannes der Verführer führt das Modell des ‚poetischen Lebens' vor. Andere Figuren reflektieren einen Aspekt von A.s tatsächlicher Lebenssituation: Anhand der betrogenen Frauen aus den „Schattenrissen" untersucht A. die Ursachen, die Erscheinungsweise und mögliche Ansätze zur Überwindung des sich in sich selbst eindrehenden Zweifels; anhand des „Unglücklichsten" geht er der zeitlich-strukturellen Beschaffenheit seiner eigenen Existenz nach; anhand seiner eigenen Variante der Antigone analysiert A. die schmerzliche Verschlossenheit eines Menschen, der ein dunkles Geheimnis hütet[369].

Die Tatsache, dass die Figuren A.s Persönlichkeit in ihren Sehnsüchten einerseits und ihrer Problematik andererseits widerspiegeln, dass sich A. hier also nicht am fremden

---

[367] Das Projekt, das eigene Leben mithilfe eines *alter Ego* zu korrigieren, greift Sartre in seinem Drehbuch *Das Spiel ist aus*. Max Frisch diskutiert die Frage nach alternativen Lebenswahlen und nach der Möglichkeit des Einzelnen, eine solche tatsächlich zu treffen, gleich in mehreren Texten, so u.a. in den Romanen *Stiller* und *Mein Name sei Gantenbein* sowie im Drama *Biographie. Ein Spiel*.

[368] Vgl. *EO*, 106-109, 113-125

A.s Sehnsucht danach, die immer fortwährende Selbstreflexion abzuschütteln und wenigstens zeitweise die Fähigkeit zu gewinnen, auf seelisch-unmittelbare Weise zu erleben, sich der Gegenwart hinzugeben, kommt u.a. in seinem überschwenglichen Dank an den Schöpfer *Don Giovannis* zum Ausdruck: „Unsterblicher Mozart! Du, dem ich alles verdanke, dem ich verdanke, daß ich den Verstand verlor, daß meine Seele erstaunte, daß ich in meinem innersten Wesen mich entsetzte […], daß ich nicht gestorben bin, ohne geliebt zu haben [!]" (ebd., 59, vgl. 79 f.)

[369] Natürlich hütet Antigone ein anderes Geheimnis als A. oder Faust oder der Wassermann aus *Furcht und Zittern*. Worauf es hier jedoch ankommt, ist – wie bezüglich des Zweifels – seine formale Seite: Auch Antigones Geheimnis ist für sie schmerzlich, und sie hält es für prinzipiell nicht mitteilbar (vgl. ebd., 46, 191 f., 246 f.; *FZ*, 106-113).

Gegenstand, sondern an sich selbst abarbeitet, spricht gegen die weit verbreitete und auch zu Teilen vom Ethiker B. propagierte Ansicht, A. wäre ein leichtfüßiger Ästhet, den es nur darum ginge, das Leben zu genießen, das Interessante herauszudestillieren, Verstecken mit sich und anderen zu spielen. *Das Ästhetische offenbart nicht A.s moralische Unreife; vielmehr dient es ihm als Mittel, Existenzmöglichkeiten zu entwerfen, nachdem für ihn das Ethische verloren ist*[370]. Und auch Climacus, der über A. urteilt, dass dieser sich „betrügerisch mit den Leiden anderer beschäftigt (in den ‚Schattenrissen'), und im übrigen unter der Lust, der Verständigkeit, ja der Verderbtheit betrügt"[371], verkennt die selbstanalytische Funktion der literarisch-psychologischen Essays A.s.

Auf die Funktion der Literatur zu *enthüllen* weist auch Sartre in seinem Essay „Was ist Literatur?" hin. Zugleich macht er auf die handlungsrelevante Tragweite dieser Tätigkeit aufmerksam:

> So ist der Prosaist jemand, der einen bestimmten sekundären Modus des Handelns gewählt hat, den man Handeln durch Enthüllen nennen könnte. Es ist also legitim, ihm jene zweite Frage zu stellen: Welchen Aspekt der Welt willst du enthüllen, welche Veränderung willst du der Welt durch diese Enthüllung beibringen? Der ‚engagierte' Schriftsteller weiß, daß Sprechen Handeln ist: er weiß, daß Enthüllen Verändern ist und daß man nur enthüllen kann, wenn man verändern will.[372]

Was Sartre über die Rolle der Literatur schreibt, trifft in eminentem Sinne auch auf A.s Analysen zu. Diese finden nicht zum reinen, interesselosen Selbstzweck statt, sondern vor dem Hintergrund, die eigene Situation *verändern* zu wollen. A. durchleuchtet seine

---

[370] Auch Lübcke macht darauf aufmerksam, dass das ästhetische Programm dem Scheitern am Ethischen nachgeordnet ist: „He [A] has entirely *ceased* being interested in good an evil. Instead he concentrates on the pleasant and the unpleasant." (Lübcke (1989), 79, Herv. M. H.)

[371] Die Passage aus der *Nachschrift* soll, da sie den Selbstbetrug in den Kontext der Existenzproblematik und der Schwermut A.s stellt, hier noch einmal in größerem Umfang zitiert werden. Climacus schreibt über A., dieser sei „eine Existenzmöglichkeit […], die keine Existenz gewinnen kann, eine Schwermut, die ethisch aufgearbeitet werden muß. Sie ist wesentlich Schwermut, und zwar eine so tiefe, daß sie sich, obgleich sie autopathisch ist, betrügerisch mit den Leiden anderer beschäftigt (in den ‚Schattenrissen'), und im übrigen unter der Lust, der Verständigkeit, ja der Verderbtheit betrügt; aber der Betrug und die Decke sind zugleich ihre Stärke und ihre Ohnmacht, nämlich ihre Stärke, was die Phantasie betrifft, und ihre Ohnmacht, was die Gewinnung der Existenz angeht. Sie ist Phantasie-Existenz in ästhetischer Leidenschaft und daher paradox und an der Zeit scheiternd; sie ist auf ihrem Höhepunkt Verzweiflung; sie ist also nicht Existenz, sondern Existenzmöglichkeit mit der Richtung auf Existenz, und dieser so nahe gebracht, daß man gleichsam fühlt, wie jeder Augenblick, wo es noch nicht zu einer Entscheidung gekommen ist, verlorengeht. Aber die Existenzmöglichkeit in dem existierenden A. will sich dessen nicht bewußt werden und hält die Existenz durch den allerfeinsten Betrug, durch das Denken, fern; er hat alles mögliche gedacht, und doch hat er überhaupt nicht existiert."(*AUN1*, 247)

[372] *WL*, 26

Problematik mit dem Ziel, einen Ausweg aus ihr zu finden. Jedoch erfolglos: Seine Untersuchungen bleiben ohne Ergebnis. In keiner der von ihm evozierten Figuren entdeckt er eine Lösung seines Existenzproblems. Seine Versuche, die eigene Situation auf die eine oder andere Weise zu überwinden, führen immer wieder zu ihr zurück: „Ich nehme die Probleme auf meine Nase; aber ich weiß nichts weiter mit ihnen anzufangen, als sie mir rückwärts über den Kopf zu werfen.“[373]

A.s Problematik hat damit ihren Ausgangspunkt wieder erreicht, was die Zirkularität des *Zweifels* einmal mehr zu bestätigen scheint. Am Ende wie am Anfang steht die Negativität des Ästhetikers, der in jederlei Hinsicht außerhalb steht. Nach der einen Seite hin setzt er sich über das Sittliche hinweg, das er der Lächerlichkeit preisgegeben sieht. Nach der anderen Seite hin steht eine vage erahnte religiöse Wahl seinem Selbstverständnis geradezu entgegen, kraft seines eigenen Verstandes zu einem Selbstentwurf zu gelangen. Eine Existenzweise zwischen diesen beiden Existenzangeboten scheint zum Scheitern verurteilt.

A.s Situation ist weder ein Kuriosum noch überhaupt ein Einzelfall. Vielmehr – so werden die folgenden Analysen zeigen – erweist sie sich als das Paradigma einer Problematik, welche Kierkegaards Denken auch in den darauffolgenden Jahren bis hin zur *Krankheit zum Tode* prägt und herausfordert und welche hier mit Anlehnung an Kierkegaard das *Dämonische* genannt werden soll. Das *Dämonische* wird sich dabei als die eigentliche Herausforderung Kierkegaards erweisen, auf die letztlich nur eine religiöse Antwort denkbar scheint.

---

[373] *EO*, 47

5 Das Dämonische[374]

„So zu existieren, daß mein Widerspruch zu der Existenz jeden Augenblick sich ausdrückt als die schönste und sicherste Harmonie mit ihr, das vermag ich nicht.“[375]

Kierkegaard, Furcht und Zittern

5.1 Vorbemerkung

Der Begriff des *Dämonischen* bei Kierkegaard ist in der Forschung unterschätzt. Nicht mehr als eine untergeordnete Rolle kommt ihm in der Regel zu[376], was den Eindruck erzeugt, dass das *Dämonische* auch für Kierkegaard von höchstens zweitrangiger Bedeutung sei. Diese Einstellung scheint sich aus Kierkegaards eigener Haltung gegenüber dem *Dämonischen* zu rechtfertigen. Der Däne vermeidet es, dem *Dämonischen* jenen Platz zuzuordnen, welcher seiner eigentlichen systematischen Bedeutung gerecht wird. Gemeint ist damit zweierlei: Zum einen unterscheidet Kierkegaard mit dem *Ästhetischen*, dem *Ethischen* und dem *Religiösen* bekanntlich drei Hauptformen menschlichen Lebens. Dabei versäumt er es, dem *Dämonischen* einen rechten Platz zuzuweisen. Dessen Ortlosigkeit spiegelt sich darin, dass es an allen möglichen Orten innerhalb bzw. an den Grenzen der einzelnen Existenzformen auftaucht. So weisen Kierkegaards Schriften zwar eine Vielzahl dämonischer Figuren auf, und der Däne widmet ihrer Untersuchung viel Raum; dennoch bleibt der Begriff selbst dabei seltsam hybrid. Zum anderen vermeidet es Kierkegaard, das dem *Dämonischen* innewohnende Potential auszuschöpfen: Er lässt seine Figuren auf dem Tiefpunkt der Krise zurück, gerade in jenem Augenblick, in welchem sich ein Bruch mit dem Bestehenden ankündigt. Dadurch aber erweckt er den Eindruck, dass das *Dämonische* nicht nur mit der Krise identisch sei, sondern darüber hinaus auch als Lebensweise prinzipiell scheitern müsse.

Dieser zweifachen Verwirrung in Bezug auf den Begriff des *Dämonischen* ist hier zu begegnen. Zunächst, so die These, handelt es sich beim *Dämonischen* um einen der wichtigsten Begriffe Kierkegaards. Es kann in seinem systematischen Stellenwert gar

---

[374] Vgl. Hackel (2011a), 383-410
[375] *FZ*, 52
[376] Einige Ausnahmen lassen sich dennoch antreffen (vgl. Lübcke (2006), 49-64; Hall (1985), 153-166).

nicht überschätzt werden: In ihm spiegelt sich die fundamentale Problematik, welche der menschlichen *Existenz* als solcher anhaftet. Diese herausgestellt zu haben, ist eine der spezifischen philosophischen Leistungen Kierkegaards.

Um die Existenzproblematik zu erfassen, ist zunächst der begriffliche Kern des *Dämonischen* herauszuarbeiten. Als Grundlage hierfür dienen die Aspekte und Varianten des *Dämonischen*, welche Kierkegaard im Verlauf seines Werks auf den Plan ruft. Mit der Klärung des Begriffs wird es des Weiteren nicht nur möglich sein, dessen systematische Einordnung in das Denken Kierkegaards vorzunehmen, sondern darüber hinaus auch dessen Relevanz sichtbar zu machen. Schließlich wird zu diskutieren sein, ob das *Dämonische*, welches in Kierkegaards Werk als Irrweg erscheint, nicht doch zu rehabilitieren ist.

5.2 Problematik der Begriffsbildung

Das Dämonische ist einer jener Begriffe Kierkegaards, die paradoxerweise zu den präsentesten und unschärfsten zugleich gehören. Als *ästhetische* Existenzweise tritt es sowohl in Don Juans sinnlicher Unmittelbarkeit als auch im Genussprogramm des Ästhetikers A. in *Entweder-Oder* und im zynischen Geschäftssinn des Modehändlers im ersten Teil der *Stadien* auf. In den Figuren der *Ausnahme* aus *Furcht und Zittern*[377] sowie im *Faust*[378] deuten Kierkegaard und seine Pseudonyme es als Anzeige einer *ethischen* Krise. Im *Begriff Angst*[379] erweitert Vigilius den Begriff, indem er ihn als Alltagserscheinung – als *Unaufrichtigkeit* und religiösen Verfall – kennzeichnet. Nicht zuletzt wird das Dämonische verschiedentlich auch als Übergangsstadium aufgefasst: Im Quidam aus dem letzten Teil der *Stadien* markiert Taciturnus es als Zwischenexistenz zwischen dem Ethischen und dem Religiösen; als letzte und intensivste Form der Verzweiflung vor der christlichen Religiosität[380] betrachtet es schließlich Anti-Climacus in der *Krankheit zum Tode*[381].

Zunächst entsteht dabei der Eindruck, als hätten jene Figuren und Erscheinungsweisen, welche bei Kierkegaard als *dämonisch* eingestuft werden, kaum etwas gemeinsam. Dies scheint nahezulegen, dass in Kierkegaards Werk entweder das

---

[377] Vgl. *FZ*, 98-128, v.a. 106-128
[378] Vgl. *DSKE1*, BB:7-15, BB:49; *EO*, 242-249; *FZ*, 122-127; Garff (2005), 106-109
[379] Vgl. *BA*, 138-180
[380] In der *Wiederholung* dagegen spielt das *Dämonische* nur eine untergeordnete Rolle (vgl. *W*, 29, 61, 78).
[381] Vgl. *KT*, 82 ff.

Wort ‚dämonisch' mehr oder weniger willkürlich gebraucht wird (sodass, streng genommen, der Begriff nicht existiert) oder dass sich das Dämonische auf nebensächliche Aspekte dieser Figuren und Erscheinungsweisen bezieht, sodass dem Begriff selbst folglich nur eine geringe Bedeutung zukommt. Beide Schlussfolgerungen greifen jedoch zu kurz.

Das Dämonische als einer der dynamischen Begriffe Kierkegaards entwickelt sich erst im Werkverlauf. Mit der Reifung des Denkens und Problembewusstseins Kierkegaards unterliegt der Begriff einer Reihe von Veränderungen[382]. Dies führt dazu, dass Kierkegaards Schriften eine Vielzahl von Vor- und Übergangsformen des Dämonischen aufweisen; des Weiteren lassen sich diverse Untersuchungen einzelner Aspekte des Dämonischen antreffen, die zwar für den Begriff wesentlich sind, ihn jedoch in seiner Gesamtheit jeweils nicht hinreichend erhellen. Das eigentliche Problem des Gegenstands liegt darin, dass das Dämonische ein vielschichtiger Begriff ist, der als solcher in seiner Komplexität nirgendwo umfassend herausgearbeitet wird[383].

Die hier zu leistende Aufgabe besteht daher zunächst in der *Synthese* des Begriffs des Dämonischen: Unter Rückgriff auf seine diversen Entwicklungsstufen, Aspekte und Facetten soll dieser in seiner Komplexität und Dynamik erfasst werden. Das Dämonische lässt sich dabei in zweierlei Hinsicht untersuchen – zum einen hinsichtlich seines metaphysisch-ethischen Ursprungs, zum anderen hinsichtlich seiner existentiellen Problematik, die ihren Ausdruck in einer spezifischen Erscheinungsweise findet. Der Figur des Ästhetikers aus *Entweder-Oder* kommt dabei eine Schlüsselrolle zu. In A. reflektiert sich das Dämonische nicht nur annähernd vollständig in der Breite seiner Aspekte, sondern vor allem auch in der Tiefe seiner Problematik. Mit anderen Worten:

---

[382] Karl Verstrynge skizziert eine ähnliche Situation in Bezug auf die Begriffe *Melancholie* bzw. *Schwermut*: „It isn't as easy as one would think to bring up the theme of melancholy and to claim something definite about it. However one approaches it, melancholy strongly resists any attempt to catch it in a definition." (Verstrynge (2006), 1)

[383] Nicht einmal *Der Begriff Angst* vollbringt diese Leistung. Zwar nimmt hier die Analyse des Dämonischen beinahe ein Viertel des Buches ein, und Vigilius gelingt es, die wichtigsten Aspekte der Erscheinungsweise des Dämonischen zusammenzustellen. Und doch herrscht gerade in dieser Schrift die größte begriffliche Unklarheit: Erstens, was Kierkegaard hier als ‚dämonisch' auffasst, geht weit über die Grenzen des Begriffs hinaus: Dieser wird mit anderen Begriffen verwischt, beispielsweise mit dem des *Spießbürgertums*, was aus dem Dämonischen jedoch alles Mögliche macht. Zweitens wird hier ein essentieller Bestandteil des Begriffs ausgeblendet: das Verhältnis des Dämonischen zum Ethischen. Drittens entsteht hier ein Perspektivproblem: Das Dämonische wird aus christlich-religiöser Perspektive, d.h. *von außen* dargestellt und beurteilt. Diesem ist geschuldet, dass der tiefere Einblick in die dämonische Problematik, ihr eigentliches Verstehen, ausbleibt.

Kierkegaard hat in A. wie in keiner anderen Figur einen Prototypen des Dämonischen geschaffen[384].

Den Begriff des Dämonischen begleitet noch eine weitere Problematik. Kierkegaard greift zu seiner Darstellung zumeist auf Pseudonyme und Figuren zurück, welche das Dämonische nur aus der Außenperspektive präsentieren und bewerten. Damit einhergehend, haftet ihren Interpretationen ein doppelter Mangel an. Zum einen verletzt Kierkegaard mit dieser methodischen Entscheidung die kommunikative Strategie der ‚indirekten Mitteilung': Diesen Figuren fehlt die Bereitschaft, sich ernsthaft in die dämonische Position hineinzuversetzen, und von ihr lernen zu wollen. An die Stelle einer sympathischen Einfühlung, d.h. der Bemühung, das Dämonische in dessen eigenem Selbstverständnis *verstehen* zu wollen, tritt zum anderen ein Urteil, das bereits auf (christlich-religiösen) Vorannahmen beruht, die nicht nur aus dämonischer Sicht infrage stehen, sondern darüber hinaus auch die eigentlichen Potentiale, welche dem Dämonischen innewohnen, verbergen[385]. In der sich anschließenden Untersuchung ist daher die Perspektive des Dämonischen ernst zu nehmen und – falls nötig – gegen die Perspektive nicht-dämonischer Pseudonyme Kierkegaards zu verteidigen.

5.3 Jenseits des Ethischen

Kierkegaard kennzeichnet das Dämonische durchweg als doppelte Negativität. Auf der einen Seite nimmt sich der dämonische Mensch aus dem *ethischen* Leben heraus – Silentio nennt dies die „Suspension des Ethischen"[386] –; auf der anderen Seite verweigert er sich dem *Religiösen*. Die Negativhaltung gegenüber dem Ethischen wird Gegenstand der folgenden Untersuchung sein. Zu diesem Zweck ist zunächst zu klären, was Kierkegaard unter dem Ethischen versteht, um im Anschluss daran die Gründe nachzuvollziehen, aus welchen sich der dämonische Mensch dem Ethischen entzieht bzw. gar in Opposition gegen das Ethische geht.

---

[384] Dass beispielsweise Jean Wahl den deutschen Romantiker auch als dämonisch einstuft, erweist sich angesichts der Nähe des Romantikers zur Figur des A. (die Wahl hier auf den Punkt bringt) nur als konsequent (vgl. Wahl (1998), 51).

[385] Lübcke hebt daher den Wert der „Wechselwirtschaft" hervor, welche eine der wenigen Gelegenheiten bietet, die Position des Ästhetikers A. – einer genuin dämonischen Figur – *von innen heraus* kennen zu lernen (vgl. Lübcke (1989), 75).
Der oben beschriebene Mangel haftet in der Regel auch der Forschungsliteratur an, welche zur Darstellung des Dämonischen die Perspektive des jeweiligen Autorenpseudonyms übernimmt, das das Dämonische untersucht – dies ist zumeist entweder Vigilius Haufniensis oder Anti-Climacus, d.h. ein Pseudonym, welches das Christliche als Maßstab zur Bewertung des Dämonischen bereits voraussetzt.

[386] *FZ*, 57

5.3.1 Exkurs: Das Ethische

Was für die meisten Begriffe Kierkegaards gilt, trifft auch auf das *Ethische* zu: Der Begriff ist keineswegs stabil, sondern unterliegt innerhalb des Gesamtwerkverlaufs Schwankungen, die den verschiedenen Problemhorizonten geschuldet sind, in denen Kierkegaard ihn jeweils engagiert. Dennoch lässt sich hier unter Einbezug der verschiedenen Varianten ein gemeinsamer Kern des Ethischen formulieren.

Thematisiert wird das Ethische nicht nur im zweiten Teil von *Entweder-Oder*, sondern auch in anderen pseudonymen Schriften Kierkegaards wie *Furcht und Zittern*, dem *Begriff Angst* und den *Stadien*.

In *Entweder-Oder* hatte der Ethiker B. das Ethische als die Wahl des einzelnen Menschen gekennzeichnet, sein Leben nach den Kategorien ‚gut' und ‚böse' zu führen und die Herausarbeitung des eigenen Selbst als zentrale *Aufgabe* zu realisieren[387].

Die ethische Wahl versteht B. als individuums- *und* als gemeinschaftsbezogen: Sie schließt zum einen die verantwortliche Übernahme der konkret vorgefundenen Voraussetzungen ein, d.h. sie nimmt Rücksicht auf die individuellen Bedingtheiten des Wählenden. Zum anderen ordnet sich der Wählende in den vorherrschenden sozialen Rahmen ein und dient ihm solchermaßen. Mit anderen Worten: B. versteht unter dem Ethischen nicht nur die *private* Lebenswahl des Einzelnen; er betrachtet es darüber hinaus auch als Pflicht eines jeden Menschen, sein persönliches Leben als *soziales* Leben zu begreifen, durch das er zum Gelingen der Gemeinschaft beiträgt. „Das persönliche Leben als solches wäre eine Isolation und daher unvollkommen; indem der Mensch aber durch das bürgerliche Leben hindurch in seine Persönlichkeit zurückkehrt, zeigt das persönliche Leben sich in einer höheren Gestalt."[388] Solchermaßen realisiert der ethische Mensch das Individuelle und das Allgemeinmenschliche zugleich und gelangt zu einer höheren Form seines Selbst: „Die Aufgabe, die das ethische Individuum sich setzt, besteht darin, sich selbst in das allgemeine Individuum zu verwandeln."[389]

---

[387] Vgl. hierzu das Kap. II.4.2.3 „Exkurs 2: Ethische Wahl und Selbst"
[388] *EO*, 830
[389] Ebd., 828
Dass für den frühen Kierkegaard das individuelle Leben und die gelingende Teilnahme an der Gemeinschaft Leben ethisch *gleichermaßen* relevant sind, zeigt sich u.a. daran, dass er ebenso vor einer Fehlinterpretation der Wahl in die andere Richtung warnt: So mahnt er mit Vigilius an, nicht den umgekehrten Fehler zu machen und das Individuum im Allgemeinen zu verlieren (vgl. *BA*, Cap. 1, §§ 1 f.) – eine Tendenz, gegen die Kierkegaard in seinen Attacken gegen Spießbürgertum und Geistlosigkeit immer wieder polemisiert.

Was B. sich unter einer angemessenen sozialen Integration vorstellt, umreißt er anhand eines Katalogs aus Pflichten, zu denen er die Berufsarbeit, die Ehe und die Freundschaft rechnet[390]. Wie aber kommt er dazu, ausgerechnet diese und keine anderen, ja überhaupt soziale Pflichten zu formulieren? Die Auswahl scheint sich zunächst daraus zu rechtfertigen, dass sie diejenigen Formen darstellen, in welchen sich der Einzelne *offenbar* wird und durch welche er *Kontinuität* im eigenen Leben erlangen kann. Diese Lesart verkürzt jedoch die Funktion der sozialen Pflichten auf ihre Dienstbarkeit für den Einzelnen; sie übersieht, dass jene Pflichten auch Pflichten des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft darstellen, in welche sich der Einzelne einbringen soll.

Wie sich diese Gemeinschaft konkret bestimmt – ob B. damit die bestehende Sozialität oder eine ideale Gesellschaft meint –, bleibt in *Entweder-Oder* offen; dennoch gibt es Hinweise, dass der Ethiker sich auf den bestehenden sozialen Rahmen bezieht[391]. Silentio in *Furcht und Zittern* wird konkreter, indem er mit Bezug auf Hegel das Ethische als das *Sittliche*[392] qualifiziert und damit deutlich macht, dass er sich auf die *historisch gewachsene Moral* seiner Zeit bezieht. Zugleich findet hier eine Gewichtsverschiebung statt. Während in *Entweder-Oder* für die ethische Lebensweise noch die persönliche Lebenswahl im Vordergrund steht – das Absolute ist hier das *Selbst* des einzelnen Menschen, in dem sich Individuelles und Allgemeines vereinigen –, zu welcher es gehört, *auch* das Soziale zu integrieren, ordnet der ethische Mensch in *Furcht*

---

[390] Auf die Details der einzelnen Pflichten kann hier nicht eingegangen werden (vgl. zur Ehe: *EO*, 553-702, 873-894; zur Arbeit: ebd., 847-873 und zur Freundschaft: ebd., 894-902).

[391] Alasdair MacIntyre leitet aus der Ausformulierung der genannten sozialen Pflichten in *Entweder-Oder* Kierkegaards konservative Prägung ab und kritisiert, dass die Auflistung dieser Pflichten im Widerspruch zum Konzept der ethischen Selbstwahl stehe, die er gerade als inhaltlich unbestimmt, als *criterionless choice*, auffasst: „But now the doctrine of *Enten-Eller* is plainly to the effect that the principles which depict the ethical way of life are to be adopted *for no reason*, but for a choice that lies beyond reasons, just because it is the choice what is to count for us as a reason. […] Kierkegaard is providing a new practical and philosophical underpinning for an older and inherited way of life [i.e. the *Sittlichkeit*]. It is perhaps this combination of novelty and tradition which accounts for the incoherence at the heart of Kierkegaard's position" (MacIntyre (2007), 42 f., vgl. 39-43). Vor dem Hintergrund des Offenbarwerdens und des Kontinuitätsgedankens ist MacIntyres Kritik einer rational nicht einholbaren Wahl jedoch nicht, zumindest nicht in jener Radikalität, berechtigt. Denn B. gelingt es hier, das Dienliche der sozialen Eingliederung des Individuums für die Herausarbeitung des eigenen *Selbst* zu begründen. In diesem Sinne hatte auch Kierkegaard schon in der Magisterschrift hervorgehoben, dass sich das Selbst nicht aus dem ‚luftleeren Raum' der Einbildungskraft schöpfen lässt, dass der Einzelne vielmehr der historischen Wirklichkeit bedarf, auf deren Grundlage er erst sein Selbst praktisch erarbeitet. Dies schließt auch die soziale Wirklichkeit ein, in welcher der Einzelne mit anderen maßgeblich über Beruf, Freundschaft und Ehe verbunden ist (vgl. hierzu B.s Kritik am Mystiker, der sich aus der konkreten Wirklichkeit herausnimmt: vgl. *EO*, 804-817). Entsprechend, so argumentiert Rapić, sei die ethische Wahl auch nicht als Willkürakt zu verstehen (vgl. Rapić (2007), 83 f. FN). Den gleichen, ebenfalls unberechtigten Vorwurf gegen seinen eigenen Freiheitsbegriff wird auch Sartre – an das Konzept des Grundentwurfs erinnernd – zurückweisen.

[392] Vgl. *FZ*, 58

und Zittern das Individuelle dem Allgemeinen unter. Das Allgemeine steht hier höher als der Einzelne derart, dass „das Ethische, will sagen, das Sittliche, das Höchste ist und im Menschen etwas Inkommensurables nicht zurückbleibt außer auf die Weise, daß dies Inkommensurable das Böse, d.h. das Einzelne ist, das in dem Allgemeinen ausgedrückt sein soll“[393].

Hier zeigt sich der Unterschied zur Auffassung des Ethischen in *Entweder-Oder*. In *Furcht und Zittern* steht nicht das Selbst des Einzelnen im Mittelpunkt des Ethischen, sondern das Soziale erhebt sich hier zum Absoluten; es fordert sich selbst, ohne dabei Rücksicht auf die individuellen Voraussetzungen bzw. die Lebenssituation des Einzelnen zu nehmen. Derjenige, welcher sich nicht in die praktizierte Moral einpasst, wird aus ethischer Sicht verurteilt – unabhängig davon, ob er seinen Pflichten gegenüber der Gemeinschaft nicht nachkommen *will* oder *kann*. Im ethischen Rahmen wird hier im Falle der Kollision die Opferung des Einzelnen an das Allgemeine in Kauf genommen. In *Entweder-Oder* spricht der Ethiker dagegen noch ein milderes Urteil. Er gesteht die Möglichkeit zu, dass ein Mensch wider Willen nicht in der Lage sein kann, in seinem Leben das Allgemeinmenschliche zu realisieren, und sieht ihn durch seine Trauer darüber, außerhalb des Ethischen stehen zu *müssen*, am Ende doch noch mit diesem versöhnt.

> [E]r wird sagen: ich liebe doch das Allgemeine. Ward es der andern glückliches Los, dem Allgemein-Menschlichen dadurch Zeugnis zu geben, daß sie es realisieren, nun gut, so gebe ich ihm Zeugnis durch meine Trauer […]. Und diese Trauer ist schön, ist selbst ein Ausdruck des Allgemein-Menschlichen[394].

Die ‚berechtigte Ausnahme‘ – so nennt der Gerichtsrat einen Menschen, der ethisch leben will, aber nicht kann – führt den Ethiker in *Entweder-Oder* an die Grenzen des Ethischen, im Grunde genommen schon über dieses hinaus, ohne jedoch dass er diese Einsicht hier offen ausspricht. In *Furcht und Zittern* grenzt Silentio das Ethische

---

[393] Ebd., 58
Indem Silentio die *relative* Gültigkeit des Sittlichen betont, grenzt er sich zugleich von Hegel ab, der im Sittlichen die konkrete Interpretation des *Universellen* bei Kant gefunden zu haben glaubte. In dieser Herabstufung des Ethischen wird zugleich Silentios implizite Kritik an der Selbstverabsolutierung des Sittlichen ablesbar. Eine solche Relativierung des Ethischen findet in *Entweder-Oder* noch nicht statt; vielmehr erscheint das Ethische hier als Konglomerat aus dem Sozialen und dem Religiösen und erfährt seine Fundierung in Gott, vor dem sich der ethisch Lebende in letzter Instanz verantwortet.
[394] *EO*, 911

wesentlich schärfer und enger ab, und die Ausnahme bleibt hier unversöhnt[395]. Dies ist jedoch Strategie: Die Reduktion des *Ethischen* auf die praktizierte Moral der bestehenden Gesellschaft, welche sich anmaßt, sich selbst zu verabsolutieren, dient Silentio dazu, Existenzweisen auf den Plan zu rufen, die das Ethische sprengen und in der Konsequenz zu einem grundlegenden Nachdenken über dessen Fundierung und Grenzen führen. *Die Wiederholung* und der dritte Teil der *Stadien* veranschaulichen diese Problematik am konkreten Existenzbeispiel. Das Ergebnis dieses Nachdenkens präsentiert Vigilius im *Begriff Angst*. Dort führt er das prinzipielle Scheitern des Ethischen vor und präsentiert zugleich das Projekt, den Begriff des Ethischen *neu* zu bestimmen, oder in Vigilius' Worten: das Projekt einer *zweiten* – nun bereits klar religiös fundierten Ethik.

5.3.2 Scheitern des Ethischen

5.3.2.1 Ausnahme und Sünde

> „Die Sünde gehört nur insofern in die Ethik, als sie mit Hilfe der Reue an diesem Begriff scheitert. Wenn die Ethik die Sünde aufnehmen soll, dann ist es mit ihrer Idealität vorbei."[396]
>
> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*

---

[395] Nicht nun in Bezug auf den zugestandenen Geltungsanspruch, sondern auch in anderer Hinsicht weicht das Ethische in *Furcht und Zittern* von Hegels Auffassung des Sittlichen ab. Wie schon B., so beharrt auch Silentio und beharren später Taciturnus und Climacus darauf, dass sich eine Handlung nicht nach ihrem *Ausgang*, sondern nur nach ihrem *Ursprung* beurteilen lässt. Kierkegaards Pseudonyme stehen hier Kant nahe, für den schon nicht das *Ergebnis*, sondern die *Absicht* einer Handlung für ihre Bewertung relevant ist: „Das Individuum handelt, diese Handlung aber geht ein in die Ordnung der Dinge, die das ganze Dasein trägt. Was dabei herauskommt, weiß der Handelnde eigentlich nicht. Diese höhere Ordnung der Dinge aber, welche die freien Handlungen sozusagen verdaut und sie in ihren ewigen Gesetzen miteinander verarbeitet, ist die Notwendigkeit" (ebd., 724; vgl. *FZ*, 67 ff.; *SLW2*, 471).
Climacus äußert sich diesbezüglich noch direkter als B.: „Schon das Ethische setzt eine Art Gegensatzverhältnis zwischen dem Äußeren und dem Inneren, insofern als es das Äußere in Indifferenz setzt; das Äußere als das Material der Tat ist indifferent, denn *es ist die Absicht, die ethisch akzentuiert wird*; der Ausfall als das Äußere der Tat ist gleichgültig […], und *es ist gerade unsittlich, sich um den Ausfall zu kümmern*." (*AUN1*, 293 FN, Herv. M. H.)
Bezüglich der Frage, wie stark Kierkegaards Ethik-Begriff unter hegelianischem oder kantianischem Einfluss steht, vgl. u.a. MacIntyre (2007), 43-50; Westphal (1998), 101-124; Diderichsen (2002), 150-164; Söderquist (2002), 258-276; Knappe (2002), 188-202; ders. (2004); Rapić (2007); Heller (2008), 1-13. Eine systematisch orientierte Analyse des Ethischen in *Entweder-Oder* findet sich in Lübcke (1991), 93-103.
[396] *BA*, 22 f.

Im dritten Teil der *Stadien* präsentiert Frater Taciturnus dem Leser folgendes Experiment: Was wäre, wenn ein schwermütiger Mensch versuchte, eine Ehe einzugehen?

Taciturnus' Held, Quidam, beginnt mit einer Kollision: Er leidet unter einer tiefen *Schwermut*, die – ähnlich wie bei A. in *Entweder-Oder* – aus Quidams Scheitern entsteht, Idealität in die Wirklichkeit zu bringen bzw. in Quidams Worten: ideegemäß zu leben[397]. Wie A. ist auch Quidam mit einer bis ins Pathologische gesteigerten Reflexion versehen, die ihn Möglichkeiten entwerfen lässt, welche unfruchtbar bleiben, weil sich das Absolute nicht schauen lässt[398]. In seinem Geständnis, nie gelebt zu haben[399], offenbart sich Quidams erste Suspension des Ethischen, welche die des Ästhetikers A. wiederholt.

Dem schließt sich eine zweite Suspension an, die ebenfalls seine Verwandtschaft zu A. kennzeichnet: Er verbirgt seinen Mitmenschen gegenüber seine Schwermut. An A.s Kritik des spießbürgerlichen Lebens erinnernd, wirft er ihnen Oberflächlichkeit und Selbstbetrug vor; sie seien zu sehr in Alltäglichkeiten verstrickt und hätten dabei das Ideale aus den Augen verloren. Stolz verstellt er sich ihnen gegenüber und verbirgt sein Inneres, um sich so von ihnen abzugrenzen: „Meine Idee ist gewesen, mein Leben in meinem Innersten ethisch anzulegen, und diese Innerlichkeit in der Form des Betrugs zu verstecken."[400] Doch erweist sich Quidams Verschlossenheit nicht nur als selbstgewählt, sondern zugleich auch als unfreiwillige Gefangenschaft: Er entdeckt, dass er sich den anderen nicht mitteilen *kann*. Ihre Orientierung am Endlichen auf der einen Seite und sein Verlangen nach dem Unendlichen auf der anderen Seite liegen am Ursprung des prinzipiellen Missverständnisses zwischen ihm und ihnen, das auch dann nicht behoben wäre, wenn er den Versuch unternähme, sich zu offenbaren. Taciturnus macht in seinem Experiment daher deutlich, dass sich für Quidam das Ethische – als Allgemeinmenschliches verstanden – schon aufgrund der individuellen Beschaffenheit seines Protagonisten als Existenzweise ausschließt, ausschließen *muss*[401], sodass Quidams Außerhalbstehen von dessen Willen unabhängig ist.

---

[397] Vgl. *SLW2*, 266
[398] „Welches ist meine Krankheit? Schwermut. Wo hat diese Krankheit ihren Sitz? In der Einbildungskraft, und ihre Speise ist die Möglichkeit. Die Ewigkeit aber nimmt die Möglichkeit fort." (*SLW2*, 415)
[399] Vgl. ebd., 223
[400] Ebd., 373; vgl. 372-375
[401] Vgl. Liessmann (1999), 83

Dass das Ethische für Quidam versperrt bleibt, weist Taciturnus an Quidams scheiterndem Versuch nach, sich mittels einer Verlobung in die ethische Lebensweise einzufügen und seine Schwermut zurückzudrängen[402]. Quidam begeht hier einen folgenschweren Fehler. Weder gelingt es ihm, aus eigener Kraft bzw. in Kraft der Liebe seiner Schwermut Herr zu werden, noch sich dem Mädchen mitzuteilen, d.h. ein echtes ethisches Verhältnis einzugehen. Die Quaedam lebt, geistig betrachtet, in ästhetischer Unmittelbarkeit, sodass es zum grundlegenden Missverstehen zwischen ihm und ihr kommt, was die ganze Beziehung zu einem Missverhältnis werden lässt. Hieraus entsteht Quidams zweite Schuld gegenüber dem Ethischen: Während seine erste Schuld war, (aufgrund seiner Schwermut) nicht am ethischen Leben teilzunehmen, fügt er dieser nun die zweite Schuld hinzu, einem anderen Menschen das Versprechen der Ehe zu geben, das er nicht halten kann, ohne die ethische Idee der *Ehe*, das gegenseitige *Offenbarwerden*, zu verletzen[403].

Während Taciturnus hier gleichermaßen Quidams Unschuld und Schuld zugleich an der Nichtrealisierung des Ethischen nachweist, stellt Silentio in *Furcht und Zittern* mit Gloster aus Shakespeares *Richard III.* einen Fall für eine völlig unverschuldete ‚Suspension des Ethischen'[404] vor. Gloster ist aufgrund eines Geburtsfehlers aus dem Ethischen ausgesondert:

> Solche Naturen wie die Glosters kann man nicht erlösen, indem man sie in eine Idee der Gemeinschaft hinein vermittelt. Die Ethik hält sie eigentlich nur zum Narren […]. Man hat von Geschlecht zu Geschlecht sich daran erfreut, daß Hexen, Kobolde und Trolle usw. Mißgestalten seien, und unleugbar hat jeder Mensch eine Neigung, sobald er eine Mißgestalt sieht, die Vorstellung einer moralischen Entartung damit zu verbinden. Welch eine ungeheuerliche Ungerechtigkeit, sintemal das Verhältnis umgekehrt werden muß, daß das Dasein selber sie verdorben hat […]. Ursprünglich

---

[402] Mit dem Schritt in die Verlobung und den damit verbundenen Folgen entwickelt Kierkegaard die Figur des Quidam über die des Ästhetikers hinaus: Während der Ästhetiker das Ethische von vornherein für sich ausschließt, unternimmt Quidam einen Versuch, es trotz seiner Ausgangssituation zu realisieren (vgl. *SLW2*, 396 f.).

[403] Vgl. *SLW2*, u.a. 329 f., 372 f., 376 f., 396 ff., 404 f.

[404] Silentio führt noch weitere Beispiele für das unverschuldete Ausgeschlossensein aus dem Ethischen an, so z.B. den Fall der biblischen Sara, welche nicht Hochzeit halten kann, weil ein böser Geist in der Brautnacht ihren jeweiligen Bräutigam tötet. Silentio bemerkt daher richtig, dass es „eine Verhöhnung Saras wäre, zu ihr zu sagen: Warum drückst du denn nicht das Allgemeine aus und verheiratest dich?" (*FZ*, 120; vgl. 116-119)

> oder durch geschichtliche Lage aus dem Allgemeinen herausgesetzt sein, es ist der Anfang vom Dämonischen, woran das Individuum doch keine Schuld hat.[405]

Was Gloster jedoch von Quidam unterscheidet, ist, dass Quidams Herausgehobensein aus dem Allgemeinmenschlichen in Taciturnus' Augen keine (geistige) Verkrüppelung ist – keine *Krankheit*, wie sein Held meint –, die ihn vermeintlich strafend ausschließt und dadurch herabsetzt. Vielmehr sieht Taciturnus Quidams Schwermut als Vorstufe, als Ahnung einer Existenzform, welche seinen Helden *über* das Allgemeinmenschliche *hinaus*hebt. Taciturnus versteht sie als *Gabe*, jedoch als eine, die sich solange als Fluch darstellt, wie sie nicht richtig verstanden wird[406].

Ein drittes Beispiel für die Suspension des Ethischen durch ein Individuum liefert Silentio mit der Geschichte „Agnete und der Wassermann". Als Verführer hat der Wassermann in seiner Vergangenheit eine Reihe von Mädchen ins Verderben gerissen, und mit dieser Schuld belastet, verliebt er sich in Agnete. Um sie heiraten zu können, muss auch er sich ihr offenbaren, doch dies hieße, ihr seine Verbrechen zu gestehen und sie, die in ihrer ganzen Unschuld an ihn glaubt und in diesem Glauben aufgeht, zu vernichten[407]. Die Dialektik der Situation des Wassermanns besteht nun darin, dass er nicht handeln kann, ohne neue Schuld auf sich zu laden: Schweigt er, so wird er nicht, wie vom Ethischen gefordert, offenbar – redet er, so verursacht er den Untergang eines Menschen[408]. Seine Reue bleibt unfruchtbar; sie ermöglicht ihm nicht die Aussöhnung mit dem Ethischen, sondern steht am Ursprung neuer Schuld. In diesem Dilemma lässt Silentio den Wassermann zurück. Bezeichnenderweise reflektiert Silentio nur auf

---

[405] Ebd., 120 f.

[406] „Seine Verschlossenheit ist wesentlich Gestalt der Schwermut, und die Schwermut in ihm ist wiederum die verdichtete Möglichkeit, welche in einer Krise durchlaufen werden muß, damit er sich selber im Religiösen klar wird. Was seine Verschlossenheit anlangt, so macht er an keiner Stelle kund, was sie enthält […], teils, weil er noch nicht einmal selbst zu sagen vermag, was die Verschlossenheit enthält. Seine Verschlossenheit ist nämlich […] die verdichtete Vorwegnahme der religiösen Subjektivität. […] [D]ie Verschlossenheit ist und bleibt Ahnung eines höheren Lebens." (*SLW2*, 455)

[407] Vgl. *FZ*, 106-113
Vor einem ähnlichen Problem steht auch Faust. Die Offenbarung seiner religiösen Zweifel würde Gretchens unmittelbar-unschuldigen Glauben, auf den sie ihr ganzes Herz wirft, zerstören und sie dadurch vernichten (vgl. ebd., 122-127). Allerdings hat Faust noch einen anderen, wesentlicheren Grund, Gretchen nicht zu heiraten. Was er in ihr sucht und findet, ist nicht *Liebe*, sondern nur ein vorübergehendes *Vergessen* seines Zweifels, ein Eintauchen in die Unmittelbarkeit des Geistes, in reine Sinnlichkeit. Er weiß, dass seine Beziehung zu Gretchen nicht dauerhafter Natur sein kann. Faust *verführt* Gretchen daher nur, während der Wassermann Agnete wirklich *liebt*.

[408] Tragischer noch erweist sich die Situation der von A. erdachten Antigone aus dem ersten Teil von *Entweder-Oder*. Sie entsagt der Hochzeit, weil sie eine Schuld verbirgt, die nicht einmal ihre eigene ist, deren Offenbarung jedoch einen geliebten Menschen – ihren Vater – (posthum) vernichten würde (vgl. *EO*, 183, 186-196).

Handlungs*möglichkeiten*, ohne die Geschichte zu einer Entscheidung zu führen. Die Figur des *Zweifels* kehrt hier wieder, und es bleibt offen, wie der Wassermann aus dem Zweifel hinausgelangt, bzw. *ob* ihm dies überhaupt gelingt oder ob er wie beispielsweise A., seine Möglichkeiten reflektierend, in praktische Apathie gerät[409].

Auch für Quidam wird die Reue dialektisch und zu einem neuen Ursprung seines Abgeschnittenseins vom ethischen Leben. Sein Eheversprechen ernstnehmend, erklärt er sich solange für die Quaedam verantwortlich, wie sie ihrerseits mit der Verlobung nicht abschließt. Dabei reflektiert er das mögliche Ausmaß seiner Schuld, das er weniger von seinem Handeln selbst, als vielmehr von dessen Folgen her bestimmen will. Im Zentrum seiner Reflexion stehen mögliche Auswirkungen der gelösten Verlobung auf die Quaedam bis hin zu ihrem Tod. Der Fehler, den Taciturnus hierbei entdeckt, ist der, dass Quidams Leben zum Stillstand kommt, weil das ‚wirkliche' Ausmaß seiner Schuld und somit der Gegenstand seiner Reue offen bleiben.

> Die dialektische Form der Reue ist hier folgende: er kann zur Reue nicht gelangen, weil es gleichsam noch unentschieden ist, was eigentlich er bereuen soll; und er kann keine Ruhe finden in der Reue, weil es gleichsam so ist, als ob er immerfort ans Handeln gehen, alles noch einmal anders machen müßte, falls es möglich sein sollte. – Daß er dem nachgibt, ist das Dämonische; er soll nur ja auf die *Möglichkeit* achten und die Reue ganz aus *ihr* herausnehmen.[410]

Die Unbestimmtheit seiner ‚wirklichen' Schuld nimmt Quidam zum Anlass – Oder Vorwand? –, um seine eigene existentielle Problematik auf ‚später' zu verschieben. Seine Aufmerksamkeit richtet sich ganz nach außen, auf die Quaedam und ihr Verhalten, d.h. auf Möglichkeiten, über die er selbst nicht verfügt. Dies weckt den Verdacht, dass Quidam wie A. in der „Wechselwirtschaft" hier nur nach einem Mittel der exzentrischen

---

[409] Es ist auffällig, dass der *Zweifel* als (zumindest angelegter) Ursprung einer praktischen Passivität die wichtigsten Figuren des Dämonischen – den Ästhetiker A., Faust, den Wassermann und Quidam – vereinigt. Dies lässt die Überlegung zu, dass dieser, vielleicht mehr noch als die Suspension des Sittlichen im eigenmächtigen Handeln, zur Essenz des Dämonischen gehört.

[410] *SLW2*, 480 f., Herv. M. H.

Vgl. auch ebd., 476: „Das Dämonische am Quidam des Experiments ist eigentlich dies, daß er sich nicht zurücknehmen kann in Reue, daß er an der äußersten Spitze in einem dialektischen Verhältnis zur Wirklichkeit hängen bleibt".

Mit dem Hinweis auf die Möglichkeit, dass das Ergebnis eine Handlung nicht immer vorliegt, bringt Taciturnus ein Argument für Kants Überzeugung, dass der Wert einer Handlung nicht von ihrem Ergebnis her bestimmt werden sollte, ja nicht immer bestimmt werden *kann*. In der Apathie des Quidam zeichnet er zugleich die möglichen praktischen Folgen eines solchen moralischen Konsequentialismus.

Im *Begriff Angst* erklärt Vigilius das Problem einer Reue, die nicht beginnen kann, weil ihr Gegenstand offen ist, zum Problem der Reue prinzipiell, indem er in der Reue „ein Defizit der Tat" (*BA*, 138) entdeckt.

Zerstreuung sucht, d.h. dass er sich davon ablenken will, dass sein Leben weitergeht und er neue Wahlen zu treffen hat.

Die Beispiele Quidams und des Wassermanns führen vor, wie die Reue – obwohl sie Ausdruck des ethischen Selbstverhältnisses ist – ein Individuum dazu führen kann, dass es außerhalb des Ethischen festgesetzt wird. Wird die Reue sogar zum Ursprung neuer Schuld, schneidet sie das Individuum vom Ethischen ab, so nennt Silentio dies *Sünde*, wobei in dem Begriff bereits die Selbstverabsolutierung des Ethischen zum Ausdruck kommt[411].

Alle der oben genannten Figuren werden durch Kierkegaards Pseudonyme als *dämonisch* eingestuft. Sie sind Einzelne, die außerhalb des Ethischen zum Stehen kommen und zugleich nicht das Religiöse ergreifen. Es spielt dabei keine Rolle, ob sie unverschuldet, durch eigene Schuld oder durch ein Zusammenspiel beider Faktoren vom Ethischen suspendiert sind. Kierkegaards dämonischen Menschen ist gemeinsam, dass ihnen das *Allgemeinmenschliche*, also das, was *allen* Menschen möglich sein soll und von ihnen gefordert wird, versperrt bleibt[412]. Silentio spricht in *Furcht und Zittern* daher von einem *Selbstwiderspruch*[413], an dem die *Ethik* scheitere und von dem aus sie über sich hinausweise. „In der Sünde ist der Einzelne bereits in Richtung auf das dämonische Paradox höher denn das Allgemeine, weil es ein Widerspruch seitens des Allgemeinen ist, sich selber fordern zu wollen von dem, welchem die Voraussetzung mangelt.“[414]

Was diese Einzelfälle vorführen – die Problematik, dass das Ethische als das Allgemeinmenschliche nicht immer in allen Aspekten durch alle Menschen realisierbar

---

[411] „[S]o spreche ich eigentlich nur eine Tautologie aus, insofern ‚Gott‘ hier in einem ganz abstrakten Sinne genommen wird als das Göttliche, d.h. das Allgemeine, d.h. die Pflicht.“ (*FZ*, 74) Silentio fügt dem weitere religiöse Vokabeln wie „Anfechtung“ und „ewige Seligkeit“ hinzu (vgl. ebd., 57).

[412] Auffällig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass es sich bei dem Ausgeschlossensein vom Ethischen in der Regel um eine Ehe handelt, die daran scheitert, dass einer der Partner seine Verschlossenheit nicht überwinden kann. Kierkegaard behandelt die Problematik durch das Frühwerk hindurch – von *Entweder-Oder* bis hin zu den *Stadien* – in immer wieder neuen Variationen, in denen sich nicht zuletzt seine eigene aufgelöste Verlobung widerspiegelt, in welcher Schwermut, Verschlossenheit und ethische Schuld ineinander greifen. Dennoch sollte die Ungleichheit, welche John Whittaker zwischen Kierkegaards Schweigen und der Verschlossenheit seiner Helden (hier: mit Bezug auf Abraham) beobachtet, nicht übersehen werden. So weist Whittaker richtig darauf hin, Kierkegaard habe im Unterschied zu seinen Figuren lediglich *psychologische* Schwierigkeiten gehabt, sich Regine gegenüber zu offenbaren; denn er hätte die Auflösung der Verlobung auch für sie, in der Sprache der Ethik (d.h. mit moralischen Argumenten), verständlich machen können (vgl. Whittaker (1988), 105 ff.).

[413] Vgl. *FZ*, 111

[414] Ebd., 112; vgl. *BA*, 21

Deutlich wird an dieser Stelle noch einmal die hier stattfindende Radikalisierung und Verengung des Begriffs des Ethischen im Vergleich zu *Entweder-Oder*, da nun auch die ‚berechtigte Ausnahme‘ unter die *Sünde* fällt.

ist und dennoch von allen gefordert wird –, erweitert Vigilius im *Begriff Angst* zur Problematik jedes Einzelnen. Diese lokalisiert er in der grundlegenden Diskrepanz zwischen der von der Ethik geforderten Idealität und der menschlichen Wirklichkeit, welche die Idealität regelmäßig verfehlt.

> Die Ethik ist noch eine ideale Wissenschaft [...]. Sie will die Idealität in die Wirklichkeit bringen, dagegen ist ihre Bewegung nicht darauf gerichtet, die Wirklichkeit zur Idealität emporzuheben. Die Ethik zeigt die Idealität als Aufgabe und setzt voraus, daß der Mensch im Besitz der Bedingungen dafür ist. Damit entwickelt sie einen Widerspruch, denn sie macht gerade die Schwierigkeit und Unmöglichkeit sichtbar.[415]

Was noch in den vorangegangenen Schriften als *Ausnahme* erschienen war – die Sünde als das Scheitern Einzelner an den Forderungen der Ethik –, erklärt Vigilius nun zum *Allgemeinmenschlichen* und dreht damit das Verhältnis um.

> Im Kampf für die Realisierung der ethischen Aufgabe erscheint die Sünde nicht als etwas, das nur zufällig einem zufälligen Individuum gehört, sondern als eine immer tiefer werdende Voraussetzung, die sich tiefer und tiefer entzieht, als eine Voraussetzung, die über das Individuum hinausgeht. Jetzt ist für die Ethik alles verloren[416].

Was Vigilius hier im Auge hat, ist nicht, wie man aus der Anlage des Buches heraus vermuten könnte, der dogmatisch gesetzte Tatbestand der *Erbsünde*[417]. Vielmehr beruft er sich an dieser Stelle auf die Wirklichkeit der Reue im menschlichen Dasein überhaupt, welche dem Begriff nach eine Schuld voraussetzt. Der Reue haftet das Problem an, dass sie zwar über die Schuld trauern, sie jedoch nicht ungeschehen machen kann; mit anderen Worten: sie kann die Rückkehr zur Idealität nicht leisten. Vigilius sieht hierin das Scheitern der Ethik begründet[418].

Seine These, dass das *Ethische* zum Scheitern verurteilt sei, begründet Vigilius noch auf eine andere Weise. Wie schon Silentio, so radikalisiert auch er den Begriff der Ethik, jedoch in einer anderen Richtung: Für Vigilius spielt die konkrete Ausdeutung des

---

[415] *BA*, 21
[416] Ebd., 23
[417] Denn „[d]ie Erbsünde macht alles [nur] *noch* verzweifelter“ (ebd., 24, Herv. M. H.).
[418] „Die Sünde gehört nur insofern in die Ethik, als sie mit Hilfe der Reue an diesem Begriff scheitert. Wenn die Ethik die Sünde aufnehmen soll, dann ist es mit ihrer Idealität vorbei.“ (*BA*, 22 f.; vgl. *DSKE2*, 185)

Ethischen als *Sittlichkeit* keine Rolle mehr; insofern unterscheidet sich sein Begriff des Ethischen von dem B.s aus *Entweder-Oder* und in besonderem Maße von dem Silentios in *Furcht und Zittern*. Nicht als praktizierte Moral, sondern als die Sphäre der Idealität bestimmt Vigilius das Ethische und kommt zu dem Ergebnis, dass die Ethik an der Wirklichkeit zugrunde gehen muss, weil diese die Idealität regelmäßig verfehlt. Die Gründe hierfür hatte schon Climacus mit Hinweis auf die Unabgeschlossenheit menschlicher Existenz und auf ihr hiermit einhergehendes negatives Verhältnis zum Absoluten erläutert[419]. Taciturnus greift Climacus' Ergebnis wieder auf, indem er festhält: „Für ein endliches Wesen, und dies ist doch der Mensch, so lange er in der Zeitlichkeit lebt […], ist die negative Unendlichkeit das Höchste, und die positive eine mißliche Beruhigung."[420] Mit anderen Worten: Es liegt in den Bedingungen der menschlichen Existenz selbst, dass die Wirklichkeit von der Idealität qualitativ unterschieden bleibt, denn die Idealität als solche bleibt dem Existierenden als solchem unzugänglich.

Dies aber bedeutet, dass der Einzelne prinzipiell am Ethischen stranden *muss*, wenn sich dieses als ideale, als *unendliche* Forderung versteht. Und dies scheint im *Begriff Angst* der Fall zu sein, wenn Vigilius schreibt: „Je idealer die Ethik ist, um so besser. Sie soll sich von dem Geschwätz, wie sinnlos es sei, das Unmögliche zu verlangen, nicht beirren lassen […]. Es ist nicht Sache der Ethik zu feilschen"[421]. Hat aber die Ethik, wie Vigilius ausführt – den Widerspruch zwischen der Idealität und der Wirklichkeit ins Unüberwindliche erhoben, so besiegelt sie ihr Scheitern. Taciturnus schlussfolgert daraus, dass sich das Ethische als dauerhafte Existenzweise für den Menschen ausschließt: Es lasse sich daher nur als *Durchgangssphäre* auffassen, die auf eine höhere – die religiöse – Existenzform verweise[422].

5.3.2.2 Legitimation

Was Kierkegaards Pseudonyme anhand der Wirklichkeit des Einzelnen vorführen, gilt umgekehrt auch für die Ethik als Wissenschaft: Das Im-Werden-Sein der menschlichen Existenz zieht nicht nur nach sich, dass der Einzelne an der Idealität der Ethik scheitert,

---

[419] Vgl. das Kap. II.3.1 „Existenz und Wahrheit"
[420] *SLW2*, 473
[421] *BA*, 22
[422] „Die ethische Sphäre ist bloß Durchgangssphäre, und daher ist ihr höchster Ausdruck die Reue als eine negative Handlung. […] [Sie] ist die der Forderung (und diese Forderung ist so unendlich, daß der einzelne Mensch stets Bankrott macht), die religiöse Sphäre ist die der Erfüllung" (*SLW2*, 507).

sondern darüber hinaus auch, dass die Ethik selbst ihrem eigenen Idealitätsanspruch gegenüber versagt. Ebenso wie die Geschichte des Einzelnen ist auch die gesamte Menschheitsgeschichte unabgeschlossen – Climacus hatte dies gegen den idealistischen Systemgedanken angeführt –, und dies bedeutet, dass *jegliche Ethik immanent-menschlichen Ursprungs nur auf vorläufige Ergebnisse zurückgreifen kann*, d.h. letztlich mit derselben Negativität behaftet ist wie der einzelne Mensch.

Dies gilt ebenso für die Hegelsche Sittlichkeit wie für jede andere historisch konkrete Interpretation von Moral. Die Werte und Normen einer Kultur oder Gesellschaftsform wie der dänischen bzw. europäischen um die Mitte des 19. Jahrhunderts, ihre Regeln menschlichen Zusammenlebens, die damit verbundenen Verpflichtungen des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft entspringen einer konkreten historischen Situation; sie beruhen auf Übereinkunft, die so oder anders hätte ausfallen. Die Sittlichkeit zur unantastbaren, unhinterfragbaren Idealität zu verklären, hieße daher, ihre Ursprünge zu verleugnen und das Relative als Absolutes zu dogmatisieren.

In *Furcht und Zittern* unterscheidet Silentio daher das *Allgemeinmenschliche* [det *Almene*] vom *Absoluten*, um zwei verschiedene Quellen möglicher Legitimation auszuweisen. Während das *Allgemeinmenschliche* (das Ethische, die Sittlichkeit) auf die Zustimmung seiner Teilnehmer angewiesen ist und mit ihrer Verweigerung seine Legitimation verliert (wovon schon allein die 1848 stattfindende Revolution Kierkegaard Zeugnis geben wird), beansprucht das *Absolute* apriorische, ewige Gültigkeit, oder anders gesagt, die Quelle der Legitimation ist einmal der Mensch selbst, einmal dem Menschen transzendent.

Anhand des biblischen Isaak-Opfers lässt Kierkegaard Silentio einen Fall vorführen, in dem das Allgemeinmenschliche und das Absolute in Kollision geraten. Abraham erhält den Befehl, Isaak zu opfern, was im ethisch-sittlichen Rahmen als *Mord* zu verurteilen ist, im religiösen Rahmen jedoch von Gott gefordert und somit zur *absoluten Pflicht* erhoben wird. Was Silentio anhand von Abrahams Gehorsam zu verdeutlichen versucht, ist nicht – wie von Kritikern oft vorschnell unterstellt wird –, dass das Religiöse und das Ethische einander *grundsätzlich* widersprächen, oder gar, dass religiöser Fanatismus zu rechtfertigen wäre. Allein schon Silentios einfühlsame Darstellung möglicher psychologischer Reaktionen Abrahams und Isaaks, seine Betonung der „Angst

und Not und Qual“[423] Abrahams, der bereit ist, sein Liebstes aufzugeben, sowie Silentios Warnung davor, den Fall zu missverstehen – indem „ein Einzelner in Verirrung hingeht und ebenso tut“[424] –, geben genügend Anhalt dafür, dass Silentio hier eine andere Botschaft vermitteln will.

Der von Silentio provozierte und auf die Spitze getriebene Konflikt zwischen dem Ethischen und dem Religiösen verfolgt das Ziel, nach den letzten Gründen einer Ethik zu fragen, die sich ihrerseits nicht mehr als fragwürdig erscheint und sich selbst für das Absolute nimmt[425]. *Furcht und Zittern* zeichnet die Grenzen dieser Ethik, welche nicht nur in der Abraham-Geschichte, sondern auch in den dämonischen Fallbeispielen zum Vorschein kommen, in denen sich ein Individuum aus dem Allgemeinmenschlichen herausnimmt.

Die Rechtmäßigkeit von Silentios kritischer Haltung gegenüber der Selbstverabsolutierung des Ethischen *qua* Sittlichen unterstreicht auch Merold Westphal:

> [I]n the Hegelian context that Johannes de silentio has so repeatedly emphasized, the universal [i.e. det Almene] is the concrete larity of the social order. What stands over against the particularity of the individual is not a principle but a polity […] [T]he self-consciousness of the modern world could not be Absolute Knowledge, as it is taken to be in Hegel’s *Phenomenology*, nor could the modern state be the embodiment of reason or the teleological fulfillment of the historical process, as it is taken to be in Hegel’s *Philosophy of Right* and *Lectures on the Philosophy of History*. […] [T]he teleological suspension of the ethical is the rejection of modernity’s ultimacy.[426]

Silentio als scharfen Kritiker oder gar als Gegner des Sittlichen hinzustellen, wäre jedoch übertrieben. Sein Projekt besteht nicht in einem antiethischen Manifest, sondern darin, die Bedingungen zu diskutieren, unter denen das Ethische durch einen Einzelnen rechtmäßig außer Kraft gesetzt werden kann bzw. muss. So anerkennt Silentio die *relative* Gültigkeit des Sittlichen – hierauf beruht überhaupt erst die Problematik des Abraham – verweist jedoch zugleich auf die hierarische Ordnung der verschiedenen Legitimationssphären: Während er einem einzelnen Menschen das Recht abspricht, auf *eigenen* Befehl das Ethische zu suspendieren – das Allgemeinmenschliche steht für ihn

---

[423] *FZ*, 56
[424] Ebd., 28, vgl. 25
So betont Silentio: „[N]ur durch den Glauben erlangt man die Gleichheit mit Abraham, nicht durch den Mord.“ (ebd., 28)
[425] Vgl. u.a. ebd., 57 f.
[426] Westphal (1998), 110, Herv. i. O.

höher als der Einzelne, und dieser soll sich jeder darum bemühen, jenes in seinem Leben zu realisieren –, interpretiert er die Situation anders, wenn ein Einzelner auf *göttlichen* Befehl, d.h. in Kraft des *Absoluten* handelt[427].

> Des Glaubens Paradox ist also dies, daß der Einzelne höher ist denn das Allgemeine […]: es gibt eine absolute Pflicht gegen Gott; denn in diesem Pflichtverhältnis verhält sich der Einzelne als Einzelner zum Absoluten. […] [S]ofern diese Pflicht absolut ist, ist das Ethische zu einem Relativen herabgesetzt.[428]

Dies ist jedoch nicht dahingehend zu missverstehen, dass für Silentio das Religiöse dem Ethischen grundsätzlich widerspricht[429]; vielmehr stehen (wie auch schon für B.) beide in der Regel im Einklang miteinander, und nur im Falle einer Kollision beider Sphären hat der göttliche Befehl Vorrang vor dem Sittengesetz. Die ‚Suspension des Ethischen' versteht Silentio daher als *Ausnahme*, und nicht als dessen prinzipielle Hinfälligkeit. Silentio verdeutlicht dies, indem er Abraham als zutiefst ethischen Menschen zeichnet, als jemanden, der das Ethische anerkennt und realisieren will[430]. Die Schwierigkeit, welche am Ursprung von Abrahams Angst und Sprachlosigkeit steht, ist daher die, dass ihm befohlen wird, seinem ethischen Selbstverständnis zuwider zu handeln, und zwar solchermaßen, dass er nicht *wissen*, sondern nur *glauben* kann, dass es Gott ist, der die Tat fordert und ihn solchermaßen zur Ausnahme berechtigt, ja verpflichtet. „Der ethische Ausdruck für das, was Abraham getan hat, ist, daß er Isaak morden wollte, der religiöse ist, daß er Isaak opfern wollte; aber in diesem Widerspruch liegt eben die Angst"[431].

Die radikale Verwerfung des Ethischen, die Silentio fälschlicherweise gern zugesprochen wird, findet sich dennoch in Kierkegaards Werk wieder. Hier gewinnt das Dämonische seine philosophische Bedeutung. Schon A. aus *Entweder-Oder* hatte die Fundamentlosigkeit der praktizierten Moral reflektiert und auf die Gefahr hingewiesen,

---

[427] Vgl. *FZ*, 58 f.
[428] Ebd., 76 f.
[429] Vgl. noch einmal Westphal: „This is not the claim that the religious faith is in conflict with the Moral Law […]. What is at issue is the ultimate source of the Moral Law, including my duties to God, neighbor, and self. Is it society or God? / Johannes de silentio makes this point by distinguishing the universal from the absolute." (Westphal (1998), 109 f.)
[430] Silentio betont Abrahams tiefe Vaterliebe für Isaak einerseits und andererseits die Tatsache, dass sich sämtliche irdischen Hoffnungen Abrahams in seinem Sohn konzentrieren. Die aber macht die Tötung Isaaks zu einem echten Opfer für Abraham und unterscheidet sie von einer bloß egoistischen Selbstermächtigung, die eine Geringschätzung des Ethischen verraten würde (vgl. *FZ*, 28 f., 81 f.). Dies unterscheidet Abraham qualitativ von einem Terroristen, der auf die Zerstörung (der Strukturen) einer Gesellschaft abzielt, die er ablehnt.
[431] Ebd., 27

dass das Ethische in *Spießbürgerlichkeit* übergeht[432]. Aus diesem Grunde hatte ihn die ethische Wahl, welche B. ihm (und auch Kierkegaard dem Ironiker) als Lösung aus der Krise präsentiert hatte, letztlich nicht überzeugen können.

Die Sprengkraft dieses Arguments, welche sich in dieser Radikalität nur in *Entweder-Oder* andeutet, in den anderen Schriften jedoch verdrängt wird, verschafft der dämonischen Haltung zugleich die Möglichkeit der Rechtfertigung. So kann Silentio keine überzeugenden Argumente dafür liefern, weshalb der Wassermann innerhalb des ethischen Rahmens handeln und es vorziehen sollte, seine Vergangenheit Agnete zu offenbaren. Denn warum sollte er sie vernichten wollen, wenn er sie doch retten kann, indem er ihr ein falsches Bild von sich vorgaukelt? Gleiches gilt für andere Situationen, in denen ein dämonisches Individuum aus Sympathie für einen anderen Menschen im Verborgenen bleibt, um diesen zu (ver)schonen – für Fausts Verschweigen seiner Zweifel gegenüber Gretchen, für Quidams Intrigen gegenüber der Quaedam, für Antigones Verbergen der väterlichen Schuld etc. Mit anderen Worten, das Sittliche, wie Kierkegaard und seine Pseudonyme es in seinen früheren Schriften präsentieren und verteidigen, entbehrt selbst des argumentativen Fundaments, von dem er sich seine Überordnung über den Einzelnen begründen und eine Verurteilung des Dämonischen rechtfertigen ließe. Ob gewollt oder nicht – Kierkegaard entwirft mit dem Dämonischen eine Position, die aus dem Scheitern des Ethischen erwächst und über dieses im Grunde schon hinaus ist.

Der zweifelhaften Stellung des Ethischen scheint sich Kierkegaard zunehmend bewusst zu sein: Schon in den *Stadien* lässt er den Ethiker daher zum Spießbürgerlichen tendieren; und mit der ‚Suspension' des Ethischen in *Furcht und Zittern*, seinem Scheitern im *Begriff Angst*, im dritten Teil der *Stadien* und in den Climacus-Schriften verliert bei Kierkegaard das Ethische als Existenzweise zunehmend an Bedeutung. In den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt nun eine andere Diskussion, in deren Rahmen das Dämonische erneut auftaucht – nun als erstzunehmender Gegner des *religiösen* Selbstverständnisses.

---

[432] Vgl. das Kap. II.4.2 „Die ethische und metaphysische Ausgangssituation"
Hat jedoch der Ironiker gegenüber dem Ethiker Recht, so wird der Vorwurf an ihn, ihm mangle es an Ernst (vgl. Söderquist (2002), 273), wenn er das Sittliche überspringe, haltlos. Von ihm kann schwerlich gefordert werden, sich in einen normativen Rahmen einzugliedern, dessen Hinfälligkeit er bereits durchschaut. Ob es ihm tatsächlich an Ernst mangelt, lässt sich vielmehr daran erkennen, ob er mit dem Scheitern des Sittlichen seine lebenspraktische Orientierung an ethischen Fragestellungen generell aufgibt.

Bevor jedoch die Diskussion des *Religiösen* bei Kierkegaard aufgegriffen wird, hat sich die Untersuchung mit den existentiellen Folgen zu beschäftigen, welche der Bruch mit dem Ethischen für den dämonischen Menschen nach sich zieht. Erst aus diesen heraus wird die Motivation für Kierkegaards religiösen Lebensentwurf im tieferen Sinne verständlich werden.

5.4 Erscheinungsweisen der Negativität

Der Bruch mit dem Ethischen geht mit einer Krisensituation einher, die Kierkegaard als psychologische und lebenspraktische Negativität vorführt, als ein Scheitern, das über sich hinausweist. Die Problematik, welcher der dämonische Mensch ausgesetzt ist, besteht darin, dass er das Ethische *in seiner konkret bestehenden Form* zwar aufgegeben hat, auf das Ethische *als solches* für eine gelungene Lebensführung jedoch angewiesen bleibt und nun daran scheitert, eine neue, ihn befriedigende Form des Ethischen an die Stelle der alten zu setzen. Aufgrund dieser Zwischenstellung zwischen einer in sich fragwürdig gewordenen Existenzweise einerseits und einer sich bisher nur vage ankündigenden, neuen Existenzweise andererseits kennzeichnet sich das Dämonische bei Kierkegaard als ein Übergangsstadium, das in einem doppelt negativen Spannungsverhältnis zwischen alter und neuer Idealität steht. Hieraus resultiert das Bewusstsein eines *Mangels*, der Zustand des *Leidens* – am Verlorenen, Unwiederbringlichen einerseits, am Ersehnten, Unerreichbaren andererseits.

Diesen Zwischenzustand in seinen Erscheinungsformen zu erfassen, wird Aufgabe der folgenden Untersuchungen sein. In seiner Begriffsanalyse des Dämonischen ordnet ihm Vigilius im Wesentlichen drei Merkmalskomplexe zu: Erstens ist der dämonische Mensch *verschlossen*; er verbirgt sein Innerstes vor seinen Mitmenschen. Damit korrespondiert eine tiefe Einsamkeit. Zweitens erlebt der dämonische Mensch die Zeit, wesentlich betrachtet, als Stillstand, als *Leere* und *Langeweile*; in Ermangelung einer positiven Gesamtausrichtung zerfällt sein Handeln in einzelne, *diskontinuierliche* Akte. Drittens erscheint die Gefühlslage des dämonischen Menschen als *Verzweiflung*, als Unglückszustand, der nach seiner Aufhebung drängt. *Schwermut* und *Angst* kündigen die Möglichkeit einer ‚höheren' Existenzform an. Da sich diese für den dämonischen Menschen jedoch ausschließt, verlegt er seine Strategie darauf, sich *unaufrichtig* den eigenen Leidenszustand vergessen zu machen.

5.4.1 Verschlossenheit und Betrug

Im *Begriff Angst* kennzeichnet Vigilius die Erscheinungsweise des Dämonischen als (1) *Verschlossenheit*, (2) *Plötzlichkeit*, (3) *Langeweile* und *Inhaltsleere*. Vor allem die *Verschlossenheit* scheint von großer Relevanz für das Dämonische in Kierkegaards Werk generell zu sein: Alle dämonischen Figuren Kierkegaards sind verschlossen; ihre Verschlossenheit gehört, mehr noch, zum Kern dessen, was das Dämonische dieser Figuren ausmacht. Dies ist kein Zufall, denn in der Verschlossenheit selbst liegt bereits eine Suspension des Ethischen vor, die wiederum dem Begriff des Dämonischen entspricht.

(1) „*Das Dämonische ist das Verschlossene und unfreiwillig Offenbare*."[433] Als Beispiel hierfür lässt sich jede beliebige dämonische Figur Kierkegaards anführen[434]: Faust verbirgt vor Gretchen seine Zweifel; A. schweigt gegenüber seinen Mitmenschen über seine Schwermut; Antigone verhehlt ihrer Mitwelt ihres Vaters Schuld; der Wassermann verheimlicht Agnete seine Vergangenheit; Quidam versteckt gegenüber der Quaedam zunächst seine Schwermut, später seine Liebe usw.

Verschlossenheit bezeichnet die Diskrepanz zwischen dem Inneren und dem Äußeren eines Menschen. Hinsichtlich des dämonischen Individuums ist sie jedoch nicht als ein hartnäckiges Schweigen zu missverstehen, das den Mitmenschen auffallen und ihnen solcherweise indirekt die Existenz eines verborgenen Inneren bekunden würde. Ein solches Schweigen enthielte noch ein Reden. Die wahre Kunst der Verschlossenheit, in welcher sich der dämonische Mensch Kierkegaards übt, besteht vielmehr darin, nach außen hin nicht einmal ahnen zu lassen, dass er etwas versteckt. Daher ist der dämonische Mensch darauf bedacht, neben dem Inhalt der Verschlossenheit auch noch die Verschlossenheit als solche zu verbergen. Er greift zu einem Schweigen, das als solches nicht erkannt wird. Anti-Climacus erläutert dies so: „[E]ine ‚entsprechende' Äußerlichkeit gibt es nicht, eine Äußerlichkeit, die der Verschlossenheit entspricht, ist nämlich ein Selbstwiderspruch; denn wenn sie entsprechend ist, dann ist sie ja

---

[433] *BA*, 144, Herv. i. O.; vgl. zur Rolle der Sprache für die dämonische Verschlossenheit: Hall (1985), 153-166

[434] Die einzige Ausnahme bildet Don Juan aus *Entweder-Oder*, dem es an Reflexivität mangelt, um verschlossen sein zu können. Don Juan ist daher im strengen Sinne keine dämonische Figur; das *Dämonische* an ihm – sein Reduziertsein auf reine Sinnlichkeit – ist Zuschreibung von außen, nicht aber seine freie Wahl.

offenbarend. Hier ist die Äußerlichkeit das vollkommen Gleichgültige.“[435] Der dämonische Mensch setzt auf Unauffälligkeit und scheinbare Natürlichkeit; er entwickelt sein Äußeres dergestalt, dass es seinen Mitmenschen authentisch erscheint und ihnen keinen Anlass zu der Vermutung bietet, es gäbe hinter den Kulissen etwas, worüber er schweigt. Er spielt Theater; er trägt eine Maske, und die Aufgabe seiner Schauspielkunst besteht darin, diese Maske als seine eigene Persönlichkeit glaubhaft zu machen.

A. beispielsweise zeigt sich seinen Mitmenschen gegenüber ironisch-gutgelaunt und kaltherzig, obwohl er im Gegenteil tief bewegt und voller Kummer ist. Und es ist kein Zufall, dass er sowohl mit den Frauen in den „Schattenrissen“ als auch mit seiner Antigone Figuren entwirft, die seine eigene Strategie widerspiegeln, einen Schmerz unter dem Mantel der Gelassenheit oder Fröhlichkeit zu verstrecken[436]. A. scheint damit erfolgreich zu sein – B. fällt auf das Spiel des scheinbaren Leichtsinns und der prämaturen, ästhetischen Lebensanschauung herein und meint, sich A. gegenüber als der Reifere, Belehrende präsentieren zu können, der ihn vor den Folgen seiner Verantwortungslosigkeit warnt[437].

Gerade jene scheinbare Verantwortungslosigkeit und ästhetisch-unverbindliche, gefühlskalte Lebenshaltung inszenieren auch andere dämonische Figuren, u.a. der Wassermann vor Agnete und Quidam vor der Quaedam. Der genauere Blick auf die Motive für ihr Verhalten offenbart jedoch das Überraschende: Die dämonisch Verschlossenen handeln aus dem tiefen Gefühl der Verantwortlichkeit gegenüber den Opfern ihrer Täuschung. Dem Betrug liegen nicht, wie von außen unterstellt, egoistische Motive zugrunde; vielmehr wollen diese Figuren ihre Mitmenschen vor Leid bewahren und glauben, dies nur bewerkstelligen zu können, indem sie sie täuschen[438]. Die

---

[435] *KT*, 83

[436] Vgl. *EO*, 27, 29, 44, 51 f., 54 f., 187, 189, 192

[437] Es klingt schon beinahe naiv, wenn B. seinen Freund A. auffordert: „[A]ntworte mir einmal recht aufrichtig und ohne Umschweife auf die Frage: lachst Du wirklich, wenn Du allein bist?“ (ebd., 906)

[438] Vgl. *FZ*, 109 f.; *SLW2*, 206 f., 224, 229, 235 ff., 259 ff., 405

Der junge Mensch aus der *Wiederholung* schreckt dagegen vor dem Betrug der Verlobten zurück und ergreift stattdessen die Flucht. Insofern kann er nicht als dämonisch gelten, wohingegen Constantin die eigentlich dämonische Figur dieser Schrift ist: Es ist er, der dem jungen Menschen den Vorschlag des Betrugs unterbreitet und sogar die Vorbereitungen dafür trifft, was an einer Stelle auch als dämonisch bezeichnet wird (vgl. *W*, 14-18, 61).

Die Möglichkeit, dass das Schweigen des dämonischen Menschen nicht rein egoistisch motiviert ist, muss auch Vigilius trotz harscher Kritik anerkennen, wenn auch nur bedingt: „Was der Verschlossene in seiner Verschlossenheit verbirgt, kann so entsetzlich sein, daß er nicht wagt, es auszusprechen, nicht einmal vor sich selbst, weil er befürchtet, durch das Aussprechen allein gleichsam eine neue Sünde zu begehen“ (*BA*, 150).

Täuschung der Anderen findet dabei um den Preis des Selbstopfers statt, wobei der eigene, durch die Selbstverschließung potenzierte Schmerz dem dämonischen Menschen als Legitimation für seine Strategie dient[439].

Die Verschlossenheit des dämonischen Menschen bleibt im vorherrschenden sittlichen Rahmen, für welchen das Gebot gilt, dass das Innere das Äußere zu sein hat[440], ohne Legitimation. Es ließe sich dennoch diskutieren, ob der dämonische Mensch grundsätzlich als jenseits des Ethischen stehend zu betrachten ist oder ob seinem Handeln nicht vielmehr ein *anderes* ethisches Selbstverständnis zugrunde liegt, das im Rahmen einer Ethik ansiedelt, die sich auf moralische Gefühle gründet[441].

Zum praktischen Selbstverständnis des dämonischen Menschen – sei es ethisch interpretierbar oder nicht – gehört u.a., dass der (von ihm gesetzte) Zweck die Mittel rechtfertigt. Erstens bestehen diese darin, einen anderen Menschen durch das Vorgaukeln einer falschen Situation und durch gezielte Manipulation zu einer bestimmten Reaktion zu drängen. Der Andere wird auf diese Weise entmündigt, da der dämonische Mensch ihm nicht zutraut, selbst die – freilich aus seiner Perspektive – ‚besten' Schlüsse aus der tatsächlichen Situation zu ziehen. Zweitens – und dies ist Bestandteil der Manipulation – tritt der dämonische Mensch als eine ‚verdorbene' Persönlichkeit auf. Dabei setzt er sich jedoch der Gefahr aus, dass sich die ‚schlechten' Mittel verselbständigen und den ‚guten' Zweck *ad absurdum* führen, sodass er mehr und mehr mit seiner Maske identisch wird und sein ‚wahres' Gesicht dahinter verliert[442]. Schon der Ethiker B. erkennt im

---

Eine gewisse Sympathie für seine Mitmenschen lässt sich auch schon bei A. beobachten, der seinen Kummer vor ihnen verbirgt, um – so seine Auskunft – ihnen keinen Beweis für die Erbärmlichkeit des Daseins zu liefern (vgl. *EO*, 46). Dem Egoismus-Vorwurf von außen hält A. entgegen, dass sich der eigentliche Egoismus nicht im Schweigen, sondern vielmehr im Reden über den eigenen Zweifel verberge: „Sobald der Zweifel andern gegenüber geltend gemacht wird, liegt darin ein Neid, der sich freut, ihnen zu entreißen, was sie für sicher hielten." (ebd., 246) Dieselbe Motivation liegt auch Fausts Schweigen gegenüber Gretchen zugrunde (vgl. ebd., 247). Und auch das Schweigen der Antigone enthält ein sympathetisches Moment (vgl. *DSKE2*, 151; *EO*, 194 f.).

[439] Schon der Ethiker B. entdeckt die profunde Einsamkeit des Verschlossenen und entwickelt daraus ein – durchaus unethisches – Argument für den Wert der Offenheit, indem er sie als die Bedingung der Möglichkeit von Lebensglück erfasst (vgl. ebd., 708). Der dämonische Mensch begreift jedoch sein eigenes Glück nicht als höchsten Wert, weswegen er es in Kauf nimmt, dieses zu opfern.

[440] Dass für die menschliche Existenz nicht vorbehaltlos gilt, dass das Innere das Äußere sei, bringt Kierkegaard als einen der Standardeinwände gegen Hegel an; mit ihm setzt beispielsweise *Entweder-Oder* ein (vgl. ebd., 11).

[441] Freilich müsste sich eine solche Ethik ebenso wie die Sittlichkeit der Frage nach ihrer Legitimation stellen und würde damit vor der gleichen Schwierigkeit stehen. Kierkegaard selbst vertritt hier bekanntlich die Auffassung, dass nur eine auf göttlicher Vollmacht gründende Ethik dieser Problematik entkommt.

[442] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass sich, dem äußeren Handeln nach betrachtet, der Wassermann und Quidam durch nichts von Johannes dem Verführer unterscheiden. Auch Johannes bringt Cordelia dazu, selbst die Verlobung zwischen ihnen zu lösen, jedoch aus anderen Motiven: Er erblickt in

Maskenspiel daher die Gefahr des Selbstverlustes, welche Quidam schließlich am eigenen Leib erfahren muss: „In dem Schein, den ich vorgaukeln wollte, bin ich gefangen worden. […] [I]ch habe den eigentlichen Schwerpunkt meines Daseins verloren, die sichere Zuflucht hinter dem trügerischen Schein“[443].

Die Fragwürdigkeit des dämonischen Handelns ergibt sich noch in einer dritten, psychologisch-existentiellen Hinsicht. Das Sympathetische scheint nicht immer die einzige Motivation für die dämonische Verschlossenheit zu sein. Das Schweigen kann auch eine Kehrseite haben, und hier offenbart sich, inwiefern dem Dämonischen auch *Angst vor dem Guten* zugrunde liegen kann – und solchermaßen mit jener Kategorie übereinstimmt, als die Vigilius das Dämonische prinzipiell begreift. An einigen dämonisch Verschlossenen lässt sich beobachten, dass diese nicht an die Möglichkeit glauben *wollen*, durch die Mitteilung ihres Geheimnisses von ihrem Schmerz befreit zu werden. Der Grund scheint folgender zu sein: Den Kummer für sich zu behalten, sichert dem Verschlossenen den Status des *Auszeichnetseins* gegenüber den ahnungslosen Anderen. A.s Antigone ist *stolz* darauf, dass sie als Einzige um Ödipus‘ Schuld weiß; ihren Schmerz nimmt sie als Beweis ihres Auserwähltseins[444]. Auch A. gesteht, dass er seinen Kummer *liebe* und dass es seine Niederlage für ihn bedeuten würde, wenn seine Mitmenschen ihm nachweisen könnten, dass er falsch liegt[445]. Gleiches gilt für Quidam, der den *Stolz* seiner ursprünglichen Verschlossenheit eingesteht: „[I]ch wollte, daß niemand gegen mich recht habe“[446]. Das Begehren, stolz auf den eigenen Kummer zu sein, in ihm eine Auszeichnung sehen zu dürfen, scheint auch am Grunde des von A. gezogenen paradoxen Schlusses zu liegen, dass der Unglücklichste im Grunde der Glücklichste und als solcher zu beneiden sei. Und er verbindet dies mit dem Wunsch: „[M]öge keiner dich verstehen, aber jeder dich beneiden; möge kein Freund sich dir

---

der Verlobung eine Störung seines ästhetischen Liebesverhältnisses zu Cordelia (vgl. ebd., 440 f., 444, 448-451).
Doch auch umgekehrt unterscheidet sich der dämonische Mensch in seinem Schweigen nicht vom dem ‚wahren‘, i.e. religiösen ‚Außergewöhnlichen‘, welcher seine Mitwelt aus einer Täuschung befreien möchte und zu diesem Zweck auf die Maske des Unzuverlässigen und Verantwortungslosen zurückgreift. Indem Kierkegaard im *Buch über Adler* seine kommunikative Strategie der ‚indirekten Mitteilung‘ solchermaßen beschreibt, weist er sich selbst als dämonisch aus (vgl. BÜA, 182-190, v.a. 188 ff.).

[443] *SLW2*, 372; vgl. *EO*, 707 f., 757, 902

[444] Vgl. ebd., 187

[445] Vgl. ebd., 29, 44, 52

[446] *SLW2*, 372

gesellen, möge kein Mädchen dich lieben, möge keine heimliche Sympathie deinen einsamen Schmerz ahnen“[447].

Dem Stolz Dämonischen unterstellt Vigilius daher „eine profunde Feigheit“[448]. Ihren Ursprung erklärt Anti-Climacus in der *Krankheit zum Tode*. Dort spricht er von einer *Demütigung*, die derjenige erdulden muss, welcher sich von einem Anderen – sei es Gott oder ein anderer Mensch – helfen lassen will[449]. Denn wer sich helfen lässt, muss sich zunächst unter den Helfer erniedrigen, was aber dem Wunsch widerspricht, stolz auf die eigene privilegierte Position zu sein. Ob allerdings Vigilius‘ und Anti-Climacus‘ Pauschalurteil, der dämonische Mensch sei zu stolz, um sich helfen zu lassen, auf *jeden* Vertreter zutrifft und darüber hinaus die Hauptmotivation für die Verschlossenheit darstellt, bleibt zweifelhaft. Denn auf diese Weise werden die anderen Gründe für das dämonische Verschlossensein heruntergespielt oder nicht zugelassen, die aber durchaus ihre Berechtigung haben.

5.4.2 Sprunghaftigkeit und Inhaltsleere

> „Was für ein Horror packt einen doch, wenn man Mephistopheles zum Fenster hereinspringen und in der Stellung des Sprungs verharren sieht! Dieser Satz im Sprung, der an den Sprung des Raubvogels und des Raubtiers erinnert, der den Zuschauer doppelt entsetzt, weil er gewöhnlich aus einem vollkommenen Stillstand hervorbricht, ist von unendlicher Wirkung.“[450]
>
> Kierkegaard, *Der Begriff Angst*

In seinen Analysen der Erscheinungsmerkmale des Dämonischen stellt Vigilius die ästhetische Forderung auf, der Teufel sei nicht anders darzustellen als in einem Sprung

---

[447] *EO*, 268
[448] *BA*, 170
[449] Vgl. *KT*, 82 f.
[450] *BA*, 154; vgl. *DSKE2*, 177
Eine solche Figur des Mephistopheles stellt das Russische Museum in St. Petersburg aus. Der Besucher begegnet hier der lebensgroßen Statue eines hageren, äußerst lebendig wirkenden Mannes, der ihn aus gehockter Stellung mit einem lieblichen Lächeln anblickt, das ihn sofort umgarnt und zugleich Misstrauen erregt. Eine hintergründige Bosheit lässt sich erahnen; die Muskeln des Mannes sind gespannt wie die eines lauernden Gepards, der jeden Augenblick hochschnellen und seine Beute packen wird.

verharrend, in einer eingefrorenen Bewegung, die jeden Augenblick hervorbrechen könne. Der Grund hierfür ist, dass sich für den Autor des *Begriff Angst* das Dämonische dem Begriff nach im *Plötzlichen* realisiert: (2) „*Das Dämonische ist das Plötzliche*“[451]. Diesen zweiten Aspekt des Dämonischen leitet Vigilius aus dem ersten, der *Verschlossenheit*, ab. Der Zusammenhang ist dabei folgender: Dem Verschlossenen fehlt es an äußerer Kontinuität, denn er hat sich von der Kommunikation mit seinen Mitmenschen abgeschnitten. Weil er den anderen seine inneren Handlungsgründe nicht mitteilt, entzieht sich jenen der tiefere Zusammenhang seines Tuns. Jede äußere Kontinuität stellt sich bald als Illusion heraus; der dämonische Mensch erscheint als unberechenbar. Das Plötzliche ist daher für Vigilius nichts anderes als der zeitliche Ausdruck der Verschlossenheit.

In ähnlicher Weise leitet Vigilius auch den dritten Aspekt des Dämonischen aus der Verschlossenheit ab: (3) „*Das Dämonische ist das Inhaltslose, das Langweilige*.“[452] Der Zusammenhang ist hier der zwischen Inhalt (Leere) und Form (Verschlossenheit). Die *Inhaltsleere* korrespondiert zugleich auch mit dem Plötzlichen; Vigilius erfasst beide als zwei Seiten einer Medaille, daran erinnernd, dass Mephisto der Volkssage nach dreitausend Jahre lang darüber gebrütet habe, wie er den Menschen stürzen könne. Zentral für Vigilius ist hier der Kontrast zwischen der ausgedehnten, leeren Zeitspanne und dem jäh hervorbrechenden Sprung, welcher die Plötzlichkeit des Dämonischen forciert.

Das Zusammenspiel von leerer Dauer und Plötzlichkeit des Handelns findet sich schon in A.s metaphorischer Selbstbeschreibung.

> Das Unproportionierte in meinem Körperbau ist, daß meine Vorderbeine zu kurz sind. Wie der Hase aus Neu-Holland habe ich ganz kurze Vorderbeine, aber unendlich lange Hinterbeine. *Im allgemeinen sitze ich ganz still; mache ich aber eine Bewegung, so ist es ein ungeheurer Sprung* zum Entsetzen all derer, mit denen ich durch die zarten Bande der Verwandtschaft und Freundschaft verknüpft bin.[453]

Die Ableitung des Plötzlichen und Inhaltsleeren aus der Verschlossenheit des Dämonischen allein greift jedoch zu kurz. Sie erweckt den Eindruck, dass der dämonische Mensch nur der Kommunikation mit den Mitmenschen bedürfte, um

---

[451] Ebd., 152, Herv. i. O.
[452] Ebd., 155, Herv. i. O.
[453] *EO*, 49, Herv. M. H.

Kontinuität und Substantialität in die eigene Existenz einzuführen. Die Problematik liegt aber tiefer. Kierkegaards Werk verweist auf zwei mögliche Ursprünge, die einzeln oder zusammen die Diskontinuität und Inhaltsleere des Dämonischen bewirken können.

Zum einen geht, wie v.a. an A. deutlich geworden war, für den dämonischen Menschen mit dem Ausstieg bzw. dem Ausgeschlossensein aus dem Sittlichen ein Verlust an ethischer Lebensorientierung einher, welcher seinen Ausdruck in der Planlosigkeit und Beliebigkeit seines Handelns findet. Die Erkenntnis dieses Verlustes führt zum Wechsel von Schwermut und Apathie auf der einen Seite und übersteigerter Aktivität auf der anderen Seite. Hinzu kommt im Falle A.s und Neros der unaufrichtige Versuch, sich mittels des ästhetischen *Verweilens* von seiner Existenzproblematik abzulenken – eine Strategie, die immer wieder von Rückschlägen und dem Entwurf neuer Projekte, von Abbruch und Neubeginn, begleitet wird.

Zum anderen macht sich der dämonische Mensch in seinem Handeln von *äußeren* Bedingungen abhängig. Quidam beispielsweise richtet sein Auftreten in der Öffentlichkeit ganz nach der Reaktion der Quaedam auf die gelöste Verlobung aus; er stellt seine eigene Existenzaufgabe hintenan, um das Mädchen ‚freizuarbeiten'. Die Folge ist, dass es ihm an *innerem* Handlungszusammenhang mangelt; hinsichtlich seiner persönlichen Lebensentwicklung tritt Quidam solange auf der Stelle, wie die Quaedam ihn nicht ‚entlässt'. Ihren Ausdruck findet die lebensgeschichtliche Leere im Langweiligen, das Quidam hinsichtlich seines Leidens selbst bemerkt und auf das auch Taciturnus hinweist[454].

Zur Inhaltsleere und Plötzlichkeit des Dämonischen ist noch eines zu bemerken. Es fällt auf, dass Kierkegaards Darstellung des dämonischen Menschen sich zumeist auf den Augenblick des Bruchs mit dem Ethischen beschränkt, jedoch dessen weitere Entwicklung ausblendet. In allen diesen Fällen wird das Dämonische auf dem Tiefpunkt der Krise dargestellt, und es entsteht der Eindruck, dass dieser zugleich der Endpunkt des Dämonischen sei, denn die dämonische Problematik kreist fortan in sich selbst und wird solchermaßen zu einer Bewegung ohne Fortschritt. Die Schlussfolgerung, welche Kierkegaard damit nahelegt, ist die, dass das Dämonische mit der Krise identisch sei und dass nur ein *Bruch* aus der Krise herausführen könne, der zugleich ein Bruch mit dem Selbstverständnis des Dämonischen sein müsse. *De facto* lassen sich jedoch nur sehr

---

[454] Vgl. *SLW2*, 368 f., 423
Vgl. zur Langeweile A.s als Ausdruck des lebenspraktischen Stillstands das Kap. II.4.3.2.1 „Langeweile"

begrenzt Aussagen zur Entwicklung der dämonischen Figuren treffen; die Möglichkeit, dass der dämonische Mensch aus sich heraus, d.h. einen *immanent dämonischen* Ausweg aus der Krise findet, wird dennoch nicht erwogen. Indem Kierkegaard seine Figuren sich in ihrer Negativität verschließen lässt, anstatt sie weiter zu denken, vermeidet er letztlich die Frage, ob es nicht auch eine dämonische Lebensform geben kann, die nicht als ein Scheitern auftritt, sondern zu einer – bei Kierkegaard ausgeschlossenen – Form des Gelingens führt.

5.4.3 Angst und Unaufrichtigkeit

Im seinem Kapitel über das Dämonische widmet sich Vigilius[455] ausführlich der Untersuchung der Begriffe *Innerlichkeit* und *Ernst*, um in diesem Zusammenhang die These zu vertreten, das Dämonische besitze eine falsche Innerlichkeit, die er selbst als ‚Angst vor dem Guten' interpretiert. Nachweisen will Vigilius dies zunächst *ex negativo*, indem er die Erscheinungsweise des Dämonischen als Ausdruck dieses *Defekts* begreift, um anschließend die – seiner Perspektive gemäße – ‚rechte' Innerlichkeit im religiösen Kontext zu entwickeln.

Der Strategie, das Dämonische zunächst in seiner Negativität darzustellen, soll hier gefolgt werden. Im Unterschied zu Vigilius' Darstellung soll hierbei jedoch auf religiöse Vorannahmen – die ihrerseits erst noch klärungsbedürftig sind[456] – verzichtet werden. Dies ermöglicht einen Einblick darein, wie sich die Negativität des Dämonischen *aus sich selbst heraus* darstellt. Im Anschluss daran ist zu überprüfen, ob und wohin diese Negativität über sich hinausweist. Auf diese Weise schreibt sich die Untersuchung nicht von vornherein die Richtung vor, in welcher das Dämonische zu deuten ist, und lässt sich dieserart die Möglichkeit offen, ggf. auch zu anderen, möglicherweise von Vigilius verdrängten Schlussfolgerungen zu gelangen.

Zentral für Vigilius' Begriffsbestimmung des Dämonischen ist die Ausweisung des Phänomens als *Angst*. Seine Darstellung der Erscheinungsformen der dämonischen Angst erweist sich dabei als so zeitgemäß, dass man meinen könnte, es lägen hier die Analysen

---

[455] Vgl. zur Unaufrichtigkeit im *Begriff Angst*: Wesche (2003), 58-85. Wesche entdeckt Unaufrichtigkeitsanalysen nicht nur im Kapitel über das Dämonische, sondern interpretiert die gesamte Schrift als Werk über Selbsttäuschung.

[456] Die hier gemeinten Voraussetzungen sind klar Kierkegaards christlich-religiöses Konzept des Menschen. Dieses, wie Vigilius dies unternimmt, der Untersuchung des Dämonischen dogmatisch voranzustellen, würde der Analyse des Begriffs bereits die Richtung vorschreiben und ihm solcherart die Fruchtbarkeit rauben, die jenseits Kierkegaards eigener Ausdeutung liegt.

eines heutigen Psychologen vor: Neben einer Reihe psychosomatischer Phänomene – „[e]ine überspannte Sensibilität, eine überspannte Irritabilität, Reizbarkeit der Nerven, Hysterie, Hypochondrie usw.“ bis hin zur „tierische[n] Verlorenheit“[457] – unterstellt Vigilius dem Dämonischen daneben auch eine tiefe *Unaufrichtigkeit*, welche indirekt auf den Gegenstand der dämonischen Angst verweise.

Diesen bestimmt Vigilius als die eigene *Freiheit*, was die *Angst* im Unterschied zur *Furcht* erst als solche qualifiziere und den tieferen Sinn der dämonischen Verschlossenheit offenbare: Der dämonische Mensch ziele nicht nur darauf ab, das eigene Innere *vor anderen Menschen* zu verbergen, sondern wolle v.a. die Wahrheit *vor sich selbst* verstecken. Der Grund sei der, dass er die mit ihr verbundenen „Konsequenzen […] [fürchtet], die womöglich das ganze Leben ändern“[458]. Anders gesagt, im *Begriff Angst* wird behauptet, dass der dämonische Mensch sich weigert, jene praktische Verantwortung für sich zu übernehmen, welche sich mit dem Wahrheitsbegriff verbindet. Auch Vigilius versteht *Wahrheit* als selbstbezügliches Handeln; Ausdruck hierfür sind die von ihm synonym gebrauchten Begriffe *Gewissheit*, *Innerlichkeit* und *Ernst*:

> Die Gewißheit, die Innerlichkeit [sind] nur durch die Handlung erreichbar und nur in ihr vorhanden, sie entscheiden darüber, ob das Individuum dämonisch ist oder nicht. […] Den negativen Phänomenen fehlt die Gewißheit gerade deshalb, weil sie in Angst vor dem Inhalt sind.[459]

In Vigilius‘ Augen mangelt es dem dämonischen Menschen an rechter Innerlichkeit und am Ernst. Vigilius glaubt, Verdrängungsmechanismen zu beobachten, welche die dämonische Haltung als *Unaufrichtigkeit* ausweisen:

> [D]as Dämonische kann sich als Bequemlichkeit äußern, die das Denken hinausschiebt; als Neugierde, die nichts weiter als Neugierde bleibt; als unredlicher Selbstbetrug; als weibliche Weichlichkeit, die sich auf andere verläßt; als vornehmes Ignorieren; als dumme Geschäftigkeit usw.[460]

Der Unaufrichtige verzögert den Erkenntnisprozess oder leitet ihn fehl – durch eine künstlich bewahrte oder erzeugte Unwissenheit und Unmündigkeit, durch die Annahme

---

[457] *BA*, 161
[458] Ebd., 163
[459] Ebd., 162 f.; vgl. 162, 168 ff.
[460] Ebd., 161 f.

einer falschen Wahrheit oder indem er die Wahrheit in ein äußerliches, ggf. kontemplatives Verhältnis verkehrt und ihr dadurch das entscheidende Moment nimmt. Mit dem ersten Fall zielt Vigilius auf das Verhalten des *Geistlosen* und *Spießbürgers*, mit dem zweiten auf Formen des Un- und Aberglaubens im weitesten Sinne, mit dem dritten auf den spekulativen Philosophen einerseits und auf den im rein rituellen Verhältnis zur Religion Verbleibenden andererseits[461].

Hier zeigt sich die Streubreite des Dämonischen und damit das Verschwimmen des Begriffs im *Begriff Angst*. Vigilius klassifiziert hier sämtliche Haltungen der Unaufrichtigkeit als ‚dämonisch', sodass die Kategorien des Spießbürgers, des Philosophen hegelianischer Schule, des Christen, dessen Glauben dem bloßen Ritual gewichen ist, etc. in eins fallen – mit anderen Worten: hier wird die gesamte Zeitgenossenschaft Kierkegaards als ‚dämonisch' eingestuft, was den Begriff jedoch aufhebt. Es bedarf daher einer Korrektur, die wie folgt vorgeschlagen wird: Vigilius behauptet – und dies wird anschließend zu überprüfen sein –, dass der dämonische Mensch *unaufrichtig* ist. Dies soll von der These unterschieden werden, dass jede Form der Unaufrichtigkeit eine Form des Dämonischen darstellt.

Es erinnert der Struktur nach an die Freudsche *Zensur*, wenn Vigilius schreibt: „Das Dämonische ist die Unfreiheit, die sich verschließen will. Das ist und bleibt indessen etwas Unmögliches, denn sie behält stets ein Verhältnis [zur Freiheit]"[462]. Ebenso muss die Freudsche Zensur stets auf das bezogen sein, was sie verdrängt, um darüber wachen zu können, *dass* es verdrängt bleibt[463].

Vigilius weist noch einen zweiten Widerspruch der dämonischen Unaufrichtigkeit nach, wenn er hervorhebt, dass die Freiheit selbst den Ermöglichungsgrund für die Unfreiheit liefert und daher durch diese nicht ausgelöscht werden kann. Dies bedeutet nichts anderes, als dass die Unaufrichtigkeit ihr Ziel notwendig verfehlen muss. Vigilius

---

[461] Vgl. ebd., 163
In Vigilius' Analyse des *Un-* und *Aberglaubens* deutet sich das vieldiskutierte Problem der *Willensschwäche* an, wenn unterstellt wird: „Die raffinierteste Form einer solchen Selbstreflexion ist allemal jene, die sich selbst interessant wird, indem sie sich aus diesem Zustand hinauswünscht, während sie doch selbstgefällig darin verbleibt." (ebd., 169) Hier fühlt sich der Leser von *Entweder-Oder* an den Wunsch des Ästhetikers A. erinnert, den eigenen Verzweiflungszustand durch einen Glauben zu überwinden.
[462] *BA*, 144
[463] Hier kündigt sich bereits die Problematik der Unaufrichtigkeit an, welche Sartre diskutieren wird: Kann der Einzelne ein Wissen vor sich selbst verbergen, d.h. Lügner und Belogener zugleich sein? (vgl. das Kap. „Das Paradox der Unaufrichtigkeit"). Kierkegaard scheint dies mit Vigilius zu verneinen, indem er hervorhebt, dass der dämonische Mensch, selbst wenn er sich seine Freiheit verbergen will, dennoch auf diese bezogen bleibt, d.h. sie immer vor Augen hat.

tritt hier als Vordenker der Sartreschen Absage an deterministische Erklärungen selbstgemachter Unfreiheit auf, wenn er hervorhebt:

> Dies muß man stets festhalten, trotz jener Illusion des Dämonischen und des Sprachgebrauchs, die diesen Zustand in einer Weise beschreibt, daß man fast versucht ist zu vergessen, daß *die Unfreiheit ein Phänomen der Freiheit ist und sich nicht durch Naturkategorien erklären läßt*.[464]

Ist nun – wie Vigilius behauptet – den dämonischen Individuen Kierkegaards eine solche Unaufrichtigkeit tatsächlich zuzuschreiben? Ohne weiteres lässt sich dieser Vorwurf nicht von der Hand weisen. A.s ästhetisches Willkürprogramm zielt auf das Vergessen seiner Existenzproblematik ab. Zugleich erlebt A. jedoch das Scheitern seines Projekts; die Ablenkung gelingt ihm nur momentweise; immer wieder sieht er sich mit dem, was er eigentlich verdrängen will, konfrontiert. Fausts Versuch, sich in reiner Sinnlichkeit zu verlieren, um sich von seinem Zweifel abzulenken, misslingt auf ähnliche Weise. Auch bei Quidam liegt ein Selbstbetrug vor, den er – zumindest in *einer* Hinsicht – durchschaut. Bereits seine Verlobung dient dem Zweck, die Schwermut durch das eheliche Glück zurückzudrängen. Dass diese Strategie ihr Ziel verfehlt, weil sie die Schwermut nicht an ihrer Wurzel packt, sieht Quidam bald ein. Doch sofort verstrickt er sich in eine neue Unaufrichtigkeit: Mit dem Sich-Versteifen auf die Frage nach seiner aus der Verlobung resultierenden *wirklichen* Schuld schiebt er seine eigene Existenzaufgabe auf. Es entsteht der Verdacht, dass die Maskerade, welche er der Quaedam vorspielt, weniger dazu dient, das Mädchen ‚freizuarbeiten', dass sie vielmehr als Ablenkungsmanöver intendiert ist[465]. Auch der Wassermann bleibt wesentlich nach außen gerichtet, indem er sich nur um Agnetes Zukunft bekümmert.

Die Unaufrichtigkeit der genannten dämonischen Figuren besteht also in dem Versuch, die eigene unbewältigte Existenzaufgabe zu suspendieren. Dass sich diese nicht suspendieren lässt, zeigt sich daran, dass sie sich in ihrer Dringlichkeit immer wieder zurückmeldet. In dieser Hinsicht hat Vigilius Recht, wenn er dem Dämonischen mangelnden Ernst vorwirft: Der dämonische Mensch versucht, seine Aufmerksamkeit

---

[464] *BA*, 158 FN, Herv. M. H.; vgl. das Kap. III.5.3.2.1 „Selbstverdinglichung"

[465] Dass sich Quidam in sein Leiden versteift, anstatt es zu überwinden, nimmt Taciturnus zum Anlass, jenen als *Selbstquäler* zu bezeichnen (vgl. *SLW2*, 495-504). Gleiches lässt sich von anderen dämonischen Figuren wie Antigone und dem Wassermann behaupten; Anti-Climacus beschreibt dies als generelle Charakteristik des Dämonischen (vgl. *KT*, 81 ff.).

von *sich selbst* abzulenken, indem er seine Projekte nach außen richtet[466]. Anstatt auf seinem Anspruch auf gelungenen Selbstvollzug zu insistieren und nach neuen Wegen zu suchen, um diesen zu realisieren, gibt er ihn – wenn auch nicht leichtfertig – als nicht einlösbar auf.

Einen solchen Weg schlägt Vigilius anhand des *religiösen Genies* vor. Dessen Existenzweise, die im *Begriff Angst* explizit als *christliche* aufgefasst wird, bricht für Vigilius aus der Negativität der menschlichen Existenz hervor und hilft, diese zu überwinden. Da sich *immanent*, d.h. im Selbstverhältnis des Einzelnen, keine Lösung abzeichnet, muss dieses, so glaubt schon Vigilius, revolutioniert werden und stellt ihm eine *Transzendenz* gegenüber, von der aus sich das Selbst und das Handeln des Einzelnen, das Gute und die Schuld, neu bestimmen lassen. Ein solcher Perspektivwechsel kann jedoch nur durch einen Bruch mit der bisherigen Weise, sich zu verstehen, i.e. durch einen *Sprung*, realisiert werden. Ob er eine *mögliche* und darüber hinaus die *einzige* Antwort auf die Existenzproblematik darstellt, ist nun zu diskutieren.

5.5 Das Religiöse als Antwort?

In Anschluss an das Scheitern des Ethischen und an die Unfähigkeit des Dämonischen, dem damit entstandenen Verlust von Normativität ein lebbares Konzept entgegenzusetzen, rufen Kierkegaard und die meisten seiner Pseudonyme eine Lebensweise auf den Plan, die für sich beansprucht, die Leerstelle des Absoluten positiv zu besetzen und, damit einhergehend, eine ‚neue Ethik' zu formulieren, welche einen Ausweg aus der Krise des Dämonischen aufzeigt. Im Rahmen der Theorie der ‚indirekten Mitteilung' gelangt Kierkegaard damit zum dritten Schritt, dem *Christlich-Religiösen* als der positiven Botschaft, die er seinen Lesern vermitteln will.

---

[466] Vgl. *BA*, 175
Damit schließt sich Vigilius dem Ethiker aus *Entweder-Oder* an, der die Selbstwahl des Einzelnen als dessen zentrale Aufgabe ansieht. Allerdings differieren beide hinsichtlich ihrer Interpretation dieser Selbstwahl, die B. vorrangig ethisch, Vigilius hingegen religiös auffasst.

5.5.1 Die These Gottes als ‚Notwehr'

> „Was ist Wahrheit anderes als ein Leben für eine Idee? Alles muss sich zu guter Letzt auf ein Postulat gründen; aber in dem Augenblick, in dem dieses dann nicht länger außerhalb von ihm steht, sondern der Mensch darin lebt, erst da hat es aufgehört, für ihn ein Postulat zu sein."[467]
>
> Kierkegaard, *Tagebücher*

In der Forschungsliteratur wird bis heute darüber diskutiert, ob sich durch Kierkegaards Werk ein *Bruch* zieht oder ob die philosophischen und die christlichen Elemente nahtlos ineinander übergehen. Kierkegaard selbst vertritt bekanntlich die Auffassung, Philosophie und Christentum ließen sich nicht miteinander vereinbaren, und dies führt ihn dazu, sich das Etikett „religiöser Schriftsteller" zu geben – in Abgrenzung von seiner philosophierenden Mitwelt. Dabei darf nicht aus dem Auge verloren werden, dass der Däne eine aus heutiger Sicht sehr spezielle Auffassung des Begriffs *Philosophie* vertritt, die dem damaligen, idealistisch geprägten Philosophiebild geschuldet ist. Kierkegaard Lossagung vom systemorientierten Denken bedeutet nicht zwangsläufig, dass er heute – mit dem Aufkommen neuer bzw. der Wiederentdeckung alter Formen der Philosophie – nicht als Philosoph gelten und erforscht werden kann. Dass dies möglich ist, zeigt sich beispielsweise daran, dass der Däne nicht dogmatisch-predigend, sondern mit schlagkräftigen *philosophischen* Argumenten auftritt, um die Gültigkeit des idealistischen Denkens von innen und außen in Zweifel zu ziehen.

Diese Beobachtung ist kein Novum und zudem unkontrovers. Die Kontroverse um das Auftreten oder Nichtauftreten des Bruchs entsteht dort, wo Kierkegaard sich darum bemüht, der in seinen philosophischen Analysen und Kritiken aufgedeckten Negativität menschlichen Seins eine Positivität entgegenzusetzen, die explizit christliche Inhalte transportieren soll. So präsentiert er die religiöse Lebensweise als Antwort auf das Scheitern des Ethischen, als Ausweg aus der Krise des dämonischen, *nach*ethischen Menschen.

---

[467] *DSKE1*, 26 FN, Herv. i. O.

Die Frage, welche sich hierbei ergibt, ist die: Lassen sich für die Perspektive des Einzelnen, welche Kierkegaard in seinen philosophischen Überlegungen durchweg einnimmt, Argumente anbringen, die jenen davon überzeugen, dass das *Christliche* aus der Negativität menschlicher Existenz hinausführt? Oder bleibt es bei der bloßen Behauptung; findet hier ein *Sprung* statt, einer, der sich vielleicht aus christlicher Perspektive, jedoch nicht aus der des dämonischen Menschen heraus rechtfertigen lässt? Im zweiten Falle wären Philosophie (im Sinne rationalen Argumentierens) und christlicher Glaube bei Kierkegaard qualitativ voneinander getrennt und die These vom Bruch wahr. Daran schließt sich eine zweite Frage an: Kann Kierkegaard – seinem Wahrheitsbegriff gemäß – den dämonischen Menschen zur christlichen Lebensweise *bewegen*?

Hinsichtlich der ersten Frage lässt sich in Kierkegaards Werk eine erstaunliche Beobachtung machen: Obwohl der Däne selbst von einem solchen Bruch ausgeht und diesen immer wieder beschwört, setzt er dem Leser die religiöse Lebensweise nicht dogmatisch vor. Vielmehr strengt er (und strengen seine Pseudonyme) Argumente an, die das Religiöse *einleuchtend* aus der Negativität menschlicher Existenz hervorgehen lassen sollen; anders gesagt, er bemüht sich um den *Nachweis*, dass es die einzig sinnvolle Antwort auf die ethische und existentielle Krise darstellt. Hier findet sich also der Ansatz, den Leser mit *philosophischen* Mitteln vom Glauben zu überzeugen. Wie Kierkegaard dabei vorgeht, ist Gegenstand der folgenden Untersuchung.

Kierkegaards Vorgehen vollzieht sich in zwei Schritten. Diese werden zunächst im Überblick skizziert und anschließend im Detail näher beleuchtet. Seine erste These lautet:

(1) *Der Mensch bedarf Gottes*.

Er begründet dies anhand zweier Aspekte menschlichen Begrenztseins, die er als Unvollkommenheit, ja Mangelhaftigkeit auslegt: Zum einen rekurriert er auf die menschliche *Unwissenheit* in metaphysischer und ethischer Hinsicht, welche den Einzelnen zu Schuld und letztlich zu Handlungs- und Lebensunfähigkeit führen kann. Zum anderen attestiert er dem Einzelnen *Machtlosigkeit* in Bezug auf die Vorgänge der äußeren Welt und die Beschaffenheit seines eigenen Selbst, was in der Konsequenz dazu führe, dass dieser aus eigener Kraft nichts erreichen könne. Entsprechend schlussfolgert Kierkegaard: Was anderes als *Verzweiflung* könne das Leben dann bedeuten, existierte keine Macht, mit deren Hilfe der Mensch auf eine höhere Existenzebene gelangen kann,

auf der er seine Unvollkommenheiten überwindet oder zumindest aufhebt? Aus dieser Bedürftigkeit des Menschen leitet Kierkegaard seine zweite These ab.

(2) *Es existiert ein Wesen, welches die Mangelhaftigkeit des Menschen aufhebt; dieses Wesen ist der Struktur des Mangels entsprechend der christliche Gott.*

Um Missverständnissen vorzubeugen: Der hier darstellte Thesen-Zweischritt von der Unvollständigkeit und Bedürftigkeit des Menschen einerseits und der Existenz Gottes andererseits findet sich an keiner Stelle in Kierkegaards Werk in dieser exponierten Weise präsentiert. Wer Kierkegaards Schriften nach einem expliziten Gottesbeweis durchsucht, wird nichts finden. Der Däne operiert vielmehr mit der Existenz Gottes als lebensnotwendiger *These*, deren anthropologische Funktion er der Mangelhaftigkeit des Menschen entnimmt.

Der kritische Leser mag einwenden, dass der Schluss von der Bedürftigkeit des Menschen zur Annahme der Existenz Gottes voreilig und vor allem zu pauschal mit Kierkegaards Werk *in toto* verbunden wird. Schließlich dürfe Kierkegaards der *Nachschrift* beigefügte Forderung nicht ignoriert werden, er möge bitte mit keinem seiner Pseudonyme identifiziert werden[468]. Und diese scheint sich in ihrer Rechtmäßigkeit für jeden zu bestätigen, der sich an die Vielzahl der Pseudonyme und ihrer – zumeist durch sie selbst deklarierten – Lebensanschauungen erinnert: Der Ästhetiker, der Ethiker, der Humorist, der Christ etc. beanspruchen alle ihre eigene Perspektive, Fragestellung und Methode. Geht man davon aus, dass die Pseudonyme verschiedene Lebensanschauungen und -weisen vertreten und diesen auch verhaftet bleiben, so überrascht die Entdeckung, dass sie dennoch direkt oder indirekt zu dem oben dargestellten Schluss gelangen oder zumindest in seine Richtung verweisen – wie im Übrigen auch Kierkegaard selbst in seinen unter eigenem Namen veröffentlichten Schriften und in den Tagebüchern[469]. Dies lässt darauf schließen, dass die Selbsterklärung der Pseudonyme nicht immer ihre tatsächliche, in ihren Schriften zum Ausdruck kommende Weltanschauung widerspiegelt; und dies lässt sich durchaus als ein

[468] Vgl. *AUN2*, 339-342

[469] Die folgenden Ausführungen vervollständigen zugleich den bisher nur sehr skizzenhaft gegebenen Nachweis für die These, dass Kierkegaards eigene schriftstellerische Praxis sein Modell der ‚indirekten Mitteilung' letztlich doch konterkariert (vgl. Kap. II.3.2.3 „Risiken und Scheitern", insbes. FN 164).

Täuschungsmanöver im Dienste der ‚indirekten Mitteilung' verstehen[470]. Ein paar Beispiele sollen dies verdeutlichen.

Bereits *Entweder-Oder* deckt Kierkegaard die Abgründe *beider* Lebensweisen, der (zumindest dem Anschein nach) ‚ästhetischen' und der ethischen, auf und gibt im „Ultimatum" eine beinahe schon direkt ausfallende religiöse Antwort auf A.s pathologischen Zweifel und B.s vermeintliche moralische Sicherheit. Dort spricht der Pfarrer dem Einzelnen prinzipiell das Wissen darüber ab, ob er die richtigen Entscheidungen fällt und ob er sich darüber hinaus für die Realisierung des Guten genügend einsetzt:

> Hat der Mensch zuweilen recht, zuweilen unrecht, bis zu einem gewissen Grade recht, bis zu einem gewissen Grade unrecht, wer anders will entscheiden, als der Mensch selbst, aber kann er nicht in der Entscheidung wiederum bis zu einem gewissen Grade recht und bis zu einem gewissen Grade unrecht haben?[471]

Der Pfarrer gelangt zu der Schlussfolgerung, dass der Einzelne, der das Gute tun will, ohne Gottes Mithilfe nicht handlungsfähig sei. Die Alternative stellt sich für ihn daher wie folgt dar, und hier spiegelt sich die dämonische Problematik wieder: „So haben wir denn nur die Wahl, entweder nichts vor Gott zu sein, oder in ewiger Qual jeden Augenblick von vorn anzufangen, ohne jedoch anfangen zu können"[472].

Zwar gibt sich der Ethiker aus dem zweiten Teil hinsichtlich dieser Frage optimistisch, indem er an die Stelle des Überlegens die *Leidenschaftlichkeit* des Wählens setzt, in der sich das Rechte schon zeigen werde[473]. Dass dieses jedoch erst *hinterher* erkennbar wird, offenbart, dass B. auf diese Weise das Problem der rechten Wahl nicht gelöst, sondern nur *verschoben* hat – hin zu einer nachträglich zu leistenden Korrektur, die ihrerseits selbst wiederum als fragwürdig erscheint. B. scheint dies – trotz seiner

---

[470] So beschreibt Kierkegaard es als Strategie der ‚indirekten Mitteilung', dass sich der Lehrende als jemand ausgebe, der er nicht sei, so wie Climacus erkläre, kein Christ zu sein. Hinter dieser Täuschung verbirgt sich das Anliegen, den Lernenden nicht vor den Kopf zu stoßen, indem man ihm erkläre, er sei im Unrecht, während man selbst die Wahrheit besitze (vgl. *GP*, 36).
[471] *EO*, 922 f.
[472] Ebd., 923
[473] „Darum, selbst wenn ein Mensch das Unrechte wählte, so wird er doch, eben auf Grund der Energie, mit der er gewählt, entdecken, daß er das Unrechte gewählt hat." (ebd., 716; vgl. 713, 718).
Ähnlich wie B. behauptet Taciturnus – und hier zeigt sich noch deutlicher die Willkürlichkeit des Wählens und damit seine moralische Fragwürdigkeit –, es könne manchmal besser sein, irgendeine Entscheidung zu treffen, als in Unentschiedenheit zu verharren: „Wenn man an einer Stelle festsitzt und weder aus noch ein weiß, wenn alles dermaßen tödlich relativ ist, daß es ist, als ob man ersticken sollte, so kann es zweckmäßig sein, plötzlich an einem einzelnen Punkte zu handeln, bloß um Bewegung und Leben in die ganze leblose Masse zu bringen." (*SLW2*, 506)

vorgeblichen Selbstsicherheit – zumindest zu ahnen, denn er legt A. die Predigt seines Freundes mit den Worten vor: „Er hat in dieser Predigt aufgegriffen, was ich gesagt habe, was ich Dir gern gesagt hätte; er hat es glücklicher ausgedrückt, als ich es vermag.“[474]

Auch Climacus rekurriert auf die prinzipielle objektive Unwissenheit des Menschen und greift damit einmal mehr A.s Zweifel auf. In der *Nachschrift* gelangt er zu einem ähnlichen Schluss wie schon der Pfarrer im „Ultimatum“: Hält der Einzelne sein Unwissen in leidenschaftlicher Innerlichkeit fest, so führt ihn dies zum Glauben.

> Objektiv hat man da nur die Ungewißheit […], und die Wahrheit ist eben gerade dies Wagestück: mit der Leidenschaft der Unendlichkeit das objektiv Ungewisse zu wählen. […] Aber die soeben gegebene Bestimmung der Wahrheit ist eine Umschreibung des Glaubens. Glaube ist gerade der Widerspruch zwischen der unendlichen Leidenschaft der Innerlichkeit und der objektiven Ungewißheit.[475]

Climacus gesteht, dass Gott auf diese Weise zum Postulat wird. Zugleich aber behauptet er, dass, weil der Mensch Gottes *bedürfe*, sich das Postulat als Notwehr, ja gar als *Notwendigkeit* erweise. Damit, so suggeriert er, sei der Postulatcharakter aufgehoben[476].

Welche Folgen die Nichtannahme des Gottespostulats (vermeintlich) hat, hatte zuvor Silentio in *Furcht und Zittern* dargestellt, dabei wiederum auf A.s ‚negativen Pantheismus‘[477] anspielend. Dort äußert er die Ansicht, dass ein Leben ohne den Bezug auf ein ordnendes Absolutes zum Scheitern verurteilt sei:

> Wenn kein ewiges Bewußtsein wäre im Menschen, wenn allem nichts als eine wild gärende Macht zugrunde läge, die, in dunkeln Leidenschaften sich windend, alles hervorbrächte, was groß und was gering ist, wenn eine abgründliche Leerheit, nimmer zu sättigen, sich unter allem verbärge, was wäre dann das Leben andres als Verzweiflung?[478]

Das Wahrheitsproblem steht in engem Zusammenhang mit der Schuldigkeit des Menschen, welche Kierkegaard in mehreren Schriften diskutiert: Wer die lebensweltlichen Zusammenhänge nicht durchschaut, kann schnell dorthin gelangen, etwas zu tun, was er für gut hält, das aber böse ist. Bereits in der griechischen Lebensweisheit, dass kein Mensch vor Lebensende behaupten könne, glücklich zu sein,

---

[474] *EO*, 916
[475] *AUN1*, 194 f.
[476] Vgl. ebd., 191 FN
[477] Vgl. FN 478
[478] *FZ*, 12

findet Kierkegaard dies ausgedrückt[479]. Und die Geschichte des Ödipus veranschaulicht drastisch diesen Sachverhalt. Im *Begriff Angst* entwirft Vigilius in diesem Zusammenhang die Möglichkeit, dass ein Mensch *unschuldig* (i.e. *unwissentlich*) schuldig werden kann. Was Vigilius hier in Bezug auf den heidnischen Schicksalsglauben entwickelt, gilt für das Menschsein überhaupt. Die zweideutige Antwort, die der Heide vom Orakel erhält, als er dieses um Rat für sein Handeln befragt, korrespondiert mit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit als solcher. Das ihm verkündete Wissen ist aus dem Zusammenhang gerissen und dadurch nutzlos. So erfährt Ödipus, dass er seinen Vater erschlagen wird, und verübt dennoch die Tat, weil er nicht weiß, wer sein Vater ist – er hält den falschen Mann für seinen Vater bzw. den richtigen Mann nicht für seinen Vater. Weil der Held der griechischen Tragödie die größeren Zusammenhänge, in denen er handelt, nicht kennt, versteht er die Botschaft des Orakels nicht. Hier kehrt das Fragmentarische menschlichen Lebens, die prinzipielle Unwissenheit des Ganzen, zu der sich schon A. bekennt, wieder: Wer blind ist in Bezug auf die Welt, in der er handelt, dessen Handeln wird zu einer Beliebigkeit – er kann mit guter Absicht Böses tun. Vigilius stellt dies noch radikaler dar: Ein solcher Mensch ist *unfrei*, denn *er weiß eigentlich nicht, was er tut*. Ihren Ausdruck findet die heidnische Unfreiheit in der Abhängigkeit des Einzelnen vom *Schicksal*, welches Notwendigkeit und Zufall miteinander vereint[480].

Gerade aus jenem Widerspruch, dass ein Mensch unschuldig schuldig werden kann, „bricht [für Vigilius] das Christentum hervor“[481], und damit vollzieht auch der *Begriff Angst* den Schritt zur zweiten These Kierkegaards: Für Vigilius lässt sich der Widerspruch nur in der Haltung des *religiösen Genies*[482] überwinden. Dieses das wendet sich Gott zu, dabei die stets präsente Möglichkeit seines Schuldigseins auf sich nehmend, indem es sie als seine Wirklichkeit setzt.

Zu dem Umstand, dass ein Mensch die gegebenen äußeren Bedingungen, unter denen er handelt, nicht vollständig durchschaut, gesellt sich der hinzu, dass er auch die zukünftige Entwicklung der Welt nicht kennt und auch zumeist nicht beeinflussen kann. Schon der Ethiker B. zeigt auf, dass der Einzelne nicht wisse, wie sich sein Handeln in der Weltgeschichte einmal auswirken wird:

---

[479] Vgl. *DSKE2*, 152
[480] Vgl. *BA*, 113-121
[481] Ebd., 115
[482] Vgl. ebd., 126-129

> Das Individuum handelt, aber diese Handlung geht ein in die Ordnung der Dinge, die das ganze Dasein trägt. Was dabei herauskommt, weiß der Handelnde eigentlich nicht. Diese höhere Ordnung der Dinge aber, welche die freien Handlungen sozusagen verdaut und sie in ihren ewigen Gesetzen miteinander verarbeitet, ist die Notwendigkeit, und diese Notwendigkeit ist die Bewegung in der Weltgeschichte[483].

In der erbaulichen Rede „Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit" radikalisiert Kierkegaard – diesmal unter eigenem Namen – diesen Gedanken. Dort kehrt er die schlechthinnige Abhängigkeit des Einzelnen von den handlungsbegleitenden Umständen hervor. Diese können günstig oder widrig ausfallen, ihm zum Erfolg verhelfen oder seinen Untergang bescheren. Auf das persönliche Schicksal des Einzelnen bezogen, bedeute dies, dass ein Mensch stets alles verlieren kann, was er sich erarbeitet hat. Sich mit Wahrscheinlichkeiten zu behelfen, sei nichts anderes als Selbstbetrug; denn jeden könne das Schicksal ereilen, ohne eigenes Verschulden „grenzenlos unglücklich"[484] zu werden – auch entgegen alle Wahrscheinlichkeit.

Die erbauliche Rede greift zugleich Caput V des *Begriff Angst* auf, in dem schon Vigilius – neben der Möglichkeit, sich schuldig zu machen – auch auf die Möglichkeit des totalen Verlustes hinweist, die sich der Einzelne stets vor Augen halten soll:

> In der Wirklichkeit ist nie ein Mensch so unglücklich geworden, daß er nicht einen Rest zurückbehalten hätte, und wie die Verständigkeit ganz richtig sagt, wenn man schlau ist, weiß man sich zu helfen. Doch wer den Kursus der Möglichkeit im Unglück durchlaufen hat, der hat alles, alles verloren, wie niemand es in der Wirklichkeit verlor.[485]

In der Rede gelangt Kierkegaard zu dem Schluss, dass der Einzelne *aus eigener Kraft* nichts zu erreichen vermag, weil er immer Spielball des Schicksals bleibt. Und auch hieraus leitet der Däne die prinzipielle Abhängigkeit des Menschen von Gott und damit indirekt die ‚notwendige' Annahme der Gottesthese ab: „Wer ganz und gar nichts vermag, der kann sich ja nicht das Geringste vornehmen ohne Gottes Hilfe"[486].

Schließlich bemüht sich auch Anti-Climacus in der *Krankheit zum Tode* um ein Argument für die Existenz Gottes. Dabei bedient er sich der klassischen Logik. Sein

---

[483] *EO*, 724; vgl. *AUN1*, 124-134
[484] *4R44*, 14
[485] *BA*, 184 f.
[486] *4R44*, 31
Aus christlicher Perspektive ändert sich die Deutung des *Schicksals*, das dann als *Vorsehung* aufgefasst wird.

Syllogismus lautet wie folgt: Entweder ist der Mensch selbst der Urheber seines Selbst, oder dieses ist durch ein Anderes gesetzt worden. Im ersten Falle könnte die Variante der Verzweiflung ‚verzweifelt man selbst sein wollen' (*Trotz*) nicht auftreten – denn dann hätte es ja in der Macht des Menschen gelegen, sich so zu setzen, wie er es will. Da Trotz *de facto* aber vorkommt, muss das Selbst des Menschen notwendig durch ein Anderes gesetzt worden sein[487]. Dieses Andere, das im Rahmen des Arguments unspezifisch bleibt, wird im zweiten Teil explizit als der christliche Gott interpretiert.

Neben den genannten lassen sich auch in anderen Schriften und den Tagebüchern Ansätze zur Argumentation für das christlich-religiöse Selbstverständnis finden, die eine ähnliche Struktur aufweisen. Es soll hier nicht darum gehen, diese vollständig zu erfassen. Vielmehr bestand das Ziel dieser Skizze darin zu verdeutlichen, wie sehr Kierkegaard und seinen Pseudonymen daran gelegen ist, dem Leser den Sprung in den Glauben nicht als *Sprung*, sondern argumentativ zu vermitteln. Es scheint daher so, als ginge das Philosophische in das Religiöse über, ohne dass ein Bruch stattfände.

Der genauere Blick auf die Struktur dieser Argumentation bringt jedoch zutage, dass dieser Eindruck täuscht. Der *Sprung* findet sich in der Argumentation selbst als *Lücke* wieder; Kierkegaard resp. seine Pseudonyme lassen einen essentiellen Schritt vermissen, welcher die beiden Thesen notwendig miteinander verbindet. Die Bedürftigkeit des Menschen nach dem Absoluten (These 1) impliziert nicht notwendig die Existenz dieses Absoluten (These 2). Anders gesagt, aus der Unzugänglichkeit des metaphysischen Ganzen und dem damit verbundenen Scheitern des Ethischen, das in der Konsequenz in die Negativität des Dämonischen führt, folgt nicht zwangsläufig die Wirklichkeit des christlichen Gottes, welcher die Leerstelle des Absoluten besetzt und die Krise überwinden hilft. Angesichts der Krankheit im Sein des Menschen mag zwar die Existenz eines Heilmittels einen nachvollziehbaren Wunsch darstellen; gleichwohl schließt nicht jeder Wunsch seine Erfüllbarkeit schon ein.

Diesen Standpunkt vertritt auch Albert Camus[488]. In der Kierkegaardschen Gottesthese entdeckt er eine *Unaufrichtigkeit*, die er im Wunsch des Dänen, „gesund [zu] werden"[489], begründet sieht. Dem hält Camus die Einsicht entgegen, die sich seiner

---

[487] Vgl. *KT*, 14; Theunissen (1997), 177-190, v.a. 184
In der Sprache der Logik: [1] a | b, [2] a => ~ c, [3] c, [4] (mit [2] u. [3]) ~a [5] (mit [1] u. [4]) b.
[488] Vgl. Camus (1998a), 24 f.
[489] Ausführlicher lautet die Passage: „[W]ichtig ist nicht, gesund zu werden, sondern mit seinen Krankheiten zu leben. Kierkegaard will gesund werden. Gesund werden – das ist sein rasender Wunsch,

Ansicht nach im aufrichtigen Umgang mit Kierkegaards Analyse der menschlichen Existenz einstellen müsste:

> Das Wahre suchen heißt nicht: das Wünschenswerte suchen. Wenn man sich, um der angstvollen Frage [Silentios]: ‚Was wäre dann das Leben?' zu entgehen, wie der Esel von den Rosen der Illusion ernähren muß, dann wird der absurde Geist, statt in der Lüge zu resignieren, sich lieber ohne Zagen Kierkegaards Antwort zu eigen machen: ‚die Verzweiflung'.[490]

Während sich für Kierkegaard aus der Negativität des menschlichen Seins nur die eine Schlussfolgerung ziehen lässt: dass das Absolute in der Transzendenz wirklich sein muss, plädiert Camus für die Absage an eine solche Heilsvorstellung. Was Camus hier – zu Recht – einklagt, ist, dass gleichermaßen die Möglichkeit zuzulassen ist, dass sich der Zustand der Verzweiflung als unhintergehbarer Horizont menschlichen Lebens erweist. Camus' Verzicht auf eine religiöse Antwort wiederholt dabei nichts anderes als die des dämonischen Menschen, welcher sich dem Sprung in den Glauben verweigert:

> Es gibt hier keinerlei logische Gewißheit. Auch keine durch Erfahrung gewonnene Wahrscheinlichkeit. Ich kann nur sagen, daß es tatsächlich mein Maß übersteigt. Wenn ich daraus keinen negativen Schluß ziehe, so will ich wenigstens auf dem Unbegreiflichen nichts aufbauen. Ich will wissen, ob ich mit dem, was ich weiß, und nur damit leben kann.[491]

---

jener, der immer wieder in seinem Tagebuch auftaucht. Sein Verstand gibt sich alle Mühe, dem Widerspruch der menschlichen Situation zu entrinnen. Eine um so verzweifeltere Anstrengung, als er in plötzlichen Lichtblicken ihrer Nutzlosigkeit gewahr wird" (Camus (1998a), 45).

[490] Camus (1998a), 47 f.
Lübcke beobachtet richtig, dass Camus' Haltung gegenüber dem Religiösen auch für den Ästhetiker A. gilt: „But for A, unlike Vigilius [und die anderen Pseudonyme, die einen religiösen Ausweg aus der Krise des Dämonischen vorschlagen], there is no real alternative to the demonic way of life. The belief in the metaphysically secured good is an illusion." (Lübcke (1989), 77)

[491] Camus (1998a), 46

5.5.2 Zweite Ethik

„Diese Ethik ignoriert die Sünde keineswegs, und ihre Idealität besteht nicht darin, ideal zu fordern, sondern in dem durchdringenden Bewußtsein der Wirklichkeit, der Wirklichkeit der Sünde, doch wohlgemerkt ohne metaphysischen Leichtsinn und psychologische Konkupiszenz.“[492]

Kierkegaard, *Der Begriff Angst*

Die negative Unendlichkeit der menschlichen Existenz in metaphysischer und ethischer Hinsicht sowie die damit verbundene Ausweisung der *conditio humana* als Verzweiflungszustand münden für Kierkegaard in der Dringlichkeit, ein Konzept zu entwickeln, das es ermöglicht, die Grundbedingungen menschlichen Seins, wenn es sie schon nicht *beseitigen* kann, so doch wenigstens *aufzuheben*. Diese Forderung, welche in Kierkegaards Denken als die dringlichste überhaupt erscheint, bildet den Ausgangspunkt der ‚zweiten Ethik‘. Erstmals im *Begriff Angst* direkt als Projekt benannt, entwickelt sie sich nach den Negativanalysen der frühen Schriften zum Zentrum des Kierkegaardschen Spätwerks.

Während es Vigilius als den Grundfehler traditioneller Ethiken einschätzt, die menschliche Wirklichkeit aus dem Auge verloren zu haben, soll die ‚zweite Ethik‘ nun bei dieser ansetzen. Ziel ist es, eine Idealität zu formulieren, die zwei Forderungen entspricht: Erstens soll sie der menschlichen Negativität eine Positivität entgegensetzen, welche die Absolutheitsansprüche einlöst und auf diese Weise die menschliche Mangelhaftigkeit überwinden hilft. Nur durch ein positiv gedachtes Absolutes glaubt Kierkegaard, die sich aus dem Scheitern bisheriger Ethiken ergebende Leerstelle, den ‚negativen Pantheismus‘ des dämonischen Menschen, überwinden zu können. Zweitens soll das Gute für jedermann erreichbar sein; es soll nicht wieder ein unüberbrückbarer Graben zwischen Idealität und Realität entstehen. Im *Begriff Angst* verwirft Vigilius daher jede Idealität, welche die Gegebenheiten der Wirklichkeit ignoriert und unerfüllbare Forderungen aufstellt: Die Idealität „darf […] niemals so unmenschlich werden, daß sie die Wirklichkeit aus dem Blickfeld verliert, sondern muß mit dieser

[492] *BA*, 25, Herv. M. H.

korrespondieren“[493], d.h. von dieser als ihrer Voraussetzung ausgehen. Taciturnus spricht deshalb auch von einer Idealität *nach* der Wirklichkeit[494], einer Idealität also, welche die Realität voraussetzt.

Nun lässt sich die Negativität der menschlichen Existenz nicht *immanent* überwinden, und hier ergibt sich das Entweder-Oder im Denken Kierkegaards: Entweder muss daher das Ethikprojekt endgültig scheitern; der Unglückszustand wird dann zur unumstößlichen Tatsache. Oder es wird ein *transzendentes* Absolutes gesetzt, das einen *Bruch* mit der Immanenz ermöglicht. Dieses Absolute findet sich für Kierkegaard im christlichen Gott.

> [D]iese [i.e. die religiöse] Idealität aber bricht hervor im dialektischen Sprung und in der positiven Stimmung: Siehe, alles ist neu!, sowie in der negativen Stimmung, welche die Leidenschaft des Absurden ist, und dem entspricht der Begriff ‚Die Wiederholung‘. *Entweder ist in der Forderung der Ethik das gesamte Dasein zu Ende, oder die Bedingung wird beigebracht, und das ganze Leben und Dasein beginnt von vorn – nicht durch eine immanente Kontinuität mit dem Vorhergehenden, was ein Widerspruch ist, sondern durch eine Transzendenz*, welche die Wiederholung durch eine Kluft vom ersten Dasein trennt[495].

Es soll im Folgenden nicht darum gehen, den Gottesbegriff in seinen Einzelheiten theologisch aufzuarbeiten, vielmehr ist hier seine ethisch-existentielle Funktion für die Perspektive des Einzelnen zu ermitteln.

Aus der christlichen Dogmatik hebt Kierkegaard immer wieder zwei Elemente hervor: den mit dem biblischen Sündenfall verbundenen allgemeinmenschlichen Zustand der *Sünde* und die *Versöhnung* durch Christus. Beide korrespondieren mit dem doppelten Anspruch Kierkegaards an die ‚zweite Ethik‘: Der *Sündenzustand* rekurriert auf die Wirklichkeit des Einzelnen; in ihm spiegelt sich die Negativität der menschlichen Immanenz. In der *Versöhnung* wird die Negativität in einer transzendenten Positivität aufgehoben.

Mit der ‚zweiten Ethik‘ führt Kierkegaard zugleich qualitative Veränderungen in den Ethik-Begriff ein. Vor allem die Aufgabe des Einzelnen wird hier neu bestimmt. Während es noch in der ‚ersten Ethik‘ darum ging, die persönliche Lebensrealität dem ethischen Ideal anzupassen (wobei das Ideal selbst ohne Rechtfertigung blieb), so erteilt

---

[493] Ebd., 23; vgl. *KT*, 137
[494] Vgl. *SLW2*, 450
[495] *BA*, 22 FN, Herv. M. H.; vgl. Feger (2008), 289 ff.

Kierkegaard dem Menschen nun eine grundsätzliche Absage hinsichtlich seiner moralischen Perfektion, ja hinsichtlich seiner Fähigkeit, die Idealität als solche überhaupt zu *erkennen*. Dem sich daraus ergebenden ethischen Vakuum der menschlichen Immanenz entspricht die existentielle Unsicherheit und Desorientierung des sich in seiner ‚Wahrheit' reflektierenden Einzelnen sowie, damit verbunden, seine prinzipielle Schuldigkeit. Die Aufgabe, welche Kierkegaard dem Einzelnen zunächst auferlegt, ist die, sich diese Einsicht nicht zu verschleiern, sondern sich des ganzen Umfangs der seiner Ohnmacht und Schuld gewahr zu werden; und dies bedeutet: die Verzweiflung in ihrer höchsten Potenz auf sich zu nehmen. Vigilius lässt er daher vom „Kursus der Möglichkeit"[496] sprechen, den jeder Mensch, der das Gute ernsthaft anstrebt, durchmachen müsse. Auf die *Möglichkeit* solle der Einzelne deshalb bezogen sein, weil er das *wirkliche* Ausmaß seiner Schuld nie ermitteln könne. Dies bedeute, dass er stets mit damit rechnen müsse, noch schuldiger zu sein oder zu werden, als er bisher geglaubt habe oder jemals wissen könne. Der *ernste* Mensch, der sich die Bedingungen seiner Existenz vollkommen durchsichtig mache, lenke sich weder mit Pseudo-Projekten (mit metaphysischen Beweisen, ästhetischen Spielereien o.Ä.) ab noch gaukle er sich eine falsche (spießbürgerliche) Sicherheit vor. Stattdessen gelange er zum „durchdringenden Bewußtsein [seiner] Wirklichkeit, der Wirklichkeit der Sünde"[497], und, damit verbunden, zur existentiellen Selbstvernichtung.

Ihren Ausdruck findet diese in dem, was Silentio als ‚unendliche Resignation' beschreibt, wobei Vigilius vor allem den ethischen Aspekt dieser inneren Haltung im Auge hat:

> Mit der Resignation gebe ich allem Valet, diese Bewegung mache ich kraft meiner selbst, und wenn ich es nicht tue, so ist es, weil ich feige bin, weichlich und ohne Begeisterung und die Bedeutung der hohen Würde nicht fühle, die jedem Menschen verliehen ist: der, sein eigener Zensor zu sein[498].

---

[496] Ebd., 185
Insofern *Der Begriff Angst* in unmittelbarer Nachbarschaft mit den *Stadien* steht, liest sich Vigilius' Aufforderung wie eine Fußnote bzw. eine Vorbemerkung zu Quidams Schuldproblem.
[497] Ebd., 25
[498] *FZ*, 50
Was für Vigilius gilt, lässt sich auch für Silentio behaupten. Während dieser in der zitierten Passage den Verlust eines Irdischen bzw. des Irdischen *in toto* reflektiert (vgl. hierzu auch *KT*, 57-69: „Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches"), so erweitert er mit der Diskussion des Schweigens Abrahams den Begriff der ‚Resignation' auch auf die Möglichkeit ethischer Selbstrechtfertigung. Wie Silentio, so setzt auch Vigilius die Selbstvernichtung auf existentieller *und* ethischer Ebene an und greift im Kapitel

Die Bewegung der ‚Resignation' weist Silentio als *immanenten* Akt[499] aus; in ihr gesteht sich der Einzelne ein, dass er die Negativität seiner Existenz aus eigener Kraft nicht überwinden kann. In Kierkegaards Schriften erscheint sie als notwendiger Schritt – *notwendig* in doppeltem Sinne: einerseits, weil er sich aus dem konsequenten Zu-Ende-Denken des Existenzbegriffs ergibt, und andererseits, weil er vorausgehen muss, um das Individuum von falschen Sicherheiten zu befreien und es auf diese Weise auf den Sprung des Glaubens vorzubereiten. Anti-Climacus mahnt daher an, der Einzelne solle den „Mut [aufbringen], sich selbst zu verlieren, um sich selbst zu gewinnen"[500].

Mit dem Sich-zu-Nichts-Machen des Einzelnen, im Zustand der Verzweiflung, endet der erste Schritt der ‚zweiten Ethik' Kierkegaards. Auf diesen folgt der Bruch bzw. – mit Kierkegaards Worten – der *Sprung*: Der Religiöse *glaubt* an die Wirklichkeit Gottes und überwindet damit den Zustand der Verzweiflung. Dem Glaubensbegriff gemäß lässt sich diese Wahl jedoch zu keinem Zeitpunkt rechtfertigen – sie ergibt sich weder als logische Schlussfolgerung noch durch irgendeine Evidenz; ihre Richtigkeit lässt sich nicht einmal nachträglich aufzeigen. Kierkegaards Pseudonyme zeichnen sie daher als ein unkalkulierbares Risiko, das der Glaubende *in Angst* auf sich nimmt, wobei der Glauben die Angst nicht ein- für allemal überwindet, sondern in jeden Augenblick neu überwinden muss.

Der *Inhalt* des Glaubens – der christliche Gottesbegriff – korrespondiert der Struktur nach mit der ethisch-existentiellen Bedürftigkeit des Menschen: Die Negativität wird von der Transzendenz her aufgehoben, und zwar auf doppelte Weise. Zum einen sühnt Gott im Opfer Christi die menschliche Schuld. Das christliche Dogma von der Versöhnung vollbringt hier jene Aufgabe, an der die Reue gescheitert war: Während die Schuld immanent unüberwindbar erschien, weil sie sich nicht rückgängig machen ließ, so soll sie nun nicht *ausgelöscht*, sondern *verziehen* werden (dies heißt aber zugleich, dass sie nun

---

„Angst vor dem Bösen" (vgl. *BA*, 132-138) das bereits von Silentio und später noch einmal von Taciturnus thematisierte Problem der unfruchtbaren Reue auf, in dem sich ebenfalls die Negativität der ‚ersten Ethik' spiegelt.

[499] „Zum Resignieren braucht es keinen Glauben, denn was ich in der Resignation gewinne, ist mein ewiges Bewußtsein, und das ist eine rein philosophische Bewegung" (*FZ*, 49).

[500] *KT*, 77, vgl. 82

Hier kehrt die Struktur der ‚indirekten Mitteilung' wieder, welche dem Leser auch erst etwas nehmen muss, um ihm etwas geben zu können, wobei das Genommene nur einen *Schein* darstellt, also *Nichts* ist, wohingegen ihm etwas gegeben werden soll, das wahr ist, dem also ein *Sein* entspricht.

als solche dem Einzelnen unumstößlich anhaftet)[501]. Zum anderen beschränkt sich Gottes Handeln nicht auf die nachträgliche Wiedergutmachung; sondern wirkt schon im Augenblick menschlichen Handelns entscheidend an diesem mit. Dies bringt der Begriff der *Vorsehung* zum Ausdruck: Gott greift in das äußere Geschehen ein und sorgt für das Gelingen oder Misslingen menschlicher Projekte[502]. Die Autorschaft des Handelns in der Welt, welche sich der Einzelne ursprünglich selbst zusprach, geht somit auf Gott über, der sich als der wahre Akteur der individuellen und Weltgeschichte erweist. Kierkegaard bringt dies auf die Formeln: „Gott im Himmel vermag alles, und der Mensch gar nichts.“[503] und „Bei Gott ist alles möglich.“[504] Der Christ nach Kierkegaards Auffassung drückt dies dadurch aus, dass er sich selbst, wesentlich betrachtet, die Rolle des Handelnden ab- und diese Gott zuspricht. An die Stelle der Selbstbehauptung des Einzelnen als Akteur tritt das Wirken des göttlichen Willes, der sich jedoch nur dann entfalten kann, wenn der Einzelne seine eigene praktische Nichtigkeit anerkennt: „Allein wenn er [der Einzelne] selbst zu nichts wird, allein dann kann Gott ihn durchleuchten […], Gott kann sich in ihm abdrücken allein, wenn er selbst zu Nichts geworden ist.“[505]

5.5.2.1 Dämonische Einwände gegen die zweite Ethik

Mit der Setzung des positiven Absoluten im christlichen Gottesbegriff schafft Kierkegaard die Bedingungen für die *neue* Ethik, welche das Bestehen der ethischen Idealität garantiert und diese darüber hinaus für den Einzelnen erreichbar macht. Doch Kierkegaards Ethik hat ihren Preis. Während es auf den ersten Blick so scheint, als wäre mit dem christlichen Ansatz die Negativität der menschlichen Existenz überwunden, so kehrt diese, genauer betrachtet, nun in umso radikalerer Gestalt wieder.

Aus dämonischer Perspektive lassen sich – wie zuvor schon gegen den Glaubenssprung – grundlegende Einwände gegen die ‚zweite Ethik‘ hervorbringen,

---

[501] Prägnant ist dabei, dass das Opfer Christi *alle*, d.h. nicht nur die vergangenen, sondern auch die gegenwärtigen und zukünftigen Sünden sühnt. Die Sühne *in toto* wird möglich, weil die menschliche Existenz als *grundsätzlich* sündhaft in ihrer Wirklichkeit gesetzt ist, zugleich, weil Gottes Liebe aufgrund ihrer Unendlichkeit alles sühnen will (vgl. *BA*, 122 f.; *3R43*, 102-125; *LT2*, 309-330; Joh. 1, 29).

[502] Die Umdeutung des *Schicksals* als *Vorsehung* bewirkt einen qualitativen Unterschied, insofern das Gelingen oder Scheitern eines Projekts, Gewinn und Verlust nun gleichermaßen als gut zu interpretieren sind, da alles äußere Geschick jetzt aus Gottes Willen hervorgeht (vgl. u.a. *4R43*, 5-21, 22-56).

[503] *4R44*, 18

[504] *KT*, 9, vgl. Mark. 9,23; 10,27; 10,46-52
Vgl. hierzu z.B. die Wiedererweckung des Lazarus, mit welcher *Die Krankheit zum Tode* einsteigt (vgl. Joh. 11, 1-44).

[505] *4R44*, 108; vgl. *EO*, 917-933

welche das Christlich-Religiöse nicht nur als Antwort auf die dämonische Problematik, sondern darüber hinaus auch als solches infrage stellen. Mit dem Nachweis, dass das Dämonische gute Gründe für seine Verweigerungshaltung gegenüber dem Christlich-Religiösen vorzubringen hat, wird nicht nur eine Aufwertung der dämonischen Position einhergehen, sondern zugleich die Frage auftauchen, ob das Dämonische nicht als die eigentliche (philosophische) Schlussfolgerung aus Kierkegaards Denken zu betrachten ist.

5.5.3 ‚Wahrheit für dich'? – Perspektivbrüche

Schon Kierkegaards Schlussfolgerung von dem menschlichen Bedürfnis nach einem positiven Absoluten auf die Existenz Gottes hatte sich als nicht stichhaltig erwiesen. Die christlichen Inhalte ergeben sich nicht zwingend aus der Analyse der menschlichen Existenz. Um sie dennoch setzen zu können, muss Kierkegaard daher dogmatisch vorgehen. Das Christliche soll *geglaubt* werden, weil es nicht *verstehbar* ist:

> Aber kann irgendein Mensch dieses Christliche begreifen? Keineswegs, es ist ja auch das Christliche, also zum Ärgernis. Es muss geglaubt werden. Begreifen ist die Dimension des Menschen im Verhältnis zum Menschlichen; doch Glauben ist das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen.[506]

Hier zeichnet sich der zweite Bruch ab, gegen den der dämonische Mensch zu Recht Einspruch erhebt. Durch das Voraussetzen der christlichen Dogmatik wird mit der Perspektive des einzelnen Menschen gebrochen. Der Vorwurf, den der Däne ursprünglich gegen das Systemdenken des Deutschen Idealismus gerichtet hatte, wendet sich nun gegen ihn selbst zurück. Dem Einzelnen werden Inhalte vorgesetzt, deren Wahrheitsgehalt er nicht überprüfen kann, was bis hin zur furchtbaren Entscheidung Abrahams führt, die jeder Rechtfertigung entbehrt[507]. Aus der Perspektive des Einzelnen

---

[506] *KT*, 108 f.

[507] Gemeint ist damit zweierlei. Erstens, vorausgesetzt, dass Gott stets das Gute befiehlt, so ist dem Glaubenden dennoch kein Kriterium an die Hand gegeben, das ihn in die Lage versetzt zu entscheiden, ob er einer *Offenbarung* folgt, also dem göttlichen Willen entsprechend handelt, oder ob er einem bösen Geist gehorcht. Die Stärke des Glaubens zum einzigen Kriterium seiner Richtigkeit zu erheben, macht den Glauben leicht anfällig für Fanatismus.
Zweitens liegt bereits in der Ausdeutung dessen, was das ‚Christliche' ist, die größte Schwierigkeit. Zeugnis hiervon geben die unterschiedlichen Auslegungen der Bibel und die Streitigkeiten, die seit Beginn zwischen den Offenbarungsreligionen und den einzelnen Konfessionen bzw. Sekten bestehen. Mit anderen Worten: Der Gegenstand des Glaubens und somit der Glauben selbst ist nicht immer klar. Silentio weist selbst auf die Möglichkeit des tragischen Missverstehens der Heiligen Schrift durch den Einzelnen hin (vgl. *FZ*, 25 ff., 65 f.).

kann nicht ermittelt werden, ob das Christliche *supra-* oder schlichtweg *ir*rational ist, ob es sich bei seiner Annahme um ein *Überwinden* oder um ein bloßes *Aufgeben* des Verstandes handelt. Die Rationalität des christlichen Gottes bleibt dem menschlichen Verstand unzugänglich bzw. – theologisch ausgedrückt – ein *Ärgernis*[508]. Das Selbstopfer Gottes setzt zu seiner Vollendung die intellektuelle Selbstopferung des Menschen voraus. Diese bedeutet jedoch einen *Verrat* des Ursprungs: Gerade jenes faustische Verlangen nach Verstehen war das Initialmoment der Negativbewegung, die im Christlichen nun plötzlich überwunden sein soll. Jenes aufzugeben, indem die Lösung auf ein Jenseits der menschlichen Perspektive verschoben wird, bedeutet den hier vorgezeichneten ursprünglichen Sinn des Christlichen zu hintergehen[509]. Der dämonische Mensch verweigert sich aus guten Gründen der religiösen Wahl: Weil sich aus menschlicher Perspektive nicht entscheiden lässt, ob es Mut oder Wahnsinn ist, welcher zum Glauben führt, erscheint ihm dieser als eine noch schärfere Form der Dämonie als seine eigene[510].

Noch in einer weiteren Hinsicht bricht die christliche Dogmatik mit der menschlichen Perspektive. Anti-Climacus beschreibt diesen Bruch wie folgt:

> Zuerst setzt das Christentum die Sünde in einer Weise als Position fest, dass der menschliche Verstand es niemals begreifen kann; und dann nimmt es dieselbe christliche Lehre auf sich, diese Position in einer Weise wieder abzuschaffen, die der menschliche Verstand ebenso wenig begreifen kann.[511]

Mit der Setzung der Wirklichkeit Gottes und, damit einhergehend, mit der Setzung des absoluten Maßstabes verändert sich die Beurteilung der menschlichen Realität auf

---

[508] Vgl. *KT*, 112 f.
Silentio macht auf dieses Problem in seinen dämonischen Interpretationsvarianten der Abrahamgeschichte aufmerksam (vgl. *FZ*, 8-12).
Mit der Unverstehbarkeit Gottes verbindet Kierkegaard die strikte Ablehnung jedes Theodizee-Projektes, das im Unterschied zu ihm noch Leibniz in seiner *Theodicee* und Schelling in seiner Freiheitsschrift verfolgten. Vgl. hierzu bspw. *KT*, 117 ff., die erbaulichen Reden der Jahre 1843/44 und das „Ultimatum" aus *Entweder-Oder*, welche alle bereits im Titel die Haltung Kierkegaards ankündigen: „Das Erbauliche, das in dem Gedanken liegt, daß wir gegen Gott immer Unrecht haben" (vgl. *EO*, 917-933); „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt (Hiob 1,20 f.)" (vgl. *4R43*, 5-21); „Alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab (Jak. 1, 17-22)" (vgl. *4R43*, 22-56); „Der rechte Beter streitet im Gebet und siegt – damit, daß Gott siegt" (vgl. *4R44*, 86-110). Kierkegaard nötigt hier dem Menschen das unbedingte Vertrauen in die Güte der göttlichen Entscheidungen ab.
[509] Camus bezeichnet ein solches Ausweichen vor der ursprünglichen Problematik als ‚philosophischen Selbstmord' (vgl. Camus (1998a), 44-48).
[510] Vgl. Lübcke (2006), 55. Im Original heißt es „più demoniacadella sua stessa demonicitá [dämonischer als seine eigene Dämonie]".
[511] *KT*, 114, vgl. 101, 110-114

qualitative Weise. Was der einzelne Mensch als *Negativität* erfährt – die Mangelhaftigkeit seiner Existenz –, wird plötzlich einer ethischen Bewertung unterzogen, die aus der menschlichen Perspektive nicht nachvollziehbar ist. Die Existenzbedingungen des Einzelnen, seine *conditio humana*, werden nun als *Sündenzustand* stigmatisiert, ohne dass diese Deutung dem Existenzbegriff bereits innewohnt. Schon Climacus setzt in den *Brocken* die der Existenz wesentlich anhaftende sokratische Unwissenheit als *Sünde*[512], und Silentio teilt Climacus' Ansicht, wenn er von Faust fordert, dieser solle seinen Zweifel zu seiner Schuld machen[513]. Aus der Perspektive des Zweiflers jedoch erscheint eine solche Forderung als unhaltbar. Erst aus christlicher Perspektive bekommt sie einen Sinn. Denn erst derjenige, der sich als Christ wählt, *wählt* sich als schuldig, und diese Wahl ist Bestandteil seines Glaubens, nicht aber die eines Verstehens[514]. Anders gesagt, mit der Auslegung der Negativität als *Sünde* wird etwas vorausgesetzt, das erst nachträglich – und dann auch nur auf dogmatische Weise – eingelöst wird. Dabei ließe sich die Negativität durchaus anders interpretieren, wie Existenzphilosophen nach Kierkegaard – Camus und Sartre etwa – vorführen.

Abgesehen davon, dass die Interpretation der eigenen Existenz aus christlicher Perspektive für den Einzelnen (als Voraussetzung für die Deutung der Negativität als Sünde) keineswegs selbstverständlich ist, zeigt sich hier noch eine andere Schwierigkeit. Auf sie war bereits der Ästhetiker A. getroffen: Der Glauben kann – wie schon nicht durch einen *Verstehensakt* –auch nicht *willentlich* erworben werden[515]. Schon Lessing verweist darauf, dass er den „garstige[n], breite[n] Graben"[516] zwischen Zweifel und Glauben nicht überspringen kann. Und auch in der Bibel wird diese Schwierigkeit mehrfach angesprochen und in diesem Zusammenhang auf Gottes Mitwirkung am Glauben hingewiesen[517]. Doch wenn sich der Glauben als Akt göttlicher Gnade erweist,

---

[512] Vgl. *PB*, 13
Climacus begründet seine Interpretation mit der Behauptung, der Einzelne sei *durch eigene Schuld* in der Unwahrheit (*PB*, 12 f.). Dabei setzt Climacus die Offenbarung voraus, durch welche Gott als Lehrer dem Menschen die Bedingungen mitgibt, die Wahrheit zu erlangen (vgl. ebd., 55). Climacus übergeht jedoch dabei ein wesentliches Problem: Wird die Offenbarung nicht verstanden – indem ihr Inhalt oder ihre Quelle zweifelhaft bleiben –, verfehlt sie ihren Zweck und damit ihren Begriff.
[513] Vgl. *FZ*, 127
[514] Und [d]er Glaube selbst ist ein Wunder" (*PB*, 62), weiß schon Climacus. Auch beim Ethiker B. findet sich der Ansatz, den Einzelnen als mit einer unaustilgbaren Grundschuld behaftet aufzufassen (vgl. *EO*, 774 f.); Vigilius und Anti-Climacus gehen von der Sündigkeit des Menschen bereits aus (vgl. u.a. *BA*, 126-129, 188; *KT*, 91).
[515] Vgl. das Kap. II.4.2.4 „Faustischer Zweifel"
[516] Lessing (1999), 36 f.; vgl. *AUN1*, 90-98
[517] Vgl. Jes. 6, 9 f.; Matth. 13, 1-23

dann kann es dem Einzelnen nicht zum Vorwurf gemacht werden, wenn er den Zweifel nicht überwindet. Kierkegaards Pseudonyme nehmen hierzu verschiedene Positionen ein: Während der selbsterklärte Christ Anti-Climacus darauf pocht, dass der Nicht-Glaube im *Willen* des Einzelnen begründet liegt und somit als *Position* zu betrachten ist[518], gesteht sich der Humorist Climacus die Schwierigkeit, in den Glauben zu gelangen, ein. In den *Brocken* hebt er nämlich hervor, „daß *der Glaube kein Willensakt ist*; denn alles menschliche Wollen ist immer nur vermögend innerhalb der Bedingung."[519] Die Bedingung, welche den Glauben ermöglicht, sieht Climacus von Christus, nicht aber vom einzelnen Menschen ausgehen.

Wenn aber weder Erkenntnis noch Wille zum Glauben führen können – wie kann der Einzelne dann die ihm in der zweiten Ethik aufgegebene Idealität erreichen? Zeigt sich hier nicht wiederum seine Ohnmacht und damit eine Kluft zwischen Wirklichkeit und Idealität – eine Kluft, die nur durch die Transzendenz selbst aufgehoben werden kann? Und kehrt solchermaßen nicht das Problem der *Ausnahme*, an dem schon die erste Ethik gescheitert war, in der zweiten Ethik wieder?

5.5.4 Ist die ‚zweite Ethik' eine Ethik?

In Kierkegaards Werk wird bekanntlich die ‚zweite Ethik' als Antwort auf die Probleme präsentiert, welche sich aus den traditionellen Ethiken ergeben. Schlüsselbegriff hierfür ist der von Vigilius ausgearbeitete Begriff *Ernst*, der das ‚richtige' Verhältnis des Einzelnen zu sich selbst als von Gott gesetztem, abhängigem Geist vorstellt. Im Zentrum des Begriffs Ernst steht dabei die *Innerlichkeit* des Menschen, das Verhalten zu den Bedingungen seiner Existenz. Die richtige Innerlichkeit erscheint dabei u.a. als Einsicht des Einzelnen, keine Auskunft darüber geben zu können, worin ‚gutes' Handeln in der Welt besteht[520].

---

[518] Allerdings erfasst Anti-Climacus den Erwerb des Glaubens als Dialektik zwischen göttlicher Offenbarung und menschlichem Willen, wenn er schreibt: „[K]ein Mensch kann durch sich selbst und von sich selbst aussagen, was Sünde ist, gerade weil er sich in der Sünde befindet […]. Daher beginnt das Christentum auch auf eine andere Weise, nämlich damit, dass es eine Offenbarung von Gott erfordert, um den Menschen darüber aufzuklären, was Sünde ist, dass die Sünde jedoch keineswegs darin besteht, dass der Mensch das Rechte nicht verstanden hätte, sondern darin, dass er es nicht verstehen will, und darin, dass er das Rechte nicht will." (*KT*, 108, vgl. 102, 112 f.) *Sünde* und *Glauben* bestimmt Anti-Climacus als Gegensatzpaar (vgl. ebd., 93 f.).

[519] *PB*, 59, Herv. M. H., vgl. 58-62

[520] Vgl. *BA*, 171-176; *KT*, 13 ff., 151
Schon in *Entweder-Oder* bereitet der Ethiker den Begriff Ernst vor, der später das Zentrum des *Begriffs Angst* ausmachen wird: B. spricht von der Einflusslosigkeit des Einzelnen hinsichtlich der Auswirkungen seines Handelns auf die weltlichen Vorgänge und davon, dass der Einzelne, selbst wenn er sich

Mit dem Verzicht darauf, Fragen des guten äußeren Handelns beantworten zu können, zeigt sich jedoch, dass die ‚zweite Ethik', jenseits davon, die Widersprüche der ‚ersten Ethik' zu lösen, diese vielmehr bestehen lässt und radikalisiert. Ihr Rückzug in die Innerlichkeit des Einzelnen kommt dabei einer Resignation gleich: Indem die Bühne des Handelns in die Innerlichkeit verschoben wird, wird darauf verzichtet, dem Einzelnen eine Orientierung für sein Handeln in der Welt zu gewähren. Denn das ‚richtige' Selbstverhältnis des Einzelnen als inneres Handeln enthält in sich keinen Hinweis darauf, wie sich dieses als Handeln in der Welt ausdrückt, d.h. in welchem Verhältnis Innerlichkeit und Äußerlichkeit des Einzelnen zueinander stehen[521]. Kierkegaards Ethik lässt den Einzelnen in jener Negativität zurück, deren Überwindung am Ausgangspunkt der Glaubensbewegung gestanden hatte. Ihre Aufhebung findet erst in der Transzendenz statt, d.h. sie wird für den Einzelnen gar nicht erfahrbar.

Eine solche Absage an die Bewertbarkeit äußerer Handlungen betrifft auch das soziale Miteinander. Wird das Urteil über das menschliche Handeln der göttlichen Gerichtsbarkeit vorbehalten, wird dem Menschen als Menschen die Kompetenz in ethischen Fragen grundsätzlich abgesprochen, so bedeutet dies, dass äußeres Handeln nicht mehr ethisch eingeschätzt und daher im Grunde nicht (rechtmäßig) sanktioniert werden kann (z.B. durch das Strafrecht)[522]. Im schlimmsten Fall bedeutet dies, dass der Einzelne vor dem Dilemma steht, entweder einem Verbrechen tatenlos zusehen zu müssen oder sich selbst schuldig zu machen, indem er durch sein Eingreifen eine ihm nicht zustehende Beurteilung des Handelns eines Anderen vornimmt. Der Appell, stets nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln, ist angesichts des qualitativ unüberwindlichen Nicht-Wissens *ad absurdum* geführt.

---

grundlegend für das Gute entschieden hat, dennoch in einer konkreten Situation nicht immer erkennt, ob er das Gute wählt. Im Zusammenhang mit der ethischen Wahl spricht B. desweiteren vom Erwerben des eigenen Selbst aus Gottes Hand, wobei die Reue als rechte Innerlichkeit ein essentielles Moment der Wahl darstellt (vgl. *EO*, 718 f., 774-777). All dies wird auch für Vigilius' Begriffsbestimmung von Bedeutung sein. In ähnlicher Weise hatte Climacus (vgl. das Kap. II.3.1 „Existenz und Wahrheit") seinen Wahrheitsbegriff als *Selbstverhältnis* des Einzelnen entwickelt, der auf die Negativität seiner eigenen Existenz aufmerksam geworden ist.

[521] Daher betonen Silentio und Vigilius, dass der ernste, religiöse Mensch dieselbe Äußerlichkeit wie der Spießbürger entwickeln kann (vgl. *FZ*, 37; *BA*, 111 f.).

[522] Vgl. *EO*, 781

Damit ergibt sich für Kierkegaard dieselbe Schwierigkeit, die schon der Gesinnungsethik Kants innewohnte. Auch Kant erhebt mit der *Absicht* des Handelnden einen Aspekt der Innerlichkeit des Handelns zum entscheidenden Kriterium für seine Beurteilung. Seine Absicht kann jedoch nur der Handelnde selbst mit Sicherheit kennen.

Das Schweigen hinsichtlich der Frage nach dem guten Handeln in der Welt, an welcher der dämonische Mensch gestrandet war, lässt Zweifel daran aufkommen, ob die ‚zweite Ethik' überhaupt als Ethik bezeichnet werden kann. Die von diversen Pseudonymen Kierkegaards immer wieder hervorgekehrte Haltung des Einzelnen (das *Wie* seines Handelns) kann schwerlich als Ersatz für die Inhalte (das *Was*) dienen: Der *Schlaflose*, der es Abraham gleichtun und gottgefällig handeln will, kann weiterhin nicht entscheiden, ob er seinen Sohn töten soll oder nicht.

Der Zweischritt der religiösen Ethik Kierkegaards birgt in sich eine weitere Problematik. Verlangt wird vom Einzelnen, sich ganz und gar zu Nichts zu machen, um Gott durch sich handeln zu lassen. Kierkegaard hebt nicht nur die Abhängigkeit menschlicher Freiheit von der göttlichen Mitwirkung hervor, sondern mehr noch: er behauptet die göttliche *Urheberschaft* der menschlichen Freiheit. Christine Axt-Piscalar verweist in diesem Zusammenhang auf eine Tagebuchstelle aus dem Jahr 1850, die das Verhältnis von immanent menschlicher Freiheit und transzendent, d.h. durch Gottes Mithilfe, ermöglichter Freiheit erhellt. „Das Ungeheure, welches dem Menschen eingeräumt ist: die Wahl, die Freiheit. Willst du sie retten und bewahren, so gibt es nur eine Art und Weise: in derselben Sekunde unbedingt in voller Hingebung die Freiheit Gott wiedergeben und sich in ihr."[523] Der Religiöse verzichtet auf Selbstbehauptung; er vernichtet seinen partikulären Willen, damit der Wille Gottes durch sein Handeln hindurch wirken kann[524]. Kierkegaard drückt dies in einem Bild aus: „Wenn das Meer alle seine Kraft anstrengt, so kann es das Bild des Himmels gerade nicht widerspiegeln, auch nur die mindeste Bewegung, so spiegelt es den Himmel nicht rein; doch wenn es stille wird und tief, senkt sich das Bild des Himmels in sein Nichts."[525]

Die Gefahr einer solchen Auslegung des Verhältnisses zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit liegt auf der Hand. Verzichtet der Einzelne auf autonomes Handeln und erhebt Gott zum Urheber seines Tuns, so macht er sich zum Werkzeug[526] einer Freiheit, die nicht nur nicht die seine ist, sondern die er darüber hinaus nicht einmal begreifen kann. Die praktische Eigenverantwortlichkeit als Grundlage ethischer Richtbarkeit wird an einen anderen übergeben; der Einzelne macht sich unmündig, ja

---

[523] *TB4*, 103; vgl. Axt-Piscalar (1996), 160 f.
[524] Vgl. u.a. *KT*, 77, 82; Mark., 8,34 f.; Matth. 7, 21; Joh., 8,12 u. 14,6
Anti-Climacus hebt daher hervor, dass die Bibel *Sünde* als *Ungehorsam* gegen Gott auffasst (vgl. *KT*, 92).
[525] *4R44*, 109; vgl. *KT*, 151
[526] Vgl. Hügli (1989), 71

mehr noch: zum blinden Instrument der Vorsehung (vgl. das Isaak-Opfer Abrahams). Die Unfreiheit, welche Vigilius dem heidnischen Genie hinsichtlich seines Unterworfenseins unter das Schicksal vorgehalten hatte, kehrt hier in potenzierter Form wieder: Wie der Heide, so versteht auch der Religiöse nicht, was er tut. Darüber hinaus wird ihm weder im Voraus angekündigt, was er tun wird – Abraham weiß nicht, ob er Isaak wirklich töten oder ob Gott ihm etwas anderes befehlen wird –, noch bekommt er *nachträglich* zu wissen, ob das, was er getan hat, gut war – dies wird ihm erst im Jüngsten Gericht verkündet, d.h. wenn er aufgehört hat zu handeln.

Wenn hier überhaupt von einem freien Handeln die Rede sein soll, dann muss die Frage nach dem Akteur neu gestellt werden. Im religiösen Individuum entpuppt sich menschliche Freiheit nur als *Reflex* der göttlichen Freiheit, wie es schon das Bild Kierkegaards veranschaulicht. Dies aber bedeutet, dass jene – wie der Spiegel – selbst leer ist.

Vernichtet der Einzelne seine persönliche Freiheit zugunsten der göttlichen, lässt sich dann aber noch von einer Ethik sprechen, wenn sie sich selbst ihrer Grundlage – der Freiheit – beraubt hat?

5.6 Neue Systematik

Die vorangegangenen Analysen haben es ermöglicht, das Dämonische in systematischer Hinsicht zu erfassen und ihm einen Platz innerhalb des Kierkegaardschen Denkens zuzuordnen. Im Zusammenhang mit der Ausarbeitung des Begriffs hat sich zunächst gezeigt, dass die von Climacus entwickelte und in der Sekundärliteratur zumeist übernommene ‚Stadienlehre' grundlegender Korrekturen bedarf. Während diese das *Ästhetische*, das *Ethische* und das *Religiöse* als die drei aufeinander aufbauenden Stufen der geistigen Entwicklung des einzelnen Menschen beschreibt, so wird anhand des Dämonischen deutlich, dass diese Einteilung nur bedingt ihre Legitimität hat[527].

Erstens ist der Begriff des *Ästhetischen* in Kierkegaards Werk zu weitläufig und zersplittert und bedarf der Präzisierung. Es werden Existenzweisen als ‚ästhetisch'

[527] So gibt schon Liessmann hinsichtlich der allgemein anerkannten ‚Stadienlehre' zu bedenken: „In der Regel werden diese Existenzsphären als Stadien gedeutet, die aufeinanderfolgen […]. Der Ausdruck ‚Sphäre' läßt allerdings auch die Überlegung zu, daß es sich tatsächlich um unterschiedliche Existenzformen handelt, die *nicht notwendig ineinander übergehen müssen*, auch *kein teleologisches Programm* für die Entwicklung eines Einzelnen darstellen, sehr wohl aber in sich bestimmte Konsequenzen tragen, die eine dynamische Bewegung nach sich ziehen *können*." (Liessmann (1999), 115 f., Herv. M. H.)

klassifiziert, die sich nur an der Oberfläche ähneln, jedoch auf verschiedene Ursprünge zurückgehen. Beispielsweise fällt die geistige Unmittelbarkeit des Kindes, das zur Reflexivität noch nicht gelangt ist, ebenso unter den Begriff ‚ästhetisch' wie die dämonische Selbstwahl des A. aus dem ersten Teil von *Entweder-Oder* oder die Lebensweise der Zeitgenossen Kierkegaards. Hier muss eine Differenzierung stattfinden, der das Selbstverhältnis des jeweiligen Einzelnen zugrunde liegt. Denn wie alle Existenzweisen, so besitzt auch das Ästhetische eine innere und eine äußere Seite. Nach außen hin ähneln sich die Ästhetiker Kierkegaards: Sie streben danach, ihre Lust zu befriedigen, ohne am moralisch Guten oder Bösen interessiert zu sein. Sucht man jedoch nach den tieferen Beweggründen für ihre jeweilige Selbstwahl, so offenbart sich, dass sich nicht alle diese Figuren im Stadium geistiger Unmittelbarkeit befinden. Die *Unmittelbarkeit* aber entspricht dem Begriff des Ästhetischen im engeren Sinne[528], versteht man dieses als geistiges Entwicklungsstadium, das dem Ethischen vorausgeht. Den ästhetisch- unmittelbaren Figuren sind jene Figuren gegenüberzustellen, bei welchen – umgekehrt – das Ethische dem Ästhetischen vorausgeht: Sie entscheiden sich erst *nachträglich* für das Ästhetische, d.h. nachdem das Ethische für sie bereits verloren ist. Insofern ist hier das Ästhetische als ‚Stadium' vom Ästhetischen als Lebenswahl abzugrenzen. Jene nachethischen Figuren können nicht als ‚ästhetisch' im engeren Sinne gelten; vielmehr sind sie *dämonisch*[529]. Zu ihnen gehören u.a. der Ästhetiker A. aus *Entweder-Oder*, der Wassermann aus *Furcht und Zittern* und der Quidam aus den *Stadien*.

Mit der Differenzierung des Begriffs des Ästhetischen lässt sich zugleich die Konfusion, welche hinsichtlich der systematischen Zuordnung des Dämonischen bestanden hatte, auflösen: Das Dämonische geht aus dem Scheitern des Ethischen hervor. Nach außen präsentiert es sich als ästhetische Lebenswahl, die es – abstrahiert man von seiner Innerlichkeit – leicht mit dem ästhetischen Entwicklungsstadium verwechselbar macht.

Zweitens hat sich anhand der Gründe für das Scheitern des Ethischen gezeigt, dass dieses seinen eigenen Untergang bereits in sich trägt und folglich als Existenzweise im

---

[528] Vgl. hierzu *SLW2*, 507

[529] Umgekehrt kann daher Don Juan, welcher unmittelbar in der Sinnlichkeit aufgeht, ohne diese zu reflektieren, nicht im eigentlichen Sinne als ‚dämonisch' gelten, sondern gehört dem ästhetischen Existenzstadium an. Das Dämonische des Don Juan ist hier nur A.s Zuschreibung aus dessen eigener Perspektive. Faust hingegen, der die Sinnlichkeit nachträglich, als Heilmittel wählt, ist dämonisch.

Grunde nicht bestehen kann. Das Ethische ist vielmehr als ein Übergangsstadium[530] aufzufassen, das bei Kierkegaard in drei Richtungen überschritten wird. Es geht erstens ins *Spießbürgertum* über, wenn es sich selbst dogmatisch behauptet, ohne seine Voraussetzungen zu hinterfragen; es wird zweitens zum *Religiösen* hin überschritten, wenn der ethische Mensch danach strebt, sein Handeln absolut zu legitimieren, und dazu den Glauben ergreift[531]. Und es wird drittens durch das *Dämonische* abgelöst, wenn der Einzelne nach absoluter Legitimation verlangt, ohne dabei jedoch das Religiöse zu wählen.

Anhand dieser Ergebnisse lässt sich aus Kierkegaards Werk eine Systematik menschlicher Selbstverhältnisse bzw. Lebensweisen ableiten. Drei Haltungen stehen sich gegenüber – das *Spießbürgerliche*, das *Dämonische* und das (*Christlich-*)*Religiöse*. Diese sind nicht als Entwicklungsstufen eines Reifeprozesses[532] zu betrachten, sondern als Lebenswahlen, die alle aus dem Scheitern des Ethischen hervorgehen. Während sich der Spießbürger in Unaufrichtigkeit über die Bedingungen seiner Existenz hinwegtäuscht, indem er das Selbstverhältnis vermeidet und sich stattdessen an der Moralpraxis anderer orientiert, rücken der dämonische und der religiöse Mensch das eigene Wählen und Selbst in den Mittelpunkt.

Kierkegaards Werk, das sich in seinem Kern immer wieder mit der Frage nach der Selbstwerdung des Einzelnen befasst, stellt mit dem Dämonischen und dem Christlich-Religiösen zwei Positionen gegenüber, die das eigentliche Entweder-Oder seines Denkens anzeigen[533]. Beide, der dämonische und der religiöse Mensch, sind sich der metaphysischen und ethischen Negativität, welche der Existenz grundlegend anhaftet, bewusst. Während der Religiöse an die Aufhebung der Negativität in der göttlichen Transzendenz glaubt, verweigert sich der Dämonische dieser Interpretation aus guten Gründen. Auch wenn die meisten Pseudonyme Kierkegaards und der Verfasser selbst

---

[530] Kierkegaard lässt bereits Taciturnus dies erkennen (vgl. *SLW2*, 507; Liessmann (1999), 83).

[531] Diese beiden Tendenzen des Ethischen werden am Schwanken des Gerichtsrates aus *Entweder-Oder* auf der einen Seite und aus den *Stadien* auf der anderen Seite vorgeführt.

[532] Dennoch beschreibt Kierkegaard einen solchen Reifeprozess anhand der Entwicklung des Kindes zum Erwachsenen, von der Unmittelbarkeit hin zur Reflexivität.

[533] Das Entweder-Oder zwischen dem Dämonischen und dem Christlichen-Religiösen lässt sich auch, wie Poul Lübcke und Karsten Harries vorschlagen, als Alternative zwischen der *tragischen* und der *religiösen* Interpretation des Lebens beschreiben (vgl. Lübcke (2006), 64; Harries (2010), XVI).
Dass es Kierkegaard im Grunde nicht um eine Auseinandersetzung mit dem Spießbürger geht, lässt sich auch anhand seiner praktischen Realisation der ‚indirekten Mitteilung' beobachten. Während der Verfasser nur Polemik für das Spießbürgerliche übrig hat, bemüht er sich um einen Dialog mit jenen Lesern, die sich bereits zu sich selbst *als Einzelne* verhalten und sich hierbei die Problematik ihrer Existenz nicht verschleiern.

eindeutig Stellung für das Religiöse beziehen, so ist doch der dämonische Mensch als der eigentliche „Angelpunkt der existentiellen Problematik“[534] bei Kierkegaard zu betrachten. Ja mehr noch: in der Verweigerungshaltung des Dämonischen findet sich das eigentliche, wenn auch uneingestandene Fazit der Existenzanalysen Kierkegaards.

[534] Lübcke (2006), 55, Übersetzung Poul Lübcke. Im Original heißt es ausführlicher: „L’uomo demoniaco […] può essere considerato come il perno centrale della problematica esistenziale in de Silentio, e forse anche in Kierkegaard.“

III. Sartre

1 Bewusstsein

1.1 Exkurs: Husserl und die Versprechen der Phänomenologie

Sartres philosophischer Ansatz lässt sich nachvollziehen, wenn man sich die Historie vor Augen führt: Zu Beginn seiner philosophischen Karriere, lange noch vor der ernsthaften Auseinandersetzung mit Heideggers oder Kierkegaards Denken[535] studiert Sartre bei einem Berlinaufenthalt 1933/34 die Phänomenologie Edmund Husserls. Diese vereinnahmt ihn so, dass er die ursprünglich ebenfalls geplante Lektüre von Heideggers *Sein und Zeit* schnell wieder abbricht.

> [A]ls ich gegen April [1934] mit Heidegger anfing, passierte es, daß ich von Husserl gesättigt war. Mein Irrtum hatte in dem Glauben bestanden, daß man nacheinander zwei so bedeutende Philosophen *lernen* kann […]. Husserl hatte mich gepackt, ich sah alles durch die Perspektive seiner Philosophie, die mir übrigens auf Grund seines anscheinenden Kartesianismus zugänglicher war. Ich war ‚Husserlianer' und sollte es lange bleiben.[536]

Die Begeisterung des jungen Sartre für Husserls Philosophie lässt sich darauf zurückführen, dass der phänomenologische Ansatz auf revolutionäre Weise gerade jene Ansprüche einzulösen scheint, welche Sartre an die Philosophie stellt. In ihrem autobiographischen Rückblick bringt Simone de Beauvoir diese auf den Punkt: „Überwindung von Idealismus und Realismus, Bejahung der Souveränität des Bewußtseins und der Präsenz der Welt, wie sie uns gegenwärtig ist"[537].

Das Ergebnis der intensiven Beschäftigung mit Husserl spiegelt sich in Sartres frühen Essays der 1930er Jahre und in der Einleitung zu *Das Sein und das Nichts* wider: In der „Skizze einer Theorie der Emotionen" (1939) hebt ihr Autor hervor, dass er mit der Phänomenologie erstmals die Möglichkeit gegeben sieht, jene Aporien zu überwinden, in welche die vorherrschenden Strömungen der Philosophie und Psychologie verstrickt sind. Mehr noch, Sartre ist zunächst davon überzeugt, dass es Husserl gelungen ist, mit

---

[535] Vgl. Hackel (2011b), 327 ff.

[536] *TB*, 267, Herv. i. O.; vgl. Cohen-Solal (1999), 181-198; Schumacher (2003a), 6 f.; Lévy (2005), 147-153.
Sartre gesteht darüber hinaus, dass – unabhängig von seiner Vereinnahmung durch Husserls Ansatz – für ihn in den 1930er Jahren die Zeit noch nicht reif war, um Heideggers Philosophie in sich aufzunehmen (vgl. *TB*, 266 FN, 269-272). Die Heidegger-Verweise in Sartres Frühwerk geben Anlass zu der Vermutung, dass Sartre ca. die ersten 50 Seiten von *Sein und Zeit* gelesen haben muss.

[537] de Beauvoir (1983), 118

der Phänomenologie die philosophische „Grundwissenschaft“[538] schlechthin entwickelt zu haben.

Sartre rekurriert hier auf die Behauptung Husserls, dass die Phänomenologie, weil sie als Wissenschaft von den Wesen überhaupt erst die begrifflichen Grundlagen der Philosophie erarbeite, noch grundlegender als die Metaphysik sei und allen anderen Wissenschaften als Fundament nicht nur dienen *könne*, sondern auch *müsse* und im Grunde dasjenige Desiderat sei, auf das alle neuzeitliche Philosophie seit Descartes hinarbeite[539].

Die tragende Rolle der Phänomenologie als Grundlagenwissenschaft begründet Husserl u.a. anhand eines Grundfehlers, welchen er dem empiristischen Erkenntnisansatz zuschreibt[540]: Der Empirist, zu welchem Husserl sowohl den zeitgenössischen Naturwissenschaftler als auch Psychologen rechnet, will Erkenntnis allein aus der Erfahrung gewinnen, ohne dabei die Bedingungen der Möglichkeit geklärt zu haben, unter denen Erfahrung Erkenntnis begründen kann.

> Man braucht den Empiristen nur nach der Quelle der Geltung seiner allgemeinen Thesen (z.B. ‚alles gültige Denken gründet auf Erfahrung als der einzig gebenden Anschauung‘) zu fragen, und er verwickelt sich in nachweisbaren Widersinn. Direkte Erfahrung gibt doch nur singuläre Einzelheiten und keine Allgemeinheiten, also genügt sie nicht.[541]

So löblich es auch sei, auf metaphysische Vorannahmen zu verzichten und bei „den Sachen selbst“ zu beginnen, so lasse doch der Empirist eine Kritik seiner Methoden vermissen, welche ihm dazu verhelfen, die einzelnen Erfahrungen auszuwerten und in allgemeine Wahrheiten zu transformieren[542].

Sartre wendet Husserls Kritik auf das Verhältnis von Phänomenologie und Psychologie an. Jede Psychologie, so bezieht Sartre im Essay Stellung zugunsten Husserls, welche meine, auf eine phänomenologische Grundlegung verzichten zu können, führe sich selbst als Wissenschaft *ad absurdum*. Wie Husserl verwirft auch

---

[538] Husserl (2002), 1
[539] Vgl. ebd., 5, 118 f.; ders. (1913/1), 9-29 (§§ 4-12)
[540] Vgl. zum Folgenden ders. (2002), 33-48
[541] Ebd., 37
[542] „Wie steht es nun [so fragt Husserl hier polemisch] mit der Wahrheit der mittelbaren Schlüsse […]? Ist diese *Wahrheit* […] selbst etwas Erfahrbares und zuletzt also Wahrnehmbares? Und wie steht es mit den *Prinzipien* der Schlußweisen, auf die man sich im Streitfalle beruft […]? Sind das selbst wieder empirische Verallgemeinerungen, oder schließt eine solche Auffassung nicht radikalen Widersinn in sich?“ (Husserl (2002), 37, Herv. i. O.)

Sartre hier die Idee einer reinen Tatsachenwissenschaft, welche Faktenmaterial ansammelt, ohne methodisch dargelegt zu haben, wie diese Fakten zu ordnen und zu interpretieren sind[543]. Wenn die Psychologie menschliches Erleben und Verhalten untersuche, ohne zuvor den Begriff des *Menschen* geklärt zu haben, so bleibe die Zuordnung ihres Faktenmaterials als *spezifisch menschliches* willkürlich. Der Begriff des Menschen lasse sich weder durch ‚Selbstgruppierung' der Fakten im Rahmen einer sich in unendlicher Annäherung selbst herstellenden Totalität gewinnen noch historisch extrahieren; vielmehr bedürfe es einer der Psychologie vorausgehenden *Anthropologie*, welche den Begriff des Menschen *apriorisch* setzt. Als jene Anthropologie stellt Sartre die Phänomenologie Husserls vor.

> Als Reaktion gegen die Unzulänglichkeit der Psychologie und des Psychologismus hat sich vor etwa dreißig Jahren eine neue Disziplin konstituiert, die Phänomenologie. Husserl, ihr Gründer, war zunächst von folgender Wahrheit beeindruckt: Es besteht Inkommensurabilität zwischen den Wesen und den Tatsachen, und wer seine Untersuchung mit den Tatsachen anfängt, wird die Wesen niemals wieder finden können.[544]

Auf eine solche Anthropologie, welche als die neue *prima philosophia* zugleich auch den Weg zu einer *Moral* bereiten soll[545], zielt Sartres Frühwerk der 1930er und 40er Jahre ab, in dessen Zentrum *Das Sein und das Nichts* steht. Dass jene auf dem phänomenologischen Fundament Husserls zu errichten sei, davon ist der junge Sartre überzeugt. Seinen eigenen philosophischen Ansatz verortet er daher in direkter Nachfolge zu Husserl; sich selbst versteht er als einen Schüler, der seinen Meister zwar kritisiert, hierbei jedoch diesem in der Grundlinie folgt[546]. Methodisch setzt Sartre daher in seinen Essays bereits Husserls Konzeption des ‚reinen' bzw. ‚transzendentalen Bewusstseins' voraus, ohne den von Husserl dorthin beschrittenen Weg von der ‚natürlichen Einstellung' über die einzelnen Reduktionen[547] noch einmal zu wiederholen.

Husserl selbst geht in den „Ideen" von dem Gedanken aus, dass die Grundlage von Wissenschaft auf einer Wesensanalyse des ‚reinen Bewusstseins' beruhen muss, und erläutert zugleich den Weg, auf dem dieses zu erarbeiten ist. Ausgangspunkt ist für ihn

---

[543] Vgl. zu den folgenden Ausführungen STE, 255-268; Husserl (2002), 1-20 (§§ 1-9)
[544] STE, 261; zu Husserls Abgrenzung der Phänomenologie von der Psychologie vgl. Husserl (2002), 2 ff.
[545] Vgl. STE, 255-264; *TB*, 162
[546] Vgl. ebd., 268
[547] Vgl. Husserl (2002), 48-119

die ‚Generalthesis der natürlichen Einstellung', d.h. die allgemein anerkannte Auffassung über das Verhältnis von Mensch und Welt. Husserl beschreibt jene wie folgt:

> Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit, der ich selbst zugehöre, wie alle anderen in ihr vorfindlichen und auf sie in gleicher Weise bezogenen Menschen. […] Alle Bezweiflung und Verwerfung von Gegebenheiten der natürlichen Welt ändert nichts an der *Generalthesis der natürlichen Einstellung*. „Die" Welt ist als Wirklichkeit immer da, sie ist höchstens hier oder dort „anders"[,] (sic.) als ich vermeinte[548].

Ähnlich wie Descartes in seinen *Mediationen*, so setzt auch Husserl die Gültigkeit dieser Überzeugung außer Kraft, jedoch mit einer Modifikation: Während Descartes vorschlägt, zunächst alles vermeintliche Wissen in Zweifel zu ziehen und, mehr noch, zu negieren, um schließlich zu einem Urteil über dessen Wahrheit zu gelangen, verzichtet Husserl ausdrücklich auf das Projekt des Zweifels (und des darin inbegriffenen Beweisvorhabens) und lässt die Thesis der ‚natürlichen Einstellung' schlicht beiseite, sich mit der Frage nach ihrer Gültigkeit nicht befassend.

> Es ist nicht eine Umwandlung der Thesis in die Antithesis, der Position in die Negation; es ist auch nicht eine Umwandlung in Vermutung, Anmutung, in Unentschiedenheit, in einen Zweifel […]. *Die Thesis, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung* […]. Und doch erfährt sie eine Modifikation – *während sie in sich verbleibt, was sie ist, setzen wir sie gleichsam „außer Aktion", wir „schalten sie aus", wir „klammern sie ein"*. […] Wir können auch sagen: Die Thesis ist Erlebnis, *wir machen von ihr aber „keinen Gebrauch"*[549].

Die Urteilsenthaltung bzw. *phänomenologische* ἐποχή Husserls soll nicht wie Descartes' Zweifel den *common sense* in seiner Gültigkeit prüfen; vielmehr will Husserl – noch radikaler als Descartes – *Verzicht auf jeden empirischen Bezug* überhaupt leisten, da bereits dieser *als solcher*, d.h. unabhängig von seinen Inhalten und ihrer Verifikation bzw. Falsifikation, noch der wissenschaftlichen Fundierung entbehrt. Entsprechend setzt Husserl alle jene Wissenschaften in Klammern, die bereits die ‚Generalthesis der natürlichen Einstellung' voraussetzen, d.h. diejenigen die sich mit der ‚wirklichen', i.e. der empirischen, Welt befassen wie die Natur- und Geisteswissenschaften[550]. In

[548] Ebd., 52 f., Herv. i. O.
[549] Ebd., 54, Herv. i. O.
[550] Vgl. ebd., 56 f., 108

Klammern zu setzen sind für Husserl in diesem Zusammenhang auch das empirische Ich als Element der ‚Wirklichkeit' und die das Ich zum Gegenstand habende Psychologie. Als Instrument zur Befreiung von allen Vorurteilen der etablierten Wissenschaften soll die *εποχή* die Möglichkeit schaffen, Wissenschaftlichkeit ‚am Anfang' zu begründen. Hierzu gehört Husserl zufolge, erstens, überhaupt erst einmal zu klären, was es heißt, einen Bezug zur Welt zu unterhalten, und zweitens dieses Bezogensein in seinen Grundstrukturen zu untersuchen. Diejenige Wissenschaft, welche sich mit den Grundlagen von Wissenschaft überhaupt befasst, muss daher – so Husserls Überzeugung – mit einer *Wesens*analyse des von allem Empirischen gereinigten Bewusstseins beginnen, das Husserl als die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung begreift.

Husserls Grundprinzip der Ausschaltungen lautet daher: „*Nichts in Anspruch zu nehmen, als was wir am Bewußtsein selbst*, in reiner Immanenz *uns wesensmäßig einsichtig machen können*."[551] Auf die Annahme der Existenz Gottes ist Husserls Auffassung zufolge ebenso Verzicht zu leisten wie auf die formalen, nichtempirischen Wissenschaften (die formale Logik und die Teilbereiche der reinen Mathematik), weil sie keine Erkenntnisse aus der immanent-deskriptiven Analyse des Bewusstseins heraus ermöglichen[552], sondern sich auf andere Gegenstände beziehen.

Wenn auch Sartre Husserls Begriff des ‚reinen Bewusstseins' im Essay voraussetzt, so weicht dennoch sein eigenes Projekt von dem Husserls in einer wichtigen Hinsicht ab: Sartre geht es nicht um eine Fundierung von Wissenschaftlichkeit – Sartres Schriften lassen eine solche Ambition vermissen –, sondern um die Frage nach dem Sein des Menschen, m.a.W. um eine *Anthropologie*. Wenn er also Husserl darin folgt, die Phänomenologie in der Wesensanalyse des menschlichen Bewusstseins gründen zu lassen, so deshalb, weil er dieses als die „Quelle des *Menschen*" betrachtet, aus der sich auch nachgeordnete, auf den Menschen bezogene Wissenschaften wie die Psychologie zu speisen haben:

> Zur Begründung einer Psychologie wird man weiter als bis zum Psychischen zurückgehen müssen, weiter als zur Situation des Menschen in der Welt, bis zur *Quelle* des Menschen, der Welt und des Psychischen: dem transzendentalen und konstitutiven

[551] Ebd., 113, Herv. i. O.
[552] Vgl. Husserl (2002), 111

> Bewußtsein, das wir durch die ‚phänomenologische Reduktion' oder ‚Einklammerung der Welt' erreichen.[553]

Der Unterschied zwischen Husserls und Sartres Anliegen wird dort signifikant, wo Sartre die Schlüsselfunktion des Bewusstseins, in Abweichung von Husserl, nicht darin sieht, „die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen"[554], i.e. die Bedingung der Möglichkeit von *Erkenntnis*, sondern darin, „eine erste Bedingung und eine absolute Quelle für *Existenz*"[555] zu sein. Bereits hier wird klar, dass es Sartre weniger um einen *theoretischen* als vielmehr um einen *praktischen* Zugang geht: Die allgemeinen Wesensbeschreibungen des menschlichen Bewusstseins sollen das Instrumentarium liefern, *das Konkrete*, i.e. den jeweilig einzelnen ‚Menschen in Situation', begreifen und schließlich auch in moralphilosophischer Hinsicht diskutieren zu können[556]. Hieraus wird sich die eigentümliche Verquickung von Anthropologie, Psychologie und Ethik in Sartres Werk erklären.

Sartres anfängliche Husserl-Euphorie[557], sein Optimismus, mithilfe des Husserlschen Instrumentariums die Anthropologie noch grundlegender zu fundieren, als dies Heidegger gelungen war, und zugleich auf phänomenologischem Fundament eine Moral begründen zu können, offenbaren zugleich noch etwas: Neben dem Versprechen, mit der Phänomenologie über *die* Grundlagenwissenschaft schlechthin für die Analyse des Menschen zu verfügen, zieht Sartre noch ein anderer, genuin *existenzphilosophischer* Gedanke an, den er in Husserls Ansatz zu entdecken meint:

> Wenn jedoch der Idealismus […] eine Philosophie ist, […] in der Leiden, Hunger, Krieg sich in einem langsamen Vereinigungsprozess der Ideen auflösen, dann ist nichts ungerechter als die Phänomenologen Idealisten zu nennen. Im Gegenteil, seit Jahrhunderten hat man in der Philosophie keine derart realistische Strömung mehr gespürt. Die Phänomenologen haben den Menschen wieder in die Welt eingetaucht, sie

---

[553] STE, 262, Herv. M. H.
[554] Husserl (2002), 36, vgl. 43 f.
[555] TE, 92, Herv. M. H.
[556] Vgl. de Beauvoir (1983), 111 f.
So schließt Sartre am Ende seines Essays: „Mehr [als den richtig und vollständig verstandenen Bewusstseinsbegriff] braucht man nicht, um eine absolut positive Moral und Politik philosophisch zu begründen." (TE, 92)
[557] Cohen-Solal spricht gar von einem „coup de foudre" (Cohen-Solal (1999), 182), mit welchem sich Sartre in Husserls Philosophie verliebt haben soll.

haben seinen Ängsten und seinen Leiden, auch seinen Revolten ihr ganzes Gewicht wiedergegeben.[558]

Was Sartre in der „Transzendenz des Ego" (wieder-)aufruft, ist nichts anderes als Kierkegaards Forderung gegenüber dem idealistischen Systemdenken, im philosophischen Diskurs über die Grundlagen von Wissenschaft den Einzelnen in seiner *Lebenswirklichkeit* nicht zu verlieren. Es geht darum, den Menschen in seinem ‚realen' Verhältnis zur Welt wiederzugewinnen, das sich für Sartre nur als ein *konkretes* auffassen lässt: Philosophie soll die Möglichkeit schaffen, Einzelnes und vor allem Einzelne so zu beschreiben, wie sie tatsächlich angetroffen werden[559]: in ihrer unreduzierbaren Besonderheit, die über allgemeine Strukturen hinausgeht und diese dennoch in sich trägt, d.h. in ihrer Befindlichkeit, ihren persönlichen Entscheidungen und Beweggründen, ihren Schwächen und geheimen Ausflüchten, ihren Siegen und Niederlagen etc. Diese aber – so teilt Sartre Kierkegaards Überzeugung schon zu einem Zeitpunkt, zu dem er von ihr bestenfalls eine Ahnung hat – lassen sich im Rahmen eines durch und durch an Rationalität orientierten Projektes nicht darstellen.[560]

Zugleich klagt Sartre hier – wie schon Kierkegaard vor ihm – gegen den Fortschrittsoptimismus der Hegelianischen Geschichtslogik die Perspektive des Einzelnen ein, aus der heraus die Aufhebung aller Übel und des Bösen gerade *nicht* erfahren wird und nicht erfahren werden *kann*. Dies aber bedeutet nichts anderes, als dass Leid und das Aufbegehren hiergegen zur *unhintergehbaren Realität* des Menschen gehören und als solche in den Begriff des Menschen zu integrieren sind[561].

Sartres Nähe zu Kierkegaard mag zunächst erstaunen; schließlich ist bekannt, dass Sartre Kierkegaards Werk zu diesem Zeitpunkt noch nicht gelesen und mit dessen Philosophie auch nicht durch die Vermittlung Heideggers Bekanntschaft gemacht hat. Die Nähe beider ist dennoch kein Zufall, sondern der Vermittlerrolle eines anderen geschuldet: Jean Wahls Buch *Vers le concret* (*Hin zum Konkreten*, 1932), das Sartre

---

[558] TE, 91
[559] Vgl. de Beauvoir (1983), 118 f.
[560] Den Anspruch, das Allgemeine mit dem Besonderen zu verbinden und auf diese Weise den Menschen in seiner Ganzheit [*totalité*] zu erfassen, wird Sartre später auf die Formel „l'universel singulier" [das einzelne Allgemeine] bringen und es als eine spezifische Leistung Kierkegaards würdigen, dies herausgearbeitet zu haben (vgl. ausführlich hierzu das Kap. IV.2.1 „Verstehen und verstehen ist zweierlei").
[561] Vgl. hierzu das Kap. II.2.1 „Am Problem vorbei: die Philosophie Hegels" sowie die Analysen der Problematik des Ästhetikers aus *Entweder-Oder* und des Dämonischen

kennt, für das er sich selbst sogar eine ‚Komplizenschaft durch Neugier'[562] zuschreibt, scheint genau auf das abzuzielen, was dem jungen Sartre vorschwebt und was kurze Zeit später dazu führt, dass dieser sich zum Husserl-Studium nach Berlin begibt. Denn eben jene Forderung, „zu den Sachen selbst"[563] zu gelangen, scheint Husserls Phänomenologie einzulösen. Jean Wahls Grundgedanke führt Sartre nicht nur zu Husserl, sondern auch zu Kierkegaard: Etwa zeitgleich, ab 1929, publiziert Wahl mehrere Essays, in denen er zentrale Begriffe Kierkegaards interpretiert und zugleich dessen tragende Rolle für Heideggers Denken hervorhebt. Sartre kennt Wahls Essays und ist insofern, wenn auch noch indirekt und auf höchst rudimentäre Weise, mit dem Gedankengut Kierkegaards vertraut[564].

Dass Kierkegaard dennoch, ebenso wie Heidegger, für Sartre zunächst ohne tiefere Bedeutung bleibt, begründet sich Sartres Auskunft zufolge – und seine phänomenologischen Essays bestätigen dies – vor allem daraus, dass sich Sartre zwischen 1933 und 1939 ganz der Philosophie Husserls verschrieben hat, insofern sie tatsächlich seine eigenen Ansprüche an das, was Philosophie leisten muss, zu erfüllen scheint. Wenn auch Sartre sich später enttäuscht von Husserls Phänomenologie distanzieren wird, so bleibt sein eigener Ansatz dennoch zutiefst von dieser geprägt. So ist es eben jener von Husserl inspirierte Begriff des *Bewusstseins*, von dem her Sartre sein eigentümliches Verständnis der menschlichen Freiheit entfalten und – unter Zuhilfenahme der ontologischen Analysen Heideggers – die Problematik der menschlichen Existenz herausarbeiten wird.

Um Sartres Denken nachzuvollziehen, ist daher mit einer Untersuchung seines Bewusstseinsbegriffs zu beginnen. *Intentionalität* und *Transluzidität*, *Unmittelbarkeit* und *Spontaneität* – dies sind die vier Hauptmerkmale, welche Sartre dem Bewusstsein einschreibt. Auf diese ist nun nacheinander einzugehen.

1.2 Intentionalität und Selbstbezüglichkeit

Zum Schlüsselbegriff für die Überwindung eines der Grundprobleme des Idealismus und des Materialismus wird für Sartre „[e]ine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität"[565]. Von Husserls Idee, das Bewusstsein als eine

[562] Vgl. *TB*, 271; *SN*, 1076 ff.
[563] Vgl. STE, 261; de Beauvoir (1983), 118 f., 157 f.; Heidegger (1993), 27 f.
[564] Vgl. Hackel (2011b), 328 f.
[565] So der Titel eines Sartre-Essays der 1930er Jahre (vgl. FI; Husserl (2002), 64 f. (§ 36)).

synthetische Struktur zu begreifen – eigentlich keine Erfindung Husserls, sondern ein Ansatz, der sich schon bei Brentano finden lässt[566] –, zeigt sich Sartre zutiefst beeindruckt.

Der Gedanke, dass Bewusstsein immer schon auf etwas bezogen ist, das *nicht es selbst* ist, scheint die Frage nach der ‚Wirklichkeit' der äußeren Welt einerseits und die nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt andererseits in einer bestechenden Schlichtheit zu beantworten. Im Begriff des *Bewusstseins* als Bewusstsein *von etwas* wird die Existenz eines dem Bewusstsein äußerlichen, von diesem unterschiedenen Objekts bereits mitgesetzt. „Das Bewußtsein ist Bewußtsein *von* etwas: das bedeutet, daß die Transzendenz konstitutive Struktur des Bewußtseins ist; das heißt, das Bewußtsein entsteht als auf ein Sein *gerichtet*, das es nicht selbst ist. Das nennen wir den ontologischen Beweis."[567]

Von einem solchen glaubt Sartre deshalb sprechen zu können, weil für ihn der Bewusstseinsbegriff eine doppelte, wenngleich nicht symmetrische Abhängigkeit impliziert. Das Bewusstsein als Erscheinen *von etwas* ist in seiner Existenz notwendig auf das Sein des transzendenten Objekts, das es erscheinen lässt, angewiesen. Die Tatsache also, dass die Dinge *erscheinen*, deutet für Sartre darauf hin, dass sie auch *sind*.

Das erscheinende Sein dagegen bleibt *in seinem Sein* unabhängig vom Bewusstsein. Seine Abhängigkeit von diesem besteht nur auf der Ebene der *Erscheinung*; das Bewusstsein ist *Zeuge* des äußeren Seins, welches nicht von sich selbst zeugen kann, weil es sich nicht zu sich ins Verhältnis setzen kann (sonst wäre es Bewusstsein).

Wenn auch Sartre glaubt, solchermaßen Kants Frage nach dem Sein der ‚Dinge an sich' als hinfällig erwiesen zu haben, so kehrt sie jedoch bei genauerer Betrachtung wieder. Auf der Grundlage des Intentionalitätsgedankens lässt sich über das äußere Sein höchstens sagen, *dass* es ist[568], nicht aber, *was* es ist, insofern es dem Bewusstsein nur in

---

[566] Vgl. Brentano (1874/1), 115-118 (§ 5); *SN*, 85

[567] Ebd., 35, Herv. i. O., vgl. ausführlich hierzu ebd., 33-37

[568] Im Grunde bleibt sogar dies offen und somit Descartes' Zweifel ungelöst; Sartres Behauptung, das Erscheinen impliziere ein Sein, das erscheint, geht zwar aus der Intentionalitätsstruktur des Bewusstseins hervor, jedoch lässt sich diese Sein durchaus als ‚bloß imaginiertes' denken. Sartre scheint dieses Problem selbst zu sehen: „[I]ch brauche nur Bewußtsein zu haben, daß ich Bewußtsein von diesem Tisch habe, und ich habe tatsächlich Bewußtsein davon. *Das reicht zwar nicht aus zu der Behauptung, daß der Tisch an sich existiert – wohl aber, daß er für mich existiert.*" (vgl. ebd., 20; Herv. geändert) Fruchtbarer ist hier zum einen Sartres praktisches Argument, dass die Freiheit, um sich als Freiheit realisieren zu können, des Widerstands der Welt bedarf (vgl. FN 1456). Zum anderen kann Sartre insbesondere anhand der Erfahrung des Andern verdeutlichen, dass dessen ‚Wirklichkeit' auf einem Evidenzerlebnis beruht, das bereits *vor* jedem Erkennen stattfindet (vgl. das Kap. III.3.4.3.2.1 „Exkurs: Blick und Für-Andere-sein").

seinem Erscheinen, nicht aber in seinem Sein zugänglich ist. Alle Attribute des Seins, das dem Bewusstsein erscheint und das Sartre in *Das Sein und das Nichts* das ‚An-sich-sein' nennt – Massivität, Positivität etc. – sind daher nichts als Zuschreibungen des Menschen, weil der spezifische Zugang des Bewusstseins zu den Dingen unhintergehbar bleibt. Sartre kennzeichnet das An-sich daher als *opak* und bringt es auf die hermetische Formel „das An-sich-sein *ist*."[569]

Dass sich Sartre bereits mit diesem Ergebnis zufriedengibt und die Frage nach dem ‚wirklichen' Sein der Dinge hinter ihren Erscheinungen offenlässt, mag für den an epistemischen Fragen interessierten Leser unbefriedigend bleiben; für Sartre bleibt sie im Grunde jedoch nebensächlich. Die in *Das Sein und das Nichts* aufgeworfene Frage nach dem An-sich dient hier im Prinzip nur einer strukturellen Unterscheidung: der Abgrenzung der Begriffe erscheinendes Sein (‚An-sich') und Erscheinen (‚Für-sich': Bewusstsein bzw., höherstufig, Selbstbewusstsein[570]). Die Frage nach dem Sein der Welt ist nur insofern von Interesse, als der Weltbezug zur Struktur des Menschseins gehört. Sartres Ansatz, die Welt über den Begriff der Intentionalität einzuholen, stellt zugleich eine methodische Entscheidung dar, welche die Richtung der Fragestellung vorgibt. Insofern Sartre die Welt nicht ‚als solche' (d.h. in ihrem, kantisch verstandenen, Sein *an sich*) sondern nur aus dem Bezug, den der Mensch zu ihr hat, heraus denkt und insofern er diesen Bezug als den eines Erscheinens erfasst, verknüpft sich der Begriff der ‚Welt' primär mit einem bestimmten, phänomenologisch fundierten *Sinn*, nämlich dem, den die Welt *für mich* hat[571].

Mit dem Intentionalitätsgedanken verbindet sich für Sartre zugleich eine weitere Grundannahme, die er gegen materialistische Auffassungen des Bewusstseins verteidigt: „Der erste Schritt einer Philosophie muß also darin bestehen, die Dinge aus dem

---

[569] *SN*, 43, Herv. i. O.; vgl. ausführlich hierzu Arthur C. Dantos Verhältnisbestimmung von Phänomenologie und Ontologie, von Erscheinen und Sein (vgl. Danto (1997), 49-61).
Dennoch scheint Dantos Kritik, Sartre glaube, „die Objekte, die wir bewußt wahrnehmen, seien reale Objekte, Teilchen einer realen Welt" (ebd., 56), nur bedingt auf Sartres Denken, nämlich nur auf die frühen, phänomenologischen Essays der 1930er Jahre, zuzutreffen. So weisen Juliette Simont und Vincent von Wroblewsky auf einen wichtigen Wandel des Begriffs der Intentionalität hin: Während Sartre noch in „Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität" behauptet, dass die Qualitäten, die wir an den Dingen wahrnehmen, in den Dingen selbst lägen, so modifiziert er den Gedanken in *Das Sein und das Nichts*, hier – phänomenologisch konsequenter – die Rolle des Bewusstseins beim Erfassen der Qualitäten der Dinge herausarbeitend (vgl. Simont (2013), 372 f.; von Wroblewsky (2012), 106 f.).
[570] Sartre trifft hier nicht immer eine klare Unterscheidung.
[571] Vgl. *SN*, 20
Eine genauere Untersuchung dieser Struktur findet sich im Kap. III.2.2 „Welt, Entwurf".

Bewußtsein zu verbannen und dessen wahres Verhältnis zur Welt herzustellen"[572]. Die Dinge sind nicht *materialiter* im Bewusstsein präsent; der Baum „entgeht mir und stößt mich zurück, und ich kann mich ebensowenig in ihm verlieren, wie er sich in mir auflösen kann"[573]. Damit folgt Sartre Husserls Unterscheidung zweier Arten von Sein, die zwar beide im Bewusstseinsakt präsent sind, jedoch zugleich als ontologisch *strikt getrennt* betrachtet werden müssen. Husserl hatte in den *Ideen* hervorgehoben, dass „ein Ding in keiner möglichen Wahrnehmung, in keinem möglichen Bewußtsein überhaupt, als reell immanentes gegeben sein [kann]. Ein grundwesentlicher Unterschied tritt also hervor zwischen *Sein als Erlebnis* und *Sein als Ding*."[574] Das bedeutet, dass z.B. ein Stück „Papier […] prinzipiell kein Erlebnis ist, sondern *ein Sein von total verschiedener Seinsart*."[575] Anders gesagt, die Dinge der raumzeitlichen Welt sind dem Bewusstsein immer transzendent.

Mit dieser strikten ontologischen Trennung des Bewusstseins vom Sein der Welt ist für Sartre die Unabhängigkeit des Bewusstseins von äußeren Kausalitäten garantiert. Auf diese Weise, so Sartres Überzeugung, lässt sich das Bewusstsein – als Ausgangspunkt und Grundlage einer noch zu entwickelnden Anthropologie, als Kern der menschlichen Freiheit[576] – in seiner Autonomie bewahren; denn solchermaßen wird garantiert, dass das Bewusstsein nicht von einem anderen hervorgebracht wird, sondern sich selbst erzeugt[577].

Wie ist dann aber das ‚wahre' Verhältnis zwischen dem Bewusstsein und der Welt zu beschreiben? Lässt sich zusammenführen, was ontologisch getrennt ist? Sartres Antwort hierauf lautet schlichtweg, dass das Bewusstsein als intentionales bereits *selbst das Verhältnis ist*. Die Synthese findet hier nicht auf der Ebene des Seins statt – die Dinge *sind* nicht *im* Bewusstsein –, sondern auf der Ebene der Erscheinung: Das Bewusstsein ‚macht', dass sie erscheinen[578], und dieses Erscheinen kennzeichnet zugleich das Sein des Bewusstseins: „Das Bewußtsein hat nichts Substantielles, es ist eine reine

---

[572] Ebd., 19; vgl. FI, 33 ff.
[573] FI, 34; vgl. 33 ff.; *SN*, 29, 39
[574] Husserl (2002), 76, Herv. i. O.; vgl. ders. (1913/2/1), 347-351 (§ 2), 370-375 (§ 11)
[575] Ders. (2002), 62, Herv. M. H.
[576] Vgl. hierzu das Kap. III.1.4 „Spontaneität und Ego".
[577] Dieser Gedanke wird Sartre Anlass dazu geben, die Autonomie des Bewusstseins zugleich auch *nach innen* zu verteidigen und zu behaupten, das Bewusstsein sei nicht Produkt, sondern Quelle des Ich (vgl. hierzu die folgenden beiden Kapitel).
[578] Vgl. hierzu das Kap. III.2.2 „Welt, Entwurf"

‚Erscheinung', insofern es nur in dem Maß existiert, wie es sich erscheint."[579] Anders gesagt, das Sein des Bewusstseins liegt in seinem Erscheinen *und nur darin*; sein Sein ist mit seinem Erscheinen identisch. Dies bedeutet zugleich, dass es ein Bewusstsein, das ohne Bezug auf ein transzendentes Objekt existierte – ein Bewusstsein, das *nichts* erscheinen lässt –, nicht geben kann: „[D]as Bewußtsein hat kein ‚Drinnen'; es ist nichts als das Draußen seiner selbst, und diese absolute Flucht, diese Weigerung, Substanz zu sein, konstituieren es als Bewußtsein."[580]

Weil Sein und Erscheinen im Bewusstsein zusammenfallen, erweist sich das Bewusstsein für Sartre zugleich als das *Absolute*: Es ist keiner Erkenntnis gegenüber mehr relativ, weil es bereits ‚Wissen' von sich selbst ist, und zwar nicht im Sinne eines sich reflektierenden, i.e. eines *Selbst*bewusstseins – es entzweit sich nicht, indem es sich als Objekt setzt –, sondern in der Einheit seiner selbst oder besser: in der Ununterschiedenheit:

> [G]erade weil es sich um ein Absolutes an Existenz und nicht an Erkenntnis handelt, entgeht es jenem berühmten Einwand, ein erkanntes Absolutes sei kein Absolutes mehr, weil es relativ zu der Erkenntnis wird, die man von ihm gewinnt. Tatsächlich ist hier das Absolute […] das *Subjekt* der konkretesten Erfahrung. Und es ist keineswegs *relativ* zu dieser Erfahrung, denn es *ist* diese Erfahrung.[581]

Indem Sartre das Bewusstsein mit der ‚Erfahrung', die es macht, untrennbar verknüpft und die Möglichkeit einer weitergehenden Bewusstseinsanalyse (etwa einer Zerlegung in Form und Inhalt) zurückweist, zielt er auf zweierlei ab: Zum einen soll das Bewusstsein als absolute *Tatsache* verstanden werden; es taucht nicht erst als Schlussfolgerung, als Ergebnis einer intellektuellen Operation[582] auf, sondern bereits im unmittelbaren Zugang, der jederzeit schon vollzogen wird, insofern jeder Mensch bewusst *ist* und als solcher fortwährend Erlebnisse hat. Zum anderen weist Sartre mit Heidegger auf die „absolute[] Nähe des Untersuchenden zum untersuchten Gegenstand"[583] hin, die sich daraus ergibt, dass jeder Einzelne selbst Zugang zu seinem Bewusstsein und *nur zu diesem* hat. Anders

---

[579] *SN*, 27; vgl. STE, 264
[580] FI, 35; vgl. *SN*, 19, 21
[581] Ebd., 27, Herv. i. O.; vgl. STE, 262
[582] Sartre genügt es nicht, das Bewusstsein (wie Kant) nur als „Gesamtheit logischer Bedingungen" (ebd., 42) zu betrachten; vielmehr besteht für ihn kein Zweifel an seiner Existenz.
[583] STE, 262

gesagt, der Einzelne befindet sich gegenüber seinen Erlebnissen in einer privilegierten Position; zugleich bleiben ihm die Erlebnisse anderer *als Erlebnisse* verschlossen.

Für den methodischen Zugang bedeutet dies, dass die Phänomenologie als Wissenschaft zwar die *allgemeinen Strukturen* des Bewusstseins offenlegen und jedes Bewusstsein hierfür heranziehen kann, insofern es als Bewusstsein immer schon exemplarisch ist, dass aber das *Verstehen* eines einzelnen, faktisch existierenden Bewusstseins, des jeweiligen *Sinns* eines Erlebnisses nur in der konkreten Selbstbezüglichkeit des einzelnen Menschen vollzogen werden kann[584]. Denn, so hebt Sartre, wiederum mit Bezugnahme auf Heidegger, hervor: „Was jede Untersuchung des Menschen von den anderen Typen strenger Fragen unterscheiden wird, ist gerade die bevorzugte Tatsache, daß *wir selbst* die menschliche-Realität [Dasein] sind"[585].

Die tieferen Implikationen dieses Hinweises werden im Essay freilich noch nicht ausgedeutet. Trotz zunehmender Distanz von Husserl bleibt Sartre auch hier dem Ansatz nach Phänomenologe, welcher Philosophie als strenge Wissenschaft, nicht aber – in existenzphilosophischer Manier – als selbstbezügliche Tätigkeit begreift. Erst mit der Relektüre Heideggers und der durch diese initiierten Auseinandersetzung mit Kierkegaard wird Sartre dazu gelangen, dass sich Erlebnisse über ihre formale Struktur hinaus nur dann verstehen lassen, wenn der Mensch in seiner *Ganzheit* in den Fokus gerückt wird, d.h. wenn er in seiner konkreten Lebensrealität (Kierkegaard) bzw. in seinem In-der-Welt-sein (Heidegger), und nicht nur in der abstrakten Künstlichkeit des ‚*reinen* Bewusstseins' (Husserl) thematisiert wird[586]. Sartres Erklärung hierfür ist schlicht: „Ich konnte zu Heidegger erst kommen, nachdem ich Husserl ausgeschöpft hatte. Und für mich heißt einen Philosophen ausschöpfen in seinen Perspektiven

---

[584] Ebd., 262, Herv. i. O.
Hier kündigt sich bereits Sartres methodische Nähe zu Kierkegaard an, der das Sich-Verstehen ebenfalls als konkretes, unvertretbares Selbstverhältnis des Einzelnen begreift (vgl. hierzu die Kap. II.3.1 „Existenz und Wahrheit" sowie IV.2.1„Verstehen und verstehen ist zweierlei").

[585] Ebd., 262, Herv. i. O.
Mit ‚réalité-humaine' übernimmt Sartre zunächst Heideggers Begriff des ‚Daseins' in der französischen, von Heidegger autorisierten Übersetzung Henry Corbins, verändert diesen jedoch so stark, dass die deutschen Übersetzer Sartres ‚réalité-humaine' nur dort mit ‚Dasein' rückübertragen haben, wo Sartre eindeutig Heidegger paraphrasiert, demgegenüber jedoch Sartres eigene Auslegungen und Umdeutungen des Begriffs mit einem eigenen Wort, mit ‚menschliche-Realität', kenntlich gemacht haben (vgl. König (1998), 1080-1086; Cormann (2013), 485 FN).

[586] Der Weltbezug ist für Husserl nur insofern bedeutsam, als er Teil der Intentionalitätsstruktur des Bewusstseins ist. Mit Heidegger wird Sartre zu der Auffassung gelangen, dass jener, weit über seine formale Bestimmung hinaus, ein konstitutives Moment für das konkret-inhaltliche Selbst(verhältnis) des Einzelnen darstellt: Insofern die Welt dem Einzelnen im Lichte seiner Entwürfe erscheint, gibt er sich von der Welt her zu verstehen, als wen er sich gewählt hat (vgl. hierzu das Kap. III.2.2 „Welt, Entwurf").

nachdenken, mir persönliche Gedanken auf seine Kosten machen, bis ich in eine Sackgasse gerate.“[587] Offensichtlich ist Sartre zur Zeit der Abfassung des Essays noch nicht an das Ende der Sackgasse gelangt.

1.3 Unmittelbarkeit

Bereits im frühen Essay „Die Transzendenz des Ego“ entwickelt Sartre einen Bewusstseinsbegriff, der von den üblichen Konzepten, welche diesen mit dem Selbstbewusstsein gleichsetzen, abweicht und den er schließlich der Konzeption des Für-sich in *Das Sein und das Nichts* zugrunde legt. Sartres zentrale These lautet, dass beim Bewusstsein *zwei Ebenen* zu unterscheiden sind: Dem *reflexiven* Bewusstsein geht ein *unmittelbares*, nichtreflexives Bewusstsein logisch voraus; „das nicht-reflexive Bewußtsein ermöglicht erst die Reflexion: es gibt ein präreflexives Cogito, das die Bedingung des kartesianischen Cogito ist.“[588] Damit folgt Sartre Husserls Unterscheidung zwischen *Erlebnis* und *Reflexion*[589].

Was macht diese Unterscheidung sinnvoll? Drei Argumente führt er dafür ins Feld, dass es ein unmittelbares Bewusstsein geben muss, das mit dem Selbstbewusstsein nicht vermengt werden darf, sondern dieses erst ermöglicht. So bemüht sich Sartre erstens um den logischen Nachweis, dass die Gleichsetzung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu einem Widerspruch führt und dass dem Selbstbewusstsein *notwendigerweise* ein unmittelbares Bewusstsein vorausgeht. Dieses Argument untermauert er zweitens durch empirische Beispiele, die die Existenz unmittelbarer Bewusstseine belegen sollen. Und drittens versucht Sartre im Rahmen einer phänomenologischen Analyse zu zeigen, dass das unmittelbare Bewusstsein nicht nur seine eigene Einheit selbst herstellt – eine Funktion, die man gewöhnlicher Weise dem Ego zuschreibt –, sondern darüber hinaus auch noch das Ego erzeugt, welchem er umgekehrt jede Wirkmacht über das Bewusstsein abspricht. Sartres Argumente sind nun in den drei folgenden Abschnitten nachzuvollziehen.

---

[587] *TB*, 267 f.
[588] *SN*, 22
Sartre vertieft dieses Argument aus „Die Transzendenz des Ego“ (vgl. TE, 48 ff.) in *Das Sein und das Nichts* (vgl. *SN*, 19 ff.) sowie in „Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis“ (vgl. SB, 284 ff.).
[589] Vgl. Husserl (2002), 144-151 (§§ 77 f.)

1.3.1 Bewusstsein und Reflexion

Wie gelangt Sartre zu der Überzeugung, der Reflexion sei ein unmittelbares Bewusstsein voranzustellen? Ausgehend von der Intentionalität des Bewusstseins argumentiert Sartre in *Das Sein und das Nichts* wie folgt: Jedes Bewusstsein setzt ein Objekt, von dem es Bewusstsein ist und das *nicht es selbst* ist. „Doch die notwendige und zureichende Bedingung dafür, daß ein erkennendes Bewußtsein Erkenntnis *von* seinem Gegenstand ist, besteht darin, daß es Bewußtsein von sich selbst als diese Erkenntnis seiend ist.“[590] Anders gesagt, das Bewusstsein ‚weiß‘ um sich selbst, insofern ‚es selbst‘ *Erscheinen* dieses Objekts *ist* – hier wird der Gedanke relevant, dass beim Bewusstsein Sein und Erscheinen identisch sind – und insofern ein *unbewusstes* Erscheinen von etwas keinen Sinn machen würde.

Die sich hiermit verknüpfende Frage ist nun die, wie dieses ‚Wissen von sich‘ zu verstehen ist. Sartre schließt aus, dass es sich dabei um ein Selbstbewusstsein im klassischen Sinne handelt, d.h. um eine *Erkenntnis* von sich, die das Bewusstsein als ihr Objekt setzt und sich zugleich mit diesem identifiziert. Eine derartige Auffassung von einer ‚Einheit in der Verschiedenheit‘ gerät, so argumentiert Sartre, in einen Zirkel, i.e. in einen unendlichen Verweisungszusammenhang, der sich letztlich im Nirgendwo verliert: Offen bleibt, wie die Erkenntnis vom Bewusstsein ‚Wissen‘ davon haben kann, *Erkenntnis* (vom Bewusstsein) zu sein; es bedarf hierzu einer neuen Erkenntnis, einer Erkenntnis *höherer Stufe*, um dies zu garantieren, und diese neue, höherstufige Erkenntnis wiederum muss ihrerseits durch eine noch höherstufigere Erkenntnis als *Erkenntnis* abgesichert werden usw.[591]

Zur Stützung seines Arguments greift Sartre auf die Analogie zu jenem *Wissen* (im starken Sinne von Erkenntnis) zurück, das sich selbst nicht *als Wissen* beglaubigen kann, ohne hierbei auf ein Wissen höherer Stufe zurückgreifen zu müssen:

> Wissen ist wissen, daß man weiß, aber wissen, daß man weiß, impliziert gerade ein Zurückwerfen ins Unendliche, denn wenn ich weiß, daß ich weiß, gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder handelt es sich um ein statisches und artikuliertes Phänomen, das Wissen verweist dann auf das Wissen; aber da das Wissen Unterscheidung des Objekts und Subjekts impliziert, stellen wir fest, daß wir uns in der synthetischen

[590] *SN*, 20, Herv. i. O.

[591] „Was ist dieses Bewußtsein von Bewußtsein? Wir erliegen so sehr der Illusion vom Primat der Erkenntnis, daß wir sofort bereit sind, aus dem Bewußtsein von Bewußtsein eine *idea ideae* im Sinn Spinozas zu machen, das heißt eine Erkenntnis von Erkenntnis.“ (ebd., 20, Herv. i. O.)

> Einheit nicht halten können. Oder wissen ist eine von wissen, daß man weiß, unterschiedene Operation, die eine auf die andere gerichtet; aber es bedarf eines Wissens des Wissens, daß man weiß.[592]

Um der Schwierigkeit eines solchen ins Unendliche verweisenden Bewusstseinsbegriffs vorzubeugen, präzisiert Sartre den Begriff der Intentionalität daher auch in Hinsicht auf den des Selbstbewusstseins: „Das wäre ein vollständiges [Selbst-]Bewußtsein, das auf etwas gerichtet ist, *das nicht es selbst ist*, das heißt auf das reflektierte Bewußtsein.“[593] Wenn sich das Selbstbewusstsein auf das Bewusstsein als sein intentionales Objekt richtet – und dies tut es, indem es *Erkenntnis vom* Bewusstsein ist –, so müssen beide voneinander verschieden sein. Damit ist für Sartre die Existenz eines unmittelbaren, nichtreflexiven Bewusstseins als die notwendige Bedingung für das Selbstbewusstsein erwiesen.

Wie aber ‚weiß‘ das unmittelbare Bewusstsein von sich, wenn das Wissen nicht als Erkenntnis aufzufassen ist? Sartre verweist hier auf den Begriff des Bewusstseins selbst: Dieses ist ganz Erscheinen, und ‚hinter‘ seinem Erscheinen bleibt nichts verborgen, sodass es sich selbst vollkommen durchsichtig sein kann, ohne sich thematisieren zu müssen. Sartre macht dies deutlich, indem er betont, dass es keinen Unterschied zwischen dem Bewusstsein und seinen Erlebnissen gibt. Das Bewusstsein *ist* seine Erlebnisse, und aufgrund dieser Identität ‚weiß‘ es von sich durch das bzw. im Erleben selbst. Dies gilt z.B. für das Erlebnis der Lust: „Die Lust läßt sich nicht […] vom Bewußtsein von Lust unterscheiden. Das Bewußtsein (von) Lust ist für die Lust konstitutiv eben als der Modus ihrer Existenz, als der Stoff, aus dem sie gemacht ist“[594].

In *Das Sein und das Nichts* markiert Sartre dieses nichtpositionale Wissen des unmittelbaren Bewusstseins von sich durch eine Klammer: das unmittelbare Bewusstsein ist Bewusstsein (von) sich, aber darum noch kein *reflexives*, kein *Selbst*bewusstsein (Bewusstsein *von* sich). Es ist ganz von sich durchdrungen, und seine vollkommene (Selbst-)Durchsichtigkeit erlaubt dem Phänomenologen, es zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung zu nehmen:

---

[592] SB, 285
[593] *SN*, 20, Herv. M. H.
[594] Ebd., 24
Vgl. auch ebd., 27: „Das Bewußtsein hat nichts Substantielles, es ist eine reine ‚Erscheinung‘, insofern es nur in dem Maß existiert, wie es sich erscheint.“ Sartre wird dies später ‚Anwesenheit bei sich‘ nennen (vgl. ebd., 163-172).

> [G]erade weil es sich um ein Absolutes an Existenz und nicht an Erkenntnis handelt, entgeht es jenem berühmten Einwand, ein erkanntes Absolutes sei kein Absolutes mehr, weil es relativ zu der Erkenntnis wird, die man von ihm gewinnt. Tatsächlich ist hier das Absolute […] das *Subjekt* der konkretesten Erfahrung. Und es ist keineswegs *relativ* zu dieser Erfahrung, denn es *ist* diese Erfahrung.[595]

Zugleich kommt in der Identifikation bzw. *Reduktion* des Bewusstseins auf seine Erlebnisse ein anderer Punkt zum Ausdruck, der für den Begriff der *Unaufrichtigkeit* relevant sein wird: Wenn das Bewusstsein in seinem Erlebnis-sein aufgeht, ohne sich zu diesem ins Verhältnis zu setzen – es zu thematisieren oder gar zu bewerten –, dann lässt sich in ihm schwerlich die Intention finden, aus sich etwas anderes machen zu wollen, sich in irgendeiner Weise zu verfälschen. Dennoch wird Sartre gerade hier, im *unmittelbaren* Bewusstsein den Grundimpuls zur Unaufrichtigkeit entdecken.[596]

1.3.2 Empirische Nachweisbarkeit des unmittelbaren Bewusstseins

Neben dem logischen strengt Sartre ein weiteres, *empirisches* Argument an, um seinen Ausgang beim unmittelbaren Bewusstsein zu begründen: Das unmittelbare Bewusstsein *existiert tatsächlich*; beweisen lässt sich dies exemplarisch, anhand konkreter Bewusstseine, die jeglicher Reflexivität entbehren. So kann ich vollständig in die Lektüre eines Buchs vertieft sein, ohne darauf zu *reflektieren*, dass *ich* es bin, der das Buch liest. Meine Aufmerksamkeit ist ganz bei den Figuren und ihren Schicksalen, nicht aber bei mir, der ich im Sessel unter der Lampe sitze und das Buch in der Hand halte.

Dieses Beispiel ist kein Einzelfall; überall, so hebt Sartre hervor, lassen sich unmittelbare Bewusstseine antreffen; im Grunde bleibt der Mensch sogar die meiste Zeit unreflektiert – etwa wenn er einem Bus nachläuft oder nach einem Geschäft Ausschau

---

[595] *SN*, 27
Christa Hackenesch merkt hierzu an: „Sartre spricht vom *praereflexiven Cogito*, und hinter diesem abstrakten Ausdruck verbirgt sich sein Angriff auf die Tradition einer Metaphysik, die, indem sie die Selbstgewissheit des Ich einzig in der Reflexion begründet, Freiheit und Denken identifiziert. Frei bin ich gemäß dieser Metaphysik darin, mein Wesen im Denken zu haben, ein denkendes Ich zu sein. Was ich darüber hinaus bin, verfällt der Zufälligkeit […]. Er nimmt Abschied von der Idee eines souveränen Ich, das die Dinge der Welt sich aneignet, indem es sie erkennt. […] In Wahrheit bedeutet dieses Ich, dieser ‚Geist' nur ein vermessenes Selbstbild des Menschen" (Hackenesch (2001), 34 f., Herv. i. O.).
Kritischer hierzu steht Arthur C. Danto. Er problematisiert Sartres These von der vollkommenen Durchsichtigkeit des unmittelbaren Bewusstseins mit dem Hinweis auf die Nachweisbarkeit innerer Zustände, die, so Danto, einer Person gerade *nicht*, auch nicht präreflexiv, zur Verfügung stehen und die – entgegen Sartres Überzeugung – die Freudsche Annahme eines Unbewussten nahelegen (vgl. Danto (1997), 62-68).
[596] Vgl. zu diesem Widerspruch das Kap. III.5.4.3 „Sartres Glaubensmodell"

hält, wenn er rechnet, zählt oder in einen mathematischen Beweis vertieft ist.[597] In allen diesen Fällen ist das Bewusstsein ganz *nach draußen*, auf sein intentionales Objekt gerichtet, das es in der realen Welt, in der Vorstellung, Erinnerung usw. vorfindet und das seine Aufmerksamkeit vollständig in Anspruch nimmt.

Dass das Bewusstsein selbst in diesen Momenten, in denen es nicht auf sich selbst verwiesen wird, von sich in *impliziter* Weise ‚weiß', zeigt sich, so Sartre, darin, dass man jederzeit auf es reflektieren und über es Auskunft geben kann[598]. Auf die Frage, was ich gerade tue, kann ich daher antworten: „Ich lese (einen Roman)". Zugleich lässt sich hier die Veränderung nachzeichnen, die sich vollzieht, wenn ich vom Modus ‚unreflektiert' in den der Reflexion wechsle: Das Bewusstsein wird nun selbst zum Gegenstand für ein anderes, dieses reflektierendes Bewusstsein; das Objekt der Intentionalität wechselt; ich bin nicht mehr in den Vorgang des Lesens vertieft, sondern muss meine Lektüre unterbrechen, um mich mir selbst als Lesendem zuzuwenden. Die Reflexion kommt dabei immer *zu spät*; sie kann nicht das aktuelle Erleben erfassen, sondern nur auf das Erleben *in der Erinnerung* zurückgreifen. Ich kann nicht gleichzeitig in die Lektüre vertieft sein und mich dabei beobachten.

> Husserl […] hat oft gezeigt, daß es für ein *Erlebnis*, das heißt also für ein erlebtes und reflektiertes Bewußtsein charakteristisch ist, sich als *schon existiert habend*, als *schon da seiend* zu geben. […] Ich bringe mir etwas zu Bewußtsein, von dem ich seit langem Bewußtsein *hatte*, das heißt, ich gehe auf die Ebene der Thematisierung, der reflexiven Setzung und der Erkenntnis[,] über […] (sic.) für eine Sache, die schon vorher existierte, wie Husserl sagt.[599]

Zugleich modifiziert die Reflexion die Situation: In dem Moment, in dem ich auf mein Erleben reflektiere, mache aus ihm ein anderes und zerstöre es damit in seiner originalen Seinsweise. Schon Husserl weist auf diesen Vorgang hin[600], den Sartre im Tagebuch an sich selbst beobachtet:

> Alles, was ich fühlte, nahm ich behutsam in die Hand und drückte es in Worten aus, noch bevor ich es sich voll entfalten ließ, ich bog es ein wenig zurecht und servierte es

---

[597] Vgl. TE, 49 ff.; *SN*, 21 f.; SB, 288

[598] Vgl. hierzu und zum Folgenden TE, 47-54; SB, 287 f. Sartre nimmt hier Bezug auf Husserl: „Jedes Erlebnis, das nicht im Blicke ist, kann nach idealer Möglichkeit zum ‚erblickten' werden, eine Reflexion des Ich richtet sich darauf, es wird nun zum Objekt für das Ich." (Husserl (2002), 83 f., vgl. 145).

[599] SB, 287 f., erste Herv. i. O., restliche M. H.

[600] Vgl. Husserl (2002), 144-151 (§§ 77 f.)

> brühwarm [...]. Kaum geboren, erhielt eine Regung der Laune oder der Zärtlichkeit, der Großmut oder des Egoismus ihr Etikett, wurde unter andere ähnliche Regungen abgeheftet und sogar mit einem Wert verknüpft [...]. Aus diesem Grunde fehlte etwas in mir [...] [:] eine bestimmte Art, sich in sich auszuruhen, mit sich eins zu sein.[601]

Sartres Beispiel, das nicht den ‚Normalfall' eines *gelegentlich* reflektierten Bewusstseins, sondern den pathologischen Fall einer *permanenten* Reflexion auf das Erlebte schildert, verdeutlicht zugleich, was es bedeuten würde, *wenn das Bewusstsein beständig von der Reflexion begleitet wäre*: Der fortwährende Drang, sich zu reflektieren, geht mit dem Verlust des unmittelbaren, unverfälschten Erlebens einher: „[I]ch bin nicht authentisch. Bei allem, was ich fühle, weiß ich, noch bevor ich es fühle, daß ich es fühle. Und dann fühle ich nur noch halb, vollauf damit beschäftigt, es zu definieren und zu denken."[602]

Sartres an sich selbst beobachteter, permanenter Reflexionszwang, welcher schließlich zur Verfälschung des Erlebens führt, erinnert an den des Ästhetikers aus *Entweder-Oder*. Dieser war aufgrund seiner übersteigerten Reflexivität schließlich der Unmittelbarkeit des Erlebens verlustig gegangen[603]. Zugleich zeigen beide Beispiele, dass das unmittelbare Bewusstsein zumeist gerade *nicht* reflektiert wird und, mehr noch, dass ein permanent reflektiertes Bewusstsein – das, eben weil es sich vollkommen durchsichtig ist, von seinem Reflektiertsein ‚weiß' – seine Unbefangenheit, mithin seinen unmittelbaren Erlebnischarakter einbüßt.

1.3.3 Einheit des Bewusstseins

In der „Transzendenz des Ego" diskutiert Sartre folgendes Problem:

> Man wird Kant zugestehen müssen, daß ‚das Ich denke […] (sic.) alle unsere Vorstellungen [*représentations*] begleiten *können*' [muß] (sic.). Muß man aber daraus schließen, daß ein Ich *tatsächlich* alle unsere Bewußtseinszustände bewohnt und die oberste Synthese unserer Erfahrung real bewirkt?[604]

Ist das Ich eine Tatsache, die jedes Bewusstsein auszeichnet? Die Frage nach der faktischen Präsenz des Ichs im Bewusstsein ist für Sartre von fundamentaler Natur; sie zielt zum einen auf das Verständnis der Einheit und zum anderen auf die Rolle des Bewusstseins für die menschliche Freiheit und somit auf den Freiheitsbegriff selbst ab.

---

[601] *TB*, 395
[602] Ebd., 93
[603] Vgl. das Kap. II.4.4.1 „Verweilen"
[604] TE, 39 f., Herv. i. O.

Bewirkt das Bewusstsein seine Einheit selbst, oder bedarf es der zusätzlichen Instanz eines Ichs – sei dieses formal oder material interpretiert –, das die einzelnen Bewusstseine miteinander verbindet?

Husserl, mit dem sich Sartre im Essay auseinandersetzt, vertritt in den *Logischen Untersuchungen* (1900/01) noch die Ansicht, dass das Bewusstsein selbst „die Bewußtseinseinheit konstituiert, ohne daß es darüber hinaus eines eigenen, alle Inhalte tragenden, sie alle noch einmal einigenden Ichprinzips bedürfte“[605]. Das phänomenologische Ich ist für den frühen Husserl daher nur ein anderer Name für die Verknüpfungseinheit des Bewusstseins, jedoch keine vom Bewusstsein zu unterscheidende Instanz, welche die Einheit des Bewusstseins realisiert. In den *Ideen* (1913) revidiert Husserl jedoch seine Position und behauptet nun die *faktische Präsenz* des Ichs hinter jedem Bewusstsein und, mehr noch, eine tragende Rolle des Ichs bei der Realisierung der Einheit des Erlebnisstromes. Entsprechend rechnet er nun „das reine Ich als phänomenologisches *Datum* […], während alle Lehren über dasselbe, welche über diesen Rahmen hinausreichen, der Ausschaltung verfallen sollen. [Und in der Fußnote hierzu merkt er an:] In den Log[ischen] Unters[uchungen] vertrat ich in der Frage des reinen Ich eine Skepsis, die ich im Fortschritte meiner Studien nicht festhalten konnte.“[606] Dem Ich soll nun eine fundamentale Rolle bei der Organisation eines Bewusstseinsakts zukommen: Die intentionale Ausrichtung des Bewusstseins auf sein Objekt wird vom Ich aus ‚gesteuert‘; der „‚Blick‘ [des Ichs] geht ‚durch‘ jedes aktuelle cogito auf das Gegenständliche. Dieser Blickstrahl ist ein mit jedem cogito wechselnder, mit dem neuen hervorschießend und mit ihm verschwindend. Das Ich aber ist ein identisches.“[607]

---

[605] Husserl (1913/2/1), 354
Die ausführliche Textstelle lautet: „Die Inhalte haben […] ihre gesetzlich bestimmten Weisen miteinander zusammenzugehen, zu umfassenderen Einheiten zu verschmelzen, und indem sie so eins werden und eins sind, hat sich schon das phänomenologische Ich oder die Bewußtseinseinheit konstituiert, ohne daß es darüber hinaus eines eigenen, alle Inhalte tragenden, sie alle noch einmal einigenden Ichprinzips bedürfte. Und hier wie sonst wäre die Leistung eines solchen Prinzips unverständlich.“ (vgl. auch ebd., 353 f., 356-363 (§§ 4, 6, 8))
[606] Ders. (2002), 110, Herv. M.H., vgl. 109 f., 159 ff. (§§ 57, 80)
Die Revision seiner Ansicht über die Rolle des reinen Ich ist Husserl wichtig genug, um in der Zweitauflage der *Logischen Untersuchungen* (1913), aus der hier zitiert wird, mehrfach auf sie hinzuweisen, so z.B. wie folgt: „Die sich in diesem Paragraphen schon aussprechende Opposition gegen die Lehre vom ‚reinen Ich‘ billigt der Verf[asser], wie aus den oben zitierten *Ideen* ersichtlich ist, nicht mehr.“ (ders. (1913/2/1), 354 FN; vgl. 357 FN, 361 FN, 363 im „Zusatz zur zweiten Auflage“)
[607] Ders. (2002), 109

Gegen diese „Orientierung des neuen Denkens von Husserl“[608], ebenso gegen neukantianische Interpretationen des transzendentalen Ichs bei Kant geht Sartre in Opposition. Angeregt von den *Logischen Untersuchungen*, schlägt er vor, auch das reine Ich der phänomenologischen ‚Ausschaltung‘ zu unterziehen:

> [Husserl erkennt] dem Ich eine spezielle Transzendenz zu[], die nicht diejenige des Objekts ist und die man Transzendenz ‚von oben [*par en dessus*]‘ nennen könnte. Mit welchem Recht aber? Und wie soll man diese privilegierte Behandlung des Ich erklären, wenn nicht durch metaphysische oder kritische Voreingenommenheit, die nichts mit Phänomenologie zu tun hat? Seien wir radikaler und behaupten wir ohne Furcht, daß *jede Transzendenz* unter die ἐποχή fallen muß[609].

Es ist jedoch keine ‚Urteilsenthaltung‘ hinsichtlich des reinen Ichs, auf die Sartre im Essay abzielt; vielmehr will er den *Nachweis* erbringen, dass das Ich keine eigenständig agierende Instanz ist, nicht sein *kann*, dass es vielmehr ein ‚Produkt‘ des Bewusstseins darstellt, da dieses seine eigene Tätigkeit in die (solchermaßen virtuelle) Instanz des Ichs projiziert. Das Ich soll nicht mehr als ein *sekundäres*, dem Bewusstsein nachgeordnetes Moment sein, das keinerlei Einfluss auf die Tätigkeit des Bewusstseins ausübt.

Um seine These zu begründen, argumentiert Sartre in zwei Richtungen. Zum einen bemüht er sich um den Nachweis, dass das Bewusstsein dazu imstande ist, seine Einheit selbst herzustellen; zum anderen versucht er zu zeigen, dass die Vorstellung von einem auf das Bewusstsein Einfluss nehmenden Ich mit dem Begriff des Bewusstseins unvereinbar ist. Diesen zwei Argumentationslinien ist im Folgenden nachzugehen, wobei die erste im Mittelpunkt dieses Kapitels stehen wird, während der zweiten eine Untersuchung des Begriffs der Spontaneität und seiner Implikationen voranzustellen ist.

Husserlsche Beschreibungen aufgreifend, behauptet Sartre, dass das Bewusstsein deshalb keiner zusätzlichen, es vereinigenden Instanz bedarf, weil es seine Einheit selbst, auf zweierlei Weise organisiert: Am Ursprung der ersten Vereinigung steht das Prinzip der *Intentionalität*; die Einheit des Bewusstseins geht aus seinem Bezogensein auf das transzendente Objekt hervor. Dieses erscheint dem Bewusstsein in seiner Identität und Permanenz. Indem beispielsweise jemand die Kuchenauslage eines Cafés studiert und schließlich einen ganz bestimmten Kuchen anvisiert, den er sogleich bestellen will, stellt

---

[608] TE, 47
[609] Ebd., 52, Herv. i. O.

sich die Einheit der einzelnen Bewusstseine in der Zeit durch den Bezug auf das ersehnte Objekt her.

Doch was geschähe, wenn hinter dem Cafébesucher plötzlich jemand hupte und er sich umdrehte? Das Objekt seiner Intentionalität würde wechseln; es wäre nun der vorbeifahrende Wagen, der bald wieder aus der Sicht verschwände. Das Bewusstsein müsste nun aufgrund der Vielfalt und Veränderlichkeit seiner Objekte zerfallen. Es bedarf daher eines zweiten Prinzips, welches seine Einheit unabhängig von der Permanenz seines intentionalen Objekts gewährleistet. Husserl liefert hierfür eine Erklärung, die Sartre zunächst übernehmen wird: In den *Ideen*[610] und in den *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1928) stellt jener das Bewusstsein nicht als atomistische, voneinander isolierte Jetztpunkte, sondern als ein zeitliches Kontinuum von ineinander verschränkten Bewusstseinen mit unterschiedlichen Intentionalitäten dar: „Jedes Erlebnis ist in sich selbst ein Fluß des Werdens [...]; ein beständiger Fluß von Retentionen und Protentionen[,] (sic.) vermittelt durch eine selbst fließende Phase der Originarität, in der das lebendige Jetzt des Erlebnisses gegenüber seinem ‚Vorhin' und ‚Nachher' bewußt wird."[611]

In die Vergangenheit gefallene Bewusstseine verschwinden nicht mit dem Moment der Wahrnehmung, sondern bleiben zunächst in modifizierter Form im aktuellen Bewusstsein lebendig, als ‚soeben gewesen' mitanwesend; sie sind weder als Wahrnehmung noch als setzende Erinnerung zu verstehen, sondern als unmittelbare oder ‚primäre' Erinnerung, die Husserl *Retention* nennt. Jede Retention wird ihrerseits im Fluss der Zeit weiter modifiziert usw., bis sie schließlich verschwindet. „An jede dieser Retentionen schließt sich so eine Kontinuität von retentionalen Abwandlungen an, und diese Kontinuität ist selbst wieder ein Punkt der Aktualität, der sich retentional abschattet."[612] Auf diese Weise glaubt Husserl erklären zu können, wie beispielsweise ein Musikerlebnis trotz des Kommens und Gehens der Töne als Ganzes möglich ist: Die unmittelbare, d.h. nichtreflexive Erinnerung an den soeben gewesenen Ton ist im Augenblick des Hörens des aktuellen Tons mitanwesend, jedoch abgeschattet, und mit dem Fortschreiten der Zeit, dem Kommen und Gehen neuer Töne, schattet sie sich weiter ab, wird zur Retention einer Retention, bis sie schließlich ganz verschwunden ist. Husserl

[610] Vgl. zum Folgenden Husserl (2002), 144-151 (§§ 77 f.)
[611] Ebd., 149
[612] Ders. (2000), 390; vgl. Sartre, „Die Imagination", 234

spricht daher von einem „Kometenschweif [an Retentionen], der sich an die jeweilige Wahrnehmung anschließt“[613]. Dieses Ineinander der Retentionen zeigt Husserl anhand der Freude:

> Das dauernde Erlebnis der Freude ist ‚bewußtseinsmäßig‘ gegeben in einem Bewußtseinskontinuum der konstanten Form: Eine Phase Impression als Grenzphase einer Kontinuität von Retentionen, die aber nicht gleichstehende, sondern kontinuierlich-intentional aufeinander zu beziehende sind – ein kontinuierliches Ineinander von Retentionen von Retentionen. Die Form erhält immer neuen Inhalt, also kontinuierlich ‚fügt sich‘ an jede Impression, in der das Erlebnis-Jetzt gegeben ist, eine neue, einem kontinuierlich neuen Punkte der Dauer entsprechende an; kontinuierlich wandelt sich die Impression in Retention, diese kontinuierlich in modifizierte Retention usw.[614]

Ebenso ist das Bewusstsein Husserl zufolge in unmittelbarer Weise auf die sich an den aktuellen Moment direkt anschließende Zukunft gerichtet: Es ist daher auch *Protention*, eine „Erwartungsintention“[615], die zugleich die Möglichkeit offenlässt, dass die erwartete Zukunft *anders* bzw. *nicht* sein wird. Der Cafégänger aus dem obigen Beispiel mag spontan erwarten, dass der hupende Wagen weiterfährt (v.a. wenn es sich um eine vielbefahrene Straße handelt, die ein Halten unwahrscheinlich macht); zugleich jedoch rechnet er damit, dass der Wagen auch anhalten und der Fahrer, vielleicht ein Freund, die Scheibe herunterkurbeln und ihm etwas zurufen könnte.

Husserls Theorie der Zeitlichkeit des Bewusstseins voraussetzend, ohne sie weiter zu vertiefen, geht auch Sartre zunächst von der Idee aus, dass das Bewusstsein durch immanent stattfindende Abläufe seine zeitliche Einheit selbst konstituiert: „Es ist das Bewußtsein, das sich selbst vereinigt, und zwar konkret durch ein Spiel ‚transversaler‘ Intentionalitäten, die konkrete und reale Retentionen der vergangenen Bewußtseine sind. So verweist das Bewußtsein ständig auf sich selbst“[616]: Das aktuelle Erlebnisbewusstsein ist sowohl mit unmittelbar vergangenen Bewusstseinen (Retentionen) als auch mit

---

[613] Ebd., 395

[614] Husserl (2002), 164, vgl. 81-83 (§§ 77 f.)
„Jedes Erlebnis-Jetzt [...] hat notwendig seinen Horizont des Vorhin. [...] Jedes Erlebnis-Jetzt hat aber auch seinen notwendigen Horizont des Nachher“ (ebd. 164). Der *Erlebnishorizont*, von dem Husserl in den *Ideen* spricht, stellt zwar aktuell nicht das Objekt der Intention dar, ist aber immer *mit*gegeben. Auf ihn kann sich jederzeit der Blick wenden, sodass, was vorher am Rande der Aufmerksamkeit war, nun ins Zentrum rückt.

[615] Ebd., 410; vgl. ebd., 145

[616] TE, 45, vgl. 59; Husserl (2000), 430-437

bestimmten, auf eine mögliche Zukunft gerichteten Erwartungsintentionen (Protentionen)[617] verschränkt. Seine Einheit stellt sich als eine Komplexität aus Objektbezug sowie rentional-protentionalem Selbstbezug dar.

Die Zeitlichkeit des Husserlschen Bewusstseinskonzepts, welche Sartre in seinen frühen Essays noch übernimmt, später jedoch revidiert[618], wirft jedoch eine Reihe unbeantworteter Fragen auf. So bleibt offen, was mit einmal vergessenen Erlebnissen geschieht. Sind diese für immer verloren – dann lässt sich nicht erklären, wie man sich wieder an sie erinnern kann –; oder waren sie nur an den Rand des Bewusstseinsfeldes gedrängt, also nie vergessen? Kann überhaupt der Beschreibung Husserls nach ein Erlebnis vergessen werden? Wie ist die mannigfache Abschattung eines Erlebnisses (als Retention von Retention usw.) zu verstehen – wird das Erlebnis schließlich so stark modifiziert, dass es irgendwann nicht mehr wiedererkennbar ist? Und lässt sich der Vorgang der fortschreitenden Abschattungen auch umkehren: lässt sich das *ursprüngliche* Erlebnis als Erinnerung wiedergewinnen, indem es von seinen Veränderungen, die ihm in der vielfachen Abschattung als Retention von Retention usw. geschehen sind, gereinigt wird? Und was bedeutet es, dass manche, bisweilen weit zurückliegende Erlebnisse wieder ins Bewusstsein dringen und dieses heimsuchen, ohne an Klarheit eingebüßt zu haben?

Sartre beantwortet diese Fragen in seinen frühen Essays nicht, nimmt jedoch bereits in *Das Sein und das Nichts* von Husserls Begriff der Zeitlichkeit Abstand und integriert den Bewusstseinsbegriff nun in ein anderes, von Heidegger inspiriertes Konzept von Zeitlichkeit, das die Synthese der Bewusstseine *praktisch*, auf der Basis des Begriffs des Entwurfs, gewährleisten soll.

1.4 Spontaneität und Ego

In der „Transzendenz des Ego“ argumentiert Sartre nicht nur dafür, dass die Einheit des Bewusstseins durch dieses selbst hergestellt wird und dass es hierfür keiner zusätzlichen Instanz bedarf. Würde der Essay jedoch einzig auf die Begründung dieser These abzielen, so wäre er wenig bemerkenswert, zumal er sich argumentativ stark an Husserl anlehnt. Seine Sprengkraft liegt vielmehr in einer anderen These: Sartre behauptet hier, dass das Ich die Einheit des Bewusstseins nicht realisieren *kann*; eine solche Annahme

[617] Zur Protention vgl. beispielsweise Sartres Rekurs auf das Entsetzliche (vgl. STE, 309).
[618] Vgl. Kap. III.2.2 „Welt, Entwurf“, insbes. die FN 680

sei mit dem Bewusstseinsbegriff unvereinbar; eine Personalität erzeugende Instanz bzw. ein aktives Ego würde, phänomenologisch betrachtet, den „Tod des Bewußtseins“[619] bedeuten.

Sartres These lässt sich nur unter Rückgriff auf seinen Begriff der *Spontaneität* verstehen. Denn die Spontaneität gehört, so Sartres Überzeugung, dem unmittelbaren Bewusstsein – neben der Intentionalität und der Unmittelbarkeit – wesentlich zu; ein nicht-spontanes Bewusstsein hält er schlicht für absurd.

Sartre weist die Spontaneität als den eigentlichen *Motor* des Bewusstseins aus; auf sie geht die Art und Weise zurück, wie der Mensch ‚sich macht‘; sie steht am Ursprung der Freiheit und, hierin impliziert, des Werdens eines Menschen. Aus dieser Schlüsselstellung wird die tiefere Bedeutung der Spontaneität für Sartres anthropologischen und, damit verbunden, moralphilosophischen Ansatz resultieren.

Der Begriff Spontaneität taucht erstmals in der „Transzendenz des Ego“ auf und geht als Grundbegriff in *Das Sein und das Nichts* ein. Zunächst lehnt Sartre ihn an das Husserlsche Konzept der *Hyle* an. Husserl hatte die Prozesshaftigkeit des Bewusstseins als einen ‚Fluss des Werdens‘ beschrieben, bei dem „jedes aktuelle Jetzt sich wandelt in ein Soeben, das Soeben abermals und kontinuierlich in immer neue Soeben von Soeben usw.“[620] In gleicher Weise kennzeichnet Sartre die Spontaneität als unermüdliche Schöpfung und gleichzeitige Flucht vor dem Erreichten, als Flucht vor der Flucht usw. Der Prozess des Anvisierens, Einholens und Zurückweisens lässt sich nicht umkehren, nicht einmal anhalten; die Bewusstseine, welche auftauchen und wieder verschwinden, sind einmalig und, einmal vergangen, als solche für immer verloren.

Bis hierhin folgt Sartre Husserls Begriff der Hyle. Dennoch bleibt für ihn die Vorstellung unbefriedigend, dass die Bewusstseine einfach nur ‚fließen‘, da dies suggeriert, es handle sich beim Bewusstsein um *passive* Materie, die von einer Form gestaltet wird[621]. Sartres Auffassung nach gehört es genuin zum Begriff der Spontaneität, dass diese *sich selbst hervorbringt*, nicht aber aus etwas anderem hervorgeht. Nichts darf auf die Tätigkeit des Bewusstseins einwirken; Sartre will es als seinen eigenen Ursprung, als absoluten Ausgangspunkt und Inbegriff aller Aktivität denken. „[D]as transzendentale Bewußtsein ist eine unpersönliche Spontaneität. Es bestimmt sich jeden Augenblick zur

---

[619] TE, 45
[620] Husserl (2002), 164, vgl. 149; *SN*, 101
[621] Vgl. *TB*, 268

Existenz, ohne daß man sich etwas vor ihm denken könnte. So offenbart uns jeder Augenblick unseren bewußten Lebens eine *creatio ex nihilo*.“[622]

Seine These von der Spontaneität als Ursprung der absoluten Souveränität des Bewusstseins verteidigt Sartre im Essay gegen die landläufige Auffassung, Bewusstseinsprozesse ständen unter dem Einfluss der Persönlichkeit eines Menschen und wären daher vom Ich gesteuert. „Das Ego ist nicht Eigentümer des Bewußtseins. […] Niemals haben wir eine direkte Intuition von der Spontaneität eines instantanen Bewußtseins, das durch das Ego hervorgebracht wäre. Das wäre unmöglich“[623]. Denn zum einen würde dies bedeuten, ein opakes Element in das Bewusstsein einzuführen und solchermaßen den Begriff des Bewusstseins als eines reinen Erscheinens und Sich-durchsichtig-Seins *ad absurdum* zu führen.

Und zum anderen – und hierin sieht Sartre die eigentliche, in der landläufigen Auffassung schlummernde Gefahr – geriete das Bewusstsein in die passive Rolle gegenüber dem Ego; die Persönlichkeit eines Menschen stände am Ursprung menschlichen Erlebens und, in der Folge, Handelns. Diese müssten als dem Wesen eines Menschen bereits eingeschrieben betrachtet werden, das seinerseits unverfügbar bliebe: Weil er *von Natur aus* so ist, weil er dieses Temperament, diesen Charakter, diese Grundeinstellung (geerbt) hat oder weil er durch äußere Umstände so geprägt wurde, empfindet, denkt und verhält er sich so. Hier öffnet sich für Sartre das Feld diverser Ausreden und Entschuldigungen sich selbst und Anderen gegenüber, welche sich alle in der Behauptung treffen, man sei nun einmal, wie man ist, man könne für sein Denken und Handeln nicht zur Verantwortung gezogen oder gar in die Pflicht genommen werden, sich zu ändern[624]. In seiner ontologischen Interpretation der Spontaneität wird Sartre dem entgegenhalten, dass der Mensch gerade *nicht* das ist, was er ist[625]; sein Verhältnis zur Welt, zu den Anderen und zu sich selbst ist nicht in einem Ego festgeschrieben, sondern *grundlegend offen*; es resultiert aus der Tätigkeit des unmittelbaren Bewusstseins. Dieses aber ist „eine Sphäre *absoluter* Existenz, das heißt

---

[622] TE, 86, Herv. i. O.
[623] Ebd., 85
[624] Vgl. ausführlich hierzu das Kap. III.5.3.2.1 „Selbstverdinglichung“
Dieser Gedanke macht das Denken in ethischen Kategorien erst möglich: „Wenn jedoch die Existenz wirklich dem Wesen vorausgeht, ist der Mensch für das, was er ist, verantwortlich. So besteht die erste Absicht des Existentialismus, jeden Menschen in den Besitz seiner selbst zu bringen und ihm die totale Verantwortung für seine Existenz aufzubürden.“ (EH, 150, vgl. *SN*, 761)
[625] Vgl. ebd., passim (erstmals 153)

reiner Spontaneitäten, die niemals Objekte sind und die sich selbst zu existieren bestimmen."[626] „Die ganzen Resultate der Phänomenologie drohen zusammenzubrechen, wenn das Ich nicht […] ein relativ Existierendes ist, das heißt ein Objekt für das Bewußtsein."[627]

Wie erklärt sich, so ließe sich einwenden, Sartre dann aber die Tatsache, dass wir eine Identität ausbilden? Widerspricht dies nicht dem Bewusstseinsbegriff? In der „Transzendenz des Ego" antwortet Sartre hierfür mit einem Stufenmodell: Die Einheit des Ego resultiert aus einer mehrfachen Zusammenfassung von Bewusstseinsakten, zunächst zu Zuständen (Wut, Freude etc.) und Handlungen (das Schreiben eines Briefs, das Aufspringen auf einen Bus) und, weiter, der Zustände und Handlungen zum ICH bzw. Ich, aus deren synthetischer Einheit schließlich das Ego hervorgeht. Was uns beispielsweise als Einheit erscheint, ist ein (zeitlich begrenzter) Zustand der Zuneigung zu meinem Freund Pierre, der über ein flüchtiges Aufblitzen hinaus eine ganze Reihe von Bewusstseinen dominiert und der das, was ich als ‚meine Freundschaft zu ihm' bestimmen würde, kennzeichnet.

Ebenso wie sich über einen Zeitraum andauernde Bewusstseinsakte zu Zuständen und Handlungen zusammenfassen lassen, so können auch diese wiederum zu einer Einheit verknüpft werden: Ein Mensch, der bei den geringsten Anlässen in Tränen ausbricht, ist weinerlich; jemand, der häufig die Unwahrheit sagt, ein Lügner usw. Entscheidend für Sartre ist hierbei die Richtung der Konstruktion: Das Ego steht nicht am Ursprung seiner Zustände und Handlungen – weil Peter feige ist, protestiert er nicht gegen das Unrecht, das man ihm zufügt –; sondern es geht umgekehrt erst aus der Synthese der einzelnen Bewusstheitsakte, Zustände und Handlungen hervor. Dies aber bedeutet, dass das Ego grundsätzlich offen, dass kein Mensch von vornherein in seinem Wesen festgelegt ist. Jeder ist frei, bisherige Kontinuitäten jederzeit aufzubrechen und ein anderer zu werden.

> Auf dieser Ebene hat der Mensch den Eindruck, sich unaufhörlich zu entgehen, sich zu übersteigen, sich durch einen immer unerwarteten Reichtum zu überraschen, und wieder ist es das Unbewußte, das er damit beauftragt, von dieser Überschreitung des ICH durch das Bewußtsein Rechenschaft abzulegen.[628]

---

[626] TE, 85, Herv. i. O.
[627] Ebd., 47, Herv. i. O.
[628] Ebd., 87

Den empirischen ‚Beweis' für seine These von der Souveränität und Vorgängigkeit des Bewusstseins vor dem Ego glaubt Sartre in Beobachtungen zu finden, welche die (Freudsche) Psychoanalyse ihrerseits zum Anlass genommen hatte, eine eigene Bewusstseins- und Personalitätstheorie zu entwickeln, in welcher sich das Ich in seiner Vormachtstellung zugunsten anderer Einflüsse zurückgedrängt sieht: Immer wieder treten Fälle auf, in denen Menschen ohne ihr eigenes, willentliches Zutun – ja sogar *gegen* ihren Willen – Entscheidungen treffen, denen gegenüber sie sich machtlos ausgesetzt fühlen, mit denen sie sich mitunter nicht einmal identifizieren können[629]. Und auch Zustände wie Traurigkeit, Furcht, Wut behaupten eine gewisse Unabhängigkeit vom Ego, das sie überschreiten oder zu dem sie in Widerspruch stehen können. All dies legt in Sartres Augen nahe, dass das Ego nicht als der Urheber von Bewusstseinszuständen und des Bewusstseins überhaupt gelten kann. Während daher die Psychoanalyse für die Annahme einer unbewussten, selbständig agierenden Instanz plädiert, erscheint Sartre dieser Ansatz abwegig. Denn mit der Verschiebung der Rolle des ‚aktiven Einheitskerns' weg vom Ego und hin zum Unbewussten sieht er nicht nur die Transluzidität des Bewusstseins, sondern auch dessen Spontaneität gefährdet und, schlimmer, zugunsten eines immanenten Determinismus verdrängt. Dies aber hieße, die Frage nach der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen für sinnlos erklären.

2 Freiheit

2.1 Exkurs: Von Husserl zu Heidegger und Kierkegaard

2.1.1 Vom Transzendentalen zum Konkreten

Sartre hat sich nie einem Philosophen vollständig hingegeben, auch nicht Husserl im Moment der größten Begeisterung. Bereits die frühen Essays, die Sartre schrieb, als er sich noch als Schüler Husserls verstand und dessen Schriften intensiv studierte, lassen das Spannungsverhältnis spüren, in dem der Schüler zu seinem Meister steht. Noch während seines Husserl-Studiums äußert Sartre offen seine Kritik an Husserl, etwa hinsichtlich der Frage nach der faktischen Existenz des Ichs als die das Bewusstsein vereinigende Instanz; schon hier löst sich seine Interpretation des Bewusstseins an

[629] Sartre führt als Beispiel einen Fall Pierre Janets an, bei dem sich eine Frau gegen ihren Willen (Ausdruck dessen war ihre diesbezügliche panische Angst) immer dann wie eine Prostituierte aufführte, wenn ihr Mann abwesend war (vgl. TE, 87 f.).

signifikanten Stellen von der Husserls, was die Frage aufwirft, ob beide noch mit ein und demselben Bewusstseinsbegriff operieren, der nur unterschiedlich akzentuiert wird, oder ob nicht vielmehr schon zwei verschiedene Begriffe vorliegen[630].

Sartres Einsicht in das, was er in den 1940er Jahren und v.a. in *Das Sein und das Nichts* als die *Grundschwäche der Husserlschen Phänomenologie* hervorkehren wird, stellt sich jedoch erst vollends im Lichte der Heidegger-Lektüre her: Husserls Begriff des ‚reinen Bewusstseins', aus dem alles Empirische verbannt ist, bleibt notwendig eine Abstraktion, da er weder über das Sein der Welt noch über das Verhältnis des Menschen zur ihr Auskunft geben kann und darüber hinaus nicht das Verhältnis des Einzelnen zu anderen Menschen berücksichtigt. Die Welt erscheint bei Husserl nur als eine formale Struktur des Bewusstseins; die Frage nach ihrem ‚realen' Sein wird hingegen ausgeblendet. Sartre wirft Husserl daher vor, dieser habe im Grunde Berkeleys Fehler wiederholt und das Sein der Welt auf ihr Erscheinen reduziert. Der einst so begeistert aufgenommene, vorgebliche Realismus der Husserlschen Phänomenologie entpuppt sich für Sartre zunehmend als Illusion, als eine neue Variante des Idealismus[631], und schlimmer noch: als bloße „Kontemplation"[632]:

> Wir gehen von der Welt der Erkenntnis aus, wir treten aus ihr durch die phänomenologische εποχή heraus, und wir kommen von der phänomenologischen εποχή her nie zur Welt zurück. Wir ähneln ein wenig den Philosophen, die man aus Platons Höhle gezogen hat und die dann nicht mehr in die Höhle zurückkehren wollen, obwohl man in Wirklichkeit gerade in der Höhle denken und handeln muß.[633]

Sartre bietet diese Art des Philosophierens zu wenig; sein Anspruch an die Philosophie ist praktischer Natur; er will – wie schon Kierkegaard vor ihm – die Mittel dafür

---

[630] Cohen-Solal fasst bereits den Essay „Die Transzendenz des Ego" als ein „*dépassement* de Husserl par Sartre" (Cohen-Solal (1999), 184, Herv. M. H.) auf.
[631] Vgl. *TB*, 268 f.; *SN*, 17, 34 ff., 163; SB, 269 f., 276-279
[632] *TB*, 269; vgl. SB, 274
[633] Ebd., 277
Es zeigt sich hier und im Folgenden, dass Sartre mit seinem Vorwurf, Husserl falle in einen Idealismus zurück, eigentlich einen anderen Punkt anvisiert, der eng mit diesem zusammenhängt. Denn zunächst ist fraglich, ob Sartres Vorwurf Husserls Ansatz tatsächlich trifft. Husserl begreift seine eigene Position gerade als Abgrenzung von Berkeleys Auffassung „*esse est percipi*"; in den *Ideen* hebt er hervor, dass er beide Begriffe nicht als identisch auffasst, sondern einen von ihnen, das *esse*, ausklammert (vgl. Husserl (2002), 206). Zweitens ereilt Sartres Kritik auch dessen eigenen phänomenologischen Ansatz. Denn auch er kann nur Auskunft darüber geben, wie dem Bewusstsein die Dinge *erscheinen*, aber nicht darüber, wie sie (an sich) *sind* (vgl. hierzu das Kap. III.1.1 „Exkurs: Husserl und die Versprechen der Phänomenologie"). Der eigentliche Vorwurf an Husserl, um welchen es Sartre geht, ist der, dass jener das Verhältnis des Bewusstseins zur Welt nur seiner allgemeinen, *formalen* Struktur nach untersucht und hierbei die ‚tiefere', die *konkret-praktische* Bedeutung der Welt für den Menschen ausblendet.

gewinnen, den Menschen *in concreto* und als *Totalität* verstehen zu können – in dessen Verhältnis zu sich, zur den Dingen und den Anderen, und dieses soll nicht nur als Reflexion, sondern v.a. praktisch begriffen werden: Jeder Einzelne befindet sich in einer Lebenssituation, die es philosophisch zu deuten gilt: er gehört einer Epoche, einer sozialen Schicht an, verfügt über bestimmte körperliche und geistige Voraussetzungen, steht in einem konkreten Verhältnis zu seinen Mitmenschen und sich selbst. Er vollzieht nicht nur Bewusstseinsakte, die (wie bei Husserl) in ihrer Immanenz verbleiben, sondern bejaht auch bestimmte Werte, entwirft sich auf Zwecke, handelt.

Der Grund, welcher Sartre ursprünglich zur Beschäftigung mit Husserls Philosophie bewogen hatte, erweist sich damit zugleich als auch als derjenige, aus dem heraus er sich schließlich von Husserl abkehrt, um „wieder nach einer *realistischen* Lösung“[634] zu suchen. Nach einem gescheiterten Versuch im April 1934 beginnt Sartre daher an Pfingsten 1939 noch einmal die Lektüre von Heideggers *Sein und Zeit*[635]. Rückblickend bewertet er diese als einschneidendes Ereignis für sein philosophisches Denken. „Wenn ich mir vorzustellen versuche, was ich ohne diese Werkzeuge [gemeint sind die Heideggerschen Begriffe ‚Eigentlichkeit‘ und ‚Geschichtlichkeit‘] mit meinem Denken angefangen hätte, bekomme ich nachträglich Angst.“[636]

Zunächst zeigt sich Sartre von Heideggers Verständnis des Daseins als *In-der-Welt-sein* beeindruckt, das es ihm nun ermöglicht, das Konkrete zu erfassen: Dasein und Welt stehen in einem synthetischen Verhältnis zueinander, von dem sich nicht abstrahieren lässt; das In-der-Welt-sein ist eine „Fundamentalstruktur“[637] des Daseins; eine Daseinsanalyse schließt daher notwendig eine Klärung des Begriffs der Welt sowie des Verhältnisses des Daseins zur Welt ein. Sartre folgt Heidegger in diesem Punkt, und hierdurch gelingt es ihm, den Käfig des Husserlschen Bewusstseins aufzuschließen[638] und sich den Begriff der Freiheit zu erarbeiten. Ablesbar wird dies u.a. an Sartres Erweiterungen der Husserlschen Begriffe *Intentionalität* und *Spontaneität* zu den Begriffen *Transzendenz* und *Entwurf*, durch welche Sartre zugleich einen neuen Zugang zur *Zeitlichkeit* gewinnen wird. Philosophiegeschichtlich wird dieser Zugang freilich nicht ‚neu‘ sein; Sartres Auffassung der Zeitlichkeit als Synthese wird sich weitgehend

---

[634] *TB*, 269, Herv. i. O.
[635] Vgl. ebd., 266 ff.
[636] Ebd., 266
[637] Heidegger (1993), 41
[638] So urteilt Sartre: Husserl „hat sich im Cogito eingeschlossen und verdient trotz seinem Abstreiten eher Phänomenist als Phänomenologe genannt zu werden“ (*SN*, 163).

an dem in *Sein und Zeit* entfalteten Gerüst anlehnen und somit indirekt die Grundstruktur der von Kierkegaard entwickelten Konzeption der Zeitlichkeit übernehmen, welche Heidegger selbst schon für seine eigene Analyse adaptiert hatte. Grundlage für die Interpretation der Zeitlichkeit als Synthese wird dabei die bereits von Kierkegaard ausgearbeitete Konzeption der menschlichen Existenz als ein Sich-Wählen sein, die ebenso für Heideggers[639] und für Sartres Ansätze zentral sein wird[640].

2.1.2 Verstehen und Verantwortung

Sartres Kriegstagebücher dokumentieren nicht nur den Gang der Lektüre von *Sein und Zeit* sowie wichtiger Werke Kierkegaards[641]. Aus ihnen geht auch hervor, dass Sartres Abkehr vom ‚kontemplativen' Ansatz Husserls und seine Hinwendung zur ‚realistischen' Philosophie Heideggers kein glücklicher Umstand ist, der sich allein und mehr oder weniger zufällig aus der Relektüre Heideggers ergibt. Vielmehr ist Sartres Hinwendung zu Heidegger auch und vor allem auf eine grundlegende persönliche Wandlung zurückzuführen, mit der sich auch sein eigenes philosophisches Anliegen ändert.

In den frühen Essays, so z.B. in der „Skizze einer Theorie der Emotionen", befasst sich Sartre in erster Linie deshalb mit der Frage nach einer philosophischen Anthropologie, weil er diese der Psychologie als Grundlage zur Verfügung stellen will. Moralphilosophische Fragestellungen tauchen – wenn überhaupt – nur am Rande seiner Überlegungen auf. So erwähnt Sartre beispielsweise in der „Transzendenz des Ego" nur am Ende und auch nur beiläufig die Möglichkeit, man könne auf der Grundlage seines Bewusstseinsbegriffs „eine absolut positive Moral und Politik"[642] begründen, ohne jedoch auszuführen, was darunter zu verstehen sei, und ohne dieses Projekt weiter zu verfolgen. In keinem seiner frühen Essays lässt sich ein Hinweis auf ein ernsthaftes Interesse an moralphilosophischen Fragen finden; vielmehr befasst sich Sartre hier durchweg mit Fragen im Grenzbereich zwischen Philosophie und Psychologie.

Sartres eigentliche Hinwendung zur Ethik vollzieht sich erst ab 1939 und geht aus einem persönlichen Umdenken hervor, das die Kriegstagebücher dokumentieren. Zum einen beginnt Sartre angesichts des – nun sich in die eigene Biographie einschreibenden

---

[639] Zum Einfluss Kierkegaards auf Heidegger vgl. u.a. Wahl (1998), 69-95; McCarthy (2011), 95-125.
[640] Vgl. zur Nähe der anthropologischen Strukturen bei Kierkegaard und Sartre das Kap. IV.4 „Verhältnisse und Synthesen"
[641] Sartre hat an der Front Kierkegaards Schriften *Der Begriff Angst*, *Furcht und Zittern* sowie *Die Krankheit zum Tode* gelesen (ausführlicher hierzu: vgl. Hackel (2011b), 323-354).
[642] TE, 92

– Ernstes der historischen Situation – er selbst ist zum Kriegsdienst eingezogen und hat, isoliert vom Pariser Leben, viel Zeit zum Nachdenken –, seine bislang ‚kontemplative Haltung' „als Wächter der Kultur innerhalb der Gesellschaft"[643] sowie als ‚Hobby-Psychologe' und Kritiker seiner selbst infrage zu stellen. Den unverbindlich-experimentellen Charakter seiner Selbstanalysen entlarvend, bekennt er, dass er bislang die Psychologie nur um ihrer selbst willen betrieben und hierbei ihre moralischen Implikationen ausgeblendet hat. So entdeckt er Unaufrichtigkeit gerade in seinen schonungslosesten Selbstanalysen: Er gesteht sich ein, den reflexiven Abstand dazu missbraucht zu haben, um sich von sich selbst zu distanzieren und seine eigene Vergangenheit „durch die Scheibe"[644], wie die eines *Andern* betrachten zu können, um selbst – in der Rolle des Psychologen – nichts mit dem Objekt seiner Analysen zu schaffen haben zu müssen. Solchermaßen hatte er sich bis dato davor bewahrt, Verantwortung für sein Handeln zu übernehmen und die eigenen Bekenntnisse zum Ausgangspunkt eines neuen Handelns setzen zu müssen.

> [D]ieses Infragestellen betreibe ich nicht stöhnend und in Demut, sondern kalt und um Fortschritte zu machen. Nichts von dem, was ich schreibe, ist eine Handlung […]. Es sind Aufzeichnungen, und indem ich sie niederschreibe, habe ich den – übrigens trügerischen – Eindruck, das, was ich schreibe, hinter mir zu lassen. […] Meine ‚bekennerischen' Notizen haben das gleiche Ziel: meinem gegenwärtigen Sein zu helfen, in die Vergangenheit zu fließen, es notfalls ein bißchen hineinzustoßen.[645]

Damit richtet Sartre an sich selbst eben jenen Vorwurf, welchen bereits Kierkegaard den zeitgenössischen Philosophen gegenüber geäußert hatte, die ihre Erkenntnisse nicht *praktisch* verstanden und solchermaßen eine Kluft zwischen ihrem philosophischen Wissen und dem eigenen Leben erzeugt hatten[646].

---

[643] *TB*, 470
[644] Ebd., 470
[645] Ebd., 105, vgl. 93 f., 393-397
[646] Vgl. hierzu beispielsweise die Unterscheidung des Ethikers aus *Entweder-Oder* zwischen dem wissenschaftlich-unpersönlichen *Zweifel* des Philosophen und der aktiven *Verzweiflung* desjenigen, der sich selbst ethisch wählt (vgl. *EO*, 768 ff.), ebenso Vigilius' Insistieren darauf, dass das Sich-selbst-Verstehen nicht als Kontemplation, sondern als ein Handeln zu realisieren sei (vgl. *BA*, 168 und das Kap. II.2.2 „Die geistige Pleite: spießbürgerliche Selbstvergessenheit").
Als einen solchen Fall künstlicher Abtrennung des Denkens vom Leben wird Sartre seine eigene Blindheit gegenüber der geschichtlichen Wirklichkeit begreifen, die es ihm bis zum Krieg erlaubt, sich selbst als Individuum zu begreifen, das in beinahe monadischer Manier, i.e. unberührt und unbeirrt von historischen, gesellschaftlichen oder politischen Entwicklungen, seine eigenen Projekte verfolgt, wie das Beispiel seines Husserl-Studiums in Berlin nach der Machtergreifung Hitlers zeigt. Mit der Teilnahme am Krieg wird Sartre erstmals genötigt, diese Tatsachen mit zu berücksichtigen (vgl. Lévy (2005), 344 ff.; Kampits

Es ist daher kein Zufall, dass es den jungen Sartre noch zu Husserls Bewusstseinsbegriff und gerade auch zu dessen Schwächen hingezogen hatte, dass es ihm nichts ausgemacht hatte, alles Empirische, Konkrete bei Husserl dauerhaft ausgeklammert zu sehen; schließlich hatte ihm gerade die Arbeit am von aller Wirklichkeit gereinigten Bewusstsein ermöglicht, in seiner eigenen kontemplativen Haltung zu verharren. Ebenjenes unverbindliche Verhältnis zu sich selbst, die Einstellung „Was kümmert mich mein Reden und Tun von gestern?", hatte sich schließlich in der Auffassung des jungen Sartre, das Bewusstsein sei eine vollkommen *unpersönliche*[647] Einheit, bei der das Ich auf eine sekundäre Struktur reduziert bleibt, widergespiegelt. Auch dies bekennt Sartre nun, 1940:

> Diese [kontemplative] Haltung hat mich auch ein wenig früher zu meinem Aufsatz über die Transzendenz des Ego inspiriert, indem ich kurzerhand das Ich aus dem Bewußtsein hinauswarf […] (sic.) wie einen zudringlichen Besucher. Ich besaß nicht jenes zärtliche, innige Verhältnis zu mir selbst, durch das es zwischen Ich und Bewußtsein Adhäsionen gibt […]. Im Gegenteil, es ging ihm [dem Ich] draußen sehr gut, und da blieb es auch, aber ich betrachtete es durch die Scheibe. […] Das Bewußtsein als Refugium blieb, wie es sollte, farblos, geruchlos, geschmacklos. Erst in diesem Jahr habe ich anläßlich des Krieges die Wahrheit begriffen[648].

Die ‚Wahrheit', auf welche Sartre hier im Tagebuch rekurriert, ist die, dass seine bisherige Einstellung, man könne die eigene Vergangenheit ‚ablegen' wie ein Kleidungsstück, das nicht mehr gefällt oder das unbequem geworden ist, schlichtweg unaufrichtig war. Wenn auch das Vergangene keinen kausalen Einfluss auf die Tätigkeit des Bewusstseins ausübt – dieser Überzeugung bleibt Sartre weiterhin treu –, so ändert dies doch nichts daran, dass das Bewusstsein seine Entwürfe *vor dem Hintergrund der Vergangenheit* macht. So erscheint die Vergangenheit als etwas, das es schlichtweg übernehmen muss bzw. immer schon übernimmt: Sie ist das *Faktum*, von welchem die Entwurftätigkeit ihren Ausgang nimmt; und insofern sie im Entwurf transzendiert wird, ist sie in der Tätigkeit der Freiheit vernichtet und bewahrt zugleich. Sartre wird daher betonen, dass Freiheit immer ‚*in Situation*' ist. Teil dieser Situation sind auch die

---

(2004), 17). Hackenesch weist darauf hin, dass Sartres mit dem Krieg einsetzende Hervorhebung der geschichtlichen Situiertheit des Einzelnen zu diesem Zeitpunkt „unendlich weit entfernt von Heideggers Begriff der Geschichtlichkeit" (Hackenesch (2001), 33) ist.

[647] Vgl. TE, 43, 86, 91 f.

[648] *TB*, 470

früheren Handlungen, welche in ihrer Totalität so etwas wie ein Ich – eine ‚Persönlichkeit', einen ‚Charakter' – konstituieren. Wenn auch dabei das Ich unter dem Zeichen der ‚Vorläufigkeit' steht, so ermöglicht dieses dennoch, sich auf einen Menschen als auf *diese Person* zu beziehen, und dieser Bezug ist auch – wenn auch als das Überschrittene – der Tätigkeit des Bewusstseins immanent. „Heißt das", so fragt Sartre im Tagebuch, „daß ich das Ich [in das Bewusstsein] wieder hereinlassen werde? Sicherlich nicht. Aber die Selbstheit [*ipséité*] oder Totalität des Für-sich ist nicht das Ich, und doch ist sie die *Person*. Im Grunde bin ich im Begriff zu lernen, eine Person zu sein."[649]

Die Selbstbezüglichkeit des Bewusstseins schließt nicht nur die eigene Vergangenheit in jeden aktuellen Bewusstseinsakt mit ein, sondern ist dem Bewusstsein als solchem bereits eingeschrieben. In der „Transzendenz des Ego" hatte Sartre jene noch phänomenologisch, als *Durchsichtigkeit*, erfasst; mit der Hinwendung zum persönlichen Bewusstseinsbegriff wandelt sich der Begriff nun in die *Anwesenheit* des Bewusstseins (bzw. des Für-sich) *bei sich*: Das Bewusstsein unterhält immer schon einen nichtthetischen Bezug zu sich selbst, wobei dieser nicht als neutrales ‚Wissen', sondern als ein implizites Mit-sich-befasst-Sein, als ein Sich-Angehen zu verstehen ist.

> Sobald das Bewußtsein auftaucht, macht es sich durch die rein nichtende Beziehung zu einem personalen: denn was einem Sein die *personale* Existenz verleiht, ist nicht der Besitz eines Ego – das nur das *Zeichen* der Persönlichkeit ist –, sondern das Faktum, für sich als Anwesenheit bei sich zu existieren.[650]

Das Verhältnis von Bewusstsein, Ego und Personalität gestaltet sich für Sartre nun wie folgt:

---

[649] Ebd., 471, Herv. i. O.; vgl. Fretz und Anriño (1991), 190 ff.
Kampits weist noch auf einen anderen, mit dem oben beschriebenen zusammenhängenden Wandel hin, der sich mit den Ereignissen 1939/40 verbindet und der Sartres Philosophie und gesellschaftliches Engagement als Intellektueller im Anschluss an *Das Sein und das Nichts* prägen wird. Sartre selbst kennzeichnet diesen als Übergang vom isolierten, sich gegenüber der Gesellschaft in seiner absoluten Freiheit behauptenden ‚Individuum' hin zum ‚sozialen Menschen', der gesellschaftliche Verantwortung übernimmt (vgl. Kampits (2004), 17).

[650] *SN*, 213, Herv. i. O.
Seine neue Position, dass das unmittelbare Bewusstsein trotz der Nachgeordnetheit des Egos als persönliches aufzufassen ist, bekräftigt Sartre 1947 noch einmal in seinem Vortrag „Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis": „[T]atsächlich ist das Bewußtsein, wenn es auf der Ebene des Unmittelbaren und der Nicht-Reflexivität kein Ego hat, deshalb nicht weniger persönlich. Es ist persönlich, weil es trotz allem Verweis auf sich selbst ist." (SB, 288)

> Das Ego erscheint dem Bewußtsein somit als ein transzendentes An-sich, ein Existierendes der menschlichen Welt, nicht als *von dem* Bewußtsein [*de la conscience*][651]. Daraus ist nicht zu schließen, daß das Für-sich schlicht und einfach eine „unpersönliche Kontemplation“ ist. Bloß, das Ego ist keineswegs der personalisierende Pol eines Bewußtseins, das ohne es im unpersönlichen Stadium bliebe, sondern im Gegenteil, das Bewußtsein in seiner fundamentalen Selbstheit ermöglicht unter gewissen Bedingungen die Erscheinung des Ego als das transzendente Phänomen dieser Selbstheit.[652]

Im Grunde ermöglicht erst diese Korrektur Sartre ein tieferes Verständnis des bereits in der „Skizze einer Theorie der Emotionen“ aufgegriffenen Heideggerschen Gedankens, das Bewusstsein sei ‚je meines‘. Durch sie wird es ihm gelingen, Anthropologie – wie im Essay verkündet – nicht nur als *Wissenschaft über* den Menschen, sondern als eine *selbstbezügliche Tätigkeit* zu verstehen, welche das Menschsein im tieferen Sinne erst erfasst, insofern „*ich mich* [*erst*] *zum Menschen mache, indem ich mich als solcher verstehe*. Ich kann mich also fragen und auf den Grundlagen dieser Frage eine Analyse der ‚menschlichen-Realität‘ [Dasein] durchführen, die einer Anthropologie als Grundlage dienen kann.“[653]

Diese persönliche Rückbezogenheit des Philosophen (und seines Lesers) auf sich selbst, welche Sartre hier hervorkehrt, ist jedoch kein genuin Heideggerscher, sondern vielmehr ein Kierkegaardscher Ansatz, auf den Heidegger in *Sein und Zeit* zwar rekurriert, den er jedoch zugleich und gerade hier pervertiert, indem die hervorgehobene ‚Jemeinigkeit‘ als konkretes, praktisches Sich-selbst-Verstehen in der methodischen Anlage von *Sein und Zeit* merkwürdig konsequenzlos bleibt[654]. Kierkegaard hatte es als eins seiner Hauptanliegen begriffen, seinen Leser dazu zu bringen, sich – anstatt in der

---

[651] Der Ausdruck „de la conscience“ lässt sich treffender mit „etwas Bewusstseinsartiges“ übersetzen. Es geht Sartre hier um den Punkt, dass das Ego völlig anderer Natur als das Bewusstsein ist.
[652] *SN*, 212, Herv. i. O.
[653] STE, 263, Herv. M. H.
[654] Die ganze Anlage von *Sein und Zeit* als primär ontologische, nicht anthropologische Abhandlung, die bloß formale Darlegung der allgemeinen Strukturen des Daseins, das weitgehende Fehlen konkreter, historischer Beispiele deuten hierauf bereits hin, dass Heidegger hier sein eigenes Projekt in einer fundamentalen Hinsicht konterkariert. Wenn, wie Heidegger selbst in der Schrift ausführt, jede, auch eine wissenschaftliche bzw. ontologische Untersuchung, ihren Ursprung im ‚In-der-Welt-sein‘ eines konkreten, sich verstehenden Einzelnen hat und von diesem her ihren Sinn bezieht, so bleibt Heidegger nicht nur die Antwort auf die Frage nach dem tieferen Sinn *seines* Projekts schuldig, sondern muss sich überdies die Frage gefallen lassen, ob die Analyse bloß formaler Strukturen hinreicht, um Grundbegriffe wie das In-der-Welt-sein, Angst, Entschlossenheit usw. zu erhellen. Die Verschränkung des Formalen, Allgemeinmenschlichen mit dem Konkreten, Singulären – Kierkegaard und Sartre sind hierauf aufmerksam – zeigt sich hier in ihrer methodischen Unabdingbarkeit.

interesselosen Haltung einer gelehrten Philosophie zu verharren – danach zu fragen, inwiefern er, der konkrete Mensch, das, was er *wissenschaftlich* erkannt hat, *persönlich*, und das meint *praktisch*, verstehen soll. Methodisch hatte dies u.a. seinen Niederschlag im Zur-Sprache-Kommen verschiedener Pseudonyme und literarischer Figuren, in der Einfühlung in verschiedene Selbstverhältnisse und Perspektiven auf die Welt gefunden, durch welche der Leser auf sich selbst aufmerksam gemacht und zum Nachdenken über sich gebracht werden sollte.

Wenn Sartre nun hervorhebt, dass „*ich mich* [*erst*] *zum Menschen mache, indem ich mich als solcher verstehe*", so steht er damit in unmittelbarer Nähe zu Kierkegaard[655]: Auch wenn er diesen Gedanken erst in den Kriegstagebüchern ernst zu nehmen beginnt, so ist er doch als Schriftsteller schon seit Beginn seines Schaffens mit dem Konkreten – mit dem Selbstverhältnis und den jeweiligen Lebensentwürfen seiner Figuren – befasst. In *Das Sein und das Nichts* bemüht er sich schließlich, auch die Philosophie wieder auf die konkrete, geschichtliche Lebenswirklichkeit zu beziehen: Die anthropologischen Konstruktionen stehen von nun an in beständigem Dialog mit konkreten Beispielen, die oftmals sogar eigenen Lebenserfahrungen entstammen. (Freilich wird der Dialog *nicht immer* gelingen; zeitweise wird Sartre den Fallbeispielen Gewalt antun, um sie seinen philosophischen Ideen anzupassen[656]). Prinzipiell lässt sich bei Sartre ab den 1940er Jahren beobachten, dass Literatur und Philosophie sich gegenseitig erhellen und ergänzen, sei es, dass Literatur als Exemplifizierung und bzw. Anwendung philosophischer Ideen dient, sei es, dass philosophische Ideen in der Literatur geboren werden oder in der eigenen Lebenserfahrung wurzeln.

Ausgehend von diesem philosophischen Neuansatz, das Verstehen nicht mehr wissenschaftlich-kontemplativ, sondern persönlich-praktisch als die Tätigkeit der menschlichen Freiheit und, konkreter, als ein selbstreferentielles *Wählen* auffassen zu wollen, wird nun auch Sartre der Frage nachgehen, in welchem Verhältnis das Sich-Wählen und das Erleben (von Welt) zueinander stehen[657] – eine Frage, die im Rahmen

---

[655] Vgl. ausführlich zur Nähe der Konzepte des Sich-Verstehens bei Kierkegaard und Sartre das Kap. IV.2.1 „Verstehen und verstehen ist zweierlei"

[656] Vgl. Sartres Ausführungen zur Ehrlichkeit im Kap. III.5.3.2.1.3 „Ehrlichkeit"

[657] So schreibt Sartre unter dem Einfluss Heideggers bereits in der „Skizze einer Theorie der Emotionen", dass „für die menschliche Realität existieren immer heißt sein Sein übernehmen [*assumer*], das heißt dafür verantwortlich sein, anstatt es von außen zu empfangen wie ein Stein. ‚und [Sartre zitiert hier Heidegger] weil Dasein [*réalité humaine*] wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst ‚wählen', gewinnen, es kann sich verlieren…' Diese ‚Übernahme' [*assomption*] seiner selbst, die die menschliche-Realität kennzeichnet, impliziert ein Verstehen der menschlichen-Realität durch sich selbst"

des Husserlschen Ansatzes notwendig ausgespart blieb, die jedoch bereits Kierkegaard und, unter dessen Einfluss, Heidegger thematisiert hatten. Diesen beiden folgend, wird Sartre im Rahmen seiner eigenen, sich nun unter dem Einfluss der Heidegger- und Kierkegaard-Lektüre entwickelnden philosophischen Konzeption die Begriffe In-der-Welt-sein, (Grund-)Entwurf, Angst und Unaufrichtigkeit deuten; darüber hinaus wird er mit dem Modell der ‚existentiellen Psychoanalyse' einen Ansatz entwickeln, auf dessen Grundlage der jeweilig Einzelne sich in seinen letzten Intentionen selbst verstehen, mithin Unaufrichtigkeit überwinden soll.

Bei aller unverhohlenen Bewunderung Sartres für Heideggers Philosophie und bei aller offensichtlichen Nähe zwischen den Strukturanalysen des *Daseins* in *Sein und Zeit* und denjenigen der *menschlichen-Realität* in *Das Sein und das Nichts* steht jedoch gerade Sartres *opus magnum* auch in einer grundlegenden Distanz zu dem Heideggers. So verpasst derjenige, welcher *Das Sein und das Nichts* auf eine bloße (und womöglich schlechtere) Wiederholung von *Sein und Zeit* reduziert, den besonderen Charakter des Sartreschen Denkens. Denn obwohl Sartre in seinen ontologischen Analysen in wesentlichem Maße von Heideggers Erkenntnissen profitiert, so ist sein Denken doch sehr viel weniger Heideggers philosophischen Intentionen und Inhalten verpflichtet, als dies zunächst den Anschein haben mag[658]. Beispielsweise stellt sich Sartre in seinem Projekt der – wie der Untertitel verkündet – *phänomenologischen Ontologie* überhaupt nicht die Frage nach dem Sinn von Sein; ebenso wenig wie zuvor seine phänomenologischen Essays das Husserlsche Projekt der Begründung von Wissenschaft geteilt hatten. Vielmehr nutzt Sartre in der Schrift die Phänomenologie Husserls und die Ontologie Heideggers als zwei *Methoden*, die – jenseits davon, einen Ausschließlichkeitsanspruch erheben zu können – sich gegenseitig ergänzen sollen[659] und die ggf. durch weitere methodische Ansätze zu bereichern sind, um sie dem eigenen, anthropologisch-moralphilosophischen Projekt dienstbar zu machen. Phänomenologie, Ontologie und nicht zuletzt andere methodische Ansätze wie derjenige der

---

(STE, 263, Herv. in Klammern durch Übers., sonstige im Text) und macht damit erst die Haltungen der Authentizität (bzw. Eigentlichkeit) und Unaufrichtigkeit (bzw. Uneigentlichkeit) möglich (vgl. Heidegger (1993), 52 f.).

[658] So merkt auch Danto an, dass „die Kritik Sartre einen weit geringeren Grad an Originalität zubilligte, als er als Philosoph verdient. Jedenfalls füllte Sartre Heideggers Begriffe mit seinen eigenen Inhalten, benannte sie mit seinen eigenen Strukturen […] – schuf sie sozusagen noch einmal neu, für ein vollkommen neues System, das unverwechselbar sein, Sartres, Eigentum ist. (vgl. Danto (1997), 91)

[659] Vgl. *B1*, 401

Psychoanalyse werden in Anspruch genommen und z.T. auch wieder eingeschränkt bzw. abberufen, um der Frage nachzugehen, was der Mensch in seinem Selbstverhältnis ist und welche moralischen Implikationen hierin liegen[660]. Und indem Sartre dieses als ein *Sich-selbst-Verstehen* auffasst, welches sich als ein jeweilig konkretes *Be-* und *Er*greifens der eigenen Existenzwirklichkeit vollzieht, rückt er nun – bei aller *methodischen* Affinität zu Husserl und Heidegger – dem *Grundanliegen* nach in die Nähe Kierkegaards[661]. Was sich daher in *Das Sein und das Nichts* und in den im selben Kontext stehenden Schriften als ‚abwegige Lesart' und vermeintliche ‚Fehldeutung' Husserls und Heideggers darstellen mag[662], erscheint vor dem Hintergrund der eigentlichen philosophischen Intentionen Sartres in einem anderen Licht.

Sicherlich, so lässt sich die Diskussion abschließen, hat die Kritik, Sartre vermenge in *Das Sein und das Nichts* wissenschaftliche Methoden, die nicht zusammengehören, ihre Berechtigung. In der Tat wird Sartres methodischer Eklektizismus, der nicht immer seinen Ambitionen gerecht wird, zu einer Reihe von Widersprüchen und Aporien führen. Dennoch, so scheint es, liegt hier eine Ahnung Sartres zugrunde, die sein Vorgehen zumindest teilweise rehabilitiert – nämlich die, dass *keine* der hier aufgegriffenen Methoden, womöglich kein methodischer Ansatz überhaupt, den Anspruch erheben kann, den Menschen in seinem Selbstverhältnis vollständig und adäquat zu erfassen, weil letztlich jeder Ansatz aufgrund notwendiger Vorentscheidungen perspektivisch bleibt. Unter diesen Umständen mag die Schlussfolgerung legitim sein, dass die Vielfalt der wissenschaftlichen Perspektiven dazu beitragen kann und sollte, um sich dem Ganzen anzunähern – ein Gedanke, der letztlich schon dem der Phänomenologie Hegels und später Husserls nicht unbekannt sein dürfte, welche das Absolute erst in der niemals abgeschlossenen Zusammenstellung aller gewesenen und zukünftigen Perspektiven (Hegel) bzw. in der idealen Unendlichkeit der Reihe aller wirklichen und möglichen Erscheinungen (Husserl) ausmachten. Oder ist am Ende doch Vigilius Recht zu geben,

---

[660] Bezeichnenderweise stellt Sartre gegenüber Simone de Beauvoir seine Kernidee von *Das Sein und das Nichts* wiederholt als „meine Moral" (vgl. ebd., 462, 468, 474, 477, 484, 487) heraus.
[661] Vgl. *BA*, 93 sowie das Kap. II.3.2.1 „Herausforderungen"
Von einem *Ergreifen* lässt sich auch bei Sartre deshalb sprechen, weil die Analysen letztlich dem Projekt einer Konversion zur Authentizität hin dienen.
[662] Auf ähnliche Vorwürfe in Bezug auf Sartres Hegel-Rezeption weist Peter Caws hin (vgl. Caws (2003, 61)

der da behauptet hatte, „daß jeder Mensch, der auf sich selbst achtgibt, weiß, was *keine* Wissenschaft weiß[663]?

2.2 Welt, Entwurf

Die neue philosophische Konzeption, in welche Sartre seinen von Husserl geprägten Bewusstseinsbegriff einbettet, ist im Folgenden zu erarbeiten. Einzugehen ist hierbei auch auf die Transformationen, welche dieser im Lichte der ontologischen Konzeption Sartres nun erfährt.

In seiner phänomenologischen Einleitung zu *Das Sein und das Nichts*, welche noch stark unter Husserls Einfluss steht, unterscheidet Sartre zwei Seinstypen voneinander: das Sein des Bewusstseins, des ‚*percipiens*', das er im Folgenden, in Anlehnung an Hegel, das *Für-sich* nennt, und das Sein der Welt, des ‚*percipi*' bzw. des *An-sich*. Die Frage, welche Sartre sich zugleich stellt, ist die nach dem Verhältnis zwischen den beiden Seinstypen des An-sich und des Für-sich. In phänomenologischer Hinsicht hatte er dieses bereits mit dem Begriff der *Intentionalität* dargelegt: Das Bewusstsein ist seiner Struktur nach auf die Welt bezogen. Und da Sartre keine Unterscheidung zwischen dem Bewusstsein (als bloßer Form) und seinem Inhalt zulässt, geht es in diesem Bezogensein auf, und so lässt sich auch sagen: das Bewusstsein *ist* nichts anderes als das Erscheinen der Welt.

In *Das Sein und das Nichts* soll diese Struktur nun ontologisch ausgedeutet werden: Sartre will in Erfahrung bringen, in welchem *Seins*verhältnis Bewusstsein und Welt zueinander stehen. Und weil das Verhältnis als synthetisches gedacht werden muss, können beide Seiten, das menschliche Bewusstsein und die ihm erscheinende Welt, nicht isoliert voneinander betrachtet werden.

> [D]as Bewußtsein [ist] etwas Abstraktes, denn es enthält in sich selbst einen ontologischen Ursprung in Richtung auf das An-sich, und andererseits ist das Phänomen auch etwas Abstraktes, da es dem Bewußtsein „erscheinen" muß. Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein, von der das Bewußtsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung, des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger ‚In-der-Welt-sein' nennt.[664]

---

[663] *BA*, 93, Herv. M. H.
[664] *SN*, 50

Wie bereits diese Passage zeigt, macht Sartre keinen Hehl daraus, dass er sich in seiner Untersuchung des Verhältnisses zwischen Bewusstsein und Welt eng an Heideggers Begriff des In-der-Welt-seins anlehnt, freilich nicht ohne wichtige Modifikationen vorzunehmen. In *Sein und Zeit* hatte Heidegger das In-der-Welt-sein des Menschen einer ausführlichen Analyse unterzogen, jedoch mit einem anderen Anliegen als Sartre. Heidegger war es hier zunächst nicht um die Klassifizierung von Seinstypen, sondern, ursprünglicher, um die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt[665] gegangen, welche – so meinte er – in der Geschichte der Philosophie bislang unzureichend bzw. gar nicht beantwortet worden war. Während Sartre also, von seinem anthropologischen Interesse geleitet, wie selbstverständlich auf der Analyse menschlicher Strukturen fokussiert, ergibt sich für Heidegger das Dasein als Gegenstand der Analyse erst im Rahmen des aus seiner Sicht umfassenderen ontologischen Projekts, an das sich die Anthropologie erst im zweiten Schritt anschließen kann. Seine Entscheidung für die Fokussierung auf dem Dasein begründet Heidegger mit dessen ‚ontisch-ontologischer' Beschaffenheit, welche darin bestehe, dass das Dasein das *Seiende* (das *Ontische*) immer schon auf sein *Sein* (das *Ontologische*) hin – in Kierkegaards Terminologie: das *Wirkliche* auf das *Mögliche* hin – überschreite und sich solchermaßen „als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien"[666] überhaupt erweise.

Damit teilt Heidegger zunächst Husserls Grundüberzeugung, Wissenschaft sei nur in einer kritischen Rückbesinnung auf ihre Wurzeln möglich, und verortet diese – ebenso wie Husserl – in demjenigen, der Wissenschaft betreibt, also im Menschen. Der Unterschied zu Husserl liegt jedoch in der Ausdeutung dieses Sachverhalts: Während Husserl daher das menschliche *Bewusstsein* als das Medium und solchermaßen auch als die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis zum Gegenstand seiner Analysen wählt, geht es Heidegger nicht um die Etablierung einer Meta- bzw. ‚ersten' Wissenschaft, sondern, wie er meint, um Grundlegenderes: Wissenschaft ist nur *eine* der möglichen

---

[665] „Alle Ontologie […] bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den *Sinn* von Sein geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat." (Heidegger (1993), 11, Herv. geändert, vgl. 2-5)

[666] Ebd., 13; vgl. hierzu Sartres Wiederaufgriff dieses Gedankens in *SN*, 38

Zur terminologischen Unterscheidung schreibt Heidegger in Anlehnung an klassische Auffassungen: „‚Sein' ist nicht so etwas wie Seiendes" (Heidegger (1993), 4), sondern grundlegender; Sein lässt sich auch nicht von Seiendem her bestimmen, sondern übersteigt jede gattungsmäßige Allgemeinheit; es ist der grundlegendste, allgemeinste und dadurch auch dunkelste Begriff, welcher jedoch im Sprachgebrauch immer schon präsent ist (vgl. ebd., 2 ff.).

„Verhaltungen des Menschen“[667] und beruht solchermaßen auf einer noch fundamentaleren Struktur: Die wissenschaftliche Sicht auf die Welt entspringt einer *Wahl*, in welcher sich der Einzelne in ein bestimmtes Verhältnis zur Welt stellt. Erst von dieser her lässt sich der Sinn von Wissenschaft begreifen.

Damit ist Wissenschaft für Heidegger nicht der primäre, sondern bereits ein abgeleiteter Zugang zur Welt, *eine* Weise des In-der-Welt-seins des Daseins[668]. Die grundlegende Frage ist daher nicht die, was wir über die Welt wissen können, sondern die, was es über das Dasein aussagt, wenn sich dieses in ein wissenschaftliches Verhältnis zur Welt begibt.

Aus diesen beiden Richtungen kommend – Sartre will Husserls Bewusstseinsbegriff zur Welt hin öffnen, um ihn praktisch interpretieren zu können; Heidegger will die Frage nach dem Sinn von Sein klären und findet den Schlüssel hierfür im Dasein, das er wesentlich als ein Bezogensein auf Welt interpretiert –, treffen sich Sartre und Heidegger in der Analyse des In-der-Welt-seins. Beide heben hervor, dass Mensch und Welt als synthetisches Verhältnis aufzufassen und von diesem her jeweils zu verstehen sind[669]. Sartre zeichnet die Analyse daher wie folgt vor:

> 1. Was ist das synthetische Verhältnis, das wir In-der-Welt-sein nennen? 2. Was müssen der Mensch und die Welt sein, damit das Verhältnis zwischen ihnen möglich ist? Genaugenommen greifen die beiden Fragen ineinander, und wir können nicht getrennt auf sie antworten wollen. Aber jede der menschlichen Verhaltensweisen kann uns, da sie eine Verhaltensweise des Menschen in der Welt ist, gleichzeitig den Menschen, die Welt und das Verhältnis zwischen ihnen darbieten[670].

Die Fragen nach dem Menschen und der Welt erhellen sich also gegenseitig, ja, sie sind im Grunde untrennbar, weil die Verhaltensweisen des Menschen immer schon ‚Verhaltungen‘ des Menschen *in der Welt* sind, und ihre Untersuchung erlaubt es, sowohl auf den Menschen als auch auf die Welt Rückschlüsse zu ziehen.

Darüber hinaus wirft Sartre die These auf, dass sich alle Verhaltensweisen des Menschen auf ein *primäres* Verhältnis zur Welt zurückführen lassen. Dieses entdeckt er

---

[667] Ebd., 11
[668] Entsprechend sieht Heidegger es als defizitär an, die wissenschaftliche Sicht auf die Welt als die grundlegende zu betrachten (vgl. Heidegger (1993), 11-15 (§ 4)).
[669] Vgl. hierzu auch ebd., insbes. 53-62, 200-208
[670] *SN*, 50; vgl. STE, 266

im Anschluss an Heidegger in der *Fragehaltung*[671]. Die Frage wird sich zugleich als Ausgangspunkt der Herleitung des Menschen als *Nichts* erweisen.

Inwiefern ist die Frage ein primäres Verhalten des Menschen gegenüber der Welt? Sartre erläutert dies wie folgt: Der Einzelne „befrag[t] das Sein über seine Seinsweisen oder über sein Sein. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Frage eine Variante der Erwartung: ich erwarte eine Antwort von dem befragten Sein"[672], und diese kann affirmativ oder negativ ausfallen. Die Frage impliziert also erstens ein Nicht-Wissen bzw. – in Sartres ontologischer Formulierung des Sachverhalts – das Nicht-sein eines Wissens.

Das zweite Nicht-sein geschieht der Welt mit der Antwort auf die Frage. Sartre exemplifiziert dies am Überprüfen des Inhalts einer Brieftasche[673]: Ich erwarte, dass sich in ihr 1500 Francs befinden, finde jedoch nur 1300 Francs vor. Die fehlenden 200 Francs erscheinen als eine enttäuschte Erwartung. Dem, was *ist* (nämlich 1300 Francs), wird dadurch Negativität verliehen; es wird auf etwas hin überschritten, das *nicht ist* (nämlich 200 Francs mehr, insgesamt 1500 Francs). Das Fehlen der 200 Francs, ihr ‚Nicht-sein', lässt sich jedoch aus dem Sein (der 1300 Francs) allein nicht ableiten. Vielmehr geht es erst aus meiner Befragung des Seins hervor. Diese kann verschiedene Formen wie ‚Erwarten von…', ‚Befürchten von…', ‚Hoffen auf…', ‚Rechnen mit…', ‚Suchen von…' annehmen.

Zugleich machen das Beispiel der fehlenden 200 Francs deutlich, dass die Frage auch zu einer Affirmation führt: Es *sind* 1300 Francs in der Brieftasche. Dass diese Feststellung überhaupt möglich ist, geht auf eine Leistung des Bewusstseins zurück: In seinem intentionalen Gerichtetsein auf die Welt strukturiert es das Sein und versieht es mit Qualitäten[674]. Die Strukturierung der ‚Seinsmassen' in Dinge findet dabei auf der

---

[671] Danto merkt an, Sartre hätte statt der Frage auch andere Haltungen aufgreifen können, welche Negativität in das Seiende einführen, beispielsweise die Aussage oder den Imperativ (vgl. Danto (1997), 70). Sicher hat Danto Recht; jedoch lässt sich Sartres Wahl nicht einzig auf den Einfluss Heideggers zurückführen, sondern auch auf Sartres Spiel mit der Sprache. Die (im Folgenden nachvollzogene) lange Herleitung des Nichts von der einfachen Frage und Negation über die ‚*Negatités*' bis hin zur Angst zielt letztlich auf den Nachweis ab, dass der Mensch in seinem eigenen Sein infrage steht. Solchermaßen gelingt es Sartre aufzuzeigen, dass selbst der banalen Frage, welche auf den ersten Blick das Sein des Fragenden nicht berührt, diese tiefere Dimension des Sich-Infrage-Stehens innewohnt.

[672] *SN*, 51

[673] Vgl. zum Folgenden ebd., 54-63

[674] Bemerkenswert ist hier, dass Sartre dem Bewusstsein eine ähnliche Funktion wie Schelling der göttlichen Schöpfung zuschreibt. Denn *Schöpfung* ist bei Schelling nicht – wie Heidegger richtig bemerkt – als *Produktion* von Sein zu verstehen, sondern als „*Ein-Bildung*" oder „Erweckung" (Heidegger (1988), 225, Herv. i. O.; vgl. *SN*, 49 ff.): „[D]er Prozeß der Schöpfung [geht] nur auf eine innere Transmutation

Grundlage *externer Negationen* statt: Formen werden vor ihren Hintergründen abgesondert; einzelne Dinge gegeneinander abgegrenzt. Solchermaßen lässt das Bewusstsein aus der Fülle undifferenzierten Seins eine Welt entstehen[675]: Die 1300 Francs *sind nicht* die Brieftasche, in der sie sich befinden; die Brieftasche *ist nicht* meine Hände, die sie halten, usw.

Entsprechend, so resümiert Sartre, impliziert jede Frage ein dreifaches ‚Nicht-sein':

> Es existiert also für den Fragenden die permanente, objektive Möglichkeit einer negativen Antwort. […] So ist die Frage eine zwischen zweierlei Nicht-sein [non-êtres] geschlagene Brücke: Nicht-sein im Wissen des Menschen, Möglichkeit des Nicht-seins im tranzendenten Sein. Schließlich aber impliziert die Frage die Existenz einer Wahrheit […]: ‚So ist es und nicht anders.' Kurz, die Wahrheit führt, als Differenzierung des Seins, ein drittes Nicht-sein als für die Frage bestimmend ein: das begrenzende Nicht-sein. Dieses dreifache Nicht-sein bedingt jede Frage[676].

Worauf aber lässt sich die Befragung der Welt selbst zurückführen? Sartre weist sie als eine dem Menschen wesenhaft zugehörige Tätigkeit zurück: der Mensch *transzendiert* das Bestehende immer schon, er überschreitet es auf sein mögliches oder gewesenes Sein bzw. *Nicht-sein* hin. Erst hierdurch kann er überhaupt ein gegenwärtiges Nicht-sein erfahren.

Sartre veranschaulicht dies am Beispiel der Zerstörung. „Ein Sein ist zerbrechlich, wenn es in seinem Sein eine bestimmte Möglichkeit von Nicht-sein birgt. Aber es ist wieder der Mensch, durch den die Zerbrechlichkeit *geschieht*, denn die individualisierende Begrenzung, die wir eben erwähnten, ist Bedingung dieser Zerbrechlichkeit"[677]. So geschieht beispielsweise einer im Krieg zerstörten Stadt ihre qualitative Veränderung – von einem Komplex intakter Bauwerke hin zu einer Ansammlung von Ruinen – durch den Menschen. Ohne ihn als Zeugen dieses Vorgangs gäbe es keine *Zerstörung* dieser Stadt (ebenso wenig wie es vorher eine Stadt und jetzt Ruinen gegeben hätte); es fände lediglich eine ‚Umverteilung von Seinsmassen' statt,

---

oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips in das Licht" (Schelling (2008), 76, vgl. 75) und ist insofern kein Herstellen von Sein aus dem Nichts (creatio *ex nihilo*), sondern Strukturierung des ursprünglich unstrukturierten Seins, der ‚Seinsmassen' (vgl. *SN*, 83).

[675] „[D]ie Negation [leitet] […] die Anordnung und Aufteilung der großen Seinsmassen in Dinge […]. So bewirkt das Auftauchen des Menschen im Milieu des Seins […], daß sich eine Welt enthüllt." (ebd., 83) Vgl. auch Sartres Beispiel von der Suche nach Pierre im Café (vgl. ebd., 59-62).

[676] Ebd., 52

[677] Ebd., 58, Herv. i. O.

ohne dass dabei etwas weggenommen oder hinzugefügt würde. „Man muß also zugeben, daß die Zerstörung eine wesenhaft menschliche Sache ist“[678]. Und dies meint weder, dass die Zerstörung nur in der Einbildung oder im Traum stattfindet, noch dass sie bereits durch die bloße Vorstellung realiter bewirkt wird. Vielmehr beruht sie auf zweierlei: auf einem real stattfindenden Vorgang einerseits und auf der Anwesenheit des Bewusstseins bei diesem andererseits, welches dem Geschehen erst seinen Sinn verleiht, indem es Strukturen in das Sein einführt und deren (mögliche) Veränderungen erfasst.

Die Ausführungen machen deutlich, dass Sartre den Begriff der *Welt* untrennbar an den des *Bewusstseins* koppelt, ohne jedoch die Welt idealistisch als ein reines Produkt des Bewusstseins aufzufassen. Sie ist vielmehr die spezifische Art und Weise, wie diesem das Sein qualitativ erscheint; sie ist die Totalität der Bedeutungen, welche das Bewusstsein den materialen Gegebenheiten zuweist. Deshalb kann Sartre – vermeintlich provokativ – behaupten, dass der Mensch die Welt ‚macht‘ und dass er für sie verantwortlich ist, ohne damit den Menschen als Schöpfer oder bloßen Erfinder ihres Seins auszuweisen:

> Wir nehmen das Wort ‚Verantwortlichkeit‘ in seinem banalen Sinn von ‚Bewußtsein (davon), der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses [wie der Zerstörung einer Stadt] oder eines Gegenstands [wie einer Brieftasche mit 1300 Francs] zu sein‘. In diesem Sinn ist die Verantwortung 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*[679].

Dies ist die erste Erweiterung, welche Sartre an Husserls Bewusstseinsbegriff vornimmt: *Welt* wird nun nicht mehr als ein bloßes Bewusstseinskorrelat gedacht, sondern als ein

---

[678] … „und [– fährt Sartre an dieser Stelle provokativ fort –] *daß es der Mensch ist*, der seine Städte über Erdbeben oder direkt zerstört, der seine Schiffe über Wirbelstürme oder direkt zerstört.“ (ebd., 58, Herv. i. O.)

[679] *SN*, 950, Herv. i. O.
Auch wenn Sartre an dieser Stelle deutlich macht, dass das Bewusstsein die Außenwelt nicht erschafft, sondern nur strukturiert und hierbei mit Bedeutungen und Werten versieht – und in diesem Sinne sollte die Formulierung ‚die Welt machen‘ bei Sartre stets verstanden werden – , so kritisiert Dagfinn Føllesdal dennoch zu Recht, dass Sartre selbst sich nicht immer sauber an die phänomenologische Bedeutung dieses Ausdrucks hält und ihn stattdessen zuweilen mit eindeutig moralphilosophischer Tendenz gebraucht, indem er die Verantwortung des Menschen für seine Welt als die des Schöpfers gegenüber seiner Schöpfung darstellt: „But according to Husserl, we are nevertheless not free to constitute the world whichever way we want. […] Sartre says very little about this inherent limitation. He describes our constitution of the world as if it were an act of creation.“ (Føllesdal (1997), 400) Und weiter: “If one concedes that constitution is something other than creation and instead uses the word ‚constitution‘ as Husserl uses it, then it becomes inappropriate to use ethical terms such as ‚choice‘ and ‚responsibility‘ in connection with constitution.“ (ebd., 401 f.) Besonders deutlich wird dies anhand von Sartres changierendem Gebrauch des Begriffs der – einmal phänomenologisch, einmal ethisch gedeuteten – *Verantwortung* zu Tage treten (vgl. zur Verteidigung Sartres gegen Føllesdal: Grelland (2006), 18-32).

‚reales', i.e. als ein unabhängig vom Bewusstsein existierendes Sein. Zugleich wird sie nicht nach objektiv-wissenschaftlichen Gesichtspunkten erfasst und katalogisiert, sondern – dies ergibt sich aus dem Ansatz bei der ‚Jemeinigkeit' des Bewusstseins – von einem unhintergehbaren Gesichtspunkt her *erlebt*, welcher der Gesichtspunkt des je einzelnen Menschen ist.

Die zweite Erweiterung betrifft den Begriff des *Möglichen*: Wenn Husserl dem Bewusstsein auch ein protentionales Bezogensein zuschreibt, d.h. die Fähigkeit, unmittelbar zukünftige Geschehnisse in der Welt zu antizipieren, so bleiben diese Möglichkeiten nur *Wahrscheinlichkeiten* und damit dem Bewusstsein äußerlich. Sartre hingegen denkt – unter Rückgriff auf Heidegger – den Möglichkeitsbegriff *praktisch*, d.h. als Möglichkeit des Einzelnen, handelnd in den Verlauf der Welt einzugreifen[680]. Damit jedoch vollzieht sich eine fundamentale Transformation des Weltbegriffs: ‚Welt' wird nun nicht mehr nur durch das Bewusstsein *strukturiert*, sondern zugleich auf mögliche Veränderungen hin *überschritten*; sie ist nicht mehr bloß das Korrelat einer Wahrnehmung, sondern erscheint im Lichte praktischer Entwürfe. Sartre veranlasst dies zu einer entscheidenden Korrektur an Husserl:

> So erscheint die Welt, als Korrelat der Möglichkeiten, die ich *bin*, von meinem Auftauchen an als die riesige Skizze all meiner möglichen Handlungen. Die Wahrnehmung überschreitet sich natürlich auf die Handlung hin; mehr noch, sie kann sich nur in Handlungsentwürfen und durch sie enthüllen.[681]

Um den Bewusstseinsbegriff praktisch verstehen zu können, integriert Sartre ihn in ein umfassenderes Konzept, das es ihm zugleich ermöglicht, Heidegger und Heidegger miteinander zu verbinden. „[D]ie menschliche-Realität unterscheidet sich vom reinen Bewußtsein darin, daß es einen *Wert* vor sich hin entwirft: sie ist das Bewußtsein, das sich selbst zu diesem Ziel motiviert."[682] Bewusstsein ist also wesentlich Handlungsentwurf. Der Einzelne entwirft sich immer schon auf bestimmte Zwecke, und von diesen her überschreitet er das Bestehende in Hinsicht darauf, ob es die Realisierung

---

[680] So kritisiert Sartre: „Husserl wurde während seiner ganzen philosophischen Laufbahn von der Idee der Transzendenz und der Überschreitung heimgesucht. Aber die philosophischen Instrumente, über die er verfügte, vor allem seine idealistische Auffassung der Existenz, nahmen ihm die Mittel, über diese Transzendenz Aufschluß zu geben: seine Intentionalität ist nur deren Karikatur. Das Husserlsche Bewußtsein kann sich in Wirklichkeit weder zur Welt noch zur Zukunft oder Vergangenheit hin transzendieren." (*SN*, 220)
[681] Ebd., 571, Herv. i. O.
[682] *TB*, 166, Herv. M. H.

seiner Entwürfe ermöglicht, begünstigt, be- oder verhindert. So erlebt jeder Mensch *seine* Welt mit ihren spezifischen praktischen Zusammenhängen, Entfernungen, Hindernissen usw. als einen „hodologischen Raum“[683], der mit auf das Bewusstsein zulaufenden Wegen durchfurcht, mit Widerständen versehen und zugleich affektiv bewertet ist[684]. Was ich in der Welt vorfinde, sind

> symbolische Richtungen, Orientierungen, die meine Sorgen widerspiegeln, meine Beschäftigungen, meinen Beruf. […] Diese Topographie zeigt recht deutlich, wie der Geist sich der Stätten bemächtigt und sie herrichtet. Wenn ich heute genau bestimmen will, auf welcher Existenzebene diese Geographie liegt, würde ich sagen, sie befinde sich auf der niedrigsten, der vorthematischen Ebene. […] Wenn ich sie thematisiere, mache ich sie zum Delirium eines Verrückten, aber sie wird eben nie thematisiert.[685]

Sartres Beschreibung des unmittelbar-unreflektierten Zugangs zur Welt als eines ‚hodologischen Raums‘ lehnt sich eng an Heideggers Untersuchung des In-der-Welt-seins im Modus des täglichen Besorgens an, den auch Heidegger als die unmittelbare, ‚natürliche‘ Einstellung gekennzeichnet hatte, aus der heraus das Dasein die Welt zunächst erlebt: „[A]lle Wo sind durch die Gänge und Wege des alltäglichen Umgangs entdeckt und umsichtig ausgelegt, nicht in betrachtender Raumausmessung festgestellt und verzeichnet.“[686] Bereits Heidegger hatte beobachtet, dass Entfernungen nicht in wissenschaftlich-verobjektivierender Weise ermittelt werden, sondern aus den jeweiligen Entwürfen des Einzelnen einerseits und aus den Widerständen andererseits, welche die

---

[683] *TB*, 192, vgl. 57-64, 192-195; *SN*, 547, 570

[684] Sartres Begriffe ‚Widrigkeitskoeffizient‘ (vgl. ebd., u.a. 806, 834, 844 f., 870-879, 881 f.; *TB*, 57-64) und ‚Utensilitätskomplex‘ (vgl. *SN*, 83, 806, 870 f.) gehen, wie sich unschwer erkennen lässt, auf den Einfluss Heideggers zurück, der seinerseits (mit Bezug auf Dilthey und Scheler) von der ‚Widerständigkeit‘ der Welt (vgl. Heidegger (1993), 209 ff.) und der ‚Zeughaftigkeit‘ des alltäglich begegnenden Seienden gesprochen hatte: Sartres Begriff ‚complexe-d'ustensiles‘ [*Utensilitätskomplex*] entspricht der französischen Übersetzung des Heideggerschen Begriffs ‚Zeugganzes‘ (vgl. König (1998), 1086, 1121). Dennoch ist Sartres Weltbegriff im Unterschied zu dem Heideggers nicht einseitig technisch orientiert. Schon in der „Skizze einer Theorie der Emotionen“ rekurriert er auf die Möglichkeit des magischen, i.e. des emotionalen Weltbezugs, und in *Das Sein und das Nichts* wird er die technische und die emotionale Haltung als zwei gleichberechtigte Zugangsweisen zur Welt betrachten (vgl. hierzu das Kap. III.5.3.2.2.3 „Sonderfall Emotion“).

[685] *TB*, 195; vgl. zu Heideggers Auffassung der Räumlichkeit Heidegger (1993), 101-113
In der Literatur lassen sich zahlreiche Beispiele einer solchen existenziellen Topographie finden; vgl. u.a. das Labyrinth als Grundmotiv in Friedrich Dürrenmatts Werk und hier v.a. im Erzählzyklus *Die Stadt* und in *Der Winterkrieg in Tibet*, aber auch in Kafkas Romanen *Der Prozess* und *Das Schloss*.

[686] Ebd., 103
„Damit“ aber – so argumentiert Alain Renaut gegen Heideggers „Brief über den Humanismus“ – „ist auch der Grund aufgedeckt, weshalb die Ontologie der ‚menschlichen-Realität‘ von selbst zur Ethik führt: Das Bewusstsein ist eigentlich moralisches Bewusstsein, die Subjektivität ist eigentlich praktische Subjektivität – ob sie nun ihre Aufmerksamkeit ausdrücklich auf die Werte richtet oder nicht.“ (Renaut (2003), 97)

Welt den Entwürfen entgegensetzt, hervorgehen. So kann beispielsweise „[e]in ‚objektiv' langer Weg […] kürzer sein als ein ‚objektiv' sehr kurzer, der vielleicht ein ‚schwerer Gang' ist."[687]

Solchermaßen wird der Mensch für seine Welt verantwortlich – zwar nicht für die Fakten, die er nicht geschaffen hat, aber für die Art und Weise, *wie* ihm diese begegnen, für den *Sinn* und den Platz[688], den die Dinge im Lichte seiner Entwürfe erhalten.

Diesen Sinn erfasst Sartre als den ‚Dringlichkeitscharakter', welcher den Dingen scheinbar innewohnt: Das unmittelbare Bewusstsein, das sich nicht reflektiert, sondern ganz nach draußen gerichtet ist, thematisiert seine Entwürfe nicht als Entwürfe, sondern projiziert sie in die Welt. Dies führt zu einer vermeintlichen Umkehr der Verhältnisse: Es sind die Dinge selbst, welche uns als liebens- oder hassenswerte, als zu vernichtende oder begehrenswerte erscheinen und uns solchermaßen zu Handlungen *auffordern*: Das Buch präsentiert sich als zu lesendes oder zu schreibendes, die Zigarette als zu rauchende, das Glas Wasser als zu trinkendes, Pierre als jemand, dem zu helfen ist. Sartre nennt dies die „*Forderungsstruktur* der Welt"[689] und entdeckt, dass wir in der unreflektierten Haltung den Forderungen immer schon durch Handlungen entsprechen: „[U]nser Sein ist unmittelbar ‚in Situation', das heißt, daß es in Unternehmungen auftaucht und sich zunächst erkennt, insofern es sich auf diesen Unternehmungen spiegelt. Wir entdecken uns also in einer von Forderungen bevölkerten Welt, mitten in Entwürfen, auf dem Weg zur Realisierung"[690]. Oftmals, so beobachtet Sartre, haben die

---

[687] Heidegger (1993), 106
Axel Honneth sieht den Weltbegriff Sartres (und Heideggers) in Verwandtschaft zur pragmatischen Auffassung vom normalen Lebensvollzug (vgl. Honneth (2003), 146). Danto wagt sogar die These, dass die Welt, wie sie die Wissenschaft betrachtet, „niemals wirklich erfahrbar ist, weil sie durch Erfahrung situationalisiert werden würde. Letztlich haben wir also eine Vorstellung vor uns, die Kants Unterscheidung in Phänomena und Dinge an sich doch ziemlich nahekommt", wobei die Wissenschaft der Illusion aufsitze, die Dinge an sich, das Vorhandene, erkennen zu können (Danto (1997), 95).
[688] Vgl. Heidegger (1993), 102 ff.
[689] *SN*, 103, Herv. i. O.
Die Textstelle lautet ausführlicher: „Das Bewußtsein des Menschen *in Tätigkeit* ist unreflektiertes Bewußtsein. Es ist Bewußtsein *von* etwas, und das Transzendente, das sich ihm enthüllt, ist von besonderer Natur: es ist eine *Forderungsstruktur* der Welt, die korrelativ komplexe Utensilitätsbezüge an ihm anthüllt." (vgl. auch FI, 36)
[690] *SN*, 107, Herv. i. O.
Sartre nennt die den Dingen scheinbar innewohnenden Forderungen ‚Negatitäten' [négatités] – ‚Desiderate', der Welt scheinbar innewohnende, ‚objektive Mängel' – und sieht ihren Ursprung im Verhältnis, das der Mensch zur Welt einnimmt: „[S]ie markieren alle unmittelbar einen wesentlichen Bezug der menschlichen-Realität zur Welt. Sie leiten ihren Ursprung von einem Akt des menschlichen Seins her, entweder von einer Erwartung oder von einem Entwurf, sie markieren alle einen Aspekt des Seins, insofern es dem Menschenwesen [*être humain*] erscheint, das sich in die Welt engagiert." (*SN*, 82, Herv. der Übers.; vgl. 754) Damit rückt Sartre von seiner, wie Juliette Simont richtig bemerkt,

Forderungen ihren Ursprung in den Entwürfen Anderer, die ich für mich selbst übernommen habe: Ich stehe auf, wenn der Wecker klingelt; ich bleibe auf den Wegen; ich halte an der Ampel. Der Einzelne findet sich solchermaßen in einer bereits ausgelegten Welt vor, deren Sinn er zunächst nicht infrage stellt.

Dass der Einzelne die Welt, ausgehend von seinen Entwürfen, ‚macht' bzw. von den Entwürfen Anderer her übernimmt, impliziert für Sartre wie zuvor schon für Heidegger, dass sich der Mensch von der Welt her zu verstehen gibt, wer er ist. In jenen Möglichkeiten, die Welt aktiv zu verändern, in *seinen* Möglichkeiten also, spiegeln sich nichts anderes als mögliche Weisen, so oder so zu *sein*, dieser oder jener Mensch zu sein. „Die Möglichkeit als Möglichkeit verstehen oder seine eigenen Möglichkeiten sein ist ein und dieselbe Notwendigkeit für das Sein, in dem es in seinem Sein um sein Sein geht."[691]

In den Strukturen der Welt erschließt sich solchermaßen die ‚Wahrheit' unserer selbst; „die Welt [wirft] durch eben ihre Artikulation uns genau das Bild dessen zurück, was wir sind."[692] Die ‚Utensilitätskomplexe' und ‚Widrigkeitskoeffizienten', die Wege, die sich uns eröffnen oder die uns versperrt sind, zeigen uns unsere Entwürfe an; die ästhetischen, moralischen und affektiven Qualitäten der Dinge und Ereignisse, die uns begegnen, und schließlich unsere Handlungen selbst verweisen uns auf unsere Werte. So ist das, was aus wissenschaftlicher Sicht wie das „Delirium eines Verrückten" erscheinen mag, die Welt in ihrer Totalität, wie sie sich dem Einzelnen jeweils präsentiert; sie ist nichts anderes als unser eigenes, im Medium des Anderen aufscheinendes Sein[693].

„gefährliche[n] Nähe zu einem Determinismus" (Simont (2013), 373) wieder ab, welche in den Essays der 1930er Jahre noch spürbar gewesen war. Denn es ist ein Unterschied zu behaupten, die Qualitäten lägen bereits objektiv in den Dingen (vgl. FI, 36 f.) oder sie entsprängen der Tätigkeit des Bewusstseins, welches das Bestehende auf der Grundlage seiner Entwürfe mit Qualitäten versieht.

[691] *SN*, 207

Heidegger hatte dies so formuliert: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört dann aber, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. […] *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins ist, daß es ontologisch *ist*." (Heidegger (1993), 12, Herv. i. O., vgl. 5-8)

[692] *SN*, 802

[693] Die Tragfähigkeit dieses Gedankens lässt sich beispielsweise anhand der Leere der Welt für den Ästhetiker in *Entweder-Oder*, anhand ihrer Feindlichkeit und Verschlossenheit in Camus' *Mythos von Sisyphos* bzw. anhand ihrer Hässlichkeit und Bedrohlichkeit in der Kontingenzerfahrung des Ekels in Sartres gleichnamigem Roman nachweisen. Vgl. auch die ‚Seelenlandschaften' der modernen Kunst, etwa bei Caspar David Friedrich, Edvard Munch und im Surrealismus.

> Es ist also nicht wahr, daß ich von diesem Tisch aus nach und nach zum Zimmer gelange, in dem ich bin, dann, beim Hinausgehen, von da auf den Flur, auf die Treppe, auf die Straße, um schließlich, wenn wir bis zum Ende gehen, die Welt als die Summe aller Existierenden zu erfassen. Vielmehr kann ich irgendein Utensil-Ding nur von der absoluten Totalität aller Existierenden aus wahrnehmen, denn mein primäres Sein ist In-der-Welt-sein.[694]

Dieses primäre In-der-Welt-sein, von dem her der Einzelne die Welt in ihrer Totalität versteht, wird Sartre als den *Grund-* bzw. *Initialentwurf* [*projet ultime et initial*][695] des Menschen identifizieren und diesem in *Das Sein und das Nichts* eine zentrale Position innerhalb seiner anthropologischen Konzeption einräumen. Den Ursprung des Initialentwurfs verortet Sartre in der *conditio humana* und, genauer, in der Problematik der menschlichen Freiheit. Um ein Verständnis des Begriffs und damit zugleich des fundamentalen Sinns des In-der-Welt-seins zu ermöglichen, ist daher zunächst auf Sartres Begriff und Problematisierung der Freiheit einzugehen.

2.3 Spontane Freiheit, Wille und Reflexion

Bereits in der „Transzendenz des Ego“ zeichnet sich ab, dass Sartres Überlegungen nicht auf den Rahmen einer reinen Bewusstseinsphilosophie beschränkt bleiben werden. Schon in den „Schlußfolgerungen“ geht er dazu über, den Begriff der Spontaneität praktisch zu interpretieren, wenn auch der eigentliche Hintergrund und die Implikationen seiner Ausführungen im Essay noch verborgen bleiben: *Spontaneität ist Freiheit*; ihr Gegenstand ist ein Handeln in der Welt. In einem Gespräch mit Simone de Beauvoir bekennt Sartre rückblickend: „Die Freiheit und das Bewußtsein, das war für mich das Gleiche.“[696]

Sartres Identifikation der menschlichen Freiheit mit der Spontaneität des unmittelbaren Bewusstseins führt dazu – Sartre hebt dies eigens hervor –, dass sich sein Freiheitsbegriff grundlegend vom Freiheitsbegriff der „klassische[n] Auffassung“[697], etwa dem Descartes‘ oder Kants, unterscheidet, für welche sich Freiheit untrennbar mit dem menschlichen Willen als Instrument der praktischen Vernunft verbindet. Konzeptionen dieser Art steht Sartre skeptisch gegenüber, weil sie den Menschen

---

[694] *SN*, 798
[695] Vgl. u.a. ebd., 789-810
[696] de Beauvoir (1991), 451; vgl. Hengelbrock (2005), 36
[697] *TB*, 52; vgl. ausführlich zum Begriff des Willens ebd., 52-64; *SN*, 766-774

dualistisch begreifen als einerseits durch Leidenschaften angetrieben, andererseits mittels Vernunft über diese erhoben. In seiner Auseinandersetzung mit Descartes argumentiert Sartre, dass der Begriff der Willensfreiheit zwangsläufig in Aporien endet, weil sich die Frage nach dem Zusammenspiel von Determinismus und Freiheit nicht beantworten lässt[698]: Ist der Mensch einerseits durch seine Leidenschaften determiniert, dann bleiben diese Autoren die Erklärung schuldig, worin andererseits der Wille als besonderer Akt seinen Ursprung hat und wie es ihm gelingen kann, in den vorhandenen Determinismus einzugreifen:

> Aber wie kann man andererseits behaupten, daß ein Wille, der noch nicht existiert, plötzlich beschließen kann, die Kette der Leidenschaften zu brechen [...]? Eine solche Auffassung würde dazu führen, den Willen als ein *Können* zu betrachten, das sich bald dem Bewußtsein offenbarte, bald versteckt bliebe, aber in jedem Fall die Permanenz und die Existenz ‚an sich' einer Eigenschaft besäße. […] In Wirklichkeit genügt es nicht, zu wollen: man muß wollen wollen.[699]

Sartre stößt hier auf das gleiche logische Problem wie vor ihm Kierkegaards Ästhetiker aus *Entweder-Oder*: Wenn der Wille die bestehende Notwendigkeit – die des Zweifels bei Kierkegaard, die der Leidenschaften bei Descartes – durchbrechen soll, so muss er sich entweder selbst hervorbringen, was in einen Regress führt. Oder er muss durch etwas anderes hervorgebracht werden, was in einen Widerspruch führt, weil der Wille dann nicht mehr als autonom gedacht werden kann. Denn dass es gerade nicht möglich ist, „daß man das Wollen wählt"[700], wie beispielsweise noch der Ethiker in *Entweder-Oder* glaubt, dass vielmehr das Wollen nur unter einer Voraussetzung möglich ist, führt schon der Ästhetiker anhand seiner eigenen Lebensproblematik vor.

Für Sartre lässt sich nur eine Antwort denken, um Aporien dieser Art zu vermeiden, und hier zeigt sich für ihn die Stärke der Phänomenologie, welche die Dualismen Descartes' und Kants nicht mehr kennt: Der Wille darf nicht als gesonderter Akt verstanden werden, sondern ist dem Bewusstsein selbst als eine Grundstruktur zuzuordnen: „[E]s [ist] unmöglich […], dem Bewußtsein den Willen hinzuzufügen, wenn

---

[698] Für Sartre lassen sich daher nur zwei Alternativen denken, von denen er eine sogleich ausschließt: „[E]ntweder ist der Mensch völlig determiniert (was unannehmbar ist, zumal weil ein völlig determiniertes, das heißt in Exteriorität motiviertes Bewußtsein selbst reine Exteriorität wird und aufhört, Bewußtsein zu sein), oder der Mensch ist völlig frei." (ebd., 768)
[699] Ebd., 772, Herv. i. O.; vgl. *TB*, 52 f.
[700] *EO*, 718

er nicht vorher in ihm war. Man muß also zu Spinoza zurückkehren und Willen und Bewußtsein in eins setzen.“[701]

Die Bedingungen der Möglichkeit hierfür sieht Sartre zum einen im Begriff der Spontaneität selbst gegeben – diese bringt sich selbst hervor –, zum anderen in ihrer praktischen Interpretation: „Jede Wahrnehmung zeichnet sich vor dem Hintergrund einer möglichen Veränderung ab“[702]: Das Bewusstsein ist immer schon Handlungsentwurf; es transzendiert das Bestehende auf das Mögliche hin, und dies bewirkt, dass die Welt in ihrer Weltlichkeit, i.e. als ‚hodologischer Raum‘, erscheint.

Die Konsequenzen dieser Ineinssetzung von Bewusstsein und Wille greifen für Sartre jedoch noch tiefer. Nicht nur will er das *Bewusstsein als Willen*, sondern auch umgekehrt: den *Willen als Bewusstsein* auffassen, und dies bedeutet nichts anderes als dem Willen die Eigenschaften des Bewusstseins zuzusprechen. Der Wille soll ebenso unreflektiert und vorrational wie das Bewusstsein selbst sein, und er soll – dieser Gedanke wird sich nun für den Begriff und die damit verbundene Problematik der Freiheit bei Sartre als wesentlich erweisen – nicht mehr als der Wille eines Ichs aufgefasst werden. Denn – so hatte Sartre argumentiert – das Ich geht nicht dem Bewusstsein *voraus*, sondern erst aus dessen Tätigkeit *hervor*; in seiner Passivität kann es daher schwerlich als Urheber einer Aktivität, eines Willens, gelten. Sartre versteht dies so: Das Bewusstsein ‚wählt‘ und transzendiert bereits ‚seine‘ Welt, noch bevor das Ich und dessen Wille auftauchen. Im Verhältnis zu dieser spontanen Wahl kommt der Wille immer ‚zu spät‘. „So haben wir eine Freiheit erreicht, die tiefer ist als der Wille“[703]. Zu diesem Ergebnis gelangt Sartre bereits in der „Transzendenz des Ego“: „Faktisch vermag das ICH nichts gegenüber dieser Spontaneität, denn *der Wille ist ein Objekt, das sich für und durch diese Spontaneität konstituiert*.“[704]

Was bedeutet dies? Es bedeutet zunächst und vor allem, es sich *gerade nicht* so verhält, wie landläufige Lesarten nahelegen wollen, welche sich auf Selbstdeutungen Sartres in populären Vorträgen wie „Der Existentialismus ist ein Humanismus“ berufen: dass Sartre den Begriff einer uneingeschränkten Freiheit geschaffen hat, welche – seinen Anhängern zufolge – die Grundlage eines Ethos der Verantwortlichkeit und des

---

[701] *TB*, 56
[702] Ebd., 59
[703] *SN*, 784
[704] TE, 87, Herv. i. O.
„Diese Spontaneität hat nichts mit dem Willen zu tun […] [; sie] ist also nichts, worüber wir irgendeine Kontrolle hätten.“ (Danto (1997), 76)

Engagements bilden kann und bildet[705] bzw. – seinen Kritikern zufolge – welche in ihrer behaupteten Radikalität vollkommen überzogen ist. Diese allgemeine Lesart Sartres erweist sich im Lichte der vorangegangenen Analysen klar als ein Missverständnis, das sich selbst bis heute noch hartnäckig gehalten hat. Bedauerlich ist dies insofern, als hierdurch nicht selten eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Sartres Konzeption unterblieben ist. Der genauere Blick auf das Verhältnis von Spontaneität und Willensfreiheit offenbart, dass Sartre gerade das Gegenteil von dem konstatiert, was sowohl seine Kritiker als auch manche seiner Anhänger seiner Konzeption andichten: *Der Mensch sitzt einer tieferen Ohnmacht auf*; die Spontaneität bringt in uneingeschränkter Souveränität sowohl das Subjekt als auch dessen Willen hervor. Deutlich wird dies anhand der Ineinssetzung von Bewusstsein und praktischer Wahl: „Wahl und Bewußtsein sind ein und dasselbe. Das haben viele Psychologen geahnt, wenn sie erklärten, das Bewußtsein sei ‚Selektion'"[706]. Sartres praktische Deutung des phänomenologischen Begriffs der Selektion als *Wahl*, als handlungsinitiierenden ‚*Willen*', auf den der traditionell verstandene Ich-Wille keinen Einfluss nehmen kann, impliziert, dass der Mensch – entgegen seinem natürlichen Selbstverständnis – nicht als der eigentliche Autor seiner grundlegenden Wahlen gelten kann, dass er vielmehr dem Fatalismus seines Bewusstseins[707] unterworfen ist. Und dies reduziert ihn auf die Rolle des Zuschauers ‚seiner' Entscheidungen: Er wählt nicht, sondern er wird gewählt; er ist nicht, wie klassische Freiheitskonzepte dies als selbstverständlich voraussetzen, das *Subjekt* seiner Wahl[708], sondern ihr *Objekt*, während die Wahl selbst subjektlos bleibt (sie geht auf das Subjekt zu, aber nicht von diesem aus). Was Sartre über das „ich denke" Descartes' sagt, nämlich dass beide auf verschiedenen Ebenen liegen, gilt ebenso für das „ich wähle" Sartres:

> [D]er Mensch wird zuerst das sein, was er zu sein entworfen haben wird. Nicht, was er sein will. Denn was wir gewöhnlich unter wollen verstehen[,] (sic.) ist eine [selbst-

---

[705] Siehe FN 710.
[706] *SN*, 801
[707] Sartre spricht von der „*Fatalität* seiner Spontaneität" (TE, 89, Herv. M. H.) und wird diese an den Ursprung der Angst stellen.
[708] Vgl. Hengelbrocks Resümee der „Transzendenz des Ego": „Was man gemeinhin meint, wenn man von sich selbst spricht, also ‚ich' sagt: ein einziges, in sich geschlossenes Zentrum, das Ausgangspunkt unserer Willensentscheidungen ist, gibt es im Grunde nicht. Das ist aber letztlich, was wir allgemein unter der menschlichen Freiheit verstehen und was von jedem von uns spontan zu haben beansprucht wird." (Hengelbrock (2005), 39)

]bewußte Entscheidung, die bei den meisten von uns erst später gefällt wird, von demjenigen, zu dem sie sich selbst gemacht haben.[709]

Angesichts der Rezeptionsgeschichte mag es überraschen, dass Sartre diese Konsequenz in seinem Essay „Der Existentialismus ist ein Humanismus" ausspricht, ausgerechnet in jenem Essay, der oft zu Fehlinterpretationen seiner philosophischen Konzeption geführt und dessen Veröffentlichung Sartre später bereut hat[710]. Angesichts der philosophischen Konzeption Sartres, welche die Identifikation des Bewusstseins mit der Freiheit einerseits und die Reduktion der Reflexion und des rationalen Handelns auf sekundäre Strukturen andererseits vorsieht, ist sie jedoch alles andere als überraschend.

Aus diesem Abhängigkeitsverhältnis des Willens von der Entwurftätigkeit des Bewusstseins erklärt sich für Sartre auch das „‚Paradox' der Unwirksamkeit der Willensentscheidungen"[711]. Aus ihm soll sich ebenfalls erklären, weshalb es uns so schwerfällt, ‚über unseren Schatten zu springen', d.h. uns willentlich zu Lebens- und

---

[709] EH, 150, Herv. M. H.; vgl. hierzu noch einmal die Passage aus Hackenesch (2001), 34 f. (zit. in FN 595); Cremonini (2005), 76 f.

[710] „Der Existenzialismus ist ein Humanismus" ist der Versuch Sartres, zum einen die Ergebnisse seines Hauptwerks *Das Sein und das Nichts* populärwissenschaftlich zusammenzufassen, um sie einem breiten Publikum zugänglich zu machen, das nicht die Zeit bzw. die philosophischen Voraussetzungen besaß, um die weitschweifigen Analysen des Sartreschen *Opus magnum* durchzuarbeiten und zu verstehen. Zum anderen – und dieses (vordergründige) Anliegen kommt im Einstieg in den Essay direkt zur Sprache – geht es Sartre um eine *Rechtfertigung* seines philosophischen Ansatzes und solchermaßen seiner Variante des Existentialismus überhaupt. Hierfür nimmt Sartre nicht nur ein (bis heute immer wieder in Interpretationen, welche die anderen philosophischen Schriften Sartres der 1930er und 40er Jahre vernachlässigen, zu findendes) Missverstehen seines Freiheitsbegriffs in Kauf, sondern trägt darüber hinaus auch maßgeblich selbst zu diesem bei. Denn beinahe im selben Atemzug, in welchem er auf die Nachgeordnetheit des Willens und des Subjekts hinter die vorreflexive ‚Wahl' verweist, mahnt Sartre an, dass der Mensch „in den Besitz seiner selbst zu bringen und [dass] ihm die totale Verantwortung für seine Existenz aufzubürden" (EH, 150) sei, wobei er den Verantwortungsbegriff hier nun moralphilosophisch deutet (i.e. nicht mehr als das bloße, faktische Leben-Müssen mit den Konsequenzen der Wahl). In diesem Zusammenhang erscheint die Wahl nun plötzlich als die reflexive Entscheidung eines Subjekts (vgl. z.B. ebd., 150-153). Ein paar Seiten später ändert sich dies jedoch wieder: In Sartres Interpretation des Beispiels des jungen Mannes, welcher überlegt, ob er sich an Kampfhandlungen in England beteiligen oder bei seiner Mutter in Frankreich bleiben soll (vgl. ebd., 156 ff.), erscheint die Wahl wieder als vorreflexive, im Augenblick des Reflektierens bereits getroffene, wodurch die Reflexion als entscheidungshervorbringende Instanz disqualifiziert wird. Die Schwäche des Essays liegt in dieser permanenten Fluktuation zwischen den von Sartre selbst vorgenommenen, diametral entgegengesetzten Deutungen seines Freiheitsbegriffs: mal im Sinne seiner frühen Essays und von *Das Sein und das Nichts*, mal im Sinne einer versuchten Popularisierung des Existentialismus, die ihn sogar dahin bringt, sein Konzept in die Nähe des Kantischen ‚kategorischen Imperativs' zu rücken (vgl. ebd., 150 ff.) – eine Deutung, die sich angesichts der vorausgehenden Bestimmungen von selbst ausschließt. Der Essay, dessen philosophiegeschichtliche Wirkung der von *Das Sein und das Nichts* gleichkommt, wenn nicht sogar diese überstrahlt, hat wesentlich dazu beigetragen, dass die philosophische Konzeption Sartres und vor allem der Sartresche Freiheitsbegriff bis heute immer wieder missverstanden worden sind.

[711] *SN*, 824
Damit bietet Sartre zugleich eine Interpretation des Problems der *Willensschwäche* an.

Handlungsweisen zu zwingen, die wir auf dem Grunde unseres Seins, i.e. in unseren unmittelbaren Entwürfen, ablehnen:

> [D]as ‚Paradox' der Unwirksamkeit der Willensentscheidungen […] läuft darauf hinaus, daß wir uns durch den Willen vollständig *konstruieren* können, daß aber der Wille, der diese Konstruktion leitet, selbst seinen Sinn in dem ursprünglichen Entwurf hat, den er zu negieren scheinen kann; daß folglich diese Konstruktion eine ganz andere Funktion hat, als sie vorgibt; und schließlich daß der Wille nur Detailstrukturen erreichen kann und nie den ursprünglichen Entwurf verändern wird, aus dem er hervorgegangen ist, ebenso wenig wie die Konsequenzen eines Theorems sich gegen es wenden und es verändern können.[712]

Sartres Behauptung der absoluten Spontaneität und Souveränität des Bewusstseins einerseits und der Einflusslosigkeit des Subjekts andererseits wirft die Frage auf, ob es unter diesen Bedingungen noch sinnvoll ist zu behaupten, Sartre habe das Konzept einer *Freiheit* entworfen, und ob es nicht angemessener wäre, die spontane Wahl als eine Form der bloßen *Autonomie*, nicht aber als Freiheit aufzufassen[713]. Darüber hinaus ergeben sich Zweifel hinsichtlich der Frage, ob eine subjektlose Wahl überhaupt als eine Wahl gelten kann. Und, so lässt sich weiter fragen, kann dem Menschen für das aus dieser ‚Wahl' hervorgehende Handeln *mehr* Verantwortung zugeschrieben werden als dem Tier, dessen Verhalten auch durch interne Prozesse gesteuert wird? Was macht im Rahmen der Sartreschen Konzeption die spontanen, menschlichen Bewusstseinsprozesse von den inneren Vorgängen, die das Verhalten des Tieres determinieren, qualitativ unterscheidbar?

Es gibt nur wenige Interpreten Sartres, die das Verhältnis zwischen den spontanen Bewusstseinsprozessen und der Willensfreiheit in dieser Schärfe herausgestellt und problematisiert haben. So z.B. Andrea Rödig. In einem Aufsatz merkt sie an:

> Sartres These heißt ja nichts anderes, als daß man nicht wünschen kann, was man will, sondern nur wünschen kann, was man je schon gewählt hat. Die ursprüngliche Wahl ist rational nicht einholbar, das Fassen und Ändern eines Entwurfs bleibt immer ein dunkler Impuls. [...] So betrachtet scheint es, daß *Sartres emphatischer Abweis eines inner- wie außerpsychischen Determinismus* [...] *sich in sich selbst umkehrt*: Die

---

[712] Ebd., 824, Herv. i. O.
[713] Vgl. zur Verteidigung des Begriffs der Freiheit als präreflexive, phänomenologisch beschreibbare Wahl: Grelland (2006), 18-32

> Durchsichtigkeit des Bewußtseins wird zur Opazität, *der Mensch scheint festgelegt durch eine Wahl, die er willensmäßig nicht verändern kann* [...]. Allein seine Handlungen offenbaren ihm – post festum – den wahren Charakter seiner Wahl.[714]

Ähnliche Bedenken äußert Peter Kampits. Er sieht die Gefahr, dass Sartres Spontaneitätskonzept einen neuen Determinismus heraufbeschwört, und er vergleicht Sartres phänomenologische Position mit derjenigen moderner Neurowissenschaftler, welche die Freiheit des Menschen widerlegt zu haben glauben:

> ‚Keiner kann anders sein, als er ist.' ‚Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein.' Man kann sich fragen, ob zwischen beiden Behauptungen [...] wirklich ein wesentlicher Unterschied besteht. Verurteilt sein, dem neuronalen Spiel meiner Hirnprozesse zu folgen, oder Verurteiltsein zur Freiheit, deren Grundlage ich nie sein kann.[715]

Rödigs und Kampits' Einwände sind nicht von der Hand zu weisen. Denn es kommen im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis von Spontaneität und Freiheit Zweifel daran auf, ob sich Sartres phänomenologisch-praktisches Konzept letztendlich von den deterministisch aufgefassten Bewusstseins- und Entscheidungsprozessen noch qualitativ unterscheidet. Zwar behaupten beide radikal verschiedene Ursprünge menschlichen Wählens und Handelns – Immaterialität, radikale Unerklärbarkeit und Unvorhersagbarkeit vs. materiale Kausalität –, und dennoch gilt für beide: *Les jeux sont fait*: wenn der Mensch zu wählen meint, ist bereits alles entschieden. Spielt es dann aber noch eine Rolle, ob die Wahl auf der Grundlage neuronaler oder spontaner Prozesse stattfand?

Trotz der sich aus ihr ergebenden Problematik spricht einiges für Sartres Interpretation. In unserem Gerichtetsein auf die Welt und auf die Anderen versehen wir die Objekte unserer Intentionalität immer schon mit Werthaftigkeit und schließlich mit Sinn *für uns*; wir beurteilen spontan Dinge als hässlich oder schön, Umgebungen als gemütlich, schmutzig oder steril; wir schätzen Situationen als vertraut, bedrohlich oder langweilig ein, Handlungen als grausam oder gerecht; und es ist meist nur ein Blick, welcher uns Gesichter als sympathisch, verlogen oder traurig erscheinen lässt; schließlich

---

[714] Rödig (1991), 105 f., Herv. M. H.

[715] Kampits (2005), 66; das erste Zitat Kampits' stammt aus Wolf Singer (2004): „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen." In: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Hg. v. Geyer. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 63; das zweite Zitat entlehnt Kampits Sartre (EH, 155); vgl. auch Juliette Simonts Bedenken gegenüber Sartres frühem Freiheitsbegriff (vgl. Simont (2013), 273).

können uns Erinnerungen ‚heimsuchen' oder Emotionen ‚ergreifen' usw. Es kann geschehen, und es geschieht oft, dass wir in der Reflexion entdecken, dass wir Urteile dieser Art bereits gefällt haben und beständig fällen, die wir – je nach unserem reflexiven Selbstverhältnis – als ‚Bauchgefühl' ernstnehmen oder als ‚Vorurteil' zurückweisen, für das wir uns mitunter sogar schämen, weil wir vor jeder Begründung Wertungen vorgenommen und uns diesen entsprechend verhalten haben. Und dennoch: selbst wenn ich mich darum bemühe, jede meiner Haltungen erst auf ihre Begründetheit zu überprüfen, bevor ich sie annehme, so falle ich doch immer wieder hinter die Erfahrung zurück, dass ich „gar nicht verhindern [kann], daß der Sinn der Welt ihr durch mich geschieht"[716], dass es schwierig ist, auf diesen spontan von mir erlebten Sinn der Welt willentlich einzuwirken.

Und es ist nicht nur der Sinn der Welt, welcher vorreflexiv gewählt wird: Sartre (und vor ihm Heidegger) hat gezeigt, dass ich bereits praktisch in meine Welt *engagiert* bin, noch bevor ich mein Handeln reflektiere und hinterfrage – ich befinde mich in einer Alltagsroutine; ich habe Umgang mit den Objekten meiner täglichen Umgebung (ich dusche morgens, ich schneide das Brot mit dem Messer; an der Ampel warte ich, bis sie grün ist, usw.); ich stehe in sozialen Beziehungen und erhalte sie durch mein Handeln aufrecht (ich gehe zur Arbeit, treffe mich mit Freunden zum Kino, bezahle an der Kasse usw.). Ich lebe eine Interpretation der Welt und ihrer Zusammenhänge und meines Platzes innerhalb dieser.

> In jedem Augenblick sind wir ja in die Welt geworfen und engagiert. Das bedeutet, daß *wir handeln, bevor wir unsere Möglichkeiten 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.[717]

Zunächst und zumeist ist der Einzelne also in eine geordnete Wertewelt engagiert, und das Heraustreten und Hinterfragen des eigenen Engagiertseins in diese Ordnung oder der Ordnung selbst erfordert eine besondere Handlung, durch welche Neues entstehen kann – eine neue Konstellation innerhalb dieser Ordnung, indem der Einzelne im vorgegebenen Rahmen einen anderen Platz für sich wählt, oder eine andere Ordnung, indem der Einzelne die bestehenden Werte bzw. Maßstäbe infrage stellt und ihnen ggf. andere

[716] *SN*, 109
[717] Ebd., 105, Herv. M. H.

entgegensetzt. Abstandnahmen dieser Art vom alltäglichen Selbstverständnis begleiten den Übergang des Kindes zum Erwachsenen einerseits und andererseits das Heraustreten eines Einzelnen aus seiner Alltäglichkeit, indem er sich die Frage stellt, ob er ein gutes Leben führt. Doch handelt es sich bei der Reflexion tatsächlich um eine *besondere Handlung*, oder scheint dies nur so? Und welche Konsequenz ergibt sich aus der Antwort auf diese Frage?

Auf der unangefochtenen Souveränität des Bewusstseins insistierend, weist Sartre nicht nur dem Ich und dessen Willen eine passive Rolle zu, sondern spricht auch der Reflexion (als vermeintlicher Tätigkeit des Ichs) die Selbständigkeit ab: die Reflexion erscheint nicht als eigenständige Handlung, sondern geht aus einer „*intrastrukturelle*[*n*] *Modifikation*" des Bewusstseins hervor, aus einem internen Prozess, den das Bewusstsein selbst steuert. Die Reflexion

> ist nicht das Erscheinen eines neuen Bewußtseins, das auf das Für-sich [i.e. hier: das unmittelbare Bewusstsein] 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[718].

Wenn Sartre Recht hat, dann ist nicht das Ich, sondern das Bewusstsein als der eigentliche Initiator und das eigentliche Agens der Reflexion zu betrachten. Dann stellt die Reflexion nur eine neue Binnenstruktur des Bewusstseins dar, und die vermeintlich ‚besonderen Handlungen' sind im Grunde unselbständig, nicht mehr als *ein neuer Modus*, in welchem sich die Entwürfe des unmittelbaren Bewusstseins veräußern, ein Spiegeleffekt, der sich einstellt, wenn das Bewusstsein sich bei seiner eigenen Tätigkeit beobachtet.

Ganz so radikal will Sartre jedoch die Abhängigkeit der Reflexion vom Bewusstsein nicht verstanden wissen. Immerhin gesteht er der Reflexion eine gewisse Eigenständigkeit zu – jedoch innerhalb des Rahmens, den ihr das Bewusstsein vorsteckt: Das Verhältnis, in welchem Bewusstsein und Reflexion bzw. Bewusstsein und der traditionell verstandene, *reflexive* Wille[719] zueinander stehen, interpretiert Sartre als das Verhältnis zwischen der Wahl der Zwecke und der Wahl der Mittel. Während auf der

---

[718] *SN*, 292

[719] Mit Blick auf die klassischen Willenskonzeptionen des Rationalismus identifiziert Sartre willentliches Handeln mit reflexivem, auf Erwägung beruhendem Handeln.

Ebene des unmittelbaren Bewusstseins die grundlegenden Zwecke gewählt werden, wird, willentlich-reflexiv nur noch über die Wahl der Mittel zu diesen Zwecken entschieden.

Der willentlich-reflexiv handelnde Mensch verfährt wie der *homo technicus*; er verschafft sich durch Erwägung Klarheit über die möglichen Mittel, die ihn zu bereits vorher gesetzten Zwecken führen. Solchermaßen kommt dem reflexiven Willen jedoch nicht mehr als die Funktion eines instrumentellen Syllogismus zu[720]. Und auch noch diese Funktion des Willens ist für Sartre keineswegs eine notwendige; sie ergibt sich nicht als logische Konsequenz aus den grundlegenden Zwecken, sondern beruht ebenfalls auf einer *Wahl* – einer Wahl, die auch unterbleiben kann.

> Der Wille setzt sich nämlich als reflektierten Entschluß in bezug auf bestimmte Zwecke. Aber diese Zwecke schafft er nicht. Er ist vielmehr eine auf sie bezogene Seinsweise: er dekretiert, daß die Verfolgung dieser Zwecke reflektiert und überlegt sein muß. Die Leidenschaft kann dieselben Zwecke setzen. […] Der Unterschied betrifft hier die Wahl der Mittel und den Reflexionsgrad, nicht den Zweck.[721]

Solchermaßen hat der Wille nur jene Verfügungsgewalt, welche ihm in den unmittelbaren Entwürfen verliehen worden ist. Gleiches gilt in Sartres Augen auch für die *Emotion*, welche ebenfalls eine immer mögliche Wahl des Bewusstseins darstellt und welche Sartre als Alternative zum reflexiv-technischen Handeln betrachtet. Willentliches, zweckrationales Handeln und das Handeln aus Leidenschaft stehen auf derselben Stufe; beide sind *per se* gleich mögliche *und gleichrangige* Mittel zu den bereits in der Spontaneität des Bewusstseins gesetzten Zwecken. In der unmittelbar-spontanen Wahl entscheidet sich, ob ich rational oder emotional handle – *rational*, indem ich nach den geeigneten Mitteln zu meinen Zwecken suche; *emotional*, indem ich die Struktur der Welt für mich verändere[722].

---

[720] „So ist für Sartre auch die reflexive *Willensfreiheit* oder die Intuition der freien Entscheidung ebenso ein Resultat der unauthentischen Seinsweise. […] In diesem Sinne ist der sogenannte freie Wille ein Gegenspieler der wahrhaften Freiheit, weil er eine freie Wahl suggeriert, wo es nur noch um die Vollstreckung geht.“ (Schönwälder-Kuntze (2001), 84, Herv. i. O.)

[721] *SN*, 769

Dass der Wille sich scheinbar eigene Zwecke setzen kann, führt Sartre darauf zurück, dass es zu den unmittelbaren Entwürfen des Einzelnen gehören kann, sich seine eigentlichen, tieferen Zwecke zu verhehlen. Am Beispiel des Minderwertigkeitskomplexes führt er vor, dass nicht einmal die Möglichkeit auszuschließen ist, dass der Einzelne in seinen unmittelbaren Entwürfen gewählt hat, dass seine willentlich gefassten Entschlüsse scheitern sollen (vgl. *SN*, 815-824).

[722] Zur Emotion vgl. das Kap. III.5.3.2.2.3 „Sonderfall Emotion“.

In den „Cahiers“ (vgl. *EM*, 422-433) präzisiert Sartre das Verhältnis zwischen den Zwecken und den Mitteln mit Hinweis auf das In-der-Welt-sein des Menschen und die damit verbundene Auffassung der Welt als eines ‚hodologischen Raums‘ als Spiegelung des Entwurfs von mir selbst: Der Zweck lässt sich

Von diesem Bedingungsverhältnis ausgehend, argumentiert Sartre gegen gängige Handlungskonzeptionen, dass Entscheidungen nicht aus *Motiven* (i.e. aus rational erwogenen Handlungsgründen) oder *Antrieben* (i.e. aus irrationalen Impulsen wie Begierden, Emotionen und Leidenschaften) resultieren, sondern aus einer grundlegenderen Wahl hervorgehen: das unmittelbare Bewusstsein ‚wählt', welche handlungsbestimmende Relevanz einem Motiv bzw. einem Antrieb zukommt.

> Tatsächlich haben Motive und Antriebe nur das Gewicht, das mein Entwurf [...] ihnen verleiht. […] Und falls ich schließlich erwägen muß, so einfach deshalb, weil es zu meinem ursprünglichen Entwurf gehört, mir lieber durch Erwägung über die Antriebe klarzuwerden als durch diese oder jene andere Form der Entdeckung (durch die Leidenschaft zum Beispiel oder durch das Handeln, das die organisierte Gesamtheit der Motive und Zwecke enthüllt[)][723].

Wenn ich also lieber erst nachdenke und meine Gründe abwäge, mir über die geeigneten Mittel klarwerde, anstatt emotional zu handeln, so deshalb, weil ‚ich' in meinem unmittelbaren, spontanen Entwurf diese Option bevorzuge. Die spontane Wahl selbst ist weder rational noch irrational, sondern grundlegender; sie kann sowohl am Ursprung von Rationalität als auch von Irrationalität stehen.

Seiner Überzeugung vom uneingeschränkten Primat des Bewusstseins und seiner Auffassung von der Reflexion als Initiative des Bewusstseins entsprechend, identifiziert Sartre das Wesen des Menschen nicht mit dessen Rationalität. Rationalität begreift er vielmehr als nur *eine* und mehr noch, als nur eine *mögliche* Seinsweise des Menschen. Den eigentlichen Kern bzw. die ‚Natur' des Menschen verortet Sartre hingegen in der Spontaneität des unmittelbaren Bewusstseins. Und weil dieser Auffassung zufolge

---

nicht isoliert von den Mitteln betrachten; vielmehr enthüllt er sich durch sie, indem er nur bestimmte Mittel zulässt und andere ausschließt. „[E]s gibt eine gewisse *Elastizität* der Zwecke, die meiner eigenen entspricht. Das bedeutet, die vorhandenen Mittel sind von einer Zone möglicher und abwesender Mittel umgeben, und es besteht Austauschbarkeit. Das Ersetzen der gewohnten Mittel durch Randmittel ändert den Zweck in seinem Inhalt […]; eine Änderung mehr, und er zerbricht." (*EM*, 428, Herv. i. O.). Sartre erläutert dies am Beispiel eines Beamten, der aufgrund widriger Verkehrsbedingungen nicht, wie gewohnt, zum Mittagessen nach Hause fahren kann und daher über Alternativen nachdenkt, sein Mittag woanders einzunehmen. „Wenn ich ans Essen denke, geht es nicht darum, ein Tier zu ernähren, sondern die Kräfte eines anständigen, unter Verdauungsbeschwerden leidenden Beamten wiederherzustellen, der verheiratet und an die häusliche Küche gewöhnt ist, Austern nicht ausstehen kann, einen Rang zu wahren hat usw., der nicht gern in der Öffentlichkeit isst. Wenn ich das zerstöre, zerstöre ich mich selbst: ich kann nicht in einer Arbeiterkneipe essen, in der mich von draußen ein Kollege sehen könnte." (ebd.) Zwecke und Mittel verschmelzen solchermaßen zu einem Komplex, den Sartre als Entwurf meiner selbst identifiziert. „Schließlich ist die Totalität der Welt Zweck und Mittel zugleich und steht im selben Verhältnis für die Totalität meines Entwurfs." (ebd., 431; vgl. das Kap. III.3.4 „Grundentwurf")

[723] *SN*, 782, vgl. 768-785

Rationalität nur *eine*, der emotionalen Haltung gleichrangige Möglichkeit des praktischen Selbstverstehens darstellt, ist der Mensch ein Wesen, das sich zu rationalem Handeln entscheiden *kann*, aber nicht *muss*.

In „Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis" radikalisiert Sartre seine These von der Nachgeordnetheit und Fakultativität der Rationalität des Menschen. Hier spricht er der Reflexion jede *Notwendigkeit* ab und betrachtet sie als nur „eine *Initiative* […][,] und kein Moment einer dialektischen Philosophie"[724]. Eine Initiative ist jedoch keine notwendige Bewegung; sie kann auch unterbleiben: „Man kann sich eine Gesellschaft von Menschen denken, die ihr Leben leben, die sich durch Kinder fortpflanzt und in der die Reflexivität nie erscheint. Ich glaube nicht, daß reflexive Akte notwendig sind."[725]

Mit diesem ebenso provozierenden wie Missverständnisse heraufbeschwörenden Gedankenexperiment zielt Sartre nicht darauf ab, die Möglichkeit einer unreflektiert dahinlebenden menschlichen Gesellschaft bzw. die ‚Rückentwicklung' des Menschen zum Tier durchzuspielen[726]. Vielmehr geht es ihm hier einmal mehr darum, klassische Auffassungen zu konterkarieren, insbesondere jenes teleologisch-rationalistisch geprägte Menschenbild, das bis heute unser Selbstverständnis beherrscht: wir seien rationale Wesen, welche über Selbstbewusstsein und Vernunft verfügen und aufgrund dieser Fähigkeiten ‚höher' als das Tier stehen. Entsprechend diesem Selbstverständnis herrscht die Überzeugung vor, dass der Mensch zu seiner ‚Vervollkommnung' beitragen kann *und soll*, indem er lernt, seine Triebhaftigkeit zu beherrschen und vernunftgeleitet zu handeln. Konzeptionen dieser Art geraten jedoch in doppelte Erklärungsnot, zum einen hinsichtlich der Diagnose, dass unsere Neigungen und Triebe offensichtlich nicht immer beherrschbar sind[727], zum anderen hinsichtlich des Problems des radikal Bösen als der Möglichkeit, dass sich der Einzelne aus freien Stücken gegen ein vernunftgeleitetes, ‚gutes' Leben entscheiden kann[728].

Mit seinem Gedankenspiel weist Sartre auf die Schieflage, ja *Unaufrichtigkeit* jener rationalistischen Konzeptionen hin, welche darin besteht, dass in ihnen die Stellung und

---

[724] SB, 313, Herv. M. H.
[725] Ebd., 314
[726] Dagegen spricht schon allein, dass Sartre das Gedankenexperiment an keiner Stelle weiterverfolgt; vielmehr mahnt er hier an, aus der Empirie keine logische Notwendigkeit abzuleiten.
[727] Zeugnis hiervon geben bereits die sich seit Ende des 19. Jahrhunderts entwickelnde Psychoanalyse und die Psychopathologien, mit deren Fallstudien und Theorien sich Sartre intensiv auseinandergesetzt hat.
[728] Denn es fragt sich jedoch, ob allein die Tatsache, dass Menschen als selbstbewusste Wesen vernünftig sein *können*, zu der Schlussfolgerung berechtigt, dass sie es auch sein *sollen*, oder ob hier nicht ein naturalistischer Fehlschluss vorliegt.

Bewertung der Rationalität – aufgrund zweifelhafter metaphysisch-teleologischer Annahmen – unhinterfragt bleibt. Derartige Vorentscheidungen will Sartre vermeiden und auch jene Aspekte des Menschseins hinreichend würdigen, welche im Rahmen rationalistisch geprägter Anthropologien leichthin als defizitär abgetan werden[729]. Mit seiner praktischen Ausdeutung des phänomenologischen Spontaneitätsbegriffs als *Wahl* und mit dem Verweis der Rationalität auf sekundäre, fakultative Strukturen präsentiert Sartre ein Gegenmodell zu jenen Anthropologien. Sartres Modell stellt zwar Rationalität als eine *Option* des Menschen vor – *und zweifellos als eine, die den Menschen qualitativ vom Tier unterscheidet* –; es identifiziert diese jedoch nicht mit dem *Wesen* des Menschen. Denn diesem geht eine noch ursprüngliche Wahl – die des Bewusstseins – voraus, in welcher erst über die Rolle bzw. den Wert der Rationalität entschieden wird. In Sartres Augen ist es daher abwegig, überhaupt ein menschliches Wesen im herkömmlichen Sinne des Substanzgedankens anzunehmen. Denn was der Mensch sein wird, ist zunächst offen: „Der Mensch ist zunächst ein sich subjektiv erlebender Entwurf, anstatt Schaum, Fäulnis oder ein Blumenkohl zu sein; nichts existiert vor diesem Entwurf; nichts ist am intelligiblem Himmel, und der Mensch wird zuerst das sein, was er zu sein entworfen haben wird.“[730] Und in einer bekannteren Formulierung Sartres: „Die Freiheit hat aber kein Wesen. Sie ist keiner logischen Notwendigkeit unterworfen; von ihr müßte man sagen, was Heidegger vom *Dasein* schlechthin sagt: In ihr geht die Existenz der Essenz voraus und beherrscht sie“[731]. Und in der Tat hatte Heidegger hervorgehoben, dass „die ‚Essenz‘ des Daseins in seiner Existenz gründet.

Insofern es also zunächst keine inhaltliche Festlegung dessen gibt, was der Mensch ist oder sein soll – ein *animal rationale* beispielsweise – erscheint es sinnvoller, von einer ‚Verfasstheit‘ menschlichen Seins bzw. von einer *conditio humana*[732] zu sprechen, welche mit dem Wählen als unhintergehbarem Faktum identisch ist und von welcher her das Menschsein bzw. das Wesen des Menschen in seinen Grenzen abgesteckt wird.

---

[729] Zu Sartres Verteidigung gegen die Vorwürfe, der Existentialismus gefalle sich darin, das Schlechte im Menschen darzustellen vgl. ebd., 114, 119 ff., 145; vgl. in diesem Zusammenhang die Ausweisung der Unaufrichtigkeit als *Irrtum*, über den es sich nicht moralisch urteilen lasse (vgl. ebd., 171).
[730] Ebd., 150
[731] *SN*, 761, Herv. i. O.
[732] Vgl. EH, 166

3 Mangel, Kontingenz und Grundentwurf

3.1 Freiheit und Nichts – Le Néant

„Der Mensch, wie ihn der Existentialist versteht, ist nicht definierbar, weil er zunächst *nichts* ist. Er wird erst dann, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird.“[733] Wenn der Mensch kein Wesen *a priori* hat, wenn sich erst im Prozess des vorreflexiven Wählens entscheidet, wer er wird, dann ist die Anthropologie vor die Aufgabe gestellt, das Wählen selbst zu untersuchen, aus welchem das menschliche Sein hervorgeht. Damit ist zugleich der Schwerpunkt des Sartreschen Denkens der 1940er Jahre, insbesondere im Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* bezeichnet.

Die *phänomenologische* Grundlage des Wählens hatte Sartre bereits anhand des in seinen frühen Essays dargelegten Bewusstseinsbegriffs vorbereitet. In den Tagebüchern war er anschließend dazu übergegangen, diesen *praktisch* zu deuten, *Bewusstsein* mit *Freiheit* zu identifizieren und die Implikationen dieser Identifikation auszubuchstabieren. Unter dem Einfluss Heideggers und Kierkegaards beginnt Sartre etwa zeitgleich, sich mit den *ontologischen* Dimensionen des Wählens auseinanderzusetzen und gelangt zu einem Resultat, das zugleich die Kernidee des in *Das Sein und das Nichts* vorgestellten anthropologischen Modells darstellen wird: Freiheit, so entdeckt Sartre hier, steht am Ursprung eines *Nichts* [*Néant*][734], und zugleich sieht er diesem die tiefere Motivation des Wählens. Dem Menschen geht es in all seinem Streben im Grunde nur um eins: das aus der Bewusstseinstätigkeit resultierende Nichts zu überwinden und sich selbst als ein Sein[735] zu begründen. Damit ist die Grundstruktur des Initialentwurfs vorgezeichnet. Wie Sartre im Einzelnen zu dieser gelangt und wie er sie ausdeutet, ist nun genauer darzulegen.

Der methodische Übergang von der ‚praktischen Phänomenologie‘ zur mit Mitteln der Ontologie begründeten Anthropologie kündigt sich in *Das Sein und das Nichts*

---

[733] Ebd., 149, Herv. M. H.
[734] Vgl. *B1*, 520
[735] Im Unterschied zu Heidegger differenziert Sartre nicht zwischen ‚Seiendem‘ und ‚Sein‘, was jedoch nicht auf eine Ungenauigkeit, sondern auf eine andere Verwendung des Vokabulars zurückzuführen ist. Die *ontologische* Dimension des Daseins bei Heidegger findet sich bei Sartre in der Bedeutungen herstellenden, transzendierenden Tätigkeit des Bewusstseins bzw. des Für-sich-seins wieder. Das *Seiende* bei Heidegger taucht bei Sartre unter dem Titel ‚An-sich-sein‘ wieder auf, das Sartre nicht selten schlicht „Sein“ oder „Faktizität“ nennt. Die Unterscheidung dieser Momente ist jedoch keine Erfindung Heideggers, sondern lässt sich bereits in Anti-Climacus‘ Auffassung der Existenz als Synthese aus Notwendigkeit und Möglichkeit, aus Endlichkeit und Unendlichkeit finden (vgl. *KT*, 13, 32-46; Kap. IV.4.3 „Die *modale* bzw. *ontologische* Synthese: Freiheit im Spannungsfeld zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit, Faktizität und Transzendenz“).

durch einen Wechsel in der Richtung der Fragestellung an. Bereits nach der – weitgehend phänomenologisch geprägten – Einleitung hatte Sartre Abschied von der Fokussierung auf dem bloßen Bewusstseinsbegriff genommen und sich dem umfassenderen Konzept des In-der-Welt-seins zugewendet. Die Basis dieser erweiterten anthropologischen Konzeption bildete freilich weiterhin der Bewusstseinsbegriff.

Den neuen methodischen Ansatz Sartres markiert nun die Frage nach den ontologischen Bedingungen, welche die welterzeugende Tätigkeit des Bewusstseins ermöglichen: Welche ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass das Bewusstsein die Welt strukturieren und sich auf ein Handeln hin entwerfen kann? Welchen Ursprungs ist die Negation, die es dem Menschen gestattet, zum einen Seinsmassen voneinander abzugrenzen und Dinge erscheinen zu lassen und zum anderen den gegenwärtigen Zustand der Welt zu einem vergangenen oder möglichen Zustand ins Verhältnis zu setzen? Und – auf diese Frage laufen die vorangegangenen zu –: Was muss der Mensch sein, damit das Verhältnis zwischen ihm und der Welt, damit das In-der-Welt-sein möglich ist?[736]

Mit Heidegger hatte Sartre darauf hingewiesen, dass der Mensch ein ‚Wesen der Ferne'[737] ist, weil er sich aus der Welt her zu verstehen gibt, wer er ist. Die Welt als strukturierte Totalität mit ihren Zuhandenheitsbezügen und Widerständen einerseits und ihren affektiven Qualitäten andererseits spiegelt dem Einzelnen die eigenen Entwürfe wider. Bei Sartre erhält dieser Gedanke neben der hermeneutischen nun auch eine ontologische Dimension: Jedes Verhältnis gründet in einer *Differenz*; innerhalb einer bloßen Identität kann es kein Verhältnis geben. Die *conditio sine qua non* für das synthetische Verhältnis des Menschen zur Welt, für das In-der-Welt-sein, besteht somit darin, dass sich der Mensch immer schon *auf Abstand* zur Welt realisiert. Mensch und Welt sind fundamental voneinander geschieden; nur weil der Mensch nicht mit den Dingen verschmilzt, sondern von ihnen getrennt ist, kann er einen Bezug zu ihnen unterhalten[738].

Für Sartre bedeutet dies zugleich, dass eine entscheidende Korrektur an Heidegger vorzunehmen ist: Es ist zwar richtig, dass der Mensch sich aus der Welt her zu verstehen gibt, wer er ist, jedoch nimmt das Sich-Verstehen zwangsläufig eine *negative* Form an:

---

[736] Vgl. *SN*, 50
[737] Vgl. ebd., 72
[738] Damit meint Sartre einen Bezug des Menschen zur Welt gefunden zu haben, welcher den Heideggerschen Zuhandenheitsbezügen vorausgeht, diese überhaupt erst ermöglicht (vgl. ebd., 83).

Der Mensch lässt sich von der Welt her anzeigen, wer er *nicht* ist, er negiert an sich, die Welt – partiell oder im Ganzen – zu sein. Er

> ist Bewußtsein von… als innere Negation von… Die Grundstruktur der Intentionalität und der Selbstheit ist die Negation als *interner* Bezug des Für-sich zum Ding; das Für-sich konstituiert sich draußen, ausgehend vom Ding als Negation dieses Dinges; somit ist sein erster Bezug zum An-sich-sein Negation[739].

Sartres Beobachtung mag auf den ersten Blick banal erscheinen; doch sie hat eine handfeste ontologische Pointe: Es geht hier um den Nachweis, dass der Mensch in seinem innersten Kern ein *Nichts an Sein* ist. Dazu bedarf es zunächst eines Rückgangs bis zum Ursprung der Negation: Diese als einen objektiven Akt aufzufassen, der eine Differenz markiert, welche demjenigen, der sie vollzieht, äußerlich bleibt, greift zu kurz. Vielmehr setzt die Negation bereits eine Negativität im Sein desjenigen voraus, der sie durchführt. Hier kann Sartre auf die Kennzeichnung des Bewusstseins als *Intentionalität* zurückweisen: Bewusstsein richtet sich stets auf ein Objekt, das *nicht es selbst* ist. Und ontologisch formuliert: Der Mensch kann die Welt bzw. Innerweltliches nur deshalb negieren, weil er selbst bereits ein *Nichts an Welt* ist[740]: „In-der-Welt-sein heißt sich zur *Abwesenheit* von der Welt machen. […] Bewußtsein sein heißt sich in Anwesenheit der Welt zu *Nicht-Welt* machen"[741].

Mit der Hinüberführung der phänomenologischen Begriffe Intentionalität und Spontaneität in den praktischen Begriff der Transzendenz kann Sartre zugleich aufzeigen, dass das Nichts nicht nur auf die Gegenwartsbezüge beschränkt bleibt, sondern zugleich auch in der Zeitlichkeit des Bewusstseins aufzufinden ist, ja, diese im Grunde erst gebiert. In Anlehnung an Heideggers Ausweisung des Daseins als ontisch-ontologisch kehrt Sartre den Gedanken hervor, dass sich das Bewusstsein immer schon auf ein *Mögliches* hin entwirft, das durch ein Handeln, bewirkt werden soll. Ontologisch formuliert, bedeutet dies: Bewusstsein transzendiert das Bestehende in Richtung auf ein *Nichts*, das sein soll, das aber (noch) nicht ist. Und es kann das Bestehende überschreiten, weil es immer schon einen nichtenden Bezug zu dem, was *ist*, unterhält. Sartre zufolge gilt dies nicht nur für das Verhältnis des Bewusstseins zur äußeren Welt, sondern ebenso

---

[739] Ebd., 243, Herv. i. O.
[740] Vgl. ebd., 74
[741] *TB*, 261, Herv. M. H.

für sein Verhältnis zu den eigenen Zuständen. Ich bin „abgeschnitten von der Welt und meinem Wesen durch dieses Nichts [*néant*], das ich *bin*“[742]:

> [D]ie Sukzession meiner ‚Bewußtseine‘ [ist] ein ununterbrochenes Abrücken der Ursache von der Wirkung, da jeder nichtende Prozeß [*pocessus néantisant*] verlangt, seinen Ursprung nur von sich selbst herzuleiten. Insofern mein gegenwärtiger Zustand die Fortsetzung meines vorherigen Zustands wäre, würde jeder Spalt, durch den die Negation hineingleiten könnte, völlig verstopft sein. Jeder psychische Nichtungsprozeß [*processus psychique de néantisation*] impliziert also einen Schnitt zwischen der unmittelbaren psychischen Vergangenheit und der Gegenwart. Dieser Schnitt ist genau das Nichts [*néant*].[743]

In emphatischer Ablehnung jedes (inner- oder außerpsychischen) Determinismus und des damit verbundenen Gedankens einer inneren ‚Natur‘ hatte Sartre bereits in der „Transzendenz des Ego“ darauf insistiert, dass das Bewusstsein als spontanes sich in jedem Augenblick selbst neu hervorbringt. In *Das Sein und das Nichts* weist er diesen permanenten Selbstschöpfungsprozess nun ontologisch als einen *nichtenden* aus, als einen, der Kontinuitäten aufbricht und einen Spalt, einen Riss – ein Nichts – erzeugt. Und dieses Nichts kennzeichnet den Bezug des Bewusstseins zu seiner eigenen Vergangenheit:

> Das Nichts [néant] ist […] Grundlage der Negation, weil es sie in sich birgt, weil es die Negation als Sein ist. Also muß sich das bewußte Sein in bezug auf seine Vergangenheit als durch ein Nichts [*néant*] von dieser Vergangenheit getrennt konstituieren; es muß Bewußtsein von diesem Seinsschritt haben, aber nicht als von einem Phänomen, das es erleidet, sondern als von einer Bewußtseinsstruktur, die es ist. Die Freiheit ist das menschliche Sein, das seine Vergangenheit aus dem Spiel bringt, indem es sein eigenes Nichts [*néant*] absondert. Wohlgemerkt, diese erste Notwendigkeit, sein eigenes Nichts [*néant*] zu sein, erscheint dem Bewußtsein nicht sporadisch anläßlich einzelner Negationen: […] ständig lebt sich das Bewußtsein selbst als Nichtung seines vergangenen Seins.[744]

---

[742] *SN*, 108 / *EN*, 74, Herv. i. O. (französische Begriffe der Originalausgabe entnommen)
[743] Ebd., 88 / *EN*, 62 (französische Begriffe der Originalausgabe entnommen)
[744] Ebd., 90, Herv. i. O.
Und etwas weiter vorn im Text heißt es „Das vorherige Bewußtsein ist immer *da* (wenngleich mit der Modifikation von ‚Vergangen-sein‘), es unterhält immer eine Interpretationsbeziehung zum gegenwärtigen Bewußtsein, aber auf der Grundlage dieses existentiellen Bezugs ist es aus dem Spiel, aus dem Kreislauf gebracht, ausgeklammert, genau wie in den Augen dessen, der die phänomenologische ‚*εποχή*‘ praktiziert,

Die Passage macht zugleich deutlich, dass dem *Nichts* [*néant*] eine doppelte Bedeutung zukommt: Zum einen – dies drückt bereits seine grammatische Form aus – bezeichnet es den *Vorgang* des *Nichtens* als Aktivität des Bewusstseins, zum anderen markiert es sein *Ergebnis*, das *Seins-Nichts*, als welches das Bewusstsein aufgrund seiner Tätigkeit immer wieder neu hervorgeht[745]. So lässt sich sagen, dass das Bewusstsein sich selbst als Nichts hervorbringt; es ist die *Schöpfung eines Nichts aus dem Sein*, und dieses Nichts, das es hervorbringt, ist es selbst.

In Abgrenzung von Heidegger hebt Sartre zugleich hervor, dass das Nichts als ein qualifiziertes verstanden werden muss. Bewusstsein ist immer auf etwas Konkretes (auf Innerweltliches, auf die eigene Vergangenheit als überschrittene Anwesenheit bei Innerweltlichem) bezogen, als dessen interne Negation es sich realisiert. Das Nichts taucht somit nicht *jenseits* der Welt auf, sondern *mitten in ihr* als ein *gerichtetes* Seins-Nichts, da das Bewusstsein immer nur an sich negiert, *dieses* oder *jenes* Innerweltliche zu sein[746]: Das Bewusstsein „kann sich nur auf eine[m] (sic.) Grund von Sein nichten; […] [das Nichts entsteht] *innerhalb* des Seins selbst, in seinem Kern, wie ein Wurm.“[747]

3.2 Seinsmangel und ontologischer Wert

Bis hierhin lässt sich Sartres Philosophie in den Grundzügen als ein phänomenologisch-ontologisches Projekt beschreiben, das – bis auf einzelne Abweichungen bzw. Korrekturen – im Wesentlichen noch stark den Methoden und Ergebnissen Husserls und Heideggers verhaftet bleibt. Die eigentliche Abstandnahme sowohl von Husserl als auch von Heidegger setzt in *Das Sein und das Nichts* mit einer Grundidee ein, die Sartre an dieser Stelle an das bisher erarbeitete Konzept heranträgt, ihm hierdurch eine eigentümliche Wendung verleihend.

---

die Welt in ihm und außer ihm. Die Bedingung dafür, daß die menschliche-Realität die Welt ganz oder teilweise negieren kann, ist also, daß sie das Nichts [*néant*] in sich trägt als das *nichts* [*rien*], durch das ihre Gegenwart von ihrer ganzen Vergangenheit getrennt ist.“ (Ebd., 89 f., Herv. i. O.)

[745] Es handelt sich hier um ein Partizip Präsens Aktiv, also um eine *Tätigkeit*; das Nichts ist also nicht gegeben, sondern wird hervorgebracht. Die deutsche Übersetzung gibt dies nicht adäquat wieder, da in ihr der Hinweis auf die Prozesshaftigkeit des Nichtens fehlt.

[746] „Was die ursprüngliche Situation angeht, so ist sie der Seinsmangel, der ich bin, das heißt, der zu sein ich mich mache. Aber gerade das Sein, zu dessen Mangel ich mich für selbst mache, ist streng individuell und konkret: es ist das Sein, das *schon existiert* und inmitten dessen ich als *sein* Mangel auftauche. So ist selbst das Nichts, das ich bin, individuell und konkret, da es *diese* Nichtung und keine andere ist.“ (*SN*, 1025, Herv. i. O.)

[747] Ebd., 79, Herv. M. H.
Sartre kritisiert hier Heidegger, welcher das Nichts, in welchem das Dasein auftaucht, nicht innerhalb, sondern jenseits der Welt verortet (vgl. ebd., 72-79; Caws (2003), 50-53).

Schon Heidegger weist die Entwurftätigkeit (in Heideggers Terminologie: die ‚Existenz') des Daseins als einen Aspekt der Geworfenheit aus, und Sartre wendet diesen Gedanken auf den Bewusstseinsbegriff selbst an und interpretiert diesen praktisch. Während Heidegger in *Sein und Zeit* jedoch primär auf eine formalontologische Analyse der *Modi* des Existierens, der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit, fixiert bleibt, geht Sartre in *Das Sein und das Nichts* noch hinter diese zurück und fragt danach, auf welchen *Wert* sich das Wählen zurückführen lässt. Hier nun wird der Graben sichtbar, der Heideggers und Sartres Projekte voneinander trennt: Im Unterschied zu Heidegger, der ontologische Strukturbeschreibungen und moralphilosophische Fragen strikt auseinanderhalten will, behauptet Sartre, dass die Moral bereits „eine Struktur der menschlichen-Realität"[748] selbst darstellt, die sich ontologisch identifizieren lässt: Bewusstsein ist immer schon Handlungsentwurf und solchermaßen auf einen Wert ausgerichtet: Es überschreitet das, was *ist*, auf dasjenige hin, das sein *soll*. Zugleich begreift Sartre die Moral als eine *innermenschliche* Angelegenheit: Der Mensch, dem es – so paraphrasiert Sartre Heidegger– „in seinem Sein um sein Sein selbst geht"[749], ist nicht nur *Urheber*, sondern zugleich auch *Zweck* seiner moralischen Bestrebungen. „Die menschliche-Realität ist [erstens] weder ein Faktum noch ein Wert, sondern das Verhältnis eines Faktums zu einem Wert, ein Faktum, das sich durch einen Wert äußert. Es existiert [zweitens] kein anderer Wert als die menschliche-Realität für die menschliche-Realität."[750]

Von diesen Voraussetzungen ausgehend, entwickelt Sartre nun seine eigene anthropologische Konzeption, von der er zugleich auch die Rolle der Eigentlichkeit (in Sartres Vokabular: der Authentizität) und der Uneigentlichkeit (der Unaufrichtigkeit) interpretieren wird.

---

[748] *TB*, 162; vgl. *B1*, 488-492
Annemarie Pieper erkennt richtig, dass Sartre den ‚naturalistischen Fehlschluss' vermeidet, indem er im Nichten selbst bereits die Ausrichtung auf eine Normativität hin entdeckt: So wird das Bestehende um eines Noch-nicht-Seienden willen genichtet (hier zeigt sich die doppelte Negativität des Entwurfs); es wird „eine bessere Wirklichkeit antizipiert" (Pieper (2003), 197). Damit, so Pieper, finden sich „[d]ie von Aristoteles herausgestellten Handlungselemente […] allesamt auch in Sartres Strukturmodell wieder." (ebd., 196; vgl. Grelland (2006), 27 f.)
[749] *SN*, 207; vgl. Heidegger (1993), 12 und FN 691
[750] *B1*, 490; vgl. *TB*, 161: „Die menschliche-Realität existiert zum Zweck von sich."

Sartres Ansatz, das Wählen auf einen Wert zurückzuführen, beruht im Grunde auf zwei Überzeugungen, die in *Das Sein und das Nichts* nicht näher hinterfragt werden[751], die jedoch seiner hier präsentieren anthropologischen Konzeption die Richtung weisen:

1. Menschliches Sein, so hatte Sartre schon im Tagebuch behauptet, ist *a priori* auf einen Wert ausgerichtet. Und genauer: Dieser Wert lässt sich als *allgemeinmenschlicher* Wert identifizieren, als ein Wert also, der *allem* menschlichen Wählen zugrunde liegt und von dem her sich menschliche Entwürfe in ihrer letzten Intention verstehen lassen. Zugleich ist dieser Wert *selbstbezüglicher* Natur; der Mensch hat sich in seinen Entwürfen selbst zum Zweck.

2. Dieser Wert lässt sich mit den Mitteln der Ontologie erfassen[752].

So beantwortet Sartre seine Frage „Woher kommt der Wert?" folgendermaßen: „Das Für-sich kann die Nichtung nicht aufrechterhalten, ohne sich selbst als *Seinsmangel* zu bestimmen."[753] Und dies bedeutet: Alles Wählen ist im Grunde darauf ausgerichtet, das Nichts, welches aus der Tätigkeit des Bewusstseins resultiert, zu überwinden. Die Begründung für Sartres These scheint auf der Hand zu liegen: Dem Bewusstsein eignet kein Sein; als Transzendenztätigkeit ist es vielmehr ein dreifaches, gerichtetes *Nichts*: Es ist erstens ein Nichts an Welt, da es sich auf Abstand zu den Dingen realisiert. Es ist zweitens nicht (mehr) seine Vergangenheit, da es sie im aktuellen Entwurf überschreitet. Und es ist drittens (noch) nicht seine Zukunft, da diese stets nur seine Möglichkeit ist, solange es sie nicht handelnd ergriffen und in Vergangenheit verwandelt hat. So kann Sartre zu der vermeintlich paradoxen Formulierung gelangen, „daß das Bewußtsein, gleichzeitig und in seinem Sein das ist, was es nicht ist" – es ist Entwurf auf ein Mögliches hin, das *noch nicht* ist –, „ und nicht [mehr] das ist, was es ist"[754] – es ist die permanente Überschreitung des Gegebenen und seines Wesens.

---

[751] Sartre wird erst auf den letzten Seiten von *Das Sein und das Nichts* darüber nachdenken, ob sich „der Herrschaft des Werts ein Ende setzen" (*SN*, 1071) lässt, und wird auf diese Frage in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* zurückkommen (vgl. das Kap. III.5.5.3 „Authentizität in den Entwürfen für eine Moralphilosophie – und die erneute Frage nach einer Moral der Authentizität").

[752] Dasselbe Potential entdeckt Saulius Geniusas in Heideggers ontologischem Projekt: „Thus even though ethics is not part of fundamental ontology, it nonetheless stems from fundamental ontology. It is here that Heidegger's most significant phenomenological contribution to the ethical problematic rests. […] It now become[s] (sic.) plain that ethics is indeed second philosophy, yet its secondariness is not to be understood in terms of its insignificance. For phenomenology, the ethical problematic consists in the disclosure of those motivating factors that lead to something like an ethics. For Heidegger, these motivating factors are ontological." (Geniusas (2013), 322)

[753] *SN*, 182, Herv. i. O.
In Heideggers Terminologie: Mangel an ‚Seiendem'.

[754] Ebd., 159 f.

Doch ein Nichts an Sein ist noch kein Mangel, sondern schlicht das Erfassen einer Negativität: Das Bewusstsein lässt „sich in seinem Sein bestimmen […] durch ein Sein, das es nicht ist.“[755] Die ontologische Darstellung des Bewusstseins bleibt zunächst eine reine Tatsachenbeschreibung, der jegliche Wertung fremd ist. In diesem Sinne fehlt dem Bewusstsein das Sein wie dem Kreis die Ecken oder der Kuh die Flügel. Die schlichte Abwesenheit von Sein stellt die Vollkommenheit des Bewusstseins nicht infrage; überhaupt bleibt innerhalb des ontologischen Rahmens der Begriff der Vollkommenheit ohne Sinn. Aus diesem Grunde hatte sich Heidegger in *Sein und Zeit* die Möglichkeit versagt, die ontologischen Strukturen des Daseins ethisch zu interpretieren und – im Zusammenhang hiermit – die verschiedenen Daseinsmodi einer Wertung zu unterziehen[756].

Im Gegensatz zu Heidegger behauptet Sartre nun Folgendes: Das Für-sich *verfehlt* das Sein; es ist *unvollständig*; es bedarf der Ergänzung.

> Die menschliche-Realität ist nicht etwas, was zunächst existierte und dem es dann an diesem und jenem mangelte: sie existiert zunächst als Mangel und in unmittelbarer synthetischer Verbundenheit mit dem, was sie verfehlt. Das reine Ereignis, durch das die menschliche-Realität als Anwesenheit bei der Welt auftaucht, wird also an ihrer selbst durch sich als *ihr eigener Mangel* erfaßt. Die menschliche-Realität erfaßt sich in ihrem Zur-Existenz-Kommen als unvollständiges Sein.[757]

Warum aber ist das Für-sich – anstatt ein bloßes Seins-*Nichts* zu sein – ein Seins*mangel*? Sartre begründet dies mit einem empirischen Faktum: „Daß die menschliche-Realität Mangel ist, wäre schon durch die Evidenz der Begierde als menschliches Faktum bewiesen.“[758] Die Argumentation hierfür findet sich im Tagebuch. Ausgehend von der Frage, wie sich die Struktur des Begehrens beschreiben lässt, reflektiert Sartre dort positivistische Ansätze, die das Begehren als einen physiologischen Zustand erfassen, mit dem ein psychischer Zustand korrespondiert. Die Schwäche dieser Ansätze sieht Sartre darin, dass sie nicht erklären können, wie ein vollkommen positiv begriffener

---

Damit reformuliert Sartre nichts anderes als eine Diagnose Kierkegaards, der mit Climacus das permanente Wählen und das damit verbundene Im-Werden-sein als eine Grundbeschaffenheit der menschlichen Existenz herausgestellt hatte (vgl. hierzu das Kap. II.3.1 „Existenz und Wahrheit“).

[755] Ebd., 183

[756] Daher ist Heidegger konsequent in seiner Ablehnung, Formen des Verfallenseins bzw. der Uneigentlichkeit als einer Wertung zu unterziehen (vgl. Heidegger (1993), u.a. 176, 179 f., 222, 280-295, 312; Luckner (2001), 150).

[757] *SN*, 189, Herv. i. O.

[758] *SN*, 185; vgl. *TB*, 333 ff.

physiologischer Zustand, der selbst zwar – und auch dies lässt sich Sartre zufolge positiv darstellen – auf andere physiologische Zustände einwirken bzw. Einwirkung von diesen erfahren kann, ins Verhältnis zu etwas treten kann, das *nicht ist*. Gerade dies, so Sartre, sei beim Mangel aber der Fall, welcher seinen empirisch erfahrbaren Ausdruck im Begehren finde.

> Damit es Begehren gibt, muß der begehrte Gegenstand – er und kein anderer – in der tiefen Intimität des Für-sich konkret gegenwärtig sein, aber gegenwärtig als ein Nichts, das es affiziert, oder[,] genauer[,] (sic.) als ein Mangel. Und das ist nur möglich, wenn das Für-sich in seiner Existenz selbst durch diesen Mangel definiert werden kann. Das heißt, daß kein Mangel dem Für-sich von außen her geschehen kann. […] [S]o ist auch das Begehren nur möglich, wenn das Für-sich *von Natur aus* Begehren ist, das heißt, wenn es von Natur aus *Mangel* ist.[759]

Etwas kann nur dann einen Mangel erfassen, wenn es *erstens* seiner Natur nach bereits einen internen Bezug zum Nichts hat (indem es sich als ein ‚Nichts an…' versteht) und wenn es *zweitens* diesem Nichts gegenüber nicht gleichgültig ist, sondern umgekehrt nach dessen Tilgung strebt. Ist also der Mangel an Sein die *conditio sine qua non* des Begehrens – und Sartre behauptet, dass es sich so verhält –, so verweist die Tatsache des Begehrens auf die Tatsache des *Seins*mangels.

Hier jedoch zeigt sich die Problematik des Versuchs, mit ontologischen Mitteln eine Anthropologie zu entwickeln, der zugleich eine ethische Dimension eignet. Zunächst ist Sartres Idee entgegenzuhalten, dass die Rückführung des Begehrens und überhaupt der Entwurftätigkeit des Menschen auf einen ontologischen Mangel nicht zwingend, ja nicht einmal schlüssig ist[760]. Den Objekten Qualitäten zuzuschreiben und Entwürfe zu machen,

---

[759] Ebd., 334, Herv. i. O.

[760] Hier sei nur auf zwei Schwierigkeiten verwiesen. Erstens birgt Sartres Mangelbegriff einen logischen Zirkel. So leitet Sartre einerseits den ontologischen Mangel aus der nichtenden Tätigkeit des Bewusstseins ab. Andererseits jedoch beobachtet er, dass Bewusstsein in seiner Nichtungstätigkeit immer schon auf einen Wert ausgerichtet ist, nämlich den, sich selbst als ein Sein zu begründen. In der zweiten Beschreibung steht der Wert bereits am Ursprung der Nichtung, und nicht an deren Ausgang (wie noch in der ersten Beschreibung); er *geht ihr logisch voraus und motiviert sie*: *Weil* das Bewusstsein auf einen Wert ausgerichtet ist, der (noch) nicht realisiert ist, bestimmt es sich als Mangel im Verhältnis zu ihm. Und dieser Mangel wird zum Motor seiner Negationstätigkeit. Ist Bewusstsein nun aber ein Seinsmangel, weil es ein Nichts ist, oder setzt der Seinsmangel das Nichten erst in Gang? Die Schwierigkeit ließe sich wahrscheinlich lösen, wenn Sartre – wie Heidegger – zwei Ebenen klarer voneinander unterschiede (ich danke Peter Kampits für diesen Hinweis; vgl. auch FN 753): Auf der *ontologischen* Ebene ist das Bewusstsein immer schon Abrücken vom Gegebenen, wodurch es sich auf der ontischen Ebene zum Nichts macht. Sein Entwurf, ein Sein zu erwerben, ist der ontischen Ebene zuzuordnen; es handelt sich um den Entwurf, ein *Seiendes* zu werden. Diese Interpretation legen zumindest Sartres Begriffe des An-sich, des

die auf einen anderen Zustand der Welt abzielen, setzt zwar voraus, dass der Mensch Abstand nehmen kann zu dem, was *ist*, und dass er dies auf etwas hin überschreiten kann, das (noch) nicht ist und das sein *soll*; daraus folgt jedoch nicht, dass der Wert des Erstrebten *ontologischer* Natur ist; ebenso wenig wie die Tatsache des Begehrens auf einen *Seins*mangel des Begehrenden verweist. Aus der bloßen Analyse der ontologischen Strukturen lässt sich nicht verstehen, worin die Mangelhaftigkeit des Bewusstseins (und der in ihr implizierte Wert) ihren Ursprung haben soll.

Sartres Kritik positivistischer Erklärungsansätze für das Begehren beruht jedoch auf einer richtigen Intuition, die auch heutige Debatten über eine adäquate Interpretation unserer Bewusstseinszustände berührt. Der Widerspruch, welchen Sartre zwischen der (psycho-)physiologischen Beschreibung eines Zustands und unseres bewussten Erleben dieses Zustandes entdeckt, ist so alt und zugleich aktuell wie die Problematik des Dualismus zwischen Körper und Seele bzw. (zeitgemäßer ausgedrückt) zwischen Gehirn und Bewusstsein. Indem wir den Körper – auf der Grundlage wissenschaftlicher Ansätze wie dem der (Neuro-)Biologie und der naturwissenschaftlich orientierten Psychologie – aus der Perspektive eines Dritten beschreiben, können wir nicht die Innenperspektive desjenigen, der den Körper in seiner Leiblichkeit erlebt, einholen.

> Das Problem des Körpers und seiner Bezüge wird oft dadurch verdunkelt, daß man zuerst den Körper als ein bestimmtes *Ding* setzt, das seine eigenen Gesetze hat und sich von außen her definieren läßt, während man das Bewußtsein durch den ihm eigenen Typus innerer Intuition erreicht.[761]

In anschaulichen Beispielen führt Sartre vor, dass die naturwissenschaftliche Darstellung des *Körpers* und das Erleben des *Leibes* (in Sartres Terminologie: des ‚Körpers als Für-

---

Grundentwurfs als Entwurf auf das An-sich-für-sich und der Unaufrichtigkeit als falsches Spiel mit den Begriffen An-sich und Für-sich nahe.
Zweitens – dieser Einwand scheint noch schwerer zu wiegen – müsste sich Sartre hier angesichts seiner Ableitung des ontologischen Mangels aus dem Begehren die Frage gefallen lassen, ob dann nicht auch (vielen) Tieren ein solcher Mangel zugeschrieben werden müsste – und in der Konsequenz – das Projekt des An-sich-für-sich, d.h. das Streben danach, Gott zu sein.

[761] *SN*, 539; ausführlich zum ‚Körper als Für-sich' vgl. ebd., 539-598
Bernard N. Schumacher wird dafür argumentieren, dass bei Sartre der überwunden geglaubte Dualismus jedoch wiederkehrt, indem er – im Zusammenhang mit der Frage, wie mein Körper mir und wie er den Anderen erscheint – zwischen dem Körper *als Subjekt* (dem Körper als Für-sich-sein) und dem Körper *als Objekt* (dem Körper-für-Andere) unterscheidet und diese beiden Ebenen als unvermittelbar ausweist (vgl. Schumacher (2003), 174 f.).

sich‘) auf „zwei wesenhaft verschiedene Realitätsordnungen“[762] Bezug nehmen, die Sartre als unvereinbar ausweist.

In Hinsicht auf das Begehren bedeutet das, dass sich dieses durchaus – im Falle des Hungers etwa – als „Kontraktionen der Tunika, Speichelabsonderung“[763] etc. beschreiben lässt, dass wir jedoch dann „von meinem *innerweltlichen Körper* und wie er *für Andere* ist, ausgehen. Mein Körper, wie er *für mich* ist, erscheint mir nicht innerweltlich“[764], d.h. als ein Objekt unter anderen, auf das ich diese oder jene Perspektive einnehmen kann; vielmehr ist er *identisch* mit der Perspektive, die ich auf die Welt einnehme und von der aus ich sie in ihrer Weltlichkeit erlebe[765].

Sartre hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass Bewusstsein in seinem raumzeitlichen Erleben immer schon *faktisch* gebunden ist: Es taucht an einem bestimmten Platz auf, von dem aus es sich in die Welt engagiert. Sein jeweiliges Erleben ist an (objektiv feststellbare) körperliche Voraussetzungen gebunden und ändert sich mit ihnen, wobei Sartre den Körper nicht nur auf seine physischen Gegebenheiten reduziert (man muss z.B. Augen haben, um sehen zu können; ein steifes Bein ist beim Reiten hinderlich[766]), sondern zugleich auch in seiner historischen, sozialen und gesellschaftspolitischen Dimension erfasst (das Kind, der Blinde, der Sklave, der Fabrikbesitzer, der Soldat und der inhaftierte Revolutionsführer verfügen über je eigene, ihrer Situation entsprechende Möglichkeiten).

So ist Bewusstsein, keine über den Dingen schwebende „Kontemplation“[767], sondern von Beginn an in die Welt *verstrickt*, in diesem oder jenem Körper, den es auf seine Möglichkeiten hin überschreitet, sich selbst solchermaßen als leibliches hervorbringend. Sartre verwendet hier gezielt einen transitiven Ausdruck – Bewusstsein *existiert* seinen ‚Körper-für-sich‘[768] –, um zu verdeutlichen, dass der Leib selbst nicht als Objekt erscheint, sondern die spezifische Weise prägt, wie dem Einzelnen die Welt begegnet. So ist der Leib der unhintergehbare Gesichtspunkt des Bewusstseins, von dem aus sich die

---

[762] *SN*, 541
[763] *TB*, 333
[764] *SN*, 540, zweite Herv. M. H., restliche im Text
[765] So merkt Schumacher richtig an, „dass [bei Sartre] der Körper und nicht das Gehirn das Subjekt des Bewusstseins ist.“ (Schumacher (2003), 159)
[766] Vgl. *TB*, 443-449
Zugleich verdeutlicht Sartre in dieser Passage, dass die körperlichen Gegebenheiten auf ihre Möglichkeiten hin überschritten werden (vgl. hierzu die folgenden Ausführungen).
[767] *SN*, 563
[768] Vgl. ebd., 583

affektiven Bezüge, die ‚Utensilitätskomplexe' und die Distanzen entfalten. „Mein Körper [als Für-sich, i.e. als Leib] ist koextensiv zur Welt, ganz über alle Dinge gebreitet, und zugleich in diesem einzigen Punkt gesammelt, den sie alle anzeigen, und der ich bin, ohne ihn erkennen zu können."[769]

Der Hinweis auf die Leiblichkeit des Entwerfens mag dazu verhelfen, aus einer anderen Richtung auf Sartres These, der Mensch strebe danach, einen ihm immanenten Mangel zu überwinden, zurückzukommen. Mit rein *ontologischen* Mitteln lässt sich zunächst nicht verstehen, weshalb das Bewusstsein in einer Rückwendung auf sich selbst als Seins-*Nichts* sich als *Mangel* an Sein erfassen sollte. Ein solcher Mangel lässt sich aus der bloßen formalontologischen Strukturanalyse nicht ableiten; vielmehr ist er das Resultat einer an sie herangetragenen Bewertung. Dieser soll im Folgenden nachgegangen werden.

3.3 Kontingenz und ‚metaphysische Würde'

„[I]ch hatte kein Recht zu existieren. Ich war zufällig erschienen, ich existierte wie ein Stein, eine Pflanze, eine Mikrobe. Mein Leben wuchs aufs Geratewohl und in alle Richtungen. Es gab mir manchmal unbestimmte Signale; dann wieder fühlte ich nichts als ein Summen ohne Bedeutung."[770] – Man könnte meinen, es hier mit einem verschollenen Tagebucheintrag des Ästhetikers aus Kierkegaards *Entweder-Oder* zu tun zu haben: Da entdeckt ein Mensch, dass sein Leben keinen tieferen Zusammenhang aufweist, dass es aus einer Reihe begonnener und wieder aufgegebener Projekte besteht: Ein paar Jahre folgt er einer Idee durchaus mit Leidenschaft, und dann überkommt ihn eine „plötzliche[] Wandlung"[771]; auf einen Schlag kann er seine Begeisterung nicht mehr verstehen und ist der Sache überdrüssig. War er nur einer Laune gefolgt? Wird sein Leben beständig von Umwälzungen heimgesucht werden? Wird er „in einigen Monaten, in einigen Jahren abgehetzt, enttäuscht, inmitten neuer Trümmer erwachen?"[772]

Und dieser Mensch – nennen wir ihn Roquentin – ist wie A. allein, obwohl er doch tagtäglich mit anderen Menschen verkehrt und persönliche Beziehungen zu einigen von ihnen pflegt. Was ihn von den anderen trennt, ist seine tiefe Ablehnung dessen, was schon Kierkegaard *Geistlosigkeit* genannt hatte und was Roquentin seinerseits die

---

[769] *SN*, 564
[770] *E*, 99, Herv. M. H.; vgl. zum Folgenden auch das Kap. II.4.2.1 „Das Lachen eines Menschen"
[771] Ebd., 14
[772] Ebd., 15

„bürgerliche Welt“ nennt – eine geregelte Welt der Rechte und Pflichten, in welcher der Einzelne seinen Wert aus seiner sozialen Rolle und seiner Nützlichkeit für die Allgemeinheit bezieht.

> Es kommt mir vor, als gehörte ich zu einer anderen Spezies. Sie kommen aus den Büros, nach ihrem Arbeitstag, sie schauen zufrieden die Häuser und die Grünplätze an, sie denken, daß es *ihre* Stadt ist, ein ‚schönes bürgerliches Gemeinwesen‘. Sie haben keine Angst, sie fühlen sich zu Hause […], sie denken an morgen, das heißt lediglich an ein neues Heute; Städte verfügen nur über einen einzigen Tag, der völlig gleich an jedem Morgen wiederkehrt. […] Diese Idioten. […] Sie machen Gesetze, sie schreiben populistische Romane, sie haben die maßlose Dummheit, Kinder zu machen.[773]

Und wie schon A. sich danach fragt, worin der tiefere Sinn des Tätigseins dieser „geschäftigen Eilighaber“[774] und pflichtbewussten „Krämerseelen“[775] liegt, so zweifelt auch Roquentin am „Sinn dieses [bürgerlichen] Lebens“[776], geht jedoch hierbei weiter als A., indem er jede Existenzberechtigung auf der Basis einer solchen Daseins- und Weltauslegung infrage stellt. Er teilt A.s Lachen, „[w]eil ich daran denke […][,] daß wir hier sitzen, alle, wie wir sind, und essen und trinken [und arbeiten], um unsere kostbare Existenz zu erhalten, und daß es nichts gibt, nichts, keinen Grund zu existieren.“[777]

Und wieder könnte man meinen, es mit einem Ausschnitt aus dem ersten Teil von *Entweder-Oder* zu tun zu haben, wenn Roquentin die Langeweile als: „das tiefsitzende Herz der Existenz, de[n] Stoff selbst, aus dem ich gemacht bin“[778], kennzeichnet und den Wunsch äußert, das Bewusstsein von der eigenen Existenz auszuschalten[779].

Roquentin ist aber nicht A. Er ist dessen Weiterführung, dessen Radikalisierung: Weil A. noch an der Idee eines übergeordneten Ganzen festhält und von diesem her die Werthaftigkeit des Einzelnen bestimmen will, erlebt er die Realität als *defizitär* – als

---

[773] Ebd., 83, Herv. i. O., vgl. u.a. 83, 96-110, 117, 123 f.
[774] Etwas ausführlicher heißt es hier: „Und wer könnte sich des Lachens wohl erwehren? Was richten sie schon aus, diese geschäftigen Eilighaber?“ (*EO*, 14)
[775] Ebd., 37
[776] Ebd., 41
[777] *E*, 128, vgl. 194
[778] *E*, 177
[779] Vgl. ebd., 42, 118, 144, 146, 153, 177
Angesichts dieser und weiterer Parallelen – so u.a. der Idee vom zu realisierenden und später archivierenden Leben als Abfolge ‚vollkommener Momente‘ (vgl. ebd., 75, 166 ff., 172) – liegt tatsächlich der Verdacht nahe, Sartre habe wichtige Anregungen aus dem ästhetischen Teil von *Entweder-Oder* bezogen und diese im *Ekel* verarbeitet. Bis auf die – Simone de Beauvoirs Auskunft nach – keinen Eindruck hinterlassende Lektüre des „Tagebuch des Verführers“ ist jedoch meines Wissens nicht bekannt, ob Sartre zur Zeit der Abfassung des *Ekels* Einblick in A.s Schriften hatte (vgl. Hackel (2011b), 323-354).

fragmentarisch und zusammenhangslos. Für Roquentin hingegen entpuppt sich bereits die Idee einer metaphysischen Ordnung, die *jenseits* menschlicher Zuschreibungen existiert, als illusionär – mit der drastischen Konsequenz, dass für ihn die Welt selbst aus den Fugen gerät.

Die ‚Entdeckung'[780], welche Roquentin macht, ist die, dass alles, was existiert – das Sein der Welt und der Mensch selbst –, auf keine Notwendigkeit zurückgeführt werden kann, dass das Bestehende einer tieferen *Kontingenz* anheimfällt, die sich durch keine Erklärung beseitigen lässt:

> Das Wesentliche ist die Kontingenz. Ich will sagen, daß die Existenz ihrer Definition nach nicht die Notwendigkeit ist. Existieren, das ist *dasein*, ganz einfach; die Existierenden lassen sich *antreffen*, aber man kann sie nicht *ableiten*. Es gibt Leute, glaube ich, die das begriffen haben. Nur haben sie versucht, diese Kontingenz zu überwinden, indem sie ein notwendiges und sich selbst begründendes Sein erfanden. Doch kein notwendiges Sein kann die Existenz erklären: die Kontingenz ist kein Trug, kein Schein, den man vertreiben kann; sie ist das Absolute, folglich die vollkommene Grundlosigkeit. Alles ist grundlos, dieser Park, diese Stadt und ich selbst[781].

In *Das Sein und das Nichts* greift Sartre den Begriff der Kontingenz auf und differenziert ihn zugleich[782]. Die Kontingenz soll den Menschen gleich in dreierlei Hinsicht heimsuchen: Erstens lässt sich nicht begründen, warum es Sein gibt; zweitens bleibt das Auftauchen des Bewusstseins als (jeweils konkrete) Seinsnichtung ein kontingentes Faktum; und drittens ist die je eigene Art, wie Bewusstsein Weltlichkeit konstituiert, kontingent.[783]

Zunächst – dies hatte schon Roquentin im *Ekel* problematisiert – ist das Sein *in globo* (die ‚nackten Seinsmassen', die das Bewusstsein strukturiert und zu einer Welt ordnet) kontingent: Es können keine Gründe angeführt werden, *warum* es überhaupt *etwas* gibt,

---

[780] Alain Renaut weist zwar zu Recht darauf hin, dass „die Thematik der Faktizität nicht originell" (Renaut (2003), 92) ist, da bereits Heidegger (und, wie sich hier zeigt, Kierkegaard in der Figur des Ästhetikers) sie als Grundstruktur des Daseins ausgewiesen hatte; dennoch hat wohl (dies wäre biographisch und rezeptionsgeschichtlich zu überprüfen), Sartre nicht einfach den Gedanken von Heidegger übernommen und für seine Zwecke adaptiert. Vielmehr scheint die Kontingenz auf Sartres persönliches Erleben selbst zurückzugehen. So macht beispielsweise Annie Cohen-Solal auf einen Ausschnitt aus einem Jugendroman aufmerksam, den Sartre mit 20 Jahren verfasst haben soll und der bereits einem aus dem Kontingenzgedanken heraus entwickelten Grundmotiv aus *Der Ekel* vorgreift (vgl. hierzu FN 812).
[781] *E*, 149, Herv. i. O.
[782] Vgl. v.a. *SN*, 173-181
[783] Vgl. von Wroblewsky (2012), 114 f.

und nicht vielmehr *nichts*[784]: Das Sein als solches lässt sich dem Begriff nach „weder von einem anderen Sein, noch von einem *Möglichen*, noch von einem notwendigen Gesetz“[785] ableiten; es existiert einfach; mehr lässt sich nicht sagen. Es kann nicht einmal ein dem Sein vorausgehender Zustand gedacht werden, in welchem *nichts* war. Vielmehr muss angenommen werden, dass das Sein immer schon existiert hat, dass es also ‚unerschaffen‘ ist und höchstens ‚seine Seinsweisen ändern‘ kann.

Sartre begründet seine These mit dem Argument, dass die Annahme einer *Entstehung* des Seins an-sich prinzipiell widersprüchlich ist. Das An-sich kann weder sich selbst hervorgebracht haben noch von etwas anderem hervorgebracht worden sein. Es kann sich deshalb nicht *selbst* hervorgebracht haben, weil es ohne Abstand zu sich existiert und „keinen Bezug zu dem unterhält, was nicht es ist. Die Übergänge, das Werden, […] all das ist prinzipiell ausgeschlossen. […] Es ist volle Positivität. Es kennt also keine *Alterität*: […] Es ist unbestimmt es selbst, und es erschöpft sich darin, es zu sein.“[786] Das Abstandnehmen sieht Sartre jedoch als die Bedingung der Möglichkeit, die Begriffe des Nichts und des Werdens (und in diesem Zusammenhang: des Möglichen und des Notwendigen) überhaupt erst ins Spiel zu bringen.

Bewusstsein ist – im Unterschied zum Sein an sich – seiner Natur nach Abstandnehmen; es unterhält einen Bezug zu dem, was nicht mehr bzw. noch nicht ist. Dies ließe vermuten, dass das Sein vom Bewusstsein hervorgebracht wird. Dass jedoch auch dieses nicht als Ursprung des Seins gedacht werden kann, entnimmt Sartre gleich in doppelter Hinsicht dem Begriff des Bewusstseins: Erstens, so hatte Sartre mit Husserl hervorgehoben, ist Bewusstsein immer Bewusstsein *von etwas*; es setzt also bereits ein Sein voraus, um als Anwesenheit bei diesem aufzutauchen. Damit verweist Bewusstsein auf ein Sein, das ursprünglicher als es selbst ist und dessen eigener Ursprung wiederum aufzuklären wäre. Die Untersuchung verliert sich hier im Unendlichen, denn es wird sich immer ein Sein finden, das dem Bewusstsein vorgeordnet ist und dieses ermöglicht, das jedoch zugleich nicht als sein eigener Schöpfer fungieren kann. Zweitens hatte Sartre argumentiert, dass Bewusstsein – als Abstandnehmen und Entwurf auf ein Mögliches hin – stets nur ein Nichts, aber kein Sein hervorbringen kann.

---

[784] Vgl. FN 791
[785] *SN*, 40
[786] *SN*, 43, Herv. i. O.

Für Sartre ist damit erwiesen, dass die Idee Gottes als eines *ens causa sui* – eines Seins, das sich selbst und die Welt aus dem Nichts hervorbringt – widersprüchlich ist: als *Sein* kann Gott nicht seine eigene *Begründung* sein – denn „[u]m sein eigenes Sein begründen zu können, müßte [Gott] in Distanz zu sich existieren“[787] –; als *Bewusstsein* kann er weder *am Anfang* stehen noch überhaupt ein *Sein* begründen – „denn der Verursachungsakt, durch den Gott *causa sui* ist, ist ein nichtender Akt“[788]. So sieht Sartre nur eine Möglichkeit, den Begriff Gottes zu denken: „Gott ist, wenn er existiert, kontingent.“[789]

Damit aber läuft die Frage nach dem Warum des Seins ins Leere: „Das ist es, was wir die *Kontingenz* des An-sich-seins nennen. […] Das äußert das Bewußtsein […], wenn es sagt, das Sein sei *zu viel* […]. Ungeschaffen, ohne Seinsgrund, ohne irgendeinen Bezug zu einem anderen Sein, ist das An-sich zu viel für alle Ewigkeit.“[790] Bereits Roquentin war zu diesem Ergebnis gekommen:

> [I]ch erstickte fast vor Wut auf dieses dicke, absurde Sein. Man konnte sich nicht einmal fragen, wo das herauskam, das alles, noch wie es kam, daß eine Welt existierte als vielmehr nichts. Das hatte keinen Sinn, die Welt war überall gegenwärtig, vorne, hinten. Es hatte nichts *vor* ihr gegeben. […] Genau das ärgerte mich: selbstverständlich gab es *keinen Grund*, daß sie existierte, diese quallige Larve. *Aber es war nicht möglich*, daß sie nicht existierte. Das war undenkbar: um sich das Nichts vorzustellen, mußte man schon dasein, mitten in der Welt, und die Augen offen haben und leben; das Nichts, das war nur eine Idee in meinem Kopf, eine existierende Idee, die in dieser Unermeßlichkeit schwebte: dieses Nichts war nicht *vor* der Existenz gekommen[791].

In der Passage deutet sich bereits der zweite Aspekt der Kontingenz an. Das Nichts geschieht der Welt durch das Bewusstsein. Warum aber das Bewusstsein beim Sein auftaucht, dieses strukturierend und überschreitend, bleibt ebenso unerklärlich wie die Existenz des Seins selbst. „[W]ir haben uns nicht zu fragen, warum es eine Geburt der Bewußtseine geben kann, denn das Bewußtsein kann sich selbst nur als Nichtung von An-sich erscheinen, das heißt als *schon geboren*.“[792] Und wir haben uns diese Frage deshalb nicht zu stellen, weil sie auf der Ebene des Seins keinen Sinn macht: Erst das

---

[787] Ebd., 175
[788] Ebd., 175
[789] Ebd., 176
[790] Ebd., 44, Herv. i. O., vgl. 40, 174 ff.
[791] *E*, 152 f., Herv. i. O.; vgl. *SN*, 180
[792] *SN*, 270, Herv. i. O.

Bewusstsein besitzt die Fähigkeit des Abrückens und Fragens, erst das Bewusstsein kann die Idee des Nichts aufwerfen; sein Fragen aber richtet sich auf ein Ereignis, das jedem Warum vorgeordnet bleibt, als dessen Ergebnis erst die Möglichkeit des Fragens erscheint[793]. Doch obwohl Sartre demonstriert, dass das Fragen hier an eine Grenze stößt, jenseits derer jede Antwort ihren Sinn verliert, trägt er eine eigene Interpretation an die Entstehung von Bewusstsein heran, die haarsträubender nicht sein könnte: „Für uns verweist […] das Erscheinen des Für-sich oder absolute Ereignis gerade auf das Bemühen eines An-sich, *sich* zu begründen; es entspricht einem Versuch des Seins, die Kontingenz seines Seins aufzuheben; aber dieser Versuch führt zur Nichtung des An-sich.“[794] Damit behauptet Sartre nichts anderes, als dass das An-sich selbst, welches angesichts seiner Kontingenz – von der es aufgrund seiner eigenen Bewusstlosigkeit keine Kenntnis haben und die es aus demselben Grund auch nicht bewerten kann – den Entwurf macht, diese zu überwinden! Mit anderen Worten, Sartre spricht hier dem Sein die Eigenschaften des Bewusstseins zu, Eigenschaften also, die den vorher durch ihn entwickelten Begriff des An-sich-seins *ad absurdum* führen.

Am Ende von *Das Sein und das Nichts* kommt Sartre selbst auf diesen Widerspruch zurück; umso unverständlicher muss es erscheinen, dass er nicht die Konsequenzen aus ihm zieht:

> Nichts berechtigt, auf der ontologischen Ebene, zu behaupten, daß die Nichtung des An-sich zu Für-sich von Anfang an und innerhalb des An-sich selbst, den Entwurf bedeutet, Ursache von sich zu sein. Ganz im Gegenteil *stößt die Ontologie hier auf einen tiefen Widerspruch*, weil der Welt ja die Möglichkeit einer Begründung durch das Für-sich geschieht. Wäre das An-sich Entwurf, *sich* zu begründen, müßte es ursprünglich Anwesenheit bei sich, das heißt bereits Bewußtsein sein. Die Ontologie kann also lediglich feststellen, daß *alles so geschieht, als wenn* sich das An-sich in einem Entwurf, sich selbst zu begründen, die Modifikation des Für-sich gäbe. Der Metaphysik kommt es zu, diese *Hypothesen* aufzustellen, die es ermöglichen, diesen Prozeß als das absolute Ereignis zu begreifen [...]. Es versteht sich, daß solche

[793] Damit deckt Sartre ein der Struktur nach ähnliches Paradoxon auf wie zuvor Vigilius mit dem Sündenfall, der erst aus der Retrospektive als (erste) Sünde bewertet werden kann und damit zugleich als *Sünden*fall ambivalent wird.
[794] Ebd., 180, Herv. i. O.

> Hypothesen Hypothesen bleiben, weil wir keine letzte Bestätigung oder Nichtbestätigung erwarten können.[795]

Sicherlich lässt sich Sartres nicht immer korrekter Umgang mit den Begriffen an jenen Stellen dulden, an denen er im Dienste einer Intuition steht, die noch nach dem passenden Ausdruck sucht; in diesem Falle jedoch wiegt der Widerspruch zu schwer, als dass sich seine Aufrechterhaltung rechtfertigen ließe. Dies zeigt sich v.a. an den Konsequenzen, die er nach sich zieht: Die Hypothese, das An-sich mache den Entwurf, das eigene Sein zu begründen, führt zu einer Schieflage in der gesamten anthropologischen Konzeption selbst, welche Sartre in *Das Sein und das Nichts* präsentiert. Verschiedene Aporien legen diese offen. So hatte Sartre schon nicht erklären können, weshalb das Bewusstsein sich als *Mangel* an Sein erlebt. Setzt man jedoch die abstruse These voraus, dass es sich bei der Entstehung von Bewusstsein um eine Initiative des An-sich handelt, das seine eigene Kontingenz überwinden will, so erscheint auch die Idee des Seinsmangels plausibel: Denn Sartre kann dann (und bekanntlich tut er genau dies) die Geburt des Bewusstseins als einen *ontologischen Opferakt* interpretieren, den das An-sich an sich selbst verübt. Das Opfer entsteht dem An-sich daraus, dass dieses bei dem Versuch, sich als Sein zu *begründen* (i.e. seine Kontingenz zu überwinden), sich selbst *nichtet*. Das An-sich bringt das Bewusstsein – als Bedingung der Möglichkeit jeder Begründung – somit nur um den Preis des *Seinsverlusts* hervor: „[D]as Für-sich ist das An-sich, das sich als An-sich verliert, um sich als Bewußtsein zu begründen.“[796] Damit jedoch scheitert das Projekt, das eigene Sein zu begründen, gleich in *doppelter* Hinsicht: Es scheitert *ontologisch*, weil das Sein sich nicht *als Sein* begründet, sondern nur ein *Nichts* (das Bewusstsein) hervorbringt. Und es scheitert *metaphysisch*, weil auch das Bewusstsein die das Sein und seine eigene Geburt prinzipiell beherrschende Kontingenz nicht beseitigen kann.

> [D]ieses An-sich, versunken und genichtet in dem absoluten Ereignis, das das Erscheinen des Grundes oder das Auftauchen des Für-sich ist, bleibt innerhalb des Für-sich als dessen ursprüngliche Kontingenz. Das Bewußtsein ist sein eigener Grund, aber

---

[795] Ebd., 1060 f., erste Herv. M. H., restliche im Text

[796] Ebd., 177

Dass die Mangel- und die Kontingenzerfahrung zusammengehen, macht Sartre in folgender Passage deutlich, hier jedoch aus der Perspektive des Bewusstseins blickend: „Aber dieses Erfassen des Seins als eines Seinsmangels angesichts des Seins ist zunächst ein Erfassen seiner eigenen Kontingenz *durch das Cogito*.“ (*SN*, 174, Herv. M. H.)

> es bleibt kontingent, daß es ein Bewußtsein *gibt* statt schlicht und einfach An-sich bis ins Unendliche.[797]

Sartre entdeckt die Kontingenz dabei nicht nur in der Entstehung von Bewusstsein allgemein, sondern zugleich auch in der Faktizität des Für-sich *in seiner jeweiligen Konkretion*: Warum ein Bewusstsein an *diesem* Platz im Sein, in *diesem* Körper, unter *diesen* besonderen Bedingungen auftaucht[798], lässt sich nicht auf letzte Gründe zurückführen. So lässt sich das Faktum nicht auslöschen,

> daß das Für-sich, obwohl es den *Sinn* seiner Situation wählt und sich selbst als Grund seiner selbst in einer Situation konstituiert, seine Position *nicht wählt*. Daher erfasse ich mich selbst als total verantwortlich für mein Sein, insofern ich sein Grund bin, und zugleich total als nicht zu rechtfertigen. Ohne die Faktizität könnte das Bewußtsein seine Bindungen an die Welt wählen[799].

Schon Roquentin hatte die unreduzierbare Faktizität alles Existierenden anlässlich des Ekels erfahren, der ihn zunächst nur in der Begegnung mit einzelnen Dingen überwältigt, sich schnell jedoch auch auf sein Verhältnis zu menschlichen Existenzen ausgeweitet hatte. Roquentin stellt fest, dass das Sein einfach *ist*, dass es ist immer schon gewesen ist und immer sein wird, selbst wenn es seine Seinsweisen ändert: eine zerstörte Stadt wird als Ruine, ein gestorbener Mensch wird als Leiche weiter existieren usw. Und in diesem ewig fortdauernden, vom Sein getragenen Prozess des Entstehens und Vergehens einzelner Existenzen lässt sich Roquentin zufolge keine tiefere Notwendigkeit erkennen: „Alles Existierende entsteht ohne Grund, setzt sich aus Schwäche fort und stirbt durch Zufall.“[800]

Roquentin (und auch Sartre in *Das Sein und das Nichts*) schlussfolgert hieraus, dass alles, was existiert „zu viel“ (*de trop*) ist: Wenn das, was ist, sich aus nichts herleiten

---

[797] Ebd., 177, Herv. i. O.

[798] Sartre erläutert die *Faktizität* des Menschen: den Platz und die Umstände, unter denen er lebt, Geburt, Geschlecht, Hautfarbe, Nationalität, soziale Klasse usw. in ebd., 846 ff. (vgl. hierzu das Kap. IV.4.3 „Die *modale* bzw. *ontologische* Synthese: Freiheit im Spannungsfeld zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit, Faktizität und Transzendenz“)

[799] Ebd., 179, Herv. i. O.
Die Verantwortung des Bewusstseins liegt damit – jenseits üblicher Missverständnisse, in denen das Bewusstseins als ‚radikale Freiheit‘ heraufbeschworen wird – lediglich in der spezifischen Weise, wie es die Fakten interpretiert und überschreitet, welche die Rahmenbedingungen seines Handelns markieren, nicht aber im Diktieren der Rahmenbedingungen selbst.

[800] *E*, 152

lässt, dann – so glaubt Roquentin – hat es kein ‚Recht' zu existieren[801]. Roquentin überträgt sein Ergebnis auch auf die Existenz jedes Menschen:

> Alles ist grundlos, dieser Park, diese Stadt und ich selbst […]: das ist der Ekel, das ist das, was die Schweine […] vor sich selbst mit ihrer Idee vom Recht zu vertuschen suchen. Aber was für eine armselige Lüge: niemand hat das Recht; sie sind vollständig grundlos, wie die anderen Menschen, es gelingt ihnen nicht, sich nicht als zuviel zu fühlen. Und in sich selbst, insgeheim, sind sie *zuviel*, das heißt, amorph und unbestimmt, traurig.[802]

Wenn Roquentin solchermaßen an der Werthaftigkeit des Existierenden überhaupt und, im Zusammenhang damit, des menschlichen Lebens zweifelt, so gelangt er zu weitaus radikaleren Schlussfolgerungen als A., der in seiner Abwertung der Lebensweise seiner Zeitgenossen stets auf die positive Möglichkeit eines einen Wert besitzenden Lebens bezogen geblieben war, wenn auch ohne dieses identifizieren zu können. Und mehr noch: Roquentin ist nicht nur von der Wert*losigkeit* alles Existierenden überzeugt, sondern behauptet sogar dessen *Un*wert, indem er es als „zu viel" deklariert. Manifest wird dies in Roquentins Eindruck des Bedrängt- und gar Bedrohtwerdens durch Innerweltliches: Im Roman scheinen die einzelnen Dinge mehr und mehr ein Eigenleben zu entfalten; Roquentin fühlt sich zunehmend von ihnen belästigt und versucht vergeblich, der permanenten Nähe zu Existierendem auszuweichen, muss jedoch anhand des Gebundenseins an seinen eigenen Körper erfahren, dass er die Existenz nicht abschütteln kann[803].

Noch auf eine dritte Weise begegnet die Kontingenz dem Menschen. Auch sie wird bereits im *Ekel* thematisiert, und Sartre greift sie in seinen Ausführungen über den Körper, insbesondere über den ‚Körper als Für-sich-sein' auf[804]. Hier lässt sich nun auf den Zusammenhang zurückkommen, den Sartre zwischen dem Leib und der Konstituierung von Weltlichkeit hergestellt hatte: Im Tagebuch hatte Sartre gezeigt, dass Bewusstsein in seinem Bezogensein auf Welt stets Handlungsentwurf ist. Seine Möglichkeiten stehen dabei in untrennbarem Zusammenhang mit dem Widerstand, den

---

[801] Vgl. FN 790
Sartre sieht daher die tiefere Intention und zugleich auch die Unaufrichtigkeit des Christentums und anderer monotheistischer Religionen darin, den Menschen in seiner Existenz mithilfe der Schöpfungsidee zu rechtfertigen.
[802] *E*, 149, Herv. i. O.
[803] Vgl. ebd., u.a. 143
[804] Vgl. *SN*, 539-598

die Fakten den Entwürfen des Bewusstseins entgegensetzen. Solchermaßen erscheint diesem die Welt als ein praktisch strukturierter, ‚hodologischer' Raum, als Totalität von Distanzen, Hindernissen, Wegen etc. Diese Einmaligkeit, in welcher sich Welt jeweilig konstituiert, geht aus der Unhintergehbarkeit des Gesichtspunkts jedes einzelnen Bewusstseins hervor. Dieses ist in seinem Auftauchen bereits durch seine Faktizität individualisiert, jedoch ohne diese wählen zu können; es erscheint in einer konkreten sozialen Position, in einer historischen Lage, in einem Körper; seine Möglichkeiten sind an seine Faktizität gebunden; es kommt nicht umhin, diese in seine Entwürfe einzubeziehen, wobei die Faktizität teils nur als Ausgangspunkt, teils darüber hinaus als der Rahmen erscheint, in welchem das Bewusstsein agiert[805]. Die von der eigenen Faktizität herrührende Kontingenz der jeweiligen Art und Weise, wie die Welt erscheint, kann das jeweilige Bewusstsein nicht beseitigen. Die affirmativen und praktischen Strukturen seiner Welt wären andere; die Welt als ein von ihm geordnetes Ganzes trüge ein anderes Gesicht, wenn das Bewusstsein an einem *anderen* Platz, unter *anderen* Gegebenheiten, mit *anderen* körperlichen Voraussetzungen erschienen wäre. Das Universum, das es sich auf jeweilig einzigartige Weise schafft, ist in dieser Hinsicht daher selbst kontingent, und die Zahl dieser einmaligen, kontingenten Universen ist identisch mit der Zahl der menschlichen Bewusstseine.

> Es ist absolut notwendig, daß die Welt mir als *Ordnung* erscheint. In diesem Sinn *bin ich* diese Ordnung, ist sie dieses Bild von mir […]. Doch es ist völlig kontingent, daß es *diese* Ordnung ist. Daher erscheint sie mir als notwendige und nicht zu rechtfertigende Anordnung der Totalität alles Seienden [*êtres*][806].

So kommt der Einzelne nicht umhin, „als kontingentes Wesen [être] unter kontingenten Wesen [êtres] engagiert zu existieren"[807], und der eigene Körper erweist sich hierbei als

[805] So lässt sich mit Camus sagen: „Die Welt der Katze ist nicht die Welt des Ameisenbären. Nichts anderes besagt der Gemeinplatz: ‚Alles Denken ist anthropomorph.['] " (Camus (1998a), 24) Und auch innerhalb des Menschlichen sind die körperlichen Voraussetzungen relevant für die Konstituierung von Weltlichkeit: So ist die Welt des Blinden eine andere als die des Sehenden, die des jungen, gesunden Menschen eine andere als die des gebrechlichen; in Hinsicht auf den sozialen Körper gilt, dass die Welt des Vogelfreien eine andere als die des Bauern oder Grafen und die des türkischstämmigen Deutschen eine andere als die eines Pastorenkindes ist etc. Freilich sind hier die Faktizitäten nicht immer unveränderlich.
[806] *SN*, 548 f., Herv. i. O., Übersetzung leicht verändert
[807] *SN*, 549

die „*kontingente Form der Notwendigkeit meiner Kontingenz*“[808], denn er stellt die auf nichts rückführbare „Individuation meines Engagements in die Welt dar“[809].

Für Roquentin zieht die Einsicht in die Kontingenz seines Erlebens von Welt und, darüber hinaus, der menschengemachten Welt(en) generell den Zusammenbruch seines eigenen, individuellen und des allgemeinmenschlichen Universums nach sich: Was er bislang für gewiss hielt – die ihm sich unmittelbar präsentierende Totalität der einzelnen Dinge und ihrer Zusammenhänge – verliert auf einmal ihren Wahrheitscharakter und erweist sich als bloße menschliche Konstruktion, die der Wirklichkeit aufoktroyiert worden ist:

> [M]it einem einzigen Schlag zerreißt der Schleier, ich habe verstanden, ich habe *gesehen* […][:] Die Wörter waren verschwunden und mit ihnen die Bedeutung der Dinge, ihre Verwendungsweisen, die schwachen Markierungen, die die Menschen auf ihrer Oberfläche eingezeichnet haben. […] Wenn man mich gefragt hätte, was die Existenz sei, hätte ich in gutem Glauben geantwortet, nichts weiter als eine leere Form, die von außen zu den Dingen hinzuträte, ohne etwas an ihrer Natur zu ändern. Und dann […]: die Existenz hatte sich plötzlich enthüllt. Sie hatte ihre Harmlosigkeit einer abstrakten Kategorie verloren: sie war der eigentliche Teig der Dinge […]; die Vielfalt der Dinge, ihre Individualität waren nur Schein, Firnis. Die Firnis war zerschmolzen, zurück blieben monströse und wabbelige Massen, ungeordnet – nackt, von einer erschreckenden und obszönen Nacktheit[810].

Roquentin gelangt zu der Überzeugung, dass der Glaube, die Dinge besäßen ein Wesen, nichts als eine metaphysische Illusion darstellt; dass sich in Wahrheit die Wirklichkeit auf bloße Existenz, auf ‚nackte Seinsmassen‘ reduziert, denen keine Essenzen zukommen, und dass die Sprache und die Wissenschaft lediglich Schablonen sind, die der Mensch auf die Wirklichkeit aufgelegt hat, ihren wahren Charakter dabei verfehlend: „Ich *sehe* sie, diese Natur, ich *sehe* sie … Ich weiß, daß ihr Gehorsam Trägheit ist, ich weiß, daß sie keine Gesetze hat: was sie [die Menschen] für Beständigkeit halten … Sie hat nur Gewohnheiten und kann diese morgen ändern.“[811] Für Roquentin ist damit die bisherige Vertrautheit mit der Welt verloren; die Welt verliert ihr Maß und ihre Benennbarkeit: die Natur wird ihm fremd; scheinbar unzerstörbare Sinneinheiten lösen

---

[808] Ebd., 549, Herv. i. O.
[809] Ebd., 550
[810] *E*, 144 f., Herv. i. O.
[811] Ebd., 178, Herv. i. O., vgl. 90 ff.

sich auf. Literarisch demonstriert Sartre dies unter Aufgriff dadaistischer und expressionistischer Mittel: Der Leser wird Zeuge der Zertrümmerung von Roquentins Sprache bis hin zur völligen Entgleisung der Welt[812].

Im *Mythos von Sisyphos* greift Camus Roquentins sich im Gefühl des Ekels manifestierende Entfremdung auf:

> Eine Sekunde lang verstehen wir die Welt nicht mehr: jahrhundertelang haben wir in ihr nur die Bilder und Gestalten gesehen, die wir zuvor in sie hineingelegt hatten, und nun verfügen wir nicht mehr über die Kraft, von diesem Kunstgriff Gebrauch zu machen. Die Welt entgleitet uns: sie wird wieder sie selbst. […] Auch die Menschen sondern Unmenschliches ab. […] Ein Mensch spricht hinter einer Glaswand ins Telefon, man hört ihn nicht, man sieht nur sein sinnloses Mienenspiel: man fragt sich, warum er lebt. Dieses Unbehagen vor der Unmenschlichkeit des Menschen, dieser unberechenbare Sturz vor dem Bilde dessen, was wir sind, dieser ‚Ekel', wie ein zeitgenössischer Schriftsteller es nennt, ist auch das Absurde.[813]

Was Camus das *Absurde* nennt, steht in unmittelbarer Verwandtschaft zum *Ekel* Roquentins: Das Absurde erscheint anlässlich der Desillusionierung eines Einzelnen, der erkennt, dass die alltägliche, unmittelbare Haltung gegenüber der Welt einer Illusion aufsitzt, die dem menschlichen „Bedürfnis nach Vertrautsein […] [entspringt]. Die Welt verstehen heißt für einen Menschen: sie auf das Menschliche zurückführen"[814], sie in

---

[812] Die Idee hierzu findet sich bereits in einem Ausschnitt aus einem meines Wissens nach noch unveröffentlichten Jugendroman Sartres, aus „Une défaite" („Eine Niederlage"), der die Überschrift „Un comte de fées" („Ein Feenmärchen") trägt. Cohen-Solal zitiert einen Ausschnitt hieraus, der hier in verkürzter Fassung wiedergegeben werden soll: „‚Hat jedes Ding eine Seele?' […] Bei diesem Gedanken überkam ihn [den Prinzen] ein ungeheurer Ekel. Er gab dem Pferd die Sporen, so daß es Angst bekam und losstürmte. […] [J]edes Ding schien zu leben, ein dunkles, feindseliges Leben, ein auf ihn gerichtetes Leben zu leben, das ihn würgte. Er hielt sich für den Mittelpunkt einer unermeßlichen Welt, die ihn beobachtete. Die Flüsse, die Pfützen auf dem Weg belauerten ihn. Alles lebte, alles dachte. Und plötzlich dachte er an sein Pferd: dieses folgsame Tier auch … Sie, Jenny, die Sie sich vor Spinnen fürchten, stellen Sie sich vor, Sie würden mit einem Pferd vor einer Spinnenarmee flüchten, und plötzlich stellen Sie fest, Ihr Pferd ist eine riesige Spinne. Das gibt Ihnen eine ungefähre Ahnung von seinem Entsetzen und seinem Ekel … Der Prinz, der sich mit Mühe im Sattel hielt, betrachtete die riesigen und dunklen Wesen, die er so gut zu kennen gemeint hatte und die ihm jetzt wie Ungeheuer vorkamen" (zit. n. Cohen-Solal (1988), 8).
Es wäre lohnenswert zu überprüfen, inwiefern Sartres Grundidee, dass die Welt und ihre Gesetze menschengemacht sind, ihren Ursprung in der Lektüre Nietzsches hat, dessen Einfluss in Sartres Denken immer wieder durchscheint (vgl. Nietzsche (1999), 40 f.; vgl. auch Sartres Ausführungen zum *Spiel* als Gegenbegriff zur *Ernsthaftigkeit* in *SN*, 994 ff.; Nietzsche (1930), 25 ff.; vgl. Lévy (2005), 169-172).
[813] Camus (1998a), 21 f.
[814] Ebd., 24
Vgl. hierzu Sartres nachträgliche Ergänzung im Tagebuch: „In *La nausée* hatte ich geschrieben: ‚Die Existenz ist eine Fülle, die der Mensch nicht verlassen kann.' Ich widerrufe das nicht. Aber es muß hinzugefügt werden, daß diese Fülle menschlich ist. […] Der Mensch findet überall seinen Entwurf wieder, er findet *nur* seinen Entwurf wieder." (*TB*, 160, Herv. i. O.)

menschlichen Kategorien (des Denkens und Fühlens) erfassen, solchermaßen jedoch ihr ‚wahres' Gesicht verfehlen. Und wie vor ihm Roquentin angesichts der Kontingenz, so stellt Camus angesichts des Absurden die Frage nach der Existenzberechtigung des Menschen, indem er den Selbstmord als das einzige „wirklich ernste[] philosophische[] Problem"[815] ausweist.

Roquentin gelangt wie Sartre zu dem Ergebnis, dass die Kontingenz dem Sein unablösbar anhaftet, dass nicht einmal der Selbstmord etwas an diesem Sachverhalt ändern würde, da das Sein zwar seine Seinsweisen ändern, jedoch *als Sein* unauslöschlich bleibt. Die Kontingenz erweist sich somit als beständiger Aspekt unserer Wirklichkeit.

Roquentins Überlegungen drehen sich um die Frage, ob bzw. wie sich der ‚logische (Seins-)Überschuss'[816] beseitigen oder zumindest kompensieren lässt: Wenn der Kontingenz etwas entgegengesetzt werden könnte, das selbst nicht-kontingent ist, dann, so Roquentins Idee, ließe sich die eigene Existenz rechtfertigen. ‚Nicht-kontingent' meint für Roquentin, dass das Hervorzubringende „eine innere Notwendigkeit"[817] aufweist, wobei Roquentin in erster Linie eine *zeitliche* Ordnung[818] im Auge zu haben scheint, eine Verkettung einzelner Momente zu einem unaufhaltbaren und unumkehrbaren Ablauf. Roquentin veranschaulicht dies am Wesen einer Melodie, in welcher die einzelnen Töne kommen und zugunsten neuer Töne wieder im Nichts versinken: „Sie kennen keine Ruhe, eine unbeugsame Ordnung läßt sie entstehen und zerstört sie, ohne ihnen je Muße zu lassen, sich zu besinnen, für sich zu existieren."[819]

So kann Roquentin zufolge ein Einzelner seine Existenz rechtfertigen, indem er sich zum Künstler macht: indem er ein Ganzes erschafft, das eine inhärente Ordnung aufweist, in dem sich die einzelnen Elemente zu einem „stählerne[n] Band"[820], zu einer „großen Form"[821] anordnen.

Im Tagebuch gelangt Sartre jedoch zu dem Ergebnis, dass dieser im *Ekel* präsentierte ästhetische Ansatz das Kontingenzproblem nicht löst[822]; der Einzelne kann sein Dasein

---

[815] Camus (1998a), 10
[816] Vgl. Danto (1997), 24
[817] *E*, 152
[818] Vgl. hierzu auch *TB*, 411
[819] *E*, 31
[820] Ebd., 31 f.
[821] Ebd., 49
[822] Zu den folgenden Ausführungen vgl. *TB*, 109-132

nicht rechtfertigen, indem er Kunstwerke produziert; denn solchermaßen bringt er stets nur – das Kunstwerk als ein in sich geschlossenes Universum verstanden – ein Absolutes *außerhalb* seiner selbst hervor, ohne die Kontingenz des eigenen Daseins damit zu beseitigen[823]. Daher beschließt Sartre, „die Theorie des Heils durch die Kunst aufzugeben“[824] und nach einem anderen Weg zu suchen, um das, was er die „metaphysische Würde“[825] des Menschen nennt, (wieder-)herzustellen.

Dieser neue Weg findet seine Vorausdeutung bereits in Roquentins Begriff des *Abenteuers*: Die Grundidee ist die, dass der Einzelne *sein eigenes Leben* als ein Kunstwerk gestaltet, dass er seine Kontingenz überwindet, indem er sein Dasein als „ein metaphysisches Absolutes“[826] realisiert: „Ja, das ist es, was ich wollte – ach, das ist es, was ich noch immer will […]: welche Höhepunkte würde ich erreichen, wenn mein *eignes Leben* der Stoff der Melodie wäre.“[827] Im Tagebuch identifiziert Sartre dies mit dem Begriff der *Schönheit* und gesteht, dass er Roquentins Sehnsucht teilt, zugleich jedoch auch als ‚unrealisierbar‘ einschätzt:

> Ich bin nur Sehnsucht nach Schönheit und außerhalb davon Leere, nichts. Und unter Schönheit verstehe ich nicht nur das sinnliche Genügen der Augenblicke, sondern eher die Einheit und Notwendigkeit im Ablauf der Zeit. Rhythmen, wiederkehrende Perioden oder Refrains entlocken mir Tränen, die elementarsten Formen der Periodizität bewegen mich. […] Es versteht sich von selbst, daß deshalb die Musik für mich die ergreifendste und am unmittelbarsten zugängliche Form des Schönen ist. Was ich immer leidenschaftlich begehrt habe, was ich heute noch begehre, obwohl ohne jede Hoffnung, ist im Grunde, im Mittelpunkt eines schönen *Ereignisses* zu stehen. Eines Ereignisses, das heißt eines zeitlichen Stromes, der […] in meinem Leben geschieht, mit meiner Zeit. Ein Ereignis, dessen Hauptakteur ich bin, […], dessen

---

[823] „Jetzt war der Mensch eine absurde Kreatur, ohne jeden Daseinsgrund, und die große Frage, die sich stellte, war die seiner *Rechtfertigung*. Ich fühlte mich selbst ganz nichtig und ungerechtfertigt. Diese Rechtfertigung konnte allein das Kunstwerk ihm geben, denn das Kunstwerk ist ein metaphysisches Absolutes. Damit war nun das Absolute wiederhergestellt, jedoch *außerhalb* des Menschen.“ (*TB*, 131, Herv. i. O.)
[824] Ebd., 132
[825] Ebd., 123
[826] Ebd., 131; vgl. FN 823
[827] *E*, 49, Herv. i. O.
Die Idee ist die, dass das eigene Leben dann an Qualität und Wert gewinnt, wenn es sich nicht als Aneinanderreihung von beliebigen Geschehnissen, sondern als ein Ganzes erzählen lässt, das in seiner Zeitlichkeit dem Wesen einer Melodie entspricht. Es muss also möglich sein, das eigene Leben als *Geschichte* zu erzählen bzw. zu leben, die von allem Zufälligen und Überflüssigen gereinigt ist und in der jedes Ereignis seinen unverwechselbaren Platz besitzt. Dieser Gedanke lässt sich vor dem Hintergrund der metaphysischen Problematik A.s auch auf die Anlage des „Tagebuchs des Verführers“ anwenden.

> Urheber ich bin, so wie der Maler der Urheber seines Bildes ist. Und daß dieses Ereignis schön sei, das heißt, daß es die herrliche und bittere Notwendigkeit einer Tragödie, einer Melodie oder eines Rhythmus habe […]. Das alles habe ich in *La nausée* erklärt“[828].

Die Idee des Abenteuers bzw. des eigenen Daseins als eines sich selbst erschaffenden Kunstwerks sieht vor, das Leben als einen „Stickrahmen [anzulegen], der erst einmal mit einer Menge vorgehefteter Hinweise gefüllt werden muß und den es dann auszusticken gilt. *Ein Leben, das heißt ein Ganzes, das vor seinen Teilen existiert und sich durch seine Teile verwirklicht*“[829] und das es ermöglicht, sich „jeden gegenwärtigen Augenblick aus der Perspektive eines abgeschlossenen Lebens, […] einer Biographie“[830] zu verstehen, ihm von dieser her seine Bedeutung zuzuordnen. Lässt sich also das eigene Leben in jedem Moment aus der Perspektive des Ganzen, als eine selbst konzipierte *Geschichte* betrachten, in der alle Momente zu einem Strukturganzen miteinander verwoben sind, so mag es gelingen, dem eigenen Leben jene ‚metaphysische Würde‘ zu verleihen, die es aus sich selbst heraus nicht besitzt und nicht besitzen wird, solange es in seiner bloßen Zufälligkeit als willkürliche Aneinanderreihung einzelner Augenblicke oder Perioden gelebt wird. Damit skizziert Sartre bereits dasjenige Projekt, das er in *Das Sein und das Nichts* als die *Ur-Wahl* [*choix originel*] bzw. den *Grund-* oder *Initialentwurf* [*projet*

---

[828] *TB*, 410 f., Herv. i. O.
[829] Ebd., 119
[830] Ebd., 119
Welche praktische Relevanz die Frage nach der eigenen Existenzberechtigung für Sartre persönlich hat, veranschaulicht Marie Minot anhand des Motivs des ‚Reisenden ohne Fahrschein‘ (vgl. Minot (2012), 11-36). Sie verweist in diesem Zusammenhang auf eine Schlüsselszene aus Sartres autobiographischem Roman *Die Wörter*, in welchem der siebenjährige Sartre sich gegenüber dem Schaffner für sein Schwarzfahren rechtfertigt, indem er die Situation – ohne Recht im Zug mitzureisen – in ihr Gegenteil verkehrt: „In diesem Augenblick der äußersten Erniedrigung blieb mir bloß noch der Ausweg, die ganze Situation umzustülpen: ich gab also das Geheimnis preis, daß wichtige und geheime Gründe mich zwängen, nach Dijon zu reisen, im Interesse Frankreichs und vielleicht der Menschheit. Und wenn man die Dinge in diesem Sinne betrachtete, gäbe es vielleicht im ganzen Zug keinen einzigen Menschen, der so sehr zum Mitfahren berechtigt sei wie ich.“ (*WÖ*, 64) Minot kommentiert: „Der junge überflüssige Passagier ohne Fahrausweis – der Mensch ohne Existenzberechtigung – rettet sich durch maßloses Überbieten. Die Natur des niemals wirklich bestätigten Auftrags, der für die Menschheit von so großer Wichtigkeit sein soll beziehungsweise ihm Legitimität verleihen wird, besteht darin, zu schreiben und ein Werk zu vollbringen.“ (Minot (2012), 15) Das zu vollbringende Werk, der selbsterteilte ‚Auftrag‘, so Minot, habe für Sartre zeitlebens darin bestanden, als Schriftsteller bzw. Philosoph der Mitwelt gegenüber Zeugnis von der Unmöglichkeit einer Existenzberechtigung des Menschen abzulegen und sich solchermaßen – hierin zeigen sich der Widerspruch und die Unaufrichtigkeit des Projekts – ein Recht auf die eigene Existenz zu erschreiben. Zugleich weist Minot auf die in Sartres Projekt angelegte, aus dem Streben nach Ruhm resultierende Tendenz der Versteinerung und Selbstentfremdung hin: Das Leben aus der Perspektive der Biographie (eines berühmten Schriftstellers) – also von seiner Abgeschlossenheit her – zu betrachten, bedeutet, das eigene Leben seiner Offenheit und damit seiner Lebendigkeit zu berauben; es heißt nichts anderes, als sich als einen Toten zu sehen.

ultime et initial][831] des Menschen ausweisen und ins Zentrum seiner dort entfalteten Anthropologie stellen wird.

3.4 Grundentwurf

3.4.1 Metaphysische Struktur

Die Kernthese, welche Sartre in *Das Sein und das Nichts* verteidigt, lässt sich folgendermaßen auf den Punkt bringen: Am Grunde seines Strebens verfolgt der Mensch nur *ein* Ziel: Er will die seinem Dasein anhaftende Kontingenz überwinden, indem er sich selbst als ein notwendiges Sein hervorbringt. Damit behauptet Sartre, dass am Horizont aller menschlichen Entwürfe ein Wert steht, und identifiziert diesen mit dem metaphysisch-ontologischen Doppelbegriff Gottes: der Mensch strebt danach, sich selbst zum *ens causa sui* zu erheben.

Dass das Streben nach Selbst-Begründung sich nicht nur auf das eigene, endliche Sein erstreckt, sondern zugleich ein Streben impliziert, Urheber der *gesamten Welt* in ihrer Totalität zu sein, erläutert Sartre in den Entwürfen für eine Moralphilosophie:

> [E]in notwendiges Sein inmitten einer kontingenten Welt verliert seine Notwendigkeit, da es nur kontingente Verhältnisse zu kontingenten Seinen [êtres] unterhalten kann. Es muss also die ganze Welt gegründet werden. Aber es ist auch richtig, dass das Bewusstsein, das die Endlichkeit eines kontingenten und *ein* einzelnes Sein überschreitenden Gesichtspunktes hat, nur Grundlegung von besonderen Seinen [êtres] in der Welt sein kann.[832]

In der Passage gibt Sartre zugleich ein weiteres Argument an die Hand, das begründen soll, dass das Projekt des *ens causa sui* seiner Natur nach tragisch angelegt ist. Simone de Beauvoir gegenüber hatte er dies so zusammengefasst: „So sucht der Mensch in allen seinen Unternehmungen weder zu wachsen noch sich zu erhalten, sondern sich zu begründen. Und am Ende jeder dieser Unternehmungen findet er sich als das wieder, was er war: willkürlich bis ins Mark.“[833]

---

[831] Vgl. u.a. *SN*, 789-810
[832] *EM*, 928, Herv. i. O.
Dieser Schwierigkeit wird das Bewusstsein zu begegnen versuchen, indem es ein Einzelnes in den Rang des Absoluten erhebt – im Fall des Strebens nach Besitz etwa einen einzelnen Gegenstand, im Fall der Liebe den Gesichtspunkt eines Anderen (vgl. hierzu die Kap. III.3.4.3.1 „Streben nach Besitz“ und III.3.4.3.2 „Entwurf der Liebe“).
[833] *B1*, 492

Um eben diesen Grundgedanken ordnet sich die philosophische Konzeption, welche Sartre in *Das Sein und das Nichts* präsentiert, sodass das Werk selbst trotz der Vordergründigkeit der phänomenologischen und ontologischen Analysen *in seinem Kern ein metaphysisches Projekt* darstellt[834], das Sartre zugleich als ein moralisches deutet. Dies bestätigen zahlreiche Hinweise Sartres in den Briefen an Simone de Beauvoir und vor allem im Tagebuch, in welchem er den ersten Entwurf seines *opus magnum* niederschreibt. Hier nennt Sartre *Das Sein und das Nichts* wiederholt „eine metaphysische Abhandlung"[835] und identifiziert diese zugleich als „meine Moral"[836], die Doppelheit des Projekts wie folgt erklärend: „Ich suchte [und suche] also eine Moral und gleichzeitig eine Metaphysik, und ich muß sagen, daß sich die Moral – darin war ich Spinozist – in meinen Augen *niemals* von der Metaphysik unterschieden hat."[837] Damit wird zugleich auch der Abgrund sichtbar, welcher Sartres Denken jener Zeit inzwischen von dem Heideggers trennt und welcher – neben diversen anderen Aspekten – *Das Sein und das Nichts* davor bewahrt, nur eine ‚schlechte Wiederholung' von *Sein und Zeit* zu sein.

So weist Sartre – in eigenwilliger Ausdeutung der Heideggerschen Formel, dass es dem Menschen „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht"[838] – bereits im Tagebuch darauf hin, dass nicht nur jede Moral eine rein menschliche Angelegenheit sei, sondern dass darüber hinaus die menschliche-Realität stets nur „zu ihrem eigenen Zweck"[839]

---

[834] Sartre selbst teilt diese Einschätzung: So gesteht er Simone de Beauvoir, dass die unter seiner Feder entstehende ‚Metaphysik', i.e. *Das Sein und das Nichts*, „überhaupt keine Ähnlichkeit mehr mit Husserlscher Philosophie oder mit Heidegger oder sonst etwas [hat]. Es ähnelt eher allen meinen alten Ideen über Wahrnehmung und Existenz, Ideen, die mangels Technik tot waren, bevor sie geboren wurden, die ich aber jetzt mit der ganzen phänomenologischen und existentialistischen Technik entwickeln kann." (*B2*, 54)

[835] Ebd., 303, vgl. 52 ff., 59, 304

[836] *B1*, 484, vgl. 474, 477, 487, 488-492; *TB*, 159-171

[837] *TB*, 123, Herv. i. O.

Christa Hackenesch fasst Sartres Projekt wie folgt zusammen: „*Das Sein und das Nichts* ist der emphatische Versuch Sartres, der Kontingenz des Menschen seine *Würde* entgegenzusetzen, die seiner Freiheit. Es ist zufällig, grundlos, dass ich existiere – aber in dieser Grundlosigkeit entscheide ich über die Gestalt meines Daseins, über die Bedeutung, die eine gegebene Welt für mich hat. […] [M]eine Freiheit bestimmt die *Werte*, die Horizonte, die der schieren Faktizität meiner Existenz *Sinn*, ein menschliches Antlitz geben. ‚Es ist einfach die bloße Kontingenz, die zu negieren die Freiheit trachtet [, indem sie sich zur Wahl macht]'" (Hackenesch (2001), 34, Herv. i. O.; Sartre-Zitat (hier leicht erweitert und Herv. aufgehoben) aus *SN*, 842). Damit greift sie Sartres Hinweise aus dem Tagebuch auf, in welchem er das Projekt der Selbstbegründung und die damit verbundene Verpflichtung auf eine bestimmte, selbst gewählte Moral als den Versuch begreift, „dem Menschen eine höhere metaphysische Würde zu verleihen." (*TB*, 123)

[838] Heidegger (1993), 12, Herv. i. O.

[839] *TB*, 159

handle. Und diesen Zweck identifiziert Sartre mit der Aufhebung der eigenen Kontingenz:

> Somit ist der erste Wert und der erste Gegenstand des Willens: seine eigene Begründung zu sein. Das ist nicht als vergeblicher psychologischer Wunsch zu verstehen, sondern als die transzendentale Struktur der menschlichen-Realität. Es gibt Sündenfall und Streben nach Erlösung, und dieser Fall zusammen mit diesem Streben konstituiert die menschliche-Realität. Die menschliche-Realität ist moralisch, weil sie ihre eigene Begründung sein will.[840]

Und, so präzisiert Sartre, die menschliche-Realität will ihre eigene Begründung sein, um sich das *Recht zu existieren* zu erstreiten bzw. – wie Sartre später mit noch stärkerer Tendenz zu einer moralischen Interpretation formuliert – um die eigene Existenz *rechtfertigen* zu können[841].

Solchermaßen verknüpft Sartre in *Das Sein und das Nichts* das metaphysisch-moralische Projekt des *ens causa sui* direkt mit der *conditio humana*. Das *ens causa sui* erscheint hier als *allgemeinmenschlicher* Wert, als ein Wert *a priori*, der jedem konkreten Wählen *vorgeordnet* ist. Denn – so die Behauptung – die Entdeckung der eigenen Kontingenz verweise bereits auf den „Wunsch, zu begründen"[842]: Dass wir überhaupt unsere eigene Kontingenz thematisieren können, setze voraus, dass wir die Idee der Vollkommenheit besitzen, die Sartre mit der Notwendigkeit unseres Seins identifiziert.

3.4.2 Ontologische Struktur

Und noch in einem anderen Sinne soll der Grundentwurf des Menschen auf das *ens causa sui* abzielen. Im Streben danach, das eigene Sein zu begründen, entdeckt Sartre zugleich einen zweiten Wert. So soll alles menschliche Handeln nicht nur auf die *Rechtfertigung*, sondern zugleich auch auf die *Transformation* der eigenen Existenz abzielen; am Horizont aller Entwürfe steht *auch* der Entwurf, sich selbst als ein *Sein* hervorzubringen.

---

[840] Ebd., 165
[841] Vgl. ebd., 165; *SN*, 174
[842] *SN*, 176; vgl. ausführlich 173-177
Ob Sartre zu Recht einen solchen Wert als *vor* jedem Wählen stehend behaupten kann, wird noch eigens zu thematisieren sein (vgl. das Kap. III.3.4.4 „Grundentwurf und Konflikt der Bewusstseine als conditio humana?").

Bereits in seiner ontologischen Deutung des Bewusstseins hatte Sartre das Bewusstsein als *Mangel an Sein* ausgewiesen. Jedoch hatte sich innerhalb des ontologischen Rahmens nicht erschlossen, weshalb aus der bloßen Tatsache, dass das Bewusstsein ein Seins-*Nichts* darstellt, folgen soll, es sei ein *Mangel* an Sein. Aus den vorangegangenen Ausführungen geht nun aber hervor, dass die ontologischen Analysen in *Das Sein und das Nichts* als Teil eines größeren, metaphysischen Projekts aufzufassen sind. Vor diesem Hintergrund ist auch Sartres ontologische Behauptung neu zu evaluieren. So lässt sich folgende These formulieren: Wenn jedes menschliche Streben letztlich darauf abzielt, das eigene Sein zu *begründen*, so bedeutet dies zugleich, dass der Mensch *auch* danach strebt, sich *als Sein* zu begründen.

Eine (wenn auch nicht hinreichende) Voraussetzung für seine These vom Seinsmangel hatte Sartre mit der ontologischen Deutung seines phänomenologischen Bewusstseinsbegriffs geschaffen: Bewusstsein ist als Konstituieren von Weltlichkeit zwar stets beim Sein anwesend, jedoch solchermaßen, dass es sich als Negation von diesem, als ein gerichtetes Seins-*Nichts*, hervorbringt. So erscheint das Bewusstsein zwar als die Bedingung der Möglichkeit jeder Begründung überhaupt; jedoch kann es – dies hatte Sartre wiederum in seinen Ausführungen über die Kontingenz hervorgehoben – das Sein, bei dem es anwesend ist, nicht begründen. Vielmehr war es auf dessen logische Vorgängigkeit gestoßen: Da Bewusstsein stets Bewusstsein *von etwas* ist, impliziert es in seinem Ursprung das *Schon-Vorhandensein* eines Seins an sich als die Bedingung der Möglichkeit seines eigenen Erscheinens. So wohnt jedem Bewusstsein das kontingente Faktum eines ihm vorausgehenden Seins inne, das sich als integrativer Bestandteil seiner eigenen Struktur erweist.

Wenn es nun aber dem Bewusstsein gelänge, sich selbst an den Ursprung des Seins zu setzen, das es erscheinen macht, dann würde es – so Sartres Idee – die Kontingenz, welche ihm von diesem Sein her geschieht, beseitigen können. Ein solcher Entwurf kann sich jedoch nicht zurück-, sondern nur *nach vorn* richten: Während Bewusstsein die Faktizität seines *gegenwärtigen* Erscheinens nicht aufheben kann, so gilt dies nicht für sein *zukünftiges* Erscheinen, weil dieses aktuell ein Mögliches für das Bewusstsein darstellt. Damit meint Sartre nichts anderes, als was schon Kierkegaard und Heidegger vor ihm im Möglichkeitsbegriff vorgefunden hatten: das Mögliche ist nicht bloß ein *Wahrscheinliches*; es ist kein hinzunehmendes Fatum, das dem Bewusstsein geschieht, sondern als aktive *Gestaltungsmöglichkeit* desselben zu verstehen. Das Bewusstsein kann somit darauf Einfluss nehmen, bei welchem Sein es zukünftig anwesend sein wird. Damit

gelingt es ihm – so scheint es zumindest –, die ihm anhaftende Kontingenz *in der Zukunft* zu überwinden: indem es sich *bei einem Sein erscheinen macht, das es selbst hervorgebracht hat*.[843]

Damit aber gewinnt das metaphysische Projekt eine ontologische Dimension, die Sartre im Tagebuch – in einer eigenwilligen Wendung in der Interpretation – wie folgt formuliert: „Die menschliche-Realität existiert zum Zweck von sich. Und dieses *Sich* mit seinem eigenen Existenzmodus (als das, was es in der Zukunft erwartet, um durch seine Freiheit verwirklicht zu werden) ist der *Wert*.“[844] Das *Sich* erscheint somit am Horizont des Entwurfs einer *doppelten* Selbstbegründung des Bewusstseins: Es begründet sich (dies impliziert sein Begriff) als Erscheinen desjenigen Seins, auf das es gerichtet ist, und zugleich will es dasjenige Sein begründen, bei dem es sich erscheinen macht. Anders gesagt: es zielt darauf ab, das *Ganze* seiner intentionalen Struktur – Bewusstsein von etwas zu sein – hervorzubringen.

So verweist Sartre mit einer kleinen Veränderung der Schreibweise – das Reflexivpronomen „sich“ wird in der Passage zum substantivierten „Sich“ – auf die ontologische Dimension, welche jedem Entwurf des Bewusstseins eignen soll. Die Rückbezüglichkeit des Bewusstseins wird nun als Entwurf auf die eigene Selbstheit hin gedeutet, wobei ‚Selbstheit‘ die Synthese des Bewusstseins *als entwerfendes Subjekt* mit sich *als durch sich selbst hervorgebrachte Substanz* meint. In *Das Sein und das Nichts* identifiziert Sartre daher den Wert den Bewusstseins mit dem „Sich – oder Sich-selbst als *An-sich*.“[845]

Damit jedoch hat sich der Sinn von Heideggers Formel für das menschliche Sein – „Dasein ist ein Sein, dem es in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“[846] –, aus der Sartre ursprünglich seine eigene Formel für die ‚menschliche-Realität‘ abgeleitet hatte, signifikant verändert: Das *Sein*, um das es dem Bewusstsein bei Sartre geht, ist nicht mit dem ‚Wählen-Können einer Existenzmöglichkeit‘ – *entweder* der Uneigentlichkeit als der Möglichkeit, sich die eigene Freiheit zu verhehlen, *oder* der Eigentlichkeit als der Möglichkeit, der eigenen Freiheit ins Auge zu schauen – gleichzusetzen, wie dies Heideggers Verständnis vorsieht; vielmehr steht Sartres Auffassung des ‚Seins‘

---

[843] Schon hier wird sichtbar, dass das Bewusstsein damit die eigene Kontingenz nicht überwinden können wird, da es immer nur ein bestimmtes, begrenztes Sein begründen kann (vgl. hierzu FN 832).
[844] *TB*, 161, Herv. i. O.
[845] *SN*, 188, Herv. M. H.
[846] Heidegger (1993), 12, Herv. i. O.

Heideggers Begriff des ‚Seienden' nahe. So ließe sich Sartres Bewusstseinsbegriff in Heideggers Sprache folgendermaßen formulieren: Bewusstsein ist ein ‚Sein, dem es in seinem Sein um sich selbst *als Seiendes* geht'[847]. In seinem Streben zielt es auf eine (in Heideggers Terminologie) *ontische* Modifikation seiner selbst ab: Die ihm anhaftende negative Struktur des Nichts (*Néant*) soll in eine *positive* Form umgewandelt werden: anstatt – als etwas, das „nicht das ist, was es ist"[848] – beständig auf Abstand zum Sein (zum ‚Seienden' bei Heidegger) zu existieren, will sich das Bewusstsein als *Identität* (als ein ‚Seiendes') begründen, welche ‚das ist, was sie ist':

> Dieses dauernd abwesende Sein, von dem das Für-sich heimgesucht wird, ist somit es selbst als zu An-sich erstarrt. Es ist die unmögliche Synthese des Für-sich und des An-sich: es wäre sein eigener Grund, nicht als Nichts, sondern als Sein, und behielte die notwendige Transluzidität des Bewußtseins in sich und gleichzeitig die Koinzidenz des Seins an sich mit sich. Es bewahrte diese Rückwendung zu sich in sich auf […]. Aber diese Rückwendung zu sich geschähe ohne Distanz, sie wäre keine Anwesenheit bei sich, sondern Identität mit sich. Kurz, dieses Sein wäre genau das *Sich*[849].

So gelangt Sartre auch in seiner ontologischen Herleitung zu dem Ergebnis, dass das Bewusstsein danach begehrt, sich selbst als *ens causa sui* zu begründen, i.e. Gott zu sein[850]. „Und ist Gott nicht sowohl ein Sein, das […] ganz Positivität und Grund der Welt ist […], insofern es Bewußtsein von sich und notwendiger Grund seiner selbst ist?"[851]

Dass diese Synthese aus Subjekt und Substanz[852] notwendig scheitert, begründet Sartre mit der Widersprüchlichkeit des Begriffs An-sich-für-sich[853]. Mit der Synthese des

---

[847] Sartre formuliert dies so: „[D]as Für-sich ist ein Sein, dem es in seinem Sein um das Sein in Form eines Seinsentwurfs geht." (*SN*, 969) Vgl. zum unterschiedlichen Gebrauch des Begriffs Sein bei Heidegger und Sartre die FN 735.

[848] Ebd., 188

[849] Ebd., 190, Herv. i. O.

Danto argumentiert, dass Sartres Argument, das Bewusstsein entziehe sich jeder Identifikation, indem es stets etwas sei, das ‚nicht das ist, was es ist' und das ‚das ist, was es nicht ist', auf einem „logischen Schwindel[] [beruhe]. Wir sind diese verschiedenen Nichtungen, wenn Sartres Analyse überhaupt korrekt ist, wir sind mit ihnen auf dieselbe Weise identisch, wie ein Stein mit sich selbst identisch ist." (Danto (1997), 79) Mir scheint, Danto übersieht hier die im Nichten implizierte Verzeitlichung des Bewusstseins, welche die Möglichkeit einer zurück gerichteten, selbstbezüglichen Identifikation verunmöglicht.

[850] Vgl. *TB*, 338

Diesen Entwurf hatte schon Kierkegaards Pseudonym Anti-Climacus als jeder Verzweiflung zugrundeliegend entdeckt und somit – insofern jeder erst durch die Verzweiflung hindurch muss – als genuin menschliche Problematik ausgewiesen (vgl. hierzu das Kap. IV.4.2.1 „Unmittelbare Persönlichkeit: gesetzt oder gewählt?").

[851] *SN*, 191

[852] „Die Begierde ist, wie wir gesehen haben, Seinsmangel. Als solcher ist sie unmittelbar auf das Sein gerichtet, dessen Ermangeln sie ist. Wir haben gesehen, daß dieses Sein das An-sich-für-sich ist, *das*

Für-sich mit dem An-sich, des Bewusstseins mit demjenigen Sein, das es erscheinen macht, verfolgt das Für-sich einen Zweck, der seine eigene Vernichtung *als Für-sich*, i.e. als Bewusstsein voraussetzt. Als dieses ist es *Erlebnis*[854] und Transzendenz-Tätigkeit – ein beständiges Losreißen vom Bestehenden, eine permanente Seins*flucht*[855]. Und gerade jener interne Negationsakt, aus welchem das Bewusstsein immer wieder neu geboren wird und durch welchen es sich als Seins-Nichts erfasst, ist nichts anderes als der Kern des Für-sich selbst, das sich „begründet […], insofern es an ihm selbst ein gewisses Sein oder eine Seinsweise negiert."[856] Jeder Versuch der Fixierung des Für-sich im Sein muss daher bereits aus begrifflichen Gründen scheitern; das Für-sich lässt sich nicht als Identität begründen, insofern es immer schon ein Verhältnis ist, das eine Differenz anzeigt. Sartre verdeutlicht dies mit Verweis auf den unaufhebbaren Transzendenzcharakter des Für-sich: „Man weiß übrigens, daß die Koinzidenz des *Sich* unmöglich ist, denn das durch die Realisierung des Möglichen erreichte Für-sich wird sich als Für-sich sein machen, das heißt mit einem anderen Horizont von Möglichkeiten."[857] Anders gesagt: das Für-sich wird die am Horizont seiner Entwürfe stehende Identität seiner selbst mit dem von ihm hervorgebrachten Sein seinerseits wieder negieren, weil es nicht umhin kann, *als Bewusstsein* permanent auf Abstand zum Bestehenden zu sein und dieses auf seine Möglichkeiten hin zu transzendieren. *Gott*, so Sartre, ist daher nichts anderes als der philosophische Begriff für die unmögliche Synthese aus An-sich und Für-sich bzw. für den Versuch, Bewusstsein als ein Sein zu denken, das zugleich Grund seiner selbst ist. Damit aber ist das ontologische Projekt des *ens causa sui* bereits in seinem Ansatz zum Scheitern verurteilt.

Sartre schlussfolgert hieraus, dass der Mensch auf dem Grunde seines Seins *tragisch* angelegt ist:

Substrat gewordene Bewußtsein, die *Ursache von sich gewordene Substanz*, der Gott-Mensch." (*SN*, 987, Herv. M. H.)

[853] Sartre entdeckt dieselbe Struktur in Hegels Begriff des *Absoluten*: „Wir finden hier diese ‚Entzweiung' des ‚Sichselbstgleichen' wieder, in der Hegel das Besondere des Bewußtseins sieht. Statt jedoch, wie in der *Phänomenologie des Geistes* zu einer höheren Integration zu führen, läßt diese Entzweiung das Nichts, das das Bewußtsein von sich trennt, nur noch tiefer und unüberwindlicher werden." (ebd,, 295 FN)

[854] Sartre kann hierfür auf eigene Erfahrungen verweisen. In seinen Tagebüchern beklagt er sich über seine Manie, seine Eindrücke und Gefühle zu analysieren und literarisch nutzbar machen zu wollen, was schließlich dazu führt, dass er aus ihnen tote Objekte macht (vgl. *TB*, 93 f.).

[855] „Das Für-sich ist in seinem Sein Scheitern, weil es *nur* Grund seiner selbst als Nichts ist." (*SN*, 189, Herv. i. O.)

[856] Ebd., 188

[857] Ebd., 210, Herv. i. O.

> Die menschliche-Realität leidet in ihrem Sein, weil sie zum Sein auftaucht als dauernd heimgesucht von einer Totalität, die sie ist, ohne sie sein zu können, da sie gerade das An-sich nicht erreichen könnte, ohne sich als Für-sich zu verlieren. Sie ist also von Natur aus unglückliches Bewußtsein ohne mögliche Überschreitung dieses Unglückszustands.[858]

3.4.3 Varianten

Das Scheitern des Grundentwurfs führt Sartre in *Das Sein und das Nichts* an zahlreichen Haltungen und Handlungen vor. Die methodische Grundlage hierfür entnimmt er zu wesentlichen Teilen den Daseinsanalysen Heideggers und zugleich – einerseits über diesen vermittelt, andererseits auf der Basis seiner eigenen Lektüre – den Existenzanalysen Kierkegaards. So hatte Sartre in Heideggers Begriff des In-der-Welt-seins nicht nur das Werkzeug gefunden, um seinen Bewusstseinsbegriff praktisch zu deuten, sondern überdies auch die Voraussetzung dafür entdeckt, die von Husserl vorgenommene, rein formale Untersuchung allgemeiner Bewusstseinsstrukturen auf eine Untersuchung konkreter Bewusstseine hin zu überschreiten.

Sartre ist der Überzeugung, dass das Einzelne sich *als Einzelnes* beschreiben und verstehen lässt und als solches *zugleich* eine *allgemeine Struktur* birgt, ohne freilich auf diese reduzierbar zu sein. Alle konkreten Entwürfe sind zugleich und in ihrer jeweiligen Besonderheit Ausdruck des Allgemein-Menschlichen, und von diesem her lässt sich umgekehrt erst der tiefere Sinn jedes Einzelnen begreifen. Damit knüpft Sartre an eine von diversen Pseudonymen Kierkegaards immer wieder hervorgehobene Erkenntnis an, dass „das Individuum es selbst und die Gattung“[859] sei oder – wie Sartre dies ausdrückt – ein „universel singulier“[860].

Im Unterschied zu Heidegger machen nun die Pseudonyme Kierkegaards und Kierkegaard selbst Ernst mit dem Anspruch, das jeweilige Handeln in seiner unreduzierbaren Singularität zu deuten, d.h. den Einzelnen *in concreto*, *als Einzelnen* zu verstehen, ihn in seiner persönlichen Lebenswirklichkeit zu erfassen[861]. Wenn sich Sartre

---

[858] Ebd., 191
[859] *BA*, 35
[860] So der Titel eines Vortrags, mit dem Sartre Kierkegaards Leistung würdigt (vgl. McBride (1995), 18-42, v.a. 18-31; vgl. ausführlich hierzu und zum Folgenden das Kap. IV.2.2 Der Mensch als „einzelnes Allgemeines“).
[861] Deutlich wurde dies u.a. in Kierkegaards methodischer Verquickung von Literatur und Philosophie, in dem Zur-Sprache-Bringen verschiedener fiktiver Figuren und pseudonymer Autoren. Die Verbindung von Literatur und Philosophie findet sich nicht zufälligerweise auch bei Sartre wieder. Wenn auch dieser in der

also in seinen Analysen der menschlichen-Realität mit demselben Anspruch auf Heidegger beruft[862], so knüpft er damit eigentlich an Kierkegaards, und nicht an Heideggers Projekt an. Denn Heidegger weist zwar darauf hin, dass Dasein ‚je meines' sei, jedoch beschränkt sich seine Analyse in *Sein und Zeit de facto* auf die der allgemeinen Daseinsstrukturen; überdies bleibt offen, ob mit diesen bereits eine hinreichende Grundlage geschaffen ist, um das Einzelne, Konkrete deuten zu *können*[863].

Sind das Einzelne und das Allgemeine untrennbar miteinander verbunden, ja, im Grunde nur zwei Perspektiven auf dieselbe Sache, so lässt sich der Grundentwurf als allgemeinmenschliche Struktur in den jeweilig konkreten Haltungen bzw. Handlungsentwürfen aufspüren. Dies bedeutet zugleich, dass die ontologische Begierde, das eigene Sein zu begründen, sich in den einzelnen menschlichen Begierden widerspiegeln muss. So schreibt Sartre im Kapitel über die *existentielle Psychoanalyse*, i.e. über diejenige Methode, welche das Allgemeine im Konkreten aufspüren helfen soll:

> Der Mensch ist grundlegend *Seinsbegierde*, und die Existenz dieser Begierde muß nicht durch eine empirische Induktion festgestellt werden: sie ergibt sich aus einer apriorischen Beschreibung des Seins des Für-sich, denn die Begierde ist Mangel, und das Für-sich ist das Sein, das sich selbst sein eigener Seinsmangel ist. Der ursprüngliche Entwurf, der sich in jedem unserer empirisch beobachtbaren Triebe ausdrückt, ist also der *Seinsentwurf*; oder wenn man lieber will, jeder empirische Trieb steht mit dem ursprünglichen Seinsentwurf in einem symbolischen Ausdrucks- und Befriedigungsbezug wie bei Freud die bewußten Triebe in bezug auf die Komplexe und die ursprüngliche Libido. Übrigens ist es nicht so, daß die Seinsbegierde *zunächst* wäre und sich *dann* durch die Begierden *a posteriori* ausdrücken ließe; sondern es gibt nichts außerhalb des symbolischen Ausdrucks, den sie in den konkreten Begierden findet. Es gibt nicht zunächst *eine* Seinsbegierde, dann tausend einzelne Gefühle, sondern die Seinsbegierde existiert und manifestiert sich nur in der Eifersucht, im

---

Regel eine stärkere Trennung zwischen literarischen und philosophischen Werken vornimmt, so lässt sich dennoch beobachten, dass die philosophischen und literarischen Werke Sartres stets in engem Dialog miteinander stehen und – in beiden Richtungen – voneinander profitieren, dass philosophische Gedanken in literarischen Werken reproduziert werden und dass die philosophischen Werke reich an Beispielen aus Literatur und eigenen Erfahrungen des Autors sind.

[862] „Die Wahl des Für-sich ist immer Wahl der konkreten Situation in ihrer unvergleichbaren Einmaligkeit. […] Was es zu sein entwirft, erscheint ihm als eine eminent konkrete Totalität: es ist *dieses* Sein." (*SN*, 1023, Herv. i. O.)

[863] In Abgrenzung von materiellen Werteethiken (vgl. Heidegger (1993), 294) versagt sich Heidegger die Möglichkeit, etwas über konkrete, praktische Entscheidungen aussagen zu können, und beruft sich darauf, das Wählen nur als ein *Können* ausweisen zu können, da sich je schon faktisch vollzieht. Jedoch bleibt solchermaßen der eigentliche Vorgang der Wahl offen (vgl. Luckner (2001), 158; Hackel (2013b), 457 ff.).

> Geiz, in der Liebe zur Kunst, in der Feigheit, im Mut, in den tausend kontingenten empirischen Ausdrucksweisen, die machen, daß die menschliche-Realität uns immer nur als durch *einen bestimmten Menschen*, durch eine einzelne Person *manifestiert* erscheint.[864]

Sind also, wie Sartre behauptet, alle Formen der Begierde und alle unsere Handlungsentwürfe Ausdruck der grundlegenden Begierde, *etwas* zu sein und zugleich am Grunde dieses Seins zu stehen?

Sartres These scheint auf den ersten Blick widersinnig: Viele Handlungen lassen in ihrer unmittelbaren Zwecksetzung einen solchen Wert nicht erkennen. Sie richten sich vielmehr auf Gegenstände (die produziert, besessen, verteidigt oder geschützt werden sollen) oder andere Menschen (als Mittel oder Zweck eigener Handlungen) oder werden – wie im Falle des Genusses – scheinbar schlicht um ihrer selbst willen ausgeführt, ohne auf einen tieferen Zweck zu verweisen.

Sartre ist sich dieses Sachverhalts durchaus bewusst und unterteilt die Begierden daher in drei: in die Begierde zu handeln, die Begierde zu haben und die Begierde zu sein. Dabei scheint nur letztere dem zu entsprechen, was er zuvor als den Grundentwurf des Menschen ausgewiesen hatte. Dass jedoch gerade dieser, scheinbar naheliegende Schluss voreilig ist, will Sartre darlegen. Im vierten Teil von *Das Sein und das Nichts*, im Abschnitt „Haben und Handeln: Der Besitz“ führt er Argumente dafür ins Feld, dass es sich bei diesen drei Begierden nur um *Variationen* ein und derselben grundlegenden Begierde – der Begierde zu sein – handelt, dass also alle drei Begierden nur praktische Konkretionen des Grundentwurfs darstellen. So soll die Begierde zu handeln, zumeist darauf ausgerichtet sein, etwas zu schaffen, um es zu *haben*[865], und auch

> die Begierde, zu haben, ist nicht unreduzierbar. Während die Begierde, zu sein, direkt das Für-sich betrifft und entwirft, ihm unvermittelt die Würde eines An-sich-für-sich zu verleihen, zielt die Begierde, zu haben, auf das Für-sich [ab] (sic.), in und vermittels der Welt. Durch die Aneignung der Welt sucht der Entwurf, zu haben, denselben Wert zu realisieren wie die Begierde, zu sein […]; im Grunde handelt es sich […] um zwei Interpretationen ein und derselben grundlegenden Situation[866].

---

[864] *SN*, 970, Herv. i. O.
[865] Vgl. *SN*, 988 ff.
[866] Ebd., 1024 f.

Ist es richtig, dass in jedem dieser drei Entwürfe direkt oder indirekt die grundlegende Begierde zu sein zum Ausdruck kommt, und spiegelt jede Haltung, jeder Entwurf das Wesentliche der menschlichen-Realität wider[867], so muss sich jede von ihnen für eine exemplarische Untersuchung des Menschen eignen.

Im Folgenden soll ein Einblick in zwei konkrete und zugleich die bedeutsamsten Gestalten gegeben werden, welche die Seins-Begierde annehmen kann: in das Streben nach *Besitz* (bzw. nach *Eigentum*[868]) und in den Entwurf der *Liebe*. Ihren gemeinsamen Fluchtpunkt haben beide Entwürfe darin, dass das Für-sich vermittels eines *anderen* (einer Sache bzw. eines Menschen) versucht, sich als ein Sein zu hervorzubringen. Dies soll nun im Einzelnen dargelegt werden.

3.4.3.1 Streben nach Besitz

Im Streben nach *Besitz*[869] entdeckt Sartre den Entwurf, sich vermittels eines innerweltlichen Objekts Identität[870] und Permanenz zu verschaffen. Der Wille, etwas zu besitzen, ist eine der häufigsten Formen der Begierde, wenn nicht gar die häufigste unserer am Haben orientierten Gesellschaft überhaupt. Ich will mir ein Objekt aneignen, um mich selbst über das Eigentumsverhältnis, das zwischen jenem und mir besteht, als ein Sein zu konstituieren.

> Ein besessener Gegenstand ist der Repräsentant des Für-sich im An-sich. […] [A]uf dem Hintergrund der Welt erscheint ein besonderer Gegenstand, der *als* Welt besessen wird. Er *beruhigt* die menschliche-Realität, denn sie sieht sich in ihm existieren als Permanenz, als An-sich. Was ich besitze, bin ich, als opak, als *an sich*. Und da ich mir *beschaffen* muß, was ich besitze, stellt sich das An-sich hier dar als durch das Für-sich

---

[867] Gleiches hatte Sartre bereits 1939 von der Emotion behauptet: „Die Emotion bedeutet *auf ihre Art* das Ganze des Bewußtseins oder, wenn wir uns auf die existentielle Ebene begeben, der menschlichen-Realität. Sie ist kein Vorfall, weil die menschliche-Realität keine Summe von Fakten ist; unter einem bestimmten Aspekt drückt sie die menschliche synthetische Totalität in ihrer Integrität aus. Und darunter ist nicht zu verstehen, daß sie die Wirkung der menschlichen-Realität ist. Sie ist diese menschliche-Realität selbst, die sich in der Form ‚Emotion' realisiert." (STE, 266, Herv. i. O.)
Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass Sartre diese Überzeugung äußert, noch *bevor* er, durch die Lektüre des *Begriff Angst* vermittelt, zu der Idee gelangt, seine „Theorie des Nichts" (*B1*, 520) zu konzipieren. Es wäre daher eine eigene Untersuchung wert zu überprüfen, inwiefern auch die Emotion die Grundbegierde des Menschen, etwas zu sein, ausdrückt.

[868] In der folgenden Untersuchung werden die juristischen Begriffe des Besitzes und des Eigentums nicht voneinander unterschieden.

[869] Vgl. zum Folgenden *TB*, 346-350, 352-365; *SN*, 986-1026; vgl. auch de Beauvoirs Begriff des *leidenschaftlichen Menschen* (vgl. de Beauvoir (1964), 134-137)

[870] Vgl. auch *EM*, 218 f.: „Die ursprüngliche Eigentumsbindung ist eine Identifikationsbindung. Was ich besitze, repräsentiert mich."

motiviert, anders gesagt, jeder Besitz spiegelt als *An-sich* das Bild des Für-sich als Ursache von sich.[871]

Im Idealfall handelt es sich bei dem von mir besessenen Gegenstand um etwas, das ich selbst erschaffen habe[872] und dessen Funktion sich darin erschöpft, mir zu dienen, sodass ich mich als Grund *und* Zweck seines Seins bestimme. Solchermaßen soll die Synthese des Für-sich und des An-sich über den von mir geschaffenen Gegenstand vollzogen werden, der zur Repräsentation meiner selbst im Medium des Seins wird. Dies, so Sartre, sei der geheime Sinn des Kunstwerks für den Künstler: Das Kunstwerk ist zu Permanenz erstarrte Schöpfung, die den Künstler nach außen hin vertritt; es ist *er selbst* im An-sich bzw. die „Synthese von Ich und Nicht-ich"[873].

Aneignungsbeziehungen dieser Art entdeckt Sartre ebenfalls im Streben des Forschers nach wissenschaftlicher Erkenntnis: „Die entdeckte Wahrheit ist wie das Kunstwerk *meine* Erkenntnis […]. Durch mich enthüllt sich eine Seite der Welt, und mir enthüllt sie sich. In diesem Sinn bin ich Schöpfer und Besitzer."[874] So tragen nicht zufällig physikalische Gesetze und Größen, geographische Singularitäten, Sterne, biologische Spezies etc. oftmals den Namen ihres Entdeckers und Maschinen, Herstellungsverfahren etc. den Namen ihres Erfinders bzw. Schulen, politische Bewegungen den Namen ihres geistigen Vaters. Auch sportliche Aktivitäten dienen, wie Sartre beobachtet, nicht selten der Eroberung eines innerweltlichen Seins: Ich will mich als derjenige konstituieren, durch den *dieser* Gipfel bezwungen wurde, der *dieses* Meer durchschwommen hat, *diese* Strecke gelaufen ist usw. Der Leistungssport versinnbildlicht dies vielleicht am besten: Wem es gelingt, einen Rekord aufzustellen oder zu brechen, der hat es geschafft, sich selbst zu verewigen[875].

---

[871] *TB*, 349 f., Herv. i. O.
[872] Vgl. *SN*, 988 ff.; vgl. auch de Beauvoir zur Verkehrung der Kunst, wenn diese zum Mittel wird, durch das der Künstler „zum Sein werden zu können glaubt" (de Beauvoir (1964), 138).
[873] *SN*, 989; vgl. ausführlich zum Begriff der Schöpfung: *EM*, 266-283
Hier zeigt sich, inwiefern die Begierde zu handeln, im ersten Schritt auf die Begierde, etwas zu besitzen, und diese im zweiten Schritt auf die Begierde, (vermittels des Besitzes) etwas/jemand zu sein, verweist.
[874] *SN*, 990; vgl. auch de Beauvoir (1964), 147
[875] So hatte z.B. nach eigener Aussage der jamaikanische Sprinter Usain Bolt an den Olympischen Spielen 2012 mit dem Ziel teilgenommen, sich selbst zur Legende zu machen. Dass jedoch bereits in diesem Titel eine Reduktion vorliegt, nämlich eine Reduktion auf ein Sein, das der Athlet bereits am Tag nach den Olympischen Spielen überschritten hat, ahnt der Kommentator des Tagesspiegels, wenn er sich die Frage stellt, was einer „lebenden Legende" noch zu tun bleiben kann (vgl. Teuffel (2012)). Im Übrigen handelt es sich bei diesem Beispiel zugleich um den Versuch der Aneignung eines Seins, der die Vermittlung durch Andere involviert (vgl. hierzu und zu den folgenden Ausführungen das anschließende Kapitel III.3.4.3.2 „Entwurf der Liebe").

Indem ich etwas besitze, das nur mir und niemand anderem gehört, im besten Fall etwas Einzigartiges – einen Luxusgegenstand, ein Kunstwerk, eine Entdeckung, einen Rekord etc. –, habe ich mir ein Stück der Welt angeeignet, das mir niemand entfremden kann, das meinen und nur meinen Zwecken dient. Und „[d]ie Totalität meiner Besitztümer reflektiert die Totalität meines Seins. Ich *bin*, was ich *habe*."[876] Und je mehr ich habe, desto mehr bin ich. Dies – so lässt sich vermuten – erklärt, weshalb das Streben danach, etwas zu haben, kein Ende findet. Ich kann mich erst zufriedengeben, wenn ich *die ganze Welt* besitze, wenn ich also sichergestellt habe, dass die Welt wirklich *meine* ist: wenn ich ihren Sinn in der Hand habe, wenn ich ihr praktisches Bezugszentrum und zugleich ihr alleiniger Zweck bin, schließlich, wenn ich mich nicht mehr dem Risiko ausgesetzt sehe, mich als ein (gegen meinen Willen einsetzbares) Mittel zu den Zwecken anderer erfahren zu müssen.

Geld kann in diesem Zusammenhang jenes Instrument darstellen, das meiner Begierde Wirksamkeit verleiht: „als *meines* erscheint es als eine schöpferische Kraft: einen Gegenstand kaufen ist ein symbolischer Akt, der als Schaffen des Gegenstands gilt"[877]. Je mehr Kaufkraft ich besitze, desto mehr bin ich in der Lage, die Welt materialiter so zu organisieren, dass die innerweltlichen Objekte auf meine Zwecke ausgerichtet sind, denen letztlich auch andere Menschen dienstbar gemacht werden können.

Ist Sartres Analyse der Begierde nach Besitz als Form des In-der-Welt-seins richtig, so wird in einer auf das Haben ausgerichteten Gesellschaft das Verhältnis zwischen den Menschen zwangsläufig zum Konkurrenzkampf um die Welt, ein Kampf um ihre ‚Wahrheit', d.h. um das Vorrecht auf die Gestaltung ihrer Strukturen, ein Kampf darum, wer sein In-der-Welt-sein als Herr führen darf und wer sich als Knecht bzw. – phänomenologisch ausgedrückt – als *Innerweltliches* in die durch den Herrn ‚gemachte' Welt einfügen muss.

Sartres Analyse des Strebens danach, jemand zu sein, indem man etwas besitzt, trifft einen wesentlichen Punkt unseres eigenen, historisch geprägten Selbstverständnisses.

---

[876] *SN*, 1012, Herv. i. O.
Dass sich ein Mensch häufig über das definiert, was er besitzt, wird u.a. daran erkennbar, dass er die Verletzung seines Privateigentums als eine empfindliche Störung, wenn nicht gar Zerstörung seiner Integrität erleben kann bzw. erlebt. So kann beispielsweise das Eindringen eines Diebes in die eigene Wohnung als Eindringen in das eigene Sein aufgefasst werden. Das Durchwühlen und Wegnehmen bestimmter Gegenstände mag das Opfer sogar als Schändung oder z.T. als Identitätsberaubung empfinden.
[877] *SN*, 1010, Herv. i. O.

Verwunderlich ist daher nicht ihr philosophiegeschichtliches Echo, das sie z.B. in Erich Fromms Analyse der auf das Haben ausgerichteten Lebensführung findet. Das Haben-Wollen als die vorherrschende Tendenz unseres Zeitalters kennzeichnend, schreibt Fromm in bemerkenswerter Parallele zu Sartre:

> Das Subjekt bin nicht *ich selbst*, sondern *ich bin, was ich habe*. Mein Eigentum begründet mich und meine Identität […][;] *ich bin ich, weil ich X habe*; X sind alle natürlichen Objekte und Personen, zu denen ich kraft meiner Macht, sie zu beherrschen und mir dauerhaft anzueignen, in Beziehung stehe.[878]

Wie vor ihm Sartre, so erkennt demnach auch Fromm in dem Streben nach Eigentum den Versuch, im Sartreschen Sinne etwas zu sein. Fromm weist darüber hinaus nach, dass die auf das Haben ausgerichtete Haltung in beinahe allen Bereichen unseres Lebens dominiert, auch in jenen, in denen sich im Grunde nichts besitzen lässt. Ausdruck hierfür seien u.a. bestimmte Erscheinungen der (geistig-praktischen) *Versteinerung*[879]: die Versteifung auf ein bestimmtes Wissen, auf bestimmte Überzeugungen und Routinen, die Identifikation mit einer bestimmten medizinischen Diagnose oder Geschichte etc. All dies soll dazu führen, das eigene Sein zu verfestigen, um die Sicherheit zu gewinnen, es auch wirklich zu *besitzen*.

> Das wichtigste Objekt des Besitzgefühls ist das eigene Ich. Das eigene Ich umfaßt vieles: unseren Körper, unseren Namen, unseren sozialen Status, unsere Besitztümer (einschließlich unseres Wissens), das Bild, das wir von uns selbst haben und das wir anderen vermitteln wollen. […] Das Wesentliche ist jedoch nicht so sehr der Inhalt, aus dem das eigene Ich besteht, sondern die Tatsache, daß wir unser Ich als Ding empfinden, das wir besitzen, und daß dieses „Ding" die Basis unserer Identitätserfahrung ist.[880]

Der Entwurf, sich selbst über den Besitz einer Sache als ein Sein zu konstituieren, muss jedoch scheitern[881]. Sartre erinnert diesbezüglich an die Widersprüchlichkeit des *ens causa sui*: Wenn der Entwurf des Für-sich, sich als ein Sein zu fixieren, fehlschlagen muss, weil jenes als fortlaufende interne *Nichtung* sich selbst nur als ein Seins-Nichts

---

[878] Fromm (2000), 80, Herv. i. O.
[879] Vgl. hierzu Sartres Ausdruck, das Für-sich strebe danach, sich „selbst als *zu An-sich erstarrt*" (*SN*, 190, Herv. M. H.; vgl. ausführlich FN 849) hervorzubringen.
[880] Fromm (2000), 75
[881] Daher realisiert er sich, wie zu zeigen sein wird, stets in *Unaufrichtigkeit* (vgl. das Kap. III.5.3.2.1 „Selbstverdinglichung").

hervorbringen kann, so muss aus demselben Grund der Entwurf scheitern, einen Gegenstand der Welt zu instrumentalisieren, um als dessen Schöpfer bzw. Eigentümer sich selbst ein Sein dauerhaft zuschreiben zu können. Denn auch hier misslingt der Identifikationsversuch: Entweder ist die Sache ganz *ich selbst*, dann besitzt sie keine Permanenz, sondern ist ebenso wandelbar wie ich. Oder sie ist meine reale Schöpfung, dann wird sie jedoch zu einem Sein der Welt, das seine Unabhängigkeit gegen mich behauptet und mir hierdurch von Anfang an entfremdet ist.

> So ist die Schöpfung ursprünglich die Beziehung des Anderen und zugleich die der IDENTITÄT. Dieses erschaffene Sein ist notwendigerweise der/das Andere. […] Es ist also tatsächlich meine Schöpfung, insofern es vollständig auf *mich* zurückführbar ist. Ist es jedoch *ich*, löst es sich in der Identität auf. In Wirklichkeit widersteht es mir durch *sein Sein*. Es ist ich selbst in der Dimension des Anderen. […] Aber man erschafft sich in der Dimension des An-sich, die man nicht hat.[882]

Das Projekt des *ens causa sui* scheitert nicht nur in ontologischer Hinsicht, sondern überdies auch in seiner metaphysisch-moralischen Intention. So kann ich mein Sein nicht dadurch rechtfertigen, dass ich ein innerweltliches Objekt in Abhängigkeit von mir bringe, sei es dadurch, dass ich mich an seinen Ursprung setze oder als Besitzer über es verfüge. Denn der Wert dieses Objekts ist kein Wert *an sich*; er ist dem Objekt nicht *immanent*, sondern von ein mir gewählter und solchermaßen an das Objekt herangetragener: Das Objekt ist nur deshalb wertvoll, weil es wertvoll *für mich* ist, weil ich es als solches gesetzt habe bzw. setze. Dies aber bedeutet, dass ich mein eigenes Dasein über den Besitz eines wertvollen Objekts nicht rechtfertigen kann, da das Objekt schließlich wieder auf mich als wertesetzende Instanz zurückverweist[883].

3.4.3.2 Entwurf der Liebe

Das Streben nach Besitz kann letztlich nicht zu einem befriedigenden Ergebnis gelangen; vielmehr scheitert es in seinen beiden Grundintentionen: Einerseits steht das Projekt, sich über den Besitz eines Objekts hinter dessen Permanenz zu verschanzen, im Widerspruch zur eigenen Lebendigkeit als der fortwährenden Möglichkeit der Veränderung und Neuwahl. Die Anhäufung von Objekten, die Bindung der eigenen

---

[882] *EM*, 267, Herv. u. Majuskelschrift im Text; vgl. *SN*, 1011 f.
[883] Dass bestimmte Objekte allgemein als wertvoll gelten, kann hierüber nicht hinwegtäuschen. Denn auch ihre Werte sind nur gewählte (und keine Werte *an sich*), und es liegt in meiner Hand, wie ich mich zu ihnen zu positioniere (vgl. hierzu das Kap. III.4.3 „Ethische Angst“).

Existenz an starre, vermeintlich unabänderliche Formen ändert nichts an dem Sachverhalt, dass der Einzelne für sich selbst immer infrage steht, dass er sich jederzeit vom Bestehenden lossagen und seine Bindungen aufsprengen kann. Und andererseits kann er selbst dann, wenn er etwas Wertvolles besitzt, seine eigene Existenz nicht rechtfertigen; denn *dass* eine Sache wertvoll ist, geht aus seiner eigenen, nicht zu rechtfertigen Wahl hervor. So lässt sich beobachten, dass Menschen oftmals nach dem Besitz einer Sache oder einer Identität streben, die *allgemein* als wertvoll anerkannt ist, d.h. nach einem Sein, dessen Wert durch die Bestätigung anderer gesichert zu sein scheint.

Damit deutet sich bereits der zweite Entwurf an, über den der Einzelne versuchen kann, das *ens causa sui* zu realisieren: Gelingt es ihm nicht *aus eigener Kraft* oder *mittels eines Objekts*, sich selbst als ein Sein hervorzubringen und sich in seiner Existenz zu rechtfertigen, so mag dies vielleicht *mittels eines anderen Menschen* möglich sein. Dies ist der Entwurf der *Liebe*, so wie Sartre ihn in *Das Sein und das Nichts* zeichnet[884].

Ziel der folgenden Untersuchung wird sein, den Entwurf der Liebe in *Das Sein und das Nichts* herauszuarbeiten und zu reflektieren. Dazu bedarf es jedoch einer vorausgehenden Erläuterung, die es erst ermöglichen wird, das Verhältnis des Einzelnen zu den anderen als solches und – im Besonderen schließlich – im Entwurf der Liebe nachzuvollziehen: Darzulegen ist, was es für den Einzelnen und sein Verhältnis zu sich selbst bedeutet, dass er mit anderen Menschen zusammen in der Welt ist, dass *er für sie* existiert und dass *sie für ihn* existieren und welche Bedeutung dieser Tatsache für das Projekt des *ens causa sui* zukommt.

3.4.3.2.1 Exkurs: Blick und Für-Andere-sein

Bei den bisherigen Analysen war die Tatsache, dass der Einzelne immer schon sozial verortet ist, ausgeblendet worden, um die Entfaltung der in *Das Sein und das Nichts* vorgestellten komplexen anthropologischen Struktur Schritt für Schritt zu vollziehen. Mit

---

[884] Der in *Das Sein und das Nichts* präsentierte Begriff der *Liebe*, überhaupt die hier vorgenommenen Analysen der Beziehungen des Einzelnen zu den Anderen scheinen darauf hinzudeuten, dass Sartre das menschliche Miteinander im Lichte eines unüberwindbaren Konfliktes begreift. In der Forschungsliteratur wurde bislang jedoch häufig übersehen, dass *Das Sein und das Nichts* (überwiegend) *unaufrichtige* Formen der Existenz und der sozialontologischen Beziehungen untersucht (vgl. Schönwälder-Kuntze (2001), 10, 12). Dies mag seinen Grund darin haben, dass diejenigen Aufzeichnungen, in denen Sartre auf diese Einschränkung aufmerksam macht und in welchen er über die Möglichkeit und Gestalt authentischer Beziehungen nachdenkt – gemeint sind die *Entwürfe für eine Moralphilosophie* –, erst sehr spät erschienen sind (1983 im Original, auf Deutsch erst 2005), so spät, dass das seit Jahrzehnten etablierte Sartre-Bild sich nur schwer und nur allmählich korrigieren lässt.

der Berücksichtigung der Anwesenheit anderer Menschen wird nun eine Seinsstruktur sichtbar, die Sartre das *Für-Andere-sein* nennt und anhand derer er einen Vorschlag unterbreitet, die Ambivalenz, z.T. sogar Widersprüchlichkeit, welche unsere zwischenmenschlichen Beziehungen oftmals beherrscht, zu verstehen. Zugleich wird die Analyse der Beziehungen des Einzelnen zum Andern einen wichtigen Beitrag einerseits zum Verständnis des Selbstverhältnisses des Einzelnen leisten, und sie wird andererseits entscheidende Einsichten in die Motivation und Möglichkeit der Unaufrichtigkeit liefern.

Die Mit-Existenz anderer Menschen ergänzt und modifiziert die bisher beschriebene ontologische Struktur des Einzelnen auf entscheidende Weise. Das Faktum der Existenz Anderer stellt sich – so führt Sartre aus – für den Einzelnen folgendermaßen dar: Auf der einen Seite deutet sich im Für-Andere-sein eine Lösung des Seinsproblems an. Der Andere ermöglicht mir, was mir durch mich selbst versagt bleiben muss: Durch ihn wird mir ein Sein verliehen; ich, „der nicht für mich selbst Gegenstand sein kann“[885], erfahre mich als Gegenstand für den Andern. Auf der anderen Seite ist mir dieses Sein jedoch *entfremdet*; es konstituiert sich *durch* den Andern und *für* ihn; ich kann mein Objekt-sein für den Andern weder wählen noch einen Einblick in es gewinnen. Dies schließlich ist nur ein Moment eines noch grundsätzlicheren Problems: der Andere erscheint mir als eine – zumindest immer latente – Bedrohung ‚meiner‘ Welt und schließlich meiner selbst. Sartres Interpretation der Struktur des Für-Andere-seins und, damit verbunden, der Beziehungen des Einzelnen zum Andern ist nun im Einzelnen darzulegen.

Schon Kierkegaards Ethiker aus *Entweder-Oder* hatte hervorgehoben, dass der Einzelne nicht „als ein Robinson“[886] in Isolation von anderen Menschen lebt, sondern immer schon

> ein konkretes Selbst [ist], das in lebendiger Wechselwirkung steht mit diesen bestimmten Umgebungen, diesen Lebensverhältnissen, dieser Ordnung der Dinge. Das Selbst, das der Zweck ist, ist nicht bloß ein persönliches Selbst, sondern ein soziales, ein bürgerliches Selbst. […] Das persönliche Leben als solches wäre eine Isolation und daher unvollkommen; indem der Mensch aber durch das bürgerliche Leben hindurch in seine Persönlichkeit zurückkehrt, zeigt das persönliche Leben sich in einer höheren Gestalt.[887]

---

[885] *SN*, 438, vgl. 491 ff.
[886] *EO*, 830
[887] Ebd., 830

Während in den späteren Schriften Kierkegaards die sozialen Beziehungen des Einzelnen zunehmend zu einem sekundären Verhältnis herabgestuft werden, das zugunsten des Gottesverhältnisses zurücktritt und das schließlich in der Strukturbeschreibung des Selbst gänzlich fehlt[888], so misst Heidegger dem Sozialen eine fundamentale Bedeutung für den Begriff des Daseins bei. In *Sein und Zeit* hebt er hervor, dass das Dasein nicht als etwas zu betrachten sei, das zunächst in Isolation ist und dem nachträglich der Bezug zum Andern hinzugefügt werden kann.

> [Z]um Sein des Daseins, um das es ihm in seinem Sein selbst geht, [gehört aber] das Mitsein mit Anderen. Als Mitsein ‚ist' daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer. Das muß als existenziale Aussage verstanden werden. Auch wenn das jeweilige faktische Dasein sich an Andere *nicht* kehrt, ihrer unbedürftig zu sein vermeint, oder aber sie entbehrt, *ist* es in der Weise des Mitseins.[889]

Die Säkularisierung des Kierkegaardschen Ansatzes durch Heidegger bringt eine wichtige Verschiebung. Zwar ist für Heidegger das Dasein auch wesentlich auf ein Du ausgerichtet, jedoch interpretiert er die Beziehung anders als Kierkegaard nicht als die des Einzelnen zum (metaphysischen) Absoluten, sondern als eine *soziale*: Der Begriff des Daseins schließt ein, dass der Einzelne in Beziehungen zu *anderen Menschen* steht; das Mitsein erscheint hier als ein integrativer Bestandteil des In-der-Welt-seins und, damit verbunden, des Sich-Verstehens des Einzelnen überhaupt. Unabhängig von der tatsächlichen, leiblichen Anwesenheit eines konkreten Andern in diesem oder jenem Augenblick geht das Mitsein mit dem Andern in die Entwürfe des Einzelnen immer schon ein und prägt diese: „Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt."[890]

Heideggers Pointe ist, dass die ursprüngliche Auslegung der Tatsachen durch den Einzelnen immer schon im Lichte des Faktums steht, dass der Andre vor und mit ihm

---

[888] So ist beispielsweise in der *Krankheit zum Tode* der Mensch nur noch „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält" (*KT*, 13) und sich als solches zu Gott verhält. Dass sich das Selbst aber auch zu anderen Menschen verhält und dass dieses soziale Sich-Verhalten einen unabdingbaren Bestandteil des Selbst darstellt, wird hier ausgeblendet. Vielmehr ist zu beobachten, dass in diesem Werk die sozialen Beziehungen nur der Analyse *defizitärer* Formen des Selbst dienen. Vermisst wird hier eine positive Bestimmung dessen, welchen Beitrag soziale Beziehungen zur gelingenden Entwicklung des Selbst leisten können. Wenn auch *Die Krankheit zum Tode* einen besonders eklatanten Fall der Unterschätzung des Sozialen durch Kierkegaard vorstellen mag, so ist sie doch symptomatisch für die Entwicklung der Haltung Kierkegaards und seiner Pseudonyme zur Relevanz sozialer Beziehungen überhaupt.
[889] Heidegger (1993), 123, Herv. i. O.
[890] Ebd., 120

existiert, dass der Einzelne in einer Welt auftaucht, die vom Andern bereits ausgelegt worden ist und permanent ausgelegt wird. So ist es zunächst der Andre, der ihm seinen Platz zuordnet und ihn darin anweist, sich die Strukturen der durch ihn, den Andern, bereits konstituierten Welt anzueignen und sich selbst in diese einzugliedern. Deshalb weist Heidegger darauf hin, dass der Einzelne *zunächst* der allgemeinen Weltauslegung ‚verfallen' ist, weil er als Kind lernt, die Welt so zu sehen, wie ‚man' sie sieht[891], und dass er erst in einer späteren Abkehr von dieser ursprünglichen Haltung das Bestehende auf seine *eigensten* Möglichkeiten hin überschreiten und die Weltlichkeit der Welt neu setzen lernen kann.

Auch für Sartre spielt das Faktum, dass der Einzelne in Beziehungen zu Anderen steht, eine wichtige Rolle. Zwar verzichtet er wie Heidegger auf eine religiöse Deutung des Menschseins; dennoch mündet dies für ihn nicht in der Schlussfolgerung, aus Kierkegaards Ansatz ließen sich keine philosophischen Erkenntnisse gewinnen[892]. Vielmehr führt Sartre vor, dass sich die religiösen Grundstrukturen bei Kierkegaard in philosophische Begrifflichkeiten ‚übersetzen' und in die eigene anthropologische Konzeption integrieren lassen[893]. So interpretiert Sartre Kierkegaards Darstellung des Verhältnisses des Einzelnen zu Gott nicht als etwas genuin anderes, sondern lediglich als eine Radikalform des Verhältnisses des Einzelnen zu seinen Mitmenschen.

Im Unterschied zu Heidegger und Kierkegaard begreift Sartre das Verhältnis des Einzelnen zum Andern jedoch nicht als ein wesensnotwendiges Strukturelement der Subjektivität. Die Existenz des Andern für mich ist Sartre zufolge nicht mehr als eine *Tatsache*, die zwar mit Evidenz erlebt wird, die jedoch zugleich auch kontingent ist und daher ebenso ausbleiben könnte[894]. Dennoch betrachtet auch Sartre diese Anwesenheit als eine *fundamentale*: Die Mit-Existenz des Andern beeinflusst, ja, motiviert oftmals

---

[891] Vgl. hierzu Francey Russell: „To be part of a community of meaning is to have the terms of meaningfulness circumscribed in advance, or more emphatically, it is to have the direction or structure of concern always already established." (Russell (2013), 331)

[892] Vgl. zum Einfluss Kierkegaards auf Heidegger: Wahl (1998), 69-95, 205-220. Dass Heidegger versucht hat, Kierkegaards philosophischen Einfluss auf sein eigenes Denken herunterzuspielen, hat jüngst McCarthy nachgewiesen (vgl. McCarthy (2011), 96 f.).

[893] *Für Sartre* ist Kierkegaards Gott nichts anderes als ein Name für einen komplexen, in verschiedene Richtungen entfaltbaren philosophischen Begriff. Dass diese Übertragung möglich ist, hat Sartre bereits anhand der Identifikation des Grundentwurfs mit der ontologischen Formulierung des Gottesbegriffs, dem *ens causa sui*, vorgeführt. Dass ein solches Verfahren Kierkegaards eigenem Denken weniger fern liegt, als dies auf den ersten Blick erscheinen mag, lässt sich beispielsweise an Climacus' philosophischer Einführung des Gottesbegriffes belegen (vgl. hierzu das Kap. II.5.5.1 „Die These Gottes als ‚Notwehr'"; insbes. AuN 1, 190-193).

[894] Vgl. *SN*, 505 ff., 530, 599

meine Entwürfe, und dies unabhängig von der tatsächlichen, augenblicklichen Anwesenheit eines konkreten Andern[895].

Bevor Sartre sich jedoch der Analyse der Beziehungen des Einzelnen zum Andern widmen kann, sieht er sich – angesichts der Rückführung der sozialontologischen Struktur des Selbst auf ein bloßes Faktum – zunächst vor die Aufgabe gestellt, die Existenz des Andern *beweisen*, d.h. die Position des Solipsismus widerlegen zu müssen. Und auch hier kann Sartre nicht das epistemische Problem lösen, das sich bereits hinsichtlich der Existenz der Welt gestellt hatte[896]: Ebenso wie sich der Zweifel darüber, ob das An-sich jenseits seines Erscheinens ‚wirklich' *ist*, auf phänomenologischer Grundlage nicht ausräumen ließ, so lässt sich aus demselben Grund die Existenz des Andern auf epistemischem Wege nicht beweisen, sondern lediglich aufzeigen, dass er *für mich* ist, d.h. dass er mir als Andrer *erscheint*. Doch auf eben dieses Projekt des epistemischen Beweises kann Sartre im Grunde verzichten. Das Argument hierfür liefert er selbst: So führt er in seiner Kritik an den Ansätzen des Idealismus und des Realismus plausibel vor, dass der Grundfehler beider Richtungen darin liegt, dass sie den Andern als Objekt einer *Erkenntnis* präsentieren und die Beziehung des Einzelnen zu ihm als *Exterioritätsverhältnis* zwischen dem erkennenden und dem zu erkennenden Subjekt, d.h. als Verhältnis zweier voneinander getrennter Monaden begreifen, die in einer rein äußerlichen Beziehung zueinander stehen.

Sartres Lösung sieht hingegen Folgendes vor: „Es scheint, daß eine positive Theorie der Existenz des Andern gleichzeitig den Solipsismus vermeiden und den Rückgriff auf Gott entbehren können müßte, wenn sie meine ursprüngliche Beziehung zum Andern als eine *Interioritätsnegation* betrachtete"[897]. Sartres Grundgedanke ist hier der, dass der Andre für mich kein Gegenstand einer (noch zu fundierenden) *Erkenntnis* sein kann, sondern dass sich seine Existenz für mich in einem *Evidenzerlebnis*[898] enthüllt, das sich

---

[895] Vgl. ebd., 497-504
[896] Vgl. FN 568
[897] *SN*, 424, Herv. M. H.; vgl. ausführlich: 408-424
[898] Vgl. ebd., 480
Vgl. hierzu Honneth (2003), 138: „Es ist diese Kritik am Paradigma des ‚Erkennens', die die besondere Herausforderung und ungebrochene Aktualität der Intersubjektivitätslehre Sartres ausmacht; in dem Versuch, die Gewissheit über die Existenz anderer Personen nicht mehr auf erkenntnistheoretischem Wege zu begründen, berührt sie sich mit den Ansätzen von Heidegger und Wittgenstein." In einer Fußnote hierzu ergänzt Honneth richtig, dass Sartre diese Gewissheit dadurch begründen will, dass er „einen sozialontologischen Vorrang des ‚Anerkennens' vor dem ‚Erkennen' nachzuweisen" versucht. Dennoch darf hier der Begriff des Anerkennens nicht als reflexiver Akt missverstanden werden; vielmehr intendiert Sartre hier ein spontanes, zunächst phänomenologisch zu erfassendes und später ontologisch zu

auf der Ebene des unmittelbaren Bewusstseins einstellt und mich in meinem Lebensvollzug betroffen macht und verändert. Dieses Erlebnis nennt Sartre den *Blick*.

Zur Veranschaulichung des Blicks bedient sich Sartre der Situation des Lauschers an der Tür[899], der hinter sich plötzlich Schritte hört. Die Ausgangssituation schildert er folgendermaßen: Zunächst ist der Lauscher ganz von seinem Lauschen absorbiert; er folgt einem Gespräch hinter der Tür. Die von ihm Belauschten wissen und ahnen nichts von seiner Anwesenheit; nichts in dieser Situation verweist ihn auf sich selbst zurück. Vor ihm entfaltet sich ein Raum, dessen Distanzen er im Griff hat; die geschlossene Tür schützt ihn davor, als Objekt zu erscheinen.

Mit dem Hören der Schritte im Gang hinter dem Lauscher verändert sich jedoch für diesen die Situation grundlegend. Eben noch war *er selbst* der unhintergehbare Gesichtspunkt, der den Raum organisierte; er arrangierte, von *seinen* Entwürfen ausgehend, die Ordnung der Dinge. Kurz gesagt, die Welt war ‚seine'. Nun erscheint hinter ihm der Blick eines Andern – ob der Lauscher diesen real erlebt oder nur (irrtümlich) antizipiert, spielt dabei keine Rolle –; und damit vollzieht sich für ihn eine Transformation ‚seiner' Welt:

> [E]in ganzer Raum gruppiert sich um den Andern herum, und dieser Raum ist *mit meinem Raum* gemacht; es ist eine Umgruppierung aller Gegenstände, die mein Universum bevölkern, der ich beiwohne und die mir entgeht. […] So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat.[900]

Mit dem Gefühl, beobachtet zu werden, erlebt der Lauscher, wie ihm die Welt entgleitet und sich zur Welt des Andern umorganisiert: Sein Universum ‚fließt' zum Andern hin ‚ab'[901], ohne dass er dies verhindern kann; der Andre wird zum Bezugszentrum einer sich neu konstituierenden Welt, die Dinge erhalten nun ihren Platz auf der Grundlage der Entwürfe des Andern. Und auch der Lauscher selbst, der in ursprünglich nicht Objekt gewesen war, erfasst sich jetzt als ein Objekt *für den Andern*, das dieser im Verbund mit

---

beschreibendes *Erleben* des Andern: „mein Glaube oder besser meine Gewißheit der Existenz des anderen [ist] *unmittelbar*" (SB, 278, Herv. M. H.), d.h. auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins. Solchermaßen aber, so Sartre, bedarf es keiner epistemischen Garantie unseres ‚Wissens' von der Existenz des Andern durch das göttliche Absolute, wie Descartes noch glaubte. Denn „unsere Gewißheit von der Existenz des anderen [ist] ebenso absolut […] wie die Gewißheit unserer eigenen Existenz" (SB, 278; vgl. Schönwälder-Kuntze (2001), 93 ff.).

[899] Vgl. *SN*, 467-477, 497 f.

[900] ebd., 461 f., Herv. i. O.

[901] So Sartres dramatische Veranschaulichung in ebd., 462: Es scheint, dass mein Universum „von einem Abflußloch durchbohrt ist und fortwährend durch dieses Loch abfließt."

den anderen Objekten seiner Welt arrangiert: Der Andre *sieht ihn*, wie er vor der Tür hockt und durchs Schlüsselloch schaut. Das *In-der-Welt-sein* des Lauschers wird nun, in der Welt des Andern, zu einem bloßen *Innerweltlich-sein*, zu einem Relativen, das seine Bedeutung von einem absoluten Bezugszentrum her erhält, das der Andre ist. Das Projekt des Lauschens als solches, das bis dahin unmittelbares Erlebnis war, und gleichermaßen er selbst als Lauscher werden jetzt Gegenstand des Blicks des Andern, ein Ereignis in der Welt des Andern, zu dem dieser Stellung beziehen kann[902].

Die Evidenz der Erfahrung des Andern sollen Sartre zufolge jene Affekte verbürgen, die ihrer Struktur nach den Andern als Subjekt und mich als Objekt für ihn voraussetzen. So entdecke ich angesichts meiner Scham bzw. meines Stolzes, dass mein Handeln bzw. ich selbst Gegenstand moralischer (oder, so ließe sich ergänzen, auch ästhetischer) Beurteilungen eines *Andern* bin oder sein könnte[903]. Zugleich jedoch kann ich diese nicht erkennen; ich kann nie sicher wissen, wie mich der Andre tatsächlich sieht, weil ich nicht Teilhaber seines Bewusstseins bin, dem ich als Objekt erscheine. – Wie mag es sich für den Andern darstellen, mich hier an der Tür sitzend vorzufinden, im Begriff, fremde Gespräche zu belauschen? Hält er mein Tun für verwerflich, und wird er es unterbinden und/oder verraten wollen? Oder wird er meine Eifersucht verstehen und das Lauschen sogar als ein legitimes Mittel betrachten? Mache ich mich vor dem Andern lächerlich?

> [D]ie Scham oder der Stolz enthüllen mir den Blick des Andern und mich selbst am Ziel dieses Blicks, sie lassen mich die Situation eines Erblickten *erleben*, nicht *erkennen*. […] Ich bin, jenseits aller Erkenntnis, die ich haben kann, dieses Ich, das ein anderer erkennt. Und dieses Ich, das ich bin, bin ich in einer Welt, die der Andere mir entfremdet hat[904].

---

[902] Luna Dolezal kritisiert hier zu Recht, dass Sartres Beispiel fälschlicherweise suggeriert, der Lauscher erfahre erst durch die (realen oder vermeintlichen) Schritte hinter ihm die Neuperspektivierung seines Tuns. Der Andere, so Dolezal, sei für den Lauscher aber bereits im Projekt des Lauschens selbst anwesend – als *omnipräsenter* Blick der vom Lauscher verinnerlichten sozialen Moral, welcher der Situation des Lauschens erst ihren vollen Sinn verleihe: „It seems improbable that the voyeur had no awareness of the nature of his acts prior to undertaking them. The voyeur has a whole life history which has shaped and given meaning to his situation. […] the voyeur must know throughout, at some level, that what he is doing is perhaps morally questionable, and in fact it is only with that knowledge already present before, during and prior to his actions, that the experience of shaming could occur. The moment of being seen kneeling at the keyhole could in no way be an originary awakening of self-reflective consciousness, as this passage implies.“ (Dolezal (2012), 18)

[903] „So ist die Scham ein vereinigendes Erfassen dreier Dimensionen: ‚*Ich* schäme mich über *mich* vor *Anderen*‘.“ (*SN*, 518, Herv. i. O.)

[904] Ebd., 471, Herv. i. O.

Die Problematik des Für-Andere-seins bleibt jedoch nicht auf die Unmöglichkeit beschränkt, das Objekt, das ich für den Andern bin, zu *erkennen*; vielmehr ist sie noch grundlegender: Ich selbst, der ich mich nur als ein Nichts (*Néant*) hervorbringen kann, bin nicht der *Urheber* meines Seins – Sartre hatte gezeigt, dass das Projekt des *ens causa sui* scheitern muss –; stattdessen wird mir nun ein Sein *von außen* her verliehen, ein Sein, das das Produkt eines Schöpfungsprozesses ist, welcher in der Hand des *Andern* liegt. Wer bzw. was ich für ihn bin und welchen Wert er meinem Sein beimisst, entscheidet sich im Rahmen *seiner* Entwürfe. Zwar reiße ich mich nach wie vor in der nichtenden Entwurftätigkeit meines Bewusstseins von allem Gegebenen los und beanspruche solchermaßen fortwährend meine Freiheit, mein (Objekt-)Sein jedoch ist dem Andern ausgeliefert.

> So konstituiert mich das Gesehenwerden als ein wehrloses Sein für eine Freiheit, die nicht meine Freiheit ist. In diesem Sinn können wir uns als ‚Knechte' betrachten, insofern wir Anderen erscheinen. […] Ich bin in dem Maß Knecht, in dem ich in meinem Sein abhängig innerhalb einer Freiheit bin, die nicht die meine ist und die gerade die Bedingung meines Seins ist. Insofern ich Objekt von Werten bin, die mich qualifizieren, ohne daß ich auf diese Qualifikation einwirken oder sie auch nur erkennen kann, bin ich in Knechtschaft. Zugleich bin ich *in Gefahr*, insofern ich das Instrument von Möglichkeiten bin, die nicht meine Möglichkeiten sind […], die meine Transzendenz verneinen, um mich als ein Mittel auf Zwecke hin konstituieren zu können, die ich nicht kenne. Und diese Gefahr ist kein Zufall, sondern die permanente Struktur meines Für-Andere-seins.[905]

Sartre verdeutlicht hier, dass der Scham neben der moralischen noch eine tiefere, existentielle Dimension eignet: Die Scham offenbart mir, dass ich durch den Blick des Andern nicht nur als Objekt, sondern auch in meinen Entwürfen selbst betroffen bin[906]. Sie zeigt die permanente Möglichkeit an, dass der Andre mich – als Gegenstand seiner

[905] Ebd., 481 f., Herv. i. O.

[906] „Ebenso ist die Scham nur das ursprüngliche Gefühl, mein Sein *draußen* zu haben, engagiert in ein anderes Sein und als solches ohne irgendeinen Schutz, beleuchtet durch das absolute Licht, das von einem reinen Subjekt ausgeht […]. Die reine Scham ist nicht das Gefühl, dieses oder jenes tadelswerte Objekt zu sein, sondern überhaupt *ein* Objekt zu sein […]. Die Scham ist Gefühl *eines Sündenfalls*, […] nicht weil ich diesen oder jenen Fehler begangen hätte, sondern […] weil ich die Vermittlung des Andern brauche, um das zu sein, was ich bin. Die Scham und zumal die Furcht, im Zustand der Nacktheit überrascht zu werden, sind nur eine symbolische Spezifizierung der ursprünglichen Scham: der Körper symbolisiert hier unsere wehrlose Objektheit. Sich bekleiden heißt seine Objektheit verbergen, heißt das Recht beanspruchen, zu sehen, ohne gesehen zu werden, heißt reines Subjekt sein. Deshalb ist das biblische Symbol des Sündenfalls die Tatsache, daß Adam und Eva ‚gewahr wurden, daß sie nackt waren'." (Ebd., 516 f., Herv. i. O.)

Welt – instrumentalisieren oder sogar den Versuch unternehmen kann, mich (der ich seinen Entwürfen im Weg stehe) zu beseitigen. Die Scham ist daher wesentlich auch *Furcht* vor dem Andern, Furcht davor, dass der Andre meine Entwürfe für seine Zwecke entfremden könnte, Furcht schließlich davor, dass er meinen Körper, durch den ich ihm innerhalb seiner Welt als Objekt begegne, durch den ich jedoch zugleich mein spezifisches Verhältnis zur Welt existiere, zerstören und auf diesem Wege mich selbst als In-der-Welt-sein vernichten könnte[907].

In den *Entwürfen*[908] veranschaulicht Sartre diese Gefahr am Beispiel eines Läufers und eines dem Läufer verborgenen Beobachters, der, von einer Anhöhe stehend, den Überblick über die Strecke hat. Entsprechend kann er die Zukunft des Läufers antizipieren: er kann voraussehen, dass dieser eine seinen Weg kreuzende Hecke überspringen und in den dahinter befindlichen Graben stürzen wird, den er aus seiner Lauf-Perspektive nicht sehen kann.

Ob der Läufer sein Unternehmen erfolgreich beendet oder scheitert, sich womöglich sogar ein Bein bricht, liegt damit in der Hand des Beobachters. Dieser kann den Andern warnen oder ihn in den Graben stürzen lassen; er kann sogar – in Sartres Radikalisierung des Beispiels – zuvor den Graben eigens ausgehoben haben (so wie jemand die Bremsschläuche eines Wagens anschneiden kann). Die privilegierte Position des Beobachters ermöglicht diesem, das Universum des Läufers so zu manipulieren, dass diesen ein bestimmtes Schicksal ereilt, ohne sich davor schützen oder überhaupt mit diesem rechnen zu können. Wenn es der Beobachter will, dann kehren sich die Entwürfe des Läufers gegen diesen; der Läufer befindet sich angesichts der Freiheit des Beobachters, von der er nichts weiß und die er daher in seine Entwürfe nicht einzubeziehen kann, in Gefahr.

---

[907] Die tragende Rolle des Körpers-für-mich (Sartres Konzept für Leiblichkeit) ergibt sich aus der Erweiterung des Bewusstseinsbegriffs zum In-der-Welt-sein. Über den Körper existiere ich meine praktischen Bezüge zur Welt: „Er ist das Instrument, das ich nicht mittels eines anderen Instruments benutzen kann, der Gesichtspunkt, dem gegenüber ich keinen Gesichtspunkt einnehmen kann.“ (*SN*, 582, vgl. 543-598; *B1*, 358) Die besondere Rolle, die der Körper-für-mich für mein Verhältnis zur Welt, für die Konstituierung ihrer Weltlichkeit überhaupt, spielt, hat Sartre an den Beispielen der Emotion (vgl. STE, 294-316) und des Schmerzes (vgl. *SN*, 586-592) ausführlicher untersucht. Christine Daigle kritisiert jedoch, dass Sartre in seiner Unterscheidung zwischen dem Körper-für-Andere und dem Körper-für-mich nicht immer konsequent ist (vgl. Daigle (2014 [im Druck])). Zum Begriff des Körpers-für-Andere als Erfahrung der Verdinglichung und Instrumentalisierung meines Körpers im Blick des Andern vgl. *SN*, 619-632.

[908] Vgl. *EM*, 590-596

Sartres Beispiel, das die Situation des Blickenden und des Angeblickten radikalisiert, ist nicht als eine Beschreibung empirischer Sachverhalte zu missverstehen – in der Regel blicken wir uns gegenseitig an –; vielmehr ermöglicht es in seiner Idealisierung, die Struktur des Blicks und ihre Bedeutung für die zwischenmenschlichen Beziehungen in ihrer Reinheit zu erfassen. Der ‚reine Blick' ist ein *Grenzwert*; Sartre ordnet ihn strukturell dem Begriff Gottes zu; er findet sich jedoch auch in der Instanz des absoluten Monarchen und in der des totalitären Staates wieder, welcher die Überwachung seiner Bürger in allen Lebensbereichen realisiert und zugleich jegliche Transparenz – d.h. die Möglichkeit, Gegenstand Blickes seiner Bürger zu werden – unterbindet[909].

Was es für den Einzelnen bedeutet, dem Blick einer Instanz ausgeliefert zu sein, die sich ihrerseits seinem Blick entzieht, hat Kierkegaard eindringlich dargestellt: Wer sich als innerweltliches Sein einer Welt begreift, die das Produkt eines omnipräsenten und zugleich -potenten Gottes darstellt, der schreibt sich erstens eine *ontologische* Abhängigkeit zu: Er kann sich selbst nicht als Sein hervorbringen, sondern nur mit Gottes Hilfe *etwas* werden kann[910]. So bleibt ihm nur die Wahl, entweder das ihm zugewiesene Sein zu ergreifen oder sich selbst dauerhaft abwesend[911] zu bleiben.

---

[909] Vgl. ebd., 260; vgl. hierzu auch George Orwells *1984*. Das Auge Gottes, die religiöse Versinnbildlichung des ‚reinen Blicks', findet hier sein technisches Äquivalent in den omnipräsenten, alles überwachenden Kameras.
In Kafkas Roman *Der Prozess* ist der Blick nicht einmal mehr lokalisierbar. Hier ist er die – sowohl für den Protagonisten als auch für die restlichen Figuren und den Leser – nicht mehr entzifferbare Totalität einer Vielzahl von Blicken, die im *Jemand* kulminiert, mit dem der Roman beginnt: „Jemand mußte Josef K. verleumdet haben, denn ohne daß er etwas Böses getan hätte, wurde er eines Morgens verhaftet." (Kafka (1993), 7) Die Tatsache, dass die Blicke der über ihn urteilenden Personen für Josef K. (ebenso wie für die mit ihm interagierenden Personen) mit zunehmender Hierarchie verborgen bleiben, führt zu einer wachsenden Entfremdung von Josef K.'s bis dato scheinbar vertrautem Universum; der Versuch, das Urteil über ihn durch Gespräche mit Anderen zu ermitteln, bleibt nicht nur fruchtlos, sondern führt zu einer Verwirrung, die Josef K. zunehmend auch seiner eigenen Perspektive beraubt.
In diesem und anderen Romanen Kafkas – es ist bekannt, dass Sartre während des Krieges ausgiebig Kafka studiert hat (vgl. *TB*, 94; *B1*, u.a. 285, 296, 301, 326, 514; *B2*, 38, 49, 66, 170, 214, 280, 368) – findet sich dasjenige Motiv, das Sartre in *Das Sein und dass Nichts* als ‚Sündenfall' beschreibt: Der Einzelne ist in den Augen der Anderen moralisches Objekt, und insofern er sein Objektsein und solchermaßen das Urteil der Anderen annimmt, gesteht er ihrer Perspektive mehr Wirklichkeit zu als seiner eigenen. Die Motivation für den Perspektivwechsel mag sich aus der Tatsache ergeben, dass das Urteil der Anderen – ob der Einzelne es nun annehmen will oder nicht – existentielle Konsequenzen für ihn nach sich zieht, denen gegenüber er oftmals ausgeliefert ist. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass dieser ‚existentielle Druck', unter welchem der Einzelne angesichts der Anderen steht, den Perspektivwechsel zwar *motivieren*, keineswegs aber notwendig hervorrufen kann; er bleibt eine Wahl, die der Einzelne selbst trifft (vgl. hierzu das Kap. III.5.4.5 „Versuch einer Antwort: Unaufrichtigkeit im sozialontologischen Kontext").

[910] Der Vorteil der religiösen Position gegenüber der atheistischen scheint darin zu bestehen, dass mit der ‚Realität' Gottes mein Objekt-sein als *ewiges* gesichert und zugleich *gerechtfertigt* ist. In den Augen eines mitmenschlichen Andern kann ich hingegen stets meinen Wert verlieren und/oder ein Anderer werden, da sich dessen Entwürfe und mit ihnen mein Objekt-sein für ihn verändern können. Hinzu kommt die zunehmende Auflösung meines Objekt-seins für den Andern nach meinem Tod. Sartre veranschaulicht dies

Zweitens begreift sich der Religiöse als *moralisches* Objekt Gottes. Dies findet sich bei Kierkegaard darin ausgedrückt, dass sich der Einzelne gegenüber Gott stets in der *Unwahrheit* befindet; seine Sicht auf die Dinge, seine Entwürfe und Werte, die er in der Unmittelbarkeit des Für-sich als das Absolute erlebt, sind hier nur ein Relatives, das seine ‚tiefere' Wahrheit von Gott als dem ‚eigentlich' absoluten Subjekt her bezieht.

Mit dem Für-Andere-sein als Objekt eines ‚reinen Blicks' schlägt Sartre nichts anderes als eine ‚Übersetzung' der religiösen Struktur in eine philosophische vor: Gott, als Begriff gedacht, ist die Radikalisierung des Blicks; Gott ist *reiner* Blick bzw. das *absolute Subjekt*, das seinerseits nicht Objekt sein kann; er ist die letzte Transzendenz, die alle menschlichen Entwürfe überschreitet, ohne ihrerseits überschritten werden zu können. In dem Maße, in welchem der religiöse Mensch der gottgeschaffenen Welt mehr ‚Wahrheit' zuschreibt als seiner eigenen Erlebniswirklichkeit, lässt er zu, dass seine eigene Welt zugunsten der Welt Gottes *entfremdet* wird.

> Wenn ich jedoch das ‚man' als Subjekt, vor dem ich mich schäme, […] als absolute Einheit des Subjekts setze, das in keiner Weise Objekt werden kann, setze ich dadurch die Ewigkeit meines Objekt-seins und perpetuiere meine Scham. Es ist die Scham vor Gott, das heißt die Anerkennung meiner Objektheit vor einem Subjekt, das nie Objekt werden kann; […] die Setzung Gottes ist von einer Verdinglichung meiner Objektheit begleitet; mehr noch, ich setze mein Für-Gott-Objekt-sein als realer als mein Für-sich. Ich existiere entfremdet, und ich lasse mich durch mein Draußen lehren, was ich sein soll. Das ist der Ursprung der Furcht vor Gott.[912]

Die Scham, vor Gott zu sein, schließt drittens ein *epistemisches* Problem ein: Als Subjekt, das selbst nicht Objekt sein kann, ist Gott für mich jenseits aller Erkenntnis. Dies involviert auch mein Objekt-sein; entweder werde ich nie erfahren, wer ich für Gott

---

in *Geschlossene Gesellschaft*: Die Anderen hören nach und nach auf, über die Toten zu reden. Und mit ihrem eigenen Tod wird am Ende auch das Bewusstsein, in dem die Toten als Objekte noch konserviert geblieben waren, ausgelöscht. Ob jemand seinen eigenen Tod als Objekt überlebt, hängt hier von zweierlei ab: erstens von der Überlieferung der Erinnerung an den Toten, zweitens von der Übernahme dieser Überlieferung durch Dritte. Dies mag viele dazu bewegen, etwas Bleibendes – etwas, das *jederzeit* durch ein anderes Bewusstsein wieder aufgegriffen werden kann – schaffen zu wollen, um hierdurch den eigenen Tod zu überleben.

[911] Vgl. bspw. A.s Bestimmung des *Unglücklichsten* als sich selbst Abwesenden in *EO*, 259.

[912] *SN*, 518

Mit dem Hinweis darauf, dass der sich von Gottes Wahrheit abhängig machende Mensch *entfremdet* existiert, trifft Sartre den Kern der Problematik einer solchen Sichtweise. Aus philosophischer Sicht hat Kierkegaard, der die Wahrheit des Einzelnen gegenüber dem System eingeklagt hat, sie schließlich zugunsten der Perspektive Gottes wieder aufgegeben. Damit jedoch hat lediglich eine Verschiebung stattgefunden: Das Leiden des Einzelnen wird solcherart wieder gerechtfertigt – nicht *um des Systems*, sondern *um Gottes willen* (vgl. das Kap. II.5.5.3 „‚Wahrheit für dich'? – Perspektivbrüche").

bin, oder es bedarf einer Offenbarung Gottes, deren epistemischer Wert für mich jedoch zugleich zweifelhaft ist (was mich auf die erste Alternative zurückverweist). Denn ich kann weder sicher *wissen*, sondern nur in ‚Furcht und Zittern' *glauben*, dass die Offenbarung tatsächlich von Gott (und keinem Dämon) kommt, noch kann ich sicher sein, dass ich sie richtig verstehe. Denn selbst wenn ich ihren Wortlaut kenne, so bleibt mir ihr tieferer Sinn verborgen; denn dieser erschließt sich erst aus der Perspektive bzw. aus der Totalität der Entwürfe Gottes.

Die Furcht vor Gott geht schließlich aus einer *praktischen* Abhängigkeit hervor, die Sartre am Beispiel der Abhängigkeit des Läufers vom Beobachter vorgeführt hatte. Der Begriff der *Vorsehung* radikalisiert hier wiederum die Struktur: Indem Gott meine Entwürfe nicht nur vorhersehen, sondern überdies auch das innerweltliche Geschehen lenken kann, hat er meine Freiheit – wenn nicht in ihrer *ontologischen*, so doch aber in ihrer *empirischen* Dimension[913] – in der Hand; ich kann mich zwar auf alles Mögliche hin entwerfen; meine Ziele kann ich jedoch nur dann erreichen, wenn Gott dies will.

Die bis ins Äußerste gedachte Asymmetrie des Gottesverhältnisses – die vollkommene Verobjektivierung meiner Entwürfe im ‚reinen Blick' eines Andern – findet sich im zwischenmenschlichen Verhältnis in der Regel nicht wieder, wenn auch hier Ungleichgewichte auftreten können und auftreten. Hier erweist sich die Situation als komplexer, denn die Asymmetrie des Erblickens und des Erblickt-werdens ist zumeist eine wechselseitige. Auf der einen Seite erlebe ich mein Objekt-sein für den Andern; meine affektiven Reaktionen offenbaren mir, dass ich Gegenstand moralischer Urteile bin, Instrument unter Instrumenten; angesichts der Freiheit des Andern bin ich entfremdet und in Gefahr. Mit meinem Körper-Für-Andere-sein korrespondiert der Blick-Andere. Auf der anderen Seite aber bin auch ich Subjekt, das den Andern anblickt und ihn als Objekt und evtl. als Instrument für mich konstituiert: In meiner Welt, die ich, ausgehend von meinen Entwürfen, organisiere, erscheint mir der Andere als Körper, der zwar seine eigenen Transzendenzen entfaltet, die ich meinerseits jedoch überschreite: Er ist in konkrete Handlungen engagiert, die ich erfassen und deuten kann. Ich ziehe Rückschlüsse auf seine Entwürfe; ich ‚rechne' mit seiner Freiheit, um sie in meinen eigenen Entwürfen zu berücksichtigen. Jedoch bleibt sie ein Faktor, den ich nie sicher unter Kontrolle habe; ich kann nur mit Wahrscheinlichkeiten operieren; die Trennung

[913] Vgl. zur Unterscheidung der *ontologischen* von der *empirischen* Freiheit bei Sartre das Kap. IV.4.3.1 „Notwendigkeit, Faktizität, Vergangenheit".

unserer Bewusstseine verhindert, dass ich die Entwürfe des Andern erkennen und solcherweise sein Handeln sicher voraussehen kann.

> So ist der Objekt-Andere ein explosives Instrument, das ich mit Furcht handhabe, weil ich um es herum die permanente Möglichkeit spüre, daß *man* es explodieren läßt und daß ich mit diesem Explodieren plötzlich die Flucht der Welt aus mir heraus und die Entfremdung meines Seins erfahre. Meine ständige Sorge ist es also, den Andern in seiner Objektivität zusammenzuhalten, und meine Bezüge zum Objekt-Andern bestehen wesentlich aus Tricks, die ihn Objekt bleiben lassen sollen. Aber ein Blick des Andern genügt, damit alle diese Tricks scheitern und ich von neuem die Verwandlung des Andern erfahre.[914]

Um zu verhindern, dass der Andere aus seinem Objekt-sein für mich ausbricht und mir ‚meine' Welt entfremdet, kann ich meine Entwürfe darauf ausrichten, seine empirische Freiheit zu kontrollieren und ihm die Möglichkeit zu nehmen, mich anzublicken. Durch Verschlossenheit oder gezielte Täuschung des Andern, durch Instrumentalisierung Dritter oder durch Anhäufung von Eigentum, das nur ich benutzen kann und das mich solchermaßen vor den Entwürfen des Andern schützt, kann ich versuchen, mich dem Andern zu entziehen; je mehr ich im Verborgenen bleibe, desto eher verfehlt er mich als Objekt und desto weniger wird es ihm gelingen, mich zu instrumentalisieren oder zu gefährden. Der Andere kann seinerseits den gleichen Entwurf haben; er kann sich ebenso darum bemühen, sich vor mir zu schützen, um sich nicht ungewollt meinen Zwecken auszuliefern. „Während ich versuche, mich vom Zugriff des Andern zu befreien, versucht der Andere, sich von meinem zu befreien; während ich danach trachte, den Andern zu unterwerfen, trachtet der Andere danach, mich zu unterwerfen."[915]

Besteht unser wechselseitiger Versuch darin, selbst der ‚letzte Blick' zu sein, der die Situation ‚im Griff' hat, indem er die Möglichkeiten der Andern kontrolliert, so führt dies zu einer Atmosphäre des gegenseitigen Misstrauens und des Kampfes um die Kontrolle der Welt – des Kampfes um die Realisierung des Anspruchs, der Welt ihren Sinn und den Dingen ihren Platz zu verleihen, um die Erreichung des Ziels schließlich, alleiniger Gesichtspunkt und höchster Zweck der Welt zu sein. Dies jedoch scheint nur mit der Vernichtung des Andern als Subjekt möglich.

---

[914] *SN*, 529, Herv. i. O.
[915] Ebd., 638

Ist unser Miteinander also unheilbar konfliktgeladen? Zielen unsere Entwürfe darauf ab, die Existenz des Andern *als Andern* zu beseitigen, um den ‚Sündenfall'[916] ungeschehen zu machen? Sartres sozialontologische Analysen aus dem dritten Teil von *Das Sein und das Nichts* kommen zunächst zu diesem Ergebnis, und ihre Zusammenfassung kulminiert vorerst in der These: „*Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins.*[917] Und weiter, im zweiten Kapitel seiner Untersuchung der konkreten Beziehungen des Einzelnen zu Anderen, präsentiert Sartre Haltungen, die darauf abzielen, die Freiheit des Andern auszuschalten bzw. zumindest unschädlich zu machen: die *Gleichgültigkeit* als Zurückweisung des Blick des Andern, die *Begierde* als den Versuch, den Andern in seine Leiblichkeit zu verstricken, den *Sadismus* als die Bestrebung, den Andern auf sein Objekt-sein zu reduzieren, und schließlich den auf die völlige Auslöschung des Andern abzielenden Entwurf des *Hasses*.

3.4.3.2.2 Aneignung des Für-Andere-seins im Entwurf der Liebe

Dennoch würde man die Pointe der sozialontologischen Untersuchungen Sartres in *Das Sein und das Nichts* verpassen, reduzierte man sie auf das Ergebnis *homo homini lupus*. Einer solchen Auslegung lässt sich entgegenhalten: Wenn der Andre mich mit seinem Blick entfremdet, wenn er mich zu einem Sein macht, in dem ich mich nicht (wieder-)erkennen kann, warum weise ich dieses dann nicht schlichtweg zurück, anstatt meine Anstrengungen darein zu setzen, die Freiheit des Andern auszuschalten oder zumindest für mich unschädlich zu machen? Wenn nichts mich dazu zwingt, mein Für-Andere-sein zu übernehmen, warum ist es mir nicht egal, wer ich für den Andern bin?

Sartre beantwortet diese Fragen unter Rückverweis auf die ontologische Problematik des Einzelnen: Wenn ich mich selbst nicht *aus eigener Kraft* als ein Sein begründen kann, wenn mein Entwurf, das An-sich-für-sich zu realisieren, aufgrund meiner ontologischen Beschaffenheit scheitert, so gelingt mir die Realisierung des Projekts vielleicht doch noch – *mithilfe des Andern*. Denn der Andre bewirkt mit seinem Blick die Verdinglichung meiner selbst: er lässt meine Entwürfe erstarren; als Objekt oder Instrument für ihn kommt mir nun doch die Dimension des An-sich zu.

Hier kündigt sich neben dem Streben nach Besitz eine zweite Variante des Grundentwurfs an: Wenn es mir gelingt, auf die Freiheit des Andern so einzuwirken,

---

[916] Vgl. FN 906
[917] *SN*, 638, Herv. i. O.

dass er mich als dasjenige Objekt für sich konstituiert, das *ich selbst* entworfen habe zu sein, so gelingt es mir, mit seiner Hilfe das An-sich-für-sich zu realisieren, denn dann wäre ich selbst am Ursprung meines Seins. Dies ist der *Entwurf der Liebe*:

> Denn wenn in einer Hinsicht mein Objekt-sein unerträgliche Kontingenz und mein bloßes ‚Besessenwerden' durch einen Andern ist, ist in anderer Hinsicht dieses Sein so etwas wie das Anzeigen dessen, was ich wiedergewinnen und begründen müßte, um Grund meines Selbst zu sein. Aber das ist nur denkbar, wenn ich mir die Freiheit des Andern assimiliere.[918]

Der Entwurf der Liebe zielt darauf ab, sich die Freiheit des Andern *als Freiheit* anzueignen[919]. Als Liebender will ich zwei Entwürfe gleichzeitig realisieren – zum einen will ich die Freiheit des Andern einfangen, um erstens zu verhindern, dass der Andere mich entfremdet, und um zweitens sie für meine eigenen Zwecke zu instrumentalisieren; zum anderen will ich die Freiheit des Andern erhalten, weil sie die Bedingung der Möglichkeit meines Für-Andere-seins darstellt. Wenn es mir gelingt, mich selbst an den Ursprung der Entwürfe des Andern zu stellen und *gleichzeitig* den Andern nicht auf ein bloßes Instrument in meinen Händen zu reduzieren, sondern ihn *aus freien Stücken* mich als das Objekt für ihn entwerfen zu lassen, das ich selbst entworfen habe zu sein, so habe ich mein Ziel erreicht[920]. Aber (wie) kann ich dies erreichen?

Um den Entwurf der Liebe realisieren zu können, muss die ontologische Struktur meines Für-Andere-seins gewahrt bleiben: der Andre muss der Andre bleiben; die Trennung unserer Bewusstseine ist die Voraussetzung dafür, dass das Unternehmen, das An-sich-für-sich zu begründen, nicht in die Innerlichkeit meiner Subjektivität zurückfällt. So muss ich notwendig Objekt für ihn bleiben. Aber ich kann versuchen, Einfluss darauf zu nehmen, als *welches* Objekt ich ihm erscheine, und hier setzt der Entwurf der Liebe an: Ich setze alles daran, für ihn nicht nur *ein Objekt unter vielen* zu sein, ein Instrument unter anderen Instrumenten. Vielmehr will ich für ihn dasjenige Objekt sein, dem der *höchste* Wert zukommt, das ihm ‚die Welt bedeutet'. So bleibe ich weiterhin Objekt für ihn und erreiche zugleich, dass er mich zu seinem absoluten Bezugspunkt macht. Gelingt

---

[918] Ebd., 639

[919] Vgl. ebd., 643: „Also begehrt der Liebende nicht, den Geliebten zu besitzen, wie man ein Ding besitzt […]. Er will eine Freiheit als Freiheit besitzen."

[920] „Weder einen Leidenschaftsdeterminismus noch eine unerreichbare Freiheit begehren wir beim Andern in der Liebe: sondern eine Freiheit, die den Leidenschaftsdeterminismus spielt und ihr Spiel ernst nimmt." (*SN*, 644, Herv. i. O.)

mir dies, so konvergieren mein Innerweltlich-sein für ihn und sein In-der-Welt-sein in diesem Grenzwert; ich werde zu demjenigen Instrument, das auf keinen Zweck außerhalb seiner mehr verweist, weil es selbst der höchste Zweck ist.

> Aber wenn der andere mich liebt, werde ich das *Unüberschreitbare*, was bedeutet, daß ich der absolute Zweck sein muß; in diesem Sinn bin ich vor der *Utensilität* bewahrt. [...] Das Objekt, das der andere mich sein machen muß, ist [...] ein absolutes Bezugszentrum, um das sich alle Utensilien-Dinge der Welt als bloße *Mittel* anordnen. Zugleich bin ich als absolute Grenze der Freiheit, das heißt der absoluten Quelle aller Werte, gegen jede eventuelle Entwertung geschützt; ich bin der absolute Wert. Und in dem Maß, wie ich mein Für-Andere-sein übernehme, übernehme ich mich als Wert.[921]

Bin ich solchermaßen zum „Grenz-Objekt der Transzendenz"[922] des Andern geworden, so habe ich erreicht, was ich erreichen wollte: ich bin der Grund meines Seins im Andern; ich habe mich selbst mittels des Andern als An-sich-für-sich hervorgebracht.

Das Projekt der Liebe, sich die Freiheit eines Andern verfügbar zu machen, ohne sie als Freiheit zu zerstören, verweist bereits seiner ontologischen Struktur nach auf sein Scheitern, dessen zwei Seiten Sartre darlegt: Auf der einen Seite birgt die ontologische Trennung zwischen mir und dem Andern die beständige Möglichkeit, dass der Andre aus meinen Entwürfen ausbricht. Er kann sich weigern bzw. jederzeit aufhören, mich zu lieben, und es ablehnen, meine Sichtweise auf die Dinge für sich zu übernehmen. In seiner Freiheit bin ich nie in Sicherheit; jederzeit kann ich meinen Status als absolutes Objekt für ihn verlieren und erneut seinem Blick ausgesetzt sein, der mich auf das zurückverweist, was ich als Für-Andere-sein für ihn bin: ein innerweltliches Objekt, das er zusammen mit anderen Objekten arrangiert, ein Relatives unter Relativen, das er auf seine eigenen Zwecke hin überschreitet. Um dieser Gefahr entgegenzuwirken, kann ich versuchen, ihn zu *verführen*,

> indem ich entweder dem Geliebten die Welt darbiete und versuche, mich als notwendiger Mittler zwischen ihm und der Welt zu konstituieren, oder einfach indem ich durch meine Handlungen eine unendlich variierte Herrschaft über die Welt manifestiere (Geld, Macht, Beziehungen usw.). […] Durch diese verschiedenen Verfahren *proponiere* ich mich als unüberschreitbar.[923]

---

[921] Ebd., 646, Herv. i. O.
[922] Ebd., 644
[923] Ebd., 651 f., Herv. i. O.

Dennoch kann ich damit das Risiko der Freiheit des Andern nicht auslöschen. Mein Erfolg hängt von seiner Einwilligung ab, sich von mir verführen *zu lassen*, d.h. mich als das Objekt zu übernehmen, als welches ich mich ihm darbiete. Sartre entdeckt daher die Gefahr der Umkehr der Liebe in *Masochismus*: Scheitere ich daran, mir die Freiheit des Andern anzueignen, so kann ich die Assimilation unserer Entwürfe in entgegengesetzter Richtung bewirken wollen. Ich kann mich dem Blick des Andern unterwerfen und mich in die völlige Abhängigkeit mein Objekt-seins für ihn begeben, darum bemüht, meine eigene Subjektivität auszulöschen. Doch auch dieser Versuch muss scheitern, denn „je mehr er [der Masochist] versucht, seine Objektivität zu genießen, um so mehr wird er durch das Bewußtsein seiner Subjektivität überflutet, bis hin zur Angst."[924] Und je mehr der Masochist den Andern dazu drängt, ihn als bloßes Objekt zu behandeln, desto mehr wird der Andre selbst ein Instrument in seinen Händen[925].

Hier zeichnet sich bereits die andere Richtung ab, in welche der Entwurf der Liebe abgleiten kann: Aus dem Bestreben heraus, die Freiheit des Andern zu lenken, kann ich entwerfen, sie daran zu hindern, sich zu entfalten; ich kann versuchen, sie niederzudrücken und auf ein bloßes Instrument in meinen Händen zu reduzieren, das meinen Entwürfen gehorcht. Doch damit verfehle ich einerseits den Sinn meines ontologischen Projekts – mein Für-Andere-sein konstituiert sich nur in der Freiheit des Andern –; andererseits kann ich die Freiheit des Andern prinzipiell nicht ausschalten. So zeigt Sartre, dass selbst der Sadist (als Pendant des Masochisten), der den Andern (bis zu dessen Tod) foltert, um dessen völlige Unterwerfung zu erreichen, vor dem Blick des Andern nicht geschützt ist[926].

Die Ausführungen zeigen, dass der Versuch, sich das eigene Für-Andere sein in der Liebe anzueignen, sich für Sartre als Gratwanderung zwischen den Abgründen des Masochismus und des Sadismus darstellt; zugleich deutet sich hier an, dass beiden

---

[924] *SN*, 662

[925] Ein Beispiel hierfür findet sich in der Figur der Juliette in Klaus Manns Roman *Mephisto*: Die farbige Geliebte des Aufsteigers Hendrik Höfgen muss in heimlichen Treffen die wilde Prinzessin Tebab spielen und Höfgen beschimpfen und durchpeitschen. Die Erniedrigung ist aber nichts als eine Inszenierung, für die Höfgen sie bezahlt und die sie eigentlich selbst nicht will. Denn im Grunde ist das Verhältnis umgekehrt: Das Spiel erniedrigt *sie*, und nicht *ihn*. Nur aufgrund ihrer finanziellen Abhängigkeit von ihm und weil sie ihn liebt, spielt sie das Spiel mit – bis Höfgen sie um seiner Karriere willen beseitigen lässt (vgl. Mann (1997), 88-102, 293-301).

[926] Vgl. *SN*, 696-709

Richtungen zugleich die Tendenz innewohnt, jeweils in ihr Gegenteil umzuschlagen[927]. Hieraus erklärt sich nun für Sartre die Ambivalenz der Beziehungen des Einzelnen zu Anderen: Auf der einen Seite stehen die Freiheiten im Kampf gegeneinander; auf der anderen Seite wird die Freiheit des Andern anerkannt und bis zur Selbstverleugnung betrieben.

Dass aber das ontologische Projekt der Liebe nicht nur beständig der *Gefahr* ausgesetzt ist, in den Abgrund der vollkommenen Verobjektivierung entweder des Andern oder meiner selbst abzurutschen, dass vielmehr die Gratwanderung *prinzipiell* nicht gelingen kann, zeigt sich für Sartre im Widerspruch, den selbst ein scheinbar erfolgreiches Liebesunternehmen erzeugt:

> Ich verlange, daß der Andere mich liebt, und ich setze alles daran, meinen Entwurf zu realisieren; aber wenn der andre mich liebt, enttäuscht er mich radikal gerade durch seine Liebe: ich fordere von ihm, daß er mein Sein als bevorzugtes Objekt begründe, indem er sich mir gegenüber als reine Subjektivität verhält; und sobald er mich liebt, empfindet er mich als Subjekt und versinkt angesichts meiner Subjektivität in seine Objektivität. Das Problem meines Für-Andere-seins bleibt also ungelöst, die Liebenden bleiben jeder für sich in einer totalen Subjektivität[928].

Das interne Scheitern des ontologischen Liebesprojekts ist jedoch nicht nur auf die Trennung der Bewusstseine bzw. auf das Problem, dass sich die Freiheit des Andern nicht als Freiheit einfangen lässt, zurückzuführen. Was Sartre hier nicht zur Sprache bringt, ist, dass die Liebe auch und zuvorderst aufgrund des Widerspruchs im Grundentwurf selbst ihr Ziel verfehlt: Das Begehren, mich als ein Objekt zum Erstarren zu bringen (sei es aus eigener Kraft, sei es mittels eines Gegenstands der Welt oder im Blick des Andern), steht im Widerspruch zur Lebendigkeit meiner Entwürfe. Es ist schlichtweg unmöglich, mich auf ein bestimmtes Sein zu fixieren, das dauerhaft den Kern meiner Existenz widerspiegelt – selbst dann nicht, wenn dieses meinen eigenen

---

[927] „So wie die Liebe ihr Scheitern in sich selbst findet und die Begierde aus dem Tod der Liebe entsteht und sich ihrerseits auflöst und der Liebe Platz macht, enthalten alle Verhaltensweisen gegenüber dem Objekt-andern einen impliziten und verhüllten Bezug zu einem Subjekt-andern, und dieser Bezug ist ihr Tod; über dem Tod des Verhaltens gegenüber dem Objekt-andern taucht eine neue Haltung auf, die sich des Subjekt-andern zu bemächtigen sucht, und diese [...] löst sich auf und macht dem umgekehrten Verhalten Platz. So sind wir endlos vom Objekt-andern auf den Subjekt-andern verwiesen und umgekehrt; [...] diese Bewegung mit ihren jähen Umkehrungen ist das, was unsere Beziehung zu Anderen konstituiert.“ (ebd., 711 f.)
Für Sartre ist daher „die ‚normale‘ Sexualität ‚sado-masochistisch‘“ (ebd., 705 f.).
[928] Ebd., 658

Entwürfen entspringt. Denn *für mich* stehe ich *jederzeit* infrage. So kann es geschehen, dass mein Für-Andere-sein *selbst dann* eine Entfremdung bedeutet, wenn der Andre mich als das Objekt schafft, das ich einmal entworfen habe zu sein – nämlich dann, wenn sich dieses Sein mit meinen jetzigen Entwürfen nicht mehr deckt[929]. Damit aber sind wir auf die ursprüngliche Problematik des Grundentwurfs zurückverwiesen.

Und noch in einer anderen Hinsicht scheitert das Liebesprojekt. In dem Versuch, mir die Liebe des Andern anzueignen und mich solchermaßen zu seinem Grenzobjekt zu machen, ziele ich zugleich darauf ab, in meiner Existenz *gerechtfertigt* zu sein: Liebt mich der Andre, so bin ich für ihn von absolutem Wert, schließlich ‚bedeute ich ihm die Welt'. Für ihn ist es *gut*, dass ich existiere; er braucht mich; ich bin für ihn der Schlüssel zur Welt. „Das ist der Kern der Liebesfreude: sich berechtigt fühlen zu existieren. Tatsächlich sind wir es überhaupt nicht, wir haben bloß unsere Einsamkeit verloren, das Wesen, das uns liebt, nimmt uns in sich auf, und wir stecken den Kopf in seinen Schoß wie der Vogel Strauß den seinen in den Sand."[930]

Dieser Entwurf wird, wie Sartre richtig erkennt, bereits von seinem Ursprung her von der Kontingenz heimgesucht, die die jeweilige Existenz des Einzelnen begleitet. Sartre ergänzt daher, dass der Liebende nicht nur verlangt, dass der Geliebte ihn bedingungslos zurücklieben soll, sondern darüber hinaus auch – dies drücken Beschwörungsformeln wie „‚Wir waren füreinander geschaffen'"[931] aus –, dass ihre gegenseitige Liebe selbst kein *zufälliges* Ereignis in einer kontingenten Welt darstellen, sondern vorherbestimmt sein soll (eine Forderung, die im Übrigen nur unter Aufhebung der Kontingenz der Welt insgesamt erfüllbar wäre). So fordert der Liebende, dass der Geliebte einzig deshalb geboren sein soll, damit er ihn (zurück) lieben kann; er verlangt nichts Geringeres von ihm, als „daß das freie Auftauchen seines Seins den einzigen und absoluten Zweck hat, daß er *mich* gewählt hat, das heißt, daß er gewählt hat zu sein, um meine Objektheit und Faktizität zu begründen. Erst hierdurch ist meine Faktizität ‚*gerettet*'"[932]: Ich *habe das Recht* zu existieren; ich existiere, weil ich für den Andern von absolutem Wert bin[933].

---

[929] Vgl. hierzu Max Frischs eindringliche Tagebuchnotiz „Du sollst dir kein Bildnis machen" (Frisch (1998/2), 369 ff.) und die Erwartungshaltung, die Freunde und Bekannte dem zurückgekehrten Stiller im gleichnamigen Roman Frischs entgegenbringen.
[930] *TB*, 379; vgl. *SN*, 648 ff.
[931] Ebd., 649
[932] Ebd., 649, Herv. i. O.
[933] „Die Liebe ist die Anstrengung der menschlichen-Realität, Begründung von sich bei Anderen zu sein […]. Daher der tiefe Ursprung des Gefühls, Rechte zu haben: das Recht besteht darin, die Faktizität der

Hierin treten das Scheitern und zugleich auch die *Unaufrichtigkeit*[934] des Liebesprojekts zutage: Sowohl die Liebe des Liebenden als auch die Liebe des Geliebten sind von Kontingenz durchdrungen, denn weder das Faktum der Geburt beider noch ihre Begegnung oder gar die Tatsache ihrer jeweiligen und gegenseitigen Liebe lassen sich auf eine tiefere Notwendigkeit zurückführen. Hinter diese ursprünglichere Kontingenz aber kann auch der Entwurf der Liebe nicht zurück.

Sartre argumentiert, dass das Liebesprojekt selbst dann scheitern muss, wenn es sich bei einem der Liebenden um Gott handelt. Der religiöse Mensch, welcher glaubt, in seiner Existenz gerechtfertigt zu sein, weil Gott ihn *aus Liebe erschaffen* hat, täuscht sich. Denn wenn selbst Gott (sofern er überhaupt existiert) notwendig kontingent bleibt, so bedeutet dies zugleich, dass nicht einmal der religiöse Mensch von der Kontingenz verschont wird; denn dann wurzelt auch die Tatsache seiner eigenen Schöpfung in einem uneinholbar kontingenten Faktum und wird von diesem her hinterrücks wiedereingeholt.

So kommt Sartre zu dem Ergebnis, das der Grundentwurf in seinen beiden Teilentwürfen bereits dem Begriff nach zum Scheitern verurteilt ist: Weder gelingt es dem Einzelnen, sich selbst eine verlässliche Identität zuzulegen bzw. – wie Sartre dies ontologisch ausdrückt – sich selbst als ein Sein zu begründen; noch kann er seine Existenz auf eine Notwendigkeit zurückführen; vielmehr erfährt er, dass es keinen letzten Grund dafür gibt, dass er auf der Welt ist. Scheitern müssen daher alle Versuche, sich selbst – wenn schon nicht aus eigener Kraft – mithilfe eines innerweltlichen Objekts oder eines anderen Menschen als *ens causa sui* hervorzubringen.

> Die menschliche-Realität verliert sich bei dem Versuch, sich zu begründen. Das *Leben*, das sie ausscheidet, ist nur scheinbar eine Totalität, es wird hinterrücks vom Tod angenagt, das *Recht* ist eine schändliche Lüge, die Liebe negiert sich durch die *Eifersucht* oder Erfassung der Unmöglichkeit, für Andere die Begründung der menschlichen-Realität zu sein. Die menschliche-Realität bleibt Gefangene ihrer nicht zu rechtfertigenden Faktizität, mit sich selbst am Horizont ihrer Suche, überall.[935]

---

menschlichen-Realität zu überdecken, indem wir uns wählen, als Existierendes-das-existiert-weil-es-das-Recht-hat-zu-existieren.“ (*TB*, 165)

[934] „Man weiß auch, daß die Unauthentizität darin besteht, sich eine Begründung zu suchen, um die absurde Irrationalität der Faktizität ‚aufzuheben‘. Der Wunsch, geliebt zu werden, scheint mir das Ziel zu haben, den Anderen als Begründung unserer eigenen Existenz zu setzen. Wer uns liebt – vorausgesetzt, wir lieben ihn –, wird unsere Faktizität aufheben.“ (ebd., 375)

[935] *TB*, 166, Herv. i. O.

3.4.4 *Grundentwurf und Konflikt der Bewusstseine als* conditio humana*?*

Angesichts der in *Das Sein und das Nichts* präsentierten Analysen und Ergebnisse drängt sich die Frage auf, ob Sartres Philosophie der 1940er Jahre nicht als anthropologischer und sozialontologischer Pessimismus[936] verstanden werden muss. Bekanntlich hat sich Sartre vehement gegen diesen Vorwurf gewehrt. Zeugt seine Behauptung, dass seine eigene Philosophie – die er als exemplarisch für den Existentialismus insgesamt auffasst – „weniger []ein Pessimismus, sondern viel eher []ein Optimismus ist, den sie [die Kritiker seiner Philosophie] ihm verübeln", von (selbstauferlegter) Blindheit gegenüber den eigenen Ergebnissen? Schließlich scheinen die Analysen in *Das Sein und das Nichts* zu dem Fazit zu führen, dass der Mensch auf dem Grunde seines Seins *tragisch* angelegt ist, weil er vergeblich gegen die Grundbedingungen seines Menschseins revoltiert, ohne die Möglichkeit zu besitzen, sich *anders* zu ihnen zu stellen.

Aber ist dem so? Ist der Grundentwurf tatsächlich untrennbar mit der *conditio humana* verknüpft? Gehört er in gleicher Weise zu den Grundbedingungen unseres Seins wie bei Kierkegaard die geschaffene Persönlichkeit – mit dem Unterschied, dass bei Kierkegaard der Mensch mit Gottes Hilfe ein Selbst werden kann, während Sartre ein solches Gelingen als illusionär verabschiedet? Sind wir nach Sartre somit auf dem Grunde unseres Seins zum Scheitern und Unglück verurteilt, und können wir diese Wahrheit – dies wird im Begriff der *Unaufrichtigkeit* noch eigens zu thematisieren sein – höchstens *ausblenden*, nicht aber hinter sie zurückgelangen?

Um Aufschluss über diese Fragen zu gewinnen, muss noch einmal der Weg zurückverfolgt werden, auf welchem Sartre erstens von der Erfassung des Bewusstseins als Seins-*Nichts* zu der These gelangt war, die menschliche-Realität sei ein *Mangel* an Sein, und auf welchem Sartre zweitens von der Feststellung der *Kontingenz* alles Seienden zu der These gelangt war, alle menschlichen Projekte würden an einer unüberwindlichen *Absurdität* kranken.

Im Rahmen des ontologischen Projekts hatte sich Sartres Gleichsetzung des *Nichts* mit einem *Mangel* als voreilig erwiesen. Zieht das Nichts aber *nicht notwendig* einen Mangel nach sich, sondern involviert der Mangel bereits eine *Bewertung* des Nichts, die nicht schon in dessen Begriff enthalten ist, so lässt sich fragen, ob sich die Tatsache des

---

[936] Vgl. EH, 145 f.

Seins-Nichts auch *anders* interpretieren lässt: Ist der Grundentwurf nicht Teil der *conditio humana*; beruht er auf einer *Wahl*, so lässt sich ebenso die Möglichkeit denken, dass der Mensch wählt, die Tatsache des eigenen Nichts-seins hinzunehmen oder gar zu bejahen. Im Rahmen *dieser* Wahl ließe sich der Grundentwurf – das Projekt, sich selbst als An-sich-für-sich hervorzubringen – dann verabschieden. Und tatsächlich ist es gerade diese Haltung, welche Sartre am Ende von *Das Sein und das Nichts* vorschlägt und über deren Möglichkeit er in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* intensiv nachdenkt:

> Oder kann sie [die Freiheit] vielmehr allein dadurch, daß sie sich in bezug auf sich selbst als Freiheit erfaßt, der Herrschaft des Werts ein Ende setzen? Ist [es] (sic.) insbesondere möglich, daß sie als die Quelle jedes Werts sich selbst als Wert nimmt, oder muß sie sich notwendig auf einen transzendenten Wert definieren, der sie heimsucht? […] Eine Freiheit, die sich selbst als Freiheit will, ist ja ein Sein-das-nicht-das-ist-was-es-ist und das-das-ist-was-es-nicht-ist, das als Seinsideal das Das-sein-was-es-nicht-ist und das Nicht-das-sein-was-es-ist wählt. Es wählt also nicht, sich *zu übernehmen*, sondern sich zu fliehen, nicht, mit sich übereinzustimmen, sondern immer auf Distanz zu sich zu sein.[937]

Und wenn das Projekt des An-sich-für-sich nur eine Wahl darstellt, wenn ferner diese Wahl überdies darin besteht, die *conditio humana tragisch* aufzufassen, so liegt es nahe, die konkreten Wahlen, welche Sartre in *Das Sein und das Nichts* präsentiert und welche alle in ihrem letzten Sinn auf das Projekt des Grundentwurfs verweisen, aus der Perspektive zu beurteilen, die Tatjana Schönwälder-Kuntze nahelegt. Ihrer Ansicht nach ist Sartres Schrift primär eine Schrift über *Unaufrichtigkeit*[938]. Denn Unaufrichtigkeit tritt – dies wird noch eigens darzulegen sein – genau dann in Erscheinung, wenn der Einzelne am Projekt des *ens causa sui* festhält und sich hierbei das notwendige Scheitern seines Strebens verhehlt. Der Blick auf die Bedingungen unseres Wählens legt zumindest eins nahe: dass wir niemals dazu gelangen werden, ein ‚wahres' Selbst, ein unverbrüchliches Ganzes zu sein, sondern – und hier deckt sich nun das Ergebnis der Analysen Sartres mit dem selbstreferentiellen Befund des Ästhetikers aus *Entweder-Oder – dass wir auf dem Grunde unseres Seins fragmentarisch bleiben*.

In ihrem Essay „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit" (1947), welchem die von Sartre in *Das Sein und das Nichts* erzielten ontologischen Analyseergebnisse als

---

[937] *SN*, 1071 f., Herv. i. O.
[938] Vgl. Schönwälder-Kuntze (2001); Dandyk (2014 [im Druck])

Ausgangspunkt dienen, entwickelt Simone de Beauvoir diesen Gedanken weiter. Sie weist darauf hin, dass das Streben des Menschen nicht nur als Scheitern, sondern zugleich auch als Gelingen zu betrachten sei, insofern es zu *zweierlei* Ergebnis führe:

> Nicht vergeblich nichtet der Mensch das Sein: durch ihn enthüllt sich das Sein, und diese Enthüllung will er. Es gibt eine unmittelbare Weise, dem Sein verhaftet zu sein, die nicht „sein wollen", sondern „das Sein enthüllen wollen" bedeutet. Hier gibt es nun kein Scheitern, sondern nur Gelingen: […] Ich möchte diese Landschaft sein, die ich betrachte, ich möchte, daß dieser Himmel, dieses stille Gewässer sich in mir denken, und doch bleibe ich auf Abstand von ihnen; aber gerade durch diesen Abstand sind Himmel und Gewässer mir gegenüber da; mein Betrachten ist nur deshalb zwiespältig, weil es auch Freude bedeutet. […] Das bedeutet, daß der Mensch in seinem vergeblichen Bemühen, Gott zu *sein*, sich als Mensch *existieren* macht, und wenn er sich mit dieser Existenz begnügt, stimmt er ganz und gar mit sich überein.[939]

Während de Beauvoir das Selbstverhältnis des Menschen daher als ‚zwiespältig' auffasst – zwiespältig deshalb, weil trotz des notwendigen Scheiterns des Seinsprojekts die Enthüllung des Seins Freude bereitet –, so lässt sich über ihr Ergebnis hinaus behaupten, dass, strukturell betrachtet, selbst die Zwiespältigkeit noch überwunden werden kann. Denn wenn der Grundentwurf tatsächlich nur eine Wahl darstellt, die auch unterbleiben kann, so stehen dem Einzelnen in Wahrheit *zwei* Alternativen zur Verfügung: Er kann entweder wählen, das ihn auszeichnende Seins-Nichts als *Mangel* zu interpretieren, und damit ein im Grunde unnützes Leiden auf sich nehmen. Oder er kann wählen, auf das Seinsprojekt *zu verzichten* und sich stattdessen auf das zu beschränken, was er (phänomenologisch gesprochen) ‚ist', nämlich die Enthüllung von Sein. Dann aber müsste er – wenn die Enthüllung von Sein tatsächlich Freude bereitet – zu uneingeschränkter Freude gelangen.

Doch das Scheitern war dem Menschen noch aus einer anderen Richtung begegnet. So hatte Sartre das eigentliche Grundanliegen des Menschen darin gesehen, die eigene Existenz zu *rechtfertigen*[940], und zugleich dieses Streben als vergeblich ausgewiesen. Ist

---

[939] de Beauvoir (1964), 91, Herv. i. O.

[940] Es sei das Erfassen genau *dieser* Problematik, worin, so Paul Janssen, Sartres eigentliche Leistung in *Das Sein und das Nichts* bestehe; auf Sartres umfangreiche ontologische Analysen könne man hingegen verzichten: „Mit der Evolution des lebendigen Sprachwesens Mensch hat sich etwas erzeugt, das einen ‚Sinn' (von Sein) nötig hat, den die Welt, aus der es hervorgegangen ist, nicht aufweist. Diese Differenz kann dieses Wesen nur sich selber zuschreiben. Ihren ‚Grund' kann es weder der Welt noch einem Gott zusprechen. Dieser antimetaphysischen und antitheologischen Grundtendenz von Sartres frühem

der Mensch in seinem Sein also doch tragisch angelegt, und ist seine Tragik, wenn nicht im ontologischen, so doch zumindest in diesem metaphysischen Projekt zu verorten? Iddo Landau[941] verneint dies mit der Begründung, die *Kontingenz* unserer Existenz ziehe nicht notwendig ihre *Absurdität* nach sich; die Absurdität unseres Seins sei nicht einmal konsistent mit Sartres Auffassung vom Ursprung unserer Werte zu vereinbaren: Zwar gehe Sartres phänomenologischem Ansatz gemäß die Werthaftigkeit des Seienden auf mich selbst als wertesetzende Instanz zurück. Doch auch wenn die Werte deshalb rein subjektiven Ursprungs seien, so impliziere dies noch nicht, dass sie einer anderen, ‚objektiven' bzw. ‚externen' Begründung bedürfen. Landau kritisiert hier Sartre, nicht gesehen zu haben, dass die Forderung selbst nach einer ‚grundlegenderen', von uns unabhängigen Fundierung unserer Werte bereits auf einer subjektiven Wahl beruht, die *aufgrund ihres Ursprung* den eigenen Forderungsanspruch nicht *als absoluten* geltend machen kann. Landau merkt an:

> Sartre seems to presuppose that, although we choose all our values through our unconditioned freedom, we also have some kind of a meta-value that we do not choose, according to which values are acceptable only if they can be justified by some independent factor rather than by one's free choice to adopt them as axioms. Perhaps Sartre takes this meta-value to be part of the basic structure of our being mentioned above; but it is unclear why this meta-value should be seen as such rather than one of the many values we can choose either to accept or reject. If we are so free to give meanings to the situations in which we find ourselves, and are so free as regards our values, then we should be free also as regards […] (sic.) this meta-value that requires values to be independently justified.[942]

Landaus Kritik ist Recht zu geben; es lässt sich nicht ersehen, weshalb aus der bloßen Tatsache, dass unsere Werte subjektiver Natur sind, zu schlussfolgern wäre, dass sie einer externen, ‚objektiven' Begründung bedürfen. Weshalb sollten wir uns nicht als „proud subjectivists"[943], als „stolze Subjektivisten" bekennen? Würde eine solche

---

Hauptwerk wird heute wohl jedermann zustimmen. Aber ihre Akzeptanz lässt sich *ohne den Ballast de[r] (sic.) ontologischen Seins-Nicht-Seins-Bezüge* vollziehen." (Janssen (2003), 43, Herv. M. H.)

[941] Vgl. Landau (2012), 1-8

[942] Ebd., 5 f.

[943] Ebd., 1; vgl. hierzu auch aktuelle Ansätze, die Ethik Sartres nicht an Kants Universalanspruch zu messen und *zugleich* die Nicht-Beliebigkeit der Werte bei Sartre aufzuzeigen (vgl. von Wroblewsky (2012), 107-111; Simont (2013), 369-381), bzw. Ansätze, Sartres Ethik als deskriptive Ethik – als Analyse bestehender moralischer Strukturen – zu verstehen (vgl. Bíró (2013), 139-150), welche sich selbst keinen höheren Normativitätsanspruch auferlegen muss.

Haltung nicht von größerer Aufrichtigkeit zeugen als das Festhalten an einer in ihrer Geltung zweifelhaften und überdies uneinlösbaren Forderung? Was Landau in Bezug auf die Kontingenz unserer Werte anmerkt, lässt sich auch auf die Kontingenz unseres Daseins überhaupt ausweiten: Die Tatsache der Nicht-Rückführbarkeit unseres Seins auf eine ihm externe Notwendigkeit impliziert nicht, dass unsere Existenz einer Rechtfertigung *bedarf*. Wenn sich die Frage ‚Warum ist Sein (und ist *unser* Sein), und nicht vielmehr nichts?' nicht positiv beantworten lässt, bedeutet dies nicht zwingend, dass daraus zu schlussfolgern sei, es dürfe nichts sein, alles Seiende sei bereits ‚zu viel'. Wie schon in seiner Deutung des Seins-Nichts als eines Mangels, so trägt Sartre auch hier eine Bewertung an eine Tatsache heran, die in dieser selbst nicht enthalten ist. Warum also nicht auch diesen Rest desjenigen metaphysischen Erbes, abzulegen, das Sartre in seinem Anliegen, einen ‚neuen Humanismus' auszuarbeiten[944], ganz offensichtlich bemüht gewesen ist zu überwinden?

Daneben ist der in *Das Sein und das Nichts* zur Schau getragene sozialontologische Pessimismus oft kritisiert worden. So resümierte kürzlich Luna Dolezal: „Many of Sartre's critics resist the idea that the essence of all intersubjective relations is conflict, and he is often criticised for his misanthropic attitude."[945] Es ist unzweifelhaft eine Provokation, wenn Sartre in seinem Resümee noch einmal jene These bekräftigt, die für ihn das Verhältnis des Einzelnen zum Andern auszudrücken scheint: „Das Wesen der Beziehungen zwischen Bewußtseinen ist nicht das Mitsein, sondern der Konflikt."[946] Bezieht Sartre hier eine jener überzogenen Positionen, die seine Kritiker gern mit seiner Philosophie verbinden?

Ein Hinweis mag diesen Eindruck relativieren. So fügt Sartre – ganz in der Manier Kierkegaards, der wichtige Erkenntnisse gern in Fußnoten platziert – seinen Ausführungen über den Höhepunkt des Konflikts, den *Hass*, am Schluss eine Fußnote bei, die in auffälliger Parallele zu jener Fußnote steht, welche bereits das Kapitel zur Unaufrichtigkeit abschließt. Wie schon die erste, so schränkt auch diese Fußnote den

---

[944] So der Grundtenor des Essays „Der Existentialismus ist ein Humanismus".
[945] Dolezal (2012), 23
Honneth und Flynn führen Sartres Ergebnis auf eine Verzahnung der ontologisch-deskriptiven Analyse des Für-Andere-seins mit normativen Wertungen zurück. Sichtbar wird dies Honneth und Flynn zufolge insbesondere in der Gleichsetzung des (ontologischen) Objekt-seins für einen Andern mit dem (existenziell aufgeladenen) Erlebnis der Verdinglichung und Entfremdung desjenigen, der sein Objekt-sein erfährt (vgl. Honneth (2003), 151-156; Flynn (2003), 178, 187 ff., 192).
[946] *SN*, 747

Stellenwert der vorangegangenen Analysen in erheblichem Maße ein. Sartre notiert hier: „Diese Überlegungen schließen nicht die Möglichkeit einer Moral der Befreiung und des Heils aus. Aber diese muß am Ende einer radikalen Konversion erreicht werden, von der wir hier nicht sprechen können.“[947]

Und auch in einem Kommentar (erstmals 1965) zu seinem Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft*[948], das wie kein anderes die Konflikthaftigkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen hervorkehrt – das Stück wird in der Rezeption gern auf die Quintessenz „die Hölle, das sind die andern“[949] gebracht – macht Sartre deutlich, dass er hiermit nicht die *conditio humana*, sondern eine bestimmte Wahl gezeichnet habe, gerade um sie zu kritisieren und die Möglichkeit ihrer Überwindung aufzuzeigen:

> Aber dieses ‚Die Hölle, das sind die andern‘ ist immer falsch verstanden worden. Man glaubte, ich wolle damit sagen, daß unsere Beziehungen zu andren immer vergiftet sind, daß es immer teuflische Beziehungen sind. Es ist aber etwas ganz andres, was ich sagen will. Ich will sagen, wenn die Beziehungen zu andern verquer, vertrackt sind, dann kann der andre nur die Hölle sein. Warum? Weil die andren im Grunde das Wichtigste in uns selbst sind für unsere eigene Kenntnis von uns selbst. […] Was ich auch über mich sage, immer spielt das Urteil andrer hinein. […] Das bedeutet, wenn meine Beziehungen schlecht sind, begebe ich mich in die totale Abhängigkeit von andren. Und dann bin ich tatsächlich in der Hölle. Und es gibt eine Menge Leute auf der Welt, die in der Hölle sind, weil sie zu sehr vom Urteil andrer abhängen. Aber das heißt keineswegs, daß man keine andren Beziehungen zu den andren haben kann.[950]

Der Ausblick auf die in *Das Sein und das Nichts* angekündigte ‚Moral der Befreiung und des Heils‘ – auf ein Projekt das Sartre im Anschluss an die Schrift verfolgt und das die *posthum* erschienenen *Entwürfe für eine Moralphilosophie* dokumentieren[951] – erlaubt zunächst einen Rückblick. Die Analysen zwischenmenschlicher Beziehungen aus dem dritten Teil von *Das Sein und das Nichts* dokumentieren *nicht das Ganze der menschlichen Existenz, sondern die historisch bedingte Praxis einer ‚Moral der Unfreiheit‘*, die auf jenem ‚Unglückszustand‘ fußt, der mit dem Projekt des

---

[947] Ebd., 719 FN, vgl. 159 f.
[948] Die französischen Herausgeber merken an, dass das Stück im Herbst 1943 erschienen ist, also in direktem Anschluss an *Das Sein und das Nichts* und dass es bezeichnender Weise zunächst den Titel „Les Autres“ [„Die Anderen“] trug.
[949] *GG*, 59
[950] Ebd., 61
[951] Vgl. Schumacher (2007), 23 und das Kap. III.5.5.3 „Authentizität in den Entwürfen für eine Moralphilosophie – und die erneute Frage nach einer Moral der Authentizität“

Grundentwurfs einhergeht[952]. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Sartre sich keine andere Form a) des Selbstverhältnisses und b) des Verhältnisses des Einzelnen zum Andern denken kann und denkt. Es bedeutet aber, dass für Sartre alternative Existenzformen an eine Bedingung geknüpft sind, die es erst herzustellen gilt: Nur unter Maßgabe des Verzichts auf das Projekt des An-sich-für-sich und auf die damit verbundene Instrumentalisierung des Andern sind demnach zwischenmenschliche Beziehungen, in denen der Konflikt der Bewusstseine und die gegenseitige Entfremdung überwunden sind, möglich.

> Sadismus und Masochismus sind die Offenbarung des Anderen. Sie haben nur – wie übrigens der Kampf der Bewusstseine – vor der Konversion einen Sinn. Wenn wir die Tatsache, Freiheit und reines Opfer für anderswen zu sein (Beispiel: der authentische Jude), auf uns genommen haben, dann gibt es keinerlei Grund mehr dafür, auf der Ebene des Kampfes zu bleiben. Ich *nehme* mein Objekt-sein *an* und überschreite es. Aber es können historische Gründe bleiben (es genügt nicht, dass der Jude sein Objekt-Sein annimmt).[953]

Ob bzw. unter welchen Bedingungen die ‚Konversion' vollzogen werden kann und soll und wie eine Existenzform aussähe, in der sich der Einzelne vom Grundentwurf befreit hat, wird im Zusammenhang mit der Diskussion des Unaufrichtigkeitsbegriffs eigens zu thematisieren sein.

4 Angst

4.1 Überblick

Die Problematik der menschlichen Freiheit ist im unmittelbaren Bewusstsein zwar schon präsent, jedoch nur auf unthematische Weise. Auf dieser Ebene wird die Freiheit zwar

---

[952] Vgl. *SN*, 1068-1071; vgl. Sartres zahlreiche Überlegungen zu den Begriffen *Authentizität* und *Konversion* in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie*. Hier hebt er hervor, dass er „*Das Sein und das Nichts* [als] eine Ontologie vor der Konversion" (*EM*, 30, Herv. i. O.), d.h. als eine Moral vor der Überwindung der Unaufrichtigkeit, betrachtet. Gleiches gelte auch für das konfliktgeprägte Miteinander im Sadismus und Masochismus, das nur „vor der Konversion einen Sinn" (ebd., 51) habe. Zugleich weist er in den *Entwürfen* darauf hin, dass er seine Negativanalysen zwar als Diagnose eines empirisch-historischen Sachverhalts, jedoch nicht als Wesensanalysen der menschlichen Natur versteht (vgl. hierzu auch Flynn (2003), 187). Dass die *Entwürfe* bislang nicht Gegenstand größerer Aufmerksamkeit geworden sind, ist insofern bedauerlich, als Sartre hier die Möglichkeit der Überwindung des Pessimismus und vieler Aporien in *Das Sein und das Nichts* denkt. Ich danke Peter Knopp, der meine Aufmerksamkeit auf dieses eindrucksvolle Dokument Sartreschen Denkens gelenkt hat, das zugleich vom Willen zeugt, sich seine eigenen Fehler und Unzulänglichkeiten einzugestehen und aus ihnen zu lernen.

[953] *EM*, 51, Herv. i. O.

gelebt und solchermaßen implizit verstanden – es handelt sich hier um ein Verstehen ohne Objekt –; sie wird jedoch noch nicht *erkannt*. Die Leistung der Reflexion besteht darin, durch Abstandnehmen vom Freiheitsgeschehen dieses sichtbar zu machen. „Es ist dem ähnlich: ich halte dieses Buch zu nah, ich sehe es schlecht; ich lehne mich zurück, um es besser zu sehen, und nun erfasse ich es ganz.“[954]

Angst, so hatte Sartre den Begriff bestimmt, ist „das reflexive Erfassen der Freiheit durch sie selbst“[955]: Die Angst stellt sich dann ein, wenn in der Reflexion die Problematik der Freiheit zum Vorschein kommt, welche in der unmittelbaren Haltung allenfalls geahnt werden kann. Die Angst setzt jedoch voraus, dass das Freiheitsgeschehen ‚rein‘ reflektiert wird. Dass die Angst auch ausbleiben kann, führt Sartre auf die Möglichkeit einer ‚unreinen Reflexion‘ der Freiheit zurück, welche im Zusammenhang mit der Unaufrichtigkeit zu thematisieren sein wird.

Die Angst hat bei Sartre nicht nur einen Gegenstand, sondern mehrere. Dies begründet sich daraus, dass die Freiheitsproblematik selbst verschiedene Aspekte aufweist, die ihren Niederschlag in der komplexen Struktur des Grundentwurfs gefunden hatten. Hier wurde zwischen seiner phänomenologisch-ontologischen Dimension einerseits und seiner metaphysisch-ethischen Dimension andererseits unterschieden, wenn auch diese beiden Hauptstrukturen miteinander zusammenhängen.

Der *phänomenologisch-ontologische* Gegenstand der Angst resultiert im Wesentlichen aus Sartres Identifikation der Freiheit mit der Spontaneität des Bewusstseins. Hieraus hatte Sartre zum einen geschlussfolgert, dass der reflexive Subjektwillen den unmittelbaren Entwürfen nachzuordnen sei, zum anderen, dass die Kontinuität des Ichs beständig infrage steht. Zum dritten soll hier aufgezeigt werden, dass sich mit dem Grundentwurf selbst, den Sartre als eine Antwort auf die beständige Bedrohung des Ichs vorgestellt hatte, eine dritte Problematik verbindet, welche die Angst zum Gegenstand hat und welche darin besteht, dass sich der einmal etablierte Selbstentwurf *willentlich* nur schwer bzw. gar nicht revidieren lässt.

Der *metaphysische-ethische* Gegenstand der Angst resultiert aus dem Kontingenzproblem einerseits und aus dem Spontaneitätsbegriff andererseits. In der ‚ethischen Angst‘ erkennt der Einzelne, dass die Werte nicht, wie er in der unmittelbaren Haltung geglaubt hatte, unverrückbar sind, sondern dass sie von ihrem Gewähltwerden

[954] SB, 325
[955] *SN*, 108

abhängen und daher immer infrage stehen. Mit Bezug auf die vorreflexive Spontaneität des Wählens bedeutet dies zugleich, dass sie jenseits bzw. *vor* der Möglichkeit ihrer Rechtfertigung liegen.

4.2 ‚Angst vor dem Nichts?' – Angst, Spontaneität und Ich

In der „Transzendenz des Ego" hatte Sartre hervorgehoben, dass das unmittelbare Bewusstsein als „eine Sphäre *absoluter* Existenz, das heißt reiner Spontaneitäten"[956] aufzufassen sei und dass das Ich nichts anderes als „ein Objekt für das Bewußtsein"[957] darstelle, das – umgekehrt zur landläufigen Meinung – aus diesem hervorgehe. Gleiches hatte Sartre für den vermeintlich aus dem Ich hervorgehenden Willen behauptet und dessen eigentlichen Ursprung in der Spontaneität des Bewusstseins verortetet. In *Das Sein und das Nichts* schließlich war das solchermaßen sich selbst hervorbringende Bewusstsein *praktisch*, als Freiheit, gedeutet worden, als phänomenologisches Zentrum der jeweiligen Welt des Einzelnen, von dem her dieser innerweltliches Sein im Lichte der eigenen Entwürfe strukturiert und auf seine Möglichkeiten hin überschreitet.

Sartre ist sich dessen bewusst, mit seiner These, dass Freiheit *nicht* als Ausdruck eines souveränen, reflexiven Subjekt(willen)s zu verstehen ist, sondern dass sie auf einen Entwurf zurückgeht, der dem Subjekt vorgeordnet ist und dieses hervorbringt, gängige Auffassungen von Freiheit auf den Kopf zu stellen. Weshalb – so fragt er daher im Essay – erscheint uns das Verhältnis zwischen den spontanen Bewusstseinsprozessen einerseits und dem Ich und ‚seinem' Willen andererseits gewöhnlich umgekehrt? Und wenn es sich tatsächlich so verhält, dass das Ich ein bloßes Produkt des Bewusstseins darstellt – welche Funktion kommt dem Ich dann noch zu, wenn eben nicht (mehr) die des wählenden Subjekts? Ist das Ich nicht mehr als ein Epiphänomen, dem selbst keine tiefere Bedeutung eignet?

Sartre findet auf diese Fragen eine ebenso einfache wie verblüffende Antwort: „[V]ielleicht ist es die wesentliche Rolle des Ego, dem Bewußtsein seine eigene Spontaneität zu verbergen."[958] Mit anderen Worten, *das Ich ist das Produkt eines unaufrichtigen Entwurfs des Bewusstseins*; das Bewusstsein bringt das Ich hervor, um sich über seine eigene ‚Natur' zu täuschen. Wo aber liegt der Ursprung einer solchen

---

[956] TE, 85, Herv. i. O.
[957] Ebd., 47; vgl. zu den folgenden Ausführungen die Kap. III.1.4 „Spontaneität und Ego" sowie III.2.3 „Spontane Freiheit, Wille und Reflexion"
[958] Ebd., 88

Motivation? Und (wie) wird dieser Entwurf technisch realisierbar und realisiert? Wie unterscheidet sich ein ‚wahres' Ich – insofern es dieses geben kann – von einem ‚falschen'? Während die erste, den Begriff der Angst thematisierende Frage Gegenstand dieses Kapitels sein wird, ist auf die anderen Fragen im darauffolgenden Kapitel einzugehen, da sie im Kern auf den Begriff der *Unaufrichtigkeit* – auf seine Wirklichkeit und Möglichkeitsbedingungen – abzielen.

Zunächst: *Warum* will sich das Bewusstsein seine eigene Spontaneität verbergen? In der „Schlußfolgerung"[959] zum Essay entwickelt Sartre erstmals jenen Gedanken, den er in *Das Sein und das Nichts* als zentral für das Selbstverhältnis des Menschen und, konkreter, als Schlüssel für das Verstehen unserer Neigung zu Unaufrichtigkeit herausstellen wird: „Es hat für jeden von uns etwas *Beängstigendes*, so auf frischer Tat diese unermüdliche Schöpfung von Existenz zu ertappen, deren Schöpfer *wir* nicht sind."[960] In der Angst gewinnt der Einzelne Einsicht in die das Wählen steuernden Prozesse, jedoch nicht in Form sachlich-distanzierter Reflexion, sondern in der Betroffenheit eines affektiv aufgeladenen Verstehens. Schon Kierkegaard und Heidegger hatten betont, dass das *Sich-Verstehen* nicht mit einer objektivierenden Reflexion zu verwechseln sei, bei der der Einzelne auf sich selbst wie auf einen wissenschaftlichen Gegenstand blicke, der ihn, den Analytiker, persönlich nichts angehe, sondern dass – umgekehrt – erstens der Einzelne nur *sich selbst* verstehen könne und dass zweitens dieses Verstehen kein wissenschaftliches, sondern ein praktisches sei, das im Wie des Wählens münde.

Sartre teilt Kierkegaards und Heideggers Abgrenzung des Verstehensbegriffs vom Begriff der (wissenschaftlichen) Erkenntnis; im Unterschied zu beiden stuft er die Angst aber nicht als *ambivalente*, sondern als eine klar *negative* Befindlichkeit ein: Schon in der „Transzendenz des Ego" erscheint das Freiheitsgeschehen in der Reflexion als ‚monströs' und ‚erschreckend'[961], und *dies* erzeugt Angst. Angst ist hier das reflexive Bewusstsein einer *Ohnmacht*, das Wissen um die brutale und zugleich unabänderliche *Inhumanität* der ‚Natur' des Menschen[962]. Sartre spricht daher von der Unmöglichkeit

---

[959] Vgl. zum Folgenden TE, v.a. 87-90
[960] Ebd., 87, erste Herv. M. H., zweite im Text
[961] Vgl. ebd., 87
[962] Das scheinbare Paradoxon von der ‚Inhumanität der menschlichen Natur' soll verdeutlichen, dass die von Sartre behaupteten phänomenologischen Vorgänge unserem natürlichen Selbstverständnis als selbstbestimmte Subjekte geradezu diametral entgegenstehen. Damit ist Tilo Wesches Behauptung zu

einer ‚Heilung' von der Angst. Wenn dies aber stimmt, wenn die Angst in unserem Leben unüberwindlich ist – was läge dann näher als der Versuch, mit ihr zu leben, indem wir sie vor uns verbergen?

Sartre entwickelt diesen Gedanken bereits im Essay – zu einem Zeitpunkt also, zu welchem er sich noch vornehmlich mit Ansätzen der Psychologie einerseits und mit Husserls Phänomenologie andererseits befasst und der *vor* seiner eigentlichen Aneignung der Kierkegaardschen oder Heideggerschen Philosophie liegt. Die hier schon im phänomenologischen Rahmen präsentierte Skizze der Unaufrichtigkeit macht zugleich deutlich, dass der Unaufrichtigkeitsbegriff nicht zwingend auf seine ontologische Formulierung angewiesen ist, dass er sich auch jenseits der – zuweilen steifen und unfruchtbaren – ontologischen Begrifflichkeiten verstehen lässt, in welchen Sartre ihn im Unaufrichtigkeitskapitel in *Das Sein und das Nichts* formulieren wird.

Im Essay heißt es wie folgt:

> Durch seine Apperzeption dessen, was man die *Fatalität seiner Spontaneität* nennen könnte, ängstigt sich jetzt plötzlich das Bewußtsein: diese *absolute und unheilbare Angst* ist es, diese Furcht vor sich, die uns konstitutiv für das reine Bewusstsein scheint, sie ist es, die den Schlüssel zu der psychasthenischen Störung gibt, von der wir sprachen.[963]

Die Angst als die reflexive Einsicht in die willentlich nicht steuerbare Spontaneität unseres Wählens und Werdens stellt sich, so Sartre im Essay, zunächst beim Phänomenologen ein, der in seinen Bewusstseinsanalysen die Fragwürdigkeit des Ichs entdeckt; sie soll jedoch darüber hinaus auch „ein in unserem Alltagsleben immer möglicher Vorfall"[964] bleiben, eine Erkenntnis, die ‚sich aufdrängt', ohne dass wir ihr ‚ausweichen können'. Sartre kennzeichnet sie als Befindlichkeit der ‚reinen Reflexion': Diese erkennt, dass unsere Persönlichkeit, unsere gegenwärtigen Überzeugungen und Werturteile keine Garantie dafür abgeben können, wie wir uns zukünftig entscheiden werden. In Anlehnung an ein Bild, das schon Kierkegaards Pseudonym Vigilius ins Spiel gebracht hatte, spricht Sartre in diesem Zusammenhang vom „Schwindel der Möglichkeit"[965], welcher denjenigen überkommt, der auf das ‚wahre' Verhältnis

---

widersprechen, Sartre werte – im Unterschied zu Kierkegaard und Heidegger – die Angst in etwas *Positives* um (vgl. Wesche (2003), 62 f.).

[963] TE, 89, Herv. M. H.; vgl. FN 629

[964] Ebd., 90

[965] TE, 87

reflektiert, in welchem sein Ich und sein Wählen zueinander stehen: „Dieser Schwindel ist jedoch nur verstehbar, wenn sich *das Bewußtsein* plötzlich selbst als etwas erscheint, was *in seinen Möglichkeiten unendlich das Ich übersteigt*, das ihm für gewöhnlich als Einheit dient.“[966] Sartres Erklärungsansatz ermöglicht ihm zugleich, jenes Phänomen, welches die Psychologen als ‚psychasthenische Störung‘ bezeichnen, nicht als ein psychopathologisches, sondern als ein *alltägliches* zu deuten, das in der Angst gründet, welche das tatsächliche Verhältnis zwischen dem Ich und dem Freiheitsgeschehen aufdeckt. *Wie* sich die reine Reflexion und mit ihr die Angst im Alltag einstellt bzw. einstellen kann, bleibt im Essay jedoch noch offen.

In *Das Sein und das Nichts* kommt Sartre auf die Problematik zurück, dass das Ich als scheinbar sichere Instanz der Selbstidentifikation (als ‚Sitz‘ der Persönlichkeit) beständig infrage steht. Hier nun deutet er den im Essay herausgearbeiteten phänomenologischen Sachverhalt der Vorgängigkeit des spontanen Bewusstseins vor dem Ich *ontologisch*, indem er hervorhebt, dass der Mensch stets ‚nicht das ist, was er ist‘ bzw. ‚das ist, was er nicht ist‘: Erst in der jeweils noch ausstehenden unmittelbaren Bewusstseinswahl wird sich entscheiden, ob ich der bleiben werde, der ich bisher gewesen bin, als der ich mich auch gegenwärtig noch verstehe und bejahe, oder ob ich ein Anderer sein werde. So ist das zukünftige Ich, als das ich mich bislang entworfen habe, nicht mehr als nur *eine Möglichkeit*, die realisiert oder eben nicht realisiert werden kann[967].

Hier findet jenes im Essay bereits aufblitzende Bild vom Schwindel am Abgrund seinen dramatischen Höhepunkt: Sartre zeichnet die bekannte Situation des Wanderers, der einen Bergpfad entlanggeht und der in der Reflexion auf die ihm von außen begegnenden Gefahren und seine möglichen Handlungen angesichts dieser Gefahren

---

Vermutlich bezieht Sartre diesen Ausdruck hier noch von Jean Wahl (vgl. Wahl (1998), 49; Hackel (2011b), 328 f.).

[966] TE, 88, Herv. M. H.

Vgl. hierzu Peter Caws: „Weder Kierkegaard noch Heidegger lokalisieren jedoch Angst genau dort, wo es Sartre tut. Für ihn ist sie ein Produkt meiner gegenwärtigen Konfrontation mit meinem zukünftigen Sein; nicht wegen der Möglichkeiten, die es erwartet, […] sondern weil ich mir nicht sicher sein kann, wer ich sein werde, wenn ich dieses Sein geworden bin.“ (Caws (2003), 56) Hier ist jedoch zu differenzieren: Sartres Auffassung der Angst deckt sich zwar nicht mit der Vigilius‘; dennoch steht sie der des Ästhetikers aus *Entweder-Oder* nahe, dem es davor graust, dass sich ihm die Zukunft als ‚leerer Raum‘ präsentiert (vgl. *EO*, 33).

[967] Und eine Möglichkeit *als Möglichkeit* begreifen, bedeutet, die Möglichkeit ihres Nichtgewähltwerdens zugestehen; es „besagt, daß ich, indem ich ein bestimmtes Verhalten als möglich konstituiere, und gerade weil es mein Mögliches ist, mir darüber klar werde, daß nichts mich zwingen kann, dieses Verhalten anzunehmen.“ (*SN*, 95)

erkennt, dass die Wahl, das eigene Leben bewahren zu wollen, ebenso möglich für ihn ist wie die Wahl, es wegzuwerfen, und dass das Wählen selbst einer spontanen Entscheidung obliegt, die ihm als *Subjekt* unverfügbar bleibt. „Das Schwindelgefühl ist Angst, insofern ich davor schaudere, nicht etwa in den Abgrund zu fallen, sondern mich hinabzustürzen.“[968]

> 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. Das entscheidende Verhalten wird aus einem Ich hervorgehen, das ich noch nicht bin. [...] Und der Schwindel ist das Erfassen dieser Abhängigkeit. Ich nähere mich dem Abgrund, und ich bin es, den meine Blicke in der Tiefe suchen.[969]

Was ich hier suche, ist mein *zukünftiges* Ich als das antizipierte Resultat meiner Wahlen und Handlungen[970]; freilich jedoch finde ich es *jetzt* noch nicht vor. Denn ich habe weder die Möglichkeit, als *diese Person*, als die ich das Resultat meiner bisherigen Wahlen bin, gegenwärtig auf meine spontanen Wahlen einzuwirken, noch überhaupt, diese mit Gewissheit vorherzusagen. Erst *ex post* werde ich entdecken können, als wen ‚ich‘ mich gewählt haben werde.

So steht die Kontinuität des Ichs beständig infrage; einmal getroffene Entscheidungen erweisen sich als revidierbar; sie erscheinen im aktuellen Entwurf als *Angebote*, über deren Verbindlichkeit immer wieder neu zu entscheiden ist. Um ihnen Gewicht zu verleihen, müssen sie in der spontanen Wahl erneut bestätigt, d.h. als *Verpflichtung* übernommen werden. „Die Freiheit ist das menschliche Sein, das seine Vergangenheit aus dem Spiel bringt, […] ständig lebt sich das Bewußtsein selbst als Nichtung seines vergangenen Seins.“[971]

Der Gedanke, dass über das Weiterbestehen des vergangenen Seins im Prozess des Wählens immer wieder neu entschieden wird, dass das Sein des Menschen ein Leben lang *in suspensu* bleibt, macht verständlich, weshalb Sartre den Gegenstand der Angst sowohl mit der Freiheit als auch mit dem Nichts identifizieren und sich solchermaßen auf

---

[968] Ebd., 91
[969] Ebd., 96
[970] Sartre vertritt die Auffassung, dass das Ich eines Menschen nicht die Summe der (noch in ihm schlummernden oder verpassten) Möglichkeiten darstellt, sondern einzig aus seinen Handlungen (i.e. den *gewählten* Möglichkeiten) resultiert (vgl. u.a. EH, 161 ff.).
[971] *SN*, 90

Kierkegaard und Heidegger gleichermaßen berufen kann. So ist es gerade die Freiheit, die das (bisherige) Sein in ein Nichts transformiert, indem sie es in den Status einer Möglichkeit setzt, die zu ergreifen sie wählen oder nicht wählen kann. Der Mensch ist ein Nichts [*Néant*], weil er frei ist:

> Wenn Kierkegaard vor der Schuld die Angst beschreibt, kennzeichnet er sie als Angst vor der Freiheit. Aber Heidegger, von dem man weiß, wie sehr er von Kierkegaard beeinflußt war, betrachtet im Gegenteil die Angst als das Erfassen des Nichts. Diese beiden Beschreibungen der Angst scheinen uns nicht kontradiktorisch: im Gegenteil, sie implizieren einander.[972]

Die Begründung hierfür hatte Sartre zuvor im Tagebuch gegeben:

> Angst vor dem Nichts, mit Heidegger? Angst vor der Freiheit, mit Kierkegaard? Meiner Meinung nach ist das ein und dasselbe, denn die Freiheit ist das Erscheinen des Nichts in der Welt. […] Die Freiheit ist ihr eigenes Nichts. Die Faktizität [die Geworfenheit in Heideggers Terminologie] besteht darin, der zu sein, der seine Faktizität nichtet [indem er das Seiende auf das Mögliche hin transzendiert]. […] [D]ann ist die Angst vor dem Nichts nichts anderes als die Angst vor der Freiheit oder, wenn man lieber will, die Angst der Freiheit vor sich selbst.[973]

Um die Unverbindlichkeit meines vergangenen Seins für meine zukünftigen Entscheidungen vorzuführen, beruft sich Sartre auf die Figur des Dostojewskijschen Spielers. Hier veranschaulicht er das, was er – im Unterschied zur Angst am Abgrund als ‚Angst vor der Zukunft' (das Wissen darum, dass ich ‚das bin, was ich [noch] nicht bin') – als ‚Angst vor der Vergangenheit' (das Wissen darum, dass ich ‚nicht [mehr] das bin, was ich bin') auffasst: Der Spieler beschließt – und diesen Entschluss fasst er mit ganzem Ernst, mit der Leidenschaft der Verzweiflung über seine Situation –, nicht mehr zu spielen. Und doch übt sein Entschluss keinen kausalen Einfluss auf seine zukünftigen Entscheidungen aus; der Spieler findet in ihm keine Garantie dafür, dass er nicht doch wieder der Versuchung erliegen wird zu spielen.

> Was der Spieler […] erfaßt, ist wieder der permanente Bruch des Determinismus, das Nichts, das ihn von sich selbst trennt: ich hätte so sehr gewünscht, nicht mehr zu

---

[972] Ebd., 91
[973] *TB*, 196 f.
Sartre kann dies jedoch nur aufgrund der Abweichung seiner Auffassung des Nichts von der Heideggers behaupten (vgl. u.a. ebd., 195 f.).

spielen; […] und nun merke ich plötzlich, daß dieses synthetische Erfassen nur noch eine Ideenerinnerung, eine Gefühlserinnerung ist:: damit sie mir wieder helfen kann, *muß ich es ex nihilo wiederherstellen* und aus freien Stücken; es ist nur noch eine meiner Möglichkeiten, wie die [Möglichkeit] (sic.) des Spielens eine andere ist [...].

[So] merke ich mit Angst, daß *nichts* mich hindert zu spielen. Und die Angst, *das bin Ich*, denn durch die bloße Tatsache, daß ich mich als Seinsbewußtsein zur Existenz bringe, mache ich mich diese Vergangenheit guter Entschlüsse, *die ich bin, nicht sein*.“[974]

Weil der gestrige Entschluss zu jedem späteren Zeitpunkt infrage steht und immer wieder aufs Neue bestätigt werden muss, um Gültigkeit zu haben, weil also in jedem Moment die Möglichkeit besteht, ihn zu revidieren, ist es – gemäß Sartres Interpretation – so schwer, das Spielen aufzugeben. Auch wenn der Spieler heute noch bei seiner Entscheidung bleibt, kann er doch morgen schon erneut mit dem Spielen beginnen – oder übermorgen oder im nächsten Monat.[975]

Während Sartre am Beispiel des Spielers nachzuweisen glaubt, dass die Vergangenheit eines Menschen ‚in Klammern‘ steht[976] und ganz vom aktuellen Entschluss abhängt, fällt an diesem Beispiel jedoch ein anderer, geradezu der gegenteilige Sachverhalt auf. Im Falle des Spielers ist es – entgegen Sartres Interpretation – nicht die *Unwirksamkeit*, sondern die *Übermacht* der Vergangenheit, welche die aktuellen Entwürfe bedroht: Der Spieler hat Angst vor der stets möglichen *Rückkehr* seiner Spielsucht, er fürchtet sich vor der *Wiederholung* seiner Vergangenheit,

---

[974] *SN*, 98

[975] Wie seinem Protagonisten aus dem Roman *Der Spieler* erging es auch Dostoevskij selbst, der unzählige Male beschloss, nicht mehr zu spielen, und den es schließlich dennoch immer wieder ‚übermannte‘, z.B. im folgenden Fall: „Da unser Weg an Baden-Baden vorbeiführte, beschloß ich, einen Abstecher dorthin zu machen. Mich ließ der verlockende Gedanke nicht los, 10 Louisdor zu opfern und dafür vielleicht 2000 Francs zu gewinnen, also den Unterhalt für 4 Monate mit allem Drum und Dran, die Petersburger eingeschlossen. Am hinterhältigsten war, daß ich früher zuweilen auch gewann. Als Schlimmstes erwies sich mein gemeiner und allzu leidenschaftlicher Charakter: Immer und in allem muß ich bis an die äußerste Grenze gehen, und ich habe mein ganzes Leben lang diese Linie wieder und wieder überschritten.
Gleich zu Beginn trieb der Teufel sein Spiel mit mir: Ich gewann mit ungewöhnlicher Leichtigkeit *4000* Francs. Lassen Sie mich nun schildern, wie sich das alles mir darstellte: Einerseits war es ein leichtes, in drei Tagen aus *einhundert* Francs viertausend zu machen. Andererseits die Schulden, die drohende Bestrafung, die seelische Unruhe und die Aussichtslosigkeit, nach Rußland zurückzukehren. Und schließlich das dritte und Wichtigste – das Spiel selbst. Wissen Sie, wie es einen anzieht? Ich schwöre Ihnen, es geht dabei nicht allein ums Gewinnen, wenngleich ich vor allem Geld um des Geldes willen benötige. Anna Grigorjewna flehte mich an, mich mit den 4000 Francs zufriedenzugeben und sofort abzureisen. Doch da zeigte sich die Chance, auf leichte Weise alles in Ordnung bringen zu können […]. Da fing ich an, *das Letzte* zu wagen, befand mich in einer fieberhaften Erregung – und verlor.“ (Dostojewski (1981), 235 f., Herv. i. O.)

[976] Vgl. hierzu Sartres Parallelführung der Angst mit der auf das Ich bezogenen *Epoché* in TE, 90

die er zum jetzigen Zeitpunkt vehement ablehnt. Denn er ahnt bereits jetzt, dass sein vergangener Selbstentwurf (als Spieler) eben nicht vergangen, sondern immer noch gültig ist und dass er willentlich gegen ihn nichts ausrichten kann. Anders gesagt, er antizipiert hier seine eigene *Willensschwäche* angesichts des Wunsches, seinen Grundentwurf zu ändern, an der selbst seine Verzweiflung über die katastrophalen Folgen seiner Wahl (über den finanziellen Ruin, die Vorwürfe seiner Angehörigen etc.) nichts ändern kann.

Um zu verdeutlichen, was hiermit gemeint ist, sei eine eigene, weitaus weniger dramatische Erfahrung Sartres angeführt, welche jene Schwierigkeit hervorkehrt, willentlich mit den bisherigen Kontinuitäten zu brechen. In seinen Tagebüchern berichtet Sartre, dass es ihm schwerfällt, jene kleineren Verzichte, die er sich aus gesundheitlichen Gründen auferlegt hat, durchzuhalten. So hat er z.B.

> die größte Mühe, auf das Frühstück zu verzichten. Ich weiß nicht recht, warum, es ist eine Zeit, wo ich larvenhaft und unwillig bin, ich möchte mit mir allein sein, aber ich brauche einen Vorwand, der Vorwand ist die Schale Kaffee und die Brotschnitte. Wenn man sie mir gibt, bin ich selig, ich fühle mich poetisch und duftend.[977]

Konfrontiert mit dem Brot, das ihm die Kellnerin in Unwissenheit über seinen Vorsatz serviert hat, entdeckt Sartre – in enger Parallele zum Spieler – dass sein gestriger Abstinenz-Entschluss ihn heute in keiner Weise mehr binden kann, dass er über den Status einer Möglichkeit nicht hinausreicht, über deren Realisierung oder Nichtrealisierung er selbst, Sartre, in der aktuellen Wahl wieder neu zu entscheiden hat.

Dass Sartre den Begriff der Angst bereits in Bezug auf dieses an sich banale, aber strukturell gleich gelagerte Alltagsgeschehen ins Spiel bringt, verschafft zugleich die Gelegenheit, den Begriff der Angst jenseits der aufgeladenen Emotionalität, mit der Sartre ihn in *Das Sein und das Nichts* präsentiert, zu untersuchen.

Aufschlussreich ist in diesem Beispiel Sartres Interpretation des *Gegenstands* der Angst, den er unter Verweis auf eine Passage aus dem *Begriff Angst* als ‚Möglichkeit der Freiheit'[978] erfasst. Im Unterschied zu Vigilius, der hier einen *Genitivus subjectivus* verwendet (indem er die *Freiheit selbst als Möglichkeit* betrachtet), versteht Sartre die Passage als *Genitivus objectivus* (indem er die *Möglichkeiten der Freiheit* reflektiert). So entdeckt Sartre in seiner eigenen, privaten Angst

---

[977] *TB*, 182
[978] Vgl. hierzu *BA*, 53

> das totale Fehlen an Objektivität in diesem Vorsatz, seine Immanenz und meine absolute Freiheit ihm gegenüber. Wenn Kierkegaard recht hat, die Angst als „die Möglichkeit der Freiheit“ zu bezeichnen, dann habe ich nicht ohne ein wenig Angst gestern morgen ein weiteres Mal entdeckt, daß ich völlig frei war, das Stück Brot zu brechen, das die Kellnerin neben mich gelegt hatte […]. Nichts auf der Welt konnte mich daran hindern, nicht einmal ich selbst. […] In der Idee von „sich hindern“ steckt das Bild eines kräftigen Arms, der meinen Arm zurückhält. Aber ich verfüge über keinen hemmenden Arm, ich kann nicht in mir selbst Barrieren gegen mich und meine Möglichkeiten errichten – das hieße, meiner Freiheit abschwören[979].

Auch hier ist es wieder die Unwirksamkeit von Willensentschlüssen, welche Sartre angesichts einer grundlegenderen, dem Subjekt unverfügbaren Wahl hervorkehrt; und wieder handelt es sich dabei um eine Wahl, die nicht durch spontane Wechsel, sondern gerade durch ihre Kontinuität auffällt.

Im vierten Teil von *Das Sein und das Nichts* kommt Sartre auf diese Beobachtung zurück und erklärt sie anhand seines Konzepts des Grundentwurfs. Im Mittelpunkt steht hier die Auseinandersetzung mit der Frage, ob in Anbetracht der Spontaneität die Freiheit nicht als Beliebigkeit und Willkür aufzufassen sei, sodass das Wählen stets nur einer Laune folge und als völlig unvorhersehbar einzuschätzen sei. In seiner Antwort auf diese antizipierte und im Anschluss an *Das Sein und das Nichts* tatsächlich gegen den Freiheitsbegriff hervorgebrachte Kritik[980] zieht Sartre das Beispiel eines ermüdeten Wanderers heran, der für sich beschließt, nicht bis zum Rastplatz durchzuhalten, an dem seine Freunde auf ihn warten, sondern hier und jetzt eine Pause einzulegen. Aus der Perspektive des Wanderers, der mit dem Vorwurf seiner Freunde rechnet, reflektiert Sartre wie folgt: „Es gibt keinen Zweifel, daß ich hätte anders handeln können, aber das ist nicht das Problem. Man müßte es vielmehr so formulieren: konnte ich anders handeln, ohne die organische Totalität der Entwürfe, die ich bin, spürbar zu modifizieren“[981], d.h. mein In-der-Welt-sein als grundlegendes Mich-Verstehen radikal zu ändern? Die Frage des Wanderers betrifft, so scheint mir, ebenso den Spieler, der doch wieder zum

---

[979] *TB*, 186, Herv. aufgehoben
[980] Vgl. EH, 146; vgl. Sartres Reaktion hierauf auch in *EM*, 94 f.; Simont (2013), 375-381
[981] *SN*, 787

Spieltisch zurückkehrt, wie auch Sartre selbst, der schließlich doch das Brot isst: sie alle „ hätte[n] anders handeln können, zugegeben; aber *um welchen Preis*?“[982]

Die Beispiele zeigen hier zweierlei: Zum einen verweisen sie auf das bereits in der „Transzendenz des Ego“ herausgestellte und in *Das Sein und das Nichts* wiederaufgegriffene „‚Paradox‘ der Unwirksamkeit der Willensentscheidungen“[983]; zum anderen darauf, dass der Einzelne – jenseits der Schlussfolgerung, die der Spontaneitätsbegriff nahelegt – eben nicht permanent sein Leben umstülpt, sondern – umgekehrt – bestimmten individuellen Grundmustern folgt, die Sartre in der Idee des *Grundentwurfs* metaphysisch und ontologisch zu interpretieren versucht hatte.

Bereits Andreas Cremonini macht auf das empirische Faktum aufmerksam, dass unser Leben in der Regel in festen Bahnen verläuft und dass es selten zur Revision unserer grundlegenden Wahlen kommt:

> Von der Sache her jedenfalls scheint fraglich, ob Sartres Strategie der Flexibilisierung und Verflüssigung subjektiver Identität nicht ihrerseits eine Erklärungslücke aufreißt, etwa wenn es darum geht, dem Phänomen der Verfestigung und Unkorrigierbarkeit subjektiver Lebensentwürfe gerecht zu werden.[984]

Die Erklärungslücke, von der Cremonini hier spricht, betrifft die – noch eigens zu beantwortende[985] – Frage, wie bzw. ob überhaupt sich der Spontaneitätsbegriff einerseits und die Idee des Grundentwurfs andererseits als zwei sich diametral gegenüberstehende Konzeptionen menschlicher Zeitlichkeit[986] miteinander vereinbaren lassen. Denn *beide* – so legen Sartres Darstellungen in *Das Sein und das Nichts* nahe – können Anspruch auf Gültigkeit erheben. Wenn dies richtig ist, dann kann der Gegenstand der Angst zweierlei sein: Angst kann sich sowohl auf die Schwierigkeit beziehen, aus einmal gefestigten Bahnen auszubrechen, darauf, dass wir ohne weiteres nicht ein anderer Mensch werden können, auch wenn wir dies wollen. Angst kann aber auch und im Gegensatz hierzu die radikale Offenheit der Zukunft zum Gegenstand haben, die Möglichkeit also, dass wir

---

[982] Ebd., 787, Herv. i. O.; vgl. hierzu auch das Beispiel des Beamten in den *Entwürfen*, an welchem Sartre den Zusammenhang zwischen dem Grundentwurf und den situativ jeweilig konkreten Entscheidungen veranschaulicht (vgl. *EM*, 422-441)
[983] *SN*, 824; vgl. das Kap. III.2.3 „Spontane Freiheit, Wille und Reflexion“
[984] Cremonini (2005), 80
[985] Auf sie wird im Rahmen der Unaufrichtigkeitsanalysen zurückzukommen sein.
[986] Zum Begriff der Zeitlichkeit in *Das Sein und das Nichts* vgl. Theunissen (2003), 101-116.

mit bisherigen Kontinuitäten brechen und uns neu wählen[987]. In beiden Fällen – und hierin scheint die tiefere Problematik zu liegen, welche die Angst aufdeckt, welche auch schon Kierkegaards Vigilius erkannt und religiös interpretiert hat (eine Problematik, die Heideggers Analyse vermissen lässt) – hat Angst die Entdeckung zum Gegenstand, dass wir weder in der einen noch in der anderen Hinsicht Herr unserer Wahlen sind, dass vielmehr die Wahl in einer „Ohnmacht [stattfindet], in der die Freiheit das Bewußtsein verliert"[988], will sagen, in einer Wahl, welche die Impotenz des Subjekt(willen)s vorführt.

4.3 Ethische Angst

Bislang hat die Reflexion der Freiheit drei Problemkomplexe aufgedeckt: Erstens ist der Wille sehr viel weniger frei, als wir dies in der ‚natürlichen Einstellung' glauben. Dem Willen des Subjekts ist eine Freiheit vorgelagert, welche die grundlegenden Wahlen trifft und hierbei zugleich über die Rolle und die Kompetenzen des Willens entscheidet. Diese Freiheit hatte Sartre mit der Spontaneität des unmittelbaren Bewusstseins identifiziert. Aus dem Spontaneitätsgedanken hatte Sartre zweitens geschlussfolgert, dass die Idee einer menschlichen Natur im Allgemeinen ebenso wie die eines *a priori* festgelegten Charakters im Besonderen abzulehnen sei, dass der Einzelne im Gegenteil immer wieder neu über sich selbst zu entscheiden habe und sich hierbei weder auf etwaige, seinen Wahlen vorgelagerte Wesensbestimmungen noch auf vergangene Kontinuitäten berufen könne. Drittens kann die Angst auch die gegenteilige Erfahrung zum Gegenstand haben – nämlich dass es schwierig (dem Freiheitsbegriff nach sogar unmöglich) ist, willentlich aus den bisherigen Strukturen auszubrechen und sich, phänomenologisch formuliert, in seinem In-der-Welt-sein neu zu entwerfen[989].

---

[987] Es ist daher folgerichtig, dass Unaufrichtigkeit sowohl den einen als auch den anderen Sachverhalt zum Ausgangspunkt haben kann. Dies wird in der Forschungsliteratur, welche zumeist auf der Selbstverdinglichung fokussiert, oft übersehen. Sartre wird dies anhand des Spiels mit der Tatsache, dass wir sowohl Faktizität als auch Transzendenz sind, *in beide Richtungen* ausführen.

[988] *BA*, 72

[989] In der phänomenologischen Formulierung kündigt sich bereits an, dass dies mit einem willentlich herbeigeführten Bruch mit meinem bisherigen Erleben von Welt, mit einem der religiösen Erweckung gleichkommenden ‚Sieh, alles ist neu!' (vgl. ebd., 22 FN, 106) einhergehen muss. Ob ich aber *willentlich* mein Erleben in dieser Weise verändern kann, bleibt fraglich; vielmehr scheint sich die Transformation ‚von selbst' einzustellen (vgl. hierzu auch William James' Ausführungen zur „Bekehrung" in James (1997), 209-272). Bruce Baugh entdeckt ein solches Potential im ‚authentischen Kunstwerk' – vorausgesetzt, wir lassen uns auf dieses ein, indem wir ihm erlauben, *unsere* Erfahrungen nach *seinen eigenen* Prinzipien neu zu organisieren: „By organizing our experience on the basis of the end of the

Die Reflexion deckt jedoch noch ein viertes Problem auf, das Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung sein wird. Mit ihm befasst sich Sartre unter dem Stichwort der ‚ethischen Angst'[990]: Der Einzelne erfasst die vermeintliche Unantastbarkeit der bestehenden Werte als falsch; er entdeckt, dass diese dem Wählen nicht vorgelagert sind und ihm als Orientierung dienen, sondern dass sie – umgekehrt – aus seinem Wählen erst hervorgehen und ihre Gültigkeit beziehen. Dies bedeutet aber zugleich, dass die Werte prinzipiell immer infrage stehen und letztlich nicht gerechtfertigt werden können.

„Wie soll man die Seltenheit des Angstphänomens erklären?"[991], fragt Sartre in Vorbereitung des Begriffs der ‚ethischen Angst' und antwortet hierauf unter Verweis auf unsere „alltägliche Moralität"[992]. In diese ist der Einzelne zunächst verstrickt; er wächst in eine Welt hinein, die – hier zeigt sich der Einfluss Heideggers – bereits vom Andern ausgelegt und mit Werten aufgeladen ist. Sartre nennt dies die „*Forderungsstruktur der Welt*"[993]: Die Dinge begegnen dem Einzelnen als Forderungen oder Verbote – das Klingeln des Weckers fordert ihn zum Aufstehen auf; die Schilder auf dem Rasen verbieten ihm, diesen zu betreten etc. –, denen er in seinen Handlungen bereits nachkommt. Solchermaßen ist er zunächst in die „Quasi-Allgemeinheit der täglichen Handlungen […] engagiert"[994].

> In dem, was wir die Welt des Unmittelbaren nennen können, die sich unserem unreflektierten Bewußtsein darbietet, erscheinen wir uns also nicht *zunächst*, um *danach* in Unternehmungen geworfen zu werden. Sondern unser Sein ist unmittelbar ‚in Situation', das heißt, daß es in Unternehmungen *auftaucht* und sich zunächst erkennt […]. Wir entdecken uns also in einer von Forderungen bevölkerten Welt, mitten in Entwürfen ‚auf dem Weg zur Realisierung'[995].

Was der Einzelne auf dieser Ebene des unmittelbaren Engagiertseins nicht sieht, ist, dass die Möglichkeiten, die er im Begriff ist zu realisieren, nicht *seine*, sondern bereits

---

[art]work' s existence, instead of on the basis of our own ends, we give the work a power over us sufficient to alter our experience of the world from its very foundations." (Baugh (1988), 481)

[990] Vgl. zum Folgenden *SN*, 102-109

[991] Ebd., 102

[992] Ebd., 106

[993] Ebd., 103, Herv. i. O.

[994] Ebd., 103

[995] Ebd., 107, Herv. i. O.

vorgegebene, ihm *entfremdete* Möglichkeiten sind und dass es in seiner Hand liegt, sie als die seinen zu übernehmen oder sich auf andere Möglichkeiten hin zu entwerfen[996].

Erst die Reflexion ermöglicht „die Erkenntnis einer Möglichkeit als *meiner* Möglichkeit“[997]. Die Entdeckung aber, dass *ich* es bin, der meine Möglichkeiten setzt, und dass es von mir abhängt, den Möglichkeiten, die mir alltäglich vorgegeben werden, *Gültigkeit für mich* zu verleihen, erzeugt *Angst*[998]: Die Angst offenbart mir, dass die alltägliche Moralität *für mich* grundsätzlich infrage steht, dass ich jederzeit die Möglichkeit habe, aus dem Gewohnten, Vertrauten und Beruhigenden auszuscheren, und dass die Entscheidung hierüber in *meiner* Verantwortung liegt. „Kurz, insofern den Sinn des Klingelns erfassen heißt bei seinem Appell schon aufgestanden sein, schützt mich dieses Erfassen vor der beängstigenden Intuition, daß ich es bin, der dem Wecker seine Forderung verleiht: ich und ich allein.“[999] Die Reflexion auf den Sachverhalt, dass sich der Wert einer Handlung erst im Übernommen- bzw. Gewähltwerden, d.h. im Handlungsvollzug selbst bestätigt, zeigt, dass mir, dass „meine Freiheit die einzige Grundlage der Werte“[1000] ist und dass die Werte ihr Sein *für mich* von meiner Wahl her beziehen.

Die ‚ethische Angst‘ wurzelt jedoch noch tiefer. Sie gründet in dem Faktum, dass ich selbst in meinem Dasein als solchem ebenso wie im Schaffen von Welt(lichkeit) und Werthaftigkeit nicht gerechtfertigt bin. Denn es ist schlichtweg *kontingent*, dass ich in der Welt und, konkret, bei *diesem* Sein auftauche, und es ist ebenso kontingent, dass ich das Bestehende auf *diese* (und nicht auf andere) Möglichkeiten hin überschreite. So kann ich weder mein Sein noch mein Wählen begründen, denn ich kann meine Werte weder auf ein absolutes Wesen noch auf eine wie auch immer geartete menschliche Natur zurückführen; ich kann sie nicht einmal rationalisieren, da sie meiner spontanen Wahl entspringen. In der Reflexion kann ich sie lediglich *entdecken* und im gleichen Vorgang erkennen, dass

---

[996] Vgl. FN 717
[997] *SN*, 102
[998] Vgl. hierzu Roquentins Kritik an der vermeintlichen Selbstverständlichkeit der bürgerlichen Moral als System von Rechten und Pflichten, in das der Einzelne über seine soziale Rolle eingegliedert ist. Während er von dieser her vermeintlich seine Rechtfertigung erfährt, lässt er die Moral selbst, der er dient, in ihren Fundamenten unhinterfragt (vgl. *E*, 83, 96-110, 117, 123 f., 128 f., 149). Der Kontingenzgedanke, den Roquentin der bürgerlichen Moral entgegenhält und aus welchem er die *prinzipielle* Unmöglichkeit, die eigene Existenz zu rechtfertigen, ableitet, ist zugleich am Grunde seiner Angst. (vgl. hierzu die folgenden Ausführungen und das Kap. III.3.3 „Kontingenz und ‚metaphysische Würde‘“)
[999] *SN*, 106
[1000] *SN*, 106

> *nichts*, absolut nichts [mich] rechtfertigt […], diesen oder jenen Wert […] zu übernehmen. […] Und meine Freiheit ängstigt sich, die unbegründete Begründung der Werte zu sein. Sie ängstigt sich außerdem, weil die Werte […] sich nicht enthüllen können, ohne gleichzeitig ‚in Frage gestellt' zu sein, denn die Möglichkeit, die Werteskala umzustürzen, erscheint komplementär als *meine* Möglichkeit.[1001]

Und diese beständige Möglichkeit der ‚Entwertung meiner Werte' erscheint mir in der Reflexion auf das Freiheitsgeschehen als *bedrohlich*. Denn *ich selbst* als Totalität meiner Entwürfe bin angesichts der Spontaneität meines Wählens permanent in Gefahr; weil – dies hatte die Angst ebenfalls aufgedeckt – mein Ich nicht am Ursprung des Wählens steht, sondern aus der unmittelbaren Wahl erst hervorgeht. Was sich in der ‚ethischen Angst' zeigt, ist, dass dieser in der Spontaneität immer mögliche Bruch mit den bisherigen Kontinuitäten *auch* für meine Moral gilt: Was ich jetzt noch als wertvoll einschätze, kann ich jederzeit für wertlos erachten. So komme ich, führt Sartre aus, zu dem Ergebnis, dass

> ich es bin, der die Werte am Sein erhält; nichts kann mich gegen mich selbst sichern, abgeschnitten von der Welt und meinem Wesen durch dieses Nichts, das ich *bin*, habe ich den Sinn der Welt und meines Wesens zu realisieren: ich entscheide darüber, allein, unlegitimierbar und ohne Entschuldigung.[1002]

Und dennoch, so hebt Sartre hervor, muss ich die Verantwortung für mein Wählen tragen. ‚Verantwortung' meint in *Das Sein und das Nichts* noch die schlichte Notwendigkeit, mit den Konsequenzen des eigenen Wählens leben zu müssen, die Fakten übernehmen zu müssen, die aus dem eigenen Handeln resultieren. In diesem Sinne ist der Begriff noch frei von jeglicher moralischen Dimension. Im Essay „Der Existentialismus ist ein Humanismus" hingegen, in welchem Sartre sich um den Nachweis bemüht, dass sich die in *Das Sein und das Nichts* entwickelte Konzeption als Fundament für eine Moralphilosophie eignet, ist der Begriff der Verantwortung bereits moralisch aufgeladen; Sartre stellt es hier als „die erste Absicht des Existentialismus [heraus], jeden Menschen

---

[1001] Ebd., 106, Herv. i. O., vgl. 108
[1002] Ebd., 108
Was bei Kierkegaards Ästhetiker noch als philosophisch reflektiertes *Projekt* einer ‚Moral' der grundlosen, ‚ästhetischen' Wahl daherkommt – einer Moral, in welcher die Werte nur als *vorläufige* ihre Gültigkeit haben (und haben *sollen*), weil sie aus einer ihrerseits nicht begründeten, subjektiven Präferenz hervorgehen, die sich jederzeit ändern kann und ändert –, erweist sich bei Sartre als das aus der Bewusstseinsspontaneität resultierende *permanente Grundrisiko* der Freiheit – nur dass Sartre im Unterschied zu Kierkegaards Ästhetiker dieses als einen willentlich unhintergehbaren Sachverhalt ausweist, als einen Aspekt der *conditio humana*, nicht aber als eine weltanschaulich begründete Haltung.

in den Besitz seiner selbst zu bringen und ihm die totale Verantwortung für seine Existenz aufzubürden.“[1003] Hier skizziert Sartre nun das reflexive Projekt einer *Moral der Authentizität*, einer (wenn man so will) ‚zweiten Moral‘, welche die ursprüngliche, ‚erste Moral‘ des Grundentwurfs zur Voraussetzung hat und zugleich überschreitet. In einer hier noch notwendig unverständlich bleibenden Wendung bürdet Sartre nun dem Einzelnen die Verantwortung für die *gesamte Menschheit* auf; denn, so Sartre, diese wähle in seiner Selbstwahl zugleich *den* Menschen mit[1004]. Ob jedoch ein solches Projekt möglich ist und gefordert werden kann, lässt sich erst nach Abklärung der Begriffe *Unaufrichtigkeit* und *Authentizität* sowie – in diesem Zusammenhang – des Verhältnisses zwischen dem Grundentwurf, der ‚unreinen Reflexion‘ und der Unaufrichtigkeit beantworten.

5 Unaufrichtigkeit

5.1 Vorbemerkung und Überblick

Sartre gegenüber wird gern der Vorwurf geäußert, die Bedeutung der Unaufrichtigkeit für die menschliche Existenz nicht nur überbetont und solchermaßen ein Zerrbild des Menschen gezeichnet zu haben, sondern überdies der Rationalisierung von Unaufrichtigkeit und dem Eindruck Vorschub geleistet zu haben, Unaufrichtigkeit sei im menschlichen Leben im Grunde unüberwindbar[1005]. Zugleich jedoch demonstriert die

---

[1003] EH, 150, Herv. M. H.
So auch der Grundtenor der Sartre-Einführung von Hans-Martin Schönherr-Mann, welcher sich darum bemüht, die Aktualität des Aussagegehaltes der Sartreschen Formel „wir sind zur Freiheit verurteilt“ für die Situation der heutigen Gesellschaft herauszustellen. Jenseits dessen, in eine metaphysisch verbürgte Welt- und Werteordnung eingefügt zu sein, angesichts der Werte*pluralität* muss sich der Einzelne eigenverantwortlich zwischen verschiedenen Orientierungen (metaphysisch-religiösen, moralischen, sozialen, wirtschaftlichen, politischen etc.) entscheiden: „Im Grunde beschreibt Sartres Freiheit die Struktur einer äußerst anstrengenden wie beängstigenden Selbstschöpfung, die den Menschen zeitlebens begleitet und ihn nie losläßt. Er ist eben zur Freiheit verurteilt. Aber während sich das in den vierziger Jahren noch in gewisser Hinsicht auf den politischen Bereich zu fokussieren schien, so präsentiert es sich heute als ständiger Zwang, die eigene Lebenssituation kreativ zu überschreiten. Nietzsche [und, wie zuvor gezeigt, auch Kierkegaard] entdeckt vor Sartre bereits den Künstler als Leitfigur einer sich ankündigenden Epoche, an deren Ende der Mensch – zum Übermenschen gemausert – lernt, mit solchen Schwierigkeiten zu leben. / Sehen wir uns heute nicht solchen übermenschlichen Herausforderungen gegenüber? Können wir eine solche Freiheit bewältigen? Mit den traditionellen Werten und Normen lenken wir kaum noch die moderne Existenz.“ (Schönherr-Mann (2005), 56 f.)

[1004] Vgl. hierzu das Kap. III.5.5.3 „Authentizität in den Entwürfen für eine Moralphilosophie – und die erneute Frage nach einer Moral der Authentizität“

[1005] Vgl. Kampits (2004), 52

Rezeption der Unaufrichtigkeit bei Sartre – diese hat in entscheidendem Maße zum Ruhm des Philosophen beigetragen und ist auch heute noch Gegenstand zahlreicher Auseinandersetzungen –, dass Sartres Analysen regelmäßig einen Wiedererkennungseffekt auslösen, der Zweifel an ihrer vermeintlichen Abwegigkeit weckt. Wie lässt sich dieses Paradoxon auflösen?

Folgende vorläufige These mag hier weiterhelfen: Der Vorwurf der Sartre-Kritiker ist *wahr und falsch zugleich* – auf der Beschreibungsebene in seinen Grundzügen *wahr*, *falsch* jedoch auf der Bewertungsebene. Es ist *wahr*, dass die Unaufrichtigkeit einen zentralen Begriff in Sartres Philosophie darstellt; es ist ebenso wahr, dass Sartre die Unaufrichtigkeit als eine den Alltag beherrschende Haltung erfasst, um deren Verständnis er immer wieder ringt. Und es ist wahr, dass Sartre in *Das Sein und das Nichts* eine anthropologische Konzeption entwickelt, welche die Unaufrichtigkeit in einem Maße plausibilisiert, dass sich teilweise der Eindruck aufdrängt, sie resultiere geradezu aus den Bedingungen der menschlichen Existenz. Dennoch ist hier genauer hinzusehen.

Eine kleine Überlegung sei vorausgeschickt, die dazu verhelfen soll, eine ‚Epoché' an gewissen ‚natürlichen' Überzeugungen zu üben, die für eine Begegnung mit Sartres Unaufrichtigkeitsbegriff auf neutralem Boden von vornherein hinderlich sein könnten: Angenommen, es ist wahr, dass dem Menschen, vereinfacht gesagt, wesentlich zwei Vermögen innewohnen, von denen das eine sich als *irrationales*, als *Begehren* (als Trieb, Leidenschaft etc.), das andere als *rationales* (als Verstand, Vernunft etc.) klassifizieren lässt. Und angenommen, es ist wahr, dass sich der Mensch vom Tier durch eben jenes Rationalitätsvermögen unterscheidet. Angenommen jedoch, es ist – entgegen klassischen anthropologischen Konzeptionen – *falsch*, dass es vom Willen des Einzelnen abhängt, dem eigenen Vermögen zu Rationalität den Vorzug zu geben und sich auf dieses *ein Leben lang* zu verpflichten. Angenommen auch, es ist *falsch*, dass ein nach den Prinzipien der Rationalität geführtes Leben die größtmögliche Überwindung bestehender Mängel und solchermaßen Vollkommenheit und Glück befördert[1006]. Wenn stattdessen – wie Sartre argumentiert – die gegenteilige Annahme als *möglich* oder gar als *plausibel* erscheint und erstens unsere grundlegenden Lebens- und Handlungsorientierungen einem

---

Kathi Beier spricht beispielsweise von einer von Sartre unterstellten ‚natürlichen Tendenz' zur Selbsttäuschung (vgl. Beier (2010), 93, 95). Sartre hat sich bekanntlich gegen Vorwürfe dieser Art gewehrt (vgl. u.a. FN 1310).

[1006] Vgl. Aristoteles (2001), 15-33

Entwurf entspringen, der *jenseits* der willentlich-rationalen Verfügbarkeit auftaucht, und wenn zweitens dieser Entwurf eine dem Menschen ursprünglich zugehörige Mangelhaftigkeit nicht überwinden kann, welche Konsequenzen hätte dies für den Stellenwert der Rationalität einerseits und für das Verständnis sowie die Bewertung der Unaufrichtigkeit andererseits?

Zunächst lässt sich beobachten, dass Sartre sich – und hier teilt er den Ansatz Freuds – in seinen Analysen darum bemüht, auf eine (vorschnelle) Bewertung der Unaufrichtigkeit im Lichte einer bereits vorausgesetzten anthropologischen Teleologie oder Moral zu verzichten. Stattdessen bemühen sich beide darum, Unaufrichtigkeit in ihren Erscheinungsweisen, Ursprüngen und Möglichkeitsbedingungen sowie ihrer Struktur nach zunächst zu *verstehen*. Hieraus ergibt sich die eigentliche Stärke der Sartreschen, ebenso wie der Freudschen Analysen: Beide hinterfragen menschliches Verhalten in seiner Widersprüchlichkeit und scheuen nicht davor zurück, auch unangenehme Wahrheiten aufzudecken, die im Rahmen anderer anthropologischer Modelle nur allzu gern verdrängt werden. Dies bringt beide zugleich in die Nähe Kierkegaards, der sein besonderes Augenmerk auf die im Selbstverhältnis und im Verhältnis zum Andern immer wieder aufscheinende *Negativität* der menschlichen Existenz gelegt und der sein Denken als *Korrekturmoment* eines einseitig rationalistisch-optimistischen Menschen- und Geschichtsmodells verstanden hatte.

In diesen Zusammenhang gehört auch Sartres Rechtfertigung in seinem auf *Das Sein und das Nichts* bezugnehmenden Vortrag „Der Existentialismus ist ein Humanismus". Gegen den Vorwurf, sein Existenzialismus sei im Grunde ein „Quietismus der Verzweiflung", der sich darin gefalle, „die menschliche Schande hervorzuheben, überall das Schäbige, Trübe und Klebrige zu zeigen und die Schönheit des Lebens, die Lichtseite der menschlichen Natur zu vernachlässigen"[1007], verteidigt sich Sartre hier mit dem Anliegen, in seinen Schriften nichts anderes als eine nüchterne Bestandsaufnahme der Tatsachen vorgenommen zu haben[1008]. Und auch Beauvoir insistiert in ihrer

---

[1007] EH, 145

[1008] Gerade hierin sieht Christa Hackenesch das *Verdienst* des Sartreschen Denkens: „Ist Sartres Ruhm dem geschuldet, dass er in einzigartiger Konsequenz die Situation eines Menschen beschreibt, der alle metaphysischen Sicherheiten verloren hat, alles Vertrauen darin, dass der Welt ein Sinn eignet, der seine Existenz trägt und umgreift? Dass er von der Endlichkeit, der Wirklichkeit des Menschen spricht statt von seinem ‚Wesen', einem idealen Selbst, das sich in seiner Reinheit einer unvollkommenen, vernunftlosen Welt entgegensetzt? Und dass er dies tut nicht als Klage über einen Verlust, sondern als Sprechen für den endlichen Menschen in der Kontingenz seines Daseins, die seiner Würde, und das ist seine Freiheit, nicht widerspricht?" (Hackenesch (2001), 7 f.)

Verteidigung Sartres gegen ebenjene Vorwürfe auf dem *Vorzug* seines Ansatzes gegenüber jenen unaufrichtigen „Lehren, die es vorziehen, bestimmte unangenehme Aspekte einer allzu komplexen Situation im Dunkel zu lassen", und gegenüber jenen „,vernünftigen Metaphysiken" und „tröstlichen Morallehren, mit denen man uns ködern will"[1009]. Dem nur allzu bequemen Versuch, „vor der Wahrheit zu fliehen", setzt sie (wie zuvor schon Kierkegaard, Camus[1010] und Sartre), das aufrichtige Bemühen,

> ihr ins Antlitz zu sehen. Wir wollen versuchen, unsere wesensmäßige Ambivalenz auf uns zu nehmen. Das Wissen um die wahren Bedingungen unseres Lebens muß uns die Kraft zum Leben und Gründe für unser Handeln geben.
>
> Der Existentialismus war von Anfang an eine Philosophie der Ambivalenz, der Doppelsinnigkeit. Kierkegaard hat erkannt und ausgesprochen, daß die Doppelsinnigkeit irreduzibel ist, und sich damit gegen Hegel gestellt; und in unserer Zeit ist es Sartre, der in *Das Sein und das Nichts* diese Doppelsinnigkeit zur grundlegenden Definition des Menschen heranzieht[1011]

Nicht den Blick von der im Selbstverhältnis und im Verhältnis zum Andern immer wieder aufscheinenden Negativität abzuwenden, ihr vielmehr auf den Grund gehen, um ein tieferes Verständnis unserer selbst zu erlangen, bedeutet aber, die Möglichkeit der Zertrümmerung bisheriger anthropologischer Selbstverständlichkeiten grundsätzlich zuzulassen und, wenn notwendig, zu befördern – mit dem konstruktiven Ziel jedoch, einen philosophischen Neuansatz zu wagen, der die menschliche Existenz als *ganze*, d.h. *mitsamt ihren Widersprüchen*, einholt. Dass das menschliche Sein von Widersprüchen durchzogen ist, offenbart sich wohl nirgends eindringlicher als am Begriff der Unaufrichtigkeit.

Bekanntermaßen widmet Sartre in *Das Sein und das Nichts* der Unaufrichtigkeit ein eigenständiges Kapitel, in welchem er sich darum bemüht, wichtige Aspekte des Begriffs herauszustellen. Dennoch bleibt dieser hier unvollständig[1012]. Immer wieder hat Sartre über Unaufrichtigkeit nachgedacht und hierbei den Begriff ergänzt und weiterentwickelt. Ein Grund hierfür war, dass er im Alltag und angesichts der besonderen historischen Situation des Krieges beständig mit unaufrichtigen Verhaltensweisen konfrontiert war.

[1009] *Beauvoir (1964)*, 88
[1010] Vgl. Camus (1998a), 36-56 („Der philosophische Selbstmord")
[1011] *Beauvoir (1964)*, 89
[1012] Dasselbe Schicksal ereilt darum Untersuchungen der Unaufrichtigkeit bei Sartre, welche sich auf dieses Kapitel beschränken.

Dies dokumentieren v.a. die Kriegstagebücher, in denen Sartre auf eine Vielzahl konkreter Fälle von Unaufrichtigkeit und – was in diesem Zusammenhang hilfreich ist – auf ihren jeweiligen *Kontext* eingeht, sodass jene oftmals wesentlich eindeutiger gelagert und daher dienlicher für die Begriffsklärung sind als die Beispiele, welche Sartre zur Veranschaulichung der Unaufrichtigkeit in *Das Sein und das Nichts* konsultiert[1013].

Des Weiteren kehren Sartres Überlegungen immer wieder auf die Frage nach der moralphilosophischen Relevanz und, damit verbunden, nach der Bewertung der Unaufrichtigkeit einerseits sowie andererseits auf die Frage zurück, ob bzw. wie Unaufrichtigkeit überwunden werden kann. Von besonderer Bedeutung sind hier zum einen Sartres Überlegungen zum ‚Geist der Ernsthaftigkeit' im vierten Teil von *Das Sein und das Nichts*, zum anderen die bis heute kaum beachteten *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, in denen Sartre dazu übergeht, den Begriff der Unaufrichtigkeit von einer neuen Richtung her zu denken. In ihnen stehen die gesellschaftlich-historischen Bedingungen der Entstehung und Aufrechterhaltung von Unaufrichtigkeit im Vordergrund; Unaufrichtigkeit wird hier im Kontext der Entfremdungs- bzw. Unterdrückungsstrukturen verschiedener historischer und zeitgenössischer Gesellschaften analysiert. Diese neue Perspektive auf den Begriff der Unaufrichtigkeit ist insofern relevant, als sie Wege eröffnet, bestimmte, im Unaufrichtigkeitskapitel ungeklärte Fragen zu beantworten und Aporien aufzulösen. Zwar beginnt Sartre bereits am Ende von *Das Sein und das Nichts*, über diese nachzudenken; jedoch bleiben seine Überlegungen hier auf nur wenige, überdies sehr vage Fragen beschränkt, die noch nicht das Potential haben, aus den Sackgassen der in der Schrift vorherrschenden ontologisch-ahistorischen Konzeption hinauszuführen.

Es ist daher sinnvoll, auch jene in den zuvor genannten Schriften und Passagen enthaltenen Beobachtungen, Analysen und Überlegungen zur Unaufrichtigkeit einzubeziehen, welche das Unaufrichtigkeitskapitel vermissen lässt, welche für den

---

[1013] Diese haben zum Teil kontroverse Interpretationen ausgelöst. Beispielsweise herrscht keine Einigkeit darüber, ob der Kellner sein Kellner-Sein – im Rahmen seiner Zwecke, die das Verdienen von Geld voraussetzen – nur *spielt* oder ob er ernsthaft daran glaubt, im Sartreschen, ontologischen Sinne Kellner zu *sein*. Damit aber bleibt offen, ob der Kellner nun unaufrichtig ist oder nicht. Gleiches gilt für die Flirtszene: Macht die Kokette *sich selbst* glauben, die Hand, die sie ihrem Gegenüber überlässt, gehöre nicht zu ihr, oder gehört dies zu ihrem Spiel mit dem Anderen, d.h. inszeniert sie nur *ihm gegenüber* diese scheinbare Trennung zwischen ihrem Intellekt (als Transzendenz) und ihrem Körper (als Faktizität), um flirten zu können, ohne sich preiszugeben? Und wie stellt sich die Gesamtsituation für den Anderen dar? Ist er ebenso unaufrichtig wie (laut Sartres Behauptung) die Kokette? Ich danke Peter Kampits für diesen Hinweis.

Begriff jedoch wesentlich sind. Denn – dies sei hier vorausgestellt – der Begriff der Unaufrichtigkeit wird sich erst vom *Ganzen* der Freiheitsproblematik her erhellen; seine *ontologische* Analyse, welche Sartre im Unaufrichtigkeitskapitel in den Vordergrund stellt, beleuchtet nur *eine* Dimension und vernachlässigt andere. Sie geht weder auf die *metaphysisch-ethische* Problematik noch auf das Verhältnis zwischen dem unmittelbaren Bewusstsein und der Reflexion noch überhaupt auf den größeren Kontext ein, in welchem die Interaktion der jeweiligen ‚Freiheiten in Situation' stattfindet. Wird dies – wie oftmals v.a. in der Sartre-kritischen Forschungsliteratur zu beobachten ist – nicht berücksichtigt, so bleibt das Verständnis der Unaufrichtigkeit ein reduktionistisches, und es ergibt sich nur ein Zerrbild des eigentlichen Begriffs. Dies aber führt dazu, dass anstelle einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Begriff dieser vorschnell verworfen wird; das Potential aber, welches Sartres Unaufrichtigkeitsanalysen eignet, bleibt solchermaßen unentdeckt. In diesen Zusammenhang gehört auch die Bewertung des vielkritisierten dritten Teils von *Das Sein und das Nichts* sowie des Theaterstücks *Geschlossene Gesellschaft*, welche beide den Eindruck erwecken, Sartre sei der Ansicht, zwischenmenschliche Beziehungen seien *prinzipiell* konfliktgeladen und es gebe keine Alternative zum ‚Kampf der Bewusstseine'. Die Entwürfe für eine Moralphilosophie werden dieses Bild relativieren: Sartre wird hier erklären, dass er in *Das Sein und das Nichts* nicht die *conditio humana* als solche, sondern nur eine bestimmte historische – nämlich eine von Unaufrichtigkeit geprägte – Situation erfasst hat[1014].

Sartres Begriff der Unaufrichtigkeit ist nun in seinen wesentlichen Aspekten zu entfalten. Folgende Schritte zeichnen den Faden vor, an dem sich die Analyse orientieren wird.

[1014] Die Kritik an *Das Sein und das Nichts*, welche maßgeblich dazu beigetragen hat, dass Sartre in der Philosophie ein bestimmter Platz zugewiesen wurde, ist in ihrem jeweiligen historischen Kontext zu bewerten. So wurde die Kritik an der vorgeblichen Radikalität des Sartreschen Freiheitsbegriffs spätestens mit dem Erscheinen der historisch-gesellschaftskritischen Schriften wie der *Kritik der dialektischen Vernunft* hinfällig. Gleiches gilt für den vorgeblichen anthropologischen und sozialontologischen Pessimismus, der mit dem posthumen Erscheinen der *Entwürfe* als auf eine konkrete historische Situation bezogen erscheint. Umso bedauerlicher ist die Hartnäckigkeit – man könnte auch von einer *Unaufrichtigkeit* im philosophischen Diskurs sprechen –, mit der sich alte Sartre-Bilder bis heute erhalten haben, da auf diesem Wege die Chance auf eine differenziertere Auseinandersetzung mit Sartres Denken und auf diesem Wege eine Bereicherung, ggf. ein Überdenken der eigenen Konzeption, von vornherein nicht zugelassen werden. Vgl. hierzu auch Schönwälder-Kuntzes Kritik am Umgang zeitgenössischer Philosophen mit Sartre (vgl. Schönwälder-Kuntze (2014 [im Druck]).

Ziel der ersten Untersuchung wird sein, den Motivation(en), welche der Wahl der Unaufrichtigkeit zugrunde liegen, nachzugehen.

Die zweite Untersuchung befasst sich mit den zahlreichen Varianten der Unaufrichtigkeit, zugleich darum bemüht, diese in eine Ordnung zu bringen, welche die Position der Unaufrichtigkeit im Geflecht der Grundstrukturen der menschlichen Existenz sichtbar macht. Mit Blick auf das Provozierende einiger Beispiele soll zugleich hinterfragt werden, ob die von Sartre angeführten Verhaltensweisen tatsächlich alle als unaufrichtig einzustufen sind oder ob nicht bei dem einen oder anderen Beispiel genauer zu differenzieren ist, um eventuellen Missverständnissen und Verzerrungen vorzubeugen.

Die dritte Untersuchung wird dem bis heute immer wieder diskutierten Problem nachgehen, wie Unaufrichtigkeit als ein Begriff, der seinen Widerspruch bereits in sich trägt, *technisch* überhaupt *möglich* ist. Im Kontext der Überlegungen Sartres werden hierzu verschiedene Modelle diskutiert, welche die Unaufrichtigkeit im reinen Selbstverhältnis des Einzelnen verorten. Damit verbinden sich Fragen wie: Ist die Unaufrichtigkeit ein Phänomen, das die Dualität von Bewusstsein und Unbewusstem impliziert; ist sie ein Binnenphänomen des *unmittelbaren Bewusstseins*; oder ist sie im Verhältnis zwischen diesem und der *Reflexion* zu verorten? Im Zusammenhang hiermit soll es auch um die Fragen gehen, wie der Einzelne unaufrichtig werden und in der Unaufrichtigkeit verbleiben und wie bzw. ob er sie schließlich überwinden kann. Keines dieser Modelle, so wird im Einzelnen aufzuzeigen sein, kann den Begriff zufriedenstellend erhellen; vielmehr scheitern alle drei daran, dass sie die sozialontologische Bezogenheit des Einzelnen und das hiermit verbundene Sich-Verstehen nicht in den Begriff der Unaufrichtigkeit hineinnehmen. Ein alternatives, vielversprechendes Modell wird Sartre jedoch in den *Entwürfen* vorstellen, das hier näher zu untersuchen ist.

Zum Abschluss der Analysen soll im vierten Abschnitt dem Gegenbegriff zur Unaufrichtigkeit, der *Authentizität*, nachgegangen werden. Hier ist eine Dreiteilung vorgesehen. Die erste Untersuchung befasst sich mit dem Begriff der Authentizität in den frühen Texten Sartres; in einer zweiten wird der Frage nachgegangen, ob sich auf der Grundlage der Frühphilosophie eine ‚Moral der Authentizität' skizzieren lässt; drittens solle mithilfe der *Entwürfe* Sartres Authentizitätsbegriff korrigiert werden; denn auch hier wird sich zeigen, dass die Beziehungen des Einzelnen zum andern für den Begriff wesentlich sind; ebenso werden sie eine Schlüsselposition hinsichtlich der Frage einnehmen, ob bzw. wie Unaufrichtigkeit überwunden werden kann und soll.

5.2 Ist es klug, unaufrichtig zu sein?

Angenommen, wir könnten eine unangenehme Wahrheit über uns wegschließen gleich jenem Manne, der das Faktum seines Alterns und seiner Verbrechen in ein Porträt verbannte und dieses in einer Dachkammer seines Hauses verbarg[1015]. Angenommen auch, wir könnten eine solche Wahrheit über uns nicht nur vor Anderen verbergen, sondern auch vor uns selbst, indem wir sie in eine geheime Kammer unseres Bewusstseins verwiesen, die wir sorgfältig verschlossen hielten, sodass wir von ihrer Existenz zwar wüssten, jedoch so, dass wir ihr nicht ins Auge zu blicken bräuchten, wenn wir es nicht wollten. Wäre unser Leben dann sorgenfrei und glücklich?

Sartres bisherige Analysen haben gleich eine ganze Reihe ‚unangenehmer Wahrheiten' aufgedeckt, Wahrheiten, die überdies keiner singulären Zufälligkeit – einer unglücklich gelagerten Faktenkonstellation, einer ‚falschen' oder verwerflichen Entscheidung oder dergleichen – entspringen. Vielmehr legen die Ausführungen in *Das Sein und das Nichts* nahe, dass jene Wahrheiten mit der *conditio humana* selbst verwoben sind, dass es sich bei ihnen um grundlegende Faktoren unserer Geworfenheit handelt. Ist dies der Fall, ist die menschliche Existenz als solche, wie Sartre hier behauptet, von unaufhebbaren Widersprüchen durchzogen, kann sich der Einzelne nur auf *negative* Weise zu den Bedingungen seines Seins verhalten und ist der Mensch in seinen Grundprojekten zum Scheitern verurteilt, so bedeutet dies – wie Sartre am Ende seines Hauptwerks drastisch resümiert –, dass der Mensch als „eine nutzlose Passion"[1016] zu betrachten ist.

Die tiefere, am Grunde menschlicher Unternehmungen liegende ‚Passion' hatte Sartre gleich in drei Hinsichten herausgearbeitet. In *phänomenologischer* Hinsicht betraf dies erstens die *Ohnmacht* des Subjekts gegenüber seinen grundlegenden Entscheidungen: Wille und Reflexion als vermeintliche Projekte eines Ichs sind nicht der Ursprung des Wählens, sondern ihr Ergebnis, während das Wählen selbst in der Art und Weise stattfindet, in der sich das Bewusstsein zu den Gegebenheiten positioniert, diese im Rahmen seiner Entwürfe strukturiert und mit Bedeutung versieht, solchermaßen die Welt in ihrer Weltlichkeit konstituierend. In *ontologischer* Hinsicht hatte Sartre zweitens die Spontaneität des Wählens als Ursprung eines *Nichts* gedeutet: als Distanz des Einzelnen

---

[1015] Vgl. Wilde (1994)
[1016] *SN*, 1052

zum Bestehenden und zu sich selbst, als permanentes Infragestehen der eigenen Identität bis hin zur Möglichkeit der *radikalen* Neuwahl. Der Rückzug auf das fest verbürgte Ich hatte sich als Illusion entpuppt; vermeintliche, im eigenen Wesen oder in psychologischen Determinismen liegende Sicherheiten waren als falsch entlarvt worden. In *metaphysisch-moralphilosophischer* Hinsicht hatte Sartre einen Widerspruch zwischen der *Kontingenz* alles Seienden, des Menschen selbst und seiner Entwürfe einerseits und dem Verlangen andererseits, das eigene Dasein und Handeln zu *rechtfertigen*, entdeckt. Dies aber bedeutete, dass das Projekt des Grundentwurfs als Versuch der Ich-Konstituierung einerseits und der Rechtfertigung andererseits sich von Anfang an als zum Scheitern erwiesen hatte.

Wenn der Einzelne in der ‚reinen Reflexion' die Problematik seiner Existenz – die Ohnmacht des Wählens, das Ich als prekäre Instanz und die Unmöglichkeit der Rechtfertigung – entdeckt, so hat diese Selbsterkenntnis wenig Positives an sich. Zwar versetzt ihn die Reflexion überhaupt erst in die Lage, zu sich selbst und zu seinem Tun Stellung zu beziehen, die eigenen Überzeugungen und Werte zu hinterfragen, und es leuchtet hier erstmals die Möglichkeit auf, (sich) *anders* wählen zu können. Dennoch bleibt es hierbei zweifelhaft, ob der Einzelne – abgesehen von einzelnen, am globalen Entwurf nicht rüttelnden Willensanstrengungen – dies tatsächlich auch *kann*.

Damit aber offenbart sich die *Angst* als Befindlichkeit der ‚reinen Reflexion' bei Sartre – im Unterschied zu Kierkegaard – als eine zutiefst negative Befindlichkeit. Denn während bei Kierkegaard die Angst als Prüfstein auftritt, der zu einer höheren Existenzweise führen kann, spiegelt sie bei Sartre das Gewicht und die Endgültigkeit der Tragik menschlichen Seins wider.

Wie aber lässt sich mit der Angst leben, wenn sie nicht als Chance auf Einlösung, sondern als Wissen um die Vergeblichkeit unserer Bestrebungen auftritt? Eine mögliche Antwort hierauf hatte bereits der Ästhetiker in *Entweder-Oder* vorgestellt: Wenn die eigene Existenz einem tieferen, unüberwindbaren Widerspruch aufsitzt und wenn die permanente Konfrontation mit diesem Widerspruch den Einzelnen nicht weiterführt, sondern nur zermürbt, ist es dann nicht am klügsten – sofern man weder ein Selbstquäler ist noch ernsthaft über Selbstmord nachdenken will –, die Konfrontation mit der Tragik der eigenen Existenz zu vermeiden, d.h. die unangenehmen Wahrheiten über uns gleich

jenem Porträt so vollständig und dauerhaft wie möglich „zu verhüllen“[1017] und „die meiste Zeit […] vor der Angst in die Unaufrichtigkeit [zu fliehen]“[1018]?

5.3 Varianten

5.3.1 Gegenstände der Unaufrichtigkeit

„Die Unaufrichtigkeit verschleiert dem Menschen gewisse Aspekte seiner conditio. Doch wenn er sie sich verbirgt, hat er ein Bewusstsein von ihnen.“[1019] Damit ist bereits der Gegenstand der Unaufrichtigkeit bezeichnet: Es ist zwar richtig, dass Unaufrichtigkeit sich immer als konkrete Haltung eines Einzelnen beschreiben lässt, und dass jeder Fall von Unaufrichtigkeit etwas Einmaliges hat, insofern keine Situation einer anderen völlig gleicht und somit auch die jeweils vertuschte ‚Wahrheit‘ (eine reale Faktenlage, eine bestimmte Verantwortlichkeit oder Schuld, das Vorhandensein oder die Abwesenheit konkreter Handlungsmöglichkeiten) in ihrer Unreduzierbarkeit zu sehen ist. Dennoch verdeutlicht Sartre, dass es zu kurz gegriffen wäre, den Gegenstand der Unaufrichtigkeit auf jene zufällige, nur den Einzelnen in seiner Singularität betreffende ‚Wahrheit‘ zu reduzieren. Denn das *Konkrete* verweist immer auch auf das *Ganze der Existenz*[1020]; jede singuläre Wahl eines Einzelnen im Angesicht einer einmaligen Situation impliziert *zugleich* seine Stellungnahme zu den allgemeinmenschlichen Bedingungen des Wählens überhaupt. Wenn der Wählende also vor einer konkreten, ihn betreffenden Wahrheit die Augen verschließt, so verhüllt er sich damit zugleich auch einen Aspekt seiner *conditio*. Dieser Gedanke ist von Relevanz – nicht nur für den Begriff der Unaufrichtigkeit, sondern zugleich auch für die Frage nach ihrer Bewertung.

Die Beobachtung, dass sich in den konkreten unaufrichtigen Verhaltensweisen zugleich auch die Haltung eines jeweilig Einzelnen zu bestimmten Aspekten der

---

[1017] *SN*, 114
[1018] Ebd., 955
So habe ich kürzlich argumentiert, dass die Verfechter der Authentizität, welche die Unaufrichtigkeit als defizitäres Selbstverhältnis betrachten, allzu leicht übersehen, dass sich durchaus eine Verteidigung der Unaufrichtigkeit durchführen lässt (vgl. Hackel (2013b), 435-465). Letztlich steht und fällt eine solche Argumentation für oder gegen Unaufrichtigkeit mit der jeweiligen anthropologischen Konzeption, auf der sie fußt; und dies heißt ferner: mit den methodischen und inhaltlichen Voraussetzungen und Vorannahmen, die der jeweiligen Konzeption zugrunde liegen. (Ich danke in diesem Zusammenhang auch Prof. Gerhard Bauer für ein Gespräch, in welchem er den ‚Wert‘ des Spießbürgertums verteidigte.) Zu kritisieren sind meine Ausführungen aus heutiger Sicht jedoch, weil sie den sozialontologischen Kontext der Unaufrichtigkeit noch weitgehend ausblenden.
[1019] *EM*, 169
[1020] Vgl. FN 867

menschlichen Existenz als solcher spiegelt, dient Sartre als Leitfaden für die Kategorisierung einzelner Varianten der Unaufrichtigkeit anhand des jeweilig verschleierten Aspekts. Dieser Ansatz soll hier übernommen, zugleich jedoch mit Blick auf die Mehrdimensionalität der Existenzproblematik ergänzt werden: Je nachdem, welcher Aspekt der *conditio* verschleiert werden soll, kann Unaufrichtigkeit verschiedene Intentionen haben und in verschiedenen Gestalten auftreten, wobei den jeweiligen Unaufrichtigkeitsfällen oftmals gleich mehrere, einander bedingende Aspekte zugrunde liegen. Diese Komplexität kann hier nicht immer eingeholt werden: Die Untersuchung hat nicht die vollständige Analyse der Beispiele zum Ziel; vielmehr dienen diese dazu, den Begriff der Unaufrichtigkeit in seinen Dimensionen und Facetten zu beleuchten.

Im Kapitel zur Unaufrichtigkeit befasst sich Sartre mit der Ausdeutung der *ontologischen* Varianten der Unaufrichtigkeit, i.e. mit dem Zusammenspiel von *Faktizität* und *Transzendenz*, insbesondere mit dem zwischen *An-sich* und *Für-sich*[1021]. Unter Aufbringung verschiedener Beispiele untersucht er hier, warum und wie der Unaufrichtige einen dieser Aspekte seiner Freiheit zugunsten des jeweilig Anderen unterdrückt. Im dritten Teil von *Das Sein und das Nichts* erweitert sich der Fokus auf das Zusammenspiel *mehrerer* Freiheiten und, damit verbunden, auf das Verhältnis zwischen dem *Für-Andere* und dem *Für-sich*.

Während in *Das Sein und das Nichts* das Verhältnis der Freiheiten noch im scheinbar ahistorischen Raum ontologischer Strukturanalysen untersucht wird, rückt Sartre in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* von diesem Ansatz ab und interpretiert Unaufrichtigkeit – ihre Motivationen, Möglichkeitsbedingungen und Mechanismen – nun im gesellschaftshistorischen Kontext. In engem Zusammenhang hiermit steht eine weitere, eigens zu untersuchende Variante der Unaufrichtigkeit, welche schon seit den 1930er Jahren Sartres Aufmerksamkeit beansprucht: Der ‚Geist der Ernsthaftigkeit' ist ein immer wiederkehrendes Thema in Sartres Schriften, so z.B. im *Ekel* und in diversen anderen literarischen Texten, in den Kriegstagebüchern, im vierten

---

[1021] Vgl. *SN*, 119-160
Dass Sartre hier zwar bereits auf die Unaufrichtigkeit als Spiel mit der Tatsache, zugleich *Für-sich* und *Für-Andere* zu sein, hinweist (vgl. ebd., 137), dies jedoch nicht näher ausführt, hat seinen schlichten Grund darin, dass er den Begriff des *Für-Andere-seins* erst im dritten Teil der Schrift entwickelt. Von der Anlage der Untersuchung her wäre es daher sinnvoller gewesen, wenn Sartre das Kapitel zur Unaufrichtigkeit an seine sozialontologischen Untersuchungen angeschlossen hätte, zumal (wie sich zeigen wird), gerade die prominentesten Beispiele des Unaufrichtigkeitskapitels – die Kokette, der Kellner, der Homosexuelle und der ‚Verteidiger der Ehrlichkeit' – in den sozialontologischen Kontext gehören und von diesem her zu verstehen sind.

Teil von *Das Sein und das Nichts*, in den *Entwürfen*, schließlich auch in diversen Essays mit gesellschaftspolitischem Fokus wie beispielweise in den „Überlegungen zur Judenfrage“. Im ‚Geist der Ernsthaftigkeit‘ verbinden sich Kierkegaards harsche Polemik gegen die *Geistlosigkeit* und Moral der *Menge* einerseits und Heideggers nüchterne Analysen der *Alltäglichkeit* und des *Man* andererseits. Auf alle diese Varianten der Unaufrichtigkeit ist nun genauer einzugehen.

5.3.2 Die ontologische Sicht: Faktizität und Transzendenz

„Der Mensch ist eine Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus dem Zeitlichen und dem Ewigen, aus Freiheit und Notwendigkeit“[1022], heißt es bei Anti-Climacus. Indem der Einzelne sich zu sich selbst verhalte, stelle er zwischen den Syntheseelementen entweder ein Gleichgewicht oder ein Ungleichgewicht her. Das Ungleichgewicht – Anti-Climacus nennt dies *Verzweiflung* und fordert im Namen gelingender Selbstwerdung ihre Überwindung – ergebe sich daraus, dass eines der Elemente zuungunsten des jeweiligen Partners überbetont werde.

Sartre, der die *Krankheit zum Tode* gelesen hat[1023], nimmt in seiner Analyse der Unaufrichtigkeit eine ähnliche Einteilung vor[1024]: Auch bei ihm heißt es, dass Freiheit nicht ‚*in abstracto*‘, sondern ‚*in concreto*‘[1025] zu denken ist, dass sie nicht im ‚luftleeren Raum‘ agiert, sondern sich immer schon ‚in Situation‘[1026] befindet: Der Einzelne überschreitet in seinen Entwürfen immer eine bestimmte Faktenlage; er findet sich mit konkreten, aus der Natur der Dinge resultierenden Widerständen und mit anderen Freiheiten konfrontiert, welche der Realisierung seiner Zwecke entgegenstehen können. Damit betrachtet Sartre die Freiheit weder als ‚radikal‘ im Sinne eines von den Dingen losgelösten Schwebens[1027] noch als eine mit der Welt verwachsene, unnütze Bewegung,

---

[1022] *KT*, 13
[1023] Vgl. *B2*, 210, 214
[1024] Dies hat bereits Alfred Dandyk in seiner lesenswerten Monographie über die Unaufrichtigkeit herausgestellt, welche vornehmlich auf den Autoren Kierkegaard und Sartre fokussiert und hierbei die Nähe zwischen dem Kierkegaardschen Begriff der *Verzweiflung* und dem Sartreschen Begriff der *Unaufrichtigkeit* herausarbeitet (vgl. Dandyk (2002), 123-133, 135 f.). Dandyks These, dass die Missverhältnisse in den Synthesen bei Kierkegaard und Sartre auf ganz ähnliche Weise dargestellt werden, wird im dritten Teil dieser Arbeit zu untermauern und zu ergänzen sein.
[1025] Vgl. *BA*, 130 f. FN
[1026] Vgl. ausführlich hierzu *SN*, 833-955
[1027] Vgl. bspw. Sartres Ausführungen zum Willen: „Der Wille braucht die Welt und den Widerstand der Dinge […] seinem Wesen nach, um Wille zu sein. Denn nur der Widerstand des Realen erlaubt es, das, was möglich ist, von dem zu unterscheiden, was ist, und darüber hinaus zu entwerfen, was das Mögliche ist. Hier wie überall geht das Reale dem Möglichen voraus. Die Welt des Traums, die imaginär ist, erlaubt

sondern – ähnlich wie Anti-Climacus – als ein Zusammenspiel von *Faktizität* und *Transzendenz*, von Begrenzendem und Entgrenzendem.

> Was bedeutet: ‚Wir sind verurteilt, frei zu sein.' Man hat das nie richtig verstanden. Gehen wir von der Tatsache aus, dass der Mensch in-der-Welt-ist. Das heißt zugleich eine von der Welt umgebene Faktizität und ein sie überschreitender Entwurf. Als Entwurf nimmt er seine Situation auf sich, um sie zu überschreiten. Hier nähern wir uns Hegel und Marx: *aufheben*, das ist Bewahren im Überschreiten. Jedes Überschreiten, das nicht bewahrt, ist eine Flucht ins Abstrakte. Ich kann mich von meiner Situation eines Bürgers, eines Juden und so weiter nur befreien, indem ich sie auf mich nehme, um sie zu *ändern*. Und umgekehrt kann ich bestimmte „Zustände" oder „Eigenschaften", auf die ich stolz bin, nur aufrechterhalten, indem ich sie überschreite, um sie beizubehalten[1028].

Und ähnlich wie Anti-Climacus beobachtet auch Sartre, dass in der Ausübung der Freiheit dieses Gleichgewicht oftmals gestört ist, dass eine Seite zugunsten der anderen zurückgedrängt und solchermaßen ein Aspekt der Freiheit unterdrückt wird. Sartres Formel für die Unaufrichtigkeit lautet daher: „Die Faktizität muß behauptet werden als die Transzendenz seiend, und die Transzendenz muß behauptet werden als die Faktizität seiend."[1029] Dies ist nicht so zu verstehen, dass in der *Unaufrichtigkeit* beide Komponenten miteinander vertauscht werden; vielmehr deutet der Unaufrichtige eine von beiden so um, dass es scheint, als wäre er entweder *reine* Faktizität oder *reine* Transzendenz, als ließe sich die Faktizität vollkommen in Transzendenz auflösen oder, umgekehrt, als wäre die Transzendenz im Grunde reine Faktizität. So kann er entweder mit dem Sachverhalt spielen, dass ihm in gewissem Sinne ein *An-sich* (eine Vergangenheit, ein Körper, eine bestimmte Konstellation äußerer Fakten etc.) zugehört, oder mit jenem, dass er – als *Für-sich* – immer schon auf Abstand zu diesem steht und es überschreitet. Gleiches gilt für sein Verhältnis zu anderen Freiheiten: Er kann sich entweder die Tatsache, dass er *Objekt für den Andern* ist, zunutze machen, oder umgekehrt sein *Für-sich-sein* – die Tatsache, zugleich auf Abstand zu diesem Objekt zu sein, als das ihn der Andre konstituiert – missbrauchen. Nicht selten finden dabei gleich

---

diese Unterscheidung nicht […]. Im Traum trinken wollen unterscheidet sich in keiner Weise von träumen, daß man trinkt (*TB*, 57)

[1028] *EM*, 753 f., Herv. i. O.

[1029] *SN*, 135

mehrere Umdeutungen statt, sodass sich oftmals die Vereinseitigung gleich mehrerer Faktizität-Transzendenz-Paare beobachten lässt.

5.3.2.1 Selbstverdinglichung

5.3.2.1.1 Dem Zwang der Umstände erlegen?

In den Entwürfen für eine Moralphilosophie führt Sartre den Fall eines Kranken an, für den bestimmte (Handlungs- bzw. Lebens-)Möglichkeiten plötzlich weggefallen sind. „Ich war ein Strauß von Möglichkeiten, man nimmt einige Blumen weg, der Strauß bleibt in der Vase, beschränkt, auf einige Elemente reduziert."[1030] Dass diese Interpretation irreführend ist, begründet Sartre damit, dass der Kranke hier seine Möglichkeiten noch aus der Perspektive der alten Situation bestimmt und die neue Situation als Verarmung der alten auffasst. Doch auch die neue Situation (die des Kranken) bringt Möglichkeiten mit sich – *andere*, neue Möglichkeiten. Diese zu entdecken und zu nutzen, anstelle nur negativ auf den Verlust der alten Möglichkeiten bezogen zu bleiben, setzt jedoch voraus, dass sich der Kranke auf die veränderte Faktenlage einlässt und aus der Perspektive der neuen Situation heraus *neu* entwirft.

> Anders gesagt, die Krankheit ist eine *conditio*, innerhalb deren der Mensch erneut frei und ohne Entschuldigung ist. Er muss die Verantwortung für seine Krankheit übernehmen. Seine Krankheit ist eine Entschuldigung dafür, seine Möglichkeiten eines Nicht-Kranken nicht zu verwirklichen, jedoch keine für seine Möglichkeiten als Kranker, die ebenso zahlreich sind. […] Bleibt, dass er diese Krankheit nicht gewollt hat und sie nun *wollen* muss. Was nicht von *ihm* kommt (*οὐκ ἐφ' ὑμιν*), ist der schroffe Ausschluss von Möglichkeiten. Was *von ihm* kommt, ist die unmittelbare Erfindung eines neuen Entwurfs anlä[ss]lich (sic.) dieses schroffen Ausschlusses. Und da man notwendigerweise auf sich nehmen muss, um zu verändern, ist die romantische Zurückweisung der Krankheit durch den Kranken total unwirksam.
>
> Es liegt daher etwas Wahres in der Moral, die die Größe des Menschen darin sieht, das Unvermeidliche und das Schicksal zu akzeptieren. Aber sie ist unvollständig, denn man muss sie nur auf sich nehmen, um sie zu ändern. Es geht nicht darum, seine Krankheit zu adoptieren, sich in ihr einzurichten, sondern sie normgemäß zu leben, um Mensch zu bleiben.

[1030] Vgl. *EM*, 754

> Meine Freiheit ist demnach Verurteilung, weil ich nicht frei bin, krank oder nicht krank zu sein, und weil die Krankheit von außen zu mir kommt […]. Aber […] ich [bin] durch meine Freiheit gezwungen, sie zur meinen zu machen, zu *meinem* Horizont, zu *meiner* Perspektive[1031].

Versteife ich mich nun aber angesichts der Krankheit auf die Sicht, dass ich über keine Handlungsmöglichkeiten mehr verfüge, und entschuldige ich meine Passivität mit der Krankheit, für die ich ja nicht verantwortlich bin, so mache ich mich unaufrichtig. Die Unaufrichtigkeit liegt darin, dass ich mich glauben mache, die Umstände seien daran schuld, dass mein Entwurf scheitert und meine Existenz tragisch verläuft. Dies ist richtig und falsch zugleich: *Richtig* ist, dass ich aufgrund der Umstände *diesen* Entwurf nicht (mehr) realisieren kann, weil mir die Möglichkeiten hierzu genommen sind. Dies ist jedoch nur die halbe Wahrheit. *Falsch* ist die Behauptung, ich würde nun *prinzipiell* über (fast) keine Möglichkeiten mehr verfügen. Was ich mir dabei verberge, ist, dass ich ein *lebendiger* Entwurf bin, d.h. ein Entwurf, der *das Bestehende* auf seine Möglichkeiten hin überschreitet: Was in meiner Verantwortung liegt, ist, dass ich – insbesondere angesichts *veränderter* Fakten – nicht nur (negativ ausgedrückt) auf alte Entwürfe verzichten, sondern (positiv ausgedrückt) mich auch jederzeit *neu* entwerfen kann. Dies aber setzt den Mut voraus, das eigene Selbstbild loszulassen, (ohnehin unhaltbar gewordene) Kontinuitäten aufzugeben; es erfordert die Bereitschaft, sich auf das Nichts als immer möglichen Bruch mit der Vergangenheit einerseits und Offenheit der Zukunft andererseits einzulassen, es mit neuen Sichtweisen und neuen Möglichkeiten zu versuchen, deren Konsequenzen im Augenblick des Wählens nicht immer sichtbar sind. Sartre nennt dies die „optimistische Härte“[1032] seines Existentialismus: *Härte*, insofern die Position des Jammerns entlarvt und dem Einzelnen die Verantwortung dafür aufgebürdet wird, was er aus den Umständen macht; *optimistisch*, insofern hervorgehoben wird, dass *jede* Faktenlage, selbst die restriktivste, noch

---

[1031] Ebd., 755 f., Herv. i. O.

[1032] EH, 163; vgl. 161-164

Umgekehrt führt Frisch im *Gantenbein* den Fall eines Mannes an, der seinen Lotteriegewinn verliert, um nicht sein Selbstbild als Pechvogel korrigieren zu müssen: „‚Es war ein Schlag für ihn‘, sagte ich, ‚ein richtiger Schlag, als dieser Mann das große Los gewann. Es stand in der Zeitung, und so konnte er’s nicht leugnen. Als ich ihn auf der Straße traf, war er bleich, fassungslos, er zweifelte nicht an seiner Erfindung, ein Pechvogel zu sein, sondern an der Lotterie, ja, an der Welt überhaupt. […] Er konnte es nicht fassen, daß er kein Pechvogel sei, wollte es nicht fassen und war so verwirrt, daß er, als er von der Bank kam, tatsächlich seine Brieftasche verlor. Und ich glaube, es war ihm lieber so‘, sagte ich, ‚anderenfalls hätte er sich ja ein anderes Ich erfinden müssen […]. Ein anderes Ich, das ist kostspieliger als der Verlust einer vollen Brieftasche[.‘]“ (Frisch (1998/5, 51 f.)

Wahlmöglichkeiten offen lässt[1033]. Der Unaufrichtige hingegen wird die Faktizität der eigenen Situation überbetonen und sie als „Quelle einer Unzahl von Entschuldigungen für unsere Mißerfolge und Schwächen“[1034] ausschöpfen mit dem Ziel, sich aus ebenjener Verantwortung für die eigenen Handlungen oder Unterlassungen herauszureden.

Von besonderer historischer Aktualität diesbezüglich sind Sartres Ausführungen angesichts des Zweiten Weltkrieges und der Erklärung vieler Zeitgenossen, keine andere Wahl gehabt zu haben als die, am Krieg teilzunehmen. So bemerkt Sartre in seinen Kriegstagebüchern:

> Es gäbe viel zu sagen über die geduldige Kunst, sich Entschuldigungen zu basteln, das heißt, sich etwas zurechtzuzimmern, was so konstruiert ist, daß es *notwendig* dem Druck der Umstände nachgeben muß. So wird man jene dünne Schicht an Nichts, die die Anlässe von der Handlung trennt, so stark wie möglich komprimieren. Aber man vergißt immer, daß es die Freiheit selbst ist, die [so] urteilt“[1035].

Sartre sperrt sich daher gegen Ausreden, welche darauf abzielen, die eigene Mitschuld am Krieg zu dementieren:

> Je weiter ich komme, desto mehr sehe ich, daß die Menschen den Krieg verdienen und ihn desto mehr verdienen, je länger sie ihn führen. Es ist wie Adams Sünde, die nach Kierkegaard jedes Individuum freiwillig auf sich nimmt. Die Kriegserklärung, die das Vergehen einiger Menschen war, nehmen wir alle auf uns, mit unserer Freiheit.[1036]
>
> – Aber er [der Mensch] kann gezwungen, genötigt worden sein … Ta ta ta: er war frei. Ich sehe wohl, daß er in dem Glauben ausgezogen ist, daß er nicht anders konnte. Aber dieser Glaube war entscheidend. […] Hier stoßen wir wieder auf die Anlässe und

---

[1033] Hier deutet sich zugleich eine Antwort auf die Diskussion über den Begriff der menschlichen Würde, z.B. anlässlich der Debatten um die Todesstrafe und um Sterbehilfe, an: Wenn wir den Menschen so verstehen wollen, dass es zu seinem Menschsein dazugehört, sich auf Möglichkeiten hin zu entwerfen, so bedeutet dies, dass er in Situationen, in denen er aller Möglichkeiten beraubt ist, zugleich auch seines Menschseins (seiner Würde, wenn man den Begriff so bestimmen will) beraubt ist. Wenn wir an seiner Stelle über seine Möglichkeiten entscheiden, wenn wir selbst darüber bestimmen, was gut für ihn ist, so machen wir ihn zum Gegenstand *unserer* Entwürfe, zu unserem Objekt, d.h. wir entfremden ihn. Hier zeichnet sich ab, welche moralischen Konsequenzen die Entscheidung, den Freiheitsbegriff normativ zu verstehen, haben könnte. Offen ist jedoch an dieser Stelle noch die Frage, ob wir ihn normativ verstehen *sollen* oder *wollen*.

[1034] *SN*, 136

[1035] *TB*, 203, Herv. i. O.

[1036] Ebd., 242; vgl. 169 ff., 190 ff.

Die Option, beim Krieg „nicht mitzumachen“, sieht bereits Carl Sandburg. Aus seinem Buch *The People, Yes* (1936) stammt der häufig zitierte Satz: „Sometime they‘ll give a war and nobody will come“ (zit. n. http://de.wikipedia.org/wiki/Carl_Sandburg; Zugriff 04.11.2008). Im Deutschen ist er in der folgenden Formulierung bekannt und fälschlicherweise Berthold Brecht zugeschrieben: „Stell dir vor, es ist Krieg, und keiner geht hin“.

> die Komplizenschaft. Aus Trägheit, Schlappheit, Ehrfurcht vor den Mächtigen, Angst vor einer Verurteilung – weil er die Chancen überschlagen und sich ausgerechnet hat, daß er weniger riskiert, wenn er gehorcht, als wenn er Widerstand leistet[1037].

Dieser historische Hintergrund mag dazu beitragen, jene vermeintlich überzogene Position Sartres (die Proklamation ‚radikaler Freiheit') ins rechte Licht zu rücken, die beispielsweise im Kapitel „Freiheit und Verantwortlichkeit"[1038] zum Ausdruck zu kommen scheint. Wenn Sartre hier schreibt, der Einzelne trage das Gewicht der gesamten Welt auf seinen Schultern, er sei für den Krieg verantwortlich, *weil er ihn gewählt habe*, so meint dies nicht, es liege stets oder überhaupt zumeist in der Macht eines Einzelnen, eine bestimmte Faktenkonstellation hervorzubringen oder abzuwenden – den Krieg zu verhindern, sich einer Folter zu entziehen, aus dem Gefängnis auszubrechen etc. Vielmehr geht es hier darum hervorzuheben, dass der Einzelne immer zu den Gegebenheiten Stellung nehmen, sich an bestimmte Zustände oder Veränderungen anpassen oder Widerstand leisten kann – und sei es um den Preis gesellschaftlicher Ächtung, des Verlusts sozialer Bindungen, des eigenen Lebens. In der historischen Situation des Krieges hieße dies konkret, „Märtyrer des Friedens zu sein"[1039] und – der Struktur nach die Passion Christi wiederholend –, für die Schuld der Anderen mit dem eigenen Leiden, ggf. dem eigenen Leben zu bezahlen.

In enger Anknüpfung an diese Beobachtung wirft Simone de Beauvoir in ihrem Essay „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit" daher den Gedanken auf, dass in bestimmten ‚Grenzsituationen' die Freiheit nur noch in ihrer ‚*negativen* Gestalt' möglich ist – als Auflehnung, Gewalt oder Selbstmord[1040]. Und mit Sartre lässt sich ergänzen, dass

---

[1037] *TB*, 190
Vgl. auch *SN*, 951 f.: „So gibt es keine *Zwischenfälle* in einem Leben; ein gesellschaftliches Ereignis, das plötzlich ausbricht und mich mitreißt, kommt nicht von außen; wenn ich in einen Krieg eingezogen werde, ist dieser Krieg *mein* Krieg, er ist nach meinem Bild und ich verdiene ihn. Ich verdiene ihn zunächst, weil ich mich ihm immer durch Selbstmord oder Fahnenflucht entziehen konnte: diese letzten Möglichkeiten müssen uns immer gegenwärtig sein, wenn es darum geht, eine Situation zu beurteilen. Da ich mich ihm nicht entzogen habe, habe ich ihn *gewählt*; das kann aus Schlaffheit, aus Feigheit gegenüber der öffentlichen Meinung sein, weil ich bestimmte Werte sogar der Kriegsdienstverweigerung vorziehe (die Achtung meiner Nächsten, die Ehre meiner Familie usw.). Jedenfalls handelt es sich um eine Wahl." (Herv. i. O.)
[1038] Vgl. *SN*, 950-955
[1039] *TB*, 191
In diesem Sinne lässt sich auch Sartres Insistieren auf der unauslöschlichen Freiheit des Einzelnen *politisch*, als Appell an die Verantwortung der Franzosen, die Besetzung Frankreichs durch Nazi-Deutschland nicht hinzunehmen, d.h. nicht mit der Pétain-Regierung zu kollaborieren (vgl. Thurnher (2009), 76-83, insbes. 78 f., 83).
[1040] Vgl. Beauvoir (1964), 106 ff.; Cormann (2013), 497-503

letztlich auch die *Unaufrichtigkeit* (beispielsweise in der stoischen Entwertung der eigenen Werte[1041] oder in der Transformation der Welt in eine magische[1042]) zu diesen Möglichkeiten zählt.

5.3.2.1.2 Innere Natur?

Der Verzicht auf den Gebrauch der eigenen Freiheit lässt sich auf vielerlei Gründe zurückführen. Äußere Umstände, die scheinbar keine Wahl zulassen, können ebenso als Entschuldigungen missbraucht werden wie vermeintliche *innere* Notwendigkeiten.

In seinem Kommentar zum Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft* kommt Sartre auf eine Beobachtung zu sprechen, die er dem Entwurf seiner Figuren zugrunde gelegt hat:

> ‚[T]ot' symbolisiert hier etwas. Ich wollte einfach zeigen, daß viele Leute in einer Reihe von Gewohnheiten und Gebräuchen verkrustet sind, daß sie Urteile über sich haben, unter denen sie leiden, die sie aber nicht einmal zu verändern versuchen. Und diese Leute sind wie tot. Insofern sie den Rahmen ihrer Probleme, ihrer Ambitionen und ihrer Gewohnheiten nicht durchbrechen können und daher oft Opfer der Urteile bleiben, die man über sie gefällt hat. Von daher ist ganz evident, daß sie zum Beispiel feige oder bösartig *sind*."[1043]

Da ist beispielsweise Inés, die sich beschuldigt, nur existieren zu können, indem sie Andere quält, und die, anstatt ihre Einsicht in die eigene Verkommenheit als Chance zu betrachten, sich zu ändern, ihren Sadismus als ihre unabänderliche Natur behauptet[1044]. Ihre Zukunft kennt sie schon im Voraus, weil sie die Möglichkeit, anders zu wählen, von vornherein ausschließt[1045]. Dass dieser Ausschluss selbst jedoch auf einer Wahl beruht, will sie nicht sehen. Sartre kommentiert: „In welchem Teufelskreis wir auch immer sind, ich denke, wir sind frei, ihn zu durchbrechen. Und wenn die Menschen ihn nicht

---

[1041] Vgl. *TB*, 76-79

[1042] Vgl. STE, 288-319; *EM*, 95 f., 488 ff.; *SN*, 142 f., 771 ff.; vgl. ausführlich hierzu das Kap. III.5.3.2.2.3 „Sonderfall Emotion"

[1043] *GG*, 62, Herv. i. O.

[1044] So antwortet sie auf den Vorschlag Garcins, gemeinsam den Versuch zu unternehmen, *nicht*, wie an dieser Stelle bereits absehbar ist, sich gegenseitig zum Folterknecht zu werden, sondern einander zu helfen, sich zu retten: „Guten Willen… Wo soll ich den denn hernehmen? Ich bin verkommen." (*GG*, 41; vgl. ebd., 37 f.)

[1045] Als Garcin sie anfleht, von ihrem Selbstbild abzulassen, um das gemeinsame Unglück abzuwenden, antwortet sie stur „Sehe ich so aus wie jemand, der lockerläßt? Ich weiß, was mich erwartet. Ich werde brennen, ich brenne, und ich weiß, daß es kein Ende hat; ich weiß alles" (ebd., 42).

durchbrechen, dann bleiben sie, wiederum aus freien Stücken, in diesem Teufelskreis. Also begeben sie sich aus freien Stücken in die Hölle.“[1046]

Dass der Einzelne in seinem Wählen jedoch gerade nicht inneren Notwendigkeiten unterliegt, sondern immerfort über sein Wesen neu entscheidet, hatte Sartre bereits im Essay über die „Transzendenz des Ego“ begründet. Hier hatte er die These stark gemacht, dass das Ich nicht dem Bewusstsein vorausgeht und dieses lenkt, sondern, umgekehrt, erst an dessen Horizont, als Synthese vergangener Bewusstseine, erscheint. Was dies in existentieller Hinsicht für den Einzelnen bedeutet, hatte Sartre in *Das Sein und das Nichts* erläutert: Es gibt keine menschliche *Natur*, von der her sich im Voraus die Inhalte des Wählens ableiten lassen, sondern nur eine *conditio*, die in der Tatsache des Wählens selbst besteht. In der Angst entdeckt der Einzelne, dass die Idee einer nahtlosen Kontinuität zwischen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft einer Illusion aufsitzt, weil das Bewusstsein in jedem Moment einen Bruch erzeugt, der das Gegenwärtige vom Vergangenen trennt und die permanente Möglichkeit einer Neuwahl aufwirft.

Um mir die beunruhigende Einsicht in die Unentschiedenheit der Frage zu ersparen, ob ich meinen aktuellen Selbstentwurf aufgeben und mich als ein Anderer wählen werde, kann ich dazu übergehen, mir ein anderes Bild von den inneren Prozessen zurechtzulegen. Sartre hatte auf diese Möglichkeit bereits im Essay hingewiesen: Ich kann – und dies kommt meiner ‚natürlichen Einstellung‘ durchaus entgegen – mich als ein souveränes Subjekt verstehen, das bestimmte Werte besitzt, Entscheidungen trifft und Handlungen ausführt. Solchermaßen betrachte ich „das Ich als einen kleinen Gott […], der mich bewohnte und meine Freiheit besäße wie eine metaphysische Fähigkeit“[1047]. Als „eine[] bereits konstituierte[] Person“[1048] gehe *ich* dann meinen Wahlen voraus; betrachte diese als Entäußerungen meines Ichs bzw. meines Wesens.

Der Unaufrichtige, der sich die Kontinuität seines Wesens bewahren will, trennt jene Möglichkeiten, die auf eine Veränderung hin abzielen, von sich ab, indem er sie als Möglichkeiten *eines Andern* entwertet, als Wahrscheinlichkeiten, die nicht in *seiner* Entscheidung liegen, sondern von außen auf ihn zukommen. Das von ihm bejahte

---

[1046] *GG*, 62
Ähnliches behauptet auch Vigilius über den dämonischen Menschen, der sich auf der Basis seiner Freiheit in der Unfreiheit einschließt (vgl. *BA*, 158).
[1047] *SN*, 113
[1048] Ebd., 113

Mögliche erscheint dann nicht mehr als eine Möglichkeit unter anderen, sondern als die vermeintlich natürliche Fortsetzung des Ichs. „[I]ch behaupte also, daß eine Handlung frei sei, wenn sie mein Wesen genau widerspiegelt.“[1049] Entsprechend interpretiert der Unaufrichtige seine Wahl so, als gäbe es im Grunde nichts zu *wählen*, sondern nur die Aufgabe, sich selbst zu erkennen und so anzunehmen, wie er nun einmal *ist*. In Inés' Fall hieße dies, die eigene Verdorbenheit anzuerkennen, um sich mit ihr zu identifizieren.

Die Unaufrichtigkeit liegt hier im Missbrauch der eigenen Transzendenz. Der Einzelne benutzt sie, um sich in der Faktizität einzurichten, und dies gelingt ihm, indem er die Transzendenz nicht als *Bruch*, sondern als bloße *Fortsetzung* der Faktizität (als ‚die Faktizität *seiend*‘) interpretiert. Aber – und hier wird der Widerspruch seines Entwurfs sichtbar – „diese Unaufrichtigkeit, die das Nichts, das ich mir gegenüber *bin*, ausfüllen soll, impliziert gerade dieses Nichts, das durch sie aufgehoben wird.“[1050] Das Bekenntnis zu meinem Ich setzt voraus, dass ich dieses bereits infrage gestellt habe.

Sartre weist darauf hin, dass der Einzelne zur Rechtfertigung seiner Unaufrichtigkeit sich auf die reflexive Ebene begeben und wissenschaftlich argumentieren kann, beispielsweise, indem er das Vorhandensein einer *inneren Natur* bzw. eines *psychologischen Determinismus* behauptet. Dass diese jedoch im Widerspruch zu den Ergebnissen der phänomenologischen Analysen stehen, in denen das Bewusstsein als Spontaneität ausgewiesen worden war, liegt für Sartre auf der Hand:

> Der psychologische Determinismus […] versucht die Leeren, die uns umgeben, auszufüllen, die Verbindung der Vergangenheit zur Gegenwart, der Gegenwart zur Zukunft wiederherzustellen, er versieht uns mit einer *Natur*, die unsere Handlungen hervorbringt, […] er leugnet die Transzendenz der menschlichen-Realität, die sie in der Angst jenseits ihres eigenen Wesens auftauchen läßt; indem er uns darauf reduziert, *immer nur das zu sein, was wir sind*, führt er gleichzeitig die absolute Positivität des An-sich-seins in uns wieder ein und integriert uns dadurch wieder in das Sein.[1051]

Der *psychologische Determinismus* als ‚wissenschaftliche Hypothese‘ über den Menschen beruht auf jener Reflexion, die Sartre im Essay als ‚unreine‘ ausgewiesen hatte: Während sich die ‚reine Reflexion‘ darauf beschränkt, *gewesene* Bewusstseinsakte, Zustände und Handlungen zu einem Ich zusammenzufassen, und sich – frei nach Sartres

[1049] Ebd., 112
[1050] Ebd., 116, Herv. i. O.
[1051] *SN*, 109, Herv. i. O.

Interpretation Hegels: „Wesen ist, was *gewesen* ist.“[1052] – jeglicher Prognosen über zukünftige Bewusstseine enthält, kehrt die ‚unreine Reflexion‘ die Reihenfolge um und behauptet, das Ich sei mit der *Natur* des Menschen identisch und stehe am Ursprung des Bewusstseins und des Wählens: *Weil* er ein aufbrausender Mensch *ist*, sieht er schnell rot, reizen ihn viele Situationen zu Wutausbrüchen. Die ‚unreine Reflexion‘ „vollzieht sofort einen Übergang zum Unendlichen“, indem sie „*mehr* behauptet, als sie [weiß]“[1053]. Damit aber vertuscht sie eine die *conditio* betreffende Wahrheit, nämlich die, dass das Wesen des Einzelnen offen ist, solange er lebt, und dass es in seiner Verantwortung liegt, *dieser* Mensch zu bleiben oder ein Anderer zu werden. Der sich ‚unrein‘ Reflektierende weist die Verantwortung für seine Entwicklung zurück, indem er sich mit scheinbar unabänderlichen Gegebenheiten entschuldigt, etwa damit, *von Natur aus* ein Feigling zu sein. So aber macht er sich zu einem ‚An-sich‘, i.e. einem bloßen Ding, dem bestimmte Eigenschaften zugehören, und dieses Ding-sein dient ihm als Ausrede, um nicht ‚über den eigenen Schatten springen‘ zu müssen – ein Bild, das das modale Verhältnis zwischen Faktizität und Transzendenz räumlich wiedergibt – und einmal Mut zu zeigen.

> Würden wir wie Zola erklären, daß sie [unsere Romanfiguren] auf Grund der Vererbung, der Wirkung des Milieus, der Gesellschaft, wegen eines organischen oder psychologischen Determinismus so sind, wären die Leute beruhigt, sie würden sagen: das ist es, so sind wir, niemand kann etwas dagegen tun; wenn der Existentialist jedoch einen Feigling beschreibt, sagt er, dieser Feigling ist für seine Feigheit verantwortlich. Er ist nicht so, weil er ein feiges Herz, feige Lungen oder ein feiges Hirn hat, nicht wegen einer physiologischen Anordnung, sondern weil er sich durch seine Handlungen als feige herausgebildet hat. […] Was die Leute dunkel fühlen und was ihnen Grauen einflößt[,] (sic.) ist, daß der von uns gezeigte Feigling an seiner Feigheit schuld ist.[1054]

Ein feiger Mensch kann sich daher nicht mit ruhigem Gewissen darauf berufen, dass er nicht anders handeln konnte bzw. kann, weil es ihm jederzeit freisteht, bestimmte Verhaltensmuster oder Sichtweisen aufzugeben. So kann er sich nicht herausreden, wenn er – auf Sartres Zeit bezogen – keinen Widerstand geleistet, sondern kollaboriert, wenn er Parteigenossen verraten oder Juden keinen Unterschlupf gewährt hat; vielmehr trägt für

---

[1052] Ebd., 101, Herv. M. H.
[1053] TE, 62, Herv. i. O.
[1054] EH, 163

er jede seiner Handlungen die Verantwortung, und dies bedeutet auch: die Schuld, die er sich hierbei zugezogenen hat.

Der Einzelne, der sich auf eine scheinbar unabänderliche Natur beruft, ist also ebenso unaufrichtig wie derjenige, der angesichts bestimmter Umstände behauptet, keine Wahl (gehabt) zu haben. Auf eine oder auf ein Zusammenspiel dieser beiden Spielarten der Unaufrichtigkeit lässt sich auch der Fall zurückführen, in welchem ein „Mensch […] absichtlich bei einer Periode seines Lebens *stehenbleibt* und sich weigert, die späteren Veränderungen in Betracht zu ziehen“[1055]. So kann der oben beschriebene Kranke, ebenso wie der alternde Leistungssportler oder der politische Ex-Held ohne Einsatzfeld sich weigern, sich der Herausforderung der gegenwärtigen Situation zu stellen. Sie alle können vergangenen Zeiten nachhängen, um ein bestimmtes Selbstbild aufrechtzuerhalten und sich der Verantwortung und Anstrengung, sich angesichts veränderter Bedingungen neu erfinden zu müssen, zu entziehen.

5.3.2.1.3 Ehrlichkeit

Sartres scharfe Kritik an jenen Menschen, die sich aus der Verantwortung für ihre Einstellungen und Handlungen bzw. Unterlassungen herausreden, markiert den Kontext für seinen Begriff der *Ehrlichkeit*[1056]. Vor diesem Hintergrund mag die Tatsache, dass Sartre den Begriff im Unaufrichtigkeitskapitel entwickelt, weniger überraschen. In der Alltagssprache markieren Ehrlichkeit und Unaufrichtigkeit Gegensätze, Sartre hingegen behauptet, dass „die Ehrlichkeit […] ein Phänomen der Unaufrichtigkeit“[1057] darstellt. Im Folgenden soll dieser These auf den Grund gegangen werden. Herauszuarbeiten ist erstens, worin Sartre zufolge die Unaufrichtigkeit des Ehrlichen liegt; zweitens soll kritisch reflektiert werden, ob bzw. unter welchen Bedingungen Sartres Behauptung zutrifft.

Sartre formuliert seinen Begriff der Ehrlichkeit im phänomenologisch-ontologischen Rahmen. Die Grundlage seiner Auseinandersetzung bildet das der Ehrlichkeit unterstellte

---

[1055] *SN*, 137 f., Herv. i. O.

[1056] Hier ist auf begriffliche Unterscheidungen hinzuweisen, die für die folgenden Ausführungen und für das Verständnis des Begriffs der Unaufrichtigkeit überhaupt relevant sind: Sartre fasst die *Ehrlichkeit* [*sincérité*] als *reflexive* Haltung auf; solchermaßen ist sie von der *Aufrichtigkeit* [*bonne foi*] als *unmittelbarer* Haltung sprachlich klar unterschieden. Ihr Pendant hat die Aufrichtigkeit in der *Unaufrichtigkeit*, welche Sartre ebenfalls als unmittelbare Haltung versteht; die Übersetzer haben dieser Gegenüberstellung im Französischen – *bonne foi* [*Aufrichtigkeit*] und *mauvaise foi* [*Unaufrichtigkeit*] – entsprochen. Zugleich unterscheidet Sartre die unmittelbare Haltung der Aufrichtigkeit [*bonne foi*] von der reflexiven Haltung der *Authentizität* [*authenticité*].

[1057] *SN*, 146 f.

ontologische Ideal: Ehrlich sein wollen heißt demnach, das *sein* wollen, was man *ist*: „Was bedeutet unter diesen Bedingungen [des fortlaufenden Wählens] das Ideal der Ehrlichkeit, wenn nicht eine unmöglich zu erfüllende Aufgabe, deren Sinn schon mit der Struktur meines Bewußtseins in Widerspruch steht[?] (sic.) *Ehrlich sein* […] *ist das sein, was man ist*."[1058]

Wenn ich, so begründet Sartre seine Absage an die Ehrlichkeit, aufgrund der dem Bewusstsein eigenen Gesetzmäßigkeit immer schon *nicht mehr* das bin, was ich einmal war, wenn ich überhaupt niemals etwas *sein* kann – kann ich dann *jemals* eine gültige Aussage über mich treffen? Denn zwischen dem Bewusstsein und der Reflexion lässt sich stets eine *zeitliche Differenz* beobachten: die Ehrlichkeit als der Versuch zu bestimmen, wer ich *bin*, kommt immer schon zu spät: Ich kann zwar darüber Auskunft geben, welche Gefühle, Einstellungen, Entwürfe etc. ich *gehabt habe*; ich kann jedoch keine Aussage über mein Erleben treffen, die über meine (unmittelbare) Vergangenheit hinausgeht. Dieser Umstand beruht auf tiefer liegenden *Wesensdifferenz*, welche zwischen dem erstarrten Bild, das die Reflexion zeichnet, und dem Bewusstsein, das sich jedem Versuch der Fixierung entzieht. Denn das Bewusstsein entzieht sich immer schon der Erkenntnis; als spontanes ist es ein flüchtiges Objekt, ein Objekt, das „durch die Finger rinnt"[1059], wenn man es greifen will. Schließlich scheitert die Ehrlichkeit daran, dass der Riss, der schon auf unmittelbarer Bewusstseinsebene sichtbar wurde, durch die am Grunde des Projekts der Ehrlichkeit liegende Reflexion[1060] sich noch zusätzlich verschärft. Denn als ursprüngliches Projekt des Menschen, „mit sich *übereinzustimmen*, ist [die Ehrlichkeit] von Natur aus eine ständige Anstrengung, sich von sich zu *distanzieren*; man befreit sich gerade durch den Akt, durch den man sich zum Objekt für sich macht."[1061]

> [S]obald wir uns als ein bestimmtes Sein setzen durch ein legitimes Urteil, das auf die innere Erfahrung gegründet oder von apriorischen oder empirischen Prämissen korrekt

---

[1058] Ebd., 145. Herv. M. H.
[1059] Ebd., 293
[1060] Vgl. zum phänomenologisch-ontologischen Verhältnis zwischen dem unmittelbaren Bewusstsein, der Reflexion und dem Ego ebd., 288-321 („Ursprüngliche Zeitlichkeit und psychische Zeitlichkeit: Die Reflexion"), 212-215 („Das Ich und der Zirkel der Selbstheit"); „Die Transzendenz des Ego" und „Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis".
[1061] Ebd., 150, Herv. M. H.

abgeleitet ist, durch eben diese Setzung dieses Sein überschreiten – und zwar nicht auf ein anderes Sein hin: auf das Leere, auf das nichts [rien] hin.[1062]

Anhand dieser Differenzen zwischen dem Bewusstsein als Erlebnis und Entwurf einerseits und dem Bewusstsein als Objekt der Reflexion andererseits lässt sich bereits ahnen, welche Gefahr dem Ehrlichen droht. Wenn er wie Inés aus Sartres Theaterstück gesteht, dass er böse *ist*, und sich hierbei auf seine Bösartigkeit als Charakter festlegt (sie also als eine unabänderliche Gegebenheit erfasst), so macht er sich unaufrichtig. Er spricht dann dem Bewusstsein eine Permanenz zu, die ihm *per definitionem* nicht zukommt. Sartre entdeckt die tiefere Motivation für die Ehrlichkeit im Entwurf, „[s]ich als ein Ding zu konstituieren"[1063], sich mit einer Natur zu versehen, welche als Entschuldigung dafür dient, sich nicht ändern zu *können*[1064]. „Gleichzeitig aber bricht er aus diesem *Ding* aus, weil er ja der ist, der es betrachtet"[1065]. So beweist er als reflexiver Blick seine Souveränität gegenüber seinem Wesen, hat aber zugleich eine Entschuldigung dafür parat, dass er dieses – da es vermeintlich bestimmten Determinismen unterworfen ist – nicht ändern kann.

Doch selbst in jenem Geständnis, mit dem der Ehrliche das Ziel verfolgt, sich zu ändern, entdeckt Sartre noch Unaufrichtigkeit: Ich interpretiere meine *damaligen* Handlungen als das Ergebnis eines Determinismus, von dem ich mich heute befreit habe. Bestimmte Motive oder Triebe, die ich *gehabt habe*, haben mich zu Handlungen veranlasst, die ich heute verurteile. Auch hier findet eine Verdinglichung statt: Ich versuche, mir zu verhehlen, dass schon damals meine Motive oder Antriebe ihr Gewicht nur dadurch erhalten haben, dass ich sie *gewählt* habe, dass ich also zu jedem Zeitpunkt frei gewesen bin, meinen Leidenschaften oder Motiven zu erliegen[1066].

Die Unaufrichtigkeit dieses Glaubens liegt darin, dass die Vergangenheit hier als *reine Faktizität* behauptet wird, um die Gegenwart als *reine Transzendenz* betrachten zu können. So kann ich die Verantwortung für meine vergangenen Wahlen abstreiten und mich zugleich von diesen lossagen, als hätte ich heute nichts mehr mit ihnen zu tun.

[1062] *SN*, 145
[1063] Ebd., 146
[1064] Vgl. ebd., 150
[1065] Ebd., 150
[1066] Vgl. ebd., 146

Unaufrichtig ist dies deshalb, weil ich als Freiheit immer schon *beides zugleich*, Faktizität *und* Transzendenz, bin[1067].

Bereits im Kapitel über die Unaufrichtigkeit deutet sich an, dass die Ehrlichkeit als der Entwurf eines Menschen, sich zu verdinglichen, nicht als isolierte Erscheinung, sondern in einem sozialen Kontext auftritt und von diesem befördert wird. Wenn auch Sartre an dieser Stelle die sozialontologischen Strukturen der Unaufrichtigkeit noch nicht ausgearbeitet hat – diesen widmet er sich erst im dritten Teil von *Das Sein und das Nichts* –, so wird jedoch in den Fallbeispielen bereits sichtbar, dass sie eine wichtige, wenn nicht gar entscheidende Rolle dafür spielen, ob ein Einzelner unaufrichtig wird oder nicht. So lässt sich bereits hier die These aufstellen, dass *alle* im Kapitel vorgeführten Fälle von Unaufrichtigkeit vor dem Hintergrund zu sehen sind, dass der Einzelne in seinen Selbstentwürfen auf den Andern (mit)bezogen ist, dass er dessen Blick – in Form gesellschaftlicher Werturteile, konkreter Erwartungshaltungen etc. – auf sich ruhen fühlt und dass hierin eine entscheidende Motivation für seine eigene Unaufrichtigkeit liegt[1068]. Mit einem Wort: Der tiefere *Sinn* des jeweiligen Unaufrichtigkeitsentwurfs erschließt sich erst im sozialontologischen Kontext.

Besonders eindringlich veranschaulicht Sartre dies am Fall des Homosexuellen, der sich gegen den ‚Verteidiger der Ehrlichkeit' [le ‚champion de la sincérité'] zur Wehr setzt und hierbei unaufrichtig wird. Während auf die Haltung des Homosexuellen im nächsten Kapitel eingegangen wird, da dieser die umgekehrte Bewegung zur Ehrlichkeit vollzieht, soll hier zunächst die Position des ‚Verteidigers der Ehrlichkeit' im Vordergrund stehen.

Sartre beschreibt den Fall so: Der ‚Verteidiger der Ehrlichkeit' wird ungeduldig angesichts der permanenten Ausreden des Homosexuellen, der seine Handlungen zwar

---

[1067] Man könnte die Unaufrichtigkeit auch in den Termini der Zeitlichkeit formulieren (zur Zeitlichkeit vgl. ebd., 216-254; Theunissen (2003), 101-116): Der Unaufrichtige verdrängt die Tatsache, dass er als Freiheit immer schon einen ‚ekstatischen' Bezug zur Vergangenheit und zur Zukunft unterhält: Auch damals hat er das Bestehende auf ein Zukünftiges hin überschritten; auch heute kann er sein vergangenes Sein nicht von sich abschneiden.

[1068] Es ist daher schade, dass Sartre die Unaufrichtigkeit schon im Ersten Teil von *Das Sein und das Nichts* behandelt, wo er noch nicht über das Werkzeug verfügt, um den sozialontologischen Kontext einzuholen, der die einzelnen Fallbeispiele aus ihrer An-sich-für-sich-Isolation herausholt und im Grunde erst verstehbar macht. Erst den dritten Teil der Schrift widmet Sartre den Strukturen der zwischenmenschlichen Verhältnisse. Dass diese selbst von Unaufrichtigkeit geprägt sind, bemerkt Sartre hier zwar selbst; zugleich jedoch erweckt der Gang seiner Untersuchung den Eindruck, als handle es sich hier um ontologische Notwendigkeiten. Für den hier vermeintlich zur Schau gestellten anthropologischen Pessimismus ist er bekanntlich kritisiert worden. Dass Sartre dies nachträglich erkannt hat, zeigt sich meines Erachtens daran, dass er in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* genau diesen Weg geht und Unaufrichtigkeit von den gesellschaftlichen Bedingungen her zu denken beginnt.

nicht abstreitet, ihnen jedoch einen anderen Sinn unterstellt, der jenseits der Homosexualität liegt. So erscheint das Homosexuelle stets nur als ein *zufälliger* Aspekt. Mit diesen Ausflüchten will der ‚Verteidiger der Ehrlichkeit' endlich schlussmachen; er „verlangt nur eins – und dann wird er sich vielleicht nachsichtig zeigen: daß der Homosexuelle unumwunden erklärt – gleichviel, ob in Demut oder als Anspruch – ‚*Ich bin ein Päderast*'. Wir fragen hier [, kommentiert Sartre]: Wer ist unaufrichtig?"[1069]

Für Sartre ist klar, dass *beide* Personen unaufrichtig sind, wenn auch jeder auf eine andere Weise. Die Unaufrichtigkeit des ‚Verteidigers der Ehrlichkeit' verortet er in der an den Homosexuellen gerichteten Forderung,

> daß er sich als ein Ding konstituiert, gerade damit er [der ‚Verteidiger der Ehrlichkeit'] ihn nicht mehr als Ding behandelt. Und dieser Widerspruch ist konstitutiv für die Forderung von Ehrlichkeit. Wer sieht denn nicht, wie beleidigend für einen Anderen und wie beruhigend für mich ein Ausspruch ist wie „Ach was! Das ist ein Päderast", der mit einem Strich eine beunruhigende Freiheit ausstreicht und von da an alle Handlungen eines Anderen als unerbittliche Konsequenzen seines Wesens zu konstituieren sucht. […] Der Verteidiger der Ehrlichkeit ist unaufrichtig, […] insofern er von einer Freiheit verlangt, sich als ein Ding zu konstituieren. Es handelt sich hier lediglich um eine Episode aus dem Kampf der Bewußtseine auf Leben und Tod, den Hegel „das Verhältnis von Herr und Knecht" nennt.

Der Struktur nach unternimmt der ‚Ehrliche' in Sartres Deutung denselben Versuch wie der Sadist, der die Freiheit seines Gegenübers dazu bringen will, sich selbst auszulöschen, sich als bloßes Ding zu konstituieren, als etwas, das für ihn berechenbar geworden ist, sodass es seinen eigenen Entwürfen nicht mehr gefährlich werden kann.

In seinem Roman *Stiller* führt Max Frisch vor, wie ein solcher unaufrichtiger ‚Verteidiger der Ehrlichkeit' zum Prototypen einer ganzen Gesellschaft avancieren kann – einer Gesellschaft, die um der Sicherung ihrer Strukturen willen auf die Verdinglichung des Einzelnen hinarbeitet, die Lebendigkeit seines Entwurfs, die Chance, sich zu verändern hierbei unterdrückend. Als Stiller nach langer Verschollenheit in seine Heimat zurückkehrt, wird er – obwohl er darauf besteht und auch demonstriert, dass er ein Anderer (geworden) ist –, von seinen Freunden und seiner Frau weiterhin so

---

[1069] *SN*, 147, Herv. i. O.
In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde oftmals keine klare Unterscheidung zwischen *Homosexualität* und *Päderastie* getroffen. Dies spiegelt sich auch in Sartres synonymem Gebrauch beider Wörter.

behandelt, als wäre er die Person von damals. Sie drängen ihn zu dem Geständnis, ‚ihr' Stiller zu sein, der einen bestimmten Platz in ihrem sozialen Gefüge ausgefüllt hatte. Damit behaupten und leben sie eine *Identität*, die *den Papieren nach* zwar weiter besteht, mit der Stiller jedoch lebenspraktisch gebrochen hat. Indem sie ihren Anspruch auf den ‚alten' Stiller wie auf ein Besitzobjekt geltend machen und sich weigern, dessen Wandlung anzuerkennen, fixieren sie ihn auf ein Sein, das er *nicht mehr* ist. Mit Frischs Worten: sie haben sich ein *Bildnis*[1070] gemacht.

Resümiert man Sartres Analysen der Ehrlichkeit in *Das Sein und das Nichts*, so kommen sie zu dem Ergebnis, das eingangs schon vorausgestellt worden war: dass die Ehrlichkeit in ihrem Grundansatz bereits unaufrichtig ist, weil sie dem Entwurf dient, den Einzelnen zu verdinglichen. Doch hat Sartre mit seiner Diagnose Recht? Ist jeder Versuch der Bestandsaufnahme des Gewesenen – selbst jener, der im Dienste einer zu vollziehenden Wandlung steht – bereits von Unaufrichtigkeit geprägt? Sartre scheint dies zu bejahen:

> Wie können wir uns in der Rede, in der Beichte, in der Gewissensforschung überhaupt um Ehrlichkeit bemühen, da doch diese Bemühung ihrem Wesen nach zum Scheitern verurteilt ist […]? Wenn ich mich prüfe, geht es mir ja darum, das genau zu bestimmen, was ich bin, *um mich dazu zu entschließen, es unumwunden zu sein* – auch wenn ich mich später auf die Suche nach Mitteln begeben muß, die mich ändern können"[1071]?

Die Passage wie überhaupt der gesamte Abschnitt über die Ehrlichkeit[1072] legen nahe, dass Sartre der Ehrlichkeit jede ursprüngliche, positive Funktion abspricht. Aber zeichnet er damit nicht ein Zerrbild dessen, was wir in der Alltagssprache unter Ehrlichkeit verstehen; diskreditiert er damit nicht von vornherein jede Bemühung, eigene Haltungen und Handlungen rückblickend zu verstehen und zu bewerten? Wie verträgt sich Sartres Auffassung der Ehrlichkeit als Versuch, sich mit Notwendigkeiten herauszureden, mit dem alltagssprachlichen Sinn des *Geständnisses* bzw. der *Beichte* als Übernahme von Verantwortung oder gar Schuld?

[1070] In seiner Tagebuchaufzeichnung „*Du sollst dir kein Bildnis machen*" weist Frisch auf die Fatalität unseres oftmals erstarrten Bildes, das wir uns vom Andern gemacht haben, hin und verbindet dies mit der Mahnung, dem Andern die Möglichkeit der Wandlung zuzugestehen, i.e. auch dazu bereit zu sein, das eigene Bild von ihm zu korrigieren (vgl. Frisch 1998/2, 369 ff.).
[1071] *SN*, 146, Herv. M. H.
[1072] Vgl. ebd., 145-151

Dass hier eine Diskrepanz zwischen der alltagssprachlichen Auffassung und Sartres eigenem Begriff der Ehrlichkeit vorliegt, kritisiert bereits Ronald Santoni. Santoni zufolge begeht Sartre einen begrifflichen Fehler, wenn er seine ontologisch-technische Bedeutung des Wortes ‚sein' auf unser umgangssprachliches Verständnis überträgt und damit den Begriff der *Ehrlichkeit* in ein falsches Licht rückt. Santoni notiert:

> Die Anwendung seiner technischen Bedeutung von ‚sein, was man ist' auf die umgangssprachliche Bedeutung des Ausdrucks versagt darin, die positive Konnotation, die im umgangssprachlichen Gebrauch intendiert ist, (z.B. ‚wahr sein gegen sich selbst' oder ‚leben gemäss dem, wozu man sich bekennt') adäquat anzuerkennen, und sie befleckt auf diese Weise willkürlich die Bedeutung von Ehrlichkeit.[1073]

So übernimmt der Verbrecher mit seinem Geständnis – entgegen Sartres Behauptung, hier liege eine Verdinglichung, d.h. ein Entschuldigungsverhalten vor – die Verantwortung für seine Vergangenheit, i.e. er erfasst sie nicht als *Vorkommnis*, sondern als Gesamtheit *seiner Handlungen*. Ob er sein Handeln aber bereut, ist irrelevant; ebenso wenig wie es für den Begriff wesentlich ist, ob er die Konsequenzen (verurteilt zu werden, ins Gefängnis zu kommen o.ä.) für gerecht hält.

Im Kontext dieser umgangssprachlichen, *positiven* Bedeutung der Ehrlichkeit, welche nicht als Selbstverdinglichung intendiert ist, lässt sich das alltagssprachliche Wort ‚ist' nicht in jenem schweren ontologischen Sinne Sartres verstehen. Santoni liegt mit seiner Kritik richtig: Die Pauschalabweisung der positiven Funktion von Ehrlichkeit rührt daher, dass Sartre in der ontologischen Analyse des Ehrlichkeitsaktes selbst nicht präzise vorgeht: Zwar ist es richtig, dass ich mir durch mein Geständnis ein Sein verleihe, und es ist auch richtig, dass ich diesem zugleich entgehe. Ich kann meine *Vergangenheit* nicht ändern; sie ist zwar ein Faktum, das mir zugehört, jedoch eins, das ich im aktuellen Entwurf überschreite. Wenn ich mir dies eingestehe – was ist dann Ehrlichkeit anderes als das reflexive Bewusstsein dieser Tatsache?

> Die Vergangenheit, die ich bin, habe ich zu sein ohne irgendeine Möglichkeit, sie nicht zu sein. Ich übernehme für sie die Verantwortung, als wenn ich sie ändern könnte, und

---

[1073] Santoni (2003), 80 f.
Sein Argument entwickelt Santoni in Kap. 1 seines Buches „Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy" (vgl. ders. (1995), 1-27). Dort zeigt er, dass Sartre die Mehrdeutigkeit des Wortes „sein" missbraucht, indem er verschiedene Kontexte – den alltagssprachlichen und den ontologischen – nicht auseinanderhält: „Sartre's crucial step is philosophically illegitimate. It is based on an equivocation." (ebd., 12)

> doch kann ich nichts anderes sein als sie. [...] [Ich habe die Möglichkeit], die *Bedeutung* der Vergangenheit zu ändern [...]. Dem Inhalt der Vergangenheit als solchem kann ich jedoch nichts nehmen oder hinzufügen. Anders gesagt, die Vergangenheit, die *ich war*, ist das, was sie ist; sie ist ein An-sich wie die Dinge der Welt. Und der Seinsbezug, den ich mit der Vergangenheit zu unterhalten habe, ist ein Bezug vom Typus des An-sich. Das heißt, der Identifizierung mit sich.
>
> Doch andererseits bin ich meine Vergangenheit nicht. Ich *bin* sie nicht, weil ich sie *war*.[1074]

Die Feststellung, dass die Vergangenheit für mich heute *erstarrt* ist, verweist auf die Irreversibilität der Zeit – auf die Tatsache, dass meine Handlungen unumkehrbar sind: Ich kann zwar versuchen, etwas *rückgängig* zu machen, vollziehe damit aber eine gesonderte Handlung, die die erste voraussetzt; ebenso setzt die Idee der Wiedergutmachung voraus, dass ich etwas, das ich getan habe, nicht ungeschehen machen kann; und selbst eine unterlassene Handlung kann sich als unumkehrbar erweisen – nämlich dann, wenn der Zeitpunkt, zu dem sie möglich gewesen wäre, überschritten ist.

Die begriffliche Verschiebung entsteht dort, wo Sartre dem Ehrlichen unterstellt, die Irreversibilität der Vergangenheit nachträglich als eine praktische Notwendigkeit umzudeuten. Demnach würde der Ehrliche aus der Tatsache, dass er heute *nicht mehr* über das Vergangene verfügen kann, schlussfolgern, er hätte bereits damals keine Wahl gehabt.

Wie aber kommt es dazu, dass bei Sartre der Begriff der Ehrlichkeit in jenes Zwielicht der Unaufrichtigkeit gerät? Übertreibt Sartre hier maßlos? Oder findet sich eine andere Erklärung? Gegen Ende des Abschnitts und ganz beiläufig, merkt Sartre hierzu an:

> Es gibt zwar eine Ehrlichkeit, die sich auf die Vergangenheit bezieht und *die uns hier nicht beschäftigt*; ich bin ehrlich, wenn ich gestehe, irgendein Vergnügen *gehabt zu haben*. Wir werden sehen, daß diese Ehrlichkeit nur dann möglich ist, wenn das Sein des Menschen sich bei seinem Sturz in die Vergangenheit als ein An-sich-sein konstituiert. Aber uns geht es hier nur um die Ehrlichkeit, die auf sich selbst in der

---

[1074] *SN*, 231, Herv. i. O.
Ganz ähnlich beschreibt der Ethiker in *Entweder-Oder* die in der Selbstwahl zu vollziehende Übernahme der eigenen, mit Schuld belasteten Vergangenheit als etwas, das mir zugehört und zugleich *nicht* zugehört (vgl. das Kap. II.4.2.3 „Exkurs 2: Ethische Wahl und Selbst“).

> gegenwärtigen Immanenz aus ist. […] Und ihr Postulat ist, daß ich im Grunde schon nach dem Modus des An-sich das bin, was ich zu sein habe[1075].

Damit aber räumt Sartre nichts anderes als die Möglichkeit einer Ehrlichkeit ein, welche nicht auf Verdinglichung setzt, sondern als ‚reine Reflexion' vergangener Bewusstseine auftritt. Jedoch weist er ihre Untersuchung zugleich zurück, weil sie „*uns hier nicht beschäftigt*" – zu Recht, könnte man sagen, denn diese habe in einer Untersuchung der Unaufrichtigkeit nichts zu suchen. Santonis Vorwurf, Sartre beflecke die alltagssprachliche Bedeutung der Ehrlichkeit, scheint insofern nicht gerechtfertigt.

Dennoch lässt sich Santoni gegen Sartre verteidigen. Es ist weniger der Begriff der unaufrichtigen Ehrlichkeit selbst, den falsch herausgestellt zu haben Sartre vorzuwerfen ist. *De facto* lassen sich unzählige Beispiele dafür anführen, dass Einzelne unter dem Mantel der Ehrlichkeit ihre Handlungen und Einstellungen mit vermeintlichen Notwendigkeiten oder Zwängen zu entschuldigen suchen. Vielmehr ist die Strategie, mit der Sartre den Begriff einführt und behandelt, bedenklich. Dass Sartre nicht zu Beginn seiner Untersuchung der Ehrlichkeit zwischen unaufrichtiger und ‚reiner' Ehrlichkeit (im Sinne der ‚reinen Reflexion') unterscheidet, sondern dies erst verspätet und überdies nur in einer Nebenbemerkung nachholt, befördert leicht das Missverständnis, es gäbe nur *eine* Form der Ehrlichkeit, diese wäre *grundsätzlich* unaufrichtig und hinter unserem Bemühen um Ehrlichkeit stehe *immer* der Versuch, uns unsere Freiheit und Verantwortung zu verhehlen.

Damit aber steht Sartres Analyse der Ehrlichkeit im Zusammenhang mit der generellen Ausrichtung und der damit verbundenen Problematik von *Das Sein und das Nichts*. Der durchgängige Fokus liegt hier auf *unaufrichtigen* Verhaltensweisen; das positive, authentische Pendant zu diesen bleibt jedoch im Verborgenen[1076], was den Eindruck befördert, es sei nicht existent bzw. – dies gilt insbesondere für die sozialontologischen Analysen aus dem dritten Teil der Schrift – nicht einmal denkbar. Methodisch steht dies, wie am Beispiel der Ehrlichkeit sichtbar wurde, im Zusammenhang damit, dass Sartre für die Analysen seiner Fallbeispiele auf sein

---

[1075] Ebd., 151, erste Herv. M. H., zweite im Text

[1076] Vgl. Beier (2010), 88

Dies gilt freilich nicht für *alle* Schriften Sartres, insbesondere nicht für die *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, in welchen sich Sartre der Herausforderung aufzuklären, wie ein authentisches Selbstverhältnis aussehen könnte, stellt – mit durchaus fruchtbaren Ergebnissen, wie zu demonstrieren sein wird.

ontologisches Instrumentarium zurückgreift und hierbei den Eindruck erweckt, er erhebe den Anspruch, nicht nur *faktische*, sondern *apriorische* anthropologische Strukturen aufzudecken, die *conditio humana* als solche zu erfassen. *De facto* jedoch sind alle in *Das Sein und das Nichts* vorgestellten Wahlen *kontextbezogen*: sie finden vor einem konkreten gesellschaftshistorischen, sozialen und individuellen Hintergrund statt. Dies gilt bereits für die Grundstruktur des Initialentwurfs selbst, ebenso wie für die Unaufrichtigkeit und die sozialontologischen Beziehungen des Einzelnen. Vermutlich sind Sartre selbst zum Zeitpunkt der Abfassung von *Das Sein und das Nichts* die Grenzen seiner Analysen noch nicht bewusst gewesen, und vermutlich hat dieser Sachverhalt auch die harsche Kritik an Sartres pessimistischem Menschenbild befördert. Doch das Faktum, dass Sartre selbst dieses Bild bereits in den *Entwürfen* korrigiert und dass diese Selbstkorrektur seit mittlerweile über 20 Jahren bzw. – in deutscher Sprache – seit 9 Jahren frei zugänglich und nachlesbar ist[1077], sollte seinen Kritikern Anlass zu der Reflexion geben, ob ihr eigenes Sartre-Bild nicht auf jener Verdinglichung beruht, welche eine Freiheit allzu schnell als Freiheit – mithin als Freiheit eines Denkers, sich selbst zu korrigieren, ggf. zu revidieren – in ihrem Potential zu ersticken sucht.

5.3.2.2 Selbstflucht

5.3.2.2.1 „Das Bewußtsein als Refugium“[1078]

Die vorangegangenen Analysen haben gezeigt, dass die Problematik der menschlichen Freiheit bei Sartre vielschichtig ist. Entsprechend groß ist die Zahl möglicher Varianten, sich in Unaufrichtigkeit den einen oder anderen Aspekt der Freiheit zu verbergen. Wenn auch Sartre immer wieder die Selbstverdinglichung des Einzelnen thematisiert und kritisiert, so bleibt dennoch sein Augenmerk nicht auf diese beschränkt. In *Das Sein und das Nichts* stellt er dieser Variante den entgegengesetzten Versuch an die Seite, die eigene Faktizität zu leugnen oder zumindest von sich zu weisen, um sich als ‚reine Transzendenz‘ behaupten zu können.

[1077] Sie erschienen posthum, 1983 auf Französisch, 1992 auf Englisch, 2005 auf Deutsch.
Im Licht der *Entwürfe* lassen sich auch die im Anschluss erschienenen marxistisch geprägten Schriften – jenseits der Kritik, Sartre habe sich im Dienste eigener Interessen und zur Beförderung seines Ruhms eine politische Strömung zunutze gemacht und damit seinen *existenz*-philosophischen Ansatz verraten – ganz nüchtern als der Versuch betrachten, aus dem Elfenbeinturm seiner frühen Philosophie herauszutreten und die Freiheit des Einzelnen im gesellschaftshistorischen Kontext zu verstehen, also mit der Behauptung, Freiheit sei immer ‚in Situation‘, selbst ernstzumachen (vgl. hierzu insbes. *SN*, 833-955).
[1078] *TB*, 470

Die Faktizität begegnet dem Einzelnen von seiner Vergangenheit her. Wenn Sartre diese als dasjenige bezeichnet, welches der Einzelne *nicht ist*, weil er es *‚zu sein hat'*[1079], dann meint er damit einerseits, dass meine Vergangenheit zu mir gehört, ohne dass ich sie ändern kann, und andererseits, dass ich nicht umhin kann, sie im gegenwärtigen Entwurf zu überschreiten, mich zu ihr zu positionieren: Ich kann wählen, mich mit dem, der ich damals war, auch heute noch zu identifizieren oder mich von meinen damaligen Handlungen und Auffassungen zu distanzieren; ich kann den Versuch unternehmen, mich für sie zu rechtfertigen etc. In jedem Falle jedoch bin ich gezwungen, meine Vergangenheit als die meine zu tragen.

Wenn nun aber die Vergangenheit eine Last bedeutet, die dem gegenwärtigen Entwurf anhängt, vielleicht eine Schuld, die das aktuelle Selbstbild stört, so kann der Einzelne den Versuch unternehmen, sich der Verantwortung für sie zu entledigen. Im Unterschied zur Selbstverdinglichung, in welcher er seine damaligen Wahlen als Ausfluss einer Notwendigkeit begreift, macht er sich hier die phänomenologische Tatsache nutzbar, dass er stets *auf Distanz* zu sich existiert, um zu behaupten, dass er seine Vergangenheit *nicht ist*, dass sie die *eines Andern* ist – einer Person, die er vielleicht einmal gewesen sein mag, die er jetzt aber *nicht mehr* ist. Seine Unaufrichtigkeit liegt darin, dass er sich glauben macht, seine Gegenwart wäre vergangenheitslos, obwohl sie in Wirklichkeit immer die Gegenwart einer bestimmten Vergangenheit ist.

Schon Sartre selbst hat, wie zuvor bemerkt, in seiner persönlichen Wandlung 1939 am eigenen Beispiel eben jenen Versuch der unaufrichtigen Distanzierung von sich entdeckt und scharf kritisiert[1080]. So dokumentieren die Kriegstagebücher den Prozess einer schonungslosen Aufdeckung seiner vermeintlich großmütigen Offenheit sich selbst und seinen Freunden gegenüber, seiner Manier der ‚kontemplativen Selbstbespiegelung', welche – weil er sich als Analytiker in stets sicherem Abstand gewusst hatte – ohne Konsequenz geblieben waren.

Im Rückblick gesteht sich Sartre nun ein, dass

> es jenseits dieser Aufrichtigkeit des öffentlichen Bekenntnisses, oder vielmehr diesseits, eine Art Unaufrichtigkeit [gab], die wirklich mir gehörte, die ich war, nicht so sehr in der Tatsache, Geheimnisse zu haben, als vielmehr in einer bestimmten Art,

---

[1079] Vgl. *SN*, 233
[1080] Vgl. das Kap. III.2.1.2 „Verstehen und Verantwortung"

> mich aus eben dieser Aufrichtigkeit davonzustehlen […], indem ich mich […] von diesem öffentlichen Teil meiner selbst allein dadurch distanzierte, daß ich ihn betrachtete. […] Nur das unerschütterliche Bewußtsein, immer über das hinaus zu sein, was ich war, hat es mir erlaubt, mich meinen Freunden jahrelang ohne Schleier, in völliger Nacktheit zu zeigen.[1081]

So hatte Sartre bis 1939, durch seine phänomenologischen Analysen gestützt, behaupten können, dass jener Bruch, den das Bewusstsein in jedem Augenblick mit der Vergangenheit vollzieht, den gegenwärtigen Entwurf gänzlich vom Ich als Totalität vergangener Handlungen und Einstellungen abzutrennen, und dies hatte ihm ermöglicht, den Schein aufrechtzuerhalten, jeder Moment sei ein absoluter Neuanfang, der jungfräulich aus dem Nichts hervorbricht. Auf diese Weise ließ sich der unaufrichtige Glauben bewahren, dass sich die Last der Vergangenheit jederzeit abwerfen und die Illusion von der eigenen Unschuld erzeugen lässt[1082]. Charakteristisch für die Haltung des jungen Sartre war dessen Zurückweisung eines gegen ihn gerichteten Vorwurfs, dessen Wahrheit er sich selbst insgeheim schon eingestanden hatte: „‚Du willst mich doch nicht *heute* wegen einer Schweinerei verurteilen, die ich 1929 begangen habe!‘“[1083] Ihre Berechtigung hatte die Rückweisung scheinbar aus der Differenz zwischen der Reflexion und dem Reflektierten bezogen zu haben, i.e. daraus, dass ich, indem ich etwas gestehe, durch die Tatsache des Geständnisses bereits darüber hinaus bin.

Auch der sich gegenüber dem ‚Verteidiger der Ehrlichkeit‘ rechtfertigende Homosexuelle[1084] missbraucht seine Transzendenz, um sich seiner Faktizität zu entledigen. Im Unterschied zum jungen Sartre jedoch, der im gegenwärtigen Entwurf seine Vergangenheit für ungültig erklärt, indem er sie als Handlungen eines *Anderen* Sartre behauptet, nimmt der Homosexuelle seine Wahlen auf sich. Seine Unaufrichtigkeit setzt dort ein, wo er sich zwar zu seinen Handlungen bekennt, aber ihren Bedeutungsgehalt verändert: Um nicht als ‚homosexuell‘ abgestempelt zu werden, führt er Handlungsgründe an, die jenseits etwaiger sexueller Präferenzen liegen: „er gerät

---

[1081] *TB*, 394, vgl. 475

[1082] Sartre findet hierzu ein passendes Bild: „[I]ch [flüchtete] mich in den Schoß eines absoluten und kontemplativen Bewußtseins […], für das mein Schicksal und sogar der Zusammenbruch meiner Person nur Verwandlungen eines bevorzugten Gegenstands waren. Der Gegenstand konnte verschwinden, das Bewußtsein war dennoch von ihm berührt; meine Person war nur eine vorübergehende Verkörperung dieses Bewußtseins oder, noch besser, ein bestimmtes Band, das sie an der Welt befestigte, wie einen Fesselballon.“ (ebd., 469 f.)

[1083] Ebd., 15, Herv. i. O.; vgl. 394

[1084] Vgl. *SN*, 147 ff.

durch Spiel, Zufall, Mißgeschick hinein; es sind vergangene Irrtümer, sie erklären sich durch eine bestimmte Auffassung des Schönen, der die Frauen nicht genügen können“[1085]; oder – wie ein Bekannter Sartres, der vermutlich als Vorlage für das Beispiel gedient hat, behauptet – er habe nur das Milieu studieren wollen[1086].

In enger Parallele zum Homosexuellen, der sich in seiner Rechtfertigung gegenüber dem ‚Verteidiger der Ehrlichkeit‘ den Sinn seiner vergangenen Handlungen zurechtbiegt, um nicht als ‚homosexuell‘ abgestempelt zu werden, nimmt Stiller in Frischs Roman ein unaufrichtiges Verhältnis zur eigenen Vergangenheit ein. Auch er weist das ‚Bildnis‘, das die Anderen ihm entgegenhalten, zurück, jedoch in einer radikaleren Wendung als beim Homosexuellen: Er kehrt aus der Verschollenheit als ‚Mr. White‘, als ‚weißes Blatt‘, in dem unaufrichtigen Glauben zurück, er könne *tabula rasa*[1087] mit seiner Geschichte machen. Der Missbrauch seiner Transzendenz geht hier so weit, dass er aus seinem Wunsch nach einem Neuanfang heraus die von ihm geschaffenen Fakten selbst leugnet: An die Stelle seiner Biographie setzt er eine erfundene Lebensgeschichte, an die Stelle seiner alten Persönlichkeit eine neue, jene kontrastierende.

Stillers Wunsch nach Anerkennung seines Wandels durch die Anderen ist zugleich mit einer anderen Intention gepaart, die den Versuch, die eigene Vergangenheit zu vernichten, vielleicht noch stärker motiviert: Aus der Erkenntnis heraus, „nicht richtig gelebt“[1088] zu haben, glaubt er, seine Vergangenheit auslöschen zu können, ohne hierbei einen Verlust zu erleiden. Seine Unaufrichtigkeit liegt in dem Glauben, ein *verpasstes* Leben sei im Grunde *kein* Leben, und es gäbe *nichts*, das er zu verantworten hätte. Indes, auch er hat gewählt; aber er hat die falschen Entscheidungen getroffen bzw., umgekehrt ausgedrückt: er hat die richtigen Wahlen verpasst. Seine Vergangenheit begegnet ihm daher nur in negativer Gestalt, als Schuld. Um diese zu verdrängen und nicht die Verantwortung für seine Versäumnisse übernehmen zu müssen, setzt White *alias* Stiller daher auf Kahlschlag, statt auf Aufarbeitung[1089].

[1085] *SN*, 147
[1086] Vgl. *B1*, 146, 167 ff., 178
[1087] Vgl. Butler (1976), 76; Müller-Salget (2001), 77. Dass Stiller nicht nur White *spielt*, also schlichtweg lügt, sondern auch *glaubt*, White zu sein, dass er also unaufrichtig ist, liegt nahe, weil es sich um sein Tagebuch handelt, das dem Leser vorliegt.
[1088] Vgl. Frisch (1998/3), 501, 727
[1089] Bezeichnend hierfür ist Frischs Wahl der Mottos für den Roman: Vorangestellt sind jene Passagen aus *Entweder-Oder*, die den synthetischen Charakter der Wahl als Isolation *und* Kontinuität hervorheben, der bei Sartre in der Herausarbeitung der Wahl als Faktizität und Transzendenz wiederkehrt (vgl. ausführlicher hierzu das Kap. IV.4 „Verhältnisse und Synthesen“).

Alle bisherigen Fälle stellen Weisen vor, in denen sich ein Einzelner unaufrichtig von seiner Vergangenheit lossagt. Im Unaufrichtigkeitskapitel präsentiert Sartre darüber hinaus einen Versuch, die Doppelheit der Wahl *bereits im Augenblick des Wählens selbst* zu leugnen: Die *Kokette* aus dem Beispiel[1090] bemüht sich darum, die eigene Faktizität von sich zu weisen, um sich als reine Transzendenz zu behaupten. Ausgangspunkt ist für sie das ontologische Getrenntsein der Bewusstseine verschiedener Personen, welches nach sich zieht, dass sich der Einzelne *als Subjekt* immer nur auf den Anderen *als Objekt* beziehen bzw., umgekehrt, die Subjektivität des Anderen nur im Erlebnis des eigenen Objekt-seins für diesen erfahren kann. Nun geht aber die Kokette zum Rendezvous mit dem Anspruch, dass ihr Gegenüber *beides zugleich* realisieren soll: „Zu ihrer Befriedigung bedarf es eines Gefühls, das sich ganz an ihre *Person* wendet, das heißt an ihre volle Freiheit, und das eine Anerkennung ihrer Freiheit ist. Aber gleichzeitig muß dieses Gefühl ganz und gar Begierde sein, das heißt, es muß sich an ihren Körper als Objekt wenden.“[1091] Damit ruft sie von vornherein einen Widerspruch auf, welcher seiner Struktur nach in enger Verwandtschaft zu dem des Entwurfs der Liebe steht, den Joseph Catalano wie folgt beschreibt: „Since two subjectivities can never meet, it is only through the lover's objectivity that the lover can beguile and seduce the beloved's freedom and subjectivity“[1092]: Nur indem sie sich dem Andern als ‚begehrenswertes Objekt‘ präsentiert und indem der Andre sie als solches er-*blickt*, kann sie seine Begierde wecken. Und dies will sie auch; der bloße Respekt des Gegenübers wäre ihr zu wenig. Dennoch fühlt sie sich bei dem Gedanken, bloßes sexuelles Objekt für ihn zu sein, erniedrigt. Um für den Andern *beides zugleich*, freies Subjekt und begehrenswertes Objekt, zu sein, hält sie nun die Situation in der Schwebe. Auf der Gesprächsebene präsentiert sie sich als freier Intellekt; in der nonverbalen Kommunikation jedoch umwirbt sie den Andern mit ihren körperlichen Reizen.

Die Schwierigkeit resultiert für sie aus der Antwort des Gegenübers auf ihr Spiel: Indem er ihre Hand ergreift, offenbart er ihr sein Begehren und nötigt sie zu einer Entscheidung: *entweder* in den Flirt einsteigen *oder* ihn zurückweisen, *entweder* das Risiko eingehen, für den Andern nur ein sexuelles Objekt zu sein, *oder* sich unter

---

Auf der gesellschaftshistorischen Ebene lässt sich eine vergleichbare Unaufrichtigkeit dann beobachten, wenn ein Volk die eigene Geschichte verdrängt, um sich für einen Neuanfang freizustoßen, obwohl gerade die Aufarbeitung der Vergangenheit für das eigene Sich-Verstehen wesentlich ist.

[1090] Vgl. *SN*, 132 ff.

[1091] *SN*, 133

[1092] Catalano (1985), 182

Zerstörung der erotischen Dimension des Gesprächs als freie Subjektivität dem Andern gegenüber behaupten.

„Man weiß, was nun geschieht: die junge Frau gibt ihre Hand preis, aber *sie merkt nicht*, daß sie sie preisgibt, weil es sich zufällig so fügt, daß sie in diesem Augenblick ganz Geist ist.“[1093] Anders gesagt, sie engagiert sich in den Flirt, ohne aber sich selbst gegenüber das Engagement einzugestehen. Sie betrachtet das Liegenlassen ihrer Hand nicht als *ihre Handlung*, sondern als ein *Faktum der äußeren Welt*: die Hand wird zum bloßen, trägen Ding, dem fremde Möglichkeiten zustoßen, das selbst nicht über eigene Möglichkeiten verfügt. Ihre Unaufrichtigkeit besteht darin, dass sie ihren Körper darauf reduziert, Objekt für den Andern zu sein, obwohl jener zugleich auch *Körper für sie* ist, indem sie als Bewusstsein ihren Körper existiert[1094]. In Sartres ontologischen Schemata lässt sich dies so ausdrücken: Sie spielt mit der Dualität, (Körper) *Für-Andere* und zugleich (Körper) *Für-sich* zu sein: Sie behauptet sich als reines Bewusstsein gegenüber ihrem Körper und diesen als reines, fremdes Ding; *zugleich* aber genießt sie die sexuelle Annäherung des Andern, und dies kann sie nur, indem sie ihren Körper als Für-sich existiert.

Ihre Unaufrichtigkeit erstreckt sich zugleich auf ihre Interpretation des Verhaltens ihres Gegenübers: Sie reduziert seine Höflichkeit auf das, was sie im Augenblick des Gesprächs ist, um sich zu verhehlen, dass der Andre sie im Rahmen seiner Entwürfe bereits auf einen Sinn hin überschreitet, von dem her die Höflichkeit nicht mehr als Höflichkeit, sondern als ‚erste Annäherung‘ erscheint[1095]. Zugleich jedoch ist ihr dieser Sinn durchaus bewusst, denn ohne ihn wäre das Gespräch für sie reizlos.

Die Liste der Varianten, wie ein Einzelner seine Faktizität von sich weisen oder sich auf diese reduzieren kann, ist mit den vorgestellten Fällen nicht erschöpft. Eine vollständige Inventarisierung aller Spielarten der Unaufrichtigkeit kann hier nicht geleistet werden. Die Untersuchung hat dennoch bereits ihren Zweck erreicht: Sie hat gezeigt, dass hinter allen Versuchen, entweder die eigene Faktizität zu leugnen oder sich auf diese zu reduzieren, der Unaufrichtige den Zweck verfolgt, *sich der Verantwortung für sein Handeln zu entledigen*. So haben alle drei gewählt – die Kokette den Flirt, der Homosexuelle seine Homosexualität, Stiller sein verpasstes Leben. Und auch jene,

---

[1093] *SN*, 134, Herv. i. O.
[1094] Vgl. FN 907
[1095] Vgl. *SN*, 132 f.

welche immer eine Ausrede dafür parat haben, warum sie vermeintlich nicht anders handeln konnten oder können, haben gewählt bzw. sind dabei, anlässlich der Fakten, die sie vorfinden, eine Wahl zu treffen. Sie alle haben sich durch ihre Handlungen engagiert bzw. sind im Begriff, dies zu tun.

> Unter diesen Bedingungen, da sich [dem Einzelnen] jedes Ereignis der Welt nur als *Gelegenheit* (*genutzte*, *verpaßte*, *vernachlässigte* Gelegenheit usw.) entdecken kann oder, besser noch, da alles, was uns zustößt, als eine Chance angesehen werden kann, das heißt uns nur als Mittel zur Realisierung dieses Seins, um das es in unserm Sein geht, erscheinen kann […,] [sind auch sie] für alles verantwortlich, außer für [ihre] Verantwortlichkeit selbst[1096].

Sie sind zugleich dafür verantwortlich, dass sie sich ihre Verantwortung verschleiern.

5.3.2.2.2 Nicht der sein wollen, der man gewählt hat zu sein

Das Unaufrichtigkeitskapitel in *Das Sein und das Nichts* bleibt seiner Anlage nach auf zwei Grundtendenzen der Unaufrichtigkeit beschränkt. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass Sartre den Begriff hier *ontologisch* formuliert und ausdeutet: „Die Faktizität muß behauptet werden als die Transzendenz *seiend*, und die Transzendenz als die Faktizität *seiend*"[1097]. Dennoch lohnt sich der Blick über diese Analysen hinaus auf andere Kapitel, Schriften und Notizen Sartres, die reich an Überlegungen zur Unaufrichtigkeit sind. Denn hierbei wird bald deutlich, dass der Begriff den im Kapitel gesteckten ontologischen Rahmen bei weitem übersteigt und dass er erst unter Einbeziehung anderer Aspekte in seiner Vielschichtigkeit, in seiner Tiefe überhaupt, erfassbar wird.

Zu einer adäquateren Begriffsbestimmung bedarf es daher zunächst eines Schrittes zurück: *Unaufrichtigkeit*, so war eingangs allgemeiner formuliert worden, *verdeckt einen Aspekt der conditio humana*. Die *conditio* aber hatte Sartre mit dem Freiheitsgeschehen und genauer: mit den – als problematisch ausgewiesenen – Bedingungen des Wählens identifiziert. Ontologisch betrachtet, gehörte hierzu, dass jede Wahl ein Zusammenspiel aus Faktizität und Transzendenz darstellt, das sich der Unaufrichtige in der einen oder anderen Richtung verschleiern konnte.

Die *phänomenologische* Analyse der Wahl hatte darüber hinaus aufgedeckt, dass die vermeintlich ‚radikale', oft als Beliebigkeit oder Launenhaftigkeit missverstandene

---

[1096] *SN*, 953
[1097] Ebd., 135, Herv. i. O.

Freiheit weitaus weniger radikal ist, als der erste Eindruck dies suggeriert: Entgegen der Ansicht, Sartre sitze der Illusion auf, man könne in jedem Augenblick alles Mögliche wählen, wenn man es nur wünschte, hatte Sartre die These verteidigt, unseren Willensentscheidungen sei eine grundlegendere, *dem Subjekt unverfügbare Wahl* vorangestellt. Hiermit hatte er eine Erklärung dafür angeboten, weshalb wir nicht immer so sind, wie wir gern wären, und weshalb es uns schwerfällt, uns zu ändern, selbst wenn wir unter unserem So-sein leiden. Besonders deutlich war dieses „‚Paradox' der Unwirksamkeit der Willensentscheidungen"[1098] in der Angst des Spielers hervorgetreten, der nicht mehr spielen *wollte*, sich letztlich aber doch am Spieltisch wiederfand. Auch dieser Aspekt der Freiheitsproblematik hat sein Pendant in einer Variante der Unaufrichtigkeit. Dies ist nun genauer auszuführen.

Im vierten Teil von *Das Sein und das Nichts* diskutiert Sartre am Beispiel des *Minderwertigkeitskomplexes*[1099] den Fall, dass ein Einzelner wünscht, ein Andrer zu werden als der, der zu sein er bereits gewählt hat: „Es ist also möglich, daß ich mir, auf Grund von Irrtümern über mich selbst reflexiv, das heißt auf der Willensebene, Entwürfe auferlege, die meinem Initialentwurf widersprechen, ohne jedoch den Initialentwurf grundlegend zu verändern."[1100]

Sartre interpretiert das Beispiel so: Der Minderwertige stellt sich auf der Willensebene permanent Aufgaben, die ihn überfordern. Er *glaubt*, erfolgreich sein zu können, und sieht nicht die Diskrepanz zwischen den Zielen, die er sich gesteckt hat, und dem, was er tatsächlich erreichen kann. In der Folge erlebt er immer wieder das Scheitern seiner Entwürfe, und schließlich fühlt er sich als Versager. Doch *sein Scheitern ist* nicht oder zumindest nur an der Oberfläche das Resultat bestimmter Irrtümer, sondern bereits *Teil seines Grundentwurfs*. So entsteht der Anschein, der Minderwertige wolle ein Andrer werden, als er sein kann, *de facto* jedoch gehört dieser Widerspruch bereits zu seiner Grundwahl selbst: der Wahl, nicht der sein zu wollen, der zu sein in seinen Möglichkeiten liegt, und an diesem Anspruch permanent zu scheitern. Damit aber macht Sartre die Minderwertigkeit nicht zu einer objektiven Tatsache, sondern zur subjektiven Wahl eines Einzelnen: „der Minderwertigkeitskomplex wird nicht nur anerkannt, sondern diese Anerkennung ist *Wahl*; […] [w]er also unter ‚Minderwertigkeit' leidet, hat *gewählt*,

---

[1098] Ebd., 824, Herv. i. O.; vgl. die Kap. III.2.3 „Spontane Freiheit, Wille und Reflexion" und III.4.2 „‚Angst vor dem Nichts?' – Angst, Spontaneität und Ich"
[1099] Vgl. ebd., 815-823
[1100] Ebd., 816

sein eigener Peiniger zu sein.“[1101] Der Minderwertige *ist* nicht *per se* minderwertig, sondern er *wählt* sich als minderwertig, indem er wählt, sich auf Gebieten zu behaupten, auf denen er seinen Mitmenschen unterlegen ist, während er auf anderen Gebieten durchaus überlegen wäre. Anders gesagt: Der Minderwertige hat gewählt, sein zu ihm passendes Aktionsfeld zu verfehlen und sich dadurch scheinbar zu bestätigen, dass er es prinzipiell zu nichts bringen kann.

> Die Minderwertigkeit *wählen* heißt […] die Revolten und die Verzweiflung hervorbringen und auf sich nehmen, die die Enthüllung dieser Minderwertigkeit konstituieren. Ich kann mich zum Beispiel darauf versteifen, mich in einem bestimmten Arbeits- und Wirkungsbereich zu manifestieren, *weil* ich dort minderwertig bin […]. Aber das Gebiet, auf dem ich minderwertig bin, kann ich selbstverständlich nur als Aktionsfeld *wählen*, wenn diese Wahl den reflektierten *Willen* in sich schließt, dort überlegen zu sein. Wählen, ein minderwertiger Künstler zu sein, heißt notwendig wählen, ein großer Künstler sein zu *wollen*[1102].

Einen geradezu prototypischen Fall zeichnet Frisch in der Figur des ‚alten‘, ‚verschollenen‘ Stiller: Dieser „leidet an der klassischen Minderwertigkeitsangst aus übertriebener Anforderung an sich selbst“[1103]. Davon, dass sich der ‚Verschollene‘ in nahezu allen Lebensbereichen überfordert, zeugt zum einen der überzogene berufliche Ehrgeiz, ein berühmter Künstler zu werden, mit dem er sich unter Druck setzt, hierdurch sein durchaus vorhandenes Talent erstickend. Auch sein politisches Engagement scheitert, weil der Spanische Bürgerkrieg nicht *sein* Krieg ist und er sich dort „als jemand bewähren [will], der [er] gar nicht []ist“[1104], um seinen Misserfolg als Künstler zu kompensieren. Seine Ehe schließlich steuert auf eine Katastrophe zu, weil er sich eine

---

[1101] *SN*, 820, Herv. i. O.
[1102] Ebd., 818, Herv. i. O.
[1103] Frisch (1998/3), 600
Dass Frischs Roman wie kein Anderer die Diversität der Unaufrichtigkeitsvarianten bei Sartre nicht nur spiegelt, sondern überdies auch in ihrer Reinheit zeichnet, ist auffällig. Da ist zum einen der sich selbst überfordernde Stiller, zum anderen der zurückkehrende White, der seine Vergangenheit von sich abtrennt, und zum dritten das Umfeld Stillers, das diesen – wie Sartres ‚Verteidiger der Ehrlichkeit‘ – auf ein ‚Bildnis‘ festlegen will. Lohnenswert wäre daher die Nachforschung, inwiefern sich Frisch vor oder während der Arbeit am Roman mit *Das Sein und das Nichts*, insbesondere mit Sartres Gedanken zur Unaufrichtigkeit auseinandergesetzt hat. Frisch selbst gibt seinen Roman nur als in der Nachfolge der Kierkegaardschen Schrift *Entweder-Oder* stehend zu erkennen, zum einen durch die Wahl der Mottos, zum anderen durch den Aufgriff und die Diskussion zentraler Gedanken aus der Schrift. Die besondere Nähe des Romans zu beiden, zu Kierkegaard *und* Sartre, die Verknüpfung der Erkenntnisse *beider* macht jenen besonders interessant, nicht zuletzt, weil er aufzeigt, wie stark sich Kierkegaard und Sartre im Hinblick auf die für sie zentralen Begriffe der Wahl und der Unaufrichtigkeit berühren. Vgl. ausführlich hierzu den dritten Teil der Arbeit.
[1104] Ebd., 616

Aufgabe stellt, der seine Frau gezielt entgegenarbeitet: Während er sich nach seinem doppelten Versagen ihr gegenüber als ‚richtiger Mann' beweisen will, indem er ihre Gesundheit zu seiner Aufgabe macht, benutzt sie ihre Krankheit als Mittel, um ihn zu binden – mit dem Ergebnis, dass sie sich umso weniger um ihre Genesung bekümmert, je mehr ihm an dieser gelegen ist.[1105] Was er in seinen Bemühungen nicht sieht, ist, dass er sich hiermit in das von Sartre vorgestellte Abhängigkeitsverhältnis zwischen Herr und Knecht und solchermaßen in die ‚Hölle' des unaufrichtigen, d.h. des sado-masochistischen, Miteinanders begibt, indem er seinen Selbstwert vom guten Willen seiner Frau abhängig macht. Dass er sich in allen drei Anläufen die falschen Ziele gesteckt hat, führt Stiller schließlich zu dem bitteren Resümee, „ein Leben [geführt zu haben], das nie eines gewesen war"[1106].

Das Beispiel Stillers bringt zugleich eine Problematik zum Ausdruck, die in Sartres Analysen nicht sichtbar wird, auf den jedoch schon Kierkegaards Ethiker und später auch Anti-Climacus aufmerksam gemacht hatten: Während Sartre sich in seiner Interpretation darauf beschränkt, den Minderwertigkeitskomplex *ontologisch* als eine Grundwahl zu betrachten, mithilfe derer der Mensch sich ein Sein verleihen will – ich *bin* minderwertig – verbirgt sich im Minderwertigkeitskomplex zugleich ein tieferer Protest gegen die *conditio humana*: Der Minderwertige weigert sich, die ihm gesetzten Grenzen anzuerkennen. Was er eigentlich will, ist, sich selbst nach seinen Wünschen zu *erschaffen*. „Ach, […] diese lebenslängliche Bemühung, anders zu sein, als man erschaffen ist, diese große Schwierigkeit, sich selbst einmal anzunehmen, ich kannte sie und sah nur eine eigene Not einmal von außen, sah die Absurdität unserer Sehnsucht, anders sein zu wollen, als man ist!"[1107] Schon Kierkegaards Ethiker, dessen zweiten Brief Frisch nicht zufällig als zentralen Referenzpunkt des Romans gewählt hat, hatte hervorgehoben, dass der Einzelne sich nur (wieder-)wählen, aber nicht erschaffen kann.

Auch wenn Sartre nicht von einem Geschaffensein des Menschen ausgeht, sondern eine freie Grundwahl annimmt, so stellt sich die Situation *aus der Perspektive des*

[1105] Vgl. ebd., 496 f.
Auch Ellerbrock verweist auf „die Auswechselbarkeit verschiedener Inhalte […]. Ob Stiller sich nun Künstlerschaft, Heldentum oder Erfolge bei Frauen auferlegt – die Wirkung bleibt so ziemlich dieselbe. Kennzeichnend wird sein notorisch schlechtes Gewissen. […] Wem will er eigentlich gerecht werden? Das ‚forum dei' ist ihm nicht als lebendige Realität bewußt. Folglich muß es Stiller um den Anspruch gehen, den er sich selbst auferlegt hat. M. a. W., Stiller steht unter dem Zwang einer selbsterkorenen Geschichte." (Ellerbrock (1985), 203 f.)
[1106] Frisch (1998/3), 727
[1107] Ebd., 542

Subjekts jedoch auch bei ihm genauso dar, wie Kierkegaards Ethiker und Frischs Protagonist sie hier erfassen: Derjenige, der in der Angst das Freiheitsgeschehen ‚rein' reflektiert, entdeckt die willentliche Unverfügbarkeit seiner Grundwahl. Und dies heißt: er entdeckt, dass er eben nicht ein Anderer werden, dass er sich nicht neu erfinden kann, selbst dann nicht, *wenn er es will*.

5.3.2.2.3 Sonderfall Emotion

Im Kapitel über die Unaufrichtigkeit wendet sich Sartre, wenn auch nur sehr flüchtig, der *Traurigkeit* zu. Die Frage, welcher Platz ihr im Rahmen der Überlegungen zur Unaufrichtigkeit zukommt, lässt sich auf den ersten Blick nicht eindeutig klären bzw. es scheint zunächst so, dass Sartres Ausführungen hier nur dazu dienen, die Diskussion der Ehrlichkeit vorzubereiten. Sartres Intention ist hier die, die Traurigkeit als ein Bewusstsein herauszustellen, um – entgegen der geläufigen Ansicht – argumentieren zu können, dass sie den Einzelnen nicht schlichtweg nur ‚überkommt', sondern eine Wahl darstellt. Traurig sein heißt, so behauptet Sartre, sich traurig *machen*[1108]. Damit ist der Einzelne für seine Traurigkeit ‚verantwortlich' in dem von Sartre ausgewiesenen phänomenologischen Minimalverständnis[1109]. Den Verweis darauf, dass wir uns beständig wählen, dass selbst unseren Gefühlen wie der Traurigkeit eine Wahl zugrunde liegt, nimmt Sartre zum Anlass, um dem unaufrichtigen Ehrlichen entgegenzuhalten, dass wir in unserem So-sein nicht determiniert sind – dass uns kein trauriges Naturell oder dergl. zukommt.

Dass die Traurigkeit im Kapitel über die Unaufrichtigkeit auftaucht, hat jedoch noch einem anderen Hintergrund. Sartre fasst sie – und die Emotionen überhaupt, zu denen er die Traurigkeit rechnet – als eine unaufrichtige Selbstwahl auf. Dass triftige Gründe dafür bestehen, die *Emotion* im Allgemeinen und die Traurigkeit im Besonderen mit *Unaufrichtigkeit* in Verbindung zu bringen, lässt sich in den folgenden drei Schritten erläutern: Erstens ist zu klären, was Sartre unter einer *Emotion* versteht. Ihren Begriff entfaltet er 1939 in der „Skizze einer Theorie der Emotionen"; in *Das Sein und das Nichts* werden die Ergebnisse des Essays bereits vorausgesetzt[1110]. Zweitens soll gezeigt

---

[1108] Vgl. *SN*, 143
[1109] Vgl. ebd., 773
[1110] Vgl. z.B. Sartres Verweis auf den Essay auf Seite 143. „Die Skizze einer Theorie der Emotionen" lässt sich auch noch in anderer Hinsicht als Vorarbeit zur Sartres Unaufrichtigkeitskapitel verstehen. So findet sich in ihr bereits der Kern von Sartres Argumentation gegen Freuds Theorie des *Unbewussten*, insbesondere der *Zensur*: Sartre behauptet schon hier, es könne nichts verdrängt werden, ohne dass

werden, inwiefern Sartre die *Emotion* als unaufrichtig beschreibt. In der kritischen Stellungnahme zu Sartres Ausführungen sollen im dritten Schritt schließlich zwei Punkte kritisch beleuchtet werden: Zum einen legen Sartres Ausführungen im Essay nahe, dass die Emotion kein *ursprüngliches* Verhältnis des Einzelnen zur Welt darstellt, sondern aus einem Scheitern der technischen Haltung hervorgeht. Es wird daher zu fragen sein, ob Sartres Behauptung, die emotionale und die technische Haltung seien gleichursprünglich, aufrechterhalten werden kann. Zum anderen ist zu prüfen, ob tatsächlich *alle* Emotionen unaufrichtig sind oder ob eine – bei Sartre vermisste – Differenzierung zwischen (unaufrichtiger) *Emotion* und (aufrichtigem) *Gefühl* einzuführen ist.

Erstens, was ist eine *Emotion*? Bei der Entwicklung seines Bewusstseinsbegriffs hat Sartre gezeigt, dass Bewusstsein und Welt in einem untrennbaren Verhältnis zueinander stehen[1111]. Die Welt – im phänomenologischen Sinne verstanden als das Erscheinen des Seins an sich – ‚gibt' es nur, insofern das Bewusstsein sie zum Erscheinen bringt; umgekehrt kann es kein leeres Bewusstsein geben, sondern das Bewusstsein realisiert sich stets nur als Bewusstsein *von* diesem oder jenem Innerweltlichen. Der ‚Körper als Für-sich' (der *Leib*) ist dabei der spezifische Gesichtspunkt des Bewusstseins; Bewusstsein und Körper sind bei Sartre nicht – wie in dualistischen Auffassungen – zwei getrennte Entitäten; vielmehr ist jedes Erleben von Welt bereits unhintergehbar leiblich; Bewusstsein existiert grundsätzlich nur innerhalb der Grenzen und unter den jeweiligen faktischen Bedingungen seines Körpers.

Des Weiteren hatte Sartre mit der *technischen* und der *emotionalen* Haltung zwei Grundweisen der Konstitution von Weltlichkeit unterschieden. In der *technischen* Haltung ordnet das Bewusstsein die Welt als Gesamtheit von Utensilien und Widerständen; es bringt eine, „‚hodologische' Karte [seiner] Umwelt" hervor, welche „von engen und strengen Wegen durchfurcht [ist], die zu diesem oder jenem bestimmten Ziel führen"[1112] bzw. diesem oder jenem Ziel entgegenstehen. Als *emotionales* wählt sich das Bewusstsein, wenn ihm die technische Welt als „zu schwierig" erscheint; die *Emotion* erscheint als ein ‚Plan B', der dann zur Ausführung kommt, wenn die üblichen (technischen) Strategien versagen. Sartre beschreibt dies so: Die Emotion

---

zumindest ein implizites Verständnis vom Verdrängten vorliege, und dies setze wiederum ein Bewusstsein voraus.

[1111] Vgl. das Kap. III.2.2 „Welt, Entwurf"

[1112] STE, 293

> ist eine Transformation der Welt. Wenn die vorgezeichneten Wege zu schwierig werden oder wir keinen Weg sehen, können wir in einer so gefährlichen Welt nicht mehr bleiben. Alle Wege sind versperrt, und dennoch muß man handeln. Da versuchen wir, die Welt zu verändern, das heißt, sie zu erleben, als wenn die Verhältnisse der Dinge zu ihren Potentialitäten nicht durch deterministische Prozesse, sondern durch Magie geregelt wären.[1113]

Wie das emotionale Bewusstsein eine solche neue, ‚magische' Welt konstituiert, erläutert Sartre am Beispiel verschiedener Emotionen wie der (aktiven und passiven) Furcht und Traurigkeit sowie der Freude. Das Gemeinsame an ihnen sieht Sartre darin, dass das Bewusstsein ‚sich degradiert' und auf diesem Wege für sich die Welt in ihrer Bedeutsamkeit und in ihren Strukturen grundlegend transformiert.

In der *Furcht*[1114] beispielsweise zielt – Sartres Interpretation zufolge – das Bewusstsein darauf ab, eine Gefahr, der es, objektiv betrachtet, nicht entkommen kann, *für sich* zu beseitigen, indem es sich von ihr abwendet (aktive Variante) oder indem es sich in der Ohnmacht ausschaltet (passive Variante). In der *Freude*, der Sartre eine gewisse Ungeduld zuschreibt, antizipiert das Bewusstsein mithilfe des Körpers symbolisch den sofortigen und totalen Besitz eines begehrten Objektes, das es *noch nicht* bzw. nur sukzessive besitzen kann[1115].

In der *passiven* Variante der *Traurigkeit*, auf die hier näher eingegangen werden soll, ersetzt Sartre zufolge der Einzelne für sich „die gegenwärtige [, ‚hodologische'] Konstitution der Welt durch eine total undifferenzierte Struktur"[1116], i.e. durch einen ‚eintönigen', wegelosen Raum, aus dem sich keine Handlungsmöglichkeiten mehr ableiten lassen. Solchermaßen pauschalisiert der Traurige den Wegfall seiner *bisherigen* zum Wegfall *aller* verfügbaren Mittel, um sich der Verantwortung zu entledigen, *andere*, ihm – von außen betrachtet – durchaus vorhandene Mittel zu ergreifen.

Am Grunde der Haltung des Traurigen sieht Sartre die Weigerung, sich praktisch umzustellen: Da ist beispielsweise der finanziell Ruinierte, der auf sein Auto verzichten muss und sich dagegen sperrt, mit dem Bus zu fahren, obwohl er hierdurch seinen Verpflichtungen wie bisher nachkommen könnte. Stattdessen, so argumentiert Sartre, *überlässt sich* der Ruinierte der Traurigkeit, indem er von der technischen in die

---

[1113] Ebd., 294
[1114] Vgl. ebd., 296 f., *SN*, 772
[1115] Vgl. ebd., 300 ff.
[1116] STE, 298

emotionale ‚Einstellung' übergeht und hierbei den ‚hodologischen Raum' in eine strukturlose Öde transformiert.

> [W]eil wir die Handlungen, die wir projektieren, nicht ausführen können und wollen, tun wir so, als verlange das Universum nichts mehr von uns. Wir können dazu nur auf uns selbst einwirken, uns ‚auf klein stellen' – und das noematische Korrelat dieser Haltung ist das, was wir *Eintönigkeit* nennen werden: das Universum ist eintönig, das heißt von undifferenzierter Struktur.[1117]

Die mit der technischen Haltung korrespondierende ‚Forderungsstruktur' der Welt wird hierdurch neutralisiert; an ihre Stelle tritt nun die Beliebigkeit der Mittel und Wege; diese erscheinen nun nicht mehr als *zu ergreifende* bzw. *zu benutzende*, sondern als austauschbar. Hierauf aber zielt, so behauptet Sartre, der Traurige gerade ab; denn solchermaßen hat er einen Vorwand dafür, *keines* der Mittel ergreifen zu müssen[1118].

In der *aktiven* Variante lässt der Traurige zwar die bisherigen Strukturen der Welt intakt, beraubt sich aber der Möglichkeit zu handeln, indem er seinen Körper (als Instrument, mit dem er die innerweltlichen Instrumente handhabt) außer Kontrolle bringt, sodass die zu ergreifenden Mittel (zumindest für den Moment) außer Reichweite liegen. So ‚gerät' die Psychasthenikerin in einen Weinkrampf, *um* außerstande zu sein, dem Psychoanalytiker ihr Geständnis zu machen.

[1117] Ebd., 298 f., Herv. i. O.
In seiner großartigen phänomenologischen Analyse der passiven Traurigkeit präsentiert Sartre damit zugleich eine Möglichkeit, die Grundeinstellung des Ästhetikers aus *Entweder-Oder* zu erfassen, ohne auf den metaphysisch-religiösen Bezugsrahmen zurückgreifen zu müssen. Dessen Emotionalität (Schwermut), Erleben von Welt (als Leere) und die damit einhergehende praktische Haltung (Apathie) sind geradezu prototypisch für die von Sartre beschriebene Haltung. Hier wird zugleich sichtbar, wie sich Kierkegaards feinsinnige Einfühlung in verschiedene Weltanschauungen bzw. Lebensweisen Einzelner unter den neuen methodischen Voraussetzungen der Phänomenologie fruchtbar machen ließe; zugleich führt Sartres Analyse der Emotion vor, wie eng das Korrelationsverhältnis zwischen einer bestimmten ‚Anschauung' von Welt und ihrem Erleben durch einen Einzelnen und seiner praktischen Grundhaltung und Selbstwahl ist.

[1118] Einen ähnlichen Vorwurf wiederholt Sartre in den *Entwürfen* gegenüber dem Perfektionisten, der die eigenen Zwecke ins Unerreichbare rückt, um sich seiner praktischen Verantwortung zu entledigen. Denn lässt sich kein Mittel finden, um die Zwecke vollständig zu realisieren, dann ist kein Mittel es wert, ergriffen zu werden, weil jede Anstrengung stets nur zum partiellen Erfolg führt. „So bin ich nie gezwungen, das geeignete Mittel zu wählen. Es gibt kein geeignetes Mittel mehr. […] Das Beste ist der Feind des Guten. In Wirklichkeit ist sein Charakter eines unbedingten Zwecks ein *Mittel* für meine Freiheit, mich aus der Welt des Entwurfs zurückzuziehen. Der unbedingte Zweck wird im Allgemeinen als außer Reichweite gewählt. Die äußerste Sauberkeit, die strengste Ordnung usw. macht jede teilweise Sauberkeit, jede teilweise Ordnung wertlos und entbindet somit davon, sich mit ihr zu beschäftigen, sie erlaubt es, in Schmutz und Unordnung zu leben." (*EM*, 432 f., Herv. i. O.) Sartre kennzeichnet die Haltung des Perfektionisten daher als ‚pathologisch' und sieht ihren Zweck in der „Rechtfertigung aller Feigheiten und Bequemlichkeiten" (ebd., 432).

Was hier am Beispiel der Traurigkeit nachvollzogen wurde, behauptet und zeigt Sartre für die Emotion als solche. Für ihn ist damit die Funktion der Emotion eindeutig: sie erscheint als ein Mittel, das ein Bewusstsein zu seiner Entlastung einsetzt, das es dann einsetzt, wenn es sich überfordert fühlt: wenn es handeln *muss*, hierzu aber nicht auf die gewohnten bzw. auf von ihm akzeptierten Mittel zurückgreifen *kann*. In der Emotion sucht das Bewusstsein „magische[] Zuflucht gegen eine zu bedrängende Situation“[1119]; es transformiert sich selbst, um die Welt anders erfassen und auf diesem Wege die Spannung auflösen zu können.

Zugleich betrachtet es Sartre als unabdingbar für die ‚wahre‘ Emotion, dass der „Körper als Beschwörungsmittel“[1120] eingesetzt wird; denn wenn das Bewusstsein leiblich ist, so kann es sich nur glaubhaft in der Einstellung ‚emotional‘ realisieren, indem die Emotion ihre eigene Leiblichkeit aufweist. „Wir verstehen hier die Rolle der rein physiologischen Phänomene: sie stellen das Seriöse der Emotion dar, es sind Glaubensphänomene.“[1121] In der Emotion zeigt sich der Körper als *erschütterter*: Das Herz des Wütenden beginnt zu rasen, ihm wird heiß, seine Hände zittern und werden feucht, er ‚sieht rot‘; dem Traurigen schmeckt das Essen fad, seine Durchblutung lässt nach, er fühlt sich schwer und erschöpft, die Welt erscheint ihm grau und trist usw.

Die in der Emotion intendierte Transformation der Welt ist somit nur möglich auf der Grundlage einer *Transformation* des Bewusstseins durch sich selbst und genauer: durch eine Transformation des Bewusstseins in seiner Leiblichkeit. Diese erfasst Sartre *negativ*, als eine *Degradierung*: Um einer als unerträglich erlebten Spannung zu entkommen, greift das Bewusstsein sich selbst in seiner Autonomie an. „Was es in einer bestimmten Weise nicht ertragen kann, versucht es in anderer Weise zu erfassen, indem es einschläft, indem es sich den Bewußtseinen des Schlafs, des Traums und der Hysterie annähert.“[1122]

Hier wird bereits deutlich, dass Sartre die Emotion als eine *unaufrichtige* Haltung kennzeichnet: Schon der *Intention* nach handelt es sich um ein *Fluchtverhalten*: Der Einzelne flieht – entweder vor der eigenen Verantwortung in einer Situation, die er für

---

[1119] *SN*, 143; vgl. STE, 294
[1120] Ebd., 302
[1121] Gleiches wird Sartre von der Unaufrichtigkeit generell behaupten (vgl. *SN*, 154-160; das Kap. III.5.4.3 „Sartres Glaubensmodell“).
[1122] STE, 306
In allen hier untersuchten Fällen macht das Bewusstsein seine Welt zu einer magischen. Dass auch die Welt selbst sich als magische präsentieren kann, ohne dass dem eine Unaufrichtigkeitsintention des Bewusstseins zugrunde liegt, untersucht Sartre unter den Stichworten *Entsetzen* und *Verwunderung* (vgl. ebd., 310 ff.).

sich als ‚zu schwierig' wählt – ‚wählt' deshalb, weil sie durchaus technische Handlungsmöglichkeiten für ihn bereithält, Möglichkeiten jedoch, die er nicht ergreifen will[1123]. Oder er flieht vor der Ausweglosigkeit der Situation selbst, indem er sie sich für sich ausschaltet. In beiden Fällen geht er in die emotionale Einstellung über, um der Situation *so* nicht länger ins Auge sehen zu müssen. Insofern Sartre die ‚Wahrheit' als die Art und Weise erfasst hatte, wie ein Einzelner Welt *für sich* konstituiert, lässt sich also sagen, dass die emotionale Wahl darauf abzielt, die Wahrheit zu zerstören, um eine andere zu erschaffen. In diesem Sinne lässt sich die Emotion durchaus als Schöpfungsakt verstehen. Dass hier jedoch eine ‚falsche' Wahrheit erzeugt wird, lässt sich mit der Ineffektivität der emotionalen Wahl begründen: Die ursprünglichen Probleme werden nicht gelöst, sondern nur aus dem Blickfeld geräumt. Das Bewusstsein „bezweckt nicht, mit Hilfe spezieller Mittel *real auf den Gegenstand als solchen einzuwirken*"[1124], sondern es befriedigt seine Wünsche nur *symbolisch*[1125]; „wir [tun] so, als [ob]"[1126], und *indem* wir dies tun, wissen wir implizit von der Unwahrheit unserer „magische[n] Ohnmachts*komödie*"[1127]. Und „in diesem Maße kann man von einer Emotion sagen, daß sie nicht ehrlich ist."[1128]

Dennoch ist, so hebt Sartre hervor, die Emotion zugleich auch ein *Glaubensphänomen*, und hier spiegelt sich bereits die Grundstruktur der *Unaufrichtigkeit* in ihrer Paradoxalität, auf die später noch genauer einzugehen sein wird: „Die wahre Emotion […] ist von *Glauben* begleitet. Die an den Gegenständen intendierten Qualitäten werden als wahre erfaßt. […] Die Emotion wird erlitten. Man kann nicht beliebig aus ihr heraus […], *wir müssen von unserer eigenen Emotion behext, überwältigt sein*"[1129].

Die Intention dieses Glaubens als Glaubens*wahl* ist aber keine andere als die, sich einen Aspekt der *conditio humana* zu vertuschen: Das Bewusstsein versucht, sich als Freiheit aufzuheben oder zumindest als solche zu vermindern, indem es sich vorgaukelt, dass sein emotionales Erleben von Welt *keine* Wahl darstellt, sondern erlitten wird. So beobachtet Sartre unter anderem, dass sich „der Kranke selbst [fesselt]", um „dieses

---

[1123] Sartre schreibt daher: „Die emotionale Krise ist hier Aufgeben von Verantwortlichkeit. Es kommt zu einer magischen Übertreibung der Schwierigkeiten der Welt." (ebd., 300; vgl. 296, 297, 299 f.)
[1124] STE, 295, Herv. M. H.
[1125] Vgl. *SN*, 772 f.
[1126] STE, 298
[1127] Ebd., 300, Herv. M. H.
[1128] Ebd., 307
[1129] STE, 304, Herv. M. H.

schmerzliche Freiheitsgefühl [loszuwerden]“[1130]. Und auf die Emotion im Allgemeinen bezogen, behauptet er,

> [d]aß das Bewußtsein Opfer seiner eigenen Falle ist. Gerade weil es den neuen Aspekt der Welt erlebt, indem es daran *glaubt*, ist es in seinem eigenen Glauben gefangen, genau wie im Traum, wie in der Hysterie. […] Es ist Gefangener seiner selbst, insofern es dieses Glauben, das zu erleben es sich anstrengt, nicht beherrscht, und zwar eben gerade deshalb, weil es darin aufgeht, es zu erleben.[1131]

Dies erklärt zugleich, weshalb Sartre im Essay einerseits behauptet, der Einzelne könne sich aus der Emotion nicht ohne weiteres befreien[1132], andererseits aber in *Das Sein und das Nichts* darauf insistiert, dass der Traurige seine Traurigkeit jederzeit ablegen kann, eben weil sie eine Wahl darstellt, die – aufgrund der Spontaneität des Bewusstseins – *in jedem Augenblick* vollzogen bzw. bestätigt wird, sodass auch der Ausstieg aus der Emotion stets möglich ist. „[W]eiß ich denn nicht im selben Augenblick, in dem ich jede dieser [traurigen] Verhaltensweisen annehme, daß ich sie auch werde nicht annehmen können?“[1133] Der Glaube, sich *im Zustand* der Traurigkeit zu befinden, sei daher lediglich der unaufrichtige Versuch, sich die Realisierung des falschen Ideals der Traurigkeit vorzugaukeln. Dieses hatte Sartre wie folgt beschrieben, und hier wird nun die Nähe zur unaufrichtigen Ehrlichkeit sichtbar: „Das An-sich-sein der Traurigkeit sucht mein Bewußtsein (von) traurig sein ständig heim, aber es ist wie ein Wert, den ich nicht realisieren kann“[1134].

Dennoch darf hier nicht übersehen werden – und Sartres Darstellung des Wählens aus der Perspektive der ersten Person befördert hier leicht Missverständnisse –, dass der Übergang in die emotionale Haltung ebenso wie das Aufgeben dieser auf einer *unmittelbaren* Wahl beruht, i.e. auf einem Entwurf des präreflexiven Bewusstseins, über den ich als Subjekt *willentlich* nicht verfüge. Es ist also nicht korrekt, wenn Sartre behauptet, ‚*ich*‘ könne meine Traurigkeit jederzeit aufgeben: Auch wenn die Beschreibung der Traurigkeit als Zustand falsch ist, so erlebe ‚ich‘ mich ihr gegenüber

---

[1130] Ebd., 300
Damit steht die Unaufrichtigkeitsstruktur (der Emotion) in engster Verwandtschaft zur von Vigilius untersuchten Struktur des Dämonischen und zu A.s Schwermut. In allen diesen Fällen handelt es sich um das Paradox, dass sich eine Freiheit selbst gefangen nimmt.
[1131] Ebd., 307
[1132] Die Möglichkeit der Befreiung skizziert er wie folgt: „Die Befreiung muß von einer reinigenden Reflexion oder von einem totalen Verschwinden der erregenden Situation herkommen.“ (ebd., 308)
[1133] *SN*, 142
[1134] Ebd., 143

dennoch als passiv. Ist es dann aber möglich, dass ‚ich' mich, wie Sartre behauptet, „selbstgefällig mit [meiner Traurigkeit] verabrede"[1135]?

Antworten lässt sich auf die Frage mit folgender Unterscheidung: Es gibt, so die These, eine *aufrichtige* Traurigkeit, ein Traurigkeits*gefühl*, welches das spontane Erlebnis des unmittelbaren Bewusstseins ist. Und es gibt eine *unaufrichtige* Traurigkeit, die Traurigkeits*emotion*, auf welche sich Sartre im Essay und im Unaufrichtigkeitskapitel bezieht.

Schon mit Blick auf die *Freude* hatte Sartre im Essay eingeräumt, man müsse zwischen der Freude *als Gefühl* und der Freude *als Emotion* unterscheiden. Während er der *Emotion* Freude eine „gewisse Ungeduld" zuspricht, betrachtet er das *Gefühl* als „ein Gleichgewicht, [das] einen angepaßten Zustand darstellt"[1136]. Das *Gefühl* der Freude ist hier nichts anderes als das einen gelingenden Entwurf begleitende Erlebnis einer mir gesonnenen Welt, in der die Gegenstände mir gehorchen, in der alles ‚reibungslos' läuft.

Ebenso wie das Bewusstsein eine Welt der Traurigkeit oder der Freude erleben kann, so kann es auch einer Welt des Schmerzes, des Ekels, der Begierde usw. begegnen, die nicht immer technische Strukturen aufweist. Im Fall des *Augenschmerzes* beispielsweise schildert Sartre aus eigener Erfahrung, dass „das Buch als etwas erscheint, was ‚schneller gelesen werden muß, in de[m] sich die Wörter gegeneinanderdrängen in einer infernalischen und erstarrten Runde, in der das ganze Universum mit Unruhe geschlagen ist."[1137] Und im Fall des *Ekels* erfasse ich permanent „einen *faden* Geschmack ohne Distanz"[1138] bzw., wie Sartre im Roman vorführt, diese Distanzlosigkeit als Bedrängung durch die Dinge, als Auflösung der Ordnung der Dinge und der Dinge selbst.

Besonders deutlich wird dies am Fall der *Begierde*[1139], die Sartre selbst mit der Emotion vergleicht:

> Es verhält sich mit der Begierde wie mit der Emotion: […] die Emotion [ist] nicht das Erfassen eines erregenden Objektes in einer unveränderten Welt […]: sondern da sie einer globalen Modifikation des Bewußtseins und seiner Beziehungen zur Welt entspricht, äußert sie sich durch eine radikale Veränderung der Welt[1140].

[1135] Ebd., 143
[1136] STE, 300
[1137] *SN*, 589, Herv. i. O.
[1138] Ebd., 597, Herv. i. O.
[1139] Vgl. ebd., 672-696, insbes. 684-687, 690
[1140] Ebd., 684 f.

Diese sich in der Begierde vollziehende Veränderung beschreibt Sartre als „Fleischwerdung“ eines sich in seinen Körper verstrickenden Bewusstseins einerseits und der Dinge andererseits, die korrelativ die Fleischwerdung des Körpers realisieren:

> Die Objekte sind dann die transzendente Gesamtheit, durch die mir meine Fleischwerdung enthüllt wird. Eine Berührung ist *Streicheln*, das heißt, meine Wahrnehmung ist nicht *Benutzung* des Objekts und Überschreiten der Gegenwart im Hinblick auf einen Zweck, sondern in der begehrenden Haltung ein Objekt wahrnehmen heißt mich an ihm streicheln. So bin ich eher für die Materie eines Objekts empfänglich (klumpig, glatt, lau, fettig, rauh usw.) als für seine Form und Instrumentalität, und ich entdecke in meiner begehrenden Wahrnehmung so etwas wie ein *Fleisch* der Objekte.[1141]

Wie im Fall der Emotion, so realisiert das Bewusstsein auch in der Begierde eine radikale Transformation seiner selbst und erzeugt hierdurch eine Welt, die anders ‚funktioniert‘ als die Welt der technischen ‚Einstellung‘. Diese weist keine klaren Utensilitätsstrukturen auf; vielmehr sind die Bezüge zu den Dingen hier durch eine radikale Distanzlosigkeit gekennzeichnet. Die Welt begegnet hier *direkt* wie schon im Fall der Emotion; „die Welt macht sich *klebrig*; das Bewußtsein versinkt in einem Körper, der in der Welt versinkt.“[1142]

Die Untersuchung der Begierde kann hier nicht weiter verfolgt werden. Dennoch deutet sich hier – wie auch am Beispiels des Schmerzes und des Ekels – ein wichtiger Punkt an: In allen Fällen findet eine radikale Modifikation des Bewusstseins und der mit ihm korrespondierenden Welt statt, jedoch *ohne* dass sich hierbei eine unaufrichtige Intention identifizieren lässt. An diese Beobachtung lässt sich die Frage anschließen, ob dies nicht auch für eine bestimmte Form der Traurigkeit gelten kann bzw. – umgekehrt gefragt – ob die Traurigkeit *immer* unaufrichtig ist.

Sartre hatte der Traurigkeit die unaufrichtige Intention zugesprochen, sich angesichts einer Welt, die als ‚zu schwierig‘ erscheint, in einen anderen Modus zu versetzen, in dem diese Schwierigkeiten ausgeblendet sind. Die Unaufrichtigkeit der Emotion im Allgemeinen und der Traurigkeit im Besonderen hatte sich darin gezeigt, dass diese

---

[1141] Ebd., 685, Herv. i. O.
[1142] Ebd., 686, Herv. i. O.
Ganz ähnlich erfasst Juliette Simont die Emotion als ein ‚Vergessen‘ der eigenen Transzendenz mittels des Versinkens im eigenen Körper – „j’oublie ma transcendance en m’enfonçant dans les désordres de mon corps facticiel (sanglots, évanouissement, etc.)“ (Simont (1998), 173) – und somit als ‚Wurzel‘ der Unaufrichtigkeit (ebd., 25).

‚nicht effektiv' ist. Doch hier operiert Sartre bereits mit einer unausgesprochenen Voraussetzung: *Aus der technischen Einstellung heraus* erscheint die Emotion als ‚nicht effektiv': das emotionale Bewusstsein ergreift nicht die zur Verfügung stehenden Mittel und verfehlt daher seine Zwecke. Es realisiert eine Transformation seiner selbst und der Welt, um die vorhandenen Mittel nicht sehen und ergreifen zu *müssen* und seine Zwecke *symbolisch* realisieren zu können. Der Vorwurf ist hier der, dass es zu keinem ‚wahren' Erreichen der Zwecke kommt, dass sich das emotionale Bewusstsein vielmehr in der Unwahrheit gefangen hält. Dennoch ist diese Argumentation nicht schlüssig: Weshalb sollte die symbolische Realisierung der Zwecke der wirklichen vorgezogen werden, wenn die entsprechenden Mittel (z.B. der Bus) zur Verfügung stehen? Es lässt sich schwerlich behaupten, die Umstellung sei zu schwierig, denn die ‚Umstellung', die mit dem Wechsel in die emotionale Einstellung erfolgt, ist wesentlich tiefgreifender und umfassender. Vielmehr lässt sich hier denken, dass der Wechsel aus einer Ablehnung der objektiv verfügbaren Mittel hervorgeht: Die vorhandenen Mittel (die ein Andrer vermutlich ergreifen würde) sind nicht *meine* Mittel; auch wenn sie bestimmten *kurzfristigen Zwecken* dienen mögen, die ich verfolge, so können sie doch meinem *globalen Entwurf* widersprechen. In den *Entwürfen* bestätigt Sartre diese These mit dem Hinweis, dass Zwecke und Mittel sich gegenseitig erhellen[1143]. Im Ausschließen bestimmter Mittel zeigt sich somit, dass diese im Rahmen meiner *grundlegenden Zwecke* ausgeschlossen sind. So geht der Beamte in seiner Mittagspause deshalb *nicht* in das nächstgelegene Restaurant, um seinen Hunger zu stillen, weil diese Wahl im Widerspruch zu anderen, tieferen Zwecken steht. Und der finanziell Ruinierte, so ließe sich ergänzen, benutzt deshalb nicht den Bus, weil er dies im Rahmen seines Selbstentwurfs *nicht darf*. So lässt sich die These radikalisieren und behaupten, dass nicht nur bestimmte Mittel, sondern unter Umständen *die technische Einstellung als solche* aufgegeben wird, weil sie den grundlegenden Zwecken eines Einzelnen entgegensteht, und dass dies nicht zwangsläufig den Wechsel in eine unaufrichtige Haltung bedeutet[1144]. In diesem Sinne lässt sich auf das Beispiel vom ermüdeten

---

[1143] Vgl. *EM*, 422-432

[1144] Dass das technische Urteil über die Emotion zu kurz greift, ließe sich auch damit begründen, dass sich kein von ihren Voraussetzungen unabhängiges Argument dafür anbringen lässt, weshalb das technische In-der-Welt-sein ‚wahrer' sein sollte als das emotionale, begehrende etc. Das Argument der Ineffizienz ist ja bereits ein technisches. Vielmehr kann dem entgegengehalten werden, dass es verschiedene Weisen gibt, den eigenen Körper zu existieren und Welt zu erleben, und dass jeder dieser Weisen im Lichte der grundlegenden Entwürfe als ‚wahr' erscheinen mag bzw., anders gesagt, dass ihre jeweilige Wahrheit

Wanderer zurückverweisen, das Sartre in *Das Sein und das Nichts* anführt, um die Relevanz des Grundentwurfs für *jede* meiner Wahlen zu verdeutlichen: „Es gibt keinen Zweifel, daß ich hätte anders handeln können, aber das ist nicht das Problem. Man müßte es vielmehr so formulieren: konnte ich anders handeln, ohne die organische Totalität meiner Entwürfe, die ich bin, spürbar zu modifizieren“[1145]? Mit Bezug auf die Emotion, lässt sich dies so formulieren: War in dieser Situation die emotionale Wahl diejenige, welche meinen grundlegenden Entwürfen am adäquatesten entsprach? Und hätte ich eine technische Wahl nur um den Preis der Modifikation meines Selbstentwurfs treffen können?

Auch wenn hier zu differenzieren ist, so lassen sich dennoch Fälle denken, in denen die Traurigkeit als unaufrichtig ausgewiesen werden kann, und zwar genau dann, wenn ein Einzelner sich auf sie festlegt und sie – Sartres ontologischem Vokabular gemäß – als ein An-sich-sein behauptet. Hier ist die Traurigkeit keine unmittelbare Wahl, sondern ein psychisches Objekt[1146], das seine eigene Dynamik und seine eigenen Gesetze aufweist, gegenüber dem das Bewusstsein in eine passive Rolle verwiesen ist. Die Traurigkeit ist hier Gegenstand einer ‚unreinen Reflexion‘, welche ihr von vornherein eine bestimmte Dauer unterstellt, solchermaßen unrechtmäßig Prognosen für die Zukunft aufstellend. In diesem Fall geschieht es, dass ich mich „selbstgefällig mit [der Traurigkeit] verabrede“[1147].

Die Untersuchung der *Traurigkeit* hat verdeutlicht, dass die Begriffe *Gefühl* und *Emotion* klarer unterschieden werden müssen. Das *Gefühl* als Erlebnis des unmittelbaren Bewusstseins, ist ‚wahr‘; es stellt eine mögliche Weise des Weltbezugs dar. Die *Emotion* dagegen lässt sich als unaufrichtiges Projekt verstehen, welches im Widerspruch zu den Gesetzmäßigkeiten des unmittelbaren Bewusstseins und damit des Erlebens steht.

---

gewählt ist. Diese Einschätzung teilt auch Grégory Cormann: „Sartres Konzept der Emotion kann nicht auf ein Verhalten der mauvaise foi reduziert werden, mittels dessen das Bewusstsein sein Unvermögen, in der Welt zu handeln und auf die Welt zu wirken, kompensiert, auch wenn das die buchstäbliche Bedeutung dessen ist, was Sartre auch als magisches Bewusstsein der Welt bezeichnet. […] In diesem Sinne ist die Emotion für Sartre im Grunde wiederum keine Flucht vor den Zwängen der Welt; sie bezeichnet vielmehr die Art und Weise, wie wir mit diesen Zwängen ‚umgehen‘.“ (Cormann (2013), 485 f.)

[1145] *SN*, 787

[1146] Vgl. hierzu auch Sartres Überlegungen zur *Psyche* in der „Transzendenz des Ego“ und zum *Schmerz* als psychisches Objekt (vgl. ebd., 592-597)

[1147] *SN*, 143

5.3.3 Die ethische Sicht: ‚Geist der Ernsthaftigkeit'

„Dann geschieht es, daß sie [die menschliche-Realität] die Erschöpfung kennenlernt und sich von der Qual der Freiheit befreit, indem sie sich mit ihrer Faktizität entschuldigt, das heißt versucht, sich die Tatsache, daß sie für immer dazu verurteilt ist, ihre eigene Motivation zu sein, durch die Tatsache zu verschleiern, daß sie nicht ihre eigene Begründung ist. Sie gibt sich auf, sie wird Ding, sie verzichtet auf ihre Möglichkeiten, es sind nicht mehr ihre *eigenen* Möglichkeiten, sie erfaßt sie als äußere Möglichkeiten analog denen der Dinge."[1148]

Sartre, 1939

Im Denken des jungen Sartre taucht regelmäßig eine Thematik auf, die eine, wenn nicht *die* zentrale Stellung in Sartres Überlegungen zur Unaufrichtigkeit einnimmt. Es ist jene Haltung der ‚salauds' [der ‚Schwein(hund)e'], welche Sartre den ‚Geist der Ernsthaftigkeit' nennt und gegen die er konsequent Stellung bezieht, ohne sich hierbei jedoch – wie dies Kierkegaard und seinen Pseudonymen zuweilen unterläuft – auf das Niveau reiner Polemik herabzulassen.

Mit dem ‚Geist der Ernsthaftigkeit' identifiziert Sartre den Entwurf vieler Zeitgenossen, sich die metaphysischen und ethischen Rahmenbedingungen ihres Daseins zu verschleiern, i.e. die Augen davor zu verschließen, dass die Existenz und das Wählen unter einer tieferen Kontingenz leiden, dass weder das Dasein als solches noch dessen Zwecke gerechtfertigt werden können. Der ‚Geist der Ernsthaftigkeit' ist somit zugleich ein unaufrichtiger Versuch, die ‚ethische Angst' zu unterdrücken[1149]. Der Ernsthafte wirft sich einer Moral[1150] in die Arme und behauptet für sich ihre Unverbrüchlichkeit und Sicherheit. Damit steht er in enger Verwandtschaft zu jener Haltung des Spießbürger- und Mitläufertums, die Kierkegaards Anti-Climacus als ‚Verzweiflung der Endlichkeit'

[1148] *TB*, 166, Herv. i. O.
[1149] Vgl. die Kap. III.3.3 „Kontingenz und ‚metaphysische Würde'" und III.4.3 „Ethische Angst"
[1150] Wie sich noch zeigen wird, muss es sich hierbei nicht um die bestehende Moral handeln; der ‚Ernsthafte' kann sich genauso gut einer Ideologie in die Arme werfen.

ausgewiesen hatte: Der Mitläufer findet „es zu gewagt, er selbst zu sein, und viel leichter und sicherer, den anderen zu gleichen, eine Nachäffung, eine Nummer zu werden, gehörend zur Menge.“[1151] Er ist gleichsam verwandt mit dem uneigentlichen *man* und dem *Verfallen* bei Heidegger.

Dass Sartre, der die zentralen Überlegungen Kierkegaards und Heideggers zu diesem Thema kennt und im Wesentlichen teilt, den ‚Geist der Ernsthaftigkeit‘ im Unaufrichtigkeitskapitel ausspart, hat nicht seinen Grund darin, dass er ihn nicht der Unaufrichtigkeit zuordnet. Denn auch für ihn besteht kein Zweifel daran, dass „der ernsthafte Mensch das Bewußtsein seiner Freiheit tief in sich selbst [vergräbt], [dass] er […] *unaufrichtig*“[1152] ist. Vielmehr ist zu vermuten, dass die Aussparung einerseits darauf zurückzuführen ist, dass Sartres Fokus im Kapitel auf der *ontologischen* Analyse der Unaufrichtigkeit liegt. Zwar kann der ‚Geist der Ernsthaftigkeit‘ auch als *ontologische* Struktur beschrieben werden – der ‚Ernsthafte‘ ist jemand, der seine Transzendenz leugnet, indem er bestimmten Werten ein objektives An-sich-sein zuschreibt –; ihr tieferer Sinn jedoch lässt sich mit ontologischen Mitteln nicht erfassen, ebenso wie schon der tiefere Sinn des Grundentwurfs selbst der Ontologie verborgen geblieben war. Und insofern der ‚Geist der Ernsthaftigkeit‘ auf eben diesen tieferen, jenseits der Ontologie liegenden tieferen Sinn des Grundentwurfs abzielt, ist er zugleich als die bedeutendste Spielart der Unaufrichtigkeit zu betrachten. Des Weiteren lässt der strategische Aufbau von *Das Sein und das Nichts*, d.h. die Tatsache, dass Sartre die sozialen Beziehungen des Einzelnen erst im dritten Teil untersucht, eine Betrachtung der Ernsthaftigkeit im Unaufrichtigkeitskapitel schlichtweg noch nicht zu.

Dass dem ‚Geist der Ernsthaftigkeit‘ eine zentrale Position im Rahmen der Unaufrichtigkeitskonzeption zukommt, ist nun zu zeigen; in einer späteren Untersuchung wird überdies darauf einzugehen sein, dass sein Verständnis einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Unaufrichtigkeitsproblematik überhaupt leistet und zur Überwindung der in *Das Sein und das Nichts* noch bestehenden phänomenologisch-ontologischen Paradoxien beitragen kann.

Dass schon Sartres Held im *Ekel* die Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Ordnung und Moral angreift, ist hinreichend dargelegt worden[1153]. So hatte Roquentin nur Verachtung

---

[1151] *KT*, 37; vgl. *E*, 18; Heidegger (1993), 126-130, 167-180
[1152] *SN*, 994 f., Herv. i. O.
[1153] Vgl. hierzu das Kap. III.3.3 „Kontingenz und ‚metaphysische Würde‘“

gegenüber dem geregelten Leben der ‚Schweine' und ‚Idioten' aufgebracht, die sich einzig in ihrer gesellschaftlichen Funktion und von dieser her in ihrem Wert begreifen und dabei übersehen, dass erstens ihre eigene Individualität die soziale Rolle übersteigt, auf sie sich reduzieren, und dass zweitens das Große, Ganze, dem sie sich so fraglos unterordnen, bereits in Zweifel steht[1154]. Und er war zu dem schonungslosen Resümee gelangt, dass seine Mitmenschen einer Selbstlüge aufsitzen, weil sie die Erkenntnis der Kontingenz und der Unmöglichkeit, die eigene Existenz zu rechtfertigen, abwehren und stattdessen glauben, „auf alles Anspruch [zu haben]: auf Leben, auf Arbeit, auf Reichtum, auf Befehlsgewalt, auf Achtung und, schließlich und endlich, auf Unsterblichkeit."[1155]

Im Tagebuch übernimmt Sartre Roquentins Position. In emphatischer Ablehnung des ‚Geistes der Ernsthaftigkeit' schreibt er:

> Ich hasse den Ernst […]; jeder ernste Gedanke […] ist eine Abdankung des Menschen zugunsten der Welt. Man sehe sich jenen Menschen an, der den Kopf schüttelt und sagt: ‚Das ist ernst!' […] [Er glaubt], daß die Welt den Menschen beherrscht, daß es Gesetze und Regeln zu beachten g[ibt] – alle außerhalb von uns, geschichtet, versteinert[1156].

Was der ‚ernsthafte' Mensch nicht sehen will, ist, dass die Gesetze, denen er vermeintlich unterliegt, sich gerade nicht aus historischen Notwendigkeiten herleiten, sondern selbstgemacht sind und anders aussehen könnten, und dass er sich mit seinem Gehorsam keiner Notwendigkeit unterwirft, sondern eine Wahl trifft. Wenn, so Sartre, der ‚ernsthafte' Mensch sich daher nur als „Konsequenz, niemals [als] Prinzip"[1157] versteht, „wenn er das Subjekt zum Objekt macht"[1158], indem er jenen vermeintlichen historischen Notwendigkeiten dient, so wählt er sich in Unaufrichtigkeit.

Ontologisch lässt sich die Ernsthaftigkeit daher als der Versuch beschreiben, sich – ähnlich wie im Fall des ‚psychologischen Determinismus' – auf das Faktische zu beschränken und die eigene Transzendenz zu leugnen, welche das Gegebene immer

---

[1154] Vgl. *E*, u.a. 83, 96-110, 117, 123 f., 128 f., 149; *EM*, 749
[1155] *E*, 97; vgl. hierzu die oben ausführlicher zitierte Passage aus dem *Ekel*: „Alles ist grundlos, dieser Park, diese Stadt und ich selbst […]: das ist der Ekel, das ist das, was die Schweine […] vor sich selbst mit ihrer Idee vom Recht zu vertuschen suchen. Aber was für eine armselige Lüge: niemand hat das Recht; sie sind vollständig grundlos" (ebd., 149; vgl. FN 802).
[1156] *TB*, 472 f.
[1157] Ebd., 473
[1158] Ebd., 474; vgl. TE, 91

schon auf mögliche Veränderungen hin überschreitet. Der Unterschied zum Determinismus der Psychologen besteht jedoch darin, dass der Ernsthafte jene Kausalitäten als *äußere* begreift und sich darum bemüht, sie in seinem Handeln bestmöglich zu antizipieren bzw. sich an sie anzupassen.

> [E]r hat keine Zuflucht mehr *in sich*: er ist ‚Welt' […]. Man ist ernst, wenn man nicht einmal die Möglichkeit erwägt, die Welt zu *verlassen* […], wenn man sich selbst den Existenzmodus des Felsens, die Konsistenz, die Trägheit, die Opazität verleiht; ein ernster Mensch ist ein geronnenes Bewußtsein; man ist ernst, wenn man den Geist verneint. […] Es versteht sich von selbst, daß der ernste Mensch, da er Welt ist, nicht das geringste Bewußtsein von seiner Freiheit hat, oder, wenn er es hat, dann verscharrt er es voll Entsetzen im Innern seiner selbst, wie Unrat.[1159]

Politisch sieht Sartre den ‚Geist der Ernsthaftigkeit' in gesellschaftlichen Unterdrückungsstrukturen daherkommen, beispielsweise im konservativen, das Bestehende rechtfertigenden Denken einerseits und im Gewand kommunistisch-revolutionärer Ideologie andererseits. So wirft er im Essay „Materialismus und Revolution" und in den „Entwürfen" dem historischen Materialismus – eines Engels, Lenin und Stalin etwa – vor, dass dieser „eine Kluft […] zwischen dem Handeln eines Revolutionärs und seiner Ideologie"[1160] erzeuge, indem er einerseits als Theorie selbst bereits in sich widersprüchlich sei und indem der historische Materialist andererseits den Einzelnen dazu auffordere, im Namen der Befreiung aller auf seine eigene Freiheit zu verzichten.

Die *Widersprüchlichkeit* des historischen Materialismus sieht Sartre zunächst darin, dass jener versuche, „die Bewegungen des Geistes auf die Materie zurückzuführen [und] die Subjektivität zu beseitigen, indem er die Welt mit dem Menschen in ihr zu einem System durch universelle Beziehungen miteinander verbundener Objekte reduziert"[1161] und Ideen als Folge bzw. ‚Überbau' materialer Entwicklungen begreift[1162], zugleich aber die Subjektivität behauptet, indem er – hinter dem Rücken eine metaphysische Struktur

---

[1159] *TB*, 473, Herv. i. O.; vgl. *SN*, 994 f.
Daher sieht Sartre im Vorherrschen der naturwissenschaftlich-technischen Einstellung welche den Menschen von außen, als *Objekt* betrachtet, die Gefahr der Entfremdung, insofern sich der Einzelne dazu verführen lassen kann, diese Perspektive auf sich selbst zu übernehmen und sich auf ein bloßes An-sich, das inneren oder äußeren Kräften unterliegt, zu reduzieren (vgl. *TB*, 474; *EM*, 104 f.).
[1160] MR, 195
[1161] Ebd., 195
[1162] Vgl. ebd., 199 f., 211 ff.

wiedereinführend – sich selbst nicht nur in Hegelscher Manier anmaßt, die Geschichte als Ganzes zu überblicken, sondern zugleich auch der vermeintlichen Kausalität der Natur eine Finalität unterstellt und von dieser her Bewertungen vornimmt.

> Indem der Materialist seine Subjektivität verneint, denkt er, sie zum Verschwinden gebracht zu haben. Aber die List ist leicht zu durchschauen: *um* die Subjektivität *zu* beseitigen, erklärt sich der Materialist zum *Objekt*, das heißt zum Gegenstand der Wissenschaft. Nachdem er aber die Subjektivität zugunsten des Objekts beseitigt hat, macht er sich – statt sich als Ding unter Dingen zu sehen, hin- und hergeworfen von der Brandung des physischen Alls – zum *objektiven Blick* und behauptet, die Natur so zu betrachten, wie sie absolut ist. Er spielt mit dem Wort ‚Objektivität', das mal passive Eigenschaft des betrachteten Objekts, mal absoluter Wert eines von subjektiven Schwächen befreiten Blicks bedeutet.[1163]

Solchermaßen missbraucht der historische Materialist in Sartres Augen seine Subjektivität dazu, um sich selbst als Subjekt auszuschalten. Gegen *diese* Form des Materialismus[1164] bezieht Sartre klar Stellung: „[I]ch würde meinerseits nicht zögern, in ihm eine Form des *Geistes der Ernsthaftigkeit* und der Flucht vor sich selbst zu sehen […]: man tritt zu ihm über wie zu einer Philosophie; ich würde ihn als die Subjektivität jener definieren, die sich ihrer Subjektivität schämen."[1165]

Die ‚Ernsthaftigkeit' des historischen Materialismus sieht Sartre zugleich im gesellschaftspolitischen Auftreten kommunistischer Ideologie als ‚Autoritätsprinzip' und solchermaßen als Unterdrückungsstruktur, in welcher der Funktionär auf eben jenes widersprüchliche Theoriegebäude zurückgreift, um im Namen vermeintlicher Wissenschaftlichkeit und der Dringlichkeit politischer Aktionen das kritische Denken des Einzelnen niederzuhalten[1166].

[1163] Ebd., 198, Herv. i. O.
Vgl. hierzu beispielsweise Sartres Vorwurf gegenüber Friedrich Engels, dieser führe gesellschaftliche Unterdrückungsstrukturen auf die materialen Umstände zurück und nehme dennoch ihre moralische Bewertung vor (vgl. *EM*, 599-614; MR, 197 f., 203-208).
[1164] Während Sartre dem metaphysisch argumentierenden Materialismus innere Widersprüche nachweist, macht er im Essay zugleich deutlich, dass er sich einen auf metaphysische Annahmen verzichtenden Materialismus durchaus als kohärente Philosophie vorstellen kann (vgl. MR, 226).
[1165] Ebd., 216, Herv. M. H.; vgl. *SN*, 994 f.
[1166] Vgl. MR, 223 f.; vgl. ergänzend de Beauvoirs zeitgleich entstandene Ausführungen zur Ernsthaftigkeit als Sich Verleugnen der Subjektivität, in denen sie auch auf die Position des Marxismus eingeht (vgl. de Beauvoir (1964), 96-100, 119-124). Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang de Beauvoirs Einschätzung, „Sartres ‚Das Sein und das Nichts' [sei] zum großen Teil eine Beschreibung des ernsthaften Menschen und seiner Welt." (ebd., 120)

Während sich Sartre in seinen Überlegungen zum historischen Materialismus darauf beschränkt, die Position des Unterdrückers zu entlarven, so führt er in den *Entwürfen* vor, wie eine solche Struktur vonseiten des Unterdrückten nicht nur ermöglicht, sondern weshalb sie auch – hierin liegt Sartres provokative Pointe – oftmals so gewollt wird.

Im Hintergrund der Einwilligung in die Unterdrückung steht für Sartre das Kontingenzproblem. „Wir akzeptieren unsere Endlichkeit, wenn man unsere Kontingenz entfernt. […] Demnach ist der Geist der Ernsthaftigkeit Konsequenz des Begehrens, eine de jure-Existenz an die Stelle einer de facto-Existenz zu setzen.“[1167]

Schon in *Das Sein und das Nichts* hatte Sartre den tieferen Sinn der sozialen Beziehungen des Einzelnen in dem Entwurf der *Liebe*[1168] verortet, mittels eines Andern die eigene Existenz zu rechtfertigen: Die Bemühungen des Liebenden zielen darauf ab, sich die Freiheit des Andern *als Freiheit* anzueignen, um sich selbst als unendlich wertvolles Objekt in den Augen des Andern zu konzipieren. Um auch die Anerkennung selbst noch vor der Kontingenz zu bewahren, musste darüber hinaus die Freiheit des Andern zum Absoluten stilisiert und die Beziehung als notwendig deklariert werden.

Nun hatte Sartre ebenfalls gezeigt, dass der Liebesentwurf dahin tendiert, entweder in Masochismus oder Sadismus abzugleiten. Während sich der Sadist, der – um der Befreiung von der eigenen Entfremdung willen – auf die Auslöschung der Freiheit des Andern hinarbeitet und sich hierbei die Chance auf Rechtfertigung durch diese vergibt, setzt der Masochist auf die Rechtfertigung, nimmt aber hierfür die Prävalenz seines Objektseins vor dem Subjektsein und die damit verbundene Entfremdung durch die Freiheit des Andern in Kauf. Nirgends, so Sartre, werde dies deutlicher als in der christlichen Religion, welche Gott in die Position des ‚absoluten Subjekts‘ bzw. des ‚reinen Blicks‘ versetze, der seinerseits keiner Rechtfertigung mehr bedürfe und mit dem „eine in ihrer Gesamtheit gerechtfertigte Objekt-Menschheit“[1169] korrespondiert.

Den Entwurf des Masochismus entdeckt Sartre auch in der Haltung des Unterdrückten, der sich zum *Komplizen* seines Unterdrückers macht, indem er einerseits dessen Zwecke als absolut legitimiert behauptet und andererseits sich selbst die Position eines unersetzbaren Mittels zum Erreichen dieser Zwecke zuordnet[1170]. So ist der

---

[1167] *EM*, 177
[1168] Vgl. hierzu das Kap. III.3.4.3.2.2 „Aneignung des Für-Andere-seins im Entwurf der Liebe“
[1169] Ebd., 46; vgl. 47 f.
[1170] Sartre prägt hierfür den Begriff des ‚Mittel-Menschen‘ (vgl. ebd., 36 f., 49 ff., 177, 181-186, 971).

Unterdrückte in seiner Funktion gerechtfertigt: Der Chef *braucht* den Untergebenen, der Revolutionär den Arbeiter, der Funktionär den Genossen etc.

Die Unaufrichtigkeit dieser Haltung sieht Sartre darin, dass sich der freiwillige Komplize aus der Verantwortung stiehlt, indem er wählt, den Zwecken des Andern „einen ontologischen Vorrang über sich zu geben", um sich selbst „als Diener dieses *a priori* GUTEN […] eine Existenz de jure"[1171] zu verschaffen.

> Doch in dem Moment, da er zu handeln beginnt, macht der den Zweck, dem er dient, zu *seinem* […]. Damit erfasst er sich selbst als für den Zweck notwendig, und so, wie er den Zweck auf sich nimmt, nimmt er seine eigene Existenz als *Wert* auf sich. Er ist zur Welt gekommen, weil der Zweck ihn rief[;] da jedoch der Zweck seiner ist, ist er selbst es, der sich durch diesen Zweck rief.[1172]

Damit das gesamte Unterdrückungs- und Rechtfertigungssystem nicht auf diesem Wege wieder in die Kontingenz zurückfällt[1173], muss der Unterdrückte an die Zwecke des Unterdrückers *glauben*, d.h. er muss seine eigene Freiheit als *unwesentlich* im Vergleich zur Freiheit des Unterdrückers betrachten[1174], beispielsweise indem er diesem ein umfangreicheres Wissen, eine größere Kompetenz etc. zugesteht. Und der Unterdrücker wird seinerseits zur Sicherung seiner Herrschaft diesen Glauben zu bestärken suchen, indem er ihm – wie im Falle des Marxismus-Leninismus bzw. Stalinismus, des Nationalsozialismus oder anderer Ideologien – ein vermeintlich wissenschaftliches Fundament verleiht und jeden Zweifel hieran bereits im Keim erstickt[1175].

Sartre versteht seine Analyse der Unterdrückungsverhältnisse zugleich in der Nachfolge der von Hegel untersuchten ‚Herr-Knecht-Problematik'[1176], die er sozialontologisch als gegenseitige Abhängigkeit des Unterdrückers und des Unterdrückten liest: Der *Unterdrücker* ist darauf angewiesen, dass der Unterdrückte seine eigene Freiheit (phänomenologisch ausgedrückt: seine Sicht auf die Dinge) als unwesentlich betrachtet und stattdessen die ‚Wahrheit' des Unterdrückers als die seine

---

[1171] *EM*, 971; alle Herv. i. O., vgl. 49 ff.
[1172] Ebd., 181, Herv. i. O.
[1173] Vgl. ebd., 182: „Wenn der Zweck bedingt ist, ist die Notwendigkeit des Mittels bedingt. Würde der Zweck als subjektiv gesetzt werden, fiele die ganze Notwendigkeit in die reine Subjektivität zurück, und die Existenz des Mittels kehrte zur ursprünglichen Faktizität zurück."
[1174] Vgl. ebd., 36 f.
[1175] Vgl. MR, 223 f.
Die Mittel hierzu sind nur allzu bekannt: Sie reichen von der Überredung und Lüge bis hin zur Verfolgung und Ausschaltung Andersdenkender.
[1176] Vgl. *EM*, 36; Hegel (1986/3), 145-155

übernimmt. Nur so kann er der Problematik der konkurrierenden Blicke entgehen und sich seine Herrschaft über die Welt sichern. Der sich als Komplize seines Unterdrückers wählende *Unterdrückte* übernimmt seinerseits den entfremdenden Blick des Andern und sich selbst in seinem Für-Andere-sein. Indem er die Perspektive des Unterdrückers als uneingeschränkt ‚wahr' behauptet, schafft er zugleich die Möglichkeit, in seinem Sein als Objekt bzw. Instrument der als ‚absolut gut' gesetzten Freiheit des Andern gerechtfertigt zu sein. Hieraus aber entsteht, so Sartre, die Idee der Pflichten und Rechte, an welcher sich schon Roquentin gestoßen hatte[1177].

Die von Sartre beobachtete Omnipräsenz des ‚Geistes der Ernsthaftigkeit' – auf gesellschaftspolitischer Ebene: von Unterdrückung und Komplizenschaft – lässt die Frage aufkommen, ob Sartre es überhaupt für möglich hält, dass sich Einzelne von der Ernsthaftigkeit befreien. Sartre bejaht dies unter Verweis darauf, dass man sich hierzu nur der Bedingungen seines Wählens zu besinnen habe, die er in den Schriften von der „Transzendenz des Ego" bis hin zu *Das Sein und das Nichts* phänomenologisch ausbuchstabiert hatte: „Es ist nicht möglich, sich selbst als Bewußtsein zu erfassen, ohne zu denken, daß das Leben ein Spiel ist."[1178]

Daher hält Sartre dem ‚Geist der Ernsthaftigkeit' die unauslöschliche Freiheit des Einzelnen entgegen, das Bestehende und jede dargebotene Moral stets überschreiten und sich auf eigene Zwecke hin entwerfen zu können – freilich unter Hinnahme der damit verbundenen Konsequenzen[1179]. Hier leuchtet wieder die Nähe zu Kierkegaards Denken auf, der den Einzelnen ermahnt hatte, sich das Selbst nicht von den Anderen ablisten zu lassen:

> Das Spiel befreit wie die Kierkegaardsche Ironie die Subjektivität. Denn was ist ein Spiel anderes als eine Tätigkeit, deren erster Ursprung der Mensch ist, deren Prinzipien der Mensch aufstellt und die nur nach den aufgestellten Prinzipien Konsequenzen haben kann? Sobald sich ein Mensch als frei erfaßt und seine Freiheit gebrauchen will, ist, was ihn auch sonst ängstigen mag, seine Tätigkeit Spiel: er ist ja deren erstes Prinzip, er entgeht der *natura naturata*, er setzt selbst den Wert und die Regeln seiner

---

[1177] Vgl. *EM*, 182 f.; vgl. auch Garcins Ausleben seiner ‚Schwächen ' in *Geschlossene Gesellschaft* (vgl. *GG*, 35 f., 56)
[1178] *TB*, 474
[1179] Vgl. hierzu *F*

> Handlungen und ist nur bereit, nach den von ihm selbst gesetzten und definierten Regeln zu zahlen.[1180]

Sich selbst an den Ursprung der Werte setzen, seine Freiheit als *Spiel*, und nicht als *Pflicht* oder *Konsequenz* verstehen, als *sein* Spiel, dessen Wert und Regeln er selbst entwirft, rückt den Sartreschen Menschen nicht nur in die Nähe des Kierkegaardschen Ironikers, sondern zugleich auch in die des *Kindes* bei Nietzsche[1181]. Das *Kind* als Prototyp des spielenden Menschen hat sich von den Werten der Anderen (vom ‚Geist der Ernsthaftigkeit') befreit und schafft sie aus sich selbst heraus neu. Damit deutet sich zugleich an, dass Sartre, der die Moral des Authentischen als Produkt einer schöpferischen Freiheit begreift, die sich durch nichts als ihr metaphysisches Bedürfnis nach Notwendigkeit und Ganzheit gebunden fühlt, einen engen Zusammenhang zwischen authentischer Freiheit, Kunst und Moral sieht[1182].

5.4 Das Paradox der Unaufrichtigkeit

5.4.1 Überblick

Die verschiedenen Varianten und Facetten, in denen Unaufrichtigkeit auftritt, unsere Erfahrungen mit eigener und fremder Unaufrichtigkeit demonstrieren ihre weit verbreitete Realität. Dass es Unaufrichtigkeit *gibt*, steht außer Frage. Was jedoch immer noch Kopfzerbrechen bereitet, ist das Problem, *wie* Unaufrichtigkeit *möglich* ist. Es scheint so, als würde der Begriff einen inneren Widerspruch bergen, an dem er zugrunde gehen muss, und doch beweist die Empirie das Gegenteil. Die Herausforderung besteht deshalb darin, ein Modell zu entwickeln, das verstehen hilft, wie jemand – vorsichtig formuliert – ‚die Wahrheit kennen' und dennoch *zugleich* und *absichtlich* ‚etwas anderes glauben' kann[1183].

Im seinem Kapitel über die Unaufrichtigkeit bemüht sich Sartre darum, unter Rückgriff auf seinen Begriff des unmittelbaren Bewusstseins einerseits und auf dessen ontologische Deutung andererseits den Begriff der Unaufrichtigkeit so auszuarbeiten, dass er das Paradox löst. Zu diesem Zweck setzt er sich zunächst mit anderen

---

[1180] *SN*, 995, Herv. i. O.
[1181] Vgl. Nietzsche (1930), 25 ff.
[1182] Vgl. das Kap. III.3.3 „Kontingenz und ‚metaphysische Würde'"
[1183] Zu den begrifflichen Bedingungen von Unaufrichtigkeit (bzw. hier: Selbsttäuschung) und ihrer Abgrenzung zu verwandten Begriffen, zur Diskussion verschiedener Unaufrichtigkeitsmodelle vgl. Kathi Beiers gelungene Darstellung (vgl. Beier (2010), insbes. 27-48 u. 69-97).

Konzeptionen auseinander, in denen Unaufrichtigkeit in Analogie zum Modell der Selbstlüge gedacht wird. Insbesondere Freuds Modell der Instanzenteilung zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten unterzieht er in diesem Zusammenhang einer kritischen Beleuchtung. Dies wird im folgenden Kapitel nachzuvollziehen sein. Im sich daran anschließenden Kapitel soll Sartres eigenes Modell, welches Unaufrichtigkeit als einen falschen, ‚schlechten Glauben' [*mauvaise foi*] vorstellt, geprüft werden. Auch dieses wird in eine Reihe von Aporien und Widersprüchen geraten, die ebenfalls zur Darstellung kommen werden. Diverse Gründe werden hier zu der Annahme führen, dass Unaufrichtigkeit nicht (allein) ein Phänomen des unmittelbaren Bewusstseins sein kann, sondern – so scheint es zunächst – eine reflexive Struktur birgt. Die Frage, ob Unaufrichtigkeit also ein reflexives Phänomen darstellt, wird Gegenstand des dritten Kapitels sein. Doch auch dieser Idee wird eine Absage zu erteilen sein, weil sie in das Ausgangsdilemma zurückführt. Dennoch lässt sich aus der Beobachtung, dass das unmittelbare Bewusstsein allein sich nicht unaufrichtig wählen kann, ein wichtiger Hinweis zur Aufklärung der Unaufrichtigkeit gewinnen: Unaufrichtigkeit lässt sich – diese These wird im letzten Kapitel dieses Abschnitts stark gemacht werden – aus dem Verhältnis, in welchem der Einzelne zum Andern steht, begreifen. Die Grundidee ist die, dass *die Unaufrichtigkeit weniger darauf beruht, dass ein Einzelner eine Wahrheit vor sich verbirgt, sondern darauf, dass er sie zugunsten einer anderen Wahrheit, nämlich der Wahrheit des Andern, abwertet.*

Um diese These nachzuvollziehen, ist Sartres (sozial-)ontologisches Korsett aus *Das Sein und das Nichts* um die gesellschaftshistorischen Analysen aus den Entwürfen für eine Moralphilosophie zu ergänzen, welche die Unaufrichtigkeit in ihrer Entstehung, Motivation und Struktur erst verständlich machen und im Grunde genommen erst die Möglichkeit schaffen, das Paradox der Unaufrichtigkeit, welches in der Schrift noch ungelöst bleibt, aufzuklären.

5.4.2 Selbstlüge und Unbewusstes

Über die *technische Möglichkeit* der Unaufrichtigkeit ist verschiedentlich nachgedacht worden. Oftmals wird für die Klärung des Begriffs das Modell der *Lüge* herangezogen: Der Lügner zielt darauf ab, den Belogenen eine falsche Wahrheit glauben zu machen. Begrifflich essentiell für die Lüge ist die *Täuschungsabsicht* des Lügners: Dieser will seinen Gegenüber in einen falschen Glauben versetzen. Zugute kommt ihm hierbei die Trennung der Bewusstseine: Der Andre kann nicht in den Lügner ‚hineinsehen', ist aber

– sofern ihm selbst die Wahrheit nicht zugänglich ist – darauf angewiesen, dem Lügner Glauben zu schenken. Und so kann sich dieser Victor Eremitas Beobachtung zunutze machen, dass ‚das Innere nicht das Äußere' ist[1184], indem er gezielt einen Widerspruch zwischen dem, was er *weiß*, und dem, was er *behauptet* zu wissen, erzeugt, solchermaßen den Anderen in einen falschen Glauben versetzend.

Während bei der gewöhnlichen Lüge der Lügner und der Belogene zwei verschiedene Personen sind, von denen der eine um die Wahrheit weiß und der Andere die Lüge glaubt, spielt sich die Unaufrichtigkeit *innerhalb* ein und derselben Person ab. Hier aber setzen die Schwierigkeiten des Begriffs ein: Wird die Unaufrichtigkeit als Selbstlüge verstanden, dann gilt hier, dass die Instanzen des Lügners und des Belogenen in eins fallen. Dies aber ruft die Frage auf den Plan, wie sich jemand bezüglich einer Wahrheit täuschen kann, *die er selbst kennt*, und wie er darüber hinaus vor sich selbst die *Absicht*, sich zu belügen, verbergen kann. Für Sartre gerät damit das Modell der Selbstlüge in Erklärungsnot: „Denn man wird zugeben, daß, wenn ich absichtlich und zynisch versuche, mich zu belügen, ich bei diesem Unternehmen vollkommen scheitere, die Lüge zurückweicht und sich unter meinem Blick auflöst; sie wird *von hinten* zerstört, eben durch das Bewußtsein, mich zu belügen"[1185]. Dem Begriff nach muss die Selbstlüge scheitern, weil der Lügner nicht zugleich Belogener sein, weil er in der Binnenstruktur ein und desselben, *seines* Bewusstseins nicht zugleich die Wahrheit kennen und die Unwahrheit glauben kann.

Eine Bemühung, diesen Widerspruch aufzulösen, geht deshalb dahin, die Instanzen des Lügners und des Belogenen innerhalb des Einzelnen getrennt zu halten, d.h. eine *duale Struktur* im Unaufrichtigen selbst zu behaupten. Sigmund Freud beispielsweise, mit dem sich Sartre in diesem Zusammenhang auseinandersetzt, erreicht dies durch seine Unterscheidung zwischen dem *Bewusstsein* und dem *Unbewussten*[1186] und durch die Einführung einer Zwischeninstanz, der *Zensur*. Im von Freud als ‚pathogen' ausgewiesenen Fall der *Verdrängung* verhindert die Zensur, dass bestimmte unliebsame Triebe ins Bewusstsein dringen.

[1184] Vgl. *EO*, 11
[1185] *SN*, 123, Herv. i. O.
[1186] Freud ersetzt die Zweiteilung *bewusst* – (latent oder dynamisch) *unbewusst* später durch das Modell der drei Instanzen *Es*, *Ich* und *Über-Ich* (vgl. Freud (1995), 251-295 („Das Ich und das Es"). In diesem räumt er dem Ich nicht nur Anteile am Unbewussten ein, sondern weist ihm darüber hinaus auch die aktive Rolle im Verdrängungsprozess zu.

> Wir setzen also das System des Unbewußten einem großen Vorraum gleich, in dem sich die seelischen Regungen wie Einzelwesen tummeln. An diesen Vorraum schließe sich ein zweiter, engerer, eine Art Salon, in welchem auch das Bewußtsein verweilt. Aber an der Schwelle zwischen beiden Räumlichkeiten walte ein Wächter seines Amtes, der die einzelnen Seelenregungen mustert, zensuriert und sie nicht in den Salon einläßt, wenn sie sein Mißfallen erregen. […] Die Regungen im Vorraum des Unbewußten sind dem Blick des Bewußtseins, das sich ja im anderen Raum befindet, entzogen; sie müssen zunächst unbewußt bleiben.[1187]

Das Bild von der räumlichen Trennung ermöglicht Freud, den Lügner und den Belogenen als zwei separate Instanzen innerhalb einer Person zu behandeln: Der ‚Wächter', welcher die unbewussten Regungen davon abhält, ins Bewusstsein zu dringen, wird dafür verantwortlich erklärt, dass dem Einzelnen seine eigentlichen Triebfedern und Motive nicht bewusst werden, sodass er sich über seine tieferen Absichten täuscht.

Sartre kritisiert dennoch – und zu gutem Recht – das Freudsche Instanzenmodell. Denn während es eine Antwort auf die Frage gibt, wie jemand Lügner und Belogener in einem sein kann, entstehen ihm drei neue Schwierigkeiten. Erstens kann es den Menschen nicht mehr als psychische Einheit denken, da es das Bewusstsein vom Unbewussten getrennt halten muss (denn sonst wüsste das Bewusstsein um sein Betrogensein). Die Psyche zerfällt in verschiedene Instanzen, die getrennt voneinander agieren. Damit aber wird die Idee der *Selbst*lüge fraglich.

Zum anderen erweist sich die vermeintliche Lösung bei genauerer Betrachtung nur als eine Verlagerung des Problems, und hieraus ergibt sich Sartres zweite Kritik: Zur Vermittlung der verschiedenen psychischen Instanzen muss Freud eine Zwischeninstanz, die Zensur, einführen[1188]. Diese muss Kenntnis von den unbewussten Trieben haben, die sie verdrängen oder umwandeln will, mit anderen Worten: sie muss selbst ein *Bewusstsein* sein. Doch wenn sie ein Bewusstsein ist, wie lässt sie sich dann neben dem eigentlichen Bewusstsein denken, das getäuscht werden, d.h. das nichts von der Wahrheit wissen soll? Die Vorstellung, der Mensch wäre mit *zwei* Bewusstseinen ausgestattet, von

---

[1187] Freud (1995), 283; vgl. ders. (1994), 111

[1188] Freuds Zensur übernimmt damit eine strukturell ähnliche Funktion wie Descartes' *Zirbeldrüse*, welche ebenfalls eine einmal vollzogene Trennung (hier: zwischen Leib und Seele) nachträglich wieder aufheben soll. Doch wie Freud löst auch Descartes damit das Vermittlungsproblem nicht, sondern verschiebt es nur in das Vermittlerorgan selbst.

denen eins die Wahrheit kennt und das andere nicht, erscheint absurd[1189]. Ebenso absurd ist der Gedanke, die Zensur wäre kein Bewusstsein – Denn wie sollte sie dann tun können, was sie tut? – und die Wahrheit somit nicht-bewusstseinsmäßig.

Sartres drittes Argument ist ein empirisches, für das er sich auf Beobachtungen des österreichischen Psychoanalytikers Wilhelm Stekel stützt. In „Die Geschlechtskälte der Frau" beobachtet dieser Fälle von Unaufrichtigkeit, die sich vollständig bewusst abspielen. Stekel berichtet von Frauen, welche *laut eigenen Angaben* (aufgrund früherer sexueller Enttäuschungen) beim ehelichen Geschlechtsverkehr keine Lust empfinden, was jedoch den Aussagen ihrer Ehemänner widerspricht. Dass diese Frauen unaufrichtig sind, wird mit der Beobachtung begründet, dass sie gezielt Strategien anwenden, um ihre Lust zu unterdrücken und sich solchermaßen zu beweisen, dass sie frigide sind. So zeigt sich beispielsweise, dass diese Frauen sich während des Geschlechtsaktes gezielt ablenken, indem sie das Haushaltsgeld durchgehen[1190].

Auf der Basis dieser drei Argumente kommt Sartre zu dem Ergebnis, dass das psychoanalytische Modell die Frage, wie Unaufrichtigkeit möglich ist, nicht beantwortet. „So kann einerseits die Erklärung durch das Unbewußte, weil sie die psychische Einheit zerbricht, solche Fakten nicht erklären […], andererseits gibt es unendlich viele Fälle von unaufrichtigen Verhaltensweisen, die […] nur in der Transluzidität des Bewußtseins erscheinen können."[1191] Sartres Kritik an Freud lässt sich prinzipiell auf alle jene Unaufrichtigkeitskonzepte übertragen, welche die Dualität zwischen Lügner und Belogenem in den Einzelnen hineinverlagern, indem sie verschiedene Instanzen einführen und damit die Einheit der Psyche zerstören.

Dies aber führt bereits zum nächsten Problem: Wenn in der Unaufrichtigkeit die Instanzen des Lügners und des Belogenen nicht getrennt sein dürfen, wenn Unaufrichtigkeit also in der Binnenstruktur *eines* Bewusstseins zu denken ist, wie lässt sie sich dann als erfolgreiche Lüge denken? Auf diesen Widerspruch weist bereits Ronald Santoni hin:

> [G]iven the totally translucent nature of consciousness and the troubled nature of belief, we must still say that, in the strict sense of successfully and completely hiding a truth from oneself, within the unity of a single consciousness, ‚lying to oneself' is not

[1189] Vgl. Beier (2010), 72-77, v.a. 72 ff.
[1190] Vgl. *SN*, 131 f.
[1191] Ebd., 132

> possible for Sartre […]; the bad-faith consciousness cannot escape an awareness of its own self-destroying and disarming project[1192].

Die Schwierigkeiten, welche das Modell der Selbstlüge mit sich bringt, legen nahe, dass es eines anderen Ansatzes bedarf, um zu erklären, wie Unaufrichtigkeit technisch möglich ist. Sartre hat hierauf bereits eine Antwort parat: „Das wahre Problem der Unaufrichtigkeit kommt evidentermaßen daher, daß die Unaufrichtigkeit [*mauvaise foi*] *ein Glaube* [*foi*] ist. Sie kann weder zynische Lüge noch Evidenz sein, wenn Evidenz der intuitive Besitz des Gegenstands ist.“[1193] Dies ist im folgenden Kapitel genauer auszuführen.

5.4.3 Sartres Glaubensmodell

In *Das Sein und das Nichts* unterbreitet Sartre den Vorschlag, Unaufrichtigkeit als einen *Glauben* zu verstehen[1194]. Als argumentative Basis für seine These dient ihm dabei das phänomenologisch-ontologische Strukturmodell des Bewusstseins. Jenes soll eine Lösung des Dilemmas zwischen der Zerstörung der menschlichen Psyche als Ganzes und dem Verschwinden des Unaufrichtigkeitsphänomens bieten.

Sartres Ansatz lautet wie folgt: „Die Möglichkeitsbedingung der Unaufrichtigkeit ist, daß die menschliche-Realität in ihrem unmittelbarsten Sein, in der Innenstruktur des präreflexiven Cogito das ist, was sie nicht ist, und nicht das ist, was sie ist.“[1195] Dieser Idee gemäß hatte Sartre zuvor die Unaufrichtigkeit als ein Spiel mit der ontologischen Disposition des Menschen, Faktizität und Transzendenz zugleich zu sein, ausgewiesen. Um zu verstehen, wie ein solches Spiel möglich ist, wendet sich Sartre zu den Ergebnissen seiner phänomenologischen Analysen zurück. Die Idee ist die: Wenn der Begriff der Unaufrichtigkeit impliziert, dass ein Einzelner die Wahrheit vor sich verbirgt und sich stattdessen in einen falschen Glauben begibt, dann kann eine Untersuchung der Natur der *Wahrheit* und des *Glaubens* dazu verhelfen, den technischen Vorgang der Unaufrichtigkeit nachzuvollziehen.

Von grundlegender Bedeutung für Sartres Unaufrichtigkeitsbegriff ist die Verknüpfung des Begriffs der ‚Wahrheit‘ mit der Aktivität des Bewusstseins. ‚Wahrheit‘ hatte Sartre mit den praktischen Strukturen, Bedeutungen und (affektiven) Bewertungen

---

[1192] Santoni (1995), 42
[1193] *SN*, 154, Herv. i. O.
[1194] Vgl. ebd., 154-160
[1195] Ebd., 153

identifiziert, die das Bewusstsein dem Sein vor dem Hintergrund seiner Entwürfe verleiht; zugleich hatten sich die äußeren Strukturen als Spiegel der Entwürfe des Einzelnen erwiesen, sodass diesem das Gesicht der Welt auf indirekte, unthematische Weise gleichzeitig Auskunft über sich selbst gab.

Als bewusstseinsmäßiger kommt der Wahrheit dieselbe ‚Natur' wie dem Bewusstsein selbst zu, das Sartre als spontane Aktivität, als einen permanenten Prozess des Entwerfens und Infragestellens, als beständiges Risiko des Bruchs mit den bisherigen Kontinuitäten ausgewiesen hatte. Für die Natur der ‚Wahrheit' als der Weise, wie die Welt mir begegnet, dass auch sie der Dynamik des Bewusstseins unterliegt, i.e. dass sie schon im Moment ihres Aufkommens infrage steht: Ändern sich meine Entwürfe, so wandelt sich für mich die Struktur der Welt: ich sehe die Dinge ‚mit anderen Augen', entdecke an ihr andere Qualitäten als vorher; was früher nützlich für mich war, kann mir jetzt im Weg stehen, was ich einst als schön erachtet habe, ist mir heute unliebsame Erinnerung usw. Was für mein Verhältnis zu den Dingen gilt, gilt auch für jenes zu meinen Mitmenschen oder zu mir selbst. So gibt es keine gesicherte ‚Wahrheit'; die ‚Wahrheit' ist im Wandel begriffen; sie beruht auf einer Wahl, die jederzeit modifiziert oder widerrufen werden kann, indem der Einzelne auf der Basis einer neuen Grundwahl sein Verhältnis zur Welt ändert.

Um die Abhängigkeit der ‚Wahrheit' von der ‚Natur' des Bewusstseins hervorzuheben, geht Sartre dazu über, ihren Begriff durch den des Glaubens zu ersetzen. ‚Wahrheit' ist dann nichts anderes als mein *Glaube*, dass ‚es sich so, und nicht anders verhält', und dies besagt zugleich, dass ich *gewählt* habe, die Welt so und nicht anders zu sehen.

Angesichts dieser Prekarität der Wahrheit zeigt sich für Sartre, dass diese immer schon der Gefahr ausgesetzt ist, in Nicht-Wahrheit überzugehen bzw. dass der Glaube immer schon vom Nicht-Glauben bedroht ist. Dies legt für Sartre den Schluss nahe, dass ‚starker Glaube' im Sinne des französischen Wortes *foi* bzw. des englischen Ausdrucks *faith* nicht möglich ist, dass vielmehr *jeder* Glaube immer nur ein ‚schwacher Glaube' (*croyance* bzw. *belief*) ist, der bereits zu seiner Auflösung hin tendiert. Denn weil das Bewusstsein ‚nicht das ist, was es ist', ist – so das Argument – auch der Glaube *qua Bewusstsein* gleichzeitig ‚Nicht-Glaube'.

> Was ich so als Aufrichtigkeit definiere, würde Hegel das *Unmittelbare* nennen, es ist der Köhlerglaube. Hegel würde sofort zeigen, daß das Unmittelbare die Vermittlung

> herbeiruft und daß der Glaube, indem er Glaube für sich wird, in den Zustand des Nicht-Glaubens übergeht. […] Aber die Natur des Bewußtseins ist so, daß in ihm das Mittelbare und das Unmittelbare ein und dasselbe Sein sind. Glaube ist wissen, daß man glaubt, und wissen, daß man glaubt, ist nicht mehr glauben, weil es nur glauben ist, und zwar in der Einheit eines einzigen nichtsetzenden Bewußtseins (von) sich.[1196]

Zugleich aber hebt Sartre hervor, dass der Glaube dennoch *auch* Glaube ist, jedoch ein Glaube, der „sich in seinem eigenen Sein in Frage stellt, [der] sich nur in seiner Zerstörung realisieren kann"[1197].

Der flüchtigen Natur des Bewusstseins und somit auch der des Glaubens steht jedoch das Streben nach Permanenz und Sicherheit entgegen, das Sartre in *Das Sein und das Nichts* als die ontologische Dimension des Grundentwurfs ausgewiesen hatte. Vor diesem Hintergrund behauptet Sartre nun, das Ideal des Glaubens sei der ‚starke Glaube', die ‚Aufrichtigkeit' [*bonne foi*]. Dieses sei aber unrealisierbar: „Das Ideal der Aufrichtigkeit (das glauben, was man glaubt) ist wie das Ideal der Ehrlichkeit (das sein, was man ist) ein Ideal von An-sich-sein. Jeder Glaube ist [daher] nicht Glaube genug"[1198]. Im Unterschied zur Ehrlichkeit kennzeichnet Sartre die Aufrichtigkeit jedoch als eine *unmittelbare* Haltung[1199], welche zwar ein unmögliches Ideal anstrebt (das, nebenbei bemerkt, *jedem* Bewusstsein eignet), aber für sich nicht behauptet, dieses erreicht zu haben, sondern der Flüchtigkeit des Bewusstseins Rechnung trägt.

In der Problematik des Glaubens sieht Sartre zugleich die Motivation für und die Möglichkeit der Unaufrichtigkeit begründet. Diese ist, so behauptet er, deshalb möglich, „weil das Bewußtsein in seinem Sein ein ständiges Risiko von Unaufrichtigkeit ist"[1200]: Der Unaufrichtige profitiert vom Scheitern des starken Glaubens, indem für sich behauptet, dass *jeder* Glaube im Grunde unmöglich sei:

> Jeder Glaube ist nicht Glaube genug, man glaubt niemals an das, was man glaubt. Und infolgedessen ist der ursprüngliche Entwurf der Unaufrichtigkeit nur die Benutzung

---

[1196] *SN*, 157, Herv. i. O.
Dass ‚Wissen' hier nicht ‚Erkenntnis', sondern ‚Anwesenheit bei sich' bzw. ‚Durchsichtigkeit des Bewusstseins' meint, gibt Sartre direkt im Anschluss zu verstehen: „Allerdings haben wir die Beschreibung überspitzt, indem wir das Wort *wissen* bezeichneten; das nichtsetzende Bewußtsein ist nicht *Wissen*. Aber es ist gerade wegen seiner Transluzidität am Ursprung jedes Wissens." (ebd., Herv.im Text)
[1197] Ebd., 157
[1198] Ebd., 157
[1199] Die *Aufrichtigkeit* als unmittelbare Haltung ist damit nicht mit der auf der ‚reinen Reflexion' beruhenden *Authentizität* zu verwechseln (vgl. Santoni (1995), 68-109).
[1200] *SN*, 159

> dieser Selbstzerstörung des Bewußtseinsfaktums. Wenn jeder aufrichtige Glaube ein unmöglicher Glaube ist, dann ist jetzt Raum für jeden unmöglichen Glauben. [1201]

Wenn man nie genug Glauben [*foi*] hat, weil der Glaube immer schon infrage steht, dann – so lautet Sartre zufolge das faule Argument des Unaufrichtigen – kann man *alles Mögliche* glauben, auch das, was man – im Sinne des ‚schwachen Glaubens' [*croyance*] – *nicht* glaubt. Denn dann gibt es kein Kriterium mehr, den Glauben von Nicht-Glauben zu unterscheiden, und der Glaube erweist sich als eine Sache des bloßen Entschlusses[1202]. Damit ziehen der Aufrichtige und der Unaufrichtige unterschiedliche Schlüsse aus der Flüchtigkeit des Glaubens. „Der ursprüngliche Entwurf der Unaufrichtigkeit ist eine unaufrichtige Entscheidung über die Natur des Glaubens."[1203] „Aber sie ist ja gerade insofern Unaufrichtigkeit, als sie es hinnimmt, nicht das zu glauben, was sie glaubt. […] Sie hat im voraus jeden Glauben entwaffnet: den, den sie erlangen möchte, und zugleich den, vor dem sie fliehen will."[1204] Demgemäß diskreditiert der Unaufrichtige von vornherein jeden aufrichtigen Glauben, indem er aus dessen Tendenz zur Auflösung dessen prinzipielle Ungültigkeit ableitet. So aber gelingt es ihm, den Unterschied zwischen dem aufrichtigen [*bonne*] und dem unaufrichtigen Glauben [*mauvaise foi*] zu verwischen. Damit ist der Weg zur Rechtfertigung seines unaufrichtigen Glaubens geebnet.

Sartres Darstellung dieser Wahl ist jedoch zu hinterfragen. Denn dass durchaus ein Unterschied zwischen dem ‚rechtmäßigen', aufrichtigen und dem ‚unrechtmäßigen', unaufrichtigen Glauben besteht, zeigt sich anhand des unterschiedlichen Verhältnisses beider zur Faktenlage. Während der Aufrichtige sich eine kritische Haltung bewahrt und seinen Glauben an den Fakten überprüft[1205], macht sich der Unaufrichtige diesen gegenüber blind.

> Infolgedessen erscheint ein eigentümlicher Evidenztypus: die nicht überzeugende Evidenz. Die Unaufrichtigkeit erfaßt Evidenzen, aber sie findet sich von Anfang an damit ab, von diesen Evidenzen nicht erfüllt, nicht überzeugt und in Aufrichtigkeit verwandelt zu werden: sie macht sich demütig und bescheiden, sie wisse wohl, sagt sie, daß der Glaube Entschluß ist und daß man nach jeder Intuition entscheiden und

---

[1201] *SN*, 157 f.
[1202] Vgl. FN 1206
[1203] *SN*, 155
[1204] Ebd., 158
[1205] Vgl. ebd., 155 und Santoni (1995), 85: „[G]ood faith [*Aufrichtigkeit*], as an epistemological attitude, accepts itself as faith and not certainty, retains a critical perspective on evidence".

> *wollen muß, was ist*. So entscheidet die Unaufrichtigkeit […,] ihre Übereinstimmung mit ungewissen Wahrheiten durch Entschluß zu erzwingen.[1206]

Sartres Überzeugung, mittels des Glaubensbegriffs ein Verständnis von der technischen Realisierung der Unaufrichtigkeit erlangt zu haben, ist entgegenzuhalten, dass bei genauerer Betrachtung auch hier das Ausgangsproblem wiederkehrt. Denn unklar bleibt, wie der Einzelne zur unaufrichtigen Einstellung übergehen, d.h. überhaupt erst dazu gelangen kann, sich zum ‚falschen Glauben' zu überreden. Denn es muss – sonst wäre die Rede von der Unaufrichtigkeit hinfällig, und es läge ein bloßer Irrtum vor – doch davon ausgegangen werden, dass er sehr wohl den Unterschied zwischen dem aufrichtigen und dem unaufrichtigen Glauben kennt. Wenn der Unaufrichtige aber *weiß*, dass er sich zum Glauben an eine falsche Wahrheit anstiftet – wie kann er dann ob dieses Wissens überhaupt an diese glauben?

Die Lösung des Problems scheint schließlich darin zu liegen, dass Sartre die Unaufrichtigkeit als ein „Verschwimmen"[1207], als einen ‚metastabilen Zustand' kennzeichnet, d.h. als eine „Verzögerungserscheinung [, in der sich etwas] noch in einem Zustand befindet, der den äußeren Bedingungen nicht mehr entspricht"[1208]. Die Idee besagt nichts anderes als dass die Grenzen zwischen Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit fließend sind, dass es geschehen kann, dass ein Mensch beinahe unmerklich von der Aufrichtigkeit in die Unaufrichtigkeit hineingleitet, beispielsweise dadurch, dass das, was er einst (aufrichtig) glaubte, zunehmend durch das ersetzt wird, was er glauben *will*, aber jetzt nicht mehr (aufrichtig) glaubt. Kann diese Erklärung zufriedenstellen?

Zwei Argumente lassen sich gegen diese Interpretation anführen. Erstens erfasst sie nicht alle Fälle von Unaufrichtigkeit, sondern nur eine bestimmte Kategorie – nämlich den Versuch, bei der Vergangenheit stehen zu bleiben, i.e. sich auf das zu reduzieren, was man einmal gewesen ist. In Sartres ontologischem Vokabular ausgedrückt, liegt hier eine Reduktion auf die Faktizität vor, eine Leugnung der Tatsache, auch Transzendenz – Überschreitung, Wandlung etc. – zu sein. Der Unaufrichtige behauptet die Wirklichkeit jenes unrealisierbaren An-sich-Ideals, auf das sich das Bewusstsein immer schon entwirft. Die ontologische Kehrseite der Unaufrichtigkeit jedoch lässt sich mit diesem Modell nicht verstehen; es kann hiermit nicht plausibel gemacht werden, wie es möglich

---

[1206] *SN*, 155, Herv. i. O.
[1207] Ebd., 123, vgl. 156 u. Santoni (1995), 31
[1208] Drosdowski u.a. (1990), 497

ist, dass ein Einzelner mit seiner Vergangenheit vollkommen brechen und sie verleugnen kann. Hier von einem Verschwimmen auszugehen, erscheint mehr als fragwürdig.

Zweitens bringen Übergangsszenarien dieser Art das Problem mit sich, dass hier die *Absichtlichkeit* der Unaufrichtigkeit aus dem Auge verloren wird. Die Verzögerung ist gerade *keine* bloße Trägheitserscheinung oder Unaufmerksamkeit[1209]; vielmehr beruht sie auf einer *Wahl*: Der Unaufrichtige *beschließt*, bestimmte Fakten nicht zu sehen bzw. nicht als solche zu verstehen:

> [D]as Bewußtsein *affiziert sich* selbst mit Unaufrichtigkeit. Es bedarf einer primären *Intention* und eines Unaufrichtigkeits*entwurfs*; dieser Entwurf impliziert ein Verständnis der Unaufrichtigkeit als solcher und ein präreflexives Erfassen (von) dem Bewußtsein, daß es sich in Unaufrichtigkeit verwirklicht.[1210]

Santoni erinnert daher zu Recht an Sartres Beobachtung, dass die Unaufrichtigkeit „ständig zwischen Aufrichtigkeit und Zynismus hin und her schwankt"[1211], was sich aber mit der These, sie sei ein Übergangsphänomen, nicht verträgt. Und dies, so Santoni, sei kein Zufall; vielmehr schließe Sartres Begriff der Unaufrichtigkeit *notwendig* zynische Elemente ein: Der Unaufrichtige „makes ‚knowing preparations' for [his] deceitful maneuvers and concepts"[1212]. Dieser für den Entwurf der Unaufrichtigkeit unabdingbare Zynismus lässt Santoni daran zweifeln, dass die Unaufrichtigkeit als ein Projekt des *unmittelbaren* Bewusstseins zu betrachten ist. Liegt der Fehler also in der Zuordnung der Unaufrichtigkeit zur falschen Bewusstseinsebene?

5.4.4 Ist die Unaufrichtigkeit ein reflexives Projekt?

Sartre beharrt in *Das Sein und das Nichts* und auch in den sich anschließenden *Entwürfen* darauf, dass die Unaufrichtigkeit als ein Entwurf des *unmittelbaren* Bewusstseins zu deuten sei: „Dieser ursprüngliche Entwurf der Unaufrichtigkeit ist eine unaufrichtige Entscheidung über die Natur des Glaubens. *Wohlgemerkt handelt es sich*

[1209] Dies wird beispielsweise an Sartres paradoxer Formulierung deutlich: „Man *läßt sich* unaufrichtig werden, so wie man einschläft, und man ist unaufrichtig, so wie man träumt." (*SN*, 155 f., Herv. i. O.)
[1210] Ebd., 122 f., Herv. M. H.
[1211] Ebd., 123
[1212] Santoni (1995), 66; zur Argumentation vgl. 47 ff.
Dies bestätigen diverse Formulierungen Sartres, auf die im folgenden Kapitel im Zusammenhang mit der Frage nach der Reflexivität der Unaufrichtigkeit zurückzukommen sein wird.

hier nicht um eine reflektierte, willentliche Entscheidung, sondern um eine spontane Bestimmung unseres Seins.“[1213]

Dennoch wecken Sartres Analysen des Bewusstseins und der Reflexion sowie, im Zusammenhang hiermit, des Wahrheitsbegriffs, der Angst und der Unaufrichtigkeit Zweifel an seiner These. Es deutet vieles darauf hin, dass die Unaufrichtigkeit eine *reflexive* Wahl darstellt oder zumindest reflexive Momente enthält (dies wird im folgenden Kapitel zu präzisieren sein), die mit der Durchsichtigkeit bzw. mit der nicht-thetischen Anwesenheit des unmittelbaren Bewusstseins bei sich allein nicht hinreichend verstanden werden können. Welche Argumente für Santonis Behauptung sprechen, ist nun genauer auszuführen.

Zunächst lässt sich eine sprachliche Beobachtung machen: Wie schon Santoni bemerkt hat, kommt Sartre nicht umhin, reflexives Vokabular einzusetzen, um die Unaufrichtigkeit zu beschreiben. So formuliert er beispielweise mit Blick auf die Intentionalität der Unaufrichtigkeit: „[I]ch muß diese Wahrheit sehr genau kennen, *um* sie sorgfältiger vor mir verstecken zu können“[1214]. Besonders eklatant tritt der Widerspruch zwischen der reflexiven Kennzeichnung der Unaufrichtigkeit einerseits und der Behauptung ihrer Nicht-Reflexivität andererseits in folgender Passage hervor, die etwas ausführlicher zitiert werden soll:

> [I]ch kann ja einen bestimmten Aspekt meines Seins nur dann ‚nicht sehen‘ wollen, wenn ich über den Aspekt, den ich nicht sehen will, *genau im Bilde bin*. Das bedeutet, daß *ich ihn* in meinem Sein *anzeigen muß, um mich von ihm abwenden zu können*; mehr noch, *ich muß ständig daran denken*, um aufzupassen, daß ich nicht daran denke. Darunter ist nicht nur zu verstehen, daß ich notwendig das, vor dem ich fliehen will, ständig mit mir herumtragen muß, sondern auch, daß ich den Gegenstand meiner Flucht *im Auge haben muß*, um ihn zu fliehen, was bedeutet, daß die Angst, *ein intentionales Augenmerk auf die Angst* und eine Flucht vor der Angst zu beruhigenden Mythen in der Einheit ein und desselben Bewußtseins gegeben sein müssen. Kurz, ich fliehe, um nicht zu wissen, aber *ich kann nicht umhin zu wissen*, daß ich fliehe, und die Flucht vor der Angst ist nur ein Modus, sich der Angst bewußt zu werden.[1215]

Sartre hebt hier mehrfach das ‚intentionale Augenmerk‘ hervor, das der Unaufrichtige auf das zu Verbergende lenkt: so hat er dieses ‚im Auge‘, und mehr noch: er ‚denkt

[1213] *SN*, 155, Herv. M. H.; vgl. 123; *EM*, 972 ff.
[1214] *SN*, 123, Herv. i. O.
[1215] Ebd., 115, Herv. M. H.

ständig daran'; er ‚lässt es sich anzeigen'; er wendet sich ihm zu. Wie aber lässt sich eine solche selbstbezogene Intentionalität, die zugleich *Nicht*-Intentionalität sein soll, denken? Ist sie überhaupt möglich, wenn das unmittelbare Bewusstsein – als Bewusstsein (*von*) sich – nur in *nicht-thetischer* Weise mit sich zu tun hat, d.h. nicht auf *sich*, sondern, *nach draußen* gerichtet ist und hierbei nur insofern von sich ‚weiß', als es selbst diese Beziehung ist? Sartres Darstellung der Unaufrichtigkeit gelangt hier in eine Aporie. Santoni kritisiert daher zu Recht: „Es fällt schwer zu glauben, dass Sartres ‚Unaufrichtigkeit' tun kann, was sie tut, ohne sich mit sich selbst zu befassen und ohne sich darauf zu konzentrieren, was sie tut."[1216]

Dass der Unaufrichtige sich selbst auf *intentionale* Weise zugewandt sein muss, mag das Beispiel der unaufrichtigen Ehrlichkeit[1217] besonders eindringlich verdeutlichen. Der Ehrliche aus Sartres Darstellung wendet sich *zu sich selbst zurück*, um sich als ein Ding zu konstituieren. Der Begriff der Ehrlichkeit beruht demnach auf einer *Reflexion*, der zugleich eine Verfälschungsintention zukommt. Die Verfälschung liegt darin, dass ich mich in der *Reflexion* – Grund hierfür ist die Spontaneität des Bewusstseins – niemals als *Objekt*, sondern immer nur als *Quasi-Objekt* (d.h. als ein Objekt, das sich mir permanent entzieht) erfassen kann[1218]. Indem ich mich aber auf ein bestimmtes Sein festlege, nehme ich mir gegenüber bereits die Perspektive eines Andern ein. Denn erst aus dieser heraus *kann* ich mich als Objekt bestimmen, und aus dieser heraus *erfahre* ich mich tatsächlich regelmäßig als Objekt[1219].

In der „Transzendenz des Ego" hatte Sartre das Sich-Verhalten zu sich als zu einem vermeintlich fixierbaren *Objekt* unter dem Stichwort der ‚unreinen Reflexion' untersucht und als den Entwurf gekennzeichnet, sich die Einsicht in die eigene Freiheit zu verhehlen. Der sich unrein Reflektierende kehrt das logische Verhältnis zwischen dem Bewusstsein und dem Ego um, um sich ein festes Wesen zuschreiben zu können, das ihm einerseits als Garant für zukünftige Kontinuitäten und andererseits als Entschuldigung für sein Handeln dient. Denn ist das Bewusstsein nur die Emanation der ‚Natur' eines

---

[1216] Santoni (2003), 77
[1217] Vgl. das Kap. III.5.3.2.1.3 „Ehrlichkeit"
[1218] Vgl. *EM*, 38
[1219] Vgl. hierzu Sartres Ausführungen zum *Blick* (vgl. das Kap. III.3.4.3.2.1 „Exkurs: Blick und Für-Andere-sein"). Sartre wird dies in den *Entwürfen* dazu veranlassen, den Begriff der ‚unreinen' durch den der ‚*komplizenhaften*' Reflexion zu ersetzen, solchermaßen auf den sozialontologischen Kontext der Unaufrichtigkeit hinweisend. Sein Schwanken zwischen diesen beiden Begriffen zeugt zugleich von seinem Ringen um die technische Deutung der Unaufrichtigkeit.

Menschen – ist ein Mensch beispielsweise *von Natur aus* böse oder cholerisch –, so kann er es sich bequem machen und sich auf bestimmte Verhaltens- oder Sichtweisen festlegen, ohne die Verantwortung für sie übernehmen zu müssen.

In *Das Sein und das Nichts* kehrt die ‚unreine Reflexion' in der (wissenschaftlichen) Sichtweise des ‚psychologischen Determinismus' wieder, der den Menschen „mit einer Natur [versieht], die unsere Handlungen hervorbringt"[1220]. Und auch hier weist Sartre diese Haltung als eine *reflexive* aus, nämlich als „ein reflexives Verhalten gegenüber der Angst"[1221].

Hier kündigt sich bereits ein zweites Argument an, das gegen die These, Unaufrichtigkeit sei ein Phänomen des unmittelbaren Bewusstseins, spricht. In *Das Sein und das Nichts* kennzeichnet Sartre die Angst als die *Grundmotivation* der Unaufrichtigkeit[1222], jene als eine *reflexive* Einsicht erfassend[1223]: In der ‚reinen Reflexion' wird sich der Mensch der Grundbedingungen der *conditio humana* gewahr, und dies erzeugt Angst.

Wenn aber die verschiedenen Entwürfe der Unaufrichtigkeit zum Ziel haben, eben jene sich in der ‚reinen Reflexion' einstellende Einsicht zu verbergen und dem Einzelnen die Angst zu verschleiern, dann setzt die Unaufrichtigkeit die Reflexion bereits logisch voraus. Daher hatte Sartre dem Unaufrichtigen nicht zufällig „ein intentionales Augenmerk auf die Angst"[1224] zugeschrieben. Wie aber kann eine unmittelbare Haltung auf ein Motiv zurückgeführt werden, das sich erst als reflexives einstellt?

Noch ein drittes Argument spricht gegen die Verortung der Unaufrichtigkeit in der Binnenstruktur des unmittelbaren Bewusstseins: Unaufrichtigkeit als das Projekt eines Einzelnen, sich die eigene Freiheit zu verbergen, beruht auf einer Wertung: Die Freiheit

---

[1220] *SN*, 109, Herv. i. O.
[1221] Ebd., 109
Die ‚unreine Reflexion' grenzt Sartre im Essay von der ‚reinen', angsterzeugenden Reflexion ab, welche das Freiheitsgeschehen offenlegt. Während die ‚unreine Reflexion' aus der Vergangenheit Prognosen für zukünftige Erlebnisse ableitet, bleibt die ‚reine Reflexion' bei den Erlebnissen selbst: „Hier sieht man zwei Reflexionen: die eine, unrein und komplizenhaft, vollzieht sofort einen Übergang zum Unendlichen und konstituiert plötzlich über das ‚Erlebnis' den Haß als ihr transzendentes Objekt – die andere, rein und lediglich deskriptiv, entwaffnet das unreflektierte Bewußtsein, indem sie ihm seine Instantaneität zurückgibt. Diese beiden Reflexionen haben die gleichen gewissen Gegebenheiten erfaßt, aber die eine hat *mehr* behauptet, als sie wußte" (TE, 62, Herv. i. O.).
In den *Entwürfen* weist Sartre überdies darauf hin, dass die ‚unreine Reflexion' ursprünglich Unaufrichtigkeit sei (vgl. *EM*, 38), ohne zu explizieren, ob damit die Identität beider oder die Unaufrichtigkeit als Ursprung der ‚unreinen Reflexion' behauptet werden soll.
[1222] Vgl. *SN*, 114 ff.
[1223] Vgl. ebd., 92; vgl. das Kap. III.4.2 „Einleitung"
[1224] Ebd., 115

soll verborgen werden. Hier entsteht bereits die Schwierigkeit: Der Begriff des unmittelbaren Bewusstseins steht im Widerspruch zur Annahme einer solchen selbstbezüglichen Wertung: Zwar hatte Sartre dem Bewusstsein mit der ‚Durchsichtigkeit' bzw. ‚Anwesenheit' bei sich eine gewisse Selbstbezüglichkeit zugestanden; diese jedoch nicht auf eine *intentionale* Struktur, sondern auf den *Erlebnischarakter* des Bewusstseins zurückgeführt: das Bewusstsein ist durch und durch Erscheinen von Welt; nur insofern es in dieser Beziehung aufgeht, ‚weiß' es von ihr. Ist das Bewusstsein jedoch ganz nach draußen gerichtet und geht es in seinen Entwürfen auf, dann fehlt ihm die intentionale Binnenstruktur, welche für eine *Wertung* seiner Tätigkeit unabdingbar wäre. Daher formuliert Sartre in seiner phänomenologischen Einleitung zu *Das Sein und das Nichts*: „Mein unmittelbares Bewußtsein, wahrzunehmen, läßt kein Urteilen, Wollen oder Sich-Schämen zu"[1225].

So legt Sartres Entfaltung des Begriffs des unmittelbaren Bewusstseins einerseits und die Verknüpfung des Wahrheitsbegriffs mit der spezifischen Weise, wie Bewusstsein die Welt erscheinen ‚macht', nahe, dass das unmittelbare Bewusstsein sich nicht anders als *in Aufrichtigkeit* realisieren kann.

Wenn sich aber Unaufrichtigkeit nicht innerhalb der Binnenstruktur des unmittelbaren Bewusstseins lokalisieren lässt und wenn verschiedene Beobachtungen darauf hindeuten, dass sie reflexive Strukturen aufweist – ist Unaufrichtigkeit dann ein reflexives Projekt?

Zunächst lässt sich eins feststellen: In der Struktur des unmittelbaren Bewusstseins lassen sich keine hinreichenden Bedingungen für die Möglichkeit von Unaufrichtigkeit finden; vielmehr spricht der Bewusstseinsbegriff selbst gegen Sartres Annahme, Unaufrichtigkeit sei ein reines Phänomen des unmittelbaren Bewusstseins. Wenn dem aber so ist, dann kehrt die Frage, wie Unaufrichtigkeit technisch realisiert wird, ungelöst wieder.

Die vorangegangenen Analysen legen gleich in mehrfacher Hinsicht die Schlussfolgerung nahe, dass die Unaufrichtigkeit ein reflexives Phänomen darstellt. Doch auch dieser Ansatz führt – dies wird im Folgenden auszuführen sein – in eine Sackgasse, wenn auch er einen Fingerzeig in die richtige Richtung gibt.

[1225] Ebd., 21

Zunächst scheint diese Schlussfolgerung nahezuliegen: Während das unmittelbare Bewusstsein aufgrund seiner Struktur für sich selbst nicht Gegenstand einer Wertung sein kann, so taucht in der Reflexion, die sich auf das unmittelbare Bewusstsein richtet, erstmals die Möglichkeit auf, jene Werte, die am Ursprung der unmittelbaren Entwürfe stehen, zu *erkennen* und zu *bewerten*. Daher erfasst Sartre das *reflexive* Bewusstsein – und erst dieses – als *moralisches*. Hier lässt sich jene interne Intentionalitätsstruktur entdecken, an welcher es dem unmittelbaren Bewusstsein noch gemangelt hatte:

> Das Für-sich als nicht-thetisches Bewußtsein (von) sich existiert also nicht dem Wert *gegenüber* […]. Der Wert ist also in diesem Stadium gar nicht *erkannt* […] [; er ist] einfach erlebt als der konkrete Sinn des Mangels, der mein gegenwärtiges Sein ausmacht. Damit der Wert Gegenstand einer These wird, muß das Für-sich, das er heimsucht, vor dem Blick der Reflexion erscheinen. […] So kann das reflexive Bewußtsein eigentlich moralisches Bewußtsein genannt werden, da es nicht auftauchen kann, ohne zugleich die Werte zu enthüllen.[1226]

Zugleich lässt sich im Projekt der Reflexion eine Motivation für Unaufrichtigkeit entdecken: Als ein Bewusstsein (zweiten Grades) ist die Reflexion keine bloße *Spiegelung* des Bewusstseins; vielmehr verfolgt sie ihre eigenen Entwürfe, im Rahmen derer sie die von ihr reflektierten Bewusstseinserlebnisse bewertet.

Verfolgt die Reflexion aber ihre eigenen Entwürfe, so liegt der Gedanke nahe, dass sie im Rahmen dieser zu dem Ergebnis gelangen kann, dass bestimmte Bewusstseinserlebnisse bzw., grundlegender, das Bewusstsein *als Bewusstsein* betreffende Wahrheiten zu verbergen sind. Schon Sartre selbst war früh dieser Idee nachgegangen, indem er der Reflexion bereits *in ihrem Ursprung* eine unaufrichtige Tendenz eingeschrieben hatte. Schon in der „Transzendenz des Ego“ hatte er behauptet, das Ego sei „ein durch das *reflexive Bewußtsein* aufgefaßtes, aber auch konstituiertes Objekt“[1227], dessen „wesentliche Rolle [darin bestehe], dem Bewußtsein dessen eigene Spontaneität zu verbergen.“[1228] In *Das Sein und das Nichts* interpretiert er diesen Gedanken *ontologisch* und behauptet, die Reflexion gehe aus dem

> Versuch einer Übernahme von Sein [hervor]. Durch die Reflexion versucht das Für-sich, das sich außerhalb seiner verliert, sich in seinem Sein zu verinnern, das ist eine

---

[1226] *SN*, 198 f., Herv. i. O.
[1227] TE, 74, Herv. geändert
[1228] Ebd., 88

> zweite Anstrengung, sich selbst zu begründen, es geht für es darum, *für sich selbst das zu sein, was es ist*. Denn wenn die Quasi-Dualität Spiegelung-Spiegelndes zu einer Totalität zusammengefaßt würde für einen Zeugen, der sie selbst wäre, wäre sie in ihren eigenen Augen das, was sie ist. Es geht im Grunde darum, das Sein zu übersteigen, das vor sich flieht […]; es geht darum, in der Einheit eines Blicks diese nichtvollendete Totalität zusammenzufassen, die nur deshalb nicht vollendet ist, weil sie sich selbst ihre Nichtvollendung ist, […] sie *sein zu machen* als *gesehene* Verweisung, das heißt als Verweisung, die das ist, was sie ist.[1229]

Dem Projekt der Reflexion steht jedoch die ‚Natur' des Bewusstseins als beständige Seinsflucht entgegen. Der Versuch, das Bewusstsein als Objekt zu erfassen und als solches festzusetzen, scheitert, weil sich das Bewusstsein fortlaufend übersteigt und daher prinzipiell als Objekt entzieht. Sartre spricht deshalb von einem *Quasi-Objekt*, das sich in der Reflexion einstellt[1230]. Darüber hinaus vollzieht sich der Akt der Reflexion nur *in Distanz* zum unmittelbaren Bewusstsein – Sartre verweist in diesem Zusammenhang auf das Gesetz der *Intentionalität* –: „*dieses* Objekt affirmieren heißt gleichzeitig negieren, daß ich dieses Objekt bin"[1231] –: so entgehe ich dem Sein, das ich reflektiere, durch den Akt der Reflexion selbst; ich kann daher nicht die Identität der Reflexion mit dem Reflektierten behaupten. Und schließlich steht die ‚Natur' der Reflexion selbst *als eines Bewusstseins* (nämlich des Bewusstseins *vom* Bewusstsein) jeder Fixierung entgegen, insofern auch die Reflexion jedes Sein flieht. Kurz: Das reflexive Projekt scheitert.

Dieses Scheitern sieht Sartre am Ursprung dessen, was er als ‚unreine Reflexion' bezeichnet hatte, d.h. am Ursprung des Versuchs, sich die Einsicht in die Natur des Bewusstseins und der Reflexion selbst zu verhehlen und das Gelingen des ontologischen Projekts für sich zu behaupten. Hier kommen jene Beobachtungen zum Tragen, die Sartre bereits in der „Transzendenz des Ego" gemacht und in *Das Sein und das Nichts* wiederholt hatte, nämlich die, dass die ‚unreine Reflexion' das Verhältnis zwischen dem Bewusstsein und seinen Zuständen, Akten etc. bis hin zum Ego *umkehrt*, indem sie das Ego dem Bewusstsein vorordnet, anstatt es – wie Sartres Analysen nahelegen – als

---

[1229] *SN*, 295, Herv. i. O.
[1230] Vgl. ebd., 294
In der Zeitlichkeit der ‚unreinen Reflexion' erscheint dieses als die von Psychologen und Psychoanalytikern thematisierte ‚Psyche' eines Menschen (vgl. TE, *SN*, 301-321).
[1231] Ebd., 296, Herv. i. O.

dessen Produkt zu begreifen. Auf jene ontologische Motivation führt Sartre die Beobachtung zurück, dass – obwohl „die unreine oder konstituierende Reflexion […] die reine Reflexion als ihre ursprüngliche Struktur in sich einschließt“[1232] – die ‚*unreine* Reflexion‘ „sich *zuerst* im täglichen Leben darbietet“[1233], während die ‚reine Reflexion‘ erst aus einer *Katharsis*, d.h. aus Überwindung der ‚unreinen Reflexion‘, hervorgeht[1234].

Mit seiner Deutung der Reflexion als ontologisches Projekt, mit seiner Analyse ihrer intentionalen Struktur und mit seiner Unterscheidung zwischen einer ‚reinen‘ und einer ‚unreinen Reflexion‘ erfasst Sartre, so scheint es zunächst, jene Motivation und jene technischen Voraussetzungen für Unaufrichtigkeit, welche in der Struktur des unmittelbaren Bewusstseins noch nicht angelegt waren. Dennoch treten bei genauerem Blick auch hier Schwierigkeiten auf, die aus der Bewusstseinsnatur der Reflexion einerseits und aus ihrer Beziehung zum unmittelbaren Bewusstsein andererseits resultieren. So bleibt bereits die Grundfrage offen: Wie ist es möglich, dass sich die Reflexion verfälscht, d.h. zur ‚unreinen‘ macht, wenn sie von vornherein um ihre Täuschungsabsicht weiß, wenn sie sich selbst also diesbezüglich durchsichtig ist? Darüber hinaus hatte Sartre die Reflexion nicht nur in ihrem Ursprung als Initiative des Bewusstseins erfasst, sondern grundsätzlich in den Dienst der unmittelbaren Entwürfe gestellt und ihr nur geringe Kompetenzen im Rahmen dieser eingeräumt. Dies aber legt nahe, dass das Projekt der Unaufrichtigkeit selbst bereits im unmittelbaren Bewusstsein angelegt sein muss, sodass der Reflexion hier lediglich die Rolle des ‚Handlangers‘ zukommt. Damit aber fällt das Projekt der Unaufrichtigkeit auf das unmittelbare Bewusstsein zurück, und der Begriff kehrt in seiner ganzen Paradoxie wieder.

Dennoch lässt sich in der augenscheinlichen Reflexivität der Unaufrichtigkeit ein Hinweis darauf finden, woher die Unaufrichtigkeit kommt und was sie ermöglicht. Das Phänomen der Unaufrichtigkeit hat – so wird im Folgenden zu argumentieren sein – seinen Ursprung in dem Faktum, dass der Einzelne immer schon in Beziehungen zu Anderen steht. Von diesem Sachverhalt her wird sich auch Auskunft über die Herkunft der Reflexion geben lassen; es wird sich überdies erhellen, warum die Reflexion zunächst als ‚unreine‘ bzw. – treffender formuliert – als ‚komplizenhafte‘ auftaucht und

---

[1232] Ebd., 303
[1233] Ebd., 303, Herv. M. H., vgl. 304
[1234] Vgl. ebd., 295

weshalb Sartre sie von der vermeintlichen Unmittelbarkeit der Unaufrichtigkeit nicht (klar) unterscheidet.

5.4.5 Versuch einer Antwort: Unaufrichtigkeit im sozialontologischen Kontext

Die verschiedenen hier skizzierten Modelle haben bislang keine befriedigende Antwort auf die Frage geben können, wie Unaufrichtigkeit *möglich* ist. Einerseits hatte Sartre berechtigte Kritik an bestehenden Interpretationen der Unaufrichtigkeit als Selbstlüge oder als Abdrängung unliebsamer Triebe ins Unbewusste geübt; andererseits jedoch war auch sein eigener Ansatz, Unaufrichtigkeit als Binnenphänomen des unmittelbaren Bewusstseins, als intendierten ‚schlechten Glauben' [*mauvaise foi*] aufzufassen, als problematisch erschienen. Schließlich hatte sich auch Santonis Vorschlag, Unaufrichtigkeit als *reflexiven* Vorgang zu begreifen, nicht als widerspruchsfreie Alternative erwiesen[1235]. Bedeutet dies, dass Sartres philosophischer Ansatz das Schicksal der von ihm kritisierten Ansätze teilt, dass er also unbrauchbar für die Auflösung des Paradoxes der Unaufrichtigkeit ist?

Diese Schlussfolgerung ist vorschnell. Im Folgenden soll einsichtig gemacht werden, dass sich auf der Grundlage der anthropologischen Konzeption Sartres ein Modell entwickeln lässt, welches die im Unaufrichtigkeitsbegriff liegenden Aporien auflösen hilft. Die bisher beobachteten Schwierigkeiten des Sartreschen Unaufrichtigkeitsbegriffs resultieren nicht aus Sartres Philosophie als solcher, sondern aus dem Umstand, dass sich Sartre mit der Unaufrichtigkeit bereits im *ersten* Teil von *Das Sein und das Nichts* befasst, d.h. noch *bevor* die anthropologischen Grundstrukturen vollständig ausgearbeitet sind. Hierauf ist zurückzuführen, dass Sartre die Unaufrichtigkeit in der Schrift noch als eine Wahl begreift, die vornehmlich das *Selbstverhältnis* des – ontologisch noch isolierten – Einzelnen betrifft. Dabei blendet er eine Struktur aus, die für den Begriff der

[1235] Die Forschungsliteratur weist noch etliche andere Ansätze auf, beispielsweise den, Unaufrichtigkeit als *selektive Fokussierung* bzw. als *Fehlinterpretation* auffassen. So schlägt z.B. Herbert Fingarette (vgl. Fingarette (2000), 161 ff.) vor, Unaufrichtigkeit als ein Spiel mit Bewusstseinsfokus und -rand zu interpretieren: Der Unaufrichtige mache sich zunutze, dass das menschliche Bewusstsein seinen Zwecken entsprechend selegiert, sodass die für seine aktuelle Tätigkeit nützlichen Phänomene in das Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, während andere, störende Einflüsse an den Rand gedrängt werden. Fraglich ist hier jedoch, ob der Versuch, Störungen *gezielt* auszublenden, nicht gerade eine Fokussierung auf diese bewirkt oder ob umgekehrt – unter der Prämisse, dass hier nur eine Bewusstseins*ökonomie* am Wirken ist – Fingarette mit seiner Deutung nicht den Begriff der Unaufrichtigkeit selbst zerstört, indem er die Täuschungsabsicht durch einen Pragmatismus ersetzt. Zur ausführlicheren Auseinandersetzung mit anderen Ansätzen wie demjenigen Fingarettes vgl. Beier (2010), 78-83.

Unaufrichtigkeit ebenso wesentlich ist wie für den des Menschen überhaupt: *Das Verhältnis, in welchem der Einzelne zum Andern steht*, ist keine Struktur, die sich zu seinem Bezogensein auf Welt und auf sich selbst erst *nachträglich hinzufügen* lässt – Sartres Vorgehen in *Das Sein und das Nichts* mag ein solches Missverständnis befördern –; vielmehr *durchdringt* jenes die anderen Strukturen und prägt zugleich ihren Sinn mit[1236]. Der Andere ist in meinem Erleben von Welt und in meinem Selbstverhältnis immer schon *mitanwesend*, und dies ist nicht nur so zu verstehen, dass der Einzelne ein implizites Wissen vom ‚Mit-Dasein' des Andern hat, sondern so, dass sein Verstehen von Welt durch den Andern und dessen Weltauslegung beständig mitgeformt wird (hierauf wird im Folgenden zurückzukommen sein). Dem wird Sartre im Unaufrichtigkeitskapitel nicht gerecht, und dies mündet in einem schiefen Begriff der Unaufrichtigkeit. Zwar greift er hier konkrete Situationen auf, in denen ein Einzelner sich in der Konfrontation mit dem Andern unaufrichtig macht; jedoch interpretiert er die Unaufrichtigkeit selbst jeweils als eine Wahl, die lediglich ihren *faktischen Anlass* im Bezogensein auf den Andern findet, die jedoch ihrer *ontologischen* Struktur nach im reinen Selbstverhältnis stattfindet und mehr noch: aus diesem heraus motiviert wird. Dass Sartre die Bezogenheit des Einzelnen auf den Andern erst im dritten Teil von *Das Sein und das Nichts* und in den sich anschließenden *Entwürfen* einholt und dass diese in der Schrift noch ohne Konsequenzen für den Begriff der Unaufrichtigkeit bleiben, ist als der maßgebliche Grund für dessen Scheitern zu erachten[1237].

Die hier vorgeschlagene Korrektur an Sartres Unaufrichtigkeitsbegriff beruht im Wesentlichen auf einer *Ergänzung* des ihr zugrunde gelegten anthropologischen Modells um jene sozialontologische Struktur, welche immer schon integrativer Teil der Selbstwahl des Einzelnen ist: Das Spiel des Einzelnen mit seiner dualen Struktur als Für-sich und An-sich ist, so wird hier argumentiert, *zugleich* auch, ja, *vornehmlich* ein Spiel

---

[1236] Zu dieser Erkenntnis war bereits Heidegger gelangt, indem er in seiner Analyse des Daseins die Struktur des fürsorgenden Mitsein als *gleichursprünglich* mit der des besorgenden In-der-Welt-seins erfasst hatte (vgl. Heidegger (1993), 43 f., 114-125). Auch Peter Kampits macht in seiner Arbeit über Sartres Sozialontologie auf den Unterschied zwischen der Auffassung des Andern als dem bloß *faktisch* Begegnenden und der Auffassung einer dieser Begegnung zu Grunde liegenden *Seinsbeziehung* zum Andern aufmerksam. Letztere aber konstituiere den Menschen erst *als Menschen* (vgl. Kampits (1975), 17, 38 f.).

[1237] Auch wenn Sartre selbst dieses Versäumnis nicht direkt anspricht, so weisen dennoch seine in den *Entwürfen* unternommenen Bemühungen, Unaufrichtigkeit im gesellschaftlichen Kontext zu (über)denken, auf seine Einsicht in die Ergänzungs- bzw. Korrekturbedürftigkeit seines Begriffs. Ich danke Peter Knopp dafür, dass er mich auf die Bedeutung der Notizen für das Verständnis der Begriffe Unaufrichtigkeit und Authentizität aufmerksam gemacht hat.

mit seiner Dualität als Für-sich und *Für-Andere*. Die unaufrichtige Selbstverdinglichung einerseits bzw. Lossagung vom eigenen Sein andererseits erhält erst vom Verhältnis des Einzelnen zum Andern her ihren *tieferen Sinn* und zugleich auch ihre *Möglichkeit*. Dies hat Sartre in seiner Analyse der Unaufrichtigkeit erst später berücksichtigt. Zwar gesteht er in *Das Sein und das Nichts* zu, dass die Unaufrichtigkeit *auch* im Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Andern verortet werden könne; jedoch erweckt seine Darstellung hier noch den Eindruck, er beziehe sich lediglich auf *zusätzliche* Varianten der Unaufrichtigkeit, die in Analogie zum Spiel zwischen Für-sich und An-sich zu verstehen seien und um die man jene im Kapitel untersuchten Varianten *gelegentlich* ergänzen könne:

> Aber wenn auch dieser metastabile Begriff „Transzendenz-Faktizität" eines der Basisinstrumente der Unaufrichtigkeit ist, so ist er doch *nicht der einzige* seiner Art. Man benutzt ebenso eine andere Duplizität der menschlichen-Realität, die wir grob umschreiben können, indem wir sagen, ihr Für-sich-sein impliziert komplementär dazu ein Für-Andere-sein. Es ist mir immer möglich, auf irgendeine meiner Verhaltensweisen zwei Blicke, den meinen und den des Andern, konvergieren zu lassen. […] Die gleiche Seinswürde meines Seins für Andere und meines Seins für mich selbst ermöglicht eine ständig sich auflösende Synthese und ein ständiges Entwischspiel des Für-sich zum Für-Andere und des Für-Andere zum Für-sich hin.[1238]

Wird die sozialontologische Bezogenheit des Einzelnen nicht nur als *additive*, sondern als *Grund*struktur des Menschseins aufgefasst, so bedeutet dies, dass die im Unaufrichtigkeitskapitel untersuchten Fälle nicht nur um ihre sozialontologische Dimension *zu ergänzen*, sondern unter Berücksichtigung dieser *neu zu interpretieren* sind: Wenn also Sartre hier noch die Unaufrichtigkeit als den Entwurf eines Einzelnen, sich auf ein Sein zu fixieren, auslegt, so steht dahinter der Entwurf, sich als ein *Für-Andere-sein* zu realisieren, und dies meint: als *ein An-sich-sein, das sich unter dem Blick des Andern konstituiert*. Und wenn umgekehrt Sartre hier die Unaufrichtigkeit als den Entwurf des Einzelnen erfasst, sich von seinem Sein loszusagen, so ist dies in seiner tieferen Intention als der Entwurf zu verstehen, den Blick des Andern und, hiermit verknüpft, das eigene Für-Andere-sein von sich zu weisen.

[1238] *SN*, 137, Herv. M. H.

Zunächst scheint die vorgeschlagene Interpretation keine bemerkenswerte Veränderung mit sich zu bringen: Unaufrichtigkeit speist sich entweder aus der Selbst-Verdinglichung oder aus der Leugnung des eigenen Seins, und es mag für den Vorgang selbst unerheblich scheinen, ob diese im Verhältnis des isolierten Einzelnen zu sich oder unter dem Blick des Andern stattfindet. *De facto* besteht jedoch ein grundlegender, für den Begriff der Unaufrichtigkeit selbst relevanter Unterschied zwischen dem Ansatz, sie im Spannungsverhältnis zwischen dem Für-sich und dem *An-sich* zu denken, und demjenigen, sie im Spanungsverhältnis zwischen dem Für-sich und dem *Für-Andere-sein* zu verorten.

Die Differenz zwischen beiden Unaufrichtigkeitskonzeptionen lässt sich folgendermaßen skizzieren: In der Sartreschen Variante, welche mit der Dualität Für-sich – An-sich operiert, wird behauptet, dass der Einzelne eine Wahrheit vor sich verbirgt, von der er implizit weiß. Die Schwierigkeiten dieser Konzeption hatten darin bestanden, dass nicht einsichtig gemacht werden konnte, wie dies in der subjektiven Binnenstruktur möglich ist; überdies hatte die dem Bewusstsein unterstellte Unaufrichtigkeits*intention* in Widerspruch zum Begriff des Bewusstseins selbst gestanden.

Wird hingegen die Unaufrichtigkeit, wie hier vorgeschlagen, im Spannungsverhältnis zwischen dem Für-sich und dem Für-Andere begriffen, so lassen sich diese Schwierigkeiten vermeiden: Das sozialontologisch fundierte Modell wird nicht nur die Voraussetzungen bereitstellen, um die Unaufrichtigkeits*motivation* zu lokalisieren; es wird überdies auch einen Beitrag zur Auflösung des *Paradoxes* der Unaufrichtigkeit, d.h. des Problems, wie Unaufrichtigkeit *technisch möglich* ist, leisten.

Die Grundidee, welche im Folgenden zu erläutern sein wird, ist die, dass der Einzelne mit *zwei Wahrheiten* konfrontiert ist, welche beide Wahrheiten *über ihn* sind; Unaufrichtigkeit resultiert aus der scheiternden Koordination dieser Wahrheiten.

Um welche zwei Wahrheiten handelt es sich, und wie können diese in Widerspruch zueinander geraten? Bislang war der Wahrheitsbegriff ausschließlich mit der Erlebnis- und Entwurftätigkeit des unmittelbaren Bewusstseins verknüpft worden[1239]: Die Wahrheit als phänomenologisch-praktischer Begriff ist eins mit der Art und Weise, wie dem Bewusstsein die Welt begegnet; sie ist die Totalität der technisch-affektiven Strukturen, die das Bewusstsein für sich entdeckt und von diesen her es sich selbst

[1239] Vgl. das Kap. III.2.2 „Welt, Entwurf“

implizit in seinen grundlegenden Zwecken versteht. Die Wahrheit über die Welt ist damit zugleich und wesentlich eine *Wahrheit über mich*.

Vom Andern her begegnet mir darüber hinaus noch eine *zweite* Wahrheit, die ebenfalls eine *Wahrheit über mich* darstellt und die ich ebenso unmittelbar erfahre wie jene erste, aus meinen Entwürfen resultierende: Meine spontanen Reaktionen offenbaren mir, dass mir *ein Sein ‚zukommt'*. Dieses Sein bin *ich* als das Objekt, das unter dem Blick des Andern entsteht und das seinen Anlass in meinen Handlungen findet. Dass sich auch auf mein Für-Andere-sein der Wahrheitsbegriff anwenden lässt, ist dem Faktum geschuldet, dass jenes ebenso einem *Erlebnis* beruht, nämlich auf dem des Blicks des Andern[1240]. Und auch in *diesem* Erlebnis bin ich – sogar auf *direkte* Weise – auf mich selbst verwiesen. So hatte Sartre anhand sozialer Affekte wie der Scham und des Stolzes vorgeführt, dass ich auf *unmittelbare* Weise mein Objekt-sein für den Andern erfahre, d.h. dass es hier keines zusätzlichen Aktes bedarf, um mir selbst dieses Objekt-sein zuzuschreiben. Vielmehr hatte sich seine Zurückweisung oder der Versuch, es zu manipulieren, bereits als ein auf diesem grundlegenden Erlebnis beruhender Entwurf erwiesen.

Beide Wahrheiten – die Wahrheit meines Für-sich-seins und die meines Für-Andere-seins – gehören mir nicht nur zu; sie sind überdies auch gleichursprünglich bzw. tauchen gleichzeitig auf: Phänomenologisch betrachtet, handelt es sich bei beiden um unmittelbare Erlebnisse, die der Reflexion nicht bedürfen; historisch betrachtet, lebe ich von Geburt an mit anderen Menschen zusammen und erfahre mich daher immer schon als Objekt ihrer Blicke.

Die Grundverschiedenheit beider Wahrheiten liegt jedoch zugleich auf der Hand: Während die *Wahrheit des Für-sich* ihren Ursprung in *meinem* Bewusstsein hat, begegnet mir die *Wahrheit meines Für-Andere-seins* als eine sich *ausschließlich* für das Bewusstsein *des Andern* konstituierende Wahrheit, die ich jedoch nicht weniger unmittelbar als ‚meine' Wahrheit erfahre, insofern sie *mich* ‚angeht'. Aber mein Für-Andere-sein ist mir *entfremdet*, weil es in der Welt *des Andern* auftaucht, deren (normativer) Ursprung ich nicht bin. Vielmehr gliedere ich mich in die *vom Andern* gemachten Strukturen als ein Relatives unter Relativen ein, das der Andre im Rahmen seiner Entwürfe überschreitet. Über mein Für-Andere-sein kann ich somit nicht verfügen,

---

[1240] Vgl. Kampits (1975), 36

nicht einmal *erkennen* kann ich es, sondern höchstens antizipieren: *Ich weiß nicht, wer ich für den Andern bin*; ich kann nie mit Gewissheit sagen, dass ich ‚mich' (i.e. mein Für-Andere-sein) ‚richtig' sehe, d.h. so, wie *der Andre* mich sieht[1241].

Dies aber bedeutet, dass ich auch im Erlebnis meines Für-Andere-seins keine Garantie für ein sicher verbürgtes Ich finden kann – ebenso wenig wie mir dies auf der Ebene des Für-sich gelungen war. Auf der einen Seite begegnet mir *Ich als Objekt für den Andern* nur als wahrscheinliches und zugleich unverfügbares; auf der anderen Seite tendiert *mein Ich als die Einheit meines spontanen Erlebens* immer schon zu seiner Auflösung hin.

Die zweite Beobachtung hatte Sartre in der „Transzendenz des Ego" zum Anlass genommen, die ‚unreine Reflexion' als einen Versuch zu erfassen, das Ich als die Einheit meines Für-sich-Erlebens zu ‚hypostasieren', d.h. es als bereits gegebenes zu setzen und dem Bewusstsein vorauszustellen. In *Das Sein und das Nichts* hatte er diesen Vorgang als den unaufrichtigen Versuch eines Einzelnen beschrieben, die ‚Transzendenz als die Faktizität *seiend* zu behaupten': Der sich unrein Reflektierende betrachtet sich selbst als bereits mit festen Qualitäten ausgestattete Person, die am Ursprung ihrer Erlebnisse und -wahlen steht.

> Was ich hier zu fliehen versuche, ist eben meine Transzendenz, insofern sie mein Wesen trägt und überschreitet. Ich behaupte, daß ich mein Wesen *bin* nach dem Seinsmodus des An-sich. […] Es geht darum, das Ich als einen kleinen Gott zu betrachten, der mich bewohnte und meine Freiheit besäße wie eine metaphysische Fähigkeit. Es wäre nicht mehr mein Sein, das als Sein frei wäre, sondern mein Ich, das frei wäre innerhalb meines Bewußtseins. […] Kurz, es geht darum, meine Freiheit in meinem Ich zu erfassen als die Freiheit *eines Anderen*.[1242]

Was die Passage zugleich anspricht – und diese Beobachtung gibt den entscheidenden Hinweis für die Korrektur des Verständnisses der ‚unreinen Reflexion', insofern sie *den Andern* ins Spiel einbringt –, ist, dass die ‚unreine Reflexion' mit einem *Perspektivwechsel* arbeitet. Die Fixierung des Erlebens vollzieht sich im Verlassen der Erlebnisperspektive des Cogito zugunsten der Perspektive des *Andern*. Erst aus dieser heraus wird es überhaupt möglich, dem Ich einen Vorrang vor den Erlebnissen einzuräumen und in diesem vermeintlich die eigene ‚Natur' zu entdecken. Das Ich

---

[1241] Vgl. das Kap. III.3.4.3.2.1 „Exkurs: Blick und Für-Andere-sein"
[1242] *SN*, 112 f., Herv. i. O.

erscheint hier als Objekt, dem die Möglichkeiten als Potenzen zugewiesen werden. Ist das Ich solchermaßen fixiert und mit einem festen Orbit an Möglichkeiten-Potenzen ausgestattet, so lassen sich jene Möglichkeiten ausschließen, die den Potenzbereichs des Ich-Objekts übersteigen; sie sind dann nur noch *fremde* Möglichkeiten – bloße Wahrscheinlichkeiten, welche jenseits der Wählbarkeit durch das Ich-Objekt und somit auch (als nicht gewählte) jenseits seiner Verantwortung liegen. Sartre beschreibt dies so: Unser

> Mögliche[s] wollen wir nicht als durch eine reine, nichtende Freiheit am Sein gehalten sehen, sondern wir versuchen es zu erfassen, als durch einen schon konstituierten Gegenstand erzeugt, der nichts anderes ist als unser Ich, betrachtet und beschrieben wie die Person *eines Anderen*. […] So fliehen wir vor der Angst, indem wir versuchen, uns *von außen her als Anderen* oder als ein Ding zu erfassen.[1243]

Was aber ermöglicht die ‚unreine Reflexion', wenn weder in der Binnenstruktur des unmittelbaren Bewusstseins noch in der Reflexion als solcher die Wahrheit des spontanen Für-sich-Erlebens – und damit die Vorläufigkeit des Ichs – verborgen werden kann, wenn „ein Akt einfacher Reflexion genügt, damit sich die bewußte Spontaneität plötzlich vom Ich losreißt und sich als unabhängig erweist"[1244]?

Einer Antwort auf diese Frage lässt sich in der Lösung eines zweiten Problems entdecken, das ebenfalls den Begriff der Reflexion betrifft: In *Das Sein und das Nichts* hatte Sartre vorgeschlagen, die Reflexion in ihrem Ursprung als ein ontologisch motiviertes Projekt des Bewusstseins zu interpretieren. Doch schon der Grundgedanke selbst hatte sich als zweifelhaft erwiesen: Zum einen – dies ist schon hinsichtlich der Motivation des unaufrichtigen Glaubens bemerkt worden – schließt die intentionale Struktur des unmittelbaren Bewusstseins selbstbezügliche Bewertungen aller Art aus. Es bedürfte *mehr* als jenes impliziten ‚Wissens' von sich', um das Projekt der Reflexion anzustoßen. Zum anderen war bereits mit Bezug auf den Grundentwurf argumentiert worden, dass – entgegen Sartres These – die Seins*flucht* des Bewusstseins nicht ohne weiteres mit einem Seins*mangel* gleichgesetzt werden kann. Ist das Bewusstsein für sich

---

[1243] Ebd., 114, Herv. geändert
Vgl. Sartres schon in der „Transzendenz des Ego" mit Blick auf die Spontaneität des Bewusstseins geäußerte Beobachtung, dass „der Mensch den Eindruck [hat], sich unaufhörlich zu entgehen, sich zu übersteigen, sich durch einen immer unerwarteten Reichtum zu überraschen" (TE, 87) und dass es ihm in der ‚unreinen Reflexion' darum bestellt ist, diese angsterzeugende Einsicht zu verbergen, d.h. sich gegenüber die Stabilität seines Ich vorzugaukeln.
[1244] TE, 90

genommen aber nicht mangelhaft, dann erweist sich auch der Sinn des vermeintlich ontologischen Projekts der Reflexion als hinfällig. Und sind diese beiden Einwände gegen Sartre berechtigt, so gerät auch die Auffassung vom Ursprung der Reflexion in Zweifel. Wenn also das Bewusstsein dazu übergeht, sich selbst zu reflektieren, und wenn die Reflexion zunächst als ‚unreine' auftaucht, dann ist dies – so die hier gezogene Schlussfolgerung – auf andere Gegebenheiten zurückzuführen.

An dieser Stelle lässt sich auf Sartres Hinweis, dass der Einzelne sich in der ‚unreinen Reflexion' *aus der Perspektive des Andern* erfasst, zurückkommen und die erste These formulieren: *Die Reflexion hat ihren Ursprung im Für-Andere-sein; sie ist* – entgegen Sartres Vorschlag – *als ein Ereignis zu begreifen, das durch den Andern vermittelt wird.* Und genauer: Der Einzelne beginnt, sich selbst zu reflektieren, anlässlich der Erfahrung seines *Objekt-seins für den Andern*. Hieran lässt sich eine zweite These anschließen: *Die Reflexion taucht deshalb zuerst als ‚unreine' bzw.* – wie Sartre sie treffenderweise auch bezeichnet – *als ‚komplizenhafte' auf, weil sie zunächst im Dienst (der Perspektive) des Andern steht.*[1245]

Den Thesen liegt folgende Beobachtung zugrunde: Schon als Kind ist der Einzelne den Blicken seiner Mitmenschen ausgesetzt; er ist Gegenstand ihrer Einschätzungen, Beurteilungen oder Forderungen. Durch den Andern wird er regelmäßig auf sich selbst verwiesen; er wird dazu genötigt, sich mit seinen Handlungen auseinanderzusetzen – und, hiermit einhergehend, sich selbst zu reflektieren. Deshalb beobachtet Sartre zu Recht, dass die Reflexion „ein intermediäres Nichtungsstadium zwischen der Existenz des Für-sich und der Existenz *für Andere* als Akt der Wiedergewinnung"[1246] darstellt.

Wird *die Reflexion als ein vom Andern vermitteltes Ereignis* betrachtet, in welchem sich der Einzelne als Objekt für den Andern erfährt und als solches übernimmt (sei es in bejahender oder in ablehnender Weise), so wird zugleich begreiflich, weshalb die Reflexion *zunächst* (und zumeist) als ‚unreine' bzw. ‚komplizenhafte' auftaucht. Denn

---

[1245] Ähnlich interpretiert auch Schönwälder-Kuntze den Ursprung der Reflexion als ‚unreiner' (vgl. Schönwälder-Kuntze (2001), 91-95, insbes. 93).

[1246] *SN*, 295, Herv. i. O.

Jedoch kommt der Versuch der Wiedergewinnung aus einer anderen Richtung, als Sartre hier im Auge hat und wie er selbst im dritten Teil der Schrift in seiner Analyse der konfliktreichen Beziehungen des Einzelnen zu den Anderen vorgeführt hat: Es geht mir, ganz phänomenologisch gesprochen, um die Rückgewinnung meiner Welt, die sich in die Welt des Andern transformiert hat; und hierbei zugleich um die Rückgewinnung meiner selbst als ihres absoluten Bezugszentrums (vgl. hierzu das Projekt der Liebe im Kap. III.3.4.3.2.2 „Aneignung des Für-Andere-seins im Entwurf der Liebe"). Dies aber bedeutet, dass die Reflexion nicht auftaucht, um das Ich-Objekt zu konstituieren, sondern umgekehrt, dass sie von diesem ausgeht und darauf abzielt, sich das durch den Andern entfremdete Ich anzueignen.

hier sind jene zwei Bedingungen erfüllt, welche dies erst ermöglichen: Zum einen erscheint hier mein Ich als ein Für-Andere-sein; d.h. es besitzt jenen *Objektcharakter*, den ich mir in der ‚reinen Reflexion', im Für-mich-sein meiner Erlebnisse nicht zuweisen kann. Zum anderen begegne ich mir hier im Modus der *Entfremdung* (wobei der Begriff rein deskriptiv zu verstehen ist): ich entdecke ‚mich' im Blick des Andern; ich bin mit mir als demjenigen konfrontiert, als den mich der Andre – zwar anlässlich meiner Handlungen, die er jedoch im Rahmen *seiner* Entwürfe überschreitet – setzt; und in meinem Objekt-sein für ihn reflektieren sich zugleich seine normative Einstellungen. Wird solchermaßen der Ursprung der Reflexion *sozialontologisch* als die Übernahme meines Objektseins für den Andern aufgefasst, so entfällt die Verlegenheit, sie *ontologisch* als den Versuch des Sich-Ergreifens des Bewusstseins zu interpretieren und hierbei in eine Reihe von Widersprüchen zu geraten.

Ist die ‚Wahrheit' meines Für-Andere-seins zunächst wesentlich für die Konstituierung meines Ichs und taucht sie gleichursprünglich mit der ‚Wahrheit' meines unmittelbaren Erlebens und Entwerfens auf, so fragt sich, in welchem Verhältnis beide zueinander stehen. Eine Antwort hierauf lässt sich anhand eines genaueren Blicks auf den Prozess der Wahrheitsbildung geben. Zu Beginn der Entwürfe für eine Moralphilosophie skizziert Sartre diesen wie folgt, und seine Skizze enthält bereits den Kern des nun zu entfaltenden Begriffs der Unaufrichtigkeit:

> Normaler Prozess: 1. Die Kindheit: Objektivität und Rechtfertigung. Von da an wählt sich das mystifizierte Kind Objekt-Qualitäten. 2. Die Adoleszenz: durch Wegfall der Eltern Auftauchen der Rechtfertigungslosigkeit und des Subjektiven. Aber oft ist es zu spät: Schichtungen, man rutscht in eine andere Objektivität. 3. Der Mensch mit seinen Objektivitätsschichten, seinen Panzern.[1247]

Entgegen dem noch in *Das Sein und das Nichts* vertretenen *ontologisch-ahistorischen* Modell der Unaufrichtigkeit präsentiert Sartre in den *Entwürfen* also den Gedanken, Unaufrichtigkeit als einen *sozial*ontologisch-*historischen Prozess* zu begreifen, den der Einzelne im Laufe seines Lebens (und auch die Menschheitsgeschichte als solche[1248]) durchläuft und der eine *Selbstwahl im Angesicht des Andern* darstellt.

[1247] *EM*, 45

[1248] Sartres Projekt in den *Entwürfen* zielt darauf ab, die gesellschaftshistorischen Ursprünge der Unaufrichtigkeit zu ergründen. Hintergrund ist hier der Gedanke, dass die Unaufrichtigkeit aus den gesellschaftlichen Strukturen (v.a. aus dem Geflecht von Unterdrückung und Komplizenschaft) resultiert und nur durch deren Veränderung überwunden werden kann. Hier soll zunächst der Fokus auf der

Die zentrale Beobachtung Sartres ist hier die, dass die Übernahme meines Objektseins für den Andern in der Regel von der Erfahrung begleitet wird, dass dieser meine Freiheit als *unwesentlich* setzt und um seiner eigenen Entwürfe willen unterdrückt[1249].

Dass dieser Prozess (des ‚Ich-Objekt'-Werdens) bereits in der Entwicklung des Kindes einsetzt und, mehr noch, dass das Kind oftmals der Gewalt der Erwachsenen, insbesondere seiner engsten Bezugspersonen, der Eltern, ausgeliefert ist, veranschaulicht Sartre am Fall eines Vaters, der – um vorzubeugen, dass sich sein Kind erkältet – diesem verbietet, ohne Mantel in den Keller zu gehen[1250]. Die Gewalt verortet Sartre hier in der Entscheidung des Vaters, nicht dem Kind selbst die Wahl zu überlassen, ob es das Risiko einer Erkältung auf sich nehmen will oder nicht.

> Der Vater […] denkt, alle vom Kind gewählten Zwecke seien es *nicht wert*, eine Erkältung zu riskieren. Was ihn betrifft, gibt es natürlich Fälle, wo er *für sich* das Risiko aufnimmt. Aber er schließt *a priori* alle Zwecke aus, die das Kind setzen kann. Das Verbot wird hier ein *Absolutes* für das Kind, während es keines für den Vater ist. Oder auch, das, was für den Vater auf der Ebene der Mittel und Risiken ist, wird für das Kind absoluter negativer Zweck.[1251]

Hier zeichnet sich jene Unterdrückungsstruktur ab, welche Sartre in den *Entwürfen* nicht nur im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, sondern prinzipiell im hierarchisch geprägten Gesellschaftsgefüge entdeckt, in das der Einzelne von Beginn an hineinwächst: Die Entwürfe des Kindes erscheinen nicht als *gleich*-, sondern als *minder*wertig; der Vater „betrachtet […] das Kind als *mindere* Freiheit, das heißt, es ist Freiheit in dem Maß, in dem es *Forderungen* entgegennehmen und anerkennen muss, und andererseits kommt es *a priori* zu[r] (sic.) Entwertung der Zwecke, die diese Freiheit

---

Entwicklung der Unaufrichtigkeit des Einzelnen liegen, der in einer Gesellschaft aufwächst, welche bereits jene Unterdrückungsstrukturen aufweist.

[1249] Und er tut dies – so wird Sartre in seinen Notizen ergänzen – weil seine eigenen Entwürfe selbst bereits unaufrichtig sind. Unaufrichtigkeit wird somit zum *circulus vitiosus* der historischen Gesellschaftsentwicklung, wenn auch Sartre diesen Prozess in seiner Fatalität als *Tatsache*, nicht aber als *logische Notwendigkeit* begreift.

[1250] Vgl. ebd., 44 f., 333-343

Doch selbst in der Idee der antiautoritären Erziehung entdeckt Sartre noch Gewalt: „[E]ine strenge Erziehung behandelt das Kind als Instrument, da sie versucht, es mit Gewalt Werten zu unterwerfen, die es nicht angenommen hat; eine liberale Erziehung geht zwar anders vor, trifft aber deshalb nicht weniger eine *apriorische* Wahl der Prinzipien und Werte, in deren Namen das Kind behandelt wird." (*SN*, 714, Herv. i. O.)

Eine ähnliche Analyse findet sich in etwa zeitgleich in Beauvoir (1964), 111-116.

[1251] *EM*, 334 f., Herv. i. O.

durch sich selbst setzen kann.“[1252] Anders gesagt, der Vater *unterdrückt* die Freiheit seines Kindes, indem er es dazu zwingt, auf jene Handlungsmöglichkeiten zu verzichten, welche mit seinen, des Vaters, Zwecken bzw. praktischen Urteilen kollidieren. Darüber hinaus fordert er vom Kind, auch den Verzicht selbst – da er schließlich dessen eigenem Wohl dient – noch zu bejahen, d.h. die Werte des Vaters als seine eigenen zu übernehmen. Freilich wird es wiederum der Vater selbst sein, der darüber entscheidet, was das Wohl des Kindes ausmacht[1253].

Die Beobachtung, dass das Kind permanent bestimmter Handlungsmöglichkeiten und Sichtweisen auf die Dinge beschnitten wird und, mehr noch, dass es genötigt wird, die Sichtweise der Erwachsenen auf die Dinge zu übernehmen, lässt sich bereits in den einfachsten Begebenheiten des Alltags machen: Man erklärt man dem Kind, was ein Messer ist und wozu benutzt wird, dass die Margarine nicht an die Tapete gehört und dass die Blumenerde nicht zu essen ist. Das Kind lernt, dass es schlecht ist zu trödeln und dass es an der Straße anzuhalten hat usw. Anders gesagt, dem Kind wird permanent erklärt, wie die Welt funktioniert und wie es selbst sich verhalten muss, damit es an ihr teilhaben und als Mitglied dieser gemeinsam geteilten Strukturen erfolgreich sein kann.

So erlernt das Kind zunächst ‚unsere‘ *Strukturen* von Welt und unsere *Regeln*, und sein Fragen nach dem Warum beantworten wir mit unserer Demonstration des Funktionieren dieser Welt. „‚Wir sind zunächst Kinder, bevor wir Menschen sind‘, das heißt: wir sind zunächst *Objekte*. Wir sind zunächst ohne eigene Möglichkeiten. Genommen, getragen, haben wir die Zukunft der anderen. Wir sind Blumentöpfe, die hinausgestellt und hereingeholt werden.“[1254]

Für das Kind aber bedeutet dies, dass die Wahrheit seines Für-Andere-seins mit der Wahrheit seines subjektiven Erlebens und Entwerfens regelmäßig kollidiert und dass es unter dem Druck steht, die Perspektive der Erwachsenen auf die Dinge und auf sich selbst zu übernehmen. Es findet sich permanent mit der – impliziten oder expliziten –

[1252] *EM*, 335, Herv. i. O.

[1253] Die Vorgehensweise des Vaters hat natürlich auch ihre Berechtigung: Sein Verbot dient dem Schutz des Kindes, das selbst noch nicht alle Zusammenhänge durchschaut und nicht alle Konsequenzen abschätzen oder überhaupt verstehen kann. Selbst Erklärungen sind nicht immer möglich, und hinter einem Verbot steht oftmals der positive Zweck, das Kind am Leben und gesund zu erhalten – als Bedingung der Möglichkeit, dass dieses überhaupt seine Freiheit ausleben und (weitere) Zwecke verfolgen kann. So ergibt sich das Paradox, dass die Gewalt der Eltern – auch wenn sie die Freiheit des Kindes beschneidet – letztlich der Freiheit des Kindes dient, indem sie für diese einspringt. Die Schwierigkeit ist hier freilich die, in der jeweiligen Situation entscheiden zu müssen, wann welcher Fall vorliegt, d.h. wann die Unwissenheit des Kindes zu kompensieren und das Kind ggf. vor sich selbst zu schützen ist und wann nicht.

[1254] Ebd., 44, Herv. i. O.

Forderung konfrontiert, seine eigene Sicht auf die Dinge als *verdächtig* zu betrachten und lieber der Sichtweise der Erwachsenen Glauben zu schenken: „Sei vernünftig!“ „Das ist nicht gut für dich!“ „Du verstehst das (noch) nicht!“ Seine subjektive ‚Wahrheit‘ wird so von Beginn an zugunsten der (oftmals in ihrem letzten Sinn nicht einmal verstandenen) ‚Wahrheit‘ des Andern entwertet, und es stellt sich die Frage, inwieweit es sie überhaupt behaupten kann oder ob es sie nicht vielmehr zunehmend an die Wahrheit des Andern verliert.

Die Dominanz der ‚Wahrheit‘, die dem Einzelnen vom Zeitpunkt seiner Geburt an und sein Leben hindurch vom Andern her begegnet, gegenüber seiner eigenen, vom Andern regelmäßig zurückgewiesenen, begründet sich überdies vom Faktum her, dass die Wahrheit des Andern nicht nur eine (phänomenologisch-),kontemplative‘, sondern eine praktische ‚Wahrheit‘ darstellt, die sich im alltäglichen Handeln der meisten fortlaufend selbst bestätigt: So begegnet der Einzelne der Welt von Anfang an gerade nicht im *Naturzustand*, sondern trifft auf eine bereits *kultivierte*, vom Andern ‚gemachte‘ und geteilte Welt, deren Strukturen ihn auf den Andern und dessen Sinngebungen verweisen. Und so erfährt er immer dann, wenn seine eigenen Entwürfe zu diesen Strukturen in Widerspruch geraten, den Widerstand der Welt – und dies heißt auch und vornehmlich: den Widerstand des Andern. Er macht die Erfahrung, dass Welt als geteilte Praxis ‚funktioniert‘ und dass es schwer ist, sich dieser zu entziehen. Schon Heidegger hatte diese Praxis des ‚alltäglichen Miteinanderseins‘ treffend wie folgt beschrieben:

> [D]as Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins. Diese Anderen sind dabei nicht *bestimmte* Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. […] In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart ‚der Anderen‘ auf […]. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt […]; wir finden ‚empörend‘, was *man* empörend findet. […] [Die Öffentlichkeit] regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht.[1255]

[1255] Heidegger (1993), 126 f., Herv. i. O.

Und von der *Alltäglichkeit* und dem Existenzmodus des *Man* ist es nicht mehr weit bis zu Sartres Begriff des ‚Geistes der Ernsthaftigkeit': Der Umstand, dass die Welt tatsächlich so ‚funktioniert', wie der Andre sie sieht (und fortlaufend aufrechterhält), befördert den Glauben, dass es sich mit der ‚Wahrheit' des Andern ‚richtig so' verhält. Wenn dem aber so ist, dann gerät die ‚Wahrheit' des eigenen, subjektiven Verstehens von Welt immer dann, wenn sie mit der ‚Wahrheit' des Andern kollidiert, unter dem Verdacht des Irrtums. D.h. mit dem Glauben an die ‚Wahrheit' des Andern verbindet sich eine grundlegende Skepsis gegenüber der eigenen ‚Wahrheit'. Dieser Umstand mag hinter Sartres Beobachtung liegen, dass der Einzelne den Zusammenbruch der Autorität der Eltern oftmals nicht als Befreiung erlebt bzw. nicht hierfür nutzt, sondern dass er stattdessen in andere ‚Objektivitätsschichten' hineinrutscht. Denn es fällt ihm schwer, die einmal angenommenen Strukturen des durch den Andern präfigurierten Erlebens als solche ausfindig zu machen und wieder zu verlassen[1256].

Mit Blick auf die Frage nach der Entstehung und Möglichkeit von Unaufrichtigkeit bedeutet dies, dass „[d]ie Verdinglichung als primäres ontologisches Phänomen" zu betrachten ist und dass die Frage „Ist die Unauthentizität eine *Natur*?" mit Sartre so beantwortet werden kann: „Zunächst nicht (*man muss durch die Entfremdung hindurchgehen*)."[1257] Das heißt: „Die Welt der Entfremdung ist jene, wo man das Ich-Selbst vom Anderen her denkt."[1258]

Vor diesem Hintergrund kommt die Beobachtung nicht mehr überraschend, dass sich Sartre in den *Entwürfen* über lange Abschnitte hinweg mit verschiedensten Varianten der Entfremdung und Unterdrückung auf der einen Seite und mit der ‚Komplizenschaft' des

---

Schon Thurnher sieht in der Anpassung des Einzelnen an die allgemeine Praxis seine Mitverantwortung für den hierdurch steigenden Druck auf seine Mitmenschen, Gleiches zu tun: „So verläuft das durchschnittliche, alltägliche Verhalten der Menschen gleichsam entlang der Linien, die durch die welthaften Bedeutungen vorgezeichnet sind. Insofern wir aber, wie erörtert, für die Welt in ihrer bedeutungsmäßigen Gliederung verantwortlich sind, *erstreckt sich unsere Verantwortung auch auf das damit induzierte Verhalten unserer Mitmenschen*." (Thurnher (2009), 73, Herv. M. H.)

[1256] Eben diese Intention – die Strukturen unserer Alltagswelt zu sprengen, um Erfahrungen anderer Art zu ermöglichen – liegt am Ursprung diverser Drogenexperimente. Vgl. hierzu beispielsweise die Experimente der Surrealisten und der von Huxleys Essay „The Doors of Perception" inspirierten Gruppe „The Doors". Als ganz persönlicher Erfahrungsbericht liest sich beispielsweise auch Johannes R. Bechers Kurzgeschichte „Das Staunen"; schließlich ist des Öfteren auf Sartres eigene Drogenexperimente hingewiesen worden, welche ihren Niederschlag im Zerbersten der Welt im *Ekel* gefunden haben.

[1257] *EM*, 816, zweite Herv. M. H.

[1258] Ebd., 817; vgl. hierzu Heidegger: „*Zunächst* ‚bin' nicht ‚ich' im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir ‚selbst' zunächst ‚gegeben'." (Heidegger (1993), 129, Herv. i. O.) In Sartres Vokabular heißt dies, „dass der Mensch sich selbst zunächst als anderer präsent ist." (*EM*, 672)

Einzelnen auf der anderen Seite auseinandersetzt. Sartres Bemühungen zielen hier darauf ab, das Phänomen der Unaufrichtigkeit vom Verhältnis des Einzelnen zum Andern her zu ergründen, wobei er einerseits von den sozialontologischen Analysen aus dem dritten Teil von *Das Sein und das Nichts* profitiert, andererseits diese nun vom gesellschaftshistorischen Kontext her begreift. So macht er in den *Entwürfen* mit seinem Ansatz ernst, dass Freiheit immer ‚in Situation' ist, d.h. dass die Wahl eines Einzelnen immer im Angesicht konkreter Umstände stattfindet und dass eine Analyse der Freiheit, welche die Situation selbst ausblendet, in welcher sich die Freiheit jeweils verwirklicht, nicht weiter als bis zu einem blutleeren, zuweilen künstlich wirkenden Begriff gelangt, wie dies über weite Strecken in *Das Sein und das Nichts* tatsächlich noch der Fall war.

In den *Entwürfen* führt Sartre anhand diverser historischer Analysen vor, dass die jeweiligen Gesellschaftsstrukturen, insbesondere die unheilige Allianz von Unterdrückung und Komplizenschaft den scheiternden Entwurf der *Liebe* in seinen Entgleisungen widerspiegeln und dass die durch und durch von Unaufrichtigkeit geprägten zwischenmenschlichen Beziehungen ihren eigentlichen *Sinn* vom jenem Liebesentwurf als dem Versuch her erfahren, das *An-sich-für-sich* mithilfe des Andern zu realisieren.

Hier lässt sich ein weiterer Grund dafür entdecken, weshalb der Einzelne in seine Entfremdung einwilligt, d.h. weshalb er dahin tendiert, die Wahrheit des Andern auf Kosten seiner eigenen Wahrheit zu übernehmen und sich selbst mit den Augen der Anderen zu betrachten: Sartre skizziert wie folgt: „Die Unauthentizität = sich durch die Welt verstehen. *Natürlich*, weil die Welt mir mein Bild spiegelt. Aber ich stelle mein Bild vor den Entwurf, der es projiziert. Ich verstehe mich durch meine Güter und meine Werke und gebe mir den Seinstypus des Objekts. Ich will *gerechtfertigt* sein." [1259] Wenn ich an die Unverbrüchlichkeit der Wahrheit des Andern glaube und mich selbst in ihren Dienst begebe, d.h. wenn ich mich selbst zum Mittel der Zwecke des Andern mache, so kann ich meine Existenz in dem Maße rechtfertigen, in dem der Andre mich selbst als solches anerkennt. Angesichts der praktischen Dominanz und zugleich der Attraktivität der ‚Wahrheit' des Andern blendet der Einzelne dabei in der Regel aus, dass es an *ihm* liegt, die Gültigkeit der ‚Wahrheit' des Andern *für sich* anzuerkennen:

[1259] *EM*, 816, Herv. i. O.

> [D]ie List des guten Gewissens: man schafft ein Teilsystem, in das man als *Mittel* eintritt, und man rechtfertigt sich als Mittel des Systems. Damit vergisst man, dass man zu gleicher Zeit der Schöpfer ist und demnach außerhalb jeder Rechtfertigung als Grund [fondement] steht. Der Mensch als nicht zu rechtfertigender Grund jeder Rechtfertigung.[1260]

Auf der gesellschaftlichen Ebene handelt es sich beim Andern dabei oftmals nicht um den konkreten Gegenüber, sondern um einen anonymisierten bzw. institutionalisierten Andern: die Gesellschaft, das Volk, die Partei, die Firma etc., und der Einzelne dient dem Andern nicht kraft seiner *Individualität*, sondern kraft seiner *Funktion* – als Bürger, Arbeiter, Parteigenosse, Angestellter etc. Und in diesem Sinne sind hier auch die Beziehungen zwischen den Einzelnen als die Beziehungen zwischen Funktionsträgern geregelt[1261].

Sartre kennzeichnet diese Form des Miteinanderseins als die Moral des ‚Mittel-Menschen', d.h. desjenigen, der sich selbst als Mittel im Dienste höherer, unantastbarer Zwecke begreift, um die Frage nach der eigenen Rechtfertigung zurückweisen zu können[1262]: Der Mittel-Mensch „verliert sich absichtlich im Unendlichen der Mittel, um dem Zweck nicht ins Gesicht zu sehen."[1263] Der Zweck verschwindet in der Ferne (indem er beispielsweise zur Utopie wird) oder im Abstrakten (in einem Humanismus-Begriff etwa, der den Menschen nur als Gattungswesen betrachtet) und wird solchermaßen ungreifbar, sodass der Einzelne gar nicht erst dahin gelangt, ihn infrage zu stellen. Wenn er doch einmal den Versuch unternimmt, dann greift seine Frage bereits ins Leere[1264]. In dem Maße aber, in welchem sich der Mittel-Mensch zum Diener

---

[1260] Ebd., 45, Herv. i. O.

[1261] Vgl. ebd., 49 ff., 181-184
Hier zeigt sich die Notwendigkeit, den Begriff des Andern differenzierter zu behandeln, als dies hier noch getan wird (vgl. von Wroblewsky (2005), 19 ff.). Dies übersteigt jedoch den Rahmen dieser Untersuchung und verweist bereits auf ein neues Projekt, das sich den einzelnen Formen der Entfremdung und Unterdrückung sowie ihren Zusammenhängen widmet.

[1262] Vgl. hierzu auch Sartres Darstellung der von Vorgesetztem und Untergebenen geteilten Moral bzw. der religiös-paradox fundierten Moral (vgl. ebd., 45 f., 354 ff.).

[1263] Ebd., 49

[1264] Vgl. hierzu Sartres Fortsetzung seiner Analysen der Moral jener auf der Grundlage des Autoritätsprinzips agierender Parteien, welche den einzelnen Menschen unterdrücken, indem sie ihn zum Mittel der Menschheit *in abstracto* herabsetzen und von ihm fordern, sich als solches zu verstehen: „Alles geschieht so, als sagte man: ‚Wenn ihr frei dieses Ziel erreichen wollt, müsst ihr frei die Mittel, es zu erreichen, wollen, also müsst ihr wollen, belogen zu werden, falls es notwendig ist.' […] Doch das bedeutet im Grunde genommen, dass die Parteimitglieder sich in ihrer kritischen Freiheit als unwesentlich betrachten im Verhältnis zu einem Zustand, der selbst ein Mittel ist, den Zweck zu erreichen." (*EM*, 357, vgl. 356-365) Auch hier beobachtet Sartre die Gewalt, welche der Wahrheit des Einzelnen geschieht: „Und das, was ich *bin*, ist nicht mehr ein bestimmtes Individuum, es ist das Parteimitglied, es ist letztlich die

vermeintlich unantastbarer Zwecke macht und sein eigenes Infragestellen dieser Zwecke als unwesentlich setzt, ist er ‚ernsthaft', d.h. er macht sich zum Komplizen einer sich als absolut behauptenden Moral, die einer tieferen Begründung entbehrt, und nimmt hierfür sogar seine eigene Unterdrückung in Kauf, um auf der Grundlage dieser Moral seine Existenz rechtfertigen zu können[1265].

Hier entdeckt Sartre Parallelen zwischen den Ideologien der großen Parteien seiner Zeit und der Moral der bürgerlichen ‚salauds' – jener vorgeblichen Humanisten, welche schon Roquentin im *Ekel* angegriffen hatte, weil sie glaubten, das *Recht* auf Existenz und Wertschätzung zu haben, nur weil sie eine bestimmte gesellschaftliche Funktion ausfüllen.

Ermöglicht nun aber die Deutung der Unaufrichtigkeit als eine Grundhaltung, die der Einzelne angesichts der Prävalenz der ‚Wahrheit' des Andern gegenüber seinen Erlebnissen einnimmt, auch die Aufklärung jener ‚akuten' Fälle von Unaufrichtigkeit, d.h. jener Fälle, in welchen sich jemand anlässlich konkreter Geschehnisse plötzlich eine Wahrheit vor sich verbirgt?

Um diese Frage zu beantworten, soll stellvertretend auf einen der Unaufrichtigkeitsfälle, welche Sartre in *Das Sein und das Nichts* diskutiert hatte, zurückgekommen werden. Der *Homosexuelle*, so hatte Sartre ausgeführt, gesteht sich zwar seine sexuellen Handlungen ein, weigert sich jedoch, sie als ‚homosexuell' zu bezeichnen. Vor dem hier entfalteten sozialontologischen Hintergrund lässt sich dies so deuten: Auf der einen Seite *erlebt* er seine Sexualität unmittelbar als etwas Schönes, Unschuldiges; auf der anderen Seite steht sein Erleben im Widerspruch zum moralisch-strafrechtlichen Konzept von ‚Homosexualität', wie es ihm vom Andern (hier: in der Person des ‚Verteidigers der Ehrlichkeit') her begegnet. Dieses stigmatisiert Homosexualität als ‚widerlich', als moralisch verwerflich, als Straftat, Sünde und dergl. Mit anderen Worten: es lässt sich beobachten, dass ein und dasselbe Faktum auf *zweierlei Weise* ‚verstanden' und bewertet wird; es gibt zwei ‚Wahrheiten' der Homosexualität: die des konkreten, subjektiven Für-sich-Erlebnisses des Homosexuellen

---

Partei. Von diesem Moment an werden alle meine individuellen *Erlebnisse* das Unwesentliche und stellen genau die Vielfalt dar, also den Irrtum. Als Individuum bin ich verdächtig." (ebd., 361, Herv. i. O.)

[1265] „Das ermöglicht uns, […] die wechselseitige Komplizenschaft von Unterdrücker und Unterdrücktem [zu verstehen]. Es gibt in der Tat eine zu stützende Welt, die Welt der Entfremdung. Der Unterdrückte trägt ebenso viel dazu bei wie der Unterdrücker." (ebd., 673, Herv. i. O.) Vgl. hierzu bspw. Sartres sich Analysen der Moral Unterdrückter, zu denen er u.a. den Sklaven (vgl. ebd., 666-673) und den Christen (vgl. ebd., 695 f.) rechnet.

und die des Für-Andere-seins ‚des' Homosexuellen als eines normativ aufgeladenen Gruppenbegriffs, der ihm vom Andern, dem ‚Ehrlichen' her zugewiesen wird.

Um die Wahrheit seiner Homosexualität *für sich* zu ‚retten', ohne sich dabei vom bestehenden moralischen Rahmen verabschieden (und die damit verbundenen Sanktionen auf sich nehmen) zu müssen, geht der Homosexuelle dazu über, sie anders zu beschreiben, d.h. ihr einen anderen Sinn zu verleihen, der sie vor dem Andern rechtfertigt: Wenn er seine Homosexualität zurückweist, dann um jene allgemeinen *Werturteile* zurückzuweisen, welche sich mit dem Etikett ‚homosexuell' verbinden, nicht aber um die Fakten selbst abzustreiten. Wenn er also sagt, er sei nicht ‚homosexuell', dann um zu sagen, er sei kein ‚schlechter Mensch'. Aus der Erlebnisperspektive hat der Homosexuelle hierbei durchaus Recht: er ist nicht ‚homosexuell' in dem Sinne, dass er etwas Schlechtes oder Widerliches tut, sondern er erlebt sich als ‚unschuldig-homosexuell', als ‚etwas-Schönes-genießend-homosexuell'.

Die Unvollkommenheit seiner Rechtfertigung liegt darin, dass er trotz des positiven Erlebens seiner Homosexualität nicht dazu gelangt, das allgemein geteilte Konzept von ‚Homosexualität' auf der Wertebene infrage zu stellen. Denn im Grunde geht es ihm in seiner Selbstverteidigung um die Anfechtung des synthetischen Urteils „Homosexualität ist schlecht". Dies setzt jedoch voraus, dass er von seinem Glauben an die ‚Richtigkeit' der ‚Wahrheit' der Anderen Abstand nimmt. Diese Bewegung bleibt jedoch aus, und daher vollzieht er die umgekehrte Bewegung und geht dazu über, sein Handeln umzuinterpretieren, um es zu rechtfertigen und sich selbst *trotz* seines homosexuellen Selbstentwurfs unter dem Blick der Anderen noch als ‚gutes' Ich-Objekt wiederzufinden[1266].

[1266] Vgl. *EM*, 49
Eine ähnliche Konfrontation der Wahrheiten beobachtet Sartre am Beispiel Baudelaires, der jedoch einen Schritt weiter geht als der Homosexuelle: Im Unterschied zu diesem rebelliert Baudelaire gegen Gesellschaft und verzichtet darauf, ein ‚gutes' Mitglied zu sein: er „behandelt sich wie einen Verbrecher und erklärt sich ‚in jeder Hinsicht' für schuldig. Er beschuldigt sich, ‚die Pflicht und alle moralischen Gesetze zu kennen und sie stets verraten zu haben'." (BAU, 32) Dennoch gelangt auch Baudelaire noch nicht dazu, die Moral der Anderen infrage zu stellen, und beschränkt sich stattdessen auf die Rolle des Trotzigen bzw. des Bösen. „Man sollte also erwarten, daß Baudelaire bei der Suche nach Gut und Böse, nach *seinem* Gut und *seinem* Böse, eine Kühnheit an den Tag gelegt hätte, die der Nietzsches gliche. Das gerade aber verblüfft jeden, der Leben und Werk des Dichters einmal genauer betrachtet: daß er seine moralischen Begriffe von anderen übernahm und daß er sie niemals in Frage gestellt hat." (ebd., 32) Den Grund hierfür sieht Sartre in der Angst Baudelaires vor dem Schritt, jenseits der Sicherheit der Moral der Anderen die ganze Last der eigenen Freiheit tragen, d.h. sich selbst das Gute und das Böse geben und hierbei auf Rechtfertigung einerseits und auf eine fest verbürgte Identität andererseits verzichten zu müssen. Sartres Darstellung des vom *ennui* gequälten, trotzigen, leidenden, eruptiv handelnden und dichtenden Baudelaire erinnert überdies auf auffällige Weise an die des Ästhetikers aus *Entweder-Oder*.

Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die anderen Fälle von Unaufrichtigkeit verstehen, welche Sartre in *Das Sein und das Nichts* diskutiert. Sie stehen im Spannungsfeld des Konflikts zweier Wahrheiten – der Wahrheit des Für-sich und der des Für-Andere-seins – und haben ihren Anlass in jenem Druck, welchem die ‚Wahrheit' des Für-sich unter dem Blick des Andern ausgesetzt ist. Oftmals handelt es sich um den Versuch, sie für sich zu behaupten, indem ihr nach außen hin ein anderer Sinn verliehen wird. So kann beispielsweise die Kokette, die sich als ‚ehrbare Intellektuelle' (Für-Andere-sein) sehen will, die Berührungen des Flirtpartners und ihr leibliches Erleben dieser (Für-sich) nur genießen, wenn sie sie nicht als *sexuelle* Annäherung, sondern als Ausdruck ihrer gemeinsamen intellektuellen Begeisterung auffasst, die beide ‚mit Haut und Haar' ergriffen hat. Auf dieser Ebene muss das Für-sich-Erlebnis dann nicht abgewiesen werden, weil es erfolgreich mit dem Für-Andere-sein koordiniert wird.

In einem früheren Artikel habe ich die Vermutung geäußert, es gehe dem Menschen darum, *Ganzheit* im Sinne eines An-sich-seins zu erlangen, ohne dass es mir damals gelungen war, den Begriff der Ganzheit zu präzisieren oder meine These zu begründen. Auf der Grundlage der vorangegangenen Untersuchung lässt sich dies nun nachholen. Der „Drang, etwas Fertiges zu haben"[1267], den schon Climacus beobachtet und kritisiert hatte, lässt sich als ein Streben identifizieren, das seinen Ausgang im Kontingenzproblem auf der einen Seite und im Verhältnis des Einzelnen zum Andern auf der anderen Seite nimmt: Es lässt sich mit dem Entwurf identifizieren, ein Für-Andere-sein zu erwerben und solchermaßen in den Augen des Andern und – mittels Übernahme seiner ‚Wahrheit' – auch in den eigenen Augen gerechtfertigt zu sein. Dieser Ansatz macht zugleich verständlich, „warum […] der Mensch fast immer *zunächst* die HÖLLE, die Unauthentizität [wählt]"[1268], d.h. weshalb der Einzelne dazu neigt, die Wahrheit des Andern zu verabsolutieren, weshalb ‚Spießbürgertum' und ‚Geistlosigkeit', ‚Verfallen' und ‚Man' sowie ‚Ernsthaftigkeit' die Haltung der meisten bezeichnen und, weshalb ferner sich allerorts die Allianz von Unterdrückung und ‚Komplizenschaft' beobachten lässt. Immer dann jedoch, wenn die Wahrheit des Andern mit der Wahrheit des Für-sich in Konflikt gerät und wenn sich dieser weder befriedigend lösen noch die subjektive

[1267] AuN 1, 78
[1268] *EM*, 972 ff., Herv. i. O.

Wahrheit zurückdrängen lässt, erscheint am Horizont die Möglichkeit der *Authentizität*.[1269]

5.5 Authentizität und Konversion

Sartre gegenüber ist oftmals die Kritik geäußert worden, er habe es zwar wie kein Anderer verstanden, die Unaufrichtigkeit in unseren alltäglichen Verhaltensweisen aufzuspüren, lasse hierbei jedoch ihr positives Pendant, den Begriff der *Authentizität*, vermissen. Nicht selten wird ihm überdies die These in den Mund gelegt, der Mensch sei ‚zur Unaufrichtigkeit verurteilt'; Authentizität sei auf der Grundlage der anthropologischen Analysen Sartres gar nicht möglich.

Beide Urteile sind jedoch vorschnell bzw., treffender formuliert: sie fußen auf einem Eindruck, den *Das Sein und das Nichts* vermittelt und gegen den sich Sartre selbst im Anschluss an die Schrift zur Wehr gesetzt hat. In diese Zeit fallen umfangreiche Überlegungen Sartres, welche einerseits ebenjene, von den Kritikern eingeforderte Perspektive der Überwindung von Unaufrichtigkeit aufzeigen und in denen andererseits Sartre seinen Begriff der Authentizität formuliert, die scheinbar absoluten Aussagen in *Das Sein und das Nichts* historisch situierend. Das Pauschalurteil über Sartre hat lange Zeit seine Berechtigung aus dem Umstand bezogen, dass dieser seine Überlegungen nicht veröffentlicht hat; seit der Publikation der *Entwürfe für eine Moralphilosophie* (1983) und der hierdurch signifikant veränderten Literaturlage ist es jedoch *so* nicht mehr haltbar; und den Kritikern, welche dennoch aus den genannten Gründen Sartre gern verwerfen, lässt sich nur wärmstens ans Herz legen, doch einmal einen Blick in die *Entwürfe* zu riskieren. Weshalb diese einen entscheidenden Fortschritt hinsichtlich der Überlegungen Sartres zum Begriff und zur Möglichkeit der Authentizität darstellen, ist im Folgenden auszuführen.

[1269] Es sei bereits an dieser Stelle darauf verwiesen, dass die hier vorgestellten Überlegungen keineswegs erschöpfend oder vollkommen ausgereift sind. Hierzu bedürfte es einer eingehenden Kenntnis des mittleren und späten Sartre, insbesondere der *Kritik der dialektischen Vernunft*, der großen Künstler-Biographien wie der über Jean Genet und Gustave Flaubert sowie der zahlreichen gesellschaftspolitischen Aufsätze Sartres, welche jenseits des Rahmens dieser Arbeit liegt. Vielmehr sollte hier der Gedanke skizziert werden, dass die Einbeziehung der sozialontologischen Überlegungen und der gesellschaftshistorischen bzw. -politischen Analysen Sartres einen möglichen Ausweg aus den Aporien seiner frühen philosophischen Konzeption finden hilft.

5.5.1 Authentizität in den frühen Texten

In den frühen Werken Sartres finden sich kaum Hinweise darauf, was der Begriff der Authentizität vorstellt und wie bzw. ob überhaupt zugunsten dieser die Unaufrichtigkeit überwunden werden kann[1270]. Dieser Sachverhalt mag zu jenem Eindruck beigetragen haben, Sartre verfüge über keinen klaren Begriff von Authentizität. Als paradigmatisch für diese Beobachtung lässt sich folgende, recht nebulöse Notiz anführen, die Sartre *Das Sein und das Nichts* in einer Fußnote ganz am Ende des Unaufrichtigkeitskapitels platziert:

> Wenn es gleichgültig ist, ob man aufrichtig oder unaufrichtig ist, weil die Unaufrichtigkeit die Aufrichtigkeit wiedererfaßt und sogar zum Ursprung ihres Entwurfs zurückgleitet, so soll das nicht heißen, daß man der Unaufrichtigkeit nicht radikal entgehen könnte. Aber das setzt eine Übernahme des verdorbenen Seins durch sich selbst voraus, die wir Authentizität nennen werden und deren Beschreibung nicht hierhergehört.[1271]

Und am Ende seiner Analysen der beiden Haupttendenzen des Konflikts zwischen dem Einzelnen und dem Andern fügt Sartre eine ähnliche, ebenso vage Anmerkung bei, die zwar eine Alternative *jenseits* der Entwürfe der Selbstverdinglichung bzw. der Verdinglichung des Andern anspricht, zugleich jedoch offen lässt, was darunter vorzustellen sei. Sartre gibt hier – wiederum nur in einer Fußnote und für den Leser vollkommen unbefriedigend – an: „Diese Überlegungen schließen nicht die Möglichkeit einer Moral der Befreiung und des Heils aus. Aber diese muß am Ende einer radikalen Konversion erreicht werden, von der wir hier nicht sprechen können.“[1272]

Was aber unter einer ‚Übernahme des verdorbenen Seins durch sich selbst‘ bzw. unter einer , Moral der Befreiung und des Heils‘ zu verstehen ist, bleibt in der Schrift weitgehend im Dunkeln. Nur ganz am Ende formuliert Sartre den Gedanken, es handle sich hierbei vielleicht um die ‚Übernahme der Freiheit durch sich selbst‘, und dies bedeute, dass der Einzelne zur Authentizität gelangt, indem er den Grundentwurf aufgibt.

> Eine Freiheit, die sich selbst als Freiheit will, ist ja ein Sein-das-nicht-das-ist-was-es-ist und das-das-ist-was-es-nicht-ist, das als Seinsideal das Das-sein-was-es-nicht-ist und das Nicht-das-sein-was-es-ist wählt. Es wählt also nicht, sich *zu übernehmen*, sondern

---

[1270] Vgl. u.a. Kampits (2004), 52; Knopp (2012), 66; Beier (2013), 421-433
[1271] *SN*, 159 FN
[1272] Ebd., 719 FN

sich zu fliehen, nicht, mit sich übereinzustimmen, sondern immer auf Distanz zu sich zu sein.[1273]

Zugleich jedoch gibt sich Sartre hier ratlos in Hinsicht auf die Frage, wie sich eine solche vom Scheitern ausgehende Haltung realisiert; vielmehr gesteht er, dass er Bedenken hat, ob seine hier skizzierte Alternative überhaupt eine solche darstellt: „Handelt es sich um Unaufrichtigkeit oder um eine andere grundlegende Haltung? Und kann man diesen neuen Aspekt des Seins *leben*?"[1274] Sartres Fragen haben durchaus ihre Berechtigung, denn die Skizze des Begriffs der Authentizität legt hier nahe, dass derjenige, welcher die Bewegung zur Authentizität hin vollzieht, nicht auf den Grundentwurf verzichtet, sondern sich selbst als ‚nutzlose Passion' wählt, die ihr Scheitern übernimmt. In diesem Sinne lässt sich auch verstehen, inwiefern die Authentizität einer ‚Übernahme des verdorbenen Seins' gleichkommen kann.

Dass diese Interpretation des Begriffs der Authentizität als *Annahme des Scheiterns* durchaus im Sinne des frühen Sartre ist, bestätigen die Tagebuchnotizen, in denen er *Das Sein und das Nichts* in seinen Grundzügen konzipiert hatte. In ihnen hatte Sartre noch die Überzeugung geäußert, dass der Grundentwurf untrennbar mit der *conditio humana* verbunden ist, dass sich also die Möglichkeit, die Authentizität als *Verzicht* auf den Grundentwurf zu deuten, von vornherein ausschließt. Sartre hatte hier die Moral als „die transzendentale Struktur der menschlichen-Realität"[1275] erfasst und sie mit dem Streben identifiziert, die dem Dasein anhaftende Kontingenz zu überwinden: „Die dem Bewußtsein eigentümliche Struktur besteht darin, sich nach vorn in die Welt zu werfen, um dieser Willkürlichkeit zu entrinnen."[1276] „Somit ist der erste Wert und der erste Gegenstand des Willens: seine eigene Begründung zu sein. […] [D]ie menschliche-Realität ist moralisch, weil sie ihre eigene Begründung sein will."[1277]

In seiner anschließenden Ontologisierung dieses metaphysischen Projekts, das eigene Sein *begründen* zu wollen, hatte Sartre schließlich auch den Entwurf abgeleitet, sich *als Sein* zu begründen und auch diesen als mit der *conditio humana* verwoben betrachtet: „Somit ist die Quelle jedes Werts sowie der höchste Wert die *Substantialität* oder Natur des Seins, das seine eigene Begründung ist. *Diese Substantialität ist Teil der*

[1273] *SN*, 1072, Herv. i. O.
[1274] Ebd., 1072, Herv. i. O.
[1275] *TB*, 165
[1276] Ebd., 164
[1277] Ebd., 165

menschlichen Natur, aber nur als Entwurf, als konstituierender Wert.“[1278] Dieses metaphysisch-ontologische Konzept des Grundentwurfs hatte Sartre schließlich in *Das Sein und das Nichts* entfaltet und – hier wie in den Tagebüchern – als der ‚menschlichen-Realität‘ *inhärentes* Projekt verteidigt. Die Möglichkeit, dass der Einzelne vom Grundentwurf zurückzutritt, dass er Verzicht darauf leistet, sich als *ens causa sui* zu realisieren, war hier noch unentdeckt geblieben. Hiervon zeugt auch das in den Tagebüchern geborene und in *Das Sein und das Nichts* ausführlicher erfasste Projekt der ‚existentiellen Psychoanalyse‘, welches *hier* zwar der *Identifikation* des Grundentwurfs in seinen jeweiligen Konkretionen, nicht aber seiner Überwindung dient.[1279]

Was kann die Authentizität dann aber noch leisten? Sartres Antwort ist zunächst bescheiden: Sie kann die anthropologischen Gegebenheiten nicht *verändern*, sondern nur dazu beitragen, sie zu *erhellen*. Als eine mögliche Grundhaltung zur *conditio humana* steht sie der Unaufrichtigkeit gegenüber, die ihrerseits auf Verschleierung setzt. In der Authentizität kehrt

> das Bewußtsein zur richtigen Sicht seiner selbst zurück[] und [hört] auf[], vor sich zu fliehen. Es geht für es [das Bewusstsein] nicht darum, einen anderen Wert als die Substantialität zu suchen, sonst würde es aufhören, *menschliches* Bewußtsein zu sein […][.] [D]as hin und her getriebene Bewußtsein kann ja, in aller Freiheit, in seiner vollen Authentizität seine Anstrengung realisieren wollen, sich zu begründen. Und das nicht, weil die Authentizität ursprünglich Wert und der Inauthentizität überlegen wäre, sondern eher so, wie man eine unbeholfene und unwirksame Anstrengung korrigiert, indem man sie von allen nutzlosen und parasitären Gesten reinigt. Somit ist die Authentizität zwar ein Wert, aber nicht der primäre, sie bietet sich als ein Mittel dar, zur Substantialität zu gelangen. Sie beseitigt, was in der Suche *Flucht* ist. Aber natürlich ist dieser Authentizitätswert nur *vorgeschlagen*. Allein das Bewußtsein kann sich motivieren, die Konversion zu vollziehen.[1280]

5.5.2 Für eine Moral der Authentizität?

Obwohl Sartre in seinen frühen Schriften noch der Auffassung ist, dass der Einzelne in der Authentizität weder das ursprüngliche Scheitern überwinden noch – in einer

---

[1278] Ebd., 166, Herv. M. H.
[1279] Vgl. ebd., 426-437, 438-449, 451-454, 459-463; *SN*, 956-986, 1070 f.
[1280] *TB*, 167 f., Herv. i. O.

rückwärtsgerichteten Bewegung – sich vom Grundentwurf befreien kann, so geht dennoch aus den Tagebüchern hervor, dass er die Authentizität auch und vor allem als eine *moralische* Haltung auffasst: Der authentische Mensch übernimmt Verantwortung für sein Handeln, indem er anerkennt, dass er in jedem Moment frei ist – frei nicht im Sinne einer omnipotenten Freiheit, die angesichts x-beliebiger Fakten alles Mögliche bewirken kann, sondern frei in dem Sinne, dass er selbst es ist, der den vorfindlichen Fakten einen Sinn beimisst und der sich auf Handlungen entwirft, um das Gegebene zu überschreiten. Ob er beispielsweise am Krieg teilnimmt oder sich entzieht, ob er unter der Folter nachgibt oder sie aushält – der Authentische redet sich nicht damit heraus, keine Wahl gehabt zu haben. „Natürlich geht es nicht nur darum, *anzuerkennen*, daß man keine Entschuldigung hat, sondern auch darum, keine haben zu *wollen*. Alle meine Feigheiten, alle meine Torheiten, alle meine Lügen schreibe ich auf mein Konto.“[1281] Zugleich hört der Authentische, der sich die *conditio* – und damit auch die Grundlosigkeit alles Seienden – vor Augen hält, auf, etwas von den Fakten zu erwarten.

> Ich erkenne an, daß ich kein Recht darauf habe, daß mir anderes zustößt, als was mir zustößt. […] [Denn] was es auch sei, es ist noch zuviel, gemessen an dem, was mir geschuldet ist, da meine Existenz selbst *gegeben* ist […]. Folglich habe ich keinerlei Recht darauf, daß mir das nicht zustößt. Zum Beispiel, der Krieg[1282].

Zugleich macht Sartre deutlich, dass Authentizität nicht eine einmalige Wahl bzw. eine Wahl darstellt, die der Einzelne nur unter bestimmten Bedingungen trifft, unter anderen Bedingungen aber unterlässt. Man kann, so der Gedanke, nicht nur ‚ein bisschen‘ oder ‚dann und wann‘ authentisch sein; vielmehr muss man es *immer* und *vollkommen* sein. Damit erhebt Sartre die Authentizität in den Rang einer *Tugend*: Authentizität soll eine grundlegende Veränderung der Einstellung zum eigenen Sein und Handeln bewirken: „Es genügt also nicht, authentisch zu sein, *man muß sein Leben an seine Authentizität anpassen*. Daher jener tiefe Wunsch und jene Furcht und jene Angst auf dem Grund jeder Authentizität, die Besorgnisse vor dem Leben sind. Gleichwohl muß man verstehen, daß Authentizität unteilbar ist.“[1283]

Der Grundgedanke dieser bereits in den Tagebüchern skizzierten ‚Moral der Authentizität‘ steht bekanntermaßen auch im Mittelpunkt des Essays „Der

---

[1281] Ebd., 170
[1282] Ebd., 171, Herv. i. O.
[1283] Ebd., 320, Herv. geändert

Existentialismus ist ein Humanismus“, der in der Forschungsliteratur gern anlässlich der Frage herangezogen wird, welche Ethik Sartre vertreten hat bzw. ob seine Philosophie überhaupt eine Ethik begründen kann. Im Essay argumentiert Sartre, dass der Einzelne sich erst in der unverstellten Sicht auf die *conditio humana* seiner Existenz bemächtigen könne. Anders gesagt, die Authentizität kommt hier der Affirmation der eigenen *Mündigkeit* gleich: Der Authentische versteht sich – und dies rückt Sartre vorläufig in die Nähe Kants – als sein eigener Gesetzgeber; er anerkennt, dass *er selbst* am Ursprung seiner Moral steht. Die Schwierigkeit seines Wählens liegt jedoch darin – und dies entfernt Sartre zugleich von Kant –, dass jede Situation einmalig-konkret und in ihrer moralischen Dimension vom Einzelnen erst zu ‚erfinden‘ ist[1284], indem er – im Rahmen seiner grundlegenden Entwürfe – den Tatsachen jeweils erst einen Sinn beimisst, welcher ihnen *a priori* nicht eignet. Daher kann Sartre behaupten, dass der Einzelne das jeweilig Gute ‚er-*findet*‘. Seine Überzeugung, dass darüber hinaus die Grundwahl selbst bereits als spontane Wahl des unmittelbaren Bewusstseins vorrational und unreduzierbar individuell zugleich ist, führt zugleich zu dem Umstand, dass sie sich dem Andern gegenüber nicht – schon gar nicht im Sinne eines vernunftgeleiteten Diskurses – rechtfertigen lässt. Damit aber tritt der Grunddissens zwischen Sartre und Kant in seiner vollen Schärfe ans Licht.

Vor diesem Hintergrund bleibt Sartres gern zitierter Satz „[D]er Mensch ist in jedem Augenblick, ohne Halt und ohne Hilfe, dazu verurteilt, den Menschen zu erfinden.“[1285] missverständlich. Denn erstens vermittelt es den Eindruck, Sartre gehe von einem souveränen Subjekt aus, das sich – im Bewusstsein seiner moralischen Verantwortung – als Vorbild für die Anderen weiß und unter diesem Gesichtspunkt seine Entscheidungen trifft. Und zweitens erfindet sich der Einzelne – auch wenn er, strukturell betrachtet, die *conditio* und den Grundentwurf mit den Anderen teilt – in seinen konkreten Entscheidungen stets als *dieser besondere Mensch* in *dieser besonderen Situation*.

Sartre geht im Essay noch weiter und erweitert die in der Selbstwahl implizierte moralische *Verantwortlichkeit* auf die Verantwortlichkeit des Einzelnen für *alle* Menschen: „So bin ich für mich selbst und für alle verantwortlich, und ich schaffe ein bestimmtes Bild vom Menschen, den ich wähle; mich wählend wähle ich den

---

[1284] Vgl. von Wroblewsky (2012), 107-111
[1285] EH, 155

Menschen."[1286] In diesem Sinne soll die Angst des Authentischen nun aus der Entdeckung der Verantwortung nicht nur für sein eigenes Werden, sondern auch für die gesamte Menschheit resultieren:

> [D]er Mensch, der sich engagiert und sich bewußt wird, daß er nicht nur jener ist, der zu sein er wählt, sondern auch ein Gesetzgeber, der mit sich die gesamte Menschheit wählt, dieser Mensch kann dem Gefühl seiner totalen und tiefen Verantwortung nicht entrinnen. […] D[enn] in Wahrheit muß man sich immer fragen: was geschähe, wenn alle so handelten?[1287]

Dass Sartres im Essay hervorgebrachtes Plädoyer für eine allgemeinverbindliche Moral oder gar eine Ethik der Authentizität häufig kritisiert worden ist, lässt sich vor dem Hintergrund der Ergebnisse seines Hauptwerks nachvollziehen[1288]. Seine phänomenologische Ausdeutung des Weltbegriffs und des in Verbindung hiermit entwickelten Begriffs des Grundentwurfs schließen nicht nur die Idee der sich gegenseitig in ihrer Freiheit anerkennenden Subjekte, sondern auch diejenige einer intersubjektiv geteilten Wertewelt aus; im dritten Teil hatte Sartre sogar die *Konkurrenz* der normativ aufgeladenen Welten der jeweilig Einzelnen unter dem Stichwort des ‚*Kampfes* der Bewusstseine' herausgestellt. Wenn ferner, wie Sartre in der Schrift noch behauptet, die intersubjektiven Verhältnisse *asymmetrischer* Natur sind und der Andre mir, immer dann, wenn ich mich in meiner Freiheit behaupte, nicht als *Subjekt*, sondern als *Objekt* erscheint, dann lässt sich nicht nachvollziehen, wie hier der Einzelne in der Bejahung der eigenen Freiheit zugleich die des Andern mitintendieren kann.

Der Idee einer ‚*Moral* der Authentizität', zu der sich der Einzelne bekennen soll, steht überdies bereits Sartres Freiheitsbegriff selbst entgegen: Sartres Konzeption zufolge ist die Freiheit in der Spontaneität des unmittelbaren Bewusstseins zu lokalisieren und diesem der Subjektwille nachzustellen. Die Authentizität als die Haltung der ‚reinen Reflexion' beruht dieser Idee gemäß auf einer ihr vorgängigen, unmittelbaren Wahl, die das Subjekt weder herbeiführen noch verhindern kann. Sartre beschreibt sie in der „Transzendenz des Ego" daher treffend als „eine Angst, die sich uns aufdrängt und der wir nicht ausweichen können; sie ist zugleich ein reines Ereignis transzendentalen

---

[1286] Ebd., 151
[1287] Ebd., 151 f.
[1288] Die Grundzüge der folgenden Argumentation habe ich unter erweitertem Fokus kürzlich dargelegt (vgl. Hackel (2013b), 453-465).

Ursprungs und ein in unseren Alltagsleben immer möglicher Vorfall“[1289]. Wenn aber Authentizität nicht willentlich herbeigeführt werden kann, sondern sich für das Subjekt als ein *Ereignis* darstellt, das auf es *hereinbricht*, lässt sie sich dann noch zum Gegenstand einer Forderung erheben?[1290]

Die Verortung des Ursprungs der Authentizität in der Wahl des unmittelbaren Bewusstseins verweist zugleich auf einen zweiten Sachverhalt, den Sartre selbst bereits in den Tagebüchern anspricht: Es wäre ein Trugschluss zu glauben, „die Authentizität [sei] ursprünglich Wert und der Inauthentizität überlegen“: „die Authentizität [ist] zwar ein Wert, aber nicht der primäre“; darüber hinaus „ist dieser Authentizitätswert nur *vorgeschlagen*. Allein das Bewußtsein kann sich motivieren, die Konversion zu vollziehen.“[1291] Das Bewusstsein ist nicht nur frei, sich in Unaufrichtigkeit oder in Authentizität zu realisieren; es ist darüber hinaus auch frei, der Authentizität *oder der Unaufrichtigkeit* einen Wert beizumessen – je nachdem welche Haltung ihm im Rahmen seiner grundlegenden Entwürfe als dienlicher erscheint. Damit ist zwar nicht auszuschließen, dass der Einzelne im Rahmen des Grundentwurfs der Authentizität einen Wert beimisst; dennoch lässt sich auf dieser Basis nicht für eine *Ethik der Authentizität* argumentieren. Denn wenn „jede Möglichkeit, Werte in einem intelligiblen Himmel zu finden“, hinfällig geworden ist und wenn es „kein *a priori* Gutes mehr geben“[1292] kann, wenn das Gute vielmehr aus den grundlegenden Wahlen des Einzelnen hervorgeht, dann beruht der Gedanke, die Authentizität zum Gegenstand einer über unseren Entwürfen stehenden Forderung zu erheben, auf einem naturalistischen Fehlschluss, der darin besteht, dass hier aus der Tatsache, dass der Mensch frei sein *kann*, geschlussfolgert wird, dass er auch frei sein *soll* bzw. *will*.

Sartre selbst macht auf diesen Fehlschluss in *Das Sein und das Nichts* noch aufmerksam. Auf die methodische Basis seiner Untersuchung verweisend, formuliert er hier: „Die Ontologie könnte selbst keine moralischen Vorschriften formulieren. Sie beschäftigt sich allein mit dem, was ist, und es ist nicht möglich, aus ihren Indikativen Imperative abzuleiten.“[1293] Freilich lassen sich im Rahmen der Ontologie moralische Orientierungen *beschreiben* – dass dies tatsächlich in der Schrift stattfindet, liegt bereits

---

[1289] TE, 90
[1290] Vgl. hierzu auch Knopp (2012), 61-77, insbes. 61-66; Hackel (2013b), 458 f.
[1291] *TB*, 167 f., Herv. i. O.
[1292] EH, 154, Herv. i. O.; vgl. SB. 314
[1293] *SN*, 1068

in dem Ansatz begründet, den Menschen als *Entwurf* aufzufassen –; jedoch können diese ihrerseits keiner Wertung unterzogen werden – weder der Grundentwurf selbst noch die Unaufrichtigkeit, die Authentizität oder den Kampf der Bewusstseine ist *per se* moralisch gut oder schlecht.[1294] Vor diesem Hintergrund aber erscheint Sartres leidenschaftliches Plädoyer für ein authentisches Leben im Essay „Der Existentialismus ist ein Humanismus" seinerseits als unaufrichtig.

Der Widerspruch einer sich an Sartres Frühphilosophie anschließenden ‚Ethik der Authentizität' ist noch um einen weiteren Aspekt zu ergänzen. Die Authentizität trägt nicht dazu bei, den Grundentwurf zu realisieren; vielmehr deckt sie auf schonungslose Weise dessen Scheitern auf: „Die menschliche-Realität bleibt Gefangene ihrer nicht zu rechtfertigenden Faktizität, mit sich selbst am Horizont ihrer Suche, überall."[1295] Der Authentische wird sich darüber klar, dass seine Existenz tragisch angelegt ist bzw., mit Sartres Worten, dass er als Mensch einer ‚nutzlosen Passion' aufsitzt. Den Wert der Authentizität zu verteidigen, bedeutet demnach, vom Einzelnen zu fordern, sich die schmerzhafte Einsicht in das Scheitern des menschlichen Projekts zuzumuten und überdies – insofern der Einzelne nur dann authentisch ist, wenn er ‚*sein Leben* an seine Authentizität anpasst' –, sie dauerhaft auszuhalten. Authentisch sein wollen, hieße, sich permanent der in der Angst aufleuchtenden Ungewissheit und Ohnmacht auszusetzen, die der Ästhetiker aus *Entweder-Oder* im Bild der Spinne veranschaulicht hatte, welche die Zukunft „stets [als] einen leeren Raum vor sich [sieht], in dem sie nirgends Fuß fassen kann, wie sehr sie auch zappelt" – eine Vorstellung, welche „grauenhaft, nicht auszuhalten"[1296] ist: Warum aber sollte sich der Einzelne diese quälende und überdies unfruchtbare Einsicht zumuten wollen?[1297] Und kann er sie überhaupt dauerhaft leben? Oder kommt es nicht früher oder später dazu, „daß sie [die menschliche-Realität] die Erschöpfung kennenlernt und sich von der Qual der Freiheit befreit"[1298]? Beinahe mit Notwendigkeit leuchtet hier die Unaufrichtigkeit als die einzig realisierbare Haltung der

---

[1294] Insofern hat Beier Recht und Unrecht zugleich, wenn sie schreibt: „Selbsttäuschung ist ein ethisches Phänomen. Das bedeutet, dass sich Selbsttäuschung, anders als Sartre glaubt, nicht ohne Bezug auf Werte bzw. auf unsere Vorstellung davon, was es heißt, ein gutes Leben zu führen, erklären lässt. Sartre zufolge lassen sich die ontologische Beschreibung, auf die er hinaus will, und eine moralische bzw. ethische Betrachtung nicht ohne weiteres in Verbindung bringen." (Beier (2013), 430)
[1295] *TB*, 166
[1296] *EO*, 33
[1297] Wie zuvor dargelegt, entscheidet sich auch der Ästhetiker aus *Entweder-Oder* gegen die Bürde der Authentizität, indem er sich stattdessen dem Spiel seiner Einbildungskraft und Reflexionen übergibt.
[1298] *TB*, 166

eigenen *conditio* gegenüber auf. Und so vermag Sartres Beobachtung, dass in unserer Gesellschaft „die Reflexion immer eine Welt von Lügen“[1299] ist, kaum noch verwundern:

> Ich denke, was häufig vorkommt, sind Leute, die seelenruhig vom Unmittelbaren zur unreinen Reflexion übergehen. […] Ich sehe aber kaum, daß ein Individuum von da heraustritt, um die ontologische Wirklichkeit seines Seins zu sehen […][.] Ich glaube eher, daß es da die Skizze einer Natur gibt, denn es gibt trotz allem eine größere Konstanz des Übergangs vom Unmittelbaren zum Komplizenhaften als vom Unmittelbaren zum Reinen.
>
> Man müßte nachweisen, unter welchen Bedingungen und warum diese Skizze einer Natur erzeugt wird.[1300]

Der Gedanke, dass sich – entgegen Sartres Anliegen – auf der Basis der Sartreschen Analysen der *conditio humana* der Unaufrichtigkeit ein Wert zusprechen lässt, mag Protest hervorrufen. Ein möglicher, konzeptionsimmanenter Einspruch gegen die Idee eines Werts der Unaufrichtigkeit leitet sich aus der Tatsache ab, dass die Unaufrichtigkeit wie schon die Authentizität nicht zur erfolgreichen Realisierung des *ens causa sui* betragen, sondern höchstens ein *scheinbares* Gelingen suggerieren kann. Hier ist jedoch zu differenzieren: Es ist zwar richtig, dass das Gelingen der Unaufrichtigkeit nur auf einem Schein beruht; dennoch ist mit dieser Beobachtung noch nicht über die Frage entschieden, ob dem Schein selbst nicht ein Wert zukommen kann bzw. zukommt. Denn wenn er eine Möglichkeit darstellt, mit dem Scheitern unserer grundlegenden Projekte zu leben und aus der Illusion selbst auch noch Glück zu beziehen, so drängt sich die Frage auf, ob er nicht dem sich unnötig quälenden, ‚unglücklichen Bewusstsein‘ der eigenen Tragik vorzuziehen ist.

Und lässt sich dann tatsächlich noch von einem Scheitern sprechen? Ist es nicht vielmehr so, dass die Freiheit, die sich selbst – im ‚psychologischen Determinismus‘, im ‚Geist der Ernsthaftigkeit‘ etc. – gefangen hält, jene Verdinglichung und jenes Gerechtfertigtsein, welche ihr auf authentische Weise versagt bleiben, *für sich realisiert*? Derjenige, der an die Unveränderlichkeit seines Charakters glaubt, bestätigt seinen Glauben fortlaufend, indem er diesen Charakter tatsächlich realisiert; und derjenige, der an das Vorhandensein objektiver Werte glaubt, bestätigt diese fortlaufend, indem er seine Handlungen nach ihnen ausrichtet. Die Frage scheint hier eher die zu sein, ob der

---

[1299] SB, 314
[1300] Ebd., 325 f.

Einzelne jenen Widerspruch, dass er sich auf der Basis seiner Freiheit *gegen die Freiheit entscheidet*, leben – und ob er ihn *dauerhaft* leben kann, indem er die Wahl der Unaufrichtigkeit permanent aufrechterhält und sich in der Unfreiheit einrichtet. Schon Sartre thematisiert diese Möglichkeit in den Tagebüchern. Hier wirft er, inspiriert von einem Gespräch mit Simone de Beauvoir, die Frage auf, ob sich die Möglichkeit eines *kohärenten* unaufrichtigen Selbstverhältnisses denken lässt, das niemals in die Verlegenheit kommt, sich selbst auf den Grund zu gehen und seine Unaufrichtigkeit entlarven zu müssen: „Aber wenn die Unauthentizität kohärent ist, was beweist dann, daß sie weniger wert ist als die Authentizität?“[1301]

Alle diese Beobachtungen weisen darauf hin, dass die Frühphilosophie Sartres *nicht* den Rahmen vorstellt, in welchem sich das Projekt der Authentizität, das auf die Mündigkeit des Menschen abzielt, verteidigen lässt: Einerseits steht bereits der Freiheitsbegriff der Idee entgegen, dass wir uns unseres Seins bemächtigen können – weder die Wahl unserer grundlegenden Werte noch die Entscheidung für oder gegen die Unaufrichtigkeit erscheint hier als Angelegenheit des Subjektwillens –; andererseits legt Sartres Unterordnung der Authentizität unter den Grundentwurf nahe, dass wir der Authentizität – wenn überhaupt – nur einen sekundären Wert beimessen (können). Zum dritten stellt sich – insofern von der Voraussetzung ausgegangen wird, dass der Einzelne an den Grundentwurf gebunden ist – die Unaufrichtigkeit nicht nur als die attraktivere, sondern vermutlich sogar als die einzige dauerhaft realisierbare Lebensweise dar. Wollen wir also auf der Grundlage unserer ursprünglichen Entwürfe lieber unaufrichtig als authentisch sein? Sind wir ‚zur Unaufrichtigkeit verurteilt‘?

[1301] *TB*, 25

5.5.3 Authentizität in den Entwürfen für eine Moralphilosophie – und die erneute Frage nach einer Moral der Authentizität

„Der Übergang zur reinen Reflexion muss eine Veränderung hervorrufen:

[1] der Beziehung zum Körper. Die Kontingenz akzeptieren und fordern. Die Kontingenz als eine Chance aufgefasst.

[2] der Beziehung zur Welt. Erhellen des Seins an sich. Unsere Aufgabe: das Sein existieren machen. Wahrer Sinn des An-sich-Für-sich.

[3] der Beziehung zu mir selbst: Die Subjektivität verstanden als die Abwesenheit des *ICH (Moi)*. Weil das ICH *ἕξις* ist.

[4] der Beziehung zu anderswem.“[1302]

Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*

Die Ergebnisse der Frühphilosophie Sartres legen nahe, dass Sartres Kritikern Recht zu geben ist, die behaupten, Sartre kennzeichne den Menschen auf dem Grunde seines Seins als ‚Verzweiflung‘ – als Scheitern, das sich nur im ‚negativen‘, d.h. im unaufrichtigen Selbstverhältnis leben lässt. Vor diesem Hintergrund erscheint Sartres Essay „Der Existentialismus ist ein Humanismus“ als der unaufrichtige Versuch, einen Optimismus zu suggerieren, wo bereits alles verloren ist, und eine Ethik zu behaupten, an der sich nur unter Fehldeutung des methodischen Ansatzes und der Ergebnisse Sartres festhalten lässt. Angesichts dieses unbefriedigenden Resultats mag die Frühphilosophie Sartres als unfruchtbar, ja, gefährlich erscheinen, wie dies oft – zumeist unter Hinweis auf den vermeintlich ‚radikalen‘ Freiheitsbegriff sowie auf die Schicksalsnotwendigkeit der Unaufrichtigkeit und des Kampfes der Bewusstseine – geschehen ist.

Die folgenden und zugleich abschließenden Überlegungen sollen helfen, dieses Bild zu korrigieren und zu situieren. Zu zeigen ist, dass sich auf der Grundlage der von Sartre in den *Entwürfen* vorgenommenen Ergänzung und der damit verbundenen Korrektur des Begriffs der Unaufrichtigkeit zugleich auch der Begriff der Authentizität verändert. Wie schon die Unaufrichtigkeit, so realisiert sich auch die Authentizität nicht im bloßen

[1302] *EM*, 39 f., Herv. i. O.

Selbstverhältnis, sondern involviert wesentlich das *Miteinander* der Freiheiten. Hier eröffnet sich zugleich die Perspektive auf eine mögliche Überwindung der Unaufrichtigkeit und auf eine Moral der Authentizität.

Um diese Thesen im Einzelnen zu entfalten, ist zunächst auf drei Beobachtungen zurückzukommen, die zentrale Aspekte der philosophischen Konzeption aus *Das Sein und das Nichts* betrafen.

Erstens hatte sich gezeigt, dass sich der ontologische *Mangel*, den Sartre aus dem Nichts-sein [*Néant*] des Für-sich abgeleitet hatte, nicht mit Notwendigkeit einstellt, sondern auf einer Wahl beruht. Dies bedeutet, dass sich auch die Möglichkeit denken lässt, dass das Bewusstsein sein Nichts-sein *bejaht*. Ebenso stellt der Entwurf, das eigene Dasein *begründen* zu wollen, den Sartre – angesichts der Nicht-Rückführbarkeit alles Seienden auf einen Grund – dem Bewusstsein zuschreibt, eine Wahl, und keine Notwendigkeit, dar. Hieraus lässt sich schlussfolgern, dass der Grundentwurf – entgegen Sartres Darstellung in *Das Sein und das Nichts* – nicht untrennbar mit der *conditio humana* verwoben ist. Es lässt sich ebenso die Möglichkeit denken, dass der Einzelne *auf den Grundentwurf verzichtet* bzw., mehr noch, dass er die Offenheit seiner Existenz einerseits und andererseits die Unmöglichkeit, sein Dasein und sein Handeln (in letzter Hinsicht) zu rechtfertigen, bejaht[1303]. Unter diesen geänderten Voraussetzungen ist zugleich der Begriff der Authentizität einer Revision zu unterziehen: *Authentisch* ist

[1303] In ihrem sich an *Das Sein und das Nichts* anschließenden Essay „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“ kommt auch Beauvoir auf diesen Gedanken zu sprechen. In ihrer Verteidigung Sartres schreibt sie hier: „Und es stimmt auch, daß Sartre in ‚Das Sein und das Nichts‘ den Aspekt des Scheiterns des menschlichen Abenteuers betont; erst auf den letzten Seiten skizziert er eine existentialistische Ethik. […] Wohl ist das in ‚Das Sein und das Nichts‘ beschriebene Scheitern endgültig, aber es ist auch ambivalent […] [, weil] ihm sein Leiden nicht von außen her auferlegt ist; er erwählt es“ (Beauvoir (1964), 90). Doch kann Beauvoirs Argument nur halb überzeugen, da auch sie das Scheitern auf der ontologischen Ebene für unabdingbar hält und nicht die Möglichkeit in Betracht zieht, den Grundentwurf aufzugeben. Vielmehr stellt sie diesem Scheitern ein Gelingen auf der phänomenologischen Ebene gegenüber, das sich erst durch jenes realisiert: „Nicht vergeblich nichtet der Mensch das Sein: durch ihn enthüllt sich das Sein, und diese Enthüllung will er. Es gibt eine unmittelbare Weise, dem Sein verhaftet zu sein, die nicht ‚sein wollen‘, sondern ‚das Sein enthüllen wollen‘ bedeutet. Hier gibt es nun kein Scheitern, sondern nur Gelingen […]. Das bedeutet, daß der Mensch in seinem vergeblichen Bemühen, Gott zu *sein*, sich als Mensch *existieren* macht“ (ebd., 91, Herv. i. O.). Seine Existenz bleibt jedoch ambivalent, denn er „*darf* nicht existieren, ohne dieses Sein anzustreben, das er niemals sein wird“ (ebd., Herv. M. H.). Vgl. hierzu Sartres Beobachtung, dass unter der Prämisse des Grundentwurfs alle menschlichen Tätigkeiten „darauf ab[zielen], den Menschen zu opfern, um die *causa sui* auftauchen zu lassen – und daß alle grundsätzlich zum Scheitern verurteilt sind.“ (*SN*, 1071, Herv. i. O.) Vor diesem Hintergrund ist auch die durch Sartre behauptete Überlegenheit des einsamen Trinkers gegenüber dem geschäftigen Weltenlenker zu sehen: Diese ist nicht als moralische Aufwertung zu missverstehen; vielmehr geht es Sartre um die Frage, inwieweit der Eine oder der Andere zum Bewusstsein vom eigenen Scheitern gelangt ist. Der in seine Geschäftigkeit verstrickte Weltenlenker lebt (noch) ganz im ‚Geist der Ernsthaftigkeit‘ (vgl. hierzu auch Anti-Climacus‘ Einteilung der Verzweiflung nach den Graden des Bewusstseins, das der Einzelne von seinem Zustand hat, in *KT*, 47-85).

demnach ein Einzelner, der sich die *conditio humana* unverschleiert vor Augen hält, *ohne* hierbei jedoch die Unumgänglichkeit des Grundentwurfs zu behaupten.

Wenn, wie im vorangegangenen Kapitel argumentiert wurde, sich eine Lebenswahl, die unter der Prämisse des Grundentwurfs steht, nur als unaufrichtige (i.e. nur als ein scheinbares Gelingen) realisieren lässt, so kommt auch die *zweite* Beobachtung nicht überraschend, die in Bezug auf *Das Sein und das Nichts* gemacht worden ist: dass Sartre in der Schrift nur *unaufrichtige* Selbstwahlen und interpersonelle Verhältnisse präsentiert hat. Zu eruieren wäre entsprechend die Frage, wie sich im Falle des Verzichts auf den Grundentwurf zum einen das Selbstverhältnis und zum anderen das Verhältnis des Einzelnen zum Andern gestaltet. Hier kann dann nicht mehr von einer ‚Übernahme des *verdorbenen* Seins' die Rede sein, weil kein Scheitern mehr den Ausgangspunkt der Authentizität markiert.

Die *dritte* Beobachtung, welche bereits maßgeblich auf Sartres weiterführenden Überlegungen in den *Entwürfen* fußt, hatte den Begriff der Unaufrichtigkeit in seiner technischen Dimension berührt. Ausgehend von den Widersprüchen, die – so legen die Ergebnisse nahe – dem Unaufrichtigkeitsbegriff dann eignen, wenn er seiner Struktur nach im reinen Selbstverhältnis verortet wird; ausgehend weiterhin von der Beobachtung, dass der Unaufrichtigkeit reflexive Elemente eignen, die gegen eine *ausschließliche* Verortung im unmittelbaren Bewusstsein sprechen; ausgehend schließlich von der These, dass die Reflexion nicht, wie Sartre behauptet, ihren Ursprung in einem ontologischen Projekt des Bewusstseins, sondern im Für-Andere-sein hat, war ein alternativer Unaufrichtigkeitsbegriff vorgeschlagen worden: Diesem zufolge sind der Ursprung und die Realität der Unaufrichtigkeit im sozialontologischen Verhältnis des Einzelnen zu lokalisieren, welches sich in seiner Konkretion jeweils vor dem Hintergrund einer bestimmten historischen Situation gestaltet: So hatte Sartre in den *Entwürfen* vorgeführt, dass die Unaufrichtigkeit als ein Strukturmoment in gesellschaftlichen Entfremdungs- und Unterdrückungskonstellationen auftaucht. *Unaufrichtigkeit* war hier aus dem Umstand hervorgegangen, dass der Einzelne in seinem spontanen Erleben und Entwerfen auf die ‚Wahrheit' des Andern trifft und dass er hierbei von Anbeginn und beständig unter ihrem Druck steht, dass er überdies seine Abhängigkeit von den praktischen Strukturen der Welt erfährt, die ihren Ursprung in der Praxis des Andern hat. Solchermaßen sieht sich der Einzelne dazu gedrängt, die Wahrheit des Andern für sich zu übernehmen und die eigene Sichtweise auf die Dinge aufzugeben bzw. zumindest als ‚minderwertig' oder fragwürdig zurückzustellen. Dennoch ist auch hier das Moment der

Wahl nicht zu überspringen: Unaufrichtigkeit beruht weder auf einem Determinismus, noch lässt sie sich mit dem ‚Zwang der Umstände' erklären. Der Einzelne macht sich selbst unaufrichtig – wenn er unter dem Druck des Andern nachgibt und zum Komplizen fremder Wahrheit(en) avanciert.

> Von der Ursünde: Die Objektivität als Zeichen der Unterdrückung und als Unterdrückung. Objektivität = die Welt, gesehen durch einen anderen, der über den Schlüssel zu ihr verfügt. Die Werte im Geist der Ernsthaftigkeit: idem. Die Werte […] werden durch ein Bewusstsein gesetzt, das nicht das meine ist und das mich unterdrückt.[1304]

Je mehr jedoch, so beobachtet Sartre zugleich, die Wahrheit des Andern[1305] in den Rang des Allgemeinen und, mehr noch, in den des Absoluten aufsteigt, desto schwieriger wird es für den Einzelnen, sich in seinem eigenen, ursprünglichen Verstehen von Welt dem Andern gegenüber zu behaupten, es in seiner Abweichung von ihrer Wahrheit zu rechtfertigen[1306].

Einen weiteren Aspekt derartiger Unterdrückungskonstellationen, in denen der Einzelne dazu genötigt wird, die Wahrheit des Andern über das eigene Erleben zu setzen, stellt für Sartre auch die Übernahme des Für-Andere-seins dar, das dem Einzelnen vom Andern her begegnet und das schließlich zur Basis (der Stabilität) der interpersonellen Beziehungen wird.

> Der Charakter ist die stabile Gesamtheit der Beziehungen zum anderen, zu den Werkzeugen und zur Welt unter dem Druck der äußeren Freiheiten. Er ist stabil, weil der Druck konstant bleibt und die Institutionen stabil sind. Der Charakter ist das Produkt einer institutionellen und traditionalistischen Gesellschaft. Der Charakter, das heißt *die Natur*.[1307]

Hier lässt sich zugleich der eigentliche Ursprung der Selbstverdinglichung des Einzelnen vermuten:

[1304] *EM*, 34

[1305] Gemeint sind hier die – oftmals über konkrete Bezugspersonen herangetragenen – Orientierungen des ‚man' als des ‚so-gehört-es-sich' einer Gemeinschaft oder Gesellschaft. So tritt auch der ‚Verteidiger der Ehrlichkeit' gegenüber dem Homosexuellen als Anwalt einer sozialen Norm auf.

[1306] Damit thematisiert auch Sartre – unter Weglassung der religiösen Prämisse – die Fragen Silentios, welche Gültigkeit dem Allgemeinen [*det Almene*] zukommt und ob bzw. in welchen Fällen der Einzelne als Einzelner höher als das Allgemeine steht. Hier scheint auch die von B. anerkannte *Ausnahme* wieder durch.

[1307] Ebd., 31, Herv. i. O.

> Die Natur in mir, das bin ich selbst als für den anderen transzendierte Objektivität. Selbstverständlich kann ich meine Natur nie leben. So verwandelt mich der andere, indem er mich unterdrückt, und meine primäre Situation besteht darin, eine Natur-Bestimmung zu haben und objektiven Werten gegenüberzustehen.[1308]

Sartres Analysen in den *Entwürfen* legen eine Schlussfolgerung nahe, die in *Das Sein und das Nichts* noch nicht sichtbar werden konnte, weil hier der Fokus noch zu eng war. Im Lichte der *Entwürfe* – und insofern stellen diese einen Fortschritt gegenüber der Schrift dar – erscheint der Grundentwurf nicht mehr als ein aus der *conditio humana* mit Notwendigkeit hervorgehendes Projekt des Menschen, sondern als die Wahl eines jeweilig konkreten Einzelnen im Angesicht der Unterdrückung durch den Andern[1309]. Denn wenn sich der Einzelne anlässlich jenes Blicks zu sich selbst zurückwendet und sein Für-Andere-sein übernimmt; wenn, wie Sartre angesichts verschiedener Unterdrückungskonstellationen beobachtet, der Blick des Andern so beschaffen ist, dass er auf die *Verdinglichung* des Einzelnen abzielt, und wenn der Einzelne sich schließlich vom Andern in die Situation gedrängt sieht, sich angesichts vermeintlich unverrückbarer Werte für sein eigenes Schöpfen von Sinn- und Werthaftigkeit (i.e. für die Eigenschaft, nicht nur *Faktizität*, sondern auch *Transzendenz* zu sein) *rechtfertigen* zu müssen – so kann (und zumeist *wird*) er zu jenem Entwurf gelangen, den Sartre in *Das Sein und das Nichts* noch als den *Grund*entwurf des Menschen behauptet hatte: Er kann dazu übergehen, das eigene Sein begründen und sich *als Sein* festigen zu wollen. Ob es ihm dabei (wie dem Homosexuellen beispielsweise) darum geht, ein ihm vom Andern zugeordnetes Sein zurückzuweisen, um sich auf ein *anderes* Sein hin zu entwerfen, das der Andre anerkennen soll; oder ob er sich (wie Stiller vor seiner Flucht) darum bemüht, sich als jenes Sein zu vervollkommnen, das in den Augen des Andern sein ideales ‚Ich' wäre, spielt dabei keine Rolle. Damit aber schließt sich der Kreis zu *Das Sein und das Nichts* – wenn auch anders, als in der Schrift noch zu erwarten war: Der Grundentwurf erscheint nun nicht mehr als die anthropologische Grundlage und zugleich die

---

[1308] Ebd., 34 Diese Bestimmung lässt sich m. E. auf das Verhältnis des Religiösen zu Gott als das Verhältnis des Einzelnen zu einem sich in seiner Wahrheit verabsolutierenden Andern anwenden: „Das höhere ‚Sein', das wir erreichen, ist immer noch ein Für-anderswen-sein." (ebd., 27)

[1309] Die *Kontingenz* aller Werte ist meines Erachtens eine *spätere* Problematik, die für den Einzelnen erst dann auf den Plan tritt, wenn für ihn die Moral der Anderen fragwürdig geworden ist. Der Drang, sich zu rechtfertigen, scheint mir eher aus der Unterdrückungskonstellation zu resultieren. Denn er lässt sich nur bei denjenigen beobachten, die aus der praktizierten Moral heraustreten oder -fallen. Für den Angepassten und Spießbürger hingegen erscheint die bestehende Moral nicht als fragwürdig und die Kontingenzproblematik als – wenn überhaupt existent – schlichtweg irrelevant.

Motivation für Unaufrichtigkeit; vielmehr stellen beide *unterschiedliche* Stufen der ursprünglichen Unterdrückungskonstellation dar. So hat der Einzelne vom Andern her seine Verdinglichung schon erfahren, *bevor* er sie für sich übernimmt und auf sie hin entwirft. Und der Einzelne wird schon in die Position des Sich-rechtfertigen-*Müssens* gedrängt, noch *bevor* er *von sich aus* den Entwurf macht, sich rechtfertigen zu *wollen*[1310]. Das moralische Erscheinungsbild dieser Konstellation von Unterdrückung und Komplizenschaft entspricht dem ‚Geist der Ernsthaftigkeit', den Sartre – ebenso wie Kierkegaard unter dem Stichwort der ‚Geistlosigkeit' bzw. dem des ‚Spießbürgertums' – als die Standardhaltung seiner Zeitgenossen identifiziert hatte.

Der in den *Entwürfen* hergestellte Zusammenhang zwischen der ursprünglichen, jeweils historisch-konkreten Unterdrückung des Einzelnen durch den Andern, dem Grundentwurf und der Unaufrichtigkeit erlaubt es Sartre, die Frage nach der Authentizität – nun unter erweitertem Fokus – wiederaufzugreifen. Während die Unaufrichtigkeit aus dem Ineinander von Unterdrückung und Komplizenschaft, von Verdinglichung und Selbstverdinglichung hervorgeht, beruht die Authentizität auf dem *Miteinander* von Freiheiten, die sich selbst und die Freiheit des jeweilig Andern *als Freiheit* wollen. Ist dies überhaupt möglich? In *Das Sein und das Nichts* hatte Sartre auf der Grundlage seiner Theorie des *Blicks* noch behauptet, ‚symmetrische' Verhältnisse zwischen Freiheiten seien nicht möglich; das sozialontologische Miteinander beruhe auf einer wesensnotwendigen Asymmetrie zwischen dem Blick-Subjekt und Blick-Objekt. In den *Entwürfen* revidiert Sartre jedoch seine Position. Hier stellt er dem Verhältnis zwischen dem Blick und dem Angeblickt-sein ein weiteres Verhältnis an die Seite, das er als *Verstehen* kennzeichnet.

An den Beispielen des *authentischen Appells* und der *authentischen Hilfe* lässt sich veranschaulichen, wie Sartre sich ein solches, vom Verstehen getragenes Miteinander denkt. Die Ausgangssituation ist hier „eine fremde Freiheit, die *in Schwierigkeit* ist"[1311], d.h. eine Freiheit, die angesichts einer konkreten Faktenlage nicht in der Lage ist, allein

---

[1310] „Man sagt mir: Sie müssen schon die *Natur* erklären, denn bei Ihnen gibt es eine Natur, nämlich die Unauthentizität. Gerade die Tatsache, dass *Das Sein und das Nichts* eine Ontologie vor der Konversion ist, setzt voraus, dass eine Konversion notwendig ist und dass es folglich eine natürliche Einstellung gibt. Wie erklären Sie also die Natur, da der Mensch frei ist? Ich bestreite nicht, dass es eine Natur gibt, das heißt, dass man mit der Flucht und dem Unauthentischen beginnt. Die Frage ist aber, ob diese Natur allgemein oder historisch ist." (*EM*, 30, Herv. i. O.)

[1311] *EM*, 490, Herv. i. O.

ihre Zwecke zu realisieren, und die hierzu auf die Mithilfe einer anderen Freiheit angewiesen ist.

Liegt die zuvor beschriebene *Unterdrückungskonstellation* vor, so wird der Hilfsbedürftige versuchen, der anderen Freiheit über eine *Forderung*[1312] (bzw. gar einen *Befehl*) ihre Unterstützung abzunötigen. Die Legitimationsbasis ist hier der moralische Rahmen der objektiven Rechte und Pflichten: ‚du bist verpflichtet, mir zu helfen'. Die Unterdrückung rührt daher, dass die Pflicht für den, an den die Forderung ergeht, eine äußere darstellt, dass sie „nicht das Korrelat [*s*]*eines* Unternehmens ist"[1313], sondern im Namen von Werten geltend gemacht wird, die ihren Ursprung in der Freiheit des Andern haben; und sie rührt daher, dass die Werte, im Namen derer die Forderung ausgesprochen wird, höher gestellt werden als die Werte desjenigen, an den die Forderung ergeht. Der, an den die Forderung ergangen ist, kann unter diesen Umständen nur dann das Gute tun, wenn er der Forderung nachkommt; lehnt er dies ab, so macht er sich schuldig.

Im *authentischen* Miteinander hingegen will die hilfsbedürftige Freiheit den Andern auf einem alternativen Weg, über einen *Appell*, dazu bewegen, sie in ihrem Projekt zu unterstützen. Grundlage für den Appell ist die *Gleichstellung* beider Freiheiten, und dies meint die Anerkennung der Tatsache, dass *jede Freiheit* – ausgehend von ihrer individuell-einmaligen Erhellung der Situation – *ihre eigenen Zwecke setzt*. Wenn ich den Andern auf authentischem Wege dazu bewegen möchte, mich beim Erreichen meiner Zwecke zu unterstützen, so muss ich für ihn die Situation so erhellen, dass er meine Zwecke als die seinen übernimmt, sodass sie in *unsere* gemeinsam verfolgten Zwecke transformiert werden.

Während bei der unaufrichtigen *Forderung* dem Andern suggeriert wird, er habe, wenn er das Gute tun wolle, nur die Wahl, das vorgetragene Anliegen zu unterstützen, so akzeptiert hingegen der authentisch Appellierende, dass der Andre eine andere Sicht auf die Dinge und, damit verbunden, andere Zwecke haben kann und darf, die zur Ablehnung des vorgebrachten Anliegens führen können; er will aber dieses Risiko eingehen, weil er nur so die Freiheit des Andern *als Freiheit* erreichen kann. Zugleich schließt er damit die Möglichkeit ein, dass der Andre – umgekehrt – ihm die Situation im Rahmen seiner

---

[1312] Vgl. zum Begriff der Forderung ebd., 441-458

[1313] Ebd., 441, Herv. i. O.
Sartre verwirft hier die Idee einer universellen Pflicht, die von der konkreten Situation und der Wahl des Einzelnen im Angesicht dieser absieht (vgl. ebd., 442-458).

eigenen Entwürfe so erhellt, dass er selbst seine ursprünglichen Zwecke modifiziert oder gar aufgibt, um die des Andern zu übernehmen.[1314]

Auf den Appell im Namen eines gemeinsam zu realisierenden Projekts lassen sich verschiedene Reaktionen vonseiten des Andern denken. In *Das Sein und das Nichts* hatte Sartre nur die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass der Andre – aus einer unaufrichtigen Haltung heraus – die Zwecke des Einzelnen aus der Perspektive seiner eigenen Zwecke überschreitet und ihren Wert im Rahmen seiner Projekte bestimmt. So kann ich beispielsweise das Ziel des Andern

> als zweitrangig, nutzlos betrachten und überdies als meine eigenen Werte störend. In diesem Fall *transzendiere* ich die Tätigkeit des Anderen auf meine Zwecke hin; der Andere wird transzendierte Transzendenz, und das Verfolgen seines Zwecks wird ein Faktum. „Jener sammelt Briefmarken", sagt man lächelnd. In diesem Moment mache ich mich empfindlich für die Nichtigkeit eines jeden Ziels, das nicht mein Ziel ist. […] [I]ch leugne die Möglichkeit, *meine* Werte zu überschreiten. Das ist der Geist der Ernsthaftigkeit.[1315]

Mit der Herabsetzung der im Appell zum Ausdruck kommenden Zwecke des Andern wird aber jene Unterdrückungskonstellation wiederhergestellt, in der eine Freiheit als minderwertig und das Erreichen ihrer Zwecke als unwesentlich betrachtet wird. Der authentische Appell greift dann ins Leere; der Appellierende sieht sich mit seiner Verdinglichung konfrontiert und solcherweise in den *circulus vitiosus* des Kampfes der Bewusstseine zurückgestoßen.

In den *Entwürfen* ergänzt Sartre nun, dass sich zu einer solchen Antwort auch Alternativen denken – und, wie Sartres Beispiele nahelegen, tatsächlich auch beobachten – lassen. Grundlage einer möglichen *authentischen* Reaktion auf den Appell ist hier, wie zuvor auch für den Appell selbst, der Gedanke, dass die Freiheit des Einzelnen *als Freiheit* erhalten bleiben muss: „Die Hilfsbereitschaft impliziert notwendigerweise die *Weigerung zu transzendieren*."[1316] Dies bedeutet zunächst, dass der Authentische die *Zwecke* des Hilfesuchenden anerkennt[1317], d.h. dass er darauf verzichtet, sie von seinen

---

[1314] Die „Struktur [des Appells] ist also vom Typus der Forderung. Hier freilich beginnen die Unterschiede: der Appell ist Anerkennung einer persönlichen Freiheit in Situation durch eine persönliche Freiheit in Situation. […] Der Appell ist vor allem Anerkennung der Verschiedenheit" (ebd., 481).
[1315] Ebd., 483, Herv. i. O.
[1316] *EM*, 484, Herv. i. O.
[1317] Vgl. ebd., 484

Zwecken her abzuwerten. Die Zwecke des Andern anzuerkennen, schließt zugleich ein, sie *in ihrer Alterität* anzunehmen und zu wollen, d.h. nicht – wie noch im unaufrichtigen Liebesprojekt – zu versuchen, sie den eigenen Zwecken zu assimilieren oder – wie im Falle des Masochismus – die eigenen Zwecke aufzugeben und sich primär von seinem Objekt-sein für den Blick-Andern her zu verstehen.

Die Freiheit des Andern *als Freiheit* zu wollen, bedeutet, so hebt Sartre hervor, darüber hinaus, sie in ihrer praktischen Ausübung zu bejahen, d.h. als Entwurftätigkeit, die sich *im Handeln realisiert*. Dies schließt für Sartre beispielsweise die Möglichkeit aus, dass der Helfende sich selbst an die Stelle der hilfsbedürftigen Freiheit setzt und ihr das Handeln abnimmt[1318]. Die authentische Hilfe setzt stattdessen bei der Veränderung *der Situation* an mit dem Ziel, dass die hilfsbedürftige Freiheit in die Lage versetzt wird, selbst ihre Ziele zu erreichen. Authentische Hilfe zu leisten, bedeutet demnach, lediglich die nötige Hilfe zur Selbsthilfe zu geben und hierbei die Freiheit des Andern intakt zu lassen.

In den *Entwürfen* präsentiert Sartre ein Beispiel, das „das Ineinandergreifen der beiden Freiheiten im Moment der Hilfeleistung [veranschaulicht]. Ich stehe auf der Plattform des Busses und strecke die Hand aus, um jemandem, der hinter dem Bus herläuft, hinaufzuhelfen.“[1319] Mein *Verstehen* des Andern vollzieht sich, indem ich sein Handeln – sein Hinterherrennen hinter dem Bus – von seinen Zwecken her – mit dem Bus mitfahren zu wollen – für mich erhelle. Nun leiste ich Hilfe zur Selbsthilfe: ich strecke den Arm aus und verändere so für den Andern die Situation: „Der Akt best[eht] darin, eine weitere Stütze im Universum wachsen zu lassen“[1320]. So gelingt es dem Andern, sein Ziel (doch noch) zu erreichen und auf den Bus aufzuspringen. Dennoch nötige ich ihn nicht zu dieser Handlung: Es obliegt seiner Entscheidung, ob er die von mir geschaffene Möglichkeit – meine Hand – ergreift oder ob er auf den nächsten Bus wartet oder läuft etc.

Sartre spricht in diesem Zusammenhang von einer *Gabe*, zu der sich der Helfende für den Andern macht, und zugleich auch von einer *Passion*, die der Helfende

---

Mit Verweis auf Jaspers bringt Sartre hier den Begriff des *Verstehens* an, der – im Unterschied zum auf den Ursachen einer Erscheinung fokussierenden *Erklären* – das Handeln von den *Zwecken* her zu erhellen versucht (vgl. ebd., 484-495).

[1318] Vgl. ebd., 489, 880

[1319] Ebd., 501; vgl. 501-505

[1320] Ebd., 501

durchleidet[1321], indem er sich für eine andere Freiheit als Mittel zur Verfügung stellt und ihr erlaubt, ihn für ihre Zwecke zu benutzen, macht er sich zur ‚Räuberleiter', über die der Andre seinen Zielen entgegenklettern kann. Im Unterschied zur unaufrichtigen Haltung des Masochismus geht es dem Helfenden jedoch nicht um das Projekt der Selbstverdinglichung und um die Verleugnung der eigenen Zwecke zugunsten der Zwecke des Andern. Der authentisch Helfende zielt nicht darauf ab, eine neue Unterdrückungskonstellation herbeiführen; sein Anliegen besteht vielmehr darin, eine Freiheit zu unterstützen, die in seinen Augen ‚in Schwierigkeit' und vom Scheitern ihrer konkreten Entwürfe bedroht ist.

Die Tatsache, dass sich das Projekt des Andern für mich aus einer anderen Perspektive, vor dem Hintergrund *meiner* Erhellung von Welt präsentiert, wird hier nun zur *Chance* (und nicht, wie in der üblichen Konfliktsituation, zur *Gefahr*): Ich „entdecke […] die absolute Zerbrechlichkeit, die Endlichkeit und die Sterblichkeit dessen, der sich dieses Ziel setzt. Ich enthülle plötzlich das Innerweltlich-sein dessen, der durch seine Freiheit die Welt überschritt"[1322]. So kann ich innerhalb meines Horizonts beispielsweise bemerken, dass der Andere in Bezug auf bestimmte Gegebenheiten unwissend ist; ich kann das Scheitern seines Handelns antizipieren und überdies bemerken, dass er dabei ist, sich in Gefahr zu bringen – das Kind, das den Ball fangen will und hierbei auf die Straße rennen wird, der Läufer, der in den Graben fallen wird, der ihn hinter der Hecke erwartet[1323], der Soldat, der dabei ist, über ein vermintes Feld zu robben[1324] –; seine begrenzten Möglichkeiten, die Gegebenheiten zu *erfassen* und aus eigenen Kräften zu *verändern* – sich gegen jene Krankheit, gegen jenes ausbeuterische Arbeitsverhältnis zu wehren, die drohende Missernte abzuwenden etc.–, können für mich zum Ausgangspunkt eines solidarischen Handelns werden, das seinen Grund in der Bejahung der Zwecke und, tiefer, in der Bejahung der Freiheit des Andern hat.

> Das ist eine ursprüngliche Struktur der authentischen Liebe […]: das Innerweltlichsein des Anderen enthüllen, dieses Enthüllen und davon aus dieses SEIN im Absoluten auf sich nehmen; sich daran *erfreuen* ohne den Versuch, es sich anzueignen; es in meiner

---

[1321] Vgl. ebd., 501 f.
[1322] *EM*, 870
[1323] Vgl. 590-594 Auch wenn Sartre am Beispiel des Läufers vorführt, wie der Beobachter seine Position missbraucht, um den Läufer zum Scheitern zu bringen, so lässt sich hier auch die umgekehrte Intention des Beobachters denken, der den Läufer vor dem Hindernis warnt.
[1324] Vgl. ebd., 875 f.

> Freiheit in Schutz nehmen und nur in Richtung der Zwecke des Anderen überschreiten.[1325]

Die Tatsache der Trennung der Bewusstseine bleibt hierbei erhalten: der Andere begegnet mir nur in seinem Für-Andere-sein, als Körper-für-Andere, von der Außenseite der Freiheit des Andern her; jedoch bleibe ich nicht bei dieser stehen, sondern entdecke in ihr die Faktizität des Entwurfs des Andern und somit zugleich die Möglichkeit seines Erfolgs oder Scheiterns. Zugleich weiß ich aber, dass der Körper für den Anderen die Bedingung der Möglichkeit seiner Freiheit überhaupt darstellt, weil er die spezifische Perspektive ist, von der her der Andere die Welt in ihrer Weltlichkeit für sich erschafft und überschreitet, und dass er sich hierbei zugleich als das seinerseits ‚unüberschreitbare Instrument' erweist, das den Horizont der Möglichkeiten des Andern markiert.

> Hier können wir sehen, was *lieben* in seinem Authentizitäts-Sinn bedeutet: ich liebe, wenn ich die kontingente Endlichkeit des Anderen als Innerweltlich-sein *erschaffe*, indem ich meine eigene subjektive Endlichkeit auf mich nehme und diese subjektive Endlichkeit *will*, und wenn ich durch dieselbe Bewegung, die mich meine Subjekt-Endlichkeit auf mich nehmen lässt, seine Objekt-Endlichkeit auf mich nehme als notwendige Bedingung des freien Ziels, das sie entwirft und das sich mir als unbedingter Zweck darstellt. Durch mich *gibt* es eine Verwundbarkeit des Anderen, aber ich will diese Verwundbarkeit, weil er sie überschreitet und weil sie sein muss, damit er sie überschreitet. […] Diese Verwundbarkeit, diese Endlichkeit *ist der Körper*. Der Körper für anderswen. Den anderen in seinem Innerweltlich-sein enthüllen heißt ihn in seinem Körper lieben.[1326]

Doch die Skizze des Miteinanders sich gegenseitig bejahender und unterstützender Freiheiten bleibt nicht ohne Erklärungsbedarf. Nicht immer ist der Fall gegeben, dass ich dem Andern helfen kann, seine Zwecke zu realisieren, ohne dass meine eigenen Zwecke hiervon unberührt bleiben. Es treten immer wieder Situation auf, in denen ich vor dem

---

[1325] Ebd., 883, Herv. i. O.
[1326] Ebd., 871
Vgl. ebd., 882: „[D]er Körper des Anderen ist liebenswert, insofern er die Freiheit in der Dimension des SEINS ist. Und lieben bedeutet hier etwas ganz anderes als das Begehren nach Aneignung. Es ist zunächst schöpferisches Enthüllen: auch hier, in der reinen Großzügigkeit, nehme ich mich auf mich als mich verlierend, damit die Hinfälligkeit und die Endlichkeit des Anderen absolut als enthüllte in der Welt existieren." Insofern für Sartre Freiheit immer nur ‚in Situation' gedacht werden kann – der Körper stellt dabei *einen* Aspekt der Situation dar – kann sich die Anerkennung der Freiheit des Andern stets nur *in concreto* vollziehen, d.h. nie als „‚das Wohl der Menschheit', sondern unter diesen besonderen Umständen, mit diesen Mitteln, unter jener historischen Situation" (ebd., 881; vgl. Schönwälder-Kuntze (2001), 195) vollziehen.

Dilemma stehe, entweder auf meine Zwecke verzichten oder den Andern in seinen Zwecksetzungen preisgeben zu müssen. Welche Entscheidung ist hier zu fällen? Sartres Antwort hierauf würde vermutlich knapp ausfallen: „Es gibt keine abstrakte Moral. Es gibt nur eine Moral in Situation, also eine konkrete Moral.“[1327] Anders gesagt, es liegt immer wieder aufs Neue in meiner Wahl, wie ich die jeweilige Situation auffasse und was ich als das jeweilig Gute identifiziere, ob ich beispielsweise im Lichte der Zwecke des Andern und meiner Wertschätzung dieser meine eigenen Entwürfe modifiziere[1328].

Ich muss überdies immer damit rechnen, dass der Andre mein Handeln anders auffasst, als ich dies beabsichtigt habe, oder dass er – weil ich mich bezüglich seiner Zwecke geirrt (oder täuschen lassen) habe oder weil er sie modifiziert hat – die Resultate meines Handelns für sich in einer Weise aufgreift, die mein Handeln von meinen (ursprünglichen) Intentionen entfernt[1329]. Für Sartre ist dies jedoch Teil der Authentizität selbst, in deren Rahmen der Einzelne sich eingesteht, dass er sein Werk (als Repräsentant seiner selbst in der Welt) loslassen *muss*, und dass der Andre es im Rahmen seiner Entwürfe überschreiten und transformieren wird.

Aber weshalb sollte der authentische Einzelne die Freiheit des Andern bejahen oder gar unterstützen *wollen*, wenn er sich damit der Gefahr der Entfremdung und des Missbrauchs ausgesetzt sieht, wenn er um der Freiheit des Andern willen gegebenenfalls sogar seine eigenen Zwecke zurückstellen muss? Schließt der Authentizitätsentwurf notwendig die Solidarität mit der Freiheit des Andern ein? Für Sartre lässt sich hierauf nur eine globale Antwort geben:

> Eine Konversion [zur Authentizität] ist selbstverständlich *theoretisch* möglich, sie impliziert jedoch nicht nur meine innere Wandlung, sondern eine reale Wandlung des anderen. Ohne diese historische Wandlung gibt es keine absolute moralische Konversion. […] Man kann die Konversion nicht *allein* vollziehen. Anders gesagt, die Moral ist nur möglich, wenn alle moralisch sind.[1330]

Auch wenn die Authentizität stets eine Wahl bleibt, die der Einzelne für sich selbst trifft, so hängt ihr Gelingen in entscheidendem Maße davon ab, ob bzw. inwieweit der Andre ihn authentisch sein lässt. Authentizität erscheint damit nicht mehr als die private

---

[1327] *EM*, 47
[1328] Vgl. hierzu das Dilemma des jungen Mannes, der sich entscheiden muss, ob er in den Krieg zieht oder bei seiner Mutter bleibt (vgl. EH, 156 ff.).
[1329] Vgl. ebd., 160 f.
[1330] *EM*, 34 f., Herv. i. O.

Angelegenheit eines Einzelnen, sondern als ein Projekt, das sich nur *gemeinschaftlich* realisieren lässt[1331]: Ich kann mich nur in Authentizität verwirklichen, wenn der Andre meine Freiheit als Freiheit will und die Konsequenzen dieser Wahl auf sich nimmt; und umgekehrt kann auch der Andre seinerseits nur authentisch sein, wenn ich seine Freiheit – und die hiermit verbundenen Konsequenzen für mich – bejahe.

Vor diesem Hintergrund erhellt sich nun Sartres im Essay „Der Existentialismus ist ein Humanismus" vorgebrachte These, dass der Einzelne, indem er sich selbst wählt, zugleich die gesamte Menschheit wählt, welche im Ausgang von *Das Sein und das Nichts* noch unverständlich geblieben war: Wenn ich wähle, den Andern zu unterdrücken oder – umgekehrt – mich zum Komplizen oder Objekt des Andern zu machen, so arbeite ich damit nicht nur meiner eigenen Authentizität, sondern auch der authentischen Selbstverwirklichung des Andern entgegen; denn dann nötige ich ihn, seinerseits auch meiner Freiheit Gewalt anzutun; zugleich wird auch sein Verhältnis zu Dritten hiervon nicht unberührt bleiben.

Wie aber lässt sich die Authentizität im Selbstverhältnis und im Miteinander der Freiheiten realisieren, wenn Unterdrückung und Komplizenschaft zur Tagesordnung gehören? Ist der Entwurf, authentisch zu sein, historisch betrachtet, *immer* zum Scheitern verurteilt, wenn er im Angesicht des unaufrichtigen Andern unternommen wird? Kann es überhaupt eine gesamtgesellschaftliche Situation geben, in welcher der Einzelne die Authentizität der Unaufrichtigkeit vorzieht? Und, falls ja, wie lässt sie sich herstellen?

Wenn auch im Rahmen dieser Untersuchung mit keiner abschließenden Antwort auf diese Fragen aufgewartet werden kann, so lässt sich zumindest ein Ausblick auf die Richtung geben, in die sie weisen und in die sich auch Sartres Überlegungen ab Mitte der 1940er bewegen. In den *Entwürfen* skizziert Sartre bereits ein neues, gesellschaftsphilosophisches bzw. -politisches Projekt:

> Die GESCHICHTE wird immer *entfremdet* sein: es kann glückliche Epochen geben, doch wenn auch der Gegensatz der Interessen weniger mächtig ist, die Alterität bleibt; unsere Handlungen werden uns dennoch gestohlen. Stellen wir uns indessen eine Utopie vor, wo jeder den anderen als Zweck behandelt, das heißt das Unternehmen des anderen als Zweck nimmt, dann können wir uns eine GESCHICHTE vorstellen, wo die Alterität durch die Einheit wieder aufgenommen wird, wenn auch sie immer ontisch

[1331] Bzw. als ein Projekt, das der Einzelne in Extremfällen nur um den Preis der Selbstopfers realisieren kann.

> bleibt. Kein Staat aber als Mittler zwischen den Individuen kann diese Situation verwirklichen, da der Staat die Individuen nicht in Freiheit behandeln kann. Es bedarf einer moralischen Entschlossenheit der Person, die anderen Personen als Zweck zu behandeln; der Übergang der Pseudo-GESCHICHTE zur wahren GESCHICHTE ist demnach dieser ahistorischen Entschlossenheit aller unterworfen, die Moral zu verwirklichen. Die geschichtliche Revolution hängt ab von der moralischen Konversion. Die Utopie besteht darin, dass die immer mögliche Konversion aller zugleich die am wenigsten wahrscheinliche Kombination ist (wegen der Verschiedenheit der Situationen). Es ist also erforderlich, die Situationen einander anzugleichen, um diese Kombination weniger unwahrscheinlich zu machen […]. In diesem Moment sind wir historisch Handelnde im Schoß der Pseudo-GESCHICHTE, weil wir auf die Situation einwirken in der Hoffnung, eine moralische Konversion vorzubereiten.[1332]

Das Projekt einer ‚Moral der Authentizität', welches Sartre hier skizziert, zielt auf bereits auf einen grundlegenden gesellschaftlichen Wandel hin, den Sartre im Ausgang des Scheiterns von *Das Sein und das Nichts* und im Anschluss an seine Überlegungen zu einer Moralphilosophie anvisiert und um den auch seine zunehmend öffentlichkeitswirksame Tätigkeit als Intellektueller kreist. Hiervon zeugen insbesondere Sartres politisches Engagement und seine gesellschaftsphilosophischen Schriften, ebenso die unter dem Diktat der existentiellen Psychoanalyse stehenden Biographien, welche sich der Selbstwahl einzelner Individuen unter konkreten historischen und biographischen Umständen widmen. Was sich in der ‚mittleren Phase' Sartres im ersten Augenblick als *Bruch* mit der Frühphilosophie darstellen mag; ist daher, tiefer betrachtet, ihre eigentliche *Konsequenz*.

Ähnlich wie im Ausgang von *Das Sein und das Nichts*, so treten auch in den *Entwürfen* neue Fragen auf den Plan, welche dort noch unbeantwortet bleiben und welche die späteren Schriften bereits ankündigen, die auch über den Rahmen *dieser* Arbeit hinausweisen. Ähnlich wie Sartre dies auf den letzten Seiten seines Hauptwerks untergenommen hat, so sollen diese auch hier nur locker aneinandergereiht werden, um in einer späteren Untersuchung und in einer systematischeren Weise wiederaufgegriffen werden zu können: In welchem Sinne sind ‚die Situationen einander anzugleichen'? Ist dies überhaupt *möglich*; können, phänomenologisch betrachtet, überhaupt zwei

[1332] *EM*, 97 f.; Herv. i. O.

Freiheiten in ihren Situationen einander angeglichen werden? Und welche Rolle spielt hierbei die gesellschaftshistorische Ausgangssituation? Und würde es hinreichen, die Situationen für die Freiheiten anzugleichen, damit diese sich in Authentizität verwirklichen? Ist die Authentizität überhaupt ein menschlicher Grundwert, von dem die Freiheiten nur durch ‚ungünstige' Umstände abkommen, oder ist die Wahl der Authentizität eine der Unaufrichtigkeit, der Unterdrückung und Komplizenschaft gleichgestellte Wahl; will der Mensch vielleicht sogar auf dem Grunde seines Menschseins nicht authentisch sein?

Sartres Analysen geben hierauf (noch) keine Antwort. Martin Schönherr-Mann[1333] hat richtig bemerkt, dass Sartres Ethik nicht als normative, sondern als faktische aufzufassen ist, dass ihre Stärke vielmehr in der Analyse der bestehenden moralischen Haltungen und Handlungen und ihrer jeweiligen Grundlage zu suchen ist. Dieses Ergebnis mag für denjenigen enttäuschend sein, der mehr, etwa Orientierungen für das eigene Handeln, erwartet hat. Aber lässt sich überhaupt mehr als dies leisten? Sartre würde hierauf vermutlich antworten:

> Es gibt keinen Appell. Es gibt nichts als die Freiheit. / Anders gesagt, es hängt vom Menschen ab, ob er das Reich der Zwecke hervorbringt oder die unmittelbare Gesellschaft der Ameisen [oder die der Lügen]. Es hängt von ihm ab und von keinem anderen. Es gibt kein Gesetz *a priori*, das ihn bestimmt. Und unser Schicksal ist, wie immer, in unseren Händen."[1334]

[1333] Vgl. Schönherr-Mann (2005), 18
[1334] SB, 314, Herv. i. O.

IV. Auswertung

1 Negative Selbstverhältnisse bei Kierkegaard und Sartre

Das Faktum, dass sich negative Selbstverhältnisse an quasi jeder Straßenecke, in jedem Einzelnen antreffen lassen, dass sie zum Geschäft unseres alltäglichen Miteinanders gehören, beruht keineswegs auf einer bloß zufälligen, empirischen Beobachtung, sondern liegt bereits im Menschsein selbst begründet: *Der Einzelne muss erst durch die Negativität hindurch*, er muss sie erfahren haben, um sie überwinden zu können – falls überhaupt dies möglich ist. Mit der Entdeckung und Ergründung dieses Sachverhalts, dass die Negativität einen von unserer Selbstverwirklichung als Menschen unabtrennbaren Bestandteil darstellt, haben Kierkegaard und Sartre einen wichtigen Beitrag zu einer differenzierteren und damit *vollständigeren*, *aufrichtigeren* philosophischen Anthropologie geleistet. Dies herauszuarbeiten, war eines der Anliegen dieser Untersuchung.

Bislang stehen sich jedoch beide Ansätze noch mehr oder weniger unvermittelt gegenüber. Zwar begreifen beide das menschliche Sein von seiner Negativität her; es bleibt jedoch noch zu prüfen, ob sie damit Gleiches meinen. Ist dies der Fall, so liegt die Überlegung nahe, ob beide nicht eine Beobachtung gemacht – und möglicherweise auf je eigene Weise gedeutet haben –, die jenseits der Grenzen ihrer Ansätze auf einen *allgemeinmenschlichen* Sachverhalt hinweist, den es eigens zu interpretieren gilt.

2 Methodische Vorbetrachtung

Wenn im Folgenden Kierkegaards und Sartres Ergebnisse miteinander konfrontiert werden sollen, so steht dieses Unternehmen vor mehreren Herausforderungen, die zum einen in der Natur ihrer Ansätze, zum anderen in der dieses Projekts liegen.

Vor dem Hintergrund des Kierkegaardschen Anspruchs des praktischen Sich-selbst-Verstehens in der konkreten, unvertretbaren Existenzwirklichkeit stellt sich zunächst die fundamentale Frage, ob Kierkegaards Werk überhaupt auf angemessene Weise von einem Andern verstanden werden kann bzw. *in welchem Sinne* ein Verstehen Kierkegaards möglich ist. Die Entscheidung, dieser Frage erst jetzt, nach Abschluss des Kierkegaard-Teils, nachzugehen, beruht auf drei Gründen. Zum ersten lässt sich diese Problematik erst auf der Basis der Existenzanalysen selbst sichtbar machen. Zum zweiten ist die Frage aus einem strategischen Grund hintenangestellt worden: Sartre selbst hat

sich mit ihr befasst: In einem Vortrag mit dem Titel „L'universel singulier"[1335] äußert er sich in einmaliger Ausführlichkeit zu Kierkegaards methodischem Ansatz und – das Folgende hängt mit dem Vorherigen zusammen – zugleich auch zu dessen Bedeutung für ihn persönlich. Zum dritten ist Sartres Überlegung ist nicht nur für seinen eigenen Umgang mit dem Werk Kierkegaards relevant, sondern hat ihre Gültigkeit für *jede* Auseinandersetzung mit dem Denken Kierkegaards, somit auch für das hier angestrengte Unternehmen. Deshalb ist sie der Gegenüberstellung voranzustellen.

An die Problematik des angemessenen Verstehens knüpft sich unmittelbar eine zweite an. Mit Blick auf das Unternehmen, *wissenschaftlich* zu Kierkegaard zu arbeiten, ist zu prüfen, ob eine solche Herangehensweise überhaupt legitim ist. Bekanntlich hat sich Kierkegaard als religiösen Schriftsteller gesehen, dessen Aufgabe darin besteht, den Einzelnen nicht *hin*, sondern gerade *weg* von der Philosophie zu führen[1336]. Man erinnere sich etwa an Silentios betonte Selbstausweisung als *Nicht*-Philosoph[1337] und an Climacus' Wunsch, „[b]esser gut gehängt – als durch eine unglückliche Heirat mit aller Welt in systematische Schwagerschaft gebracht"[1338] zu werden. Wenn nun Kierkegaards Werk nicht nur bereits Gegenstand einer philosophischen Betrachtung geworden ist, sondern darüber hinaus noch mit einem anderen philosophischen Ansatz in Verbindung gebracht werden soll, so geschieht genau das, was Kierkegaard bzw., in Vertretung, Climacus sich verbeten hatte: Er wird gegen seinen Willen dazu genötigt, „an dem wissenschaftlichen Bestreben teilzuhaben, in dem man rechtlich Anerkennung erwirbt, als Durchgang, Übergang, als Vollender, Wegbereiter, Teilnehmer, als Mitarbeiter oder freiwilliger Folgemann, als Heros oder doch als relativer Heros, oder zum mindesten als absoluter Trompeter."[1339] Auf diese Problematik ist im Anschluss an die erste näher einzugehen.

Drittens ist aus den Analysen deutlich geworden, dass Kierkegaard und Sartre aufgrund verschiedener historischer, weltanschaulicher und methodischer Hintergründe und Voraussetzungen in ihren philosophischen Ansätzen und Gesamtkonzeptionen z.T. stark divergieren. Hiermit verknüpft sich die Frage nach der Vergleichbarkeit ihrer anthropologischen Konzeptionen. Beantworten lässt sich diese Frage *performativ*, i.e. in

---

[1335] Vgl. SU
[1336] So beispielsweise der Tenor der von Kierkegaard mit eigenem Namen signierten *Schriften über sich selbst* (vgl. u.a. *GP*, 91).
[1337] Vgl. *FZ*, 5 f.
[1338] *AUN1*, 3
[1339] *PB*, 3

der Konfrontation der Grundstrukturen und -begrifflichkeiten, die hier nicht isoliert, sondern stets vom jeweiligen Kontext her reflektiert werden sollen.

2.1 „Verstehen und verstehen ist zweierlei“[1340]

Dass sich Sartre 1964, zweieinhalb Jahrzehnte nach seiner eigentlichen Beschäftigung mit Kierkegaard, noch einmal mit diesem befasst[1341], hat seinen Anlass in dem von der UNESCO veranstalteten Kolloquium, das unter dem Titel „Lebendiger Kierkegaard“[1342] bekannte Philosophen, insbesondere jene, die von Kierkegaards Ansatz profitiert haben, versammelt, um anlässlich des 150. Geburtstags des Dänen „die Bilanz aus der Wirkung von Kierkegaards Denken auf die zeitgenössische Philosophie zu ziehen“[1343].

Sartres Vorhaben ist jedoch weniger das einer persönlichen rezeptionsgeschichtlichen Rechenschaft. Ihm liegt nicht daran, Auskunft darüber zu geben, inwiefern Kierkegaards anthropologische Analysen und Begriffe sein philosophisches Denken geprägt haben – man erinnere sich insbesondere an Sartres intensive Rezeption des *Begriff Angst*, von *Furcht und Zittern*, aber auch der *Krankheit zum Tode*[1344], worauf Sartre besonders eindringlich in *Das Sein und das Nichts* sowie in „Der Existentialismus ist ein Humanismus“ verweist. Stattdessen stellt sich Sartre hier, unter Verweis auf den Titel des Kolloquiums, einer grundlegenderen Frage.

Rückblickend auf Kierkegaards Denken im Allgemeinen und auf die *Brocken* im Besonderen sieht Sartre sich mit dem Paradoxon konfrontiert, dass Kierkegaard als der „Ritter[] der Subjektivität“[1345] nach seinem Tod für das Denken Anderer von Bedeutung sein soll: Wenn Kierkegaards Einsichten untrennbar mit dessen Leben verbunden sind, das sich in seiner unreduzierbaren Innerlichkeit und Einmaligkeit prinzipiell nur dem Subjekt Søren Kierkegaard selbst erschließt – was kann ein Anderer dann mit ihnen

---

[1340] *BA*, 166

[1341] Sartre vertieft hier eigene Überlegungen aus *Fragen der Methode* (vgl. *FM*, 14-22). Spätestens mit dieser öffentlichen Würdigung des Kierkegaardschen Denkens zeigt sich, dass Roger Poole Unrecht hat, wenn er behauptet: „Sartre never ceased trying to evade the issue of his debt to Kierkegaard“ (Poole (1998), 54). Auch Sartres hier und da verstreute Hinweise auf den Dänen in prominenten philosophischen Schriften wie *Das Sein und das Nichts* und „Der Existentialismus ist ein Humanismus“, die wiederholte positive Hervorhebung Kierkegaards gegenüber Simone de Beauvoir in seinen Briefen sind nur einige Belege dafür, dass Sartre Kierkegaard durchaus und auch Anderen gegenüber einen wichtigen Platz für sein Denken einräumt (vgl. ausführlich hierzu Hackel (2011b), 323-354).

[1342] Vgl. Maheu (1966); Teile der hier vorgestellten Überlegung finden sich in Hackel (2013a), 33-46

[1343] Maheu (1966), 7, Übers. M.H.

[1344] Sartres Kierkegaard-Lektüre ist in ihren historischen Einzelheiten bereits Gegenstand einer detaillierten Untersuchung gewesen (vgl. hierzu Hackel (2011b), 323-354). Dies soll hier nicht wiederholt werden; da das Forschungsinteresse hier ein anderes, systematisches ist.

[1345] SU, 123

anfangen? Wenn das *Sich*-Verstehen unvertretbar ist, wenn es von der konkrete Existenzwirklichkeit Kierkegaards her seinen tieferen Sinn bezieht – muss dann nicht das Wesentliche des Kierkegaardschen Denkens mit dem Tod des Denkers als unwiederbringlich verloren gelten?[1346]

Sartre verweist hier auf ein generelles Problem, das sich mit dem Tod eines jeden Menschen einstellt: „Dieser geschichtliche Skandal, der hervorgerufen wird durch die Aufhebung des Subjektiven in einem Subjekt der Geschichte und durch das Objekt-Werden dessen, was ein Handelnder gewesen ist, stellt sich immer ein, wenn jemand stirbt."[1347] In Kierkegaards Fall spitzt sich die Problematik jedoch auf besondere Weise zu: Wenn der Innerlichkeit die höchste, letztlich die einzige Bedeutsamkeit zukommt, dann hinterlässt Kierkegaard nach seinem Tod nur Nicht-Bedeutendes; dann bleibt sein Werk für die Nachwelt stumm bzw. wird allerhöchstens zum Gegenstand eines Missverständnisses.

Doch selbst diese Betrachtung greift noch zu kurz. Die eigentliche Problematik liegt nicht, wie Sartre zunächst ausführt, in der Tragik des Todes, sondern, tiefer, bereits im Verstehens- bzw. im Wahrheitsbegriff selbst. So hatte Climacus seine Untersuchung gleich mit dieser Grundfrage, die anschließend dem Projekt der ‚indirekten Mitteilung' die Richtung weisen sollte, begonnen: „In wiefern kann die Wahrheit gelernt werden?"[1348] Wenn ‚Wahrheit', wie Climacus präzisiert, nicht im wissenschaftlich-objektiven Sinne eines auf empirischen Wege erforsch- und beweisbaren Gegenstands[1349], sondern ganz subjektiv, als Wahrheit *für mich*, als konkret-praktisches Mich-Verstehen aufzufassen ist, wenn also „der Gefragte doch selber die Wahrheit haben muß, und sie aus sich selber bekomm[t]"[1350], dann stellt sich die Frage, inwiefern ein Anderer für den Einzelnen überhaupt Vermittler der Wahrheit sein kann. Climacus' Antwort hierauf lautet entsprechend konsequent: „Zwischen Mensch und Mensch ist dies das Höchste[:] der Jünger ist *Veranlassung*[,] (sic.) daß der Lehrer sich selbst versteht, der Lehrer *Veranlassung*, daß der Jünger sich selbst versteht"[1351]. Damit treibt Climacus

---

[1346] „Wenn man alles über das Leben eines Mannes *weiß*, der es ablehnt, Gegenstand des Wissens zu sein, und dessen Originalität in eben dieser Weigerung liegt, dann gibt es darin ein Unreduzierbares. Wie soll man es erfassen, es denken?" (ebd., 125, Herv. i. O.)
[1347] Ebd., 123
[1348] *PB*, 7
[1349] Zu Climacus' kritischer Sicht auf den Begriff der Wahrheit im Sinne einer objektiven Erkenntnis vgl. das Kap. II.3.1 „Existenz und Wahrheit".
[1350] *PB*, 11
[1351] Ebd., 22, Herv. i. O.

in das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch einen Keil: Im Sich-Verstehen bleibt stets etwas Wesentliches zurück, das sich nicht mitteilen lässt.

Was genau aber ist der Grund der Nicht-Mitteilbarkeit des Nicht-Mitteilbaren? Warum kann nur der Einzelne sich selbst verstehen, und jeder Andere bleibt hier ausgeschlossen?

Eine mögliche Antwort deutet sich in Vigilius' Ausführungen zum Begriff des *Sich-Verstehens* an. Im beinahe zeitgleich zu den *Brocken* erscheinenden *Begriff Angst*[1352] erfasst er dieses als „Bewußtsein von sich selbst, vom Individuum selbst, nicht das reine Selbst-Bewußtsein [im Sinne eines nur formalen Begriffs, des Fichteschen etwa], sondern jenes Selbst-Bewußtsein, welches so konkret ist, daß kein Schriftsteller […] jemals vermocht hat, ein einziges solches zu beschreiben"[1353].

Vigilius' Ausführung deutet zum einen darauf hin, dass sich das Einander-Verstehen zwischen Menschen für ihn als *quantitatives* Problem darstellt: Während ich für mich selbst in meiner Totalität *auf einmal* präsent bin, kann ich dies für den Andern nicht sein. Auch wenn ich unaufhörlich über mich berichte, werde ich mich niemals vollständig und in meiner Ganzheit darlegen können. Hier ergibt sich ein strukturell ähnliches Problem wie dasjenige, auf das Sartre in seinen phänomenologischen Ausführungen hingewiesen hat: dass sich das *Wesen* eines Objekts erst in der *Unendlichkeit* der Reihe seiner Erscheinungen einstellt und somit faktisch am Horizont verliert.

Zum anderen – und hierhin liegt die eigentliche Unmöglichkeit der Mitteilung, ist die Problematik, tiefer betrachtet, *qualitativer* Natur – beim Sich-Verstehen handelt es sich um einen *Existenz*begriff, dessen Inhalt grundsätzlich nicht mitteilbar ist. Daher verrät, so Vigilius,

---

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb Climacus es ablehnt, seine eigene Meinung hinsichtlich ‚der' Wahrheit zu bekunden oder gar Anhänger zu gewinnen (vgl. ebd., 5 f.). In diesem Sinne distanziert sich auch Kierkegaard von seinen pseudonymen Autoren, indem er diese ausschließlich für sich selbst, nicht aber für ihn, Kierkegaard, sprechen lässt (vgl. Kierkegaards „erste und letzte Erklärung" in *AUN2*, 339-344).
Climacus' Reflexion auf die mögliche Gleichzeitigkeit des Jüngers Christi erster und zweiter Hand beruht auf derselben Problematik (vgl. *PB*, 85-107), führt jedoch bereits vom Kern der hier untersuchten Frage weg, insofern er sich mit einer anderen Problematik des Wahrheitsbegriffs befasst (mit Climacus' Behauptung, dass die Wahrheit des Einzelnen zugleich die Unwahrheit ist, welche der Vermittlung durch eine höhere, göttliche Wahrheit bedarf).

[1352] Hirsch weist darauf hin, dass *Der Begriff Angst* vier Tage nach den *Philosophischen Brocken* erschienen ist.

[1353] *BA*, 168

> der Verzicht auf die Definition von Existenz-Begriffen allemal einen sicheren Takt […], denn man kann unmöglich geneigt sein, etwas, was *wesentlich anders zu verstehen ist*, was man selbst *anders* verstanden hat, was man auf ganz andere Weise geliebt hat, in Form einer Definition aufzufassen, wodurch es einem so leicht *fremd* und zu etwas anderem wird. Derjenige, der wirklich liebt, kann in der Beschäftigung mit einer Definition, was Liebe eigentlich sei, kaum Freude, Befriedigung, geschweige denn einen Fortschritt finden.[1354]

Das Wesentliche, das sich somit Vigilius zufolge nicht mitteilen lässt – und insofern bleibt Kierkegaards Denken zunächst *jedem*, auch dem Zeitgenossen, verschlossen –, ist das *Für-mich-sein* des Inhalts. *Ich* bin es, der liebt oder fürchtet, der zutiefst zweifelt oder verzweifelt, der in Angst seine Wahl trifft, den eine Schuld quält; in dieser (um es mit Heidegger auszudrücken) ‚Jemeinigkeit' des Inhalts bin ich unvertretbar. Dies weiß bereits Vigilius, der den Begriff des *Gemüts* als des unmittelbaren Selbstverhältnisses des Einzelnen als „Einheit von Gefühl und Selbstbewußtsein" kennzeichnet, für welche gilt „daß das Gefühl zum Selbstbewußtsein sich aufschließe, und umgekehrt, daß der Inhalt des Selbstbewußtseins von dem Subjekt als der *seinige* gefühlt wird."[1355] Und gerade dieses unvertretbare Selbstverhältnis ist es, zu dem der Einzelne sich im *Ernst* zurückwendet, wenn er die „Ursprünglichkeit des Gemüts"[1356] wiedererwirbt und bewahrt[1357].

Hier kündigt sich die Nähe zu Sartres phänomenologischem Ansatz an, auch wenn Kierkegaard noch nicht als Phänomenologe im engeren, Husserlschen Sinne gelten kann[1358]: Denn die Unvertretbarkeit, das Für-mich-sein des Selbstbewusstseins ist nichts anderes als sein *Erlebnischarakter*. Auf der Basis der Totalität des Perspektivierens und Organisierens, des Fühlens, Wertens und Entwerfens existiert die ‚Wahrheit' der Welt

---

[1354] Ebd., 172, Herv. M. H.
[1355] Ebd., 173, Herv. i. O.
[1356] Ebd.
[1357] In *dieser* Hinsicht weist der Begriff der *zweiten Unmittelbarkeit* bei Kierkegaard eine Parallele zum Begriff der *Authentizität* bei Sartre auf: Beide bezeichnen das reflexive Projekt, zu dem zurückzufinden, der man ursprünglich ist (‚ist' freilich nicht in dem von Sartre kritisierten ontologischen Sinne der Versteinerung, sondern im Sinne eines Sich-Verhaltens-zu-sich).
[1358] Auch wenn Kierkegaard für seine Analysen noch nicht der methodische Ansatz Husserls und seiner Nachfolger zur Verfügung steht – man erinnere sich beispielsweise an Vigilius' etwas unpassende Ausweisung seiner Untersuchung als ‚psychologischer', obwohl sie gerade keine solche darstellt, sondern um den Freiheitsbegriff kreist, der gerade *jenseits* der Psychologie liegt und den Sartre daher phänomenologisch erarbeitet –, so zeichnet sich hier dennoch die Möglichkeit ab, Kierkegaards Ausführungen, zumindest in Teilen, phänomenologisch zu lesen bzw. in ihnen Ansätze einer Phänomenologie *avant la lettre* zu sehen.

und – implizit – meiner selbst nur *für mich*, in meinem Glaubensentwurf. Damit steht dieser dem Pathos-Begriff bei Kierkegaard, bei dem sich Aktivität und Passivität, Handeln und Erleiden gegenseitig durchdringen, weitaus näher, als auf den ersten Blick sichtbar sein mag.

Für den Rezipienten Kierkegaards bedeutet dies dann aber Folgendes, und hier bezeichnet Sartre zunächst den Kern des Grabens zwischen Mensch und Mensch, dessen sich zuvor schon Kierkegaard wie kein Anderer bewusst gewesen ist[1359]:

> Wenn der Märtyrer der Interiorität von uns nur in der Form eines Erkenntnisobjekts wieder zum Leben erweckt werden kann, wird uns nie eine Definition seiner *Praxis* gelingen: das lebendige Bemühen, dem Wissen durch das Leben in der Reflexion zu entrinnen, sein Anspruch, in seiner Singularität inmitten seiner Endlichkeit absolutes Subjekt zu sein, das in der Interiorität definiert wird durch seine absolute Beziehung zum Sein. […] [D]ann verliert der Titel ‚Lebendiger Kierkegaard' seine Berechtigung.[1360]

Es ist gerade jener methodische Kern der Analysen Kierkegaards, welchen Sartre – freilich mit von Husserl und Heidegger inspirierten Modifikationen – auch in seiner Ausweisung des Menschen als *Für-sich* übernommen und in allen Konsequenzen ausbuchstabiert hat. Sichtbar wird dies nicht zuletzt an jenem Riss, welcher Sartre zufolge die Reflexion und somit die Sprache vom Erlebnis trennen und durch welchen sich das Erlebnis selbst seiner Objektwerdung prinzipiell entzieht[1361]. Anders gesagt, wenn auch Kierkegaard mit Fingerzeig auf die Unvertrebarkeit der Wahrheit in erster Linie an die praktische Verantwortung des Einzelnen appelliert, wohingegen Sartre zunächst nur auf den Erlebnischarakter selbst rekurriert und erst später, durch Heidegger und durch eigene Erfahrungen vermittelt, Überlegungen zur moralischen Verantwortlichkeit anschließt, so liegt hierin eine unverkennbare methodische Nähe beider, welche eine der Bedingungen der Möglichkeit dafür darstellt, dass Sartre zwar

---

[1359] Man erinnere sich beispielsweise daran, dass sich Climacus gleich zu Beginn der *Brocken* von etwaigen Gefolgsleuten distanziert: Ist die Wahrheit unvertretbar, so kann jeder nur sein eigenes Leben ‚aufs Spiel setzen', nicht aber beanspruchen, als Fürsprecher für Andere aufzutreten (vgl. *PB*, 5 f.; SU, 127).

[1360] SU, 123 f., Herv. i. O.

[1361] Vgl. hierzu Climacus: „[I]n der Mediation sein heißt fertig sein, und existieren heißt werden. Ein Existierender kann auch nicht an zwei Orten auf einmal sein, kann nicht Subjekt-Objekt sein […]; Leidenschaft aber findet sich nur momentweise, und Leidenschaft ist gerade das Höchste der Subjektivität." (*AUN1*, 190)

nicht das Individuum Søren Kierkegaard, dennoch aber das Grundprinzip des Kierkegaardschen Denkens verstehen und für sich übernehmen kann.

Zunächst jedoch soll dem Gang der Überlegungen Sartres gefolgt werden. Was geschieht, so fragt sich dieser, wenn Kierkegaard, dessen Werk voll und ganz im Dienst der subjektiven Wahrheit gestanden hat, stirbt? Implizit hatte Sartre hierauf bereits in *Das Sein und das Nichts* und, genauer, mit seiner Analyse des Todes[1362] geantwortet: Wenn die Wahrheit nur im Modus des Für-sich-seins, i.e. nur im lebendigen Selbstverhältnis des Einzelnen existiert und jede Bedeutungszuweisung, jeder „Sinn […] nur von der Subjektivität selbst kommen"[1363] kann, so geht die jeweilige Wahrheit des Einzelnen mit dessen Tod unwiderruflich verloren. Denn mit dem Tod, den Sartre hier phänomenologisch als das Ende des Bewusstseins und somit des Für-mich-Bedeutsamkeit-Habens von etwas erfasst, verliert sich ebenjenes Für-sich-sein der Wahrheit und solchermaßen das Wahrsein der Wahrheit selbst.

Dennoch bleibt – und dies bereitet Sartres Pointe im Aufsatz vor – auch vom Toten etwas zurück: „Da jetzt jedoch sein Leben tot ist, kann nur das *Gedächtnis des andern* verhindern, daß es […] alle Verbindungen zur Gegenwart abbricht. Das Merkmal eines toten Lebens ist, daß es ein Leben ist, zu dessen Wächter sich der andere macht."[1364] Hier tritt das Paradox des Weiterlebens auf den Plan, das Sartre im Vortrag anspricht und das er als eine *doppelte* Abhängigkeit des Toten erfasst: Dieser lebt erstens weiter, *insofern* sich ein Anderer seiner erinnert, und *zweitens* in der spezifischen *Weise* dieser Erinnerung selbst, d.h. in jener Sinnhaftigkeit, die ihm der Andere *von seiner eigenen Perspektive her*, im Rahmen *seiner* Entwürfe verleiht. Solchermaßen aber „ist [der Tod] der Triumph des Gesichtspunkts Anderer über den Gesichtspunkt mir gegenüber, *der ich bin*."[1365]

Damit rekurriert Sartre auf jene sozialontologische Problematik, die er im dritten Teil der Schrift als die Erfahrung des Für-sich-seins erfasst hatte, eine vom Andern verliehene Außenseite, ein *Für-Andere-sein*, zu haben, das seiner Kontrolle und zugleich auch Einsicht entzogen ist. Vor diesem Hintergrund schlussfolgert Sartre 1943 noch:

[1362] Vgl. *SN*, 914-950
[1363] Ebd., 926
[1364] Ebd., 930 f., Herv. i. O.
[1365] Ebd., 929, Herv. i. O.

> So entfremdet uns die Existenz des Todes in unserm eigenen Leben ganz und gar zugunsten Anderer. Tot sein heißt den Lebenden ausgeliefert sein. Das bedeutet also, daß der, der den Sinn seines künftigen Todes zu erfassen versucht, sich als künftige Beute der anderen entdecken muß. Es gibt also einen Fall von Entfremdung[1366],

die wir als Tote nicht (mehr) überschreiten können und die schließlich das letzte Wort über uns behalten wird. War es diese Einsicht, die Kierkegaard dazu bewog, das Spiel mit den Masken und die ‚indirekte' Mitteilungsform zugunsten der ‚direkten' aufzugeben, zeitweise sogar regelrechte Anleitungen zum ‚rechten' Verstehen seiner Schriften mitzugeben und schließlich selbst die eigenen Tagebuchnotizen zu redigieren, um das Bild, dass er einst der Nachwelt hinterlassen würde, zu beeinflussen?

Dass Kierkegaard ebenjene endgültige Entfremdung, der er einst ausgesetzt sein würde, bereits zu Lebzeiten vorausgesehen hat, liegt für Sartre auf der Hand (und hieraus ließe sich, nebenbei bemerkt, auch Climacus' Bitte, nicht durch philosophiehistorische oder -systematische Zuordnungen kompromittiert zu werden, erklären). Besonders tragisch erweist sich Kierkegaards Fall vor dem Hintergrund seines Kampfes gegen jenes fehlgeleitete Philosophieren im Hegelianischen Geiste, das – so scheint es nun – am Ende nicht nur das letzte Wort behalten, dem überdies sogar sein eigenes Denken zu Dienste sein sollte:

> Hegel hat Kierkegaard in der Vergangenheit als schon überholtes Moment[1367] vorhergesehen; Kierkegaard hat die innere Organisation des Systems Lügen gestraft, indem er gezeigt hat, daß die überholten Momente erhalten bleiben, nicht nur in der Aufhebung, die sie in der Transformation bewahrt, sondern auch an sich selbst, und die, selbst wenn sie neu entstehen können, allein durch ihr Erscheinen eine Anti-Dialektik erzeugen. Sobald er aber tot ist, bemächtigt sich Hegel seiner erneut […] durch die Tatsache, daß der verstorbene Kierkegaard *für uns* mit den Beschreibungen übereinstimmt, die das Hegelsche Wissen von ihm gibt.[1368]

Doch auch wenn sich Kierkegaard in das logische System Hegels nur allzu glatt einfügt und dieses damit wider Willen bestätigt, so bleibt sein eigentliches Denken hierbei missverstanden. Der Fehler liegt bereits in der Entscheidung für die *Perspektive* Hegels. Das objektive *Wissen* von Kierkegaard ist vollkommen nutzlos; die Problematik des

---

[1366] Ebd., 934
[1367] Sartre erläutert an anderer Stelle: „Hegel ist zwar verschwunden, doch das System ist geblieben. Sören bewegt sich, was immer er tut, innerhalb der Grenzen des unglücklichen Bewußtseins" (SU, 125).
[1368] Ebd., 130, Herv. i. O.

‚unglücklichen Bewusstseins' als vom Einzelnen *durchlebte* und solchermaßen *durchlittene* Negativität wird nicht dadurch verstanden oder gar gelöst, dass sie zum Element einer logischen Entwicklung und, mehr noch, zu einer *notwendigen Stufe des Fortschritts* erklärt wird; die Wissenschaft geht über den Erlebnischarakter hinweg; sie geht auch darüber hinweg, dass jeder Einzelne sich dieser Negativität immer wieder aufs Neue *in concreto* stellen muss[1369], dass er – wie Vigilius ausführt – stets ‚von vorn beginnt'[1370], wenn er als Wählender sein Menschsein verwirklicht. Denn sich selbst als Mensch, als begrenzte Freiheit zu verwirklichen, heißt, die eigene objektive Unwissenheit, heißt, Angst und Schuld zu erfahren bzw. – mit Climacus' Worten – sich selbst als *in der Unwahrheit seiend* zu entdecken. So kann Sartre mit Bezug auf Climacus' Verweis auf den Wagnischarakter der Freiheit ausführen, dass

> die Nicht-Wahrheit[1371] […] *gelebt werden* [*muß*], sie gehört also auch der subjektiven Subjektivität an. […] Sie ist nicht *Wissen*, sondern Selbstbestimmung; man wird sie weder als eine äußerliche Beziehung von Erkennen und Sein definieren noch als inneres Zeichen einer Übereinstimmung, noch als die unauflösbare Einheit des Systems. ‚Die Wahrheit', sagt er [Climacus], ‚ist der Akt der Freiheit.'[1372]

Damit verweist Sartre auf eine Ebene, auf welcher – jenseits der objektiv-wissenschaftlichen Rezeption – Kierkegaards Denken zum Ausgangspunkt eines *Verstehens* werden kann, sodass sich das Paradoxon, dass dieser nach seinem Tod „in seiner Eigenschaft als Nicht-Objekt, als absolutes Subjekt immer noch mit den späteren Generationen in Verbindung stehen kann" aufklären lässt: „Wir befragen unser Wissen über Kierkegaard, um herauszufinden, was sich […] vom Wissen nicht erfassen läßt und was *für uns* nach seinem Ende weiterlebt"[1373].

[1369] „Der Mensch entäußert sich, verliert sich in den Dingen, doch alle Entfremdung wird durch das absolute Wissen des Philosophen überwunden. Auf diese Weise sind unsere Zerrissenheit und die Widersprüche, die unser Unglück ausmachen, nur Momente, die auftreten, um aufgehoben zu werden. Wir sind nicht nur *Wissende*: […] Das Wissen dringt durch uns hindurch, bevor es uns auflöst; wir werden *lebendig integriert* in die höchste Totalisierung: so wird das *reine Erlebnis* einer tragischen Erfahrung, eines zum Tode führenden Leidens vom System absorbiert" (*FM*, 14 f., Herv. i. O.).
[1370] Vgl. *BA*, 36-42
[1371] Vgl. *AUN1*, u.a. 194 f. Bei Kierkegaard heißt es, präziser, „*Un*wahrheit" [*U*sandheden].
[1372] SU, 127, Herv. i. O.
Vgl. hierzu Climacus: „*Wenn objektiv nach der Wahrheit gefragt wird, so wird objektiv auf die Wahrheit als einen Gegenstand reflektiert, zu dem der Erkennende sich verhält.* […] *Wenn subjektiv nach der Wahrheit gefragt wird, so wird subjektiv auf das Verhältnis des Individuums reflektiert*" (*AUN1*, 190, Herv. i. O.).
[1373] SU, 124, Herv. i. O.

Wenn Kierkegaard *für uns* weiterlebt, heißt dies aber zunächst, dass unsere Subjektivitäten, in welchen sich sein Denken jeweils fortsetzt, andere sind, denen sich die Problematik des Wählens angesichts veränderter individueller, sozialer, historischer etc. Gegebenheiten auf je eigene, *neue* Weise darstellt. Entsprechend werden Kierkegaards Antworten falsch, sobald ein Anderer versucht, sie für sich ohne Berücksichtigung der Besonderheit seiner eigenen Existenzsituation zu übernehmen[1374].

Eben diese Grundproblematik der Nicht-Mitteilbarkeit von Subjektivität erfasst Sartre, wenn er beobachtet,

> daß der *theoretische* Aspekt des Kierkegaardschen Werkes nur eine Illusion ist. […] Kierkegaard gebraucht die Ironie, den Humor, den Mythos, nicht-bedeutende Sätze, um mit uns indirekt zu kommunizieren; das bedeutet, daß seine Bücher durch Worte Pseudobegriffe bilden, die vor unseren Augen zu falschem Wissen werden, wenn man bei ihrer Lektüre die übliche Haltung des Lesers einnimmt. Aber dieses falsche Wissen erweist sich selbst als falsch in dem Augenblick, in dem es entsteht, oder es entsteht vielmehr als Wissen über ein vorgebliches Objekt, das aber nur Subjekt sein kann.[1375]

Nicht umsonst weist Kierkegaard mit Blick auf seine pseudonyme Schriftstellerei seinen Leser ausdrücklich darauf hin, dass es „gleichgültig [ist], was und wie ich bin, gerade weil die Frage wiederum, ob es nun auch in meinem Innersten in der Weise mir selbst gleichgültig ist, was und wie ich bin, etwas dieses Werk absolut nichts Angehendes ist.“[1376] Und auch Climacus beharrt darauf, dass es auf „die *Selbsttätigkeit* der Aneignung“[1377] ankommt.

Hier wird nun sichtbar, dass Kierkegaards Denken als subjektives *notwendig* durch die Entfremdung hindurchgeht, wenn ein Anderer es aufgreift und zu seinem macht[1378]. „Wenn ich Kierkegaard lese, so gehe ich bis zu mir zurück, und wenn ich ihn begreifen will, so bin ich es selbst, den ich begreife“[1379]. Der Lehrer, so hatte Climacus

---

[1374] Vgl. hierzu Silentios Zuspitzung der Problematik in der Figur des Schlaflosen, der um ein Verstehen Abrahams ringt und hierbei nicht weiter als bis zur Angst gelangt (vgl. *FZ*, 23-30).
[1375] SU, 144, Herv. i. O.
[1376] *AUN2*, 340
[1377] *AUN1*, 234, Herv. M. H. Ausführlich heißt es hier in der *Nachschrift*: „Wenn nämlich die Innerlichkeit die Wahrheit ist, so sind Resultate nur lärmender Plunder, womit man einander nicht plagen soll, und die Mitteilung von Resultaten ist ein unnatürlicher Verkehr zwischen Mensch und Mensch, insofern als jeder Mensch Geist ist und die Wahrheit gerade die Selbsttätigkeit der Aneignung ist, welche (Selbsttätigkeit) eben ein Resultat verhindert.“ (ebd.)
[1378] Vor diesem Hintergrund ist Kierkegaards Werk eine *Gabe* im Sinne der *Entwürfe* (vgl. *EM*, 230-241, 494-507; Liebsch (2014 [im Druck])).
[1379] SU, 147

geschrieben, gibt nur den Anlass dafür, dass sich der Schüler selbst versteht. Und dieses Sich-Verstehen kann jeder nur für sich allein und mit Bezug auf seine eigene Existenzwirklichkeit leisten, deren Überschreitung auf seiner Freiheit, i.e. auf seiner Verantwortung, beruht. „Kierkegaard entsteht wieder als *mein* Abenteuer, nicht in seiner einmaligen Bedeutung, sondern im Sinne *meines Abenteurer-Seins*, insofern ich das Ereignis sein muß, das mir von außen widerfährt.“[1380] Darin aber sind sich alle Menschen wieder gleich[1381].

Und dieser Rückverweis darauf, dass sich das Denken erst in der persönlichen Aneignung, und dies heißt vornehmlich: im Wählen selbst, in seinem vollen Wahrheitsgehalt entfaltet, dass das Verstehen zugleich das Bewusstsein des Verantwortlichseins für das Verstande miteinschließt, lässt die praktische Philosophie erst wieder *praktisch* werden: Denn erst hierdurch gelingt es, die Verknüpfung zwischen dem Denken des Allgemeinen und dem Verstehen des Besonderen nicht, wie dies nur allzu oft der sogenannten ‚praktischen‘ Philosophie unterläuft, aus den Augen zu verlieren, sondern die Verantwortung des Philosophen für sein Verstehen der historischen Wirklichkeit und für sein Handeln in dieser bewusst zu machen. Erst auf dieser Grundlage wird sich vermutlich jener der Philosophie gegenüber gern geäußerte Vorwurf der Lebensferne aus dem Weg räumen lassen.

2.2 Der Mensch als „einzelnes Allgemeines“

Das Erfordernis, das Denken des Allgemeinen mit dem Verstehen des Konkreten zu verbinden, verweist bereits auf einen anderen Punkt. Wenn Vigilius im *Begriff Angst* das „Wesentliche[] der menschlichen Existenz [darin sieht,] daß der Mensch ein Individuum und als solches gleichzeitig er selbst und die ganze Gattung ist, in der Weise, daß die gesamte Gattung am Individuum und das Individuum an der gesamten Gattung partizipiert“[1382], dann gibt er damit einen Hinweis auf die Beantwortung der zweiten Ausgangsfrage: Ist Kierkegaards Denken tatsächlich für eine philosophische Untersuchung ungeeignet, steht es nur für sich in seiner unreduzierbaren Singularität da, aus der sich keine allgemeinen Erkenntnisse gewinnen lassen? Wenn ferner Sartre, mit explizitem Bezug auf Kierkegaards Denken, Vigilius Recht gibt, dass „in jeder

[1380] Ebd., 148, Herv. M. H.
[1381] Vgl. hierzu das folgende Kap.
[1382] *BA*, 34

Konstellation die Singularität des Universalen und die Universalisierung des Singularen […] unauflöslich miteinander verknüpft sind“[1383], und wenn dies Sartre nicht davon abhält, sich im Unterschied zu Kierkegaard als Philosoph zu verstehen und überdies dessen Denken in seine eigenen philosophischen Reflexionen zu integrieren, so ist Kierkegaards Selbstabgrenzung von der Philosophie zumindest zu hinterfragen.

Verständlich und hierdurch zugleich in ihrer Bedingtheit sichtbar wird diese, ruft man sich Kierkegaards Ausgangspunkt in Erinnerung: das Anliegen, als *Korrekturmoment* zu einem Denken aufzutreten, das sich vom Leben entfernt hat, eines Denkens, das den Denker selbst außen vorlässt, indem es die Lebenswirklichkeit des Einzelnen überspringt und sich zum Teil einer höheren Entwicklung erklärt. Wenn Kierkegaard und seine Pseudonyme daher ihren Fokus auf ebenjene „kleine Konkretion“[1384] richten, die im Ganzen des Systems zu verschwinden droht, wenn sie diese in ihrer mannigfaltigen Singularität, in ihrer Selbstbezüglichkeit und Autonomie ausbuchstabieren, so wird dennoch auch in dieser das Allgemeine, das jedem Konkreten eignet, sichtbar.

Schon allein der Aufruf Kierkegaards zu verstehen, was es heißt, Mensch zu sein, ergeht an *jeden Einzelnen*; in ihm zeigt sich bereits das Allgemeine, auf das Kierkegaard und seine Pseudonyme verweisen: Die Freiheit gehört *jedem* Menschen zu, wenn auch auf je eigene, unvertretbare Weise: Während ihr konkreter Inhalt wechselt, bleiben ihre allgemeinen Strukturen gleich. Auf dieser Grundlage kann beispielsweise Vigilius Adam als Repräsentanten für *jeden* Menschen betrachten, ohne zugleich aus Adams Sündenfall denjenigen aller Menschen ableiten zu müssen. Denn hier gilt, was für alle Menschen gilt, dass er „gleichzeitig er selbst und die Gattung“[1385] ist, insofern jeder Mensch „ständig von vorn“[1386] anfängt und hierdurch zugleich am Schicksal aller partizipiert.

Dass Kierkegaard in seinem Werk nicht nur das Einzelne, Besondere, sondern in und durch dieses hindurch auch das Allgemeine erfasst, wird am Hin und Her zwischen der Aufmerksamkeit für das Konkrete und der Analyse allgemeiner Strukturen sichtbar. Während die einen Schriften in diesem letzten Sinne eher philosophisch orientiert sind und sich (oft weitgehend *ohne* Bezugnahme auf Einzelnes) der Herausarbeitung anthropologischer Begriffe widmen – die Climacus-Schriften befassen sich beispielsweise mit den Begriffen *Existenz* und *Wahrheit*; *Der Begriff Angst* fokussiert

---

[1383] SU, 150
[1384] *DSKE2*, 303
[1385] *BA*, 35
[1386] Ebd.

(vor dem theologischen Hintergrund der Sünde) auf den Begriffen *Freiheit*, *Angst* und *Ernst* sowie dem Synthesecharakter der Existenz; *Die Krankheit zum Tode* widmet sich ausgiebig der *Struktur* der Freiheit und des Selbst –, haben andere Schriften wie *Entweder-Oder*, *Die Wiederholung*, *Furcht und Zittern* und die *Stadien* einen klar fallbezogenen, konkreten Charakter. Dennoch scheint auch in diesen letzteren das Allgemeine durch das Besondere hindurch bzw. wird das Konkrete auf das Allgemeine hin überschritten, indem beispielsweise die Problematik der (Selbst-)Wahl, der ethischen Ausnahme sowie des Ethischen überhaupt anhand konkreter Problemkonstellationen diskutiert wird. Somit gilt für Kierkegaard im Grunde dasselbe, was gern mit Bezug auf Camus gesagt wird: dass er ein Schriftsteller-Philosoph ist, wobei sich das eine von dem anderen meist nicht trennen lässt.

Gewiss findet sich diese Scheidung in Sartres Werk klarer vollzogen; die philosophischen Schriften lassen sich von den literarischen abgrenzen, was sich denn auch in der Gliederung der Gesamtwerkausgaben widerspiegelt. Dennoch realisiert auch Sartre zunehmend, dass sich das Verstehen des Einzelnen, Konkreten nicht von dem des Allgemeinen abtrennen lässt. So stehen sich im Frühwerk der 1930er Jahre noch Literatur und Philosophie relativ unvermittelt gegenüber; doch dies ändert sich, sobald es Sartre gelingt, sein philosophisches Instrumentarium für die Analyse konkreter Beobachtungen fruchtbar zu machen. Spätestens ab *Das Sein und das Nichts* sind seine philosophischen Werke mit zahllosen Fallbeispielen angereichert, die seine Analysen nicht immer nur illustrieren, sondern oftmals auch – so scheint es zumindest – inspirieren und anleiten (man erinnere sich etwa an die konkreten Beispiele aus dem Unaufrichtigkeitskapitel). Und umgekehrt kreisen nicht wenige literarische Werke Sartres um einzelne philosophische Ideen und Begriffe, um deren theoretische Grundlegung sich Sartre andernorts bemüht: So dekliniert *Der Ekel* am konkreten Beispiel die Problematik der *Kontingenz* durch; die Romanreihe *Wege der Freiheit* sowie das Drama *Die Fliegen* fokussieren auf den Begriffen *Freiheit* und *Verantwortung*; *Das Spiel ist aus* sowie Sartres Biographien exemplifizieren den *Grundentwurf* bzw. die *existentielle Psychoanalyse*; das Drama *Geschlossene Gesellschaft* schließlich lässt sich als Versinnbildlichung des im dritten Teil von *Das Sein und das Nichts* herausgestellten sozialontologischen Konflikts auffassen. In diesem regen Austausch zwischen dem Literarischen und dem Philosophischen, zwischen konkreten, oft empirischen Beobachtungen und allgemeinen Analysen lässt sich nicht immer klar entscheiden, ob Sartre hier *induktiv* oder *deduktiv* vorgegangen, ob er vom Konkreten zum Allgemeinen

oder, umgekehrt, vom Allgemeinen zum Konkreten gelangt ist. In jedem Fall jedoch wird bei Sartre wie zuvor schon bei Kierkegaard sichtbar, dass das Allgemeine und das Konkrete eine untrennbare Einheit bilden, auf deren Grundlage erst sich der Mensch in seiner Ganzheit erfassen lässt[1387].

Eine Untersuchung, welche einseitig nur auf dem einen oder anderen aufbaut, stellt daher eine Abstraktion dar, welche das Verständnis dessen, was der Mensch ist, letztlich verfehlt. Diese Einsicht war auch für das methodische Vorgehen dieser Untersuchung von Bedeutung. So wurde einerseits die jeweilig-konkrete Problematik zentraler Figuren auf ihren anthropologischen Hintergrund bezogen und von diesem her gedeutet; andererseits trug jene erst dazu bei, vermeintliche anthropologische Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen und Schwierigkeiten aufzudecken, die in der bloßen Analyse der allgemeinen Strukturen selbst nicht sichtbar geworden wären.

3 Zur Grundstruktur des Menschseins

In der Eingangspassage des ersten Abschnitts der *Krankheit zum Tode* präsentiert Anti-Climacus ein anthropologisches Grundgerüst, welches als die Quintessenz der Kierkegaardschen Analysen gelten kann: Anti-Climacus‘ Skizze enthält nicht nur sämtliche Grundelemente des Menschseins, sondern gibt bereits Hinweise auf seine mögliche Problematik – die er selbst anschließend umfang- und facettenreich vorstellt. Dass die Schrift als repräsentativ für Kierkegaards philosophisches Denken insgesamt gelten kann, lässt sich bei der Entfaltung von Anti-Climacus‘ anthropologischer Konzeption durch Bezugnahme auf die bisherigen Analyseergebnisse belegen.

Die Strukturanalyse des Anti-Climacus ist noch in einer anderen Hinsicht wertvoll: Sie bezeichnet zugleich die Grundstruktur des Menschseins, wie sie der frühe Sartre[1388] herausstellt. Für die Zusammenführung beider Ansätze bietet sie sich daher als die ideale Basis an.

[1387] Vgl. *FM*, insbes. 94-178 („Die progressiv-regressive Methode“). Schon Kampits findet es daher „müßig, darüber befinden zu wollen, ob Sartres Romane und Dramen eine Illustration seiner philosophischen Gedanken bedeuten, oder ob die darin ausgedrückten Erfahrungen umgekehrt auf seine Philosophie zurückwirkten.“ (Kampits (2004), 39)

[1388] Dies bezieht sich vornehmlich auf sein Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* und jene dieses vorbereitenden und auswertenden Schriften der 1930er und 40er Jahre; der Ausdruck ‚früh‘ soll hierbei bis zu den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* ausgedehnt werden, die bereits den Übergang zum ‚mittleren‘ Sartre markieren.

Was ist der Mensch? Dass Anti-Climacus den Beginn seiner Analysen dieser Frage widmet und mit einer wissenschaftlich anmutenden Definition[1389] antwortet, hat seinen Grund darin, dass ihm dieses Schema ermöglicht, die verschiedenen Erscheinungsformen negativer Selbstverhältnisse – Anti-Climacus führt diese unter dem Stichwort der ‚Verzweiflung' – anthropologisch zu fundieren und zu gliedern. Die Skizze lässt, wesentlich betrachtet, eine Dreierstruktur erkennen, die sich nach ‚unten' hin noch weiter aufgliedert.

Um diese Struktur vom Einfachen zum Komplexen nachzuzeichnen, wird hier mit dem Synthesecharakter des Menschseins begonnen:

(1) „*Der Mensch ist eine Synthese* aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus dem Zeitlichen und dem Ewigen, aus Freiheit und Notwendigkeit"[1390], aus „Seele und Körper"[1391].

(2) Doch damit ist er noch nicht im Ganzen erfasst. Denn er ist *mehr*: „Der Mensch ist Geist. Doch was ist Geist? Geist ist das Selbst."[1392] Jenes Mehr, welches dem Menschen *qua Geist* bzw. *qua Selbst* eignet, ist, dass er „*sich zu sich selbst verhält*"[1393], und dies meint, dass er in der Synthese nicht aufgeht, sondern sie zugleich reflektieren und selbst setzen kann. Dieses Freiheitsmoment markiert Anti-Climacus als den zweiten Bestandteil der anthropologischen Struktur. Zugleich gibt er zu verstehen, dass das Selbst für ihn *kein beliebiges* Selbstverhältnis darstellt, sondern erst aus einer bestimmten Weise, sich zu sich selbst zu verhalten, resultiert, nämlich der, durch welche die Synthese *ins Gleichgewicht* gelangt. Nur wenn dem Einzelnen dies gelingt, hat er sich in seiner ‚wahren' Freiheit verstanden.

(3) Das dritte Element leitet Anti-Climacus mithilfe eines Arguments *ex negativo* her. Von diesem her begründet sich für ihn sowohl die Normativität als auch die fundamentale Abhängigkeit des Selbst. Anti-Climacus behauptet hier Folgendes:

[1389] Im Vorwort meint Anti-Climacus, sich hierfür entschuldigen zu müssen (vgl. *KT*, 7); zugleich wird in der Dualität des Wissenschaftlichen und des Erbaulichen der doppelseitige Charakter des Menschen als Gattungswesen und Individuum einmal mehr sichtbar.
[1390] *KT*, 13, Herv. M. H.
[1391] Ebd.
[1392] Ebd.
[1393] Ebd., Herv. M. H.
„Verhält sich dagegen das Verhältnis [i.e. die Synthese] zu sich selbst, dann ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst." (ebd.)

> Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Anderes gesetzt, dann ist das Verhältnis zwar das Dritte, doch dieses Verhältnis, das Dritte, ist dann wiederum ein Verhältnis und verhält sich zu dem, was das ganze Verhältnis gesetzt hat.
>
> Ein solcherart abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und im Verhalten zu sich selbst zu einem Anderen verhält. […] Diese Formel ist nämlich der Ausdruck für die Abhängigkeit des ganzen Verhältnisses (des Selbst), ist der Ausdruck dafür, dass das Selbst nicht durch sich selbst zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen oder sich darin befinden kann, sondern nur dadurch, dass es sich im Verhalten zu sich selbst zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat.[1394]

Die Abhängigkeit des menschlichen Selbst von dem ‚Anderen', dessen inhaltliche Bestimmung zunächst offen bleibt, begründet Anti-Climacus mit dem Verweis auf die empirische Beobachtung, dass sich eine Form des scheiternden Selbst identifizieren lässt, welche ebenjene Abhängigkeit zu ihrer Möglichkeitsbedingung hat: „Hätte sich das Selbst des Menschen selbst gesetzt, dann […] könnte nicht die Rede davon sein, dass man verzweifelt man selbst sein will."[1395] Für Anti-Climacus ist damit zugleich erwiesen, dass die Abhängigkeit für *alle* Menschen gilt, i.e. dass das Selbst *prinzipiell* nicht aus dem bloßen Selbstverhältnis hervorgehen kann. Dies drückt sich, so Anti-Climacus, darin aus, dass sich – trotz vordergründiger Formenvielfalt – letztlich *alle* Verzweiflung auf die Bestrebung zurückführen lässt, *Schöpfer* des eigenen Selbst, d.h. „verzweifelt man selbst sein [zu] wollen"[1396]. Somit steht am Ursprung *jeder* Form der Verzweiflung die Abhängigkeit des Selbst vom es setzenden Anderen[1397].

Geht man zu der Frage über, inwiefern Anti-Climacus' Strukturbeschreibung des Selbst Gültigkeit für Sartres anthropologische Konzeption hat, so fällt zunächst ins Auge, dass der synthetische Charakter des Menschseins in *Das Sein und das Nichts* ganz ähnlich, als Verquickung zweier sich gegenüberstehender Strukturmomente, von An-sich und Für-sich, von Faktizität und Transzendenz, erfasst wird. Und auch Sartre beobachtet, dass die ‚Synthese' dieser Momente nicht vorn vornherein gegeben ist, sondern im freien Selbstverhältnis ständig hervorgebracht wird.

[1394] Ebd., 14
[1395] Ebd.
[1396] Ebd.
Dass sich einige Menschen selbst hervorbringen können, andere aber nicht, schließt Anti-Climacus damit aus.
[1397] Vgl. hierzu FN 1580

Dass nicht nur bei Anti-Climacus, sondern auch bei Sartre die Synthese aus dem Gleichgewicht geraten kann, lässt sich daran ersehen, dass jene von Anti-Climacus beobachteten Formen der *Verzweiflung*, welche auf den Synthesecharakter des Selbst reflektieren, in den verschiedenen ontologischen Varianten der *Unaufrichtigkeit* wiederkehren, welche Sartre in *Das Sein und das Nichts* präsentiert.

Zugleich zeigt sich hier trotz struktureller Nähe eine bemerkenswerte Differenz: Was in der *Krankheit zum Tode* noch als die Grundform der *Verzweiflung* und somit als die Realisierung der Freiheit in ihrer ‚Unwahrheit' erscheint, kehrt in *Das Sein und das Nichts* als das bereits in der *conditio humana* selbst verankerte, *fundamentale Streben jedes Menschen* wieder. Verzweifelt man selbst sein zu wollen, insbesondere seine höchste Potenzierung, der *Trotz* als das Streben, „sich selbst erschaffen"[1398] zu wollen, ist, schenkt man Sartre hier Glauben, nicht bloß eine ‚defizitäre' Form der Selbstwahl, die auf einem ‚falschen' Verstehen beruht und der eine ‚gelingende' gegenübersteht; sondern bereits die tragische Grundbestrebung des Menschen überhaupt und als solche alternativlos. Und dass sie für Sartre *zunächst* als tragische erscheint, hat seinen Grund darin, dass er ihren Ursprung woanders verortet: Aus seinem weltanschaulichen Antagonismus zum religiösen Schriftsteller[1399] heraus lehnt Sartre es in *Das Sein und das Nichts* ab, das Streben nach dem *ens causa sui* auf das Gesetztsein des Einzelnen durch ein Anderes zurückzuführen; vielmehr verweist es für ihn auf die *Kontingenz* alles Seienden einerseits und auf den aus der Freiheit hervorgehenden *Seinsmangel* andererseits. Sartres anthropologische Konzeption in *Das Sein und das Nichts* bleibt jedoch unbefriedigend[1400], auch für ihn selbst, und wird in den *Entwürfen* daher modifiziert. Dabei nähert sich Sartre Anti-Climacus' Position wieder an, indem er nun den Ursprung des Grundentwurfs in der Abhängigkeit des Einzelnen vom Andern verortet. Dennoch bleibt es auch hier bei einem signifikanten Unterschied, durch den Sartre in seinem Ansatz die anthropologische Konzeption der *Krankheit zum Tode* letztlich auf den Kopf stellt: Während Anti-Climacus den Andern mit dem christlichen Gott identifiziert, der mein ‚wahres' Selbst setzt, und auf dieser Grundlage seine

---

[1398] *KT*, 78
[1399] Vgl. bspw. EH, 147-150
[1400] Dies ist darauf zurückzuführen, dass *Das Sein und das Nichts* bei genauerer Betrachtung an einer dieser beiden Klippen nicht vorbeikommt: Entweder folgt der Grundentwurf nicht aus der Kontingenz und dem Nichts-sein; dann aber bleibt er als solcher in seiner tieferen Motivation fraglich. Oder er ist direkt an diese gekoppelt; dann aber scheint er als unser anthropologisches ‚Schicksal' unausweichlich (vgl. hierzu das Kap. III.3.4.4 „Grundentwurf und Konflikt der Bewusstseine als conditio humana?").

Normativität herausstellt – die Verfehlung des Selbst in der Verzweiflung mit der Sünde identifiziert –, erscheint bei Sartre der Andere als der mir in den unterschiedlichsten Gestalten begegnende *mitmenschliche* Andre, der mein ‚Selbst' nicht in seiner Wahrheit begründet, sondern als entfremdetes setzt. Damit jedoch erweist sich für Sartre das, was mir vermeintlich als mein ‚Selbst' begegnet und als Normativ an mich herangetragen wird, als ein Für-Andere-sein, das, wenn ich es unter dem Druck des Andern für mich übernehme, am Ursprung meiner Unaufrichtigkeit steht.

Diese Differenz in der Interpretation und Bewertung der Rolle des Andern für die Konstituierung des ‚Selbst' markiert den Graben, der Kierkegaards und Sartres anthropologische Konzeptionen voneinander trennt. Hieraus zu schlussfolgern, die beiden hätten sich nichts zu sagen, ist jedoch vorschnell. Denn die Differenz ergibt sich *erst im zweiten Schritt*: Sie beruht auf einer *Interpretation* des von beiden Denkern ursprünglich geteilten *Befunds der Negativität*. Und *dass* sie diesen – trotz ihrer methodischen und weltanschaulichen Differenzen – nicht nur teilen, sondern in seinen Strukturen ganz ähnlich ausarbeiten und aufs Engste mit der Verzweiflung (Kierkegaard) bzw. der Unaufrichtigkeit (Sartre) verknüpfen, dass sich ferner (wie hier herauszuarbeiten sein wird) die Begriffe Verzweiflung und Unaufrichtigkeit sehr nahestehen, ist bemerkenswert und durchaus interpretationsbedürftig und als Herausforderung für die Anthropologie zu begreifen. Zu verstehen ist, warum wir danach streben, uns selbst zu begründen, und in welchem Zusammenhang dies mit unserem Verhältnis zum Andern steht: Vor welchem Hintergrund und in welchem Sinne wollen wir dies? Was sagt dieses Streben über uns aus? Handelt es um ein in die ‚Natur' des Menschseins bereits eingeschriebenes oder um ein gewähltes Projekt? Ist es prinzipiell zum Scheitern verurteilt? Und wie ist es zu bewerten? Ob freilich bei der Beantwortung dieser Fragen Kierkegaards oder Sartres Deutung zu folgen ist, steht auf einem anderen Blatt.

4 Verhältnisse und Synthesen

Auf die drei im vorangegangenen Kapitel herausgestellten Grundelemente der anthropologischen Struktur – auf den Synthesecharakter, das Selbstverhältnis und die Abhängigkeit vom Andern – wird nun ausführlicher einzugehen sein. Hierbei lassen sich einerseits die Kierkegaardschen und Sartreschen Analysen zusammenfassen und andererseits – mit Blick auf ihre Relevanz für die Anthropologie – in ihren Kernpunkten gegenüberstellen.

4.1 Freiheit und Selbst

Der duale Charakter des Menschseins ist in beinahe allen philosophischen Werken Kierkegaards präsent, und stets verbindet sich seine Herausstellung mit der Frage, wie sich aus der Dualität eine Synthese herstellen lässt, sodass der Einzelne zum Selbst wird. Was Kierkegaards Autoren unterschiedlich – als *Gabe* und *Aufgabe*, als *Zeit* und *Ewigkeit*, als *Körper* und *Seele*[1401], als *Endliches* und *Unendliches*, als *Isolation* und *Kontinuität* usw. – benennen, bezeichnet nichts Grundverschiedenes, sondern lediglich Aspekte desselben, wobei – je nach Anliegen des Autoren(pseudonyms) – der jeweilige Schwerpunkt unterschiedlich gesetzt ist.

Bei genauerem Blick lassen sich zwei Grundsynthesen identifiziert, auf welche alle anderen Synthesen zurückgehen. Eine Synthese, die hier die *modale* genannt werden soll, bildet in ihrem Kern das Freiheitsgeschehen ab, welches sich, vorsichtig ausgedrückt, im Spannungsfeld zwischen dem Gegebenen und dem Möglichen bewegt und sich von Augenblick zu Augenblick wiederholt. Die zweite, *zeitliche* Synthese fokussiert auf der gelungenen Koordination des Werdenscharakters der Existenz als freier mit dem Kontinuitätsgedanken und hat zu ihrem Fluchtpunkt den Begriff des Selbst, der bereits auf die Totalitätsperspektive der Lebensgeschichte verweist.

Die beiden hier benannten Grundsynthesen der Freiheit einerseits und des Selbst andererseits behandelt auch Sartre in *Das Sein und das Nichts*. Während er die erste *ontologisch* erfasst und als bereits gegeben sieht – sie kommt im Negationscharakter des Für-sich zum Ausdruck, welches ‚nicht das ist, was es ist' und ‚das ist, was es nicht ist' –, beschreibt er die zweite als *ontische* Synthese und entdeckt sie am Horizont des

[1401] Nicht behandelt wird hier die Synthese aus Körper und Seele. Die Gründe hierfür sind verschiedene: Erstens bleibt der Begriff der Seele – im Unterschied zu dem des Körpers – in Kierkegaards Werk weitgehend unbestimmt und zweideutig. Zum einen scheint er identisch mit der unmittelbaren Persönlichkeit (der von Gott gesetzten ursprünglichen Synthese; vgl. *BA*, 173) zu sein; zum anderen erscheint er als das dem Körper gegenübergestellte Syntheseelement. Zweitens stehen sich Kierkegaard und Sartre hier sowohl methodisch als auch interpretationsgeschichtlich zu fern, als dass sich der Vergleich lohnen würde. Während Kierkegaard den Körper noch vor weitgehend theologischem Hintergrund betrachtet (Scham und Verführung, Sinnlichkeit bzw. Sexualität als Sündigkeit bis hin zum Dämonischen, als das Sterbliche i.U. zur Unsterblichkeit der Seele) und zudem auf eine noch kaum entwickelte Psychologie zurückgreift, sind Sartres Ausführungen über den Körper bzw. – je nach Perspektive – über den Leib (*Körper-für-Andere* vs. *Körper-für-mich*) nicht nur wesentlich differenzierter, weil Sartre von den Erkenntnissen einer um ein Vielfaches gereiften Psychologie und der Psychoanalyse sowie dem durch die Phänomenologie erweiterten Horizont profitiert, sondern auch vom theologischen Kontext befreit und stattdessen in einen anderen, gesellschaftlichen Kontext – den der Entfremdung – gerückt. Eine ausführliche Beschäftigung mit Sartres phänomenologischen Betrachtungen des Körpers, die Phänomenologen des Körpers (Beauvoir, Merleau-Ponty, Foucault, Bourdieu u.a.) beeinflusst hat, wäre durchaus lohnenswert und ist z.T. bereits vorgenommen worden (vgl. Schumacher (2003), 159-176; Cormann (2013), 481-503; Daigle (2014 [im Druck])).

Grundentwurfs als des Strebens, das Im-Werden-sein mit dem Sein zu synthetisieren, auf der Basis der Existenz sich selbst als ‚Essenz' bzw. ‚Substanz' hervorzubringen.

Beide Synthesen sind sowohl im Kontext des Kierkegaardschen Werkes als auch in *Das Sein und das Nichts* nicht nur untrennbar miteinander verklammert, sondern erhellen sich auch gegenseitig: Während die Synthese des Selbst zu ihrer Voraussetzung das Freiheitsgeschehen hat, bezieht dieses seinen tieferen Sinn und seine Richtung erst vom anvisierten Selbst her. Diese zirkuläre Struktur findet u.a. ihren Ausdruck in den einzelnen Formen der Verzweiflung bzw. der Unaufrichtigkeit; sie geht auch zwangsläufig in die anthropologische Analyse mit ein, sodass Überschneidungen und Wiederholungen zwar so weit als möglich begrenzt werden sollen, jedoch nicht immer vermieden werden können.

Begonnen werden soll mit der zeitlichen bzw. ontischen Synthese. In Kierkegaards Werk wird sie mit dem Begriff des Selbst identifiziert, mit der Synthese aus Ewigkeit und Zeit. Sartre erfasst sie im Begriff des Grundentwurfs als Synthese aus dem An-sich und dem Für-sich, aus dem Permanenzcharakter des Seins und dem Werdenscharakter des Bewusstseins. Auch wenn das Selbst erst am Horizont der Freiheit erscheint, so geht es ihr doch in gewissem Sinne bereits voraus: als Möglichkeit, die ‚noch nicht ist, aber sein *soll*': als *Aufgabe* bei Kierkegaard und als *Grundwert*, auf den sich die Freiheit entwirft, bei Sartre.

4.2 Die zeitliche bzw. ontische Synthese: Das Selbst und der Grundentwurf im Spannungsfeld zwischen Ewigkeit und Werden, Sein und Nicht-Sein

4.2.1 Unmittelbare Persönlichkeit: gesetzt oder gewählt?

Wenn sich Sartre in seinem Essay „Der Existentialismus ist ein Humanismus" von jenen ‚christlichen Existentialisten' abgrenzt, welche die Existenz eines „Schöpfer-Gott[es]"[1402] voraussetzen und, damit einhergehend, auch dem Menschen eine Natur und ein *telos* unterstellen, so geschieht dies um einer Befreiung willen, welche unverkennbar Nietzscheanische Züge trägt: Der Mensch soll sich fern jeder Vormundschaft wieder in die Hand gegeben werden und fortan selbst über sich und seine Werte bestimmen. Denn mit dem Wegfall der Gotteshypothese erweist sich für Sartre nicht nur die Wertefrage,

[1402] EH, 148

sondern zugleich auch das Wesen des Menschen als vollkommen offen. „Der Mensch, wie ihn der [atheistische] Existentialist versteht, ist nicht definierbar, weil er zunächst nichts ist. Er wird erst dann, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Folglich gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, sie zu ersinnen.“[1403]

Im Unterschied zum Sartreschen Gedanken der ursprünglichen *tabula rasa* sieht Anti-Climacus‘ Konzeption vor, dass der Mensch eine Synthese darstellt, die in ihrer Konkretion jeder menschlichen Wahl bereits vorausgeht, weil sie „ursprünglich von Gottes Hand i[ns] rechte[] Verhältnis“[1404] gesetzt worden ist. Anti-Climacus‘ Überzeugung, dass sich der Mensch nicht selbst geschaffen hat, steht im Kierkegaardschen Werk nicht isoliert; vielmehr lässt sich hier ein weitgehender Konsens zwischen jenen Autoren(pseudonymen) beobachten, welche sich mit der Frage nach dem Ursprung des Menschen befassen: Schon Kierkegaard selbst spricht in der Magisterarbeit von der Wirklichkeit als einer ‚Gabe‘[1405], die der Ethiker aus *Entweder-Oder* unter dem Stichwort des ‚Ästhetischen in einem Menschen‘ wiederaufgreift, sich hierbei auf jene inneren und äußeren Rahmenbedingungen beziehend, welche jeder Einzelne in seinem Leben vorfindet, ohne dass er sie gewählt hat: „Das Ästhetische in einem Menschen ist das, wodurch er unmittelbar das ist, was er ist“[1406]. Schließlich geht auch Vigilius davon aus, dass jeder Einzelne als konkrete Persönlichkeit[1407] gesetzt ist und sich zunächst „in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit“[1408] befindet, noch bevor er die Möglichkeit entdeckt, diese zu überschreiten.

Mit Blick auf diesen Ausgangspunkt könnte Sartres Konzeption der Kierkegaards nicht ferner stehen – so scheint es zumindest. Doch auch wenn Sartre die Idee eines Schöpfergottes kategorisch ausschließt und den Gedanken einer bereits im Voraus angelegten Persönlichkeit für widersinnig hält – für ihn ist der Mensch „ein Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgendeinen Begriff definiert werden kann“[1409] –, so relativiert der genauere Blick auf Sartres Konzeption dennoch den Graben, der ihn von Kierkegaard zu trennen scheint,

---

[1403] Ebd., 149
[1404] *KT*, 16
[1405] Vgl. *BI*, 281
[1406] *EO*, 729
[1407] Vgl. *BA*, 172 ff.
[1408] Ebd., 50
[1409] EH, 149; vgl. *SN*, 761

und zwar in Bezug auf die Präexistenz sowohl der unmittelbaren Persönlichkeit als auch eines durchaus als tragenden Normativs verstandenen Selbstentwurfs.

Zunächst lässt sich Folgendes beobachten: Wenn Sartre das Für-sich als dasjenige ausweist, das ‚nicht das ist, was es ist', so verweist schon die Formel selbst auf das Faktum, dass der Mensch nicht, wie der Humanismus-Essay zu suggerieren scheint und wie Sartre oft missverständlich unterstellt wird, bei *nichts* anfängt, sondern von Anfang an *als Verhältnis* existiert. Schon früh betont Sartre daher – unter Verweis auf Husserls Begriff der *Intentionalität* –, dass Bewusstsein stets Bewusstsein *von etwas* ist und dass diese Struktur impliziert, dass schon vor dem Bewusstsein etwas existiert, auf das es bezogen ist[1410]. In *Das Sein und das Nichts* drückt Sartre dies ontologisch so aus, dass das Nichts immer nur auf dem Grund eines Seins erscheinen kann, dessen Negation es ist. Bereits im Tagebuch deutet Sartre diese Struktur praktisch, indem er darauf hinweist, dass die Freiheit als Freiheit ein konkret Gegebenes voraussetzt, welches sie im Entwurf überschreiten bzw. im Handeln bearbeiten kann.

Was Sartre anschließend unter dem Titel der *Faktizität* vorstellt, steht Kierkegaards Begriff der Gabe und dem vom Ethiker geprägten Begriff des ‚Ästhetischen im Menschen' daher sehr nahe; es wird überdies in jenem Syntheseelement wiederkehren, das Anti-Climacus als das *Notwendige* im Selbst kennzeichnet[1411].

Dennoch kommt in den Begriffen *Gabe* [*gave*] und *Faktizität* [*facticité*] eine grundlegende Differenz beider Konzeptionen zum Ausdruck. Bei Kierkegaard werden sowohl die Rahmenbedingungen des Wählens als auch die ‚natürliche' bzw. unmittelbare Persönlichkeit des Einzelnen als Teil der Schöpfung begriffen. *In diesem Sinne* hat Sartre Recht, wenn er beobachtet, dass beim ‚christlichen' Existentialismus die Essenz der Existenz vorausgeht. Gemeint ist damit jedoch nicht – und dies betonen diverse Pseudonyme Kierkegaards, insbesondere Vigilius –, dass das Wählen, wie beim Tier, als bloße Konsequenz oder Veräußerung der Essenz aufzufassen ist: Der Einzelne bleibt stets frei, sich so oder anders zu den ihm gesetzten Bedingungen zu verhalten. Nicht als *Faktum*, sondern als *Normativ* geht die Essenz der Existenz hier voraus: Die Gabe ist zugleich auch *Aufgabe*, der Einzelne soll sich selbst wählen; er soll das ihm Vorgegebene in seine Verantwortung übernehmen, um es zu verwandeln und sich als Selbst hervorzubringen; „denn ein Selbst zu haben, ein Selbst zu sein, das ist das größte, das

[1410] Vgl. das Kap. III.1.2 „Intentionalität und Selbstbezüglichkeit"
[1411] Dies ist später mit Blick auf den modalen Gehalt der Synthese auszuführen.

unendliche Zugeständnis, das dem Menschen gemacht ist, doch zugleich auch die Forderung, die ihm die Ewigkeit stellt.“[1412]

Im Unterschied hierzu lässt sich für Sartre das unmittelbar Gegebene „absolut von nichts ableiten […], weder von einem anderen Sein noch von einem *Möglichen*, noch von einem notwendigen Gesetz.“[1413] Hieraus begründet sich für ihn die tiefere Kontingenz alles Seienden: Alles, was ist, ist „ohne Seinsgrund“[1414] und damit ohne Wert oder Zweckhaftigkeit *a priori*. Die Existenz des Menschen bildet hier keine Ausnahme; schon Roquentin erfasst daher die Dinge, sich selbst und seine Mitmenschen als ‚zu viel‘.

Von diesem Ausgangspunkt her offenbart sich für Sartre jegliche dem Seienden vermeintlich inhärente Normativität nur als eine Zuschreibung. Wenn der Einzelne sich selbst als Aufgabe begreift, dann bedeutet dies nicht, dass er sich selbst als Aufgabe gesetzt worden ist, sondern dass er sich als solche *versteht*. Dennoch ist auch er sich in einem anderen, fundamentaleren Sinn *von Anfang an bereits aufgegeben*, und zwar ohne dass er das Sich-aufgegeben-Sein selbst hätte wählen können. Denn die Freiheit selbst ist Teil seiner Faktizität; es liegt in seiner *conditio* begründet, dass er wählen und hierbei – direkt oder indirekt – zu sich in seinem unmittelbaren, konkreten Gegebensein Stellung beziehen *muss*. Sartre hatte dies auf die Formel gebracht, der Mensch sei ‚zur Freiheit verurteilt‘[1415].

Zu dieser ersten Beobachtung lässt sich eine zweite hinzufügen, welche Sartres Konzeption der Kierkegaards näher bringt, als dies zunächst den Anschein hat. Die in *Das Sein und das Nichts* präsentierte Grundidee sieht vor, dass das Sich-aufgegeben-Sein des Menschen in engem Zusammenhang mit dem Begriff des Grundentwurfs steht und, genauer, dass *alles Entwerfen auf einen Grundwert ausgerichtet ist*, der nicht nur dieselbe Synthesestruktur wie das Kierkegaardsche Selbst aufweist, sondern überdies von Sartre als das *ens causa sui* ausgewiesen wird und somit der von Anti-Climacus herausgehobenen Grundbestrebung aller Verzweiflung – verzweifelt man selbst sein wollen und letztlich *das eigene Selbst erschaffen wollen* – entspricht.

Drittens behauptet Sartre, trotzdem er Kierkegaards Auffassung, das Selbst sei bereits *vor jeder Wahl* gesetzt, widerspricht, dass jene von ihm identifizierte Grundwahl den

---

[1412] *KT*, 23
[1413] *SN*, 44, Herv. i. O.
[1414] Ebd.
[1415] Vgl. *TB*, 166; *SN*, 764; EH, 155; *EM*, 753 f.

konkreten Handlungsentwürfen des Einzelnen *vorausgeht* und deren innere Einheit begründet, dass sie überdies auch dem Subjektwillen vorgeordnet ist und schließlich so tief im Sich-Verstehen des Einzelnen verankert ist, dass es erst eines aufwendigen Analyseverfahrens bedarf, um sie zu erkennen und ggf. zu ändern. Dies aber legt die These nahe, dass auch bei Sartre wiederum in einem bestimmten, leicht modifizierten Sinne ‚die Essenz der Existenz vorausgeht und diese beherrscht'[1416]. Und diese Essenz offenbart sich, wie Sartre beobachtet hatte, im jeweiligen ‚Charakter' des Einzelnen als der „stabile[n] Gesamtheit der Beziehungen zum anderen, zu den Werkzeugen und zur Welt"[1417]. Auch wenn Sartre die Grundwahl selbst für frei und revidierbar hält; so ändert dies nichts an dem Faktum, dass der Einzelne erstens oftmals gar nicht erst dazu gelangt, sie zu erkennen und sich von ihr zu distanzieren, sich zweitens – dies bezeugt die Angst – ihr gegenüber als ohnmächtig erlebt und sie drittens aus den vorher genannten Gründen in den meisten Fällen in der Kontinuität seines Lebens aufrechterhält.

4.2.2 Im-Werden-Sein und Seins-Nichts

Bekanntermaßen ist in Kierkegaards Werk die unmittelbare Persönlichkeit nicht identisch mit dem Selbst, ebenso wie bei Sartre der Grundentwurf das An-sich-für-sich nur am Horizont der Freiheit, als ihren Wert erscheinen lässt. Schon der Ethiker aus *Entweder-Oder* weist darauf hin, dass das Selbst nicht schon am Ausgangspunkt des Wählens steht ist, sondern – und hier kündigt sich schon der erste, der *zeitliche* Aspekt seines Synthesecharakters an – erst aus dessen *Kontinuität* hervorgeht, und diese erweist sich bei genauerer Betrachtung als *Lebensaufgabe*, welche erst mit dem Tod endet[1418]. Wenn Anti-Climacus daher behauptet, „eine unmittelbare Gesundheit des Geistes gibt es nicht"[1419], jeder Einzelne muss auf dem Weg zum Selbst erst durch die Verzweiflung hindurchgehen, und „der Zustand des Menschen, betrachtet als Geist […], [ist] *immer* kritisch"[1420], so hat dies vor dem Hintergrund des unablässigen Wählen-Müssens und dementsprechenden Im-Werden-seins der Existenz seine Richtigkeit[1421].

[1416] Vgl. hierzu Sartres Gegenthese in *SN*, 761
[1417] *EM*, 31
[1418] Vgl. zur Auffassung des Selbst als *Aufgabe* auch Summers (2001), 289-315 sowie das folgende Kap.
[1419] *KT*, 27
[1420] Ebd., Herv. M. H.
[1421] Vgl. hierzu Climacus' Hinweis auf den Werdenscharakter der Existenz (vgl. das Kap. II.3.1 „Existenz und Wahrheit").

Auf diesen Punkt ist der Ethiker offenbar noch nicht vollends aufmerksam, wenn er glaubt, dass die Selbstwahl *nur einmal* vollzogen zu werden braucht, während spätere Entscheidungen wie selbstverständlich unter der Prämisse dieser Grundwahl stehen und diese nur noch entfalten[1422]. Dass aber auch die Grundwahl selbst „niemals Gewohnheit werden kann“[1423], dass der Einzelne sie vielmehr beständig erneuern muss, indem er mit demselben, ursprünglichen Ernst zu ihr zurückkehrt, wird bereits von Vigilius thematisiert, von dessen Analysen auch Sartre entscheidend profitiert hat[1424]. Vigilius betont hier, dass das Werden des Einzelnen nicht als Kontinuität, sondern als ‚Fortschreiten in Sprüngen‘ zu verstehen ist. In – wie Sartre beobachtet – „einem tatsächlich etwas spröden theologischen Stil“[1425] formuliert er:

> Die Geschichte des individuellen Lebens schreitet in einer Bewegung von Zustand zu Zustand fort. Jeder Zustand wird durch einen Sprung gesetzt. So wie die Sünde in die Welt gekommen ist, kommt sie weiterhin, falls sie nicht daran gehindert wird. Doch keine ihrer Wiederholungen ist eine simple Konsequenz, sondern jede ist ein neuer Sprung. […] In jedem Zustand ist [daher] die Möglichkeit und insofern auch die Angst gegenwärtig.[1426]

Schon Vigilius erkennt somit, dass die zeitliche Einheit des Selbst nicht schon vorausgesetzt, sondern nur in fortwährender Anstrengung von Moment zu Moment, über die Dauer des Lebens hergestellt werden kann. Dieser Auffassung schließt sich neben Climacus[1427] auch Anti-Climacus an, wenn er schreibt: „Das Selbst ist […] jeden Augenblick seiner Existenz im Werden, denn ein Selbst χατα δύυαμιν ist nicht wirklich da, es ist nur das, was werden soll.“[1428] So kehrt die Möglichkeit, das Selbst zu verfehlen, in jeder einzelnen Wahl wieder: „Nicht verzweifelt sein muss die vernichtete Möglichkeit bedeuten, es sein zu können; wenn es wahr sein soll, dass ein Mensch nicht verzweifelt ist, dann muss er die Möglichkeit *in jedem Augenblick* vernichten.“[1429] Dies aber bedeutet, dass die Konfrontation mit dem Abgrund möglichen Scheiterns zum täglichen Geschäft des Wählens gehört. Und sollte sich der Abgrund schließlich doch auftun, „falls

---

[1422] Vgl. hierzu *EO*, 777: „Die ursprüngliche Wahl ist stets in jeder folgenden Wahl gegenwärtig.“
[1423] *BA*, 174
[1424] Vgl. Hackel (2011b), 323-354
[1425] *B1*, 510
[1426] *BA*, 132
[1427] Vgl. *PB*, 68-74; *AUN2*, 1-19
[1428] *KT*, 32
[1429] Ebd., 16, Herv. M. H.

eintritt, was ihn [den Einzelnen] zur Verzweiflung bringt, dann wird im selben Augenblick offenbar, dass er sein ganzes vorheriges Leben verzweifelt gewesen ist.“[1430] Drastischer hätte Anti-Climacus die Fragilität des Selbst nicht zum Ausdruck bringen können: So offenbart sich, dass das Selbst als Synthese nicht nur permanent im Werden begriffen ist, sondern – gerade weil die Synthese fortlaufend neu zu setzen ist – in jedem Moment zu zerbrechen droht.

Diese Beobachtung nimmt Sartre zum Anlass, um zu behaupten, es sei dem Einzelnen *grundsätzlich* verwehrt, sich als ein Selbst zu ergreifen. Denn weil die Begriffe *Wahl* und *Selbst* nicht voneinander zu trennen sind, sondern nur zwei Perspektiven auf dieselbe Sache darstellen –ersterer bezeichnet den fortwährenden *Prozess* des Nichtens, letzterer dessen *Ergebnis*, das Seins-Nichts –, sei der Mensch prinzipiell als ein Nichts [*Néant*] auszuweisen, und zwar in dieser doppelten Hinsicht: als derjenige, „der seine Faktizität nichtet“[1431] und als derjenige, der „seine eigene Zukunft nach dem Modus des Nicht-seins“[1432] sei.

Die verschärfte Radikalität der Position Sartres gegenüber der Kierkegaards liegt darin, dass er aus dem Freiheitsgeschehen nicht nur schlussfolgert, dass das Selbst ein Leben lang *in suspensu* bleibt und sich erst mit dem Tod vollendet, sondern dass der Mensch, gerade weil er sich selbst immer wieder neu wählt, kein Selbst erlangen kann – nicht einmal mit seinem Tod. Denn als Toter verhält er sich nicht mehr zu sich selbst, sondern ist bereits in ein Für-Andere-sein übergegangen.

4.2.3 Synthese oder Desintegration?

Wenn Anti-Climacus das Selbst als Synthese des *Zeitlichen* und des *Ewigen* erfasst und vom Einzelnen fordert, diese zu realisieren, so setzt er voraus, dass das Im-Werden-Seins und die damit einhergehende Brüchigkeit des Selbst auf eine Bestimmung hin überschritten werden können, welche es ermöglichen, diesem Kontinuität zu verleihen.

Schon der Ethiker aus *Entweder-Oder* misst dem Kontinuitätsgedanken daher eine entscheidende Bedeutung bei: Der Einzelne bekennt sich zu seiner Persönlichkeit in ihrer Konkretion, zu der bestimmte Möglichkeiten und Grenzen sowie eine Vergangenheit gehören.

[1430] *KT*, 26
[1431] *TB*, 196
[1432] *SN*, 96, Herv. im Text; vgl. das Kap. III.4.2 „‚Angst vor dem Nichts?‘ – Angst, Spontaneität und Ich“

> Das Individuum wird sich also seiner bewußt als dieses bestimmte Individuum, mit diesen Fähigkeiten, diesen Trieben, diesen Leidenschaften, als beeinflußt von dieser bestimmten Umgebung, als dieses bestimmte Produkt einer bestimmten Umwelt. Indem der Mensch aber solchermaßen sich seiner bewußt wird, übernimmt er alles unter seine Verantwortung. […] Als Produkt ist er eingezwängt in die Formen der Wirklichkeit, in der Wahl […] verwandelt er seine ganze Äußerlichkeit in Innerlichkeit. […] Er ist ein bestimmtes Individuum, in der Wahl macht er sich selbst zu einem bestimmten Individuum, zu demselben nämlich, denn er wählt sich selbst.[1433]

Der Gedanke, dass das Selbst aus der Bewegung hervorgeht, in welcher sich der Einzelne zur Einheit mit sich bekennt und das übernimmt, was ihm gegeben ist, kehrt im Begriff der *Wiederholung* wieder, auf den sich auch Vigilius – mit Verweis auf die gleichnamige Schrift – beruft: „Hier denke man wieder an jene Kategorie, die ich festhalte, an die Wiederholung, durch welche man vorwärts in die Ewigkeit gelangt.“[1434] Denn „das Ewige […] ist […] das Zukünftige, das als das Vergangene wiederkehrt.“[1435]

Dass hier „das Zukünftige als das Vergangene“, und nicht umgekehrt: das Vergangene als das Zukünftige wiederkehrt, erschließt sich vom Gehalt der Forderung her: Das Wirkliche soll im aktiven Lebensvollzug auf das Ideale hin überschritten werden, aus dem erst das eigentliche Selbst hervorgeht[1436]. Im Hintergrund steht hier der auch vom Ethiker und von Anti-Climacus geteilte Gedanke, dass der Einzelne seine ‚Teleologie in sich selbst‘[1437] hat. So formuliert schon der Ethiker: „Das Selbst, das vom Individuum erkannt wird, ist zugleich das wirkliche Selbst und das ideale Selbst, welches das Individuum außer sich hat als das Bild, nach dem es sich bilden soll, und das es doch andererseits in sich hat, da es es selbst ist.“[1438]

Dies begründet zugleich die Geschichte als Aufgabe: der Einzelne soll sich selbst wiederholen, indem er das Wesentliche vom Zufälligen absondert[1439]. Damit wird

---

[1433] *EO*, 816 f.
[1434] *BA*, 106 FN; vgl. ausführlich zu verschiedenen Sichtweisen auf die Zeitlichkeit: ebd., 99-109
[1435] Ebd., 106; vgl. *W*, 3 ff., 21 f.
[1436] Vgl. hierzu Vigilius‘ Hinweis darauf, dass die Bewegung, welche die ‚neue Ethik‘ vollzieht, eine Bewegung „von unten nach oben“ (*BA*, 26), von der Wirklichkeit hin zur Idealität, ist, somit eine Bewegung, welche in der ‚Sündhaftigkeit‘ des Einzelnen nicht von vornherein das Scheitern der Ethik, sondern umgekehrt: ihre eigentliche Aufgabe sieht.
[1437] Vgl. *EO*, 842-846
[1438] Ebd., 825
[1439] „Darin liegt nämlich die ewige Würde des Menschen, daß er eine Geschichte bekommen kann, darin liegt das Göttliche an ihm, daß er selbst, wenn er will, dieser Geschichte Kontinuität verleihen kann“ (ebd., 815, vgl. 845). Und dies erreicht er, indem er „seine ganze Äußerlichkeit in Innerlichkeit [verwandelt]“ (ebd., 816) bzw. sich das Gegebene, Notwendige in Freiheit aneignet (vgl. ebd., 816 f.; vgl. hierzu auch

deutlich, dass die *Wiederholung* nicht mit einer bloßen *Wiederkehr des Gleichen* zu verwechseln ist – an einer solchen „verkehrte[n] Wiederholung“[1440] hatten sich schon vergeblich der Ästhetiker aus *Entweder-Oder* und Constantin Constantius versucht[1441] –, dass sie vielmehr eine *Transzendenz* darstellt, eine Bewegung also, die auf einem *Sprung* – und dies heißt: auf der Freiheit – beruht[1442]. Hieraus erschließt sich der Charakter des Selbst als des *Zukünftigen*, das sein *soll* und *noch nicht* ist. Und so kann der Ethiker das ethische Selbst, das erst noch werden soll ‚was es wird‘, von der bloß unmittelbaren Persönlichkeit, die schon ‚das *ist*, was sie ist‘, abgrenzen.

Handelt es sich beim Selbst um etwas, das Gott seiner Möglichkeit nach angelegt hat und das der Mensch realisieren soll, so liegt in der Natur der Forderung bereits die Möglichkeit begründet, dass sich der Einzelne ihr widersetzt bzw. vor ihr versagt. Darin besteht zugleich die Ambiguität seiner Aufgabe, denn es ist „ein unendlicher Vorzug, verzweifeln zu können; und doch ist Verzweifeltsein nicht nur das größte Unglück und Elend, nein, es ist Verdammnis“[1443]; Verdammnis deshalb, weil das Scheitern dem Einzelnen nicht von außen her zustößt, sondern aus seinem Handeln hervorgeht, weil er es nicht erleidet, sondern verschuldet[1444]. Anti-Climacus betrachtet die Verfehlung des Selbst, die Verzweiflung, daher als *Sünde* und übernimmt damit jenen Gegensatz, welchen schon Vigilius zwischen der ‚wahren‘ Freiheit im Glauben, welche die Synthese des Selbst vollbringt, und der Schuld bezeichnet hatte.

Wenn Sartre im Unterschied zu Kierkegaards Autoren das Scheitern der Synthese aus Zeit und Ewigkeit, aus dem Werden und dem Beständigen und folglich die Unausweichlichkeit der ‚Verzweiflung‘[1445] beschwört, so führt er dies nicht auf ein Versagen des Einzelnen, sondern zum einen auf eine veränderte metaphysische Situation und zum anderen auf eine phänomenologisch-ontologische Notwendigkeit zurück, welche beide keinen Raum für moralische Bewertungen lassen: Zum einen bleibt im

---

BA, 24 FN): „[D]a empfängt die Persönlichkeit den Ritterschlag, der sie für eine Ewigkeit adelt. Zwar wird der Mensch damit kein anderer als er zuvor gewesen, aber er wird er selbst; das Bewußtsein schließt sich zusammen, und er ist er selbst.“ (*EO*, 728)

[1440] *W*, 44

[1441] Vgl. hierzu auch Vigilius‘ Hinweis, Constantius beginne genau dort, wie die „Wechselwirtschaft“ aufhöre – nämlich bei der ‚schlechten‘, der scheiternden Wiederholung (vgl. *BA*, 24 FN; das Kap. II.4.4.3 „Erinnerte Ewigkeit“).

[1442] Vgl. *BA*, 22 FN

[1443] *KT*, 15

[1444] Eben hierin liegt die von Vigilius ausgewiesene Doppeldeutigkeit der Angst, welche sowohl die Möglichkeit des Gelingens als auch die des Scheiterns und der Schuld reflektiert.

[1445] Vgl. EH, 176

Rahmen der anthropologischen Konzeption von *Das Sein und das Nichts* der Gedanke eines ‚idealen' Selbst ohne Sinn: Nicht nur das Bewusstsein selbst, sondern auch jede durch es gesetzte Normativität, somit auch die des Selbst, hatte Sartre als kontingent ausgewiesen. Zum anderen schließt sich für Sartre auch die Idee aus, das Selbst lasse sich als ‚ewiges' realisieren. Dass sich der Einzelne *dennoch* daraufhin entwirft, seine Kontingenz zu überwinden und seine Existenz *de facto* in eine Existenz *de jure* umzuwandeln[1446], dass er sich *dennoch* als Seins*mangel* auffasst und danach strebt, diesen zu überwinden, steht am Ursprung seiner Tragik. Der Glaube an die erfolgreiche Realisierung des Selbst erweist sich somit bei näherer Betrachtung als *unaufrichtig*.

Sartre teilt also nicht den Optimismus eines Gerichtsrats Wilhelm, eines Vigilius, Climacus oder Anti-Climacus, welche davon ausgehen, dass es einen ‚rechten' Lebensvollzug geben kann, in welchem der Einzelne auf die eigene Ganzheit hinarbeitet und als solche gerechtfertigt existiert.

Was Sartre gegen die Idee des Selbst anführt, ist ebenjener Gedanke, dass der Einzelne aufgrund seiner anthropologischen Voraussetzungen das Selbst notwendig verfehlt.

In diesem Punkt stimmt er übrigens mit der Auffassung der meisten Pseudonyme Kierkegaards überein: Der Einzelne kann die Synthese des Selbst *nicht aus eigener Kraft* realisieren. Doch während sich Sartres Diagnose für Anti-Climacus als Konsequenz aus dessen ‚immanent-menschlicher', i.e. dessen atheistischer Position ergibt, welche sich die Abhängigkeit des Selbst von einer umfassenderen, der göttlichen Freiheit nicht eingesteht, insistiert Sartre darauf, dass bereits der Begriff des Selbst als die Synthese aus Zeit und Ewigkeit einen Widerspruch in sich trägt und dass – hierauf wird noch zurückzukommen sein – auch die Annahme der Existenz Gottes nichts daran ändern kann.

[1446] Vgl. *SN*, 839

4.3 Die modale bzw. ontologische Synthese: Freiheit im Spannungsfeld zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit, Faktizität und Transzendenz

4.3.1 Notwendigkeit, Faktizität, Vergangenheit

„Das Selbst ist Freiheit. Freiheit aber ist das Dialektische in den Bestimmungen Möglichkeit und Notwendigkeit.“[1447] Die enge Verknüpfung, welche in Kierkegaards Werk zwischen den Begriffen *Selbst* und *Freiheit* besteht, spiegelt sich im Verhältnis der Synthesen aus *Zeit* und *Ewigkeit* auf der einen Seite und aus *Notwendigkeit* und *Möglichkeit* auf der anderen Seite. Während die erste, *zeitliche* Synthese primär den Begriff des Selbst abbildet, indem sie den Selbstwerdungsprozess des Individuums als die Bewegung von der unmittelbaren, gesetzten Persönlichkeit hin zu ihrer eigenverantwortlichen Wiederholung beschreibt, erfasst die zweite, *modale* Synthese den der Wahl als das Geschehen der Freiheit. Als Transzendenzbewegung beruht die *Wiederholung* auf dem Wirken der Freiheit. Dies legt nahe, dass die Analyse des Freiheitsgeschehens Aufschluss darüber geben kann, ob bzw. unter welchen Bedingungen die Wiederholung – und dies heißt: das Selbst – realisiert werden kann.

In *Das Sein und das Nichts* kehrt das Verhältnis zwischen dem *Notwendigen* und dem *Möglichen* als das Verhältnis zwischen *Faktizität* und *Transzendenz* wieder, wenn auch, wie sich im Folgenden zeigen wird, die Begriffe Notwendigkeit und Faktizität bzw. Möglichkeit und Transzendenz nicht vollends deckungsgleich sind.

Anti-Climacus identifiziert das *Notwendige* im Selbst mit jenen Aspekten der unmittelbaren Persönlichkeit, über die der Einzelne nicht verfügen kann: „Sein konkretes Selbst […] besitzt ja *Notwendigkeit und Grenze*, ist dieses ganz Bestimmte, mit diesen Fähigkeiten, Anlagen usw., in dieser Konkretion der Verhältnisse usw.“[1448] Das Notwendige steckt somit den Rahmen ab, innerhalb dessen der Einzelne sein Leben gestalten kann: Hat er kein Talent für die Musik oder eine verkrüppelte Hand, kann er schwerlich Konzertpianist werden, wächst er als das siebte Kind einer dänischen Arbeiterfamilie auf, wird er mit dem Geld des Vaters keine Schriftstellerkarriere finanzieren, womöglich nicht einmal studieren können usw. Jenseits dieses Rahmens lässt sich das eigene Selbst zwar – wie Anti-Climacus dies ausdrückt –

[1447] *KT*, 31
[1448] Ebd., 78, Herv. M. H., vgl. 40; *EO*, 815

„konstruieren“[1449], doch nur als eine Möglichkeit, die ihm nicht zur Verfügung steht. Berücksichtigt der Einzelne die eigenen Grenzen nicht in seinen Entwürfen, so wird er sich letztlich nur als „Lufterscheinung“[1450] hervorbringen.

> Der Spiegel der Möglichkeit ist jedoch kein gewöhnlicher Spiegel und mit äußerster Vorsicht zu gebrauchen […]. Es ist nur die halbe Wahrheit, dass ein Selbst in der Möglichkeit seiner selbst so und so aussieht; denn in der Möglichkeit seiner selbst ist das Selbst noch gar nicht oder nur halb es selbst.[1451]

Denn aus der Möglichkeit allein – aus dem bloßen Wünschen oder der Phantasie – lässt sich noch keine Wirklichkeit erschaffen; denn die „Wirklichkeit ist die *Einheit* von Möglichkeit und Notwendigkeit“[1452].

Ebenso wie Anti-Climacus zwischen dem bloß abstrakten, äußerlichen Möglichen und *meinem konkreten* Möglichen unterscheidet, so grenzt auch Sartre die grundlegende, *ontologische* Freiheit des Überschreitens und Entwerfens von der jeweiligen *empirischen* Freiheit ‚in Situation‘ ab[1453], indem er betont, dass es einen „wesentliche[n] Unterschied zwischen der Freiheit der Wahl und der Freiheit, etwas zu erreichen“[1454] gibt. Diesen erfasst er als den Unterschied zwischen dem bloßen Imaginieren, etwas zu tun, und dem Tun selbst: „Wenn es zum Realisieren genügte, etwas zu planen, dann steckte ich in einer Welt ähnlich der des Traums, wo das Mögliche sich in keiner Weise mehr vom Realen unterscheidet.“[1455] Das faktisch Gegebene erweist sich für Sartre daher als die *conditio sine qua non* für das Wirklichwerden der Freiheit; die Freiheit *braucht* den Widerstand der Dinge, um sich als Freiheit zu realisieren. „Ein freies Für-sich kann es nur als

---

[1449] *KT*, 78
[1450] Ebd., 40
[1451] Ebd., 40 f.
[1452] Ebd., 40, Herv. M. H.; vgl. *PB*, 70 f.
[1453] Auf diese Differenz weist u.a. auch Vincent von Wroblewsky hin: „Wir haben es hier ohne Zweifel mit *zwei* Freiheitsbestimmungen zu tun: mit der Freiheit des empirischen Menschen innerhalb der Welt, die begrenzt, eingeschränkt wird […], eine relative Freiheit ‚in Situation‘ also, und eine andere Freiheit, die die notwendige Bedingung dieser erstgenannten Freiheit ist. Letztere ist Synonym von Bewußtsein, von Imagination, von Nichtung der Welt […]. An dieser ontologischen Freiheit, Freiheit, die das Wesen des Menschen ausmacht und die Bedingung der Möglichkeit seiner empirischen Freiheit ist, wird Sartre immer festhalten“ (von Wroblewsky (2012), 113, Herv. i. O.).
[1454] *SN*, 837
[1455] Ebd., 835; vgl. *TB*, 57 sowie das Kap. III.2.2 „Welt, Entwurf“
Diesen Gedanken antizipiert bereits Anti-Climacus, indem er die „Phantasie [als] Medium der Verunendlichung“ (*KT*, 33) herausstellt und auf das drohende Phantastisch-Werden desjenigen aufmerksam macht, der das Unendliche missbraucht, um sich aus seinen konkreten Verhältnissen und seiner praktischen Verantwortung für sein Werden zu stehlen. Denselben Vorwurf hatte Kierkegaard schon in seiner Magisterarbeit an den Romantiker adressiert.

engagiert in eine Widerstand leistende Welt geben. Außerhalb dieser Engagiertheit verlieren die Begriffe Freiheit, Determinismus, Notwendigkeit sogar ihren Sinn.“[1456]

Freiheit ist damit nicht, wie Sartre und Anti-Climacus (und vor diesem der Ethiker) übereinstimmend herausstellen, bloß von ihrer *negativen* Seite her, als Losreißen und als „abstrakte[] Isolation“[1457] vom Gegebenen, zu verstehen, sondern zugleich auch in ihrer *positiven* Bestimmung, als sich *in diesen Verhältnissen* realisierend, zu sehen. Dass Sartre der empirischen Freiheit konkrete Grenzen gesteckt sieht, verdeutlicht einmal mehr, dass er sie nicht, wie oft angenommen, ‚radikal‘ denkt[1458]. Vielmehr weist auch er sie in ihrem *synthetischen* Charakter, als Ineinander von Faktizität und Transzendenz, von Gegebenem und dessen Überschreitung aus[1459].

Zu den Rahmenbedingungen der empirischen Freiheit des Einzelnen rechnet Sartre u.a. „das Klima und das Land, die Rasse und die Klasse, die Sprache, die Geschichte der Kollektivität, der er angehört, die Vererbung, die individuellen Umstände [d]er Kindheit, die angenommenen Gewohnheiten, die großen und kleinen Ereignisse [des] Lebens“[1460]. Unter dem Titel „Freiheit und Faktizität“ widmet er schon in *Das Sein und das Nichts* den Grenzen der Freiheit ein eigenständiges Kapitel, das Überlegungen zu „*mein*[em] *Platz, mein*[em] *Körper, meine*[r] *Vergangenheit, meine*[r] *Position* […], *schließlich meine*[r] *grundlegende*[n] *Beziehung zu Anderen*“[1461] vereinigt.

Aus Sartres Ausführungen geht jedoch hervor, dass der Begriff der *Faktizität* noch mehr umfasst als der Begriff des *Notwendigen* in der *Krankheit zum Tode*: Er bezeichnet über die konkreten Rahmenbedingungen hinaus *alle* Grenzen der Freiheit, die empirischen ebenso wie die anthropologischen. Zu den ersteren rechnet Sartre auch die Begegnung des Einzelnen mit dem mitmenschlichen Andern, welche konkret im Erlebnis

---

[1456] *SN*, 836
[1457] *KT*, 35
Vgl. hierzu auch die Ausführungen des Ethikers aus *Entweder-Oder* über die ‚wahre positive Freiheit‘ als Doppelbewegung aus Isolation und Kontinuität.
[1458] So rückt Sartre ein häufiges Missverständnis bereits in *Das Sein und das Nichts* zurecht, wenn er schreibt: „Wir sagen also nicht, daß ein Gefangener immer frei ist, das Gefängnis zu verlassen, was absurd wäre, […] sondern daß er immer frei ist, auszubrechen zu versuchen“ (*SN*, 837).
[1459] Diese Synthese erfasst Sartre bspw. mit Blick auf das Verhältnis zwischen Gegenwart und Vergangenheit: „Der Ausdruck ‚war‘ bezeichnet also den ontologischen Sprung von der Gegenwart in die Vergangenheit und stellt eine *ursprüngliche Synthese* dieser beiden Zeitlichkeitsmodi dar.“ (ebd., 229, Herv. M. H.) Vgl. ausführlicher hierzu weiter unten im Text.
[1460] Ebd., 833
[1461] Ebd., 846, Herv. i. O.

des Für-Andere-seins zum Ausdruck gekommen war[1462]. Zu den letzteren gehören für Sartre alle Aspekte der *conditio humana*: die Kontingenz alles Seienden[1463] und des Menschen selbst, sein ‚Verurteiltsein' zur Freiheit[1464] und – dies resultiert aus dem Begriff der Freiheit – zur Ohnmacht des Willens sowie zur prinzipiellen Offenheit des Wesens, schließlich auch die eigene Vergangenheit als Strukturmoment. So gelangt Sartre in seiner Analyse der Vergangenheit zu folgender Identifikation: „Faktizität und Vergangenheit sind zwei Wörter, die ein und dasselbe bezeichnen."[1465]

Dass Sartre auch die Vergangenheit der Faktizität zuordnet, lässt sich darauf zurückführen, dass er sie ebenfalls als nicht-wählbar begreift: „Sie ist das Unvermeidbare der Tatsachennotwendigkeit, nicht als Notwendigkeit, sondern als Tatsache."[1466] Dass sie für mich dennoch als *strukturelle* Notwendigkeit erscheint, resultiert aus dem synthetischen Charakter des Für-sich. Denn ebenso wie sich keine Nichtung ohne Genichtetes denken lässt, so trägt das Überschreiten das Überschrittene bei sich: „[D]ie Vergangenheit ist […] diese ontologische Struktur, die mich zwingt, das zu sein, was ich *von hinten her* bin. Eben das bedeutet ‚war'. Das Für-sich existiert *per definitionem* unter dem Zwang, sein Sein zu übernehmen"[1467].

Während Kierkegaards Pseudonyme hervorheben, dass die Synthese der Zeiten im entschlossenen Sich-Wählen erst noch herzustellen ist, entdeckt Sartre sie bereits auf der Ebene des Bewusstseins, das seiner Struktur nach selbst die Synthese mit seiner Vergangenheit *ist*. Dementsprechend begreift er die Synthese *zunächst* nicht als Aufgabe, an der der Einzelne scheitern kann, sondern, *ursprünglicher*, als ein anthropologisches Faktum: Die Verbindung zur Vergangenheit lässt sich niemals radikal kappen; selbst wenn sich der Einzelne von dem, was er gewesen ist, distanziert, so offenbart bereits die

---

[1462] Sartre erfasst die Begegnung mit dem Andern als anthropologisch *nicht ableitbares*, *empirisches* Faktum; insofern ist Dandyks Kritik an Wildenburgs Behauptung, alle Strukturen in *Das Sein und das Nichts* seien nur ‚Ausarbeitungen' oder ‚Weiterentwicklungen' der Grundstruktur des Selbstbewusstseins (vgl. Dandyk (2014 [im Druck])), beizupflichten.
[1463] Vgl. *SN*, 839-843
[1464] Vgl. ebd., 838
[1465] Ebd., 235
[1466] Ebd., 235 f.
In diesem Sinne ist die Vergangenheit zugleich nicht-notwendig, i.e. *kontingent*: denn dass ich überhaupt und unter diesen Umständen und mit diesem Körper zur Welt gekommen bin, dass ich meine Voraussetzungen auf diese Weise überschritten habe, lässt sich auf keine Notwendigkeit zurückführen. „Die Vergangenheit nämlich ist wie die Faktizität die unverwundbare Kontingenz des An-sich, die ich zu sein habe ohne jede Möglichkeit, sie nicht zu sein." (ebd., 235)
[1467] Ebd., 234 f., Herv. i. O.

Distanzierung selbst, dass er nicht anders kann, als sich zu seiner Vergangenheit ins Verhältnis zu setzen und sie auf diese Weise zu übernehmen:

> Die Vergangenheit, die ich bin, habe ich zu sein ohne eine Möglichkeit, sie nicht zu sein. Ich übernehme für sie die ganze Verantwortung, als wenn ich sie ändern könnte, und doch kann ich nichts anderes sein als sie. Wir [bewahren nur] dauernd die Möglichkeit […], die *Bedeutung* der Vergangenheit zu ändern, insofern diese eine Ex-Gegenwart ist, die *eine Zukunft gehabt hat*. Dem Inhalt der Vergangenheit als solchem kann ich jedoch nichts nehmen oder hinzufügen[1468].

Dass das Für-sich dem Begriff nach schon einen Bezug zur Vergangenheit unterhält, offenbart zugleich, dass Sartre die Zeitlichkeit *auf dieser Ebene* nicht als *ontische*, sondern als *ontologische* Synthese denkt[1469]. Und dies meint, dass der Einzelne hier nicht in einem Verhältnis der *Identifikation* mit seiner Vergangenheit oder Zukunft steht, sondern in dem der *Distanz*: „Die Vergangenheit ist das An-sich, das ich bin als *überschritten*“[1470]; ich bin *nicht mehr* meine Vergangenheit (das Für-sich ‚*ist nicht* das, was es ist‘). Dies gilt auch für mein Verhältnis zu meinen bisherigen Entwürfen, die Sartre deshalb als „An-sich *gewordenes* Für-sich“[1471] erfasst, weil ich sie im aktuellen Entwurf zunächst überschreite, indem ich über ihre Übernahme oder Abwahl befinde. Die im Grundentwurf anvisierte *ontische Kontinuität* meines Wesens, das bei Kierkegaard im Selbst gipfelnde Sich-Wiederholen ist bei Sartre daher nur *eine* Möglichkeit unter vielen; der Bruch mit ihm eine andere.

> Alles, wovon man sagen kann, daß ich es *bin* im Sinne des An-sich-seins, mit seiner kompakten Dichte (er ist jähzornig, er ist Beamter, er ist unzufrieden), ist also immer *meine* Vergangenheit. In der Vergangenheit bin ich das, was ich bin. Aber andererseits ist diese schwere Seinsfülle hinter mir, eine absolute Distanz schneidet sie von mir ab[1472].

[1468] Ebd., 231, Herv. i. O.
[1469] Vgl. ebd., 233: „Die Erklärung der Welt durch das Werden als Synthese von Sein und Nicht-sein ist schnell gegeben. Hat man aber bedacht, daß das werdende Sein diese Synthese nur sein könnte, wenn es sie für es selbst wäre in einem Akt, der sein eigenes Nichts begründete? Wenn ich schon nicht mehr das bin, was ich war, habe ich es doch zu sein in der Einheit einer nichtenden Synthese, die ich selbst am Sein erhalte, sonst hätte ich keinerlei Beziehung zu dem, was ich nicht mehr bin, und meine volle Positivität würde das dem Werden wesentliche Nicht-sein ausschließen.“
[1470] Ebd., 235, Herv. i. O.
[1471] Ebd., 236 f., Herv. i. O.
[1472] Ebd., 234, Herv. i. O.

Weil aber jene überschrittenen Entwürfe, welche der aktuelle Entwurf mitträgt, nicht nur überschrittenes *Sein an sich*, sondern vergangene *Bewusstseine* sind, die ihrerseits andere Bewusstseine überschritten haben, lässt sich über die Vergangenheit sagen, dass sie als Tatsache zwar nicht mehr revidiert[1473], sondern nur noch interpretiert werden kann, dennoch aber nicht aus einem notwendigen Geschehen, sondern aus der Freiheit hervorgegangen und als solche zu verantworten ist.

Damit schließt sich Sartre einem Konsens an, der auch in Kierkegaards Schriften herrscht. Denn auch hier wird regelmäßig hervorgehoben, dass die Vergangenheit ein *nicht*-notwendiges Geschehen darstellt. Die menschliche Geschichte lässt sich als ein *Werden* begreifen, weil sie auf der Freiheit beruht. Im Unterschied hierzu basiert der Dreischritt der idealistischen Dialektik auf der notwendigen Abfolge des Denkens und ist deshalb gerade *kein* Werden[1474]. So kennzeichnet etwa Climacus in den *Brocken* das Vergangene wie folgt, Sartres Darstellung vorausgreifend:

> Was immer geschehen ist, kann nicht wieder zurückgerufen werden; somit auch nicht umgeändert werden […]. Ist diese Unveränderlichkeit die der Notwendigkeit? […] Will man das Vergangene als notwendig betrachten, so geschieht das indem man vergißt, daß es geworden ist; das Werden [aber] ist die Veränderung der Wirklichkeit durch die Freiheit.[1475]

Vor diesem Hintergrund kritisiert bereits Vigilius die ‚Vermischung der Sphären', die Vermengung des logisch-notwendigen Denkens mit der geschichtlichen Wirklichkeit, aufs schärfste[1476].

Das richtige Verständnis des Vergangenen als Unabänderlichkeit, nicht aber als Notwendigkeit bringt schließlich erst Aufklärung darüber, dass der Einzelne das Vergangene bereuen kann. *Bereuen* lässt sich nämlich nur etwas, das in Freiheit hervorgebracht worden ist[1477], während ein der Freiheit äußeres Ereignis allenfalls

---

[1473] „Wenn ich nicht in die Vergangenheit zurückkehren kann, so […] einfach, weil sie an-sich und ich für-mich bin; die Vergangenheit ist das, was ich bin, ohne es leben zu können." (ebd., 236)

[1474] Vgl. *BA*, 16 f.: In der Logik darf keine Bewegung *werden*, denn die Logik *ist*, und alles Logische *ist* nur, und diese Ohnmacht des Logischen bedeutet den Übergang der Logik zum Werden, wo Dasein und Wirklichkeit hervortreten. […] Jede Bewegung [in der Logik], sofern man einen Augenblick lang diesen Ausdruck gebrauchen will, ist eine immanente Bewegung, und das heißt im tieferen Sinne keine Bewegung". (vgl. auch *EO*, 723 ff., 783 f.)

[1475] *PB*, 73 f., vgl. 69-74

[1476] Vgl. hierzu das Kap. II.2.1 „Am Problem vorbei: die Philosophie Hegels"

[1477] Vgl. u.a. *BA*, 135-138
Im gleichen Sinne weist die *Angst* das Zukünftige als Nicht-Notwendiges aus, was auch in ihrer Ambivalenz sichtbar wird.

bedauert bzw. – wie der Ästhetiker dies in einem Essay formuliert – *betrauert*[1478] werden kann. Dies verweist zugleich darauf, dass die richtige Auffassung des Vergangenen eine *conditio sine qua non* für die zeitliche Synthese des Selbst darstellt. Denn diese ist nur dann möglich, wenn der Einzelne die Vergangenheit als *seine*, i.e. als das Werk seiner Freiheit übernimmt.

4.3.2 Möglichkeit, Nichts und Angst

Wenn Vigilius in seiner Analyse des biblischen Sündenfalls dogmatische Interpretationen in den Schatten stellt, indem er ihnen Widersprüchlichkeit nachweist, wenn er überdies das Geschehen als ein *inner*anthropologisches präsentiert – denn Vigilius streicht aus der Geschichte alle Akteure außer Adam selbst[1479] –, so lässt sich die eigenwillige Faszination erahnen, welche dieses Buch auch auf nichtreligiöse Denker ausgeübt hat[1480].

Für Sartre erweist sich insbesondere Vigilius' Herausstellung des tieferen Zusammenhangs der Begriffe *Möglichkeit*, *Nichts* und *Angst* als entscheidende Entdeckung. In einem Brief an Simone de Beauvoir offenbart er, „durch die Lektüre Kierkegaards […] eine Theorie des Nichts gefunden"[1481] zu haben, welche keine geringere als eben jene Theorie der Freiheit ist, auf welche er anschließend seine anthropologische Konzeption in *Das Sein und das Nichts* gründet.

Vigilius' entscheidende Entdeckung, auf welche sich auch Sartre hier beruft, ist die Unmöglichkeit, das Wählen zu *erklären*, i.e. es auf irgendeinen Determinismus zurückzuführen. So argumentiert jener durch die gesamte Schrift hindurch immer wieder gegen jene Deutungen, welche das Freiheitsgeschehen in eine Notwendigkeit überführen und solchermaßen die Sünde – möge es sich hierbei um die erste oder eine spätere Adams oder eines anderen Menschen handeln – aus einem vorausgehenden Zustand

---

[1478] Vgl. hierzu A.s Unterscheidung zwischen *Trauer* und *Schmerz* (vgl. *EO*, 175-196).

[1479] So gibt Vigilius nicht nur offen zu, dass er mit der Schlange nichts anfangen kann; er behauptet überdies, dass nicht Gott, sondern Adam *sich selbst gegenüber* das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, ausgesprochen hat (vgl. *BA*, 56 f.). Und auch Evas Rolle im Sündenfall wird in Vigilius' Deutung wesentlich ignoriert. Seine eigenmächtigen Veränderungen rechtfertigt Vigilius damit, dass „[d]er Mythos […] äußerlich geschehen [lässt], was im Innern ist." (ebd., 56) Damit aber disqualifiziert er die biblisch-theologische Präsentation des Sündenfalls im Grunde als inadäquat. Dass Vigilius selbst jedoch nicht so weit geht, eine *areligiöse* Lesart des Geschehens nahelegen zu wollen, wird u.a. daran sichtbar, dass er die Angst sofort wieder in den sündentheologischen Kontext zurückholt.

[1480] So ist auffällig, dass durch die Interpretationsgeschichte hindurch einzelnen Abschnitten aus dem Caput 1 § 5 („Der Begriff Angst") und aus dem Caput 2 § 2 („Subjektive Angst") in beinahe jeder Interpretation des *Begriff Angst* eine zentrale Rolle zugemessen wird.

[1481] *B1*, 520; vgl. ausführlich zu Sartres Kierkegaard-Rezeption Hackel (2011b), 323-354).

ableiten[1482]. Stattdessen konstatiert er, dass sich das Werden des Menschen ‚in Sprüngen' vollzieht, die der Einzelne nur jeweils aus sich selbst heraus *verstehen*, niemals aber wissenschaftlich *erklären* könne.

Vigilius' Analysen sind besonders wertvoll für die Untersuchung des Begriffs des *Möglichen*, welchen Anti-Climacus als einen Aspekt der modalen Synthese des Selbst kenntlich macht. Sie offenbaren den ontologischen Charakter der Freiheit, den auch Sartre in *Das Sein und das Nichts* herausstellt. Vigilius notiert:

> Die Möglichkeit [der Freiheit] besteht darin, zu *können*. In einem logischen System sagt es sich recht leicht, daß die Möglichkeit in Wirklichkeit übergeht. In der Wirklichkeit ist das schwieriger, da braucht es eine Zwischenbestimmung. Diese Zwischenbestimmung ist die Angst, welche den qualitativen Sprung ebensowenig erklärt, wie sie ihn ethisch rechtfertigt."[1483]

Wenn Sartre seinerseits auch darauf insistiert, dass das Freiheitsgeschehen nicht erklärt[1484] werden kann, weil es „keiner logischen Notwendigkeit unterworfen ist"[1485], wenn er ferner dem Für-sich „die permanente Möglichkeit, mit seiner eigenen Vergangenheit zu brechen"[1486], zuordnet und sich hierbei auf jene „Lücke zwischen den Anlässen und der Handlung"[1487] beruft, welche das Bewusstsein in seiner Nichtungstätigkeit erzeugt, so ruft er eben jenen Begriff des *Sprungs* auf, den Vigilius heranzieht, um das Geschehen der Freiheit zu erfassen.

So findet sich der engste und unmittelbarste Berührungspunkt beider Konzeptionen einerseits in Vigilius' wiederholtem Hinweis darauf, dass die Freiheit ein *Können*[1488] darstellt, welches den nahtlosen Übergang von einem Zustand in den nächsten aufreißt und ihn stattdessen als bloß *möglich* setzt, und andererseits in Sartres ontologischer Deutung dieses „Hiatus"[1489] als *Nichts*. Den Kern seines Freiheitsbegriffs formuliert Sartre – mit direktem Bezug auf den *Begriff Angst* – entsprechend[1490]: „Anlässe,

---

[1482] Vgl. *BA*, 36-41, 45, 49, 57, 59, 64, 71 ff., 75
[1483] Ebd., 59, Herv. i. O.
[1484] Zum Unterschied zwischen *Erklären* und *Verstehen* vgl. Betschart (2014 [im Druck]); *BA*, 60 f., 92 f.; *SN*, 797, 980-985; vgl. auch Sartres Abgrenzung seines Unaufrichtigkeitsbegriff vom deterministischen Modell Freuds in *SN*, 124-132.
[1485] *SN*, 761
[1486] Ebd., 758
[1487] *TB*, 199
[1488] Vgl. *BA*, 53 f.
[1489] *TB*, 200
[1490] Im Grunde handelt es sich hier nur um eine Reformulierung seiner bereits in der „Transzendenz des Ego" herausgestellten phänomenologischen Freiheitskonzeption, deren Nähe zu der aus dem *Begriff Angst*

menschliches Wesen, Affektivität, Vergangenheit werden im Schoß der Freiheit festgehalten, sie sind in der Schwebe“[1491]:

> Aber das Mögliche selbst kann nur eine bestimmte Konkretion des Nichts sein, da seine Existenz als *mein* Mögliches nicht darin besteht, als eine Realität vorgesehen zu sein, die *sein wird* – sondern darin, als eine Realität aufrechterhalten zu werden, die *sein könnte*. Es gibt also in der Dringlichkeit des Möglichen eine bestimmte Nichtheit [*néantité*].[1492]

Schon Vigilius‘ Analyse des Freiheitsgeschehens ist bei genauerem Blick kein Novum im Kierkegaardschen Werk. Die Figur des *Sprungs* lässt sich bereits in der vom Ethiker vorgenommenen Analyse des Vorgangs der Wahl als *Isolation* und *Kontinuität*, als Prozess des Sich-von-sich-Losreißens und Wieder-zu-sich-Zurückkehrens entdecken und kehrt schließlich bei Anti-Climacus in der Doppelbewegung von ‚Verunendlichung‘ und ‚Verendlichung‘ wieder:

> Doch man selbst werden heißt: konkret werden. Das aber heißt: weder endlich noch unendlich werden, denn das, was konkret werden soll, ist ja eine Synthese. Also muss die Entwicklung darin bestehen, sich in der Verunendlichung des Selbst unendlich von sich selbst zu entfernen und in der Verendlichung unendlich zu sich selbst zurückzukehren.[1493]

Dass Vigilius seinerseits die „Möglichkeit des Könnens“[1494] als *unendlich* einstuft, ist daher kein Zufall, sondern auf die Nähe seines Begriffs des Sprungs zum vom Ethiker herausgestellten Begriff der Isolation und zu Anti-Climacus‘ Begriff der Unendlichkeit zurückzuführen. Und auch diese Konzeptionen haben bereits ihren Vorgänger: In seiner Analyse der romantischen Ironie erfasst Kierkegaard – und hier schließt sich der Kreis zu Sartres Begriff des *Néant* – die romantische „Subjektivität [als] die unendliche, absolute *Negativität*“[1495], welche sich im Vollzug bloß eines Teilvorgangs der ‚richtigen‘ Wahl

---

Sartre bereits hier andeutet. Dennoch ist zu beachten, dass Sartre zur Zeit der Abfassung des Essays philosophisch noch ganz am Anfang steht und Kierkegaards Werk allenfalls aus der Sekundärliteratur kennt (vgl. zum – vermutlich von Jean Wahl vermittelten – Bild des Schwindels am Abgrund, das Sartre bereits im Essay engagiert: Wahl (1998), 49; Knopp (2006), 54; Hackel (2011b), 328 f). Erst nach eigener Lektüre des *Begriff Angst* zum Jahreswechsel 1939/40 kann er die tatsächliche Nähe seiner Freiheitskonzeption zu der im *Begriff Angst* nicht nur bestätigen, sondern zugleich auch von dieser erneut, diesmal in direkter Weise, profitieren.

[1491] *TB*, 198
[1492] Ebd., 199, Herv. i. O.
[1493] *KT*, 32, vgl. 34, 63
[1494] *BA*, 54
[1495] *BI*, 278, Herv. M. H.

zwar vom Bestehenden losreißt – isoliert, verunendlicht –, es jedoch versäumt, handelnd in dieses zurückzukehren, und welche daher nur ein „Schweben“ und „bloße Möglichkeit“[1496] bleibt.

Vigilius‘ besonderes Verdienst – und von diesem her lässt sich die Anziehungskraft des *Begriff Angst* auf Sartre (und vor ihm auf Heidegger) begreifen – liegt darin, den Fokus auf die *innere* Seite des Freiheitsgeschehens gerichtet zu haben: Vigilius weist das Selbstverhältnis des Menschen grundlegend als *Angst* aus. Die Angst entdeckt Sartre in *Das Sein und das Nichts* als das verbindende Glied zwischen der *conditio humana* und der Unaufrichtigkeit; in der Angst wird sich der Einzelne der Problematik seiner Freiheit bewusst; und diese *Entdeckung* versucht der Unaufrichtige zu vermeiden. Ein vergleichbarer Zusammenhang besteht zwischen den Begriffen Angst und Verzweiflung im *Begriff Angst* und der *Krankheit zum Tode*. Daher trägt das Verständnis der Angst zugleich zum Verständnis negativer Selbstverhältnisse bei.

Bereits im Tagebuch beobachtet Sartre richtig, dass die *Angst* „kein psychologisches Phänomen [darstellt]. Sie ist eine existentielle Struktur der menschlichen-Realität, was nicht anderes ist als die Freiheit, die sich ihrer selbst als ihres eigenen Nichts bewußt wird.“[1497] Wenn Vigilius seine Untersuchung der Angst dennoch der Psychologie zuordnet, so ist dies nicht auf sein mangelndes Verständnis des Begriffs zurückzuführen, sondern schlichtweg einer historisch noch fehlenden wissenschaftlichen Differenzierung geschuldet. Denn auch er verknüpft seinen Begriff der Angst mit den Begriffen der Möglichkeit und des Nichts.

Dennoch ist hier zu unterscheiden: Beide Autoren kommen sich in ihrer *strukturellen* Analyse der Angst zwar sehr nahe; in ihren *inhaltlichen* Deutungen des Begriffs gehen sie jedoch verschiedene Wege.

Im *Begriff Angst* unterscheidet Vigilius zwischen zwei ‚Stadien‘ der Angst. In der *Unschuld* bleibt der Gegenstand der Angst noch unbestimmt, weil der Einzelne sich selbst als Freiheit und somit seine Verantwortlichkeit für sein Handeln noch nicht entdeckt hat. Entsprechend versteht er noch nicht den Unterschied zwischen Gut und Böse, genaugenommen nicht einmal, was es mit einer solchen Unterscheidung auf sich

---

[1496] Ebd., 285; vgl. hierzu Sartres Bild des Fesselballons, der sich ebenfalls im Schwebezustand befindet (vgl. FN 1082)
[1497] *TB*, 197; vgl. *SN*, 91

hat[1498]. Der Begriff des *Nichts* wird hier in einer doppelten Bedeutung gebraucht: Zum einen kündigt sich der Geist als reflexives Selbstverhältnis, durch welches sich der Einzelne *als freies Wesen* bewusst wird, erst an. Dieses Sich-Verstehen ist jedoch in der Unschuld *noch nicht* gegeben und daher eine bloße Möglichkeit, ein Nichts: „Die Wirklichkeit des Geistes zeigt sich ständig als eine Gestalt, die seine Möglichkeit versucht, jedoch fort ist, sobald er nach ihr greift, und ein Nichts ist, das nur zu ängstigen vermag."[1499]

Zum anderen – und dies geht aus der ersten Beobachtung hervor – bezeichnet das Nichts in der Unschuld die noch *inhaltliche* Unbestimmtheit des Möglichen: Adam versteht das Wählen selbst im Zustand der Unschuld noch nicht, wenn auch er schließlich wählen und *nachträglich* seine Wahl ethisch[1500] bewerten wird. Die Angst hat hier noch keinen Gegenstand, sondern kreist in sich selbst als Bündel von Projektionen und Ahnungen, die als ein bloßes „Suchen nach dem Abenteuerlich-Märchenhaften, dem Ungeheuren, dem Rätselhaften"[1501] noch bar jeder ethischen Dimension sind.

Wenn Vigilius sich hier in einer Vielzahl von Bildern darum bemüht, die Präsenz und gleichzeitige Nicht-Greifbarkeit des Geistes im Zustand der Unschuld zu beschreiben, die permanente, erlebte Anwesenheit der Freiheit, jedoch am blinden Fleck der Angst, so greift er – obwohl ihm die Erkenntnisse der Phänomenologie noch nicht zugänglich sind und sich daher nicht von einer ‚Phänomenologie der Unschuld' im engeren Sinne reden lässt – Sartres Darstellung des nicht-thetischen ‚Bewusstseins (von) sich' vor, das sich selbst ebenfalls als Freiheit ‚weiß', jedoch auf implizite Weise, indem es bei sich anwesend ist, ohne sich zum Gegenstand zu haben.

Im Unterschied zu Vigilius kann Sartre jedoch in diesem ‚Stadium' der Vorreflexivität noch keine Angst entdecken. Hierzu ist der Einzelne noch viel zu sehr in die ‚Forderungsstruktur' der „Welt des Unmittelbaren"[1502] verstrickt, in welcher schon die Dinge mit Werten und die Handlungen mit einem ‚Dringlichkeitscharakter' versehen

---

[1498] Deshalb schreibt Vigilius hier über Adam: „Worauf sein Können gerichtet ist, davon hat er keinen Begriff" (*BA*, 53).
[1499] Ebd., 50
Daher ist in diesem Zustand die „Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit" (ebd., 50). Vgl. hierzu Sartres Kommentar: „Möglichkeit, die noch nichts ist, da der Mensch im Stande der Unschuld noch nicht weiß, *wozu* sie Möglichkeit ist. Aber sie ist da, als Ankündigung der Freiheit" (*TB*, 196, Herv. i. O.).
[1500] Im Sinne der von Vigilius in der Einleitung angekündigten ‚zweiten', christlichen Ethik, welche die Dogmatik voraussetzt.
[1501] *BA*, 51, vgl. 73
[1502] *SN*, 107

sind, sodass die hier aufscheinenden Möglichkeiten noch nicht als *eigene*, sondern als *objektive*, vermeintlich in den Dingen selbst liegende Möglichkeiten gesetzt sind. Daher, so Sartre, „schließt das, was man die alltägliche Moralität nennen könnte, die ethische Angst aus.“[1503]

Hier nun lässt sich das zweite ‚Stadium‘ der Angst betrachten, das Vigilius in diversen Variationen untersucht. Mit dem Sündenfall erwacht die Reflexion; „der Gegenstand der Angst ist jetzt ein Bestimmtes, ihr Nichts ist wirklich Etwas, weil der Unterschied zwischen Gut und Böse *in concreto* gesetzt ist“[1504]. Dennoch ist dieses Etwas nur eine *Möglichkeit* und bleibt daher im ontischen Sinne weiterhin ein Nichts. Eine ähnliche Rolle spricht Sartre der Reflexion zu: Die vorher nur implizit gelebten Werte werden erst in dieser erkannt, was Sartre dazu veranlasst, die Reflexion als das eigentlich ‚moralische Bewusstsein‘ einzustufen[1505].

Hier zeichnet sich jedoch die eigentliche Differenz zwischen Vigilius‘ und Sartres Begriffen der Angst ab. Trotz der Vergleichbarkeit der *Strukturen* stehen sich die ethischen *Inhalte*, welche sich in der jeweiligen *Zweideutigkeit* der Angst[1506] reflektieren, geradezu diametral gegenüber. Vigilius versteht die Angst auf der Basis der in der Einleitung umrissenen ‚neuen‘, i.e. christlichen Ethik. Diese „setzt die Dogmatik und damit die Erbsünde voraus[], erklärt nun daraus die Sünde des Einzelnen und stellt gleichzeitig die Idealität als Aufgabe“[1507]. Während er somit die Realität einer absoluten normativen Ordnung seiner Interpretation der Angst zugrunde legt und den Einzelnen in der Angst wesentlich auf dessen mögliche *Schuld* bezogen sieht[1508], geht Sartre umgekehrt von der *Kontingenz* alles Seienden und, hiermit verbunden, von der tieferen Nichtigkeit aller Werte aus. In Sartres Konzeption bleibt daher der Begriff der Schuld an dieser Stelle noch ohne Sinn; der Einzelne ängstigt sich vielmehr davor, dass er seine

---

[1503] Ebd., 106
Vgl. *SN*, 102: „[D]ie geläufigsten Situationen unseres Lebens […] [manifestieren] sich uns nicht durch die Angst […], weil eben die Struktur dieser Möglichkeiten das geängstigte Erfassen ausschließt. Die Angst ist ja die Erkenntnis einer Möglichkeit als *meiner* Möglichkeit“ (Herv. i. O.). Dass die Angst des Einzelnen, der sich selbst als Freiheit allenfalls ‚ahnt‘ bzw. nur implizit ‚weiß‘ noch nicht *ethisch* qualifiziert sein kann, dem trägt auch Vigilius Rechnung, indem er den Gegenstand der Angst hier als Nichts kennzeichnet. Fraglich ist jedoch, ob für Sartre deshalb die Unmittelbarkeit frei von Angst ist. Zwar weist er die Angst klar als reflexives Bewusstsein von der Freiheit aus; dennoch entdeckt auch er, dass sich die Angst auch in der Vorreflexivität bereits ankündigen kann – in der ‚Besorgnis‘ und im ‚Gespür‘, die eigenen Pläne ändern bzw. eigene Projekte aufgeben zu können (vgl. ebd., 102, 104).
[1504] *BA*, 130 f., Herv. i. O.
[1505] Vgl. *SN*, 199
[1506] Vgl. Dandyk (2014 [im Druck])
[1507] *BA*, 26
[1508] Vgl. die Kap. II.5.5.1 „Die These Gottes als ‚Notwehr‘“ sowie II.5.5.2 „Zweite Ethik“

Werte, die ihre Gültigkeit nur von seiner Wahl her beziehen, jederzeit umstürzen kann[1509], und – das Folgende hängt mit dem Vorherigen zusammen – davor, dass für ihn die Kontinuität seines Wesens auf dem Spiel steht. Verdeutlicht hatte Sartre dies an der Angst des Wanderers am Abgrund und an der des Spielers, welche beide mit der Offenheit der Zukunft bzw. – *vice versa* – mit dem stets möglichen Bruch mit der eigenen Vergangenheit konfrontiert werden.

So deutet sich bereits hier an, dass – trotz Sartres expliziter Bezugnahme auf Vigilius' Schrift und trotz der Ähnlichkeit der Bilder[1510] – der Abgrund der Angst in *Das Sein und das Nichts* ein anderer als der im *Begriff Angst* ist. *Bei Vigilius* blickt der Einzelne in den Abgrund seiner möglichen Schuld, und diese erweist sich angesichts des göttlichen Ursprungs der ethischen Normativität als *unendlich*.

> [*E*]*ndlich* läßt sich jene Frage, ob ein Mensch schuldig ist, nicht entscheiden [...]. Wer deshalb seine Schuld nur durch Analogien zu Polizei- und Reichsgerichtsurteilen kennenlernen soll, der begreift eigentlich nie, daß er schuldig ist; denn ist ein Mensch schuldig, dann ist er *unendlich* schuldig.[1511]

Wenn überdies, wie Vigilius ausführt, der Einzelne aus eigener Kraft sein Schuldigsein weder vermeiden noch überwinden kann, weil „das Höchste der Freiheit […] darin [besteht], daß sie immer nur mit sich selbst zu tun hat, in ihrer Möglichkeit die Schuld projektiert"[1512], dann wird zugleich verständlich, dass er der Versuchung erliegen kann, sich an das *Endliche* – vornehmlich an die Moral von jedermann, von Krethi und Plethi[1513] – zu klammern.

Auch Sartre beobachtet, dass sich der Einzelne gewöhnlich an die Werte der Anderen klammert, um seiner ethischen Angst zu entgehen; jedoch interpretiert er den Hintergrund anders: Nicht sein Schuldigsein will der Einzelne damit verbergen, sondern die Entdeckung vermeiden, dass es keine gesicherten Werte gibt, dass er vielmehr selbst ihr Gültigsein wählt, ohne die Wahl rechtfertigen zu können. „Die Angst […] steht im

---

[1509] Vgl. das Kap. III.4.3 „Ethische Angst"
[1510] Vgl. *BA*, 72 f.; *SN*, 91-97
[1511] *BA*, 188, Herv. M. H.; vgl. hierzu das Kap. II.5.5.2 „Zweite Ethik"
[1512] *BA*, 127 f.
[1513] Vgl. ebd., 184 f.; vgl. Anti-Climacus' Ausführungen zur ‚Verzweiflung der Endlichkeit' (vgl. *KT*, 36 ff.)

Gegensatz zum Geist der Ernsthaftigkeit, der die Werte von der Welt aus erfaßt und in der beruhigenden, verdinglichenden Substantifizierung der Werte liegt.“[1514]

Der Kontrast zwischen der Annahme einer Werteordnung göttlichen Ursprungs, welcher der Einzelne absolut verpflichtet ist, und der Annahme der grundlegenden Nichtigkeit der Werte wird nirgends deutlicher als in den beiden Abraham-Interpretationen, welche Kierkegaards Pseudonym Silentio in *Furcht und Zittern* einerseits und Sartre in „Der Existentialismus ist ein Humanismus“ andererseits präsentieren.

Für Silentio[1515] stehen hier zwei normative Bezugssysteme im Konflikt miteinander, von denen er das eine als das *Allgemeine*, i.e. die bestehende moralische Ordnung[1516], und das andere als das göttliche ausweist. *Allgemein* gilt das Tötungsverbot, doch diesem soll Abraham zugunsten einer *höheren* Normativität zuwiderhandeln. Abrahams *Angst* beruht wesentlich darauf, dass er *nicht weiß*, ob der Befehl tatsächlich von Gott kommt und ob er hier nicht etwas missversteht, zumal der Befehl, seinen Sohn zu töten, wider den Verstand ist[1517].

In seiner „Lobrede auf Abraham“ hebt Silentio bekanntlich den *Glauben* Abrahams hervor, mit dem dieser dem Befehl Gottes folgt und zugleich darauf vertraut, dass Isaak ihm wiedergegeben wird[1518]. Von Bedeutung ist die Abraham-Geschichte deshalb, weil sie das *inhaltliche* Verständnis des Begriffs der Möglichkeit vorbereitet, mit dem Anti-Climacus in der *Krankheit zum Tode* arbeitet: Abraham glaubt, dass bei Gott *alles möglich* ist, selbst dann noch, wenn – und hier lässt sich eine Formulierung Anti-Climacus‘ gebrauchen – „Erlösung, menschlich gesprochen, das Unmöglichste von allem [ist]; aber bei Gott ist alles möglich! Dies ist der Kampf des *Glaubens*, der, wenn man so will, wahnsinnig für die Möglichkeit kämpft. Denn Möglichkeit ist das Einzige, was erlöst.“[1519]

[1514] *SN*, 108

[1515] Die Problematik ist weiter oben ausführlich dargestellt worden (vgl. das Kap. II.5.3.2.2 „Legitimation“).

[1516] „Das Ethische ist als solches das Allgemeine, und als das Allgemeine das, was für jedermann gültig ist“ (*FZ* 57, vgl. hierzu auch die folgenden Ausführungen Silentios).

[1517] Dabei handelt es sich nur um die prominenteste der Situationen, in denen Abraham, allein im Glauben dem göttlichen Befehl gehorchend, wider den Verstand handelt (vgl. *FZ*, 14-19).

[1518] „Abraham glaubte und glaubte für dieses Leben. Ja, wäre sein Glaube bloß einer für das künftige Leben gewesen, so hätte er wohl leichter alles fortgeworfen, um fortzuhausen in einer Welt, der er nicht zugehörte.“ (ebd., 18)

[1519] *KT*, 43, Herv. i. O.

Wenn Anti-Climacus den Begriff der Möglichkeit dem der Notwendigkeit entgegensetzt, so begreift er die Möglichkeit genau in jenem Sinne, in welchem Abraham sie versinnbildlicht:

> Das Entscheidende ist: Bei Gott ist alles möglich. Dies ist ewig wahr und also in jedem Augenblick wahr. […] [D]ie Entscheidung fällt erst dann, wenn der Mensch bis zum Äußersten gebracht ist, so dass es, menschlich gesprochen, keine Möglichkeit gibt. Dann kommt es darauf an, ob er glauben will, dass bei Gott alles möglich sei, das heißt, ob er glauben will. Dies aber ist ganz und gar die Formel, um den Verstand zu verlieren; glauben heißt ja gerade, dass man den Verstand verliert, um Gott zu gewinnen.[1520]

Zugleich wird in jener von Silentio erfassten *Doppelbewegung* Abrahams, welcher, „nachdem er die Bewegung der Unendlichkeit gemacht hat, die der Endlichkeit macht"[1521] und welcher ‚das Ewige ergreift' und *dennoch* das ‚Zeitliche festhält'[1522] die duale Struktur der Wahl[1523] sichtbar.

Hier nun lässt sich auf den Abgrund der Angst zurückkommen, der sich, wie auch Vigilius ausführt, nur im „Kursus der Möglichkeit"[1524] überwinden lässt, welcher bei genauerer Betrachtung ebenfalls die doppelte Bewegung aus Unendlichkeit und Endlichkeit beschreibt: Jeder Mensch kann sich mithilfe der *Möglichkeit* bilden, indem er zunächst – in einer negativen Bewegung – seine Schuld als unendlich und sein Scheitern als vollständig annimmt und anschließend – in einer positiven Rückwärtsbewegung – dazu gelangt, in der Vorsehung und der Versöhnung ‚auszuruhen'.

> In der Wirklichkeit ist niemand so tief gesunken, daß er nicht noch tiefer sinken könnte […]. Doch wer in der Möglichkeit versank, dem schwindelte, dessen Blick verwirrte sich, so daß er den Maßstab nicht faßte, den Krethi und Plethi ihm als rettenden

---

So lassen sich Anti-Climacus' Worte direkt auf Abraham beziehen, wenn jener schreibt: „Er stellt es vollkommen Gott anheim, wie ihm zu helfen sei, aber er glaubt, denn bei Gott ist alles möglich. Seinen Untergang *glauben* ist unmöglich. Glauben ist verstehen, dass es menschlich sein Untergang ist, und dann doch an eine Möglichkeit glauben." (ebd., 43, Herv. i. O.)

[1520] *KT*, 42, Herv. i. O.

[1521] *FZ*, 36

[1522] Vgl. ebd., 16

[1523] Im Unterschied zum Ethiker kennzeichnen Silentio und Anti-Climacus das Geschehen als paradox-religiöses: die Rückkehr in die endlichen Verhältnisse ist nicht aus eigener Kraft, sondern nur mit Gottes Hilfe möglich.

[1524] Vgl. *BA*, 181-189

> Strohhalm reichten […]. Er sank absolut, dann aber tauchte er aus der Tiefe des Abgrunds wieder auf, leichter als alles Beschwerende und Erschreckende im Leben.[1525]

Wenn Sartre – jeweils mit direktem Bezug auf Kierkegaards Werk – in *Das Sein und das Nichts* die von Vigilius' untersuchte *Angst am Abgrund* und in „Der Existentialismus ist ein Humanismus" die von Silentio thematisierte „*Angst Abrahams*"[1526] wiederaufgreift, so ist schwerlich zu übersehen, dass er der Angst einen anderen Inhalt verleiht als Kierkegaards Pseudonyme. Leichter zu übersehen ist jedoch, dass Kierkegaards und Sartres Denken auf einer Ebene wieder zusammengehen, welche den weltanschaulichen Graben, der beide voneinander trennt, übersteigt. Dies verdeutlicht Sartre selbst in seiner Interpretation der Abraham-Figur.

„Es gab einmal eine Geisteskranke, die Halluzinationen hatte: man sprach mit ihr durchs Telefon und gab ihr Befehle. Der Arzt fragte sie: ‚Aber wer spricht denn zu Ihnen?' Sie antwortete: ‚Er sagt, er sei Gott'. Und in der Tat: Was bewiese ihr, daß es Gott war?"[1527]

Dass Sartre die Problematik Abrahams auf eine Ebene mit der einer halluzinierenden Geisteskranken stellt, ironisiert, so scheint es zunächst, das Pathos, mit dem Silentio Abraham als den Vater des Glaubens herausgearbeitet hatte. Denn damit fragt Sartre: Unterscheidet sich der Glauben Abrahams qualitativ von dem einer Geisteskranken? Und falls es einen Unterschied gibt, der Abraham zum Auserwählten und die Geisteskranke zur Verbrecherin macht: worin gründet dieser? Wie die Geisteskranke, so kann auch Abraham nicht *wissen*, sondern nur *glauben*, dass der Befehl auf Gott zurückgeht; es lässt sich hier kein Kriterium aufstellen, das es ermöglicht, zwischen einem falschen und einem wahren Glauben zu unterscheiden. Was Abraham mit der Geisteskranken verbindet – und damit verweist die Parallelführung auf ein ernstes Problem –, ist, dass *beide* ihr Handeln nicht rechtfertigen können, dass sie dennoch eine Wahl treffen müssen – nämlich die, wie sie die Stimmen, die sie hören, auffassen.

[1525] Ebd., 185, vgl. 72 f.
Vgl. ebd., 182: „Wer durch Angst gebildet wird, der wird durch die Möglichkeit gebildet, und erst wer durch die Möglichkeit gebildet wird, wird nach seiner Unendlichkeit gebildet. Daher ist die Möglichkeit die schwierigste aller Kategorien."
[1526] *B2*, 280, Herv. i. O., vgl. 229, 233
[1527] EH, 152

Wie vor ihm Silentio[1528], so verdeutlicht auch Sartre, dass das Erkenntnisproblem, dem Abraham gegenübersteht, prinzipiell nicht überwindbar ist. Für Sartre erweist sich die Problematik Abrahams damit nicht mehr als die eines Auserwählten, sondern betrifft im Grunde *jeden* Menschen, unabhängig von der Frage, ob er sich christlich versteht oder keine seiner Erfahrungswelt übergeordnete Realität anerkennt:

> Aber jeder kann sich zunächst fragen, ist es wirklich ein Engel, und bin ich wirklich Abraham? […] Und wenn ich Stimmen höre, was beweist, daß sie vom Himmel und nicht aus der Hölle kommen, oder aus dem Unbewußten oder von einem pathologischen Zustand? Wer beweist, daß sie sich an mich wenden? Wer beweist, daß ich der Erwählte bin, meine Auffassung vom Menschen und meine Wahl der Menschheit aufzuzwingen? Ich werde niemals den geringsten Beweis finden, kein Zeichen, mich davon zu überzeugen.[1529]

Im Unterschied zu Silentio schlussfolgert Sartre hieraus, dass die Frage nach der ‚wirklichen' Herkunft der Stimme – weil sie unbeantwortbar ist – aus der Perspektive des Wählenden im Grunde suspendiert werden *muss*. Damit aber wandelt sich das Erkenntnisproblem Silentios in ein Entscheidungsproblem, das – und dies ist Sartres Pointe – nicht *theologisch*, sondern *inneranthropologisch* zu formulieren ist. „Wenn eine Stimme sich an mich richtet, werde immer ich es sein, der entscheidet, diese Stimme sei die des Engels; *wenn ich meine, jene Handlung sei gut, bin ich es, der wählt zu sagen, diese Handlung sei gut und nicht schlecht*."[1530] Sartre verdeutlicht hier, dass es somit nicht darum geht, das Gute zu *finden*; vielmehr muss der Einzelne es *erfinden*, indem er darüber entscheidet, ob er das, was an ihn als das Gute herangetragen wird, als solches übernimmt, indem er es zum Guten *für sich* macht[1531].

Hier trifft sich Sartres Resultat mit jener Diagnose, die er schon in *Das Sein und das Nichts* gegeben hatte: Jeder Einzelne ist in der Wahl des Guten letztlich auf sich selbst gestellt. Ob dies – und hier liegt der springende Punkt, der beide Interpretationen letztlich auf eine gemeinsame Basis stellt – der aus der Endlichkeit des Einzelnen resultierenden

---

[1528] Vgl. hierzu die Figur des Schlaflosen, der Abraham nachfolgen will und damit endet, „vermutlich hingerichtet oder ins Irrenhaus gebracht" (*FZ*, 26, vgl. 24 ff.) zu werden.
[1529] EH, 152 f.
[1530] Ebd., 153, Herv. M. H.
[1531] Daher stellt sich aus Sartres Perspektive, wie Rainer Thurnher schlüssig argumentiert, die Haltung des Abraham aus *Furcht und Zittern* noch als unaufrichtige dar, insofern dieser in dem Glauben handelt, sich dem Willen einer höheren Macht zu beugen, während nur er allein dem *an sich* Kontingenten einen Sinn *für sich* verleiht, indem er es *als Zeichen* deutet (vgl. Thurnher (2009), 78).

Unkenntnis des ‚wahren' Guten geschuldet ist oder ob es aus der Kontingenz alles Seienden hervorgeht, bleibt praktisch, i.e. für den Wählenden selbst, im Grunde ohne Unterschied. „[S]elbst wenn Gott existierte, würde das nichts ändern; […] der Mensch muß […] sich davon überzeugen, daß nichts ihn vor sich selbst retten kann, und sei es auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes."[1532] Der Einzelne kommt nicht umhin, zu wählen und die Verantwortung für sein Wählen zu tragen – ob er wählt, dem Befehl ‚Gottes' oder der Anweisung eines Vorgesetzten zu gehorchen, ob er sich einer gesellschaftlichen Norm beugt oder ob er seine Werte konsequent lebt, spielt keine Rolle.

5 Scheitern der Synthese und Varianten der Flucht

5.1 Verzweiflung und ‚nutzlose Passion'

> „Die Verzweiflung selbst ist eine Negativität, die Unwissenheit über sie eine neue Negativität. Doch um bis zur Wahrheit zu gelangen, muss man durch jede Negativität hindurch; denn hier gilt es, wie die Volkssage berichtet, einen bestimmten Zauber aufzuheben: Das Stück muss von hinten nach vorn ganz durchgespielt werden, sonst hebt sich der Zauber nicht auf."[1533]
>
> Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*

Im Vortrag „Der Existentialismus ist ein Humanismus" wehrt sich Sartre gegen seine Kritiker, welche mit dem vernichtenden Urteil aufwarten, sein Existentialismus sei ein „Quietismus der Verzweiflung", der nur „die menschliche Schande hervor[hebe], überall das Schäbige, Trübe und Klebrige" sehe und hierbei „die Schönheit des Lebens, die Lichtseite der menschlichen Natur"[1534] vernachlässige. Und in der Tat fasst Sartre in *Das Sein und das Nichts* den Menschen als „nutzlose Passion"[1535] auf: Das Streben des

---

[1532] EH, 176; vgl. Wahl (1998), 224 f.; Seibert (1997), 142 ff.
Simone de Beauvoir äußert sich ähnlich dazu: „Der Gedanke Kierkegaards hatte mich sehr beeindruckt. Ein wirklich moralischer Mensch kann kein gutes Gewissen haben; er engagiert seine Freiheit nur mit ‚Furcht und Zittern'." (de Beauvoir (1983), 462 FN, vgl. 461-464, 502)
[1533] *KT*, 49
[1534] EH, 145
[1535] *SN*, 1052

Menschen nach dem *ens causa sui* verfolge einen widersprüchlichen Zweck; das Scheitern sei daher als notwendig zu betrachten.

Während Sartre deshalb schlussfolgert, dass das Selbst sich auf authentischem Wege nicht realisieren lässt und dass der Glauben, ein Selbst zu haben, unaufrichtiger Natur ist, weist Kierkegaards Werk die umgekehrte Tendenz auf: Die Selbstwerdung wird dem Einzelnen als *höchste* Aufgabe nahegelegt, und es wird vorausgesetzt, dass es ihm möglich ist, sie zu realisieren.

Trotz der offensichtlichen Gegensätzlichkeit der Positionen lässt sich zweierlei beobachten: Zum einen fällt auf, dass nicht nur Sartre, sondern auch Kierkegaard sich mit den *scheiternden* Formen des Selbst befasst und diese nicht nur *en passant* behandelt; vielmehr liegt der Schwerpunkt seines philosophischen Denkens auf der Analyse *negativer* Selbstverhältnisse[1536].

Zum anderen bekräftigt sich in dem Sachverhalt, dass Sartre immer wieder auf das *Scheitern* des Grundentwurfs zurückkommt und es in seinen vielfältigen Varianten durchdekliniert, gerade dessen Stellenwert für die anthropologische Konzeption in *Das Sein und das Nichts*. So verbindet beide Autoren einerseits ihre Fokussierung auf dem Selbst als dem höchsten menschlichen Wert und andererseits ihre spezifische Annäherung an dieses von der Negativität her.

Die Beobachtung, dass nicht nur Sartre, sondern auch Kierkegaard, insbesondere sein Pseudonym aus der *Krankheit zum Tode* in erster Linie die *scheiternden* Formen des Selbst thematisiert und das ‚gesunde' Selbst vom ‚kranken' her erschließt, stellt kein Novum in der Kierkegaard-Forschung dar[1537]. Zurückführen lässt sich dies auf verschiedene Gründe.

Zum ersten glaubt Anti-Climacus, schlichtweg auf ein *empirisches Faktum* zu verweisen, wenn er behauptet, hierbei die Beobachtungen früherer Pseudonyme aufgreifend: „So wie der Arzt wohl sagen muss, dass es vielleicht keinen einzigen vollkommen gesunden Menschen gebe, müsste man mit rechter Menschenkenntnis sagen, es lebe kein einziger Mensch, ohne ein wenig verzweifelt zu sein"[1538]. Ist die Verzweiflung aber die *allgemeinste* Krankheit überhaupt, so mag es nicht verwundern,

---

[1536] Dies darzulegen, war eines der Hauptanliegen der Analysen des Kierkegaard-Teils dieser Arbeit. Insbesondere die Herausarbeitung der Problematik des Ästhetikers aus *Entweder-Oder* sowie des Dämonischen insgesamt als „Fazit der Existenzanalysen Kierkegaards" (so das Schlussurteil im Kierkegaard-Abschnitt) sollte dies deutlich gemacht haben.
[1537] Vgl. bspw. Theunissen (1991)
[1538] *KT*, 23

dass Anti-Climacus als selbsterklärter ‚Arzt' und ‚Seelenkundiger' seinen Schwerpunkt auf sie legt, sich mit der Diagnose ihrer Erscheinungsformen und ihrer möglichen Heilung befassend. In ähnlicher Weise hatten schon andere Autoren Kierkegaards in ihren Funktionen als Spione, Psychologen und Wächter die Abgründe bzw. die Ab*wege* der menschlichen Existenz erkundet[1539].

Zum zweiten teilt Anti-Climacus die Beobachtung seiner Vorgänger: *Die meisten Menschen sind sich ihrer Verzweiflung nicht bewusst*, weil ihnen das tiefere Verständnis dessen, was *Geist* bzw. was das *Selbst* ist, abgeht:

> Aber die vulgäre Betrachtung versteht sich sehr schlecht auf Verzweiflung. Unter anderem übersieht sie vollkommen (um nur dieses zu nennen, was doch, richtig verstanden, Tausende und Abertausende und Millionen unter die Bestimmung Verzweiflung bringt), sie übersieht vollkommen, dass eine Form der Verzweiflung gerade darin besteht, nicht verzweifelt zu sein, nicht sich bewusst zu sein, dass man es ist […]; denn die vulgäre Betrachtung versteht sich noch viel weniger darauf, was Geist ist (und ohne ein solches Verständnis kann man sich auch nicht auf Verzweiflung verstehen)[1540].

Hat es der Arzt aber mit Patienten zu tun, die nicht einmal wissen, dass sie krank sind, die sich vielmehr gesund fühlen, so bedarf es eines besonderen Aufwands, um ihnen – dazu noch gegen ihren Willen – die Krankheit zu entdecken und sie zur Einnahme der Medizin zu bewegen. Aus dieser Diagnose heraus lässt sich die Energie verstehen, welche Kierkegaards Pseudonyme darauf verwenden, die scheiternden Formen des Selbst offenzulegen[1541].

Zum dritten – und dies ist relevant für die folgenden Betrachtungen – liegt die methodische Notwendigkeit, bei der Negativität anzusetzen, bereits *im Begriff des Selbst begründet*, und dies erklärt nicht nur, weshalb für Anti-Climacus *jeder* Mensch „ein wenig verzweifelt" ist, sondern antizipiert zugleich auch die tieferen Gründe für die von Sartre behauptete Tragik des Menschseins. Denn *Verzweiflung* bezeichnet kein erlittenes Unglück, keinen Leidenszustand oder dergl.; gerade hierin liegt das Missverständnis der

---

[1539] Vgl. hierzu insbesondere die Analysen des Dämonischen durch beinahe das gesamte pseudonyme Werk Kierkegaards.

[1540] Ebd., 24; vgl. das Kap. II.2.2 „Die geistige Pleite: spießbürgerliche Selbstvergessenheit"
Vigilius' Urteil über die Geistlosigkeit lautet unmissverständlich scharf: „Vom Standpunkt des Geistes gesehen, ist eine solche Existenz Sünde, und das mindeste, was man für sie tun kann, ist […], von ihr Geist zu verlangen." (*BA*, 111) Damit teilt er Anti-Climacus' Einschätzung, dass jede Verzweiflung, also auch die der Geistlosigkeit, Sünde ist (vgl. *KT*, Zweiter Abschnitt).

[1541] Vgl. das Kap. II.3.2 „‚Indirekte Mitteilung'"

Geistlosigkeit: „Glück ist keine Bestimmung von Geist, und tief, tief innen, ganz tief in der Verborgenheit des Glücks, da wohnt auch die Angst, und sie ist die Verzweiflung“[1542].

Verzweiflung ist auch nicht, wie Sartre dies im Essay auffasst, mit der Position eines anthropologischen Pessimismus zu identifizieren, der aus christlicher Sicht mit quasi jeder atheistischen Interpretation des Menschen einhergeht. Wenn Sartre sich daher gegen den Vorwurf, er habe den Menschen als verzweifelt dargestellt, verteidigt – „nur aus Unaufrichtigkeit können die Christen, ihre eigene Verzweiflung mit unserer verwechselnd, uns Verzweifelte nennen“[1543] –, so trifft er damit nicht den Kern des Kierkegaardschen Begriffs. Denn wenn auch dieser so angelegt ist, dass „jede ungläubige Haltung [zwangsläufig in] Verzweiflung“[1544] mündet, so bezeichnet der Begriff der Verzweiflung primär etwas anderes.

Verzweiflung heißt: *kein Selbst zu haben*[1545], es noch nicht erlangt, verloren oder verfehlt zu haben. In diesem Sinne – und kein anderer soll hier gebraucht werden – ist es sogar richtig, dass Sartre den Menschen als ‚verzweifelt‘ ausweist. Und die Verzweiflung ist Sartre zufolge Teil der *conditio humana* und als solche – entgegen der Überzeugung Anti-Climacus‘ und anderer Pseudonyme Kierkegaards – prinzipiell nicht überwindbar: Das Selbst erscheint stets nur *am Horizont* unserer Entwürfe, und jeder Versuch, es einzuholen und zu ergreifen, scheitert an seinem permanenten Zurückweichen.

Doch steht Sartre damit tatsächlich einem in Kierkegaards Werk vorherrschenden Grundkonsens unvermittelt gegenüber? Die Antwort muss „nein“ lauten. Denn obwohl Kierkegaards Schreiben und Denken auf leidenschaftlichste Weise und unter Rückgriff auf ausgeklügeltste Methoden sich von der Aufgabe her begreift, dem Einzelnen dazu zu verhelfen, ein Selbst zu werden, so enthüllt doch der Blick in seine Problemstellungen und Lösungsstrategien, dass die Abgründe auf dem Weg zum Selbst, welche Kierkegaard wie kein Anderer vor ihm aufgedeckt hat, sich nicht ohne weiteres überspringen lassen. Vielmehr offenbaren sie die tiefere Ratlosigkeit eines Denkens, welches sich selbst

---

[1542] *KT*, 27 f.
Damit schließt sich Anti-Climacus Vigilius‘ Einschätzung der falschen Zufriedenheit und „Glückseligkeit der Geistlosigkeit“ (*BA*, 111) an, in welcher „die Angst […] gegenwärtig [ist], jedoch verborgen und vermummt.“ (ebd., 113)
[1543] EH, 176
[1544] Ebd.
[1545] Vgl. Dandyk (2002), 123

schließlich nur noch damit zu helfen weiß, dass es sich zugunsten eines vermeintlich höheren Denkens entmündigt, von dem es selbst notwendig ausgeschlossen bleibt[1546].

Doch dieser Schritt ist weder befriedigend[1547] noch alternativlos[1548]. Es lohnt sich daher, auf ihn zu verzichten, ihn zumindest vorläufig ‚auszuklammern' und stattdessen die Abgründe, welche Kierkegaards Autoren und Figuren aufdecken, genauer auszuleuchten. Hier lässt sich nun die Bedeutung des Dämonischen ermessen, welchem eine Schlüsselposition in Kierkegaards Werk zukommt: In den facettenreichen Entgleisungen und Sackgassen des Dämonischen spiegelt sich nicht nur eine Vielfalt defizitärer Selbstverhältnisse; in ihnen ruft Kierkegaard, grundlegender, maßgebliche anthropologische Problemstellungen auf, welche letztlich auch am Ursprung des Scheiterns am Selbst stehen: Am Scheitern des Dämonischen wird deutlich, dass das Gelingen menschlicher Grundbestrebungen – auch in Kierkegaards Werk und entgegen der Überzeugung des Verfassers – in höchstem Maße infrage steht.

Damit kommt dem Dämonischen zugleich auch eine Schlüsselposition für diese Untersuchung zu. Denn Kierkegaards und Sartres anthropologische Konzeptionen stehen sich nicht nur, wie die vorangegangenen Gegenüberstellungen gezeigt haben, in den Strukturanalysen des Selbst und der Freiheit nahe, sondern auch und insbesondere hinsichtlich der verschiedenen Formen *defizitärer* Selbstverhältnisse. Mit seinen Analysen der Verzweiflung im Allgemeinen und des Dämonischen im Besonderen hat Kierkegaard Sartres negativistischem anthropologischen Modell in *Das Sein und das Nichts* maßgeblich vorgegriffen: In jenen lassen sich bereits die Grundmomente der von

---

[1546] Dies nachzuweisen, war Ziel der Bemühungen der Analysen aus dem Kierkegaard-Teil.

[1547] Vgl. hierzu das Kap. II.5.5.2.1 „Dämonische Einwände gegen die zweite Ethik"

[1548] Liessmanns Fazit ist daher Recht zu geben: „Für jenen Bereich, der vor dem Sprung in den Glauben liegt, bleibt die *Krankheit zum Tode* wohl Kierkegaards eigentliches philosophisches Vermächtnis. Seine folgenden religiösen Schriften machen Voraussetzungen, die jenen Sprung, der niemandem vorgeschrieben werden kann, in die Reflexion mit einbeziehen. Ohne diesen bleibt das ‚Selbst auf dem Grund der Verzweiflung' [Liessmann spielt hier auf Theunissens Monographie an]. Es bedeutet dabei aber *mehr als die Beschreibung eines depressiven Zustands*, den wir heute gerne pathologisch nennen: Es ist die *Grundstruktur des modernen Subjekts* selbst, die sich unter diesem Titel zeigt. Kierkegaards Auseinandersetzung mit dem Selbst, seine förmliche Ableitung aus der Verzweiflung, stellt den Befund dar, den er zur Diagnose selbstbewußter Individualität beizusteuern hat. Wo immer diese zur Diskussion steht, wird auf Kierkegaard nicht zu verzichten sein." (Liessmann (1999), 131, letzte Hervn. M. H.) Zugleich verweist dieser Negativbefund, wie zu zeigen sein wird, auf Sartres Werk, welches, von der Diagnose der Negativität ausgehend, ihre Ursprünge genauer unter die Lupe nimmt und zu dem Ergebnis kommt, dass sie nicht *anthropologisch notwendig*, sondern *gewählt* sind. Dies aber bedeutet, dass das, was wir – zu Recht – als pathologisch wahrnehmen, so nicht sein *muss*, dass es vielmehr in unserer Hand liegt, unserem Scheitern entgegenzuarbeiten, indem wir uns fragen, ob wir es als solches auffassen *müssen*. Dies freilich impliziert, dass wir sein *positives Pendant*, das Gelingen, i.e. das Selbst, in seiner Normativität infrage stellen.

Sartre herausgestellten Problematik der *conditio humana* einerseits und andererseits des Grundentwurfs sowie der Unaufrichtigkeit als Antwort auf diese entdecken. Es lässt sich daher ohne Übertreibung behaupten, dass Kierkegaards Denken dem Sartres sehr viel näher steht, als dies den Anschein hat. Dies wird im Folgenden genauer herauszustellen sein.

5.2 Missverhältnisse

Die Synthese des Selbst beruht, so stimmen diverse Autoren Kierkegaards überein, maßgeblich darauf, dass es dem Einzelnen gelingt, das eigene Leben als *Ganzheit* zu vollziehen. Die konkret gegebene Persönlichkeit soll auf ihre Idealität hin ausgearbeitet werden, was einschließt, dass das Vergangene mit dem Zukünftigen, das Notwendige mit dem Möglichen, das Endliche mit dem Unendlichen usw. auf die ‚rechte' Weise vermittelt sind.

Eine solche praktisch-normative Ganzheit wird bei Sartre im Grundentwurf antizipiert. Im Unterschied zu Kierkegaard geht jedoch Sartre vom Scheitern der Synthese aus dem Sein und dem Werden, dem An-sich und dem Für-sich aus.

Trotz dieses entgegengesetzten Fazits sind sich beide zunächst grundlegend darin einig, dass erstens der Mensch ein „Verhältnis zwischen zweien"[1549] darstellt, für das er die Verantwortung trägt, und dass zweitens das Verhältnis aus dem Gleichgewicht geraten kann und oftmals gerät. Anti-Climacus untersucht dies unter dem Begriff der *Verzweiflung*, wobei er hier den Begriff im *engeren* Sinne gebraucht, i.e. *nicht*, um die anthropologische Grundsituation zu bezeichnen, die darin besteht, dass – weil das Selbst erst zu erarbeiten ist – *jeder* mit der Verzweiflung beginnt, sondern um eine *Krankheit* im Selbst und solchermaßen eine *Fehlentwicklung* kenntlich zu machen. In *Das Sein und das Nichts* findet sich diese Unterscheidung in der Abgrenzung der *conditio humana* und des Grundentwurfs auf der einen vom Begriff der Unaufrichtigkeit auf der anderen Seite wieder: ‚Verzweifelt' im weiten Sinn des Begriffs ist – *und bleibt* – Sartre zufolge jeder Mensch, weil es zu den Grundbedingungen des Menschseins gehört, das Selbst zu verfehlen. Im engeren Sinn ‚verzweifelt' ist jedoch nur der Unaufrichtige, weil er sich die *conditio humana* in dieser oder jener Hinsicht verschleiert und solchermaßen die Dualität aus dem Gleichgewicht bringt.

[1549] *KT*, 13

Mit Blick auf den Verhältnis- bzw. Synthesecharakter des Menschseins bedeutet dies für beide Ansätze: Der Einzelne kann sich darauf versteifen, vermeintlich *notwendigerweise* so oder so zu sein, indem er sich das Faktum verhehlt, dass er frei ist, das Gegebene zu überschreiten. Er kann aber auch umgekehrt den Transzendenzcharakter der Existenz missbrauchen, um sich von dem, was ihm vorgegeben ist bzw. was er hervorgebracht hat, künstlich abzutrennen. Anti-Climacus erfasst das erste Ungleichgewicht als ein Zuviel an Notwendigkeit, Endlichkeit bzw./und Zeitlichkeit; Sartre sieht hierin eine Reduktion des Einzelnen auf seine Faktizität. Ein Übergewicht an Möglichkeit, Unendlichkeit bzw./und Ewigkeit entdeckt Anti-Climacus im zweiten Ungleichgewicht, das Sartre seinerseits als eine Reduktion des Einzelnen auf seine Transzendenz beschreibt.

Diese zwei Grundtendenzen des Ungleichgewichts – die Tendenz der *Selbstverdinglichung* auf der einen Seite und die der *Selbstflucht* auf der anderen – sind schon weitgehend in den Analysen der Unaufrichtigkeit in ihren Varianten herausgearbeitet worden. Da Anti-Climacus in seiner Untersuchung der Verzweiflung mit Blick auf mögliche Synthesenungleichgewichte demselben Grundschema wie Sartre in seiner ontologischen Deutung der Unaufrichtigkeit folgt[1550], eignen sie sich zugleich als Leitfaden für die Gegenüberstellung beider Ansätze.

Dennoch hat die Strukturanalyse ihre Grenzen: Sie erlaubt es zwar, die einzelnen Varianten der Verzweiflung bzw. Unaufrichtigkeit *formal* zu erfassen; sie allein reicht jedoch nicht hin, um diese *in ihrem tieferen Sinngehalt* zu verstehen, der sich erst vom jeweiligen Kontext her erschließt. Dieser ist bei beiden Autoren im weitesten Sinne ethisch bestimmt. Im Hintergrund stehen Fragen der ‚guten' Wahl, Rechtfertigung, der Verantwortung und des Umgangs mit Schuld. Und auch dies lässt sich noch präzisieren: Wie schon Anti-Climacus bemerkt, so konstituieren sich die Ungleichgewichte vor dem Hintergrund des Verhältnisses des Einzelnen zum Andern, in welchem schließlich auch der Schlüssel zum Verständnis der Ungleichgewichte liegt. Daher wird Anti-Climacus recht behalten, wenn er behauptet, dass das Missverhältnis im Selbst wesentlich auf

[1550] Historisch betrachtet, verhält es natürlich umgekehrt: Sartre folgt hier Anti-Climacus' Schema. Für die systematische Gegenüberstellung ist dies freilich irrelevant. Bedauerlich ist hier der historische Umstand, dass Sartre die *Krankheit zum Tode* gelesen und in seinem Unaufrichtigkeitsbegriff offensichtlich verarbeitet hat, dass jedoch weder Aufzeichnungen Sartres hierzu erhalten bzw. gefunden und der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden sind noch dass Sartre selbst in seinem Unaufrichtigkeitskapitel einen Hinweis auf die betreffenden Parallelstellen in der *Krankheit zum Tode* oder überhaupt auf Kierkegaards Einfluss gibt.

einem Missverhältnis beruht, in welchem der Einzelne zum Andern steht. Auf diesen Punkt wird im Anschluss an die Untersuchung der Ungleichgewichte gesondert einzugehen sein.

5.2.1 Selbstflucht

Die Normativität des Selbst als eines dem Einzelnen aufgegeben Ideals findet in Kierkegaards Denken ihren Ausdruck darin, dass der sich auf die ‚richtige' Weise wählende Einzelne seine Vergangenheit und Zukunft unter dem Gesichtspunkt der *Schuld* betrachtet. Er reflektiert darauf, dass er durch bisherige Einstellungen und Handlungen die Idealität verfehlt hat bzw. zukünftig noch verfehlen kann. In diesem Zusammenhang bemerkt schon der Ethiker aus *Entweder-Oder*, dass das Verhältnis des ethischen Menschen zu seiner Vergangenheit unter dem Primat der *Reue* steht. Dies ermöglicht es ihm, sich von früheren Handlungen oder Haltungen zu distanzieren, *zugleich* aber auch, sich zu ihnen zu bekennen. Und Vigilius arbeitet heraus, dass der Einzelne in der *Angst* auch die Zukunft unter dem Gesichtspunkt der Schuld reflektiert[1551].

In der Bedeutung, welcher der Reue für die gelungene Selbstwahl zukommt, liegt zugleich die erste Möglichkeit des Missverhältnisses der Synthese begründet. Was der Ethiker noch in seinem leidenschaftlichen Plädoyer für die Selbstwahl ausblendet, ist, dass die Reue nicht nur zur Synthese der Zeiten beitragen, sondern auch den gegenteiligen Effekt hervorrufen, i.e. sie geradezu *verhindern* kann. Sichtbar geworden war dies an verschiedenen dämonischen Figuren, welche in der Reue stecken geblieben und durch sie unfrei geworden waren. So hatte der Wasserman trotz aufrichtiger Reue nicht verhindern können, dass eine vergangene Schuld eine neue nach sich zog; Quidam hatte aus der Unmöglichkeit heraus, das Ausmaß seiner tatsächlichen Schuld zu ermitteln, die Konsequenzen für sein weiteres Handeln nicht ableiten können. Die Reue war hier nicht zum Verbindenden, sondern zum Trennenden geworden, zu etwas, das den Einzelnen in der Vergangenheit festsetzt und von seiner Zukunft abschneidet. Insbesondere an Quidams Fall hatte sich gezeigt, dass das Verhältnis des Einzelnen zu seiner Vergangenheit und dasjenige zu seiner Zukunft einander bedingen, dass eintreten

[1551] Vgl. *BA*, 188

kann, was Vigilius in seiner Untersuchung der ‚Angst vor dem Bösen' beobachtet: dass „aus dem Augenblick der Reue […] ein Defizit der Tat [wird]"[1552].

Diese Problematik der Reue, an welcher für Vigilius die ‚erste' Ethik scheitern musste, hatte auch der Ästhetiker aus *Entweder-Oder* reflektiert und geschlussfolgert, dass es *immer* möglich ist, später einmal etwas zu bereuen, bzw., radikaler noch, dass man sein Handeln grundsätzlich – in dieser oder jener Hinsicht – einmal bereuen wird.

Weil somit die Reue das Handeln immer begleitet, wenn auch zunächst nur der Möglichkeit nach, dann gibt es, so hatte der Ästhetiker auf seine Weise den ‚Kursus der Möglichkeit' zu Ende gedacht – nur *eine* Konsequenz, um die Reue loszuwerden: Im Unterschied zu Vigilius, der die Lösung der Reueproblematik darin gesehen hatte, dass der Einzelne sich der von der Transzendenz her ihm zuteilwerdenden Versöhnung überantwortet, hatte A. das Problem gleich mit der Wurzel ausreißen und die Reue schon *ihrer Möglichkeit nach* abschaffen wollen: Nichts sollte mehr *ernsthaft* gewählt werden[1553], um alles jederzeit wieder aufgeben, die Brücken zur eigenen Vergangenheit abbrechen und – im Geiste der romantischen Ironie – „ganz nach Gutdünken von vorne an[]fangen"[1554] zu können. Indem er sich stets die Entscheidung darüber offenhielt, was zu übernehmen sei und was nicht, hatte der Ästhetiker die Vergangenheit zu einer bloßen Möglichkeit umgedeutet. Solchermaßen aber hatte sich die Wirklichkeit *in toto* in Möglichkeit aufgelöst; am Ende war alles – das Zukünftige wie das Vergangene – als bloß möglich erschienen.

Es überrascht nicht, dass Anti-Climacus in dem Verhältnis des Ästhetikers zur Wirklichkeit eine Form der Verzweiflung sieht, und hier zeichnet sich das erste Ungleichgewicht im Selbstverhältnis ab: „Wenn nun die Möglichkeit die Notwendigkeit über den Haufen rennt, so dass das Selbst in der Möglichkeit von sich selbst wegrennt und also nichts Notwendiges hat, zu dem es zurück soll, dann ist dies die Verzweiflung der Möglichkeit."[1555]

Wie schon der den Ästhetiker vor dieser Einstellung warnende Ethiker, so sieht auch Anti-Climacus hierin die Gefahr, dass der Einzelne seine innere Einheit verliert, indem er sich in lauter Tendenzen auflöst, die durch nichts mehr zusammengehalten werden.

[1552] Ebd., 138
[1553] Vgl. *EO*, 49 ff.; das Kap. II.4.3.1 „Die Wahl der Nichtwahl"
[1554] *BI*, 285
[1555] *KT*, 39

> Im Augenblick zeigt sich etwas als möglich, und dann zeigt sich eine neue Möglichkeit, schließlich folgen diese Phantasmagorien so schnell aufeinander, dass es aussieht, als wäre alles möglich, und das ist just der letzte Augenblick, da das Individuum selbst ganz und gar eine Lufterscheinung geworden ist.[1556]

Was Anti-Climacus vornehmlich mit Blick auf die Zukunft beschreibt – der solchermaßen Verzweifelte imaginiert nur fortlaufend Möglichkeiten, ohne eine von ihnen handelnd zu ergreifen – findet sich beim Ästhetiker bereits perfektioniert; denn dieser hat die Auflösung der Wirklichkeit in *beide* Richtungen betrieben: *Alles* war hier möglich, und das heißt: alles wurde „phantastisch in der Möglichkeit reflektiert[]“[1557]. So war es dem Ästhetiker gelungen, sich aus der Verantwortung für die historische Wirklichkeit herauszuziehen und an ihrer Stelle eine poetische – halb wirkliche, halb phantastische – ‚Wirklichkeit‘ zu kreieren, die sich jederzeit umbilden oder abwählen ließ.

Nur unschwer lässt sich in der Wirklichkeitsflucht des Ästhetikers eine Variante der Unaufrichtigkeit erkennen, die Sartre als den Missbrauch der eigenen Transzendenz erfasst, welcher die Absicht verfolgt, die Faktizität zu leugnen. Wenn sich der Ästhetiker nur von seiner Möglichkeit her versteht und das Notwendige wie das Vergangene in Möglichkeit auflöst, dann behauptet er nichts anderes als dass die Faktizität die Transzendenz sei, dann beruft er sich auf den Nichtungscharakter des Für-sich, der den Einzelnen immer schon über das Gegebene hinaushebt und es ihm ermöglicht, sich jederzeit auf Distanz zu sich selbst zu begeben.

In diesem Sinne kann der Einzelne – wie Sartre am Beispiel des Homosexuellen und anhand seiner eigenen Haltung vor dem Krieg[1558] veranschaulicht hat – sich immer von seiner Vergangenheit lossagen, indem er sich auf die stets gegebene Möglichkeit der Neuwahl beruft.

> Man sieht ja, welchen Gebrauch die Unaufrichtigkeit von diesen Urteilen machen kann, die alle darauf abzielen, festzustellen, daß ich nicht das bin, was ich bin. Wenn ich nur das wäre, was ich *bin*, könnte ich zum Beispiel einen Vorwurf, den man mir macht, ernsthaft betrachten […]. Aber gerade durch die Transzendenz entgehe ich

---

[1556] Ebd., 40
[1557] Ebd.; vgl. hierzu A.s Projekt, die eigene Vergangenheit als Kunstwerk zu gestalten (vgl. das Kap. II.4.4.3 „Erinnerte Ewigkeit“)
[1558] Vgl. *TB*, 15

allem, was ich bin. Ich brauche die Berechtigung des Vorwurfs nicht einmal zu diskutieren[1559].

Er dann darüber hinaus auch – wie Garcin – behaupten, dass er *mehr* ist als die Totalität seiner Handlungen, dass ihn nur die historischen Umstände (der Krieg, sein früher Tod etc.) – daran gehindert haben, das ihm innewohnende Potential auszuschöpfen.

Wie schon Kierkegaards Pseudonyme, so verdeutlicht auch Sartre an seinen Fallbeispielen, dass im Hintergrund eine Verantwortung und in diesem Sinne auch eine Schuld steht, die der Einzelne nicht übernehmen will und die er zum Anlass nimmt, mit sich selbst zu brechen oder sein Handeln umzuinterpretieren. Doch hier liegt, wie Sartre hervorhebt, Unaufrichtigkeit vor: Was der Einzelne, der sich ausschließlich von seinem Transzendenz-sein her betrachtet, verdrängt, ist, dass er dennoch die Verantwortung für sein Handeln bzw. Nicht-Handeln tragen muss. Dies gilt auch für die ‚Wahl der Nichtwahl' des Ästhetikers: Auch sie stellt letztlich eine Wahl dar, durch die er Tatsachen schafft, die ihm zugehören, wenn auch sich diese nur negativ – als Flucht, Versäumnis, Schuld etc. – erfassen lassen.

Sartres Fallbeispiele, in denen Menschen ihre Transzendenz dazu missbrauchen, um ihre Faktizität von sich zu weisen oder umzudeuten, offenbaren zugleich noch einen weiteren Sachverhalt, welchen Anti-Climacus an einer anderen Stelle unter dem Stichwort der ‚Verzweiflung der Schwäche' anspricht: Verdrängt werden sollen bestimmte Schwierigkeiten, welche mit dem eigenen Selbst einhergehen und die der Einzelne nicht übernehmen will. Weil der Homosexuelle vor dem ‚Verteidiger der Ehrlichkeit' seine Homosexualität nicht eingestehen will, macht er etwas anderes aus ihr, ebenso wie Garcin, der nicht als feige dastehen will, seine Feigheit mit ungünstigen Umständen wegerklärt. Im Grunde, so führt Anti-Climacus aus, wünsche sich der Einzelne, der sein Selbst solchermaßen loszuwerden versucht, auf dieses stolz zu sein[1560] bzw., wie Sartre dies modifiziert formulieren würde, es vor dem Andern rechtfertigen zu können.

Dieser Wunsch kann über die Leugnung oder Umdeutung von Handlungen hinaus auch seinen Ausdruck darin finden, dass der Einzelne sich reflexiv Werte oder Ziele

---

[1559] *SN*, 136, Herv. i. O.; vgl. hierzu die anfängliche Selbstverleugnung des Protagonisten in Frischs Roman *Stiller*.
[1560] Vgl. *KT*, 74

auferlegt, die seinen unmittelbaren, grundlegenden Entwürfen widersprechen[1561]. Doch willentlich kann er ebenso wenig gegen diese verrichten wie der Einzelne bei Anti-Climacus seine von Gott geschaffene Persönlichkeit loswerden kann. Dass hier eine Form der Unaufrichtigkeit vorliegt, ist daher auch für Anti-Climacus unzweifelhaft; er entdeckt hinter dem Versuch, sich das eigene Selbst so umzugestalten, dass er es übernehmen kann, „die Einbildung, dass sich dieser Wechsel genauso leicht bewerkstelligen ließe wie das Anlegen eines anderen Gewandes.“[1562]

Signifikant ist in diesem Zusammenhang, dass *beide*, Sartre und Anti-Climacus, sich darin einig sind, dass der Einzelne *willentlich* über sein ursprüngliches Gesetztsein bzw. über seine grundlegenden Entwürfe nicht verfügen kann. Denn, wie Anti-Climacus ausführt, Gott ist „stärker und zwingt ihn, jenes Selbst zu sein, das er nicht sein will.“[1563] Bzw., wie Sartre dies formuliert, „der Wille [kann] nur Detailstrukturen erreichen […] und [wird] nie den ursprünglichen Entwurf verändern […], aus dem er hervorgegangen ist.“[1564] Damit stellt sich aber die Frage, ob beide nicht nur verschiedene Interpretationen für dieselbe Erfahrung vorschlagen, die darin besteht, dass der Einzelne willentlich nicht darüber entscheiden kann, wer er ist bzw. wird, dass er als wollendes Subjekt vielmehr seine Ohnmacht gegenüber einem bereits – als durch die göttliche Freiheit oder im Grundentwurf – gesetzten Selbst(entwurf) erlebt, dem er, wie auch immer seine Bemühungen ausfallen mögen, letztlich nicht entkommen kann[1565].

5.2.2 Selbstverdinglichung

Die *Selbstflucht* stellt nicht die einzige, nicht einmal die häufigste Form des aus dem Gleichgewicht geratenen Selbstverhältnisses dar. Ihr steht die *Selbstverdinglichung* gegenüber. Beide, Kierkegaard und Sartre, haben sich ausführlich mit dieser Variante der Unaufrichtigkeit befasst, in welcher sich der Einzelne aus der Verantwortung zu stehlen versucht, indem er sich entweder der Moral des Andern unterordnet oder sein Wählen als reine Notwendigkeit begreift.

Wenn Vigilius in seiner Analyse der ‚subjektiven Angst‘ die Freiheit in den Abgrund ihrer eigenen Möglichkeit blicken und hierin ihre Schuld entdecken lässt, so beobachtet

---

[1561] Vgl. hierzu das Kap. III.5.3.2.2.2 „Nicht der sein wollen, der man gewählt hat zu sein“
[1562] *KT*, 60; vgl. 20 f.
[1563] Ebd., 22
[1564] *SN*, 824; vgl. hierzu das Kap. III.2.3 „Spontane Freiheit, Wille und Reflexion“
[1565] Vgl. hierzu Hackel (2013b), 457 ff.

er, dass die Freiheit „dann *die Endlichkeit ergreift*, um sich daran zu halten.“[1566] Was an der Passage auffällt, ist die Selbstverständlichkeit, mit der Vigilius diese Wahl anzeigt, obwohl er doch durch die Schrift hindurch darauf insistiert, dass der Übergang von der Angst zur Schuld keineswegs zwingend ist, sondern auf einer Wahl beruht. So formuliert er auch hier direkt im Anschluss: „[U]nd wenn sich die Freiheit wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist. *Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung*, den keine Wissenschaft erklärt hat noch erklären kann.“[1567]

Was Vigilius hier also beschreibt, ist offenbar – hierauf wird zurückzukommen sein – keine anthropologische Notwendigkeit, sondern ein empirisches Faktum, eine Beobachtung, die er mit anderen Pseudonymen Kierkegaards teilt: Die meisten Menschen flüchten sich vor der Verantwortung des Wählens in die Endlichkeit, um in ihr Halt zu finden, und – in der Sprache des Bildes ausgedrückt – um nicht in den Abgrund unendlicher Schuld zu stürzen. Wie ist das gemeint?

Wer sich nur von der Endlichkeit her versteht, der vermeidet es, sich selbst in seiner ‚wahren‘ Schuld, zu sehen, denn, so führt Vigilius später aus, „endlich läßt sich die Frage, ob ein Mensch schuldig ist, nicht entscheiden – außer in einer äußerlichen, juristischen, höchst unvollkommenen Weise“, nämlich „durch Analogien zu Polizei- und Reichsgerichtsurteilen“[1568].

Anti-Climacus greift Vigilius‘ Gedanken auf und sieht hierin eine Form der Verzweiflung, die sich aus ethischer Sicht als *Selbstverdinglichung* erfassen lässt und die er als „Borniertheit und Beschränktheit im ethischen Sinn“[1569] beschreibt.

In der Haltung, die Anti-Climacus hier unter dem Stichwort der ‚Verzweiflung der Endlichkeit‘ führt, lässt sich unschwer wiedererkennen, was verschiedene Pseudonyme Kierkegaards als Geistlosigkeit, Spießbürgertum, Menge usw. ausgewiesen hatten und was bei Sartre im ‚Geist der Ernsthaftigkeit‘ sein Äquivalent findet[1570]. Der Einzelne lebt angepasst an eine Moralpraxis, die ihm vom Andern her begegnet. Indem er diese als absolut und unverrückbar setzt, kann er die Verantwortung für sein eigenes Wählen herunterspielen; denn der Andre steht am Ursprung der Moral, an der er selbst nur partizipiert. Und wenn er sich begreift, wie ‚man‘ sich begreift, und wenn er handelt, wie

---

[1566] *BA*, 72, Herv. M. H.
[1567] Ebd., Herv. M. H.
[1568] Ebd., 188
[1569] *KT*, 36; vgl. zum Folgenden ebd., 36 ff.
[1570] Vgl. die Kap. II.2.2 „Die geistige Pleite: spießbürgerliche Selbstvergessenheit“ und III.5.3.3 „Die ethische Sicht: ‚Geist der Ernsthaftigkeit‘“

‚man' handelt; dann folgt er nur einer allgemein anerkannten Sichtweise, dann „ist er just ein Mensch, wie es sich schickt"[1571].

Die Unaufrichtigkeit des ‚Geistes der Ernsthaftigkeit' hatte Sartre darin gesehen, dass der Einzelne sich nur als Mittel zu fremden Zwecken bzw. als Diener fremder Werte begreift, die er selbst nicht hinterfragt. Und hier gerät das Verhältnis aus Endlichkeit und Unendlichkeit aus dem Gleichgewicht bzw. wird ‚die Transzendenz als die Faktizität seiend' behauptet: Die praktizierte Moral ist, wie schon Silentio hervorgehoben hatte, nur das *Allgemeine*, nicht aber das *Absolute*; ihre Gültigkeit beruht, wie Sartre präzisiert, wesentlich auf ihrem *Anerkannt-Werden* durch diejenigen, die an ihr teilnehmen. Dies aber bedeutet, dass sie nicht schon gut ‚an sich' ist, dass sie durchaus fragwürdig sein kann, wie schon der Ästhetiker in den „Diapsalmata" mehr als deutlich gemacht hatte[1572]. Und wenn der Einzelne sich nur von dem her versteht, was *ist*, ohne die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dieses kritisch zu betrachten und zu überschreiten, so macht er sich unaufrichtig; denn dann verleugnet er die Tatsache, dass seine Teilnahme an der Praxis der Anderen auf einer Wahl beruht und somit in *seiner* Verantwortung liegt, weil er immer frei ist, sich anzupassen oder für sich selbst andere Werte zu setzen.

Noch leichter lässt sich die ethische Verantwortung leugnen, wenn die Situation so interpretiert werden kann, dass sie scheinbar *keine* Wahl lässt, sodass das eigene Handeln als bloße Konsequenz daherkommt. Auch hier stehen sich Anti-Climacus und Sartre in ihren Analysen der Verzweiflung bzw. der Unaufrichtigkeit sehr nahe. Sie entdecken Fälle, in denen sich Menschen auf vermeintliche Notwendigkeiten oder Determinismen berufen, um die Tatsache, dass sie selbst gewählt haben bzw. wählen, abzustreiten. Anti-Climacus untersucht diese unter dem Stichwort der ‚Verzweiflung der Notwendigkeit'[1573] und erkennt in ihr wieder einmal die Haltung des Spießbürgers, der Möglichkeiten nicht als Handlungsoptionen, sondern als Wahrscheinlichkeiten auffasst:

> Denn die Spießbürgerlichkeit glaubt, sie würde über die Möglichkeit herrschen […]; sie führt sie eingesperrt im Käfig der Wahrscheinlichkeiten herum, zeigt sie vor, bildet sich selber ein, der Herr zu sein, merkt nicht, dass sie gerade dadurch sich selbst

---

[1571] *KT*, 37
[1572] Vgl. das Kap. II.4.2.1 „Das Lachen eines Menschen"
[1573] Vgl. *KT*, 41-46, insbes. 44 ff.

gefangen hat und Sklave der Geistlosigkeit und das Erbärmlichste von allem geworden ist.[1574]

Wie schon in ethischer Hinsicht, so macht sich der Spießbürger auch hier zum Diener eines Geschehens, auf das er vermeintlich keinen Einfluss hat, sodass sich seine Möglichkeiten darauf beschränken, sich diesem so optimal wie möglich anzupassen. Seinen Ausdruck findet dies in jenem Fundus an ‚Erfahrungen' und ‚Klugheitsregeln', die ihm diesbezüglich Erfolg versprechen: „Phantasielos, wie der Spießbürger immer ist, lebt er in einem gewiss trivialen Inbegriff von Erfahrungen; wie es zugeht, was da möglich ist, was zu geschehen pflegt"[1575]. Genau jene Art von ‚Erfahrung' führt auch Sartres antibürgerlicher Held Roquentin *ad absurdum*, indem er die scheinbar feste Ordnung des Spießbürgers als selbstgemacht und ihre vermeintliche Stabilität als bloße Konstruktion entlarvt, die dazu dient, den Einzelnen in Sicherheit zu wiegen und dumm zu halten[1576].

Wenn aber dem Einzelnen die Verantwortung selbst dann noch als zu groß erscheint, wenn der Andre ihm schon die grundlegenden Entscheidungen abgenommen hat, bleibt noch die Möglichkeit, sich darauf zu berufen, nicht anders gekonnt zu haben, als dies oder jenes zu tun. So beruft sich der Fatalist[1577] bei Anti-Climacus ebenso wie der unaufrichtige Kriegsteilnehmer[1578] bei Sartre auf äußere Determinismen bzw. auf den ‚Zwang der Umstände', und der Feige bei Sartre redet sich mit inneren Kausalitäten[1579] aus der Verantwortung.

Die hier skizzierten Synthesestrukturen und Ungleichgewichte verdeutlichen, wie nahe sich Anti-Climacus und Sartre in ihren Analysen der Verzweiflung bzw. der Unaufrichtigkeit als fehlgeleiteten Formen des Selbstverhältnisses stehen. Zugleich deutet sich hier bereits an, dass die Entgleisungen sich nicht vom bloßen Selbstverhältnis her verstehen lassen, sondern vor dem Hintergrund der Beziehung zum Andern zu sehen

---

[1574] Ebd., 46
[1575] Ebd., 45
Anti-Climacus hat diese passive Haltung des vermeintlichen Außen-vor-Seins durch Satzkonstruktionen markiert, die nur ein rein grammatikalisches, aber kein inhaltliches Subjekt aufweisen. So heißt es im Original: „Uden Phantasi, som Spidsborgeren altid er, lever den i et vist trivielt Indbegreb af Erfaringer, om vordan *det* gaaer til, hvad *der* er muligt, hvad *der* pleier at skee" (*SKS11*, 157, Herv. M. H.). Dies hat die Übersetzerin der Reclam-Ausgabe wunderbar wiedergegeben.
[1576] Vgl. das Kap. III.3.3 „Kontingenz und ‚metaphysische Würde'"
[1577] Vgl. *KT*, 44 f.
[1578] Vgl. das Kap. III.5.3.2.1.1 „Dem Zwang der Umstände erlegen?"
[1579] Vgl. das Kap. III.5.3.2.1.2 „Innere Natur?"

sind, von dem her sich zugleich erhellen lässt, weshalb sie in ihrer tieferen Intention auf das Projekt des *ens causa sui* verweisen.

6 Das Streben nach dem ens causa sui als Ausdruck des Missverhältnisses im Verhältnis zum Andern

Bislang ist die Verzweiflung (Anti-Climacus) bzw. die Unaufrichtigkeit (Sartre) nur als aus dem Gleichgewicht geratenes Verhältnis innerhalb des Selbstverhältnisses betrachtet worden. Damit ist jedoch noch nicht geklärt, worin das Missverhältnis im Selbstverhältnis seinen Ursprung hat; und dies bedeutet zugleich, dass es noch nicht in seinem tieferen Sinn erfasst worden ist. Dies ist nun nachzuholen.

Trotz der Verschiedenheit ihrer methodischen Ansätze und Weltanschauungen geben beide, Anti-Climacus und Sartre, *strukturell* dieselbe Auskunft: Das Missverhältnis im Selbstverhältnis ist Ausdruck eines größeren Zusammenhangs, der darin besteht, dass der Einzelne sich selbst nicht *in Isolation* wählt, sondern als Wählender in einem *Verhältnis zu einem Andern* steht. Und nicht nur dies: in seinem Wählen offenbart sich zugleich eine fundamentale Abhängigkeit vom Andern.

Bereits in der Eingangspassage der *Krankheit zum Tode* weist Anti-Climacus daher auf jene übergeordnete Struktur hin, welche sich in *jeder* Verzweiflung spiegelt:

> Das Missverhältnis der Verzweiflung ist kein einfaches Missverhältnis, sondern ein Missverhältnis in einem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und das Missverhältnis in jenem für sich seienden Verhältnis zugleich im Verhältnis zu jener Macht, die es setzte, unendlich reflektiert.[1580]

Während Anti-Climacus das Abhängigkeitsverhältnis zunächst mit der empirischen Beobachtung begründet, dass es Formen der Verzweiflung gibt, in denen ein Einzelner sein Selbst aus eigener Kraft setzen will, so geht er schnell zu der Behauptung über, dass sich „*alle* Verzweiflung schließlich darin auflösen [lässt] (sic.) und darauf zurückgeführt werden kann“[1581].

> Hätte sich das Selbst des Menschen selbst gesetzt, dann könnte nur von einer Form die Rede sein, der, nicht man selbst sein, sich selbst loswerden zu wollen; dagegen könnte nicht die Rede davon sein, dass man verzweifelt man selbst sein will. Diese Formel ist nämlich der Ausdruck für die Abhängigkeit des ganzen Verhältnisses (des Selbst), ist

[1580] *KT*, 15
[1581] Ebd., 14, Herv. M. H.

> der Ausdruck dafür, dass *das Selbst nicht durch sich selbst zu Gleichgewicht und Ruhe gelangen oder sich darin befinden kann, sondern nur dadurch, dass es sich im Verhalten zu sich selbst zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat.*[1582]

Anti-Climacus' Ausführungen lassen sich in zwei Thesen zusammenfassen:

(1) In dem Verhältnis, in welchem der Einzelne zu sich selbst steht, spiegelt sich die Abhängigkeit des Selbst von einem Andern.

(2) Diese Abhängigkeit findet ihren negativen Ausdruck in dem Streben des verzweifelten Einzelnen, er selbst sein zu wollen (Trotz).

Dass nicht jede Form der Verzweiflung im Gewand des Trotzes daherkommt, führt Anti-Climacus nicht darauf zurück, dass es auch andere Formen der Verzweiflung geben kann und gibt, sondern darauf, dass lediglich *verschiedene Bewusstseinsstufen* der Verzweiflung vorliegen, i.e. dass sich der Einzelne über die Tatsache und den tieferen Sinn seines Verzweifeltseins mehr oder weniger im Klaren sein kann. Daher präsentiert Anti-Climacus den zweiten Abschnitt des ersten Teils, der von der „Verzweiflung gesehen unter der Bestimmung Bewusstsein"[1583] handelt, als Analyse eines Erkenntnisprozesses, welcher bei der Unwissenheit des Geistlosen über seine Verzweiflung einsetzt und sich über das Missverstehen der Verzweiflung des ‚Schwachen' bis hin zur höchsten Klarheit des Trotzigen erstreckt[1584]. Der Ästhetiker aus *Entweder-Oder*, welcher die Verzweiflung ‚rein' reflektiert, durchlebt sie daher in ihrer intensivsten Ausprägung. Dies aber macht ihn zur Endstufe des Trotzes, i.e. zum Dämonischen. Für ihn gilt das, was Anti-Climacus über den Teufel schreibt:

> [J]e mehr Bewusstsein, umso intensiver die Verzweiflung. […] Die Verzweiflung des Teufels ist die intensivste Verzweiflung, denn der Teufel ist reiner Geist und insofern absolutes Bewusstsein und Durchsichtigkeit; im Teufel gibt es nichts Dunkles, das als mildernde Entschuldigung dienen könnte, seine Verzweiflung ist deshalb der absoluteste Trotz.[1585]

Vor diesem Hintergrund der zunehmenden ‚Bewusstseinsgraduation' eignet sich Anti-Climacus' Analyse des Trotzes – und ihre Versinnbildlichung in der Figur des Ästhetikers – wie keine andere der vorangegangenen Stufen der Verzweiflung dazu, um

---

[1582] Ebd., Herv. M. H.
[1583] Vgl. ebd., 47-85
[1584] Hierauf weist Anti-Climacus ausdrücklich hin (vgl. ebd., 47, 49 f., 53 ff., 77 f.).
[1585] Ebd., 47

die Verzweiflung in ihrer Grundstruktur und, damit zusammenhängend, in ihrem tieferen Sinn auszuleuchten.

Als den Dreh- und Angelpunkt des Trotzes erfasst Anti-Climacus das Streben des Einzelnen, „das Selbst von jedem Verhältnis zu einer Macht los[zu]reiß[en], die es gesetzt hat […]. Mit Hilfe dieser unendlichen Form will das Selbst verzweifelt über sich selbst verfügen oder sich selbst erschaffen“[1586]. Das Streben des Einzelnen, sich aus der Abhängigkeit vom Andern lösen und ‚er selbst sein zu wollen‘ (2), erweist sich daher bei genauerer Betrachtung als das Streben, sich selbst erschaffen zu wollen (2a).

Damit ist die Verzweiflung zunächst vor dem Hintergrund der *strukturellen* Abhängigkeit des Selbst vom Andern abgebildet, die als solche auch bei Sartre wiederkehren wird. *Inhaltlich* lässt Anti-Climacus keinen Zweifel daran offen, dass er den Andern im Rahmen seiner christlichen Deutung als den Schöpfergott versteht. Entsprechend wertet er den Versuch des Einzelnen, sich aus seiner Abhängigkeit vom Andern zu lösen, um sich selbst hervorzubringen, als *Hybris*: Anstatt sich in seinem Geschaffensein anzunehmen, will der Trotzige sich selbst an die Stelle Gottes setzen und sein Selbst nach eigener Vorstellung aus dem Nichts erschaffen: „er will ein wenig früher als andere Menschen anfangen, nicht mit dem Anfang, sondern ‚am Anfang‘, er will sich sein Selbst nicht anziehen, nicht in dem ihm gegebenen Selbst eine Aufgabe sehen, er will es mit Hilfe der unendlichen Form, die es sein will, selbst konstruieren.“[1587]

Doch gerade dies gelingt ihm nicht, wie Anti-Climacus beobachtet. Anstatt sich ernsthaft zu wählen, verhält sich der Trotzige zu sich nur wie zu einem Experiment. Sein Selbst bleibt Gegenstand einer bloßen Hypothese und als solche *in suspensu*; stets behält er sich die Option offen, das Gewählte wieder aufzugeben und sich auf ein anderes Selbst hin zu entwerfen.

> In der gesamten Dialektik, die sein Handlungsspielraum ist, gibt es nichts Festes; was das Selbst ist, steht keinen Augenblick fest, das heißt, für ewig fest. Die Macht, welche die negative Form des Selbst ausübt, ist ebenso sehr lösend wie bindend; es kann ganz willkürlich jeden Augenblick von vorn anfangen, und würde ein Gedanke noch so lange verfolgt, so findet die ganze Handlung doch innerhalb einer Hypothese statt.[1588]

[1586] Ebd., 78
[1587] Ebd.
[1588] Ebd., 79

Anti-Climacus‘ Analyse des Scheiterns ist aufschlussreich. Sie zeigt nicht nur, dass der Trotz zu jenem Ungleichgewicht führt, das Anti-Climacus als ‚Verzweiflung der Möglichkeit‘ ausgewiesen hatte, sondern legt zugleich seine tiefere Verknüpfung mit der Problematik des Ästhetikers aus *Entweder-Oder* offen. Denn diese steht am Grunde des Scheiterns des Trotzes: Um sich selbst in seiner ‚ewigen Gültigkeit‘[1589] erschaffen zu können, bedarf es einer gesicherten normativen Grundlage. Doch der Einzelne kann, wie der Zweifel des Ästhetikers demonstriert, eine solche aufgrund seiner Endlichkeit nicht hervorbringen.

> Es [das trotzige Selbst] erkennt keine Macht über sich an, und deshalb fehlt ihm im letzten Grund der Ernst[.] […] Ernst ist, dass Gott einen ansieht, wohingegen sich das verzweifelte Selbst damit begnügt, sich selbst anzusehen, was seinen Unternehmungen nur unendliches Interesse und Gewicht verleihen soll, während sie gerade dadurch zu Experimenten werden.[1590]

Für Anti-Climacus verweist daher die Problematik des Trotzes im Allgemeinen – und somit die des Ästhetikers im Besonderen – auf die Abhängigkeit des Einzelnen von Gott als dem Garanten einer absoluten und ewigen normativen Ordnung. Aus sich heraus kann der Einzelne seinen Projekten keinen absoluten Wert verleihen; stets behält er – sofern er nicht ins Spießbürgerliche flieht – einen Zweifel zurück, was ihn dazu verurteilt, immer wieder von vorn anzufangen, um doch nur im Nichts zu enden. Damit trifft Anti-Climacus die Situation des Ästhetikers in ihrem Kern:

> Das verzweifelte Selbst baut also ständig nur Luftschlösser […]. Ja, gewiss, und dem Ganzen liegt nichts zugrunde. Das Selbst will verzweifelt die ganze Genugtuung genießen, dass es sich zu sich selber macht, sich selbst entwickelt, es selbst ist […]. Und doch ist es im letzten Grund ein Rätsel, was es unter sich selbst versteht[1591]; im gleichen Augenblick, da es das Gebäude fast fertig zu haben scheint, kann es das Ganze willkürlich in nichts auflösen.[1592]

Nicht zufällig deckt sich Anti-Climacus‘ Analyse des Trotzes mit dem von Vigilius vorgestellten und auf den Ästhetiker zutreffenden Erscheinungsbild des Dämonischen als des *Plötzlichen*, *Inhaltsleeren* und *Verschlossenen*. Aufgrund des Fehlens einer

---

[1589] Vgl. *EO*, 762, 771, 772, 834
[1590] *KT*, 79
[1591] Vgl. *EO*, 35
[1592] *KT*, 80

normativen Basis gelangt der Trotzige nur zu einer Reihe von Anläufen zum Selbst, die sich als willkürlich erweisen und wieder zurückgenommen werden; in dieser *Diskontinuität* des Wählens offenbart sich jene ethische Heimatlosigkeit des dämonischen Menschen, der sich selbst sein Gesetz geben will und nicht kann, weil er als endliches Wesen nicht das realisieren kann, was dem Absoluten vorbehalten ist. Daher ist „in jedem Augenblick der Aufruhr legitim“[1593]; Werte können gesetzt und wieder aufgehoben werden, weil jenseits der Zuschreibung nichts von Wert ‚an sich‘ ist[1594].

Das Scheitern des Trotzes bzw. des Dämonischen, im reinen Selbstverhältnis über sich verfügen und ‚verzweifelt man selbst sein zu wollen‘, greift jenem Scheitern am *ens causa sui* vor, das Sartre in *Das Sein und das Nichts* erfasst. Während es jedoch in Kierkegaards Werk aus der nicht eingestandenen Abhängigkeit von Gott resultiert –, begreift Sartre es in der Schrift schon als die Grundsituation des *nachmetaphysischen* Menschen, der sich angesichts des Verlusts der verbindlichen normativen Ordnung auf sich allein gestellt sieht und für den mit dem Wegfall der Gotteshypothese und der Idee des Geschaffenseins gilt, dass ‚die Existenz der Essenz vorausgeht‘ bzw. dass er „nichts anderes als das [ist], wozu er sich macht“[1595]. Doch auch hier gilt: Er kann zwar alles Mögliche werden, gelangt aber nie dazu, er selbst zu sein, weil das Gewählte immer schon infrage steht, und zwar sowohl in phänomenologischer (weil es auf einem spontanen Bewusstseinsprozess beruht) als auch in ethischer Hinsicht (weil es kontingent ist). Auch hier wird die stets mögliche Diskontinuität zum Begleiter des Wählens, und auch hier sind

> alle menschlichen Tätigkeiten äquivalent […] – denn sie zielen alle darauf ab, den Menschen zu opfern, um die *causa sui* auftauchen zu lassen – und […] alle [sind] grundsätzlich zum Scheitern verurteilt […]. 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, sondern wegen des Grades an Bewußtsein, das sie von ihrem idealen Ziel hat[1596].

Die Äquivalenz aller menschlichen Tätigkeiten beruht nicht nur auf der Kontingenz allein, sondern zugleich auch – so lautet noch Sartres Deutung in *Das Sein und das Nichts* – darauf, dass sie in ihrem tieferen Sinn alle die gleiche Antwort auf die *conditio*

[1593] Ebd.
[1594] Vgl. hierzu A.s Essay zur „Wechselwirtschaft“
[1595] EH, 150
[1596] *SN*, 1071, Herv. i. O.

humana geben, und so wiederholt sich das verzweifelte Streben des Dämonischen nach dem *ens causa sui* im tragischen Entwurf des Sartreschen Menschen auf das An-sich-Für-sich.

Betrachtet man die ‚Nutzlosigkeit' dieser ‚Passion' aus Anti-Climacus' Perspektive, so erscheint sie als Konsequenz eines ‚falschen' Verstehens: Was Sartre in *Das Sein und das Nichts* als die *conditio humana* erfasst, ist die Struktur des scheiternden Selbst, das sich von Gott losgerissen hat und nun aus eigener Kraft verzweifelt versucht, *etwas* zu sein, es selbst zu sein und zugleich in seinem Sein gerechtfertigt zu sein. Insofern trifft auf die anthropologische Konzeption des frühen Sartre zu, was Liessmann demjenigen Zeitgenossen bescheinigt, der sich jenseits des Glaubens stellt:

> Man könnte es, und dies hieße vielleicht, Anti-Climacus heute ernst nehmen, so formulieren: Für den natürlichen Menschen, also denjenigen, der den Sprung in die Absurdität des Glaubens nicht mehr machen kann oder nicht machen will, ist die Verzweiflung als permanente Krise des Selbst eine Conditio sine qua non seines Menschseins. Und keine Selbstfindungstherapie wird daran etwas ändern können.[1597]

Ändern kann an dieser Situation auch der mitmenschliche Andere nichts: Denn, wie Sartre im dritten Teil von *Das Sein und das Nichts* ausgeführt hatte, muss auch der Entwurf (der unaufrichtigen Liebe), das eigene Selbst mithilfe des Andern – im doppelten Sinne – begründen zu können, scheitern[1598].

Bedeutet dies aber, dass wir uns als unaufhebbar tragisch bzw. als ‚verzweifelt' verstehen *müssen*, wenn wir Kierkegaards ‚Sprung in den Glauben' nicht folgen können bzw. wollen?

Aus der Perspektive von *Das Sein und das Nichts* müsste die Antwort hierauf wohl „ja" lauten, und *dass* sie so lauten müsste, weist die Schrift als noch zutiefst metaphysische aus[1599]. Auf sie trifft jene Prognose Nietzsches zu, dass mit dem Tod Gottes noch längst nicht das metaphysische Denken überwunden ist. Denn der Sturz Gottes vom Thron allein reicht hierfür nicht hin; der Thron selbst muss erst noch vernichtet werden, damit das Weiterdenken nicht mehr im Zeichen eines erlittenen Verlusts oder einer zu besetzenden Leerstelle steht, wie dies noch in *Das Sein und das Nichts* der Fall ist, wo das Nichts-Sein noch als Mangel aufgefasst wird und wo die

---

[1597] Liessmann (1999), 130
[1598] Vgl. das Kap. III.3.4.3.2.2 „Aneignung des Für-Andere-seins im Entwurf der Liebe"
[1599] Sartre sieht dies selbst so, wie er anlässlich der Konzeption der Schrift bemerkt (vgl. *B2*, 52 ff., 59).

Entdeckung der Kontingenz noch vermeintlich auf den „Wunsch, zu begründen“[1600], verweist.

Will man in diesen Sackgassen nicht stecken bleiben und dennoch Kierkegaards und Sartres Beobachtungen ernstnehmen, so besteht die Herausforderung darin, das von beiden bis ins Detail aufgespürte Faktum negativer Selbstverhältnisse im Rahmen eines *nachmetaphysischen* Denkens fruchtbar zu machen. Dieses soll den Befund der ‚Verzweiflung‘ auf der einen Seite und den der ‚nutzlosen Passion‘ auf der anderen Seite *zum Ausgangspunkt* nehmen, jedoch weniger um das *Scheitern* des Strebens nach dem *ens causa sui* in den Fokus zu rücken, sondern vielmehr, um, ursprünglicher, die Frage nach der Herkunft des Strebens selbst und, damit verbunden, nach dessen Evaluation neu zu stellen.

Eine solche Perspektive kündigt sich bei Sartre in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie*[1601] an. Anders als noch in *Das Sein und das Nichts* glaubt er hier, dass der Grundentwurf keinen *anthropologisch notwendigen*, sondern nur einen *historischen* Entwurf darstellt, der sich bei genauerer Betrachtung nicht nur als revidierbar erweist[1602], sondern zugleich auch in seiner Werthaftigkeit selbst zu hinterfragen ist.

Hier entdeckt nun auch Sartre die von Anti-Climacus beobachtete Abhängigkeit des Selbst vom es setzenden Andern, wenn auch er ihr einen anderen Sinn verleiht – einen, welcher zugleich einen Beitrag zur Aufklärung ethischer Borniertheit bzw. des ‚Geistes der Ernsthaftigkeit‘ als Massenerscheinung leistet: Während Kierkegaard die Abhängigkeit nur als Gottesverhältnis denken kann, führt Sartre vor, dass die Struktur – deren Richtigkeit er in den *Entwürfen* nicht nur bestätigt, sondern die er wie sein Vorgänger nun auch als die *Grundstruktur* des Menschen ausweist – auch *immanent-anthropologisch* aufgefasst werden kann: als *sozialontologische* Struktur, welche sich in der jeweilig-konkreten, historischen Situation des Einzelnen in ein ganzes Geflecht von Einzelstrukturen aufsplittert, welche allesamt zur Konstitution des ‚Selbst‘ beitragen.

Der Andere begegnet mir in einer Vielfalt von ‚Gesichtern‘, die, wenn nicht meine ontologische, so doch aber meine empirische Freiheit in erheblichem Maße einschränken, kanalisieren, manchmal sogar binden: Der Anpassungsdruck, welcher auf meiner Freiheit

---

[1600] *SN*, 176

[1601] Vgl. hierzu das Kap. III.5.4.5 „Versuch einer Antwort: Unaufrichtigkeit im sozialontologischen Kontext“

[1602] Vgl. hierzu bereits das Schlusskapitel von *Das Sein und das Nichts*, insbesondere jedoch die *Entwürfe für eine Moralphilosophie*

lastet, die Welt so zu sehen und sich so in ihr zu verhalten, wie der Andere sie sieht und sich in ihr verhält, die permanente Konfrontation mit dem (werthaft besetzten) Bild von sich selbst, das Andere sich von mir gemacht haben, trägt in bedeutendem Maße zu jenem Entwurf bei, den ich von mir selbst mache: So lässt sich der Grundentwurf als ein Entwurf verstehen, den der Einzelne von sich selbst im Angesicht des Andern, unter dem Druck des Andern macht, und dies zeigt, dass seine Wahrheit in erheblichem Maße *nicht* die ursprüngliche Wahrheit des (sich) erlebenden Einzelnen – beispielsweise die des Homosexuellen, der seine Sexualität unmittelbar als schön erlebt –, sondern die des Andern ist, welche der Einzelne für sich selbst übernommen hat. Ebenso wie der Einzelne in Kierkegaards Werk dasjenige Selbst freiwillig ergreifen soll, das Gott für ihn vorgesehen hat, und jenseits dessen scheitern muss, so zeichnet der Grundentwurf – und zeichnet die Unaufrichtigkeit – das Drama des Einzelnen, der tagtäglich mit seinem Für-Andere-sein konfrontiert ist und dieses mit seinem unmittelbaren Erleben irgendwie vermitteln muss[1603]. Ob das Scheitern am Selbst dann aber noch als Ausdruck einer Mangelhaftigkeit zu sehen ist oder ob es die Lebendigkeit unseres Erlebens und Entwerfens jenseits der Starrheit etablierter Strukturen bezeugt, bleibt zu hinterfragen.

7 Fazit und Ausblick

Negative Selbstverhältnisse gehören zu unserem Menschsein, und zwar nicht nur in faktischer Hinsicht, sondern als ein von ihm untrennbarer Aspekt. Ein Anthropologiebegriff, der dies nicht berücksichtigt, ist unvollständig. Es ist als die besondere philosophische Leistung Kierkegaards zu sehen, hierauf aufmerksam gemacht und die Negativität in ihren Grundstrukturen erfasst zu haben. Sartre hat diese Arbeit fortgesetzt, indem er diese weiter ausdifferenziert hat.

Kierkegaard hat überdies verdeutlicht, dass negative Selbstverhältnisse nicht verstehbar sind, wenn man den Einzelnen isoliert betrachtet. Vielmehr können sie in ihrer tieferen Grundproblematik und -struktur letztlich nur aufgeklärt werden, indem sie als Ausdruck eines Missverhältnisses verstanden werden, in welchem der Einzelne zum Andern steht, das sich für das Selbstverhältnis des Einzelnen als konstitutiv erweist.

[1603] Hier erscheint die von Kierkegaard aufgegriffene Problematik des allgemeinen Sündenzustands in einem anderen Licht: Ich bin schuldig vor dem Blick des Andern, im Rahmen fremder Wertsetzungen. Zugleich wird sichtbar, dass der Grundentwurf nicht die Synthese des An-sich und des Für-sich, sondern die des Für-Andere und des Für-sich leisten soll.

Kierkegaard hat – seinem eigenen historischen und biographisch-religiösen Hintergrund geschuldet – den Andern mit dem christlichen Gott identifiziert und hieraus geschlussfolgert, dass sich die Negativität im Selbstverhältnis nur im religiösen Glauben überwinden lässt. In philosophischer Hinsicht ist diese Antwort unbefriedigend, da sie einerseits mit Kierkegaards methodischem Ansatz (‚Wahrheit für mich') bricht und zum anderen Grundprobleme des Kierkegaardschen Denkens nicht löst, sondern nur verschiebt (insbesondere die Frage nach dem jeweilig-guten Handeln einerseits und die nach der ‚richtigen' Lebenswahl andererseits).

An dieser Stelle, an der sich in Kierkegaards Werk ein Bruch mit dem philosophischen Denken zugunsten des religiösen abzeichnet, lässt sich Sartres Denken einbringen. Sartre setzt zunächst wie Kierkegaard bei der Problematik negativer Selbstverhältnisse ein und führt sie auf philosophischem Wege fort, indem er – auf einer methodisch gereiften Basis – negative Selbstverhältnisse in ihren Möglichkeitsbedingungen, Motivationen, in ihren Strukturen und alltäglichen Erscheinungsformen weiter ausleuchtet und kategorisiert. Kierkegaards Grundansatz, dass der Einzelne sowohl in seiner konkreten Einmaligkeit als auch in seinen allgemein-menschlichen Strukturen zu betrachten ist, realisiert Sartre dabei auf eigene Weise, indem er die Analyse allgemeiner Bewusstseins- und Seinsstrukturen mit einer Vielzahl von Beispielen aus dem konkreten Erfahrungsschatz verknüpft.

Dies ermöglicht ihm zugleich zu zeigen, dass Kierkegaards christliche Interpretation des Andern *eine* Möglichkeit darstellt, die Grundstruktur der Abhängigkeit des Einzelnen vom Andern zu verstehen. Dass sich diese durchaus aus anders deuten lässt, führt Sartre schon in *Das Sein und das Nichts* aus, und dies ermöglicht ihm anschließend, in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie*, Kierkegaards noch unter religiösen Prämissen vollzogene Analysen des Menschseins in unsere Zeit zu holen und hierdurch den Wandel zu einer Anthropologie hin zu vollziehen, die eine Anknüpfung an gesellschaftskritisches Denken wieder ermöglicht.

Zugleich liegt in Sartres Neuinterpretation des Abhängigkeitsverhältnisses die Chance, über den Ursprung und die Überwindung negativer Selbstverhältnisse neu nachzudenken. Während Kierkegaard noch der Ansicht war, dass die Negativität menschlich-immanent unauflösbar ist und sich nur im religiösen Glauben ‚aufheben' lässt, führt Sartre vor, dass es – sucht man ihre Wurzel im Spannungsfeld zwischen dem unvertretbaren Erleben und Sich-Entwerfen des Einzelnen auf der einen Seite und historisch-gesellschaftlichen Zwängen auf der anderen Seite – durchaus in unserer Hand

liegt, ihr eigenverantwortlich und mit den uns zur Verfügung stehenden, *endlichen* Möglichkeiten zu begegnen, ohne in einer hilflosen Geste auf die Lenkung der Geschichte durch ein höheres Wesen verweisen zu müssen.

Versteht man darüber hinaus negative Selbstverhältnisse nicht bzw. nicht ausschließlich als Indikator eines Mangels, sondern betrachtet sie von ihrer deiktischen Funktion her als Anzeige einer Problemkonstellation, die auszuarbeiten und – falls möglich – zu lösen wir herausgefordert sind, so liegt in ihnen eine – je nach Ansatz anthropologische, historische usw. – Chance, uns (auf)richtiger zu verstehen, als wir dies zumeist tun. Somit ist darüber nachzudenken, ob negative Selbstverhältnisse – insbesondere die Unaufrichtigkeit – grundsätzlich als *defizitär* zu betrachten sind oder ob sie nicht unter bestimmten Umständen einen nicht nur kreativen, sondern möglicherweise sogar den einzig praktikablen Weg für den Einzelnen darstellen, mit Widersprüchen umzugehen, die sich für ihn als unlösbar darstellen und unter denen er – Im Namen welches Werts ‚an sich'? – nur unnütz leiden würde.

Letztlich bleibt es bei der Diagnose, dass wir uns zwar auf die Suche nach einer gesicherten Lebensdeutung begeben können, eine solche jedoch nicht finden werden – es sei denn, wir haben gewählt, sie gefunden zu haben. Macht man sich aber die tiefere Fundamentlosigkeit unserer gelebten Verstehensmuster und normativen Ordnungen bewusst, dann bedeutet dies nicht nur einen *Verlust*, sondern zugleich auch eine *Chance*: Wenn wir wissen, dass jene auf unserer Wahl beruhen, dann wissen wir zugleich, dass wir frei sind, sie so zu gestalten, dass sie menschliches Gelingen ermöglichen – was darunter genau zu verstehen ist, darüber freilich wird man sich immer wieder neu – ‚in Situation' – einigen müssen.

> Die Tatsache des Daseins kann nicht bewertet werden, da sie die Tatsache ist, von der jedes Wertungsprinzip ausgeht […]. Für ihn [den Menschen] geht es nicht darum, sich zu fragen, ob seine Anwesenheit in der Welt nützlich ist, ob das Leben sich die Mühe lohnt, gelebt zu werden: diese Fragen sind völlig sinnlos. Es geht darum, zu wissen, ob und unter welchen Bedingungen er leben will.[1604]

[1604] Beauvoir (1964), 93

Literaturverzeichnis

8 Schriften, Aufzeichnungen und Briefe Søren Kierkegaards

8.1 Zitierte Ausgaben

Zitiert wurde, wenn nicht anders angegeben, aus folgender Ausgabe:

KIERKEGAARD, Sören; HIRSCH, Emanuel (Hg.); GERDES, Hayo (Hg.) (1979-86): *Gesammelte Werke.* 2. Aufl. 31 Bde. (*Gütersloher Taschenbücher.*) Gütersloh: Mohn.

Im Original:

KIERKEGAARD, Søren; SØREN KIERKEGAARD FORSKNINGCENTERET (Hg.) (1997-2013): *Søren Kierkegaards Skrifter*. 55. Bde. Gads Forlag.

Abweichungen hierzu:

KIERKEGAARD, Søren (1999): *Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde.* (Übersetzung: Gisela Perlet.) Stuttgart: Reclam.

ders. (1997): Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Darstellung zur Erbauung und Erweckung. *(Übersetzung: Gisela Perlet.) Stuttgart: Reclam.*

ders. (2005): Entweder-Oder. Teil I und II. *(Übersetzung: Heinrich Fauteck.) München: dtv.*

KIERKEGAARD, Søren; ANZ, Heinrich (Hg.); CAPPELØRN, Niels Jørgen (Hg.); DEUSER, Hermann (Hg.); SCHULZ, Heiko (Hg.) (2005-): *Deutsche Søren Kierkegaard Edition.* (Neuübersetzung.) Berlin; New York: de Gruyter.

KIERKEGAARD, Sören; Gerdes, Hayo (Hg.) (1962-74): *Die Tagebücher.* 5 Bde. Köln: Diederichs.

8.2 Siglen[1605]

2R43 *Zwei erbauliche Reden 1843*

3R43 *Drei erbauliche Reden 1843*

4R43 *Vier erbauliche Reden 1843*

2R44 *Zwei erbauliche Reden 1844*

3R44 *Drei erbauliche Reden 1844*

4R44 *Vier erbauliche Reden 1844*

AUN1-2 *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*

B *Briefe*

BA *Der Begriff Angst*

BI *Über den Begriff der Ironie*

BÜA *Das Buch über Adler*

C „Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est“

CS „Der Corsarenstreit“

DRG *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845*

DSKE1- *Deutsche Søren Kierkegaard Edition*

EO *Entweder-Oder*

ES *Erstlingsschriften*

ERA *Zwo kleine ethisch-religiöse Abhandlungen*

ERG *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847*

FZ *Furcht und Zittern*

GP *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*

KT *Die Krankheit zum Tode*

[1605] Gefolgt wird hier bis auf wenige Ausnahmen den Siglenangaben der *Deutschen Søren Kierkegaard Edition*.

LT1-2 *Der Liebe Tun*

PB *Philosophische Brocken*

SLW *Stadien auf des Lebens Weg*

TB1-5 *Die Tagebücher (in der Übersetzung von Hayo Gerdes)*

US *Urteilt selbst*

ÜST *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*

W *Die Wiederholung*

9 Schriften, Aufzeichnungen und Briefe Jean-Paul Sartres

9.1 Zitierte Ausgaben

SARTRE, Jean-Paul; König, Traugott; Wroblewsky, Vincent von (Hg.) (1978-2011): *Gesammelte Werke in Einzelausgaben.* (Neuübersetzung, begr. v. Traugott König.) Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

ders. (1975): „Das singuläre Universale". In: Ders.: Mai ' 68 und die *Folgen*. Reden, Interviews, Aufsätze. *(Übersetzung: Dietrich Leube.) Bd. 2. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 123-150.*

ders.; WROBLEWSKY, Vincent von (Hg.) (2005): Entwürfe für eine Moralphilosophie. *(Übersetzung: Vincent von Wroblewsky.) Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.*

ders. (2005): L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. *Paris: Gallimard.*

9.2 Siglen

B1-2 *Briefe 1-2*

BAU „Baudelaire"

CF „Die cartesianische Freiheit"

E *Der Ekel*

EK „Zum Existentialismus – eine Klarstellung"

EH „Der Existentialismus ist ein Humanismus"

EM *Entwürfe für eine Moralphilosophie*

EN *L'être et le néant*

F *Die Fliegen*

FI „Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität“

FM *Fragen der Methode*

GG *Geschlossene Gesellschaft*

KDV *Kritik der dialektischen Vernunft*

MR „Materialismus und Revolution“

SA *Das Spiel ist aus*

SB „Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis“

SN *Das Sein und das Nichts*

SP „Selbstporträt mit siebzig Jahren“

STE „Skizze einer Theorie der Emotionen“

SU „Das singuläre Universale“

SÜS „Sartre über Sartre“

TB *Tagebücher*[1606]

TLG *Der Teufel und der liebe Gott*

TOB *Tote ohne Begräbnis*

TE „Die Transzendenz des Ego“

WA „Die Wand“

WE *Wahrheit und Existenz*

WF1-4 *Wege der Freiheit*

WL *Was ist Literatur?*

WÖ *Die Wörter*

10 Weitere Literatur

ARISTOTELES (2001): *Nikomachische Ethik.* Stuttgart: Reclam.

AXT-PISCALAR, Christine (1996): *Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher*. (*Beiträge zur historischen Theologie.* Bd. 94.) Tübingen: Mohr.

[1606] Diese Angabe bezieht sich auf die Ausgabe von 1988. Später ist ein weiteres Tagebuch Sartres aufgefunden und hinzugefügt worden.

BAUGH, Bruce (1988): „Authenticity Revisited“. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism.* Bd. XLVI/4, Sommer 1988.

BEAUVOIR, Simone de (1991): *Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre. August – September 1974.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

dies. (1964): „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“. In: Dies.: Soll man de Sade verbrennen? *München: Szczesny Verlag, 85-216.*

dies. (1983): In den besten Jahren. *Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.*

BEIER, Kathi (2010): *Selbsttäuschung.* Berlin; New York: de Gruyter.

BERN, Mauricette (Hg.) (2005): *Sartre.* (Katalog zur Sartre-Ausstellung der BNF 9.3.-21.8.2005.) Paris: Bibliothèque Nationale de France / Gallimard.

BERNSTEIN, Richard J. (1971): „Consciousness, Existence, and Action. Kierkegaard & Sartre“. In: Ders.: *Praxis & Action. Contemporary Philosophies of Human Activity.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 84-164.

BETSCHART, Alfred (2012): „Adler und Sartre – Individualpsychologie und existentielle Psychoanalyse“. (http://sartre.ch/Adler%20und%20Sartre.pdf, Zugriff am 19.06.2014)

ders. (2014 [im Druck]): „Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers und Sartre“. In: Hügli, Anton; Hackel, Manuela: Jaspers und Sartre. *Frankfurt/M.: Peter Lang.*

BILLESKOV JANSEN, Frederik Julius (1990): „Les études kierkegaardiennes en France“. In: Boyer, Régis; Paul, Jean-Marie (Hg.): *Kierkegaard. La découverte de l'existence.* Nancy: Centre de Recherches Germaniques et Scandinaves de l'Université de Nancy II, 215-227.

ders. (1987): „The Study in France“. In: Thulstrup, Marie Mikolová (Hg.): Kierkegaard Research. *(*Bibliotheca Kierkegaardiana. *Bd. 15.) Kopenhagen: Reitzel, 134-159.*

BIRKENSTOCK, Eva (1997): *Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie. Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig.* Freiburg (Breisgau); München: Alber.

BÍRÓ, Dániel (2013): „Freiheit, Wert und Sittengesetz. Die Ethik Sartres im Zusammenhang mit Kant und Scheler“. In: Feger, Hans; Hackel, Manuela (Hg.): *Existenzphilosophie und Ethik.* Berlin; New York: de Gruyter.

BOHRER, Karl Heinz (2004): *Imaginationen des Bösen. Für eine ästhetische Kategorie.* München; Wien: Hanser.

BONGARDT, Michael (1995): *Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards.* (*Frankfurter theologische Studien.* Bd. 49.) Frankfurt/M.: Knecht.

BOUSQUET, François (2000): „Note sur les études françaises concernant les *Discours Édifiants* de Kierkegaard“. In: Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann; Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook.* Berlin; New York: de Gruyter, 246-250.

BRADDOCK, Glenn (2006): „Sartre on Atheism, Freedom, and Morality in *The Humanism of Existentialism*“. In: Daigle, Christine (Hg.): *Existentialist Thinkers and Ethics.* Montreal & Kingston; London; Ithaca: McGill-Queen’s University Press, 91-106.

BRANDT, Reinhard; STURM, Thomas (Hg.) (2002): *Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas.* Leipzig: Reclam.

BRENTANO, Franz (1874): *Psychologie vom empirischen Standpunkte.* Leipzig: Von Dunker und Humblot.

BUTLER, Michael: *The Novels Of Max Frisch.* London: Wolff 1976.

CAMUS, Albert (1997a): *Der Fall.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

ders. (1999): Der Fremde. *Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.*

ders. (1997b): Der Mensch in der Revolte. *Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.*

ders. (1998a): Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. *Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.*

ders. (1998b): Die Pest. *Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.*

CARON, Jacques (Hg.) (1998): *Kierkegaard aujourd’hui. Actes du Colloque de la Sorbonne.* Odense: University Press.

ders. (1998): „Remarques sur la réception française de Kierkegaard“. In: Ders. (Hg.): Kierkegaard aujourd'hui. Actes du Colloque de la Sorbonne. *Odense: University Press, 69-80.*

CATALANO, Joseph S. (1985): *A Commentary on Jean-Paul Sartre's „Being and Nothingness“*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

CAWS, Peter (2003): „Der Ursprung der Negation (49-118)“. In: Schumacher, Bernard N. (Hg.): *Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts*. (*Klassiker Auslegen*. Bd. 22.) Berlin: Akademie Verlag, 45-62.

CORMANN, Grégory (2013): „Existenz, Körpertechniken und Gewalt bei Sartre. Skizzen zu einer politischen Anthropologie der Emotionen.“ In: Feger, Hans; Hackel, Manuela (Hg.): *Existenzphilosophie und Ethik*. Berlin; Boston: de Gruyter, 481-503.

CREMONINI, Andreas (2005): „Vom Genießen der Passivität. Sartre und die Psychoanalyse“. In: Flynn, Thomas R.; Kampits, Peter; Vogt, Erik M. (Hg.): *Über Sartre. Perspektiven und Kritiken.* Wien: Turia + Kant, 69-96.

DAIGLE, Christine (2006): *Existentialist Thinkers and Ethics*. Montreal & Kingston; London; Ithaca: McGill-Queen's University Press.

dies. (2006a): „Introduction: The Problem of Ethics for Existentialism“. In: Dies. (Hg.): Existentialist Thinkers and Ethics*. Montreal & Kingston; London; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 3-22.*

dies. (2014 [im Druck]): „Sartre and Beauvoir on Embodiment and Sexuality“. In: Betschart, Alfred; Hackel, Manuela; Minot, Marie; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): Sartre – eine permanente Provokation / une provocation permanente / a Permanent Provocation. *(*Carnets Jean-Paul Sartre*.) Frankfurt/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang.*

DANDYK, Alfred (2002): *Unaufrichtigkeit. Die existentielle Psychoanalyse Sartres im Kontext der Philosophiegeschichte.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

ders. (2014 [im Druck]): „Zweideutigkeit und Komplementarität bei Kierkegaard und Sartre“. In: Betschart, Alfred; Hackel, Manuela; Minot, Marie; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): Sartre – eine permanente Provokation / une provocation

permanente / a Permanent Provocation. *(*Carnets Jean-Paul Sartre*.) Frankfurt/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang.*

DANTO, Arthur C. (1997): *Jean-Paul Sartre*. Göttingen: Steidl.

DAVENPORT, John J. (2000): „‚Entangled Freedom' – Ethical Authority, Original Sin, and Choice in Kierkegaard's *Concept of Anxiety*". In: Ake, Stacey; González, Darío; Olesen, Tonny Aagaard; Purkarthofer, Richard; Söderquist, K. Brian; Søltoft, Pia; Tajafuerce, Begonya Saez (Hg.): *Kierkegaardiana*. Bd. 21. Kopenhagen: Reitzel, 131-151.

DESCARTES, René (2001): *Meditationen über die Erste Philosophie*. Stuttgart: Reclam.

DESCOQS, Pedro (1947): „L'athéisme de J.-P. Sartre". In: Eyselé, Charles (Hg.): *Revue de philosophie. L'existentialisme*. Paris: Librairie de P. Téqui, 39-89.

DIDERICHSEN, Adam Thomas (2002): „On the Teleological Suspension of the Ethical." In: Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann; Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook*. Berlin; New York: de Gruyter, 150-164.

DIETZ, Walter R. (1994): „Selbstverhältnis und Gottesverhältnis bei Augustin und Kierkegaard". In: Garff, Joakim; Grøn, Arne; Harbsmeier, Eberhard; Kirmmse, Bruce; Watkin, Julia (Hg.): *Kierkegaardiana*. Bd. 17. Kopenhagen: Reitzel, 109-129.

DOLEZAL, Luna (2012): „Reconsidering the Look in Sartre's Being and Nothingness." In: *Sartre Studies International. An Interdisciplinary Journal of Existentialism and Contemporary Culture.* Published in Association with the UK and the North American Sartre Societies. Bd. 18. Nr. 1/2012, 9-28.

DOSTOJEWSKI, Fjodor, M. (1981): *Briefe.* Leipzig: Reclam jun.

DROSDOWSKI, Günther; MÜLLER, Wolfgang; SCHOLZE-STUBENRECHT, Werner; WERMKE, Matthias (Hg.) (1990): *Duden. Fremdwörterbuch*. 5., neu bearb. u. erw. Aufl. Mannheim; Leipzig; Wien; Zürich: Dudenverlag.

DUBARLE, Dominique (1947): „L'ontologie phénoménologique de J.-P. Sartre". In: Eyselé, Charles (Hg.): *Revue de philosophie. L'existentialisme.* Paris: Librairie de P. Téqui, 90-123.

EICHLER, Uta (1999): „Nachwort. Freiheit und Angst.“ In: Kierkegaard, Søren: *Der Begriff Angst. Eine einfache psychologisch-hinweisende Überlegung in bezug auf das dogmatische Problem der Erbsünde*. Stuttgart: Reclam.

dies. (1997): „Nachwort. Verzweiflung und Selbst“. In: Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Darstellung zur Erbauung und Erweckung. *Stuttgart: Reclam, 159-173.*

ELLERBROCK, Jochen: *Identität und Rechtfertigung. Max Frischs Romane unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Aspektes*. (*Europäische Hochschulschriften.* Reihe XXIII. *Theologie.* Bd. 249.) Frankfurt/M.; Bern; New York: Peter Lang 1985.

ENDE, Michael (1999): *Der Spiegel im Spiegel*. 7. Aufl. Hamburg: dtv.

EVANS, C. Stephen (1989): „Kierkegaard’s View of the Unconscious“. In: Bertung, Birgit (Hg.): *Kierkegaard. Poet of Existence*. (*Kierkegaard Conferences.* Bd. 1.) Kopenhagen: Reitzel, 31-48.

FAHRENBACH, Helmut (1970): *Existenzphilosophie und Ethik*. Frankfurt/M.: Klostermann.

ders. (2000): „Existenzphilosophische Anthropologie und Ethik – in Jean-Paul Sartres Wendung zu einer dialektischen Anthropologie der Praxis“. In: Endreß, Martin; Roughley, Neil (Hg.): Anthropologie und Moral: philosophische und soziologische Perspektiven. *Würzburg: Königshausen & Neumann.*

ders. (1968): Kierkegaards existenzdialektische Ethik. *Frankfurt/M.: Klostermann.*

FEGER, Hans (2008): „Die Wiederholung. Kierkegaards Kritik am Vermittlungsdenken Hegels und Fichtes“. In: Stolzenberg, Jürgen; Ameriks, Karl; Rush, Fred (Hg.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*. Berlin; New York: de Gruyter, 280-300.

ders. (2007): Poetische Vernunft. Moral und Ästhetik im Deutschen Idealismus. *Stuttgart: Metzler.*

FERREIRA, M. Jamie (2008): „One’s Own Pastor – Judging the Judge“. In: Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser Hermann (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook*. Berlin; New York: de Gruyter, 200-215.

FIGAL, Günter (2001): *Lebensverstricktheit und Abstandnahme. „Verhalten zu sich“ im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel*. (*Phainomena*. Bd. 11.) Tübingen: Attempto.

FINGARETTE, Herbert (2000): *Self-Deception*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

FLYNN, Thomas (2003): „Die konkreten Beziehungen zu Anderen (633-748)“. In: Schumacher, Bernard N. (Hg.): *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. (*Klassiker Auslegen*. Bd. 22.) Berlin: Akademie Verlag, 177-193.

ders. (2008): Existenzialismus. Eine kurze Einführung. *Wien: Turia + Kant.*

FØLLESDAL, Dagfinnn (1997): „Sartre on Freedom“. In: Schilpp, Paul Arthur (Hg.): *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. La Salle/Illinois: Open Court, 392-407.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (1983): *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre*. Frankfurt/M.: Materialis.

FRANK, Manfred (2002): „Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'une ontologie phénoménologique*“. In: Brandt, Reinhard; Sturm, Thomas (Hg.): *Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas*. Leipzig: Reclam, 313-344.

FRETZ, Leo; ANRIÑO, Amparo (1991): „J.-P. Sartre entre Husserl et Heidegger“. In: Zimmermann, Rainer E. (Hg.): *Das Sartre-Jahrbuch Eins*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 190-207.

FREUD, Sigmund (1994): *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*. Frankfurt/M.: Fischer.

ders. (1995): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. *Frankfurt/M.: Fischer.*

FRISCH, Max (1998): *Gesammelte Werke in zeitlicher Folge. 1931-1985*. 7 Bde. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

FROMM, Erich (2000): *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft.* 29. Aufl. München: dtv.

GABRIEL, Leo (1968): *Existenzphilosophie. Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre. Dialog der Positionen*. (2., vollst. überarb. u. erg. Aufl. von *Existenzphilosophie von Kierkegaard zu Sartre.*) Wien; München: Herold.

GARFF, Joakim (2005): *Kierkegaard*. München: dtv.

GENIUSAS, Saulius (2013): „The Question of Ethics in Heidegger's *Being and Time*". In: Feger, Hans; Hackel, Manuela (Hg.): *Existenzphilosophie und Ethik*. Berlin; Boston: de Gruyter, 313-328.

GERHARDT, Volker; MEHRING, Reinhard; RINDERT, Jana (1999): *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946. Mit einem Ausblick auf die Gegenwart der Humboldt-Universität*. Berlin: Akademie Verlag.

GILES, James (2000): „Kierkegaard's Leap: Anxiety and Freedom". In: Giles, James (Hg.): *Kierkegaard and Freedom.* Palgrave.

GREEN, Ronald M. (1992): *Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt.* Albany/New York: State University of New York Press.

GRELLAND, Hans Herlof (2006): „The Case for Sartrian Freedom". In: *Sartre Studies International*. *An Interdisciplinary Journal of Existentialism and Contemporary Culture.* Published in Association with the UK and the North American Sartre Societies. Bd. 12. Nr. 1/2006. New York; Oxford: Berghahn, 18-32.

GREVE, Wilfried (1990): *Kierkegaards maieutische Ethik. Von „Entweder/Oder II" zu den „Stadien"*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

GRIMSLEY, Ronald (1981): „French Existentialism". In: Thulstrup, Niels; Thulstrup, Marie Mikulová (Hg.): *The Legacy and Interpretation of Kierkegaard.* (*Bibliotheca Kierkegaardiana.* Bd. 8.) Kopenhagen: Reitzel, 121-134.

GRØN, Arne (1999): *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken.* Stuttgart: Klett-Cotta.

ders. (1998): „Kierkegaards ‚zweite' Ethik". In: Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann (Hg.): Kierkegaard Studies. Yearbook. *Berlin; New York: de Gruyter, 358-368.*

GROOTEN, Johan (1952): „Le soi chez Kierkegaard et Sartre". In: *Revue philosophique de Louvain.* Bd. 50.

HACKEL, Manuela (2014 [im Druck]): „Das Andere im Selbst. Kierkegaard und Sartre zu einer Abhängigkeit". In: Betschart, Alfred; Hackel, Manuela; Minot, Marie; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): *Sartre – eine permanente Provokation / une*

provocation permanente / a Permanent Provocation. (*Carnets Jean-Paul Sartre.*) Frankfurt/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang.

dies.: (2011a): „Das Dämonische bei Kierkegaard". In: Schulz, Heiko; Stewart, Jon Verstrynge, Karl (Hg.): Kierkegaard Studies Yearbook. *Berlin; New York: de Gruyter, 383-410.*

dies. (Hg., zs. mit Feger, Hans, 2013): Existenzphilosophie und Ethik. *Berlin; New York: de Gruyter.*

dies. (2011b): „Jean-Paul Sartre. Kierkegaard's Influence on His Theory of Nothingness". In: Stewart, Jon (Hg.): Kierkegaard and Existentialism. *(*Kierkegaard Research: Sources, Reception, Resources. *Bd. 9.) Aldershot: Ashgate, 323-354.*

dies. (Hg., zs. mit Betschart, Alfred; Minot, Marie; Wroblewsky, Vincent von, 2014 [im Druck]): Sartre – eine permanente Provokation / une provocation permanente / a Permanent Provocation. *(*Carnets Jean-Paul Sartre.*) Frankfurt/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang.*

dies. (2008): „Unaufrichtigkeit bei Sartre". In: Knopp, Peter; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): Eine Moral in Situation. *(*Carnets Jean-Paul Sartre.*) Frankfurt/M.: Peter Lang, 11-28.*

dies. (2013a): „‚Usanheden må leves': Genoptagelsen af Kierkegaard i eksistentialismen. In: Slagmark – Tidsskrift for Idéhistorie. *Nr. 68.* Kierkegaard 200 år. *Aarhus: Slagmark 2013, 33-46.*

dies. (2013b): „Vom Wert der Unaufrichtigkeit". In: Feger, Hans; Hackel, Manuela (Hg.): Existenzphilosophie und Ethik. *Berlin; Boston: de Gruyter, 435-465.*

HACKENESCH, Christa (2001): *Jean-Paul Sartre.* (*rowohlts monographien.*) Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

HAGEMANN, Tim (2001): *Reden und Existieren. Kierkegaards antipersuasive Rhetorik.* Berlin; Wien: Philo. (*Monographien zur Philosophischen Forschung.* Bd. 282.)

HALL, Ronald L. (1985): „Language and Freedom. Kierkegaard's Analysis of the Demonic in *The Concept of Anxiety*". In: Perkins, Robert L. (Hg.): *International Kierkegaard Commentary.* Bd. 8. Macon: Mercer University Press, 153-166.

HARRIES, Karsten (2010): *Between Nihilism and Faith. A Commentary on Either/Or.* (*Kierkegaard Studies. Monograph Series.* Bd. 21.) Berlin; New York: de Gruyter.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Phänomenologie des Geistes.* In: Ders.: *Werke*. Bd. 3. 1. Aufl. (*suhrkamp taschenbuch wissenschaft.* Bd. 603.) Frankfurt/M.: Suhrkamp.

ders. (1986): Vorlesungen über die Ästhetik. *Bde. I-III. In: Ders.:* Werke. *Bde. 13 ff. Frankfurt/M.: Suhrkamp.*

ders.: Wissenschaft der Logik. *Bde. 1 u. 2. (*Philosophische Bibliothek. *Bde. 375 ff.) Hamburg: Meiner.*

HEIDEGGER, Martin (2004): *Der Begriff der Zeit.* In: Ders.: *Gesamtausgabe*. III. Abt.: *Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes.* Bd. 64. Frankfurt/M.: Klostermann.

ders. (1988): Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). *In: Martin Heidegger:* Gesamtausgabe. *II. Abt.:* Vorlesungen 1919-1944. *Bd. 42. Frankfurt/M.: Klostermann.*

ders. (1993): Sein und Zeit. *17. Aufl. Tübingen: Niemeyer.*

ders. (2007): „Was ist Metaphysik?" In: Ders.: Wegmarken. Gesamtausgabe. *I. Abt.:* Veröffentlichte Schriften 1914-1970. *Bd. 9. 16. Aufl. Frankfurt/M.: Klostermann.*

HENGELBROCK, Jürgen (2005): *Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit. Einführung in das philosophische Werk.* 2. Aufl. München: Alber.

HENNIGFELD, Jochem (2003): „Angst – Freiheit – System. Schellings Freiheitsschrift und Kierkegaards *Der Begriff Angst*". In: Hennigfeld, Jochem; Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst, Wirklichkeit.* (*Kierkegaard Studies. Monograph Series.* Bd. 8.) Berlin: de Gruyter.

HIRSCH, Emanuel (1979): „Geschichtliche Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung". In: Kierkegaard, Sören; Hirsch, Emanuel (Hg.); Gerdes, Hayo (Hg.) (1979-86): *Gesammelte Werke.* 2. Aufl. 31 Bde. (*Gütersloher Taschenbücher.*) Gütersloh: Mohn, VII-XV.

ders. (1930 u.1933): Kierkegaard-Studien. *Gütersloh: Bertelsmann.*

HIRSCHBERGER, Johannes (1992): *Kleine Philosophiegeschichte*. (*Herder/Spektrum.* Bd. 4168.) Freiburg; Basel; Wien: Herder.

HONNETH, Axel (2003): „Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität (405-538)“. In: Schumacher, Bernard N. (Hg.): *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts.* (*Klassiker Auslegen.* Bd. 22.) Berlin: Akademie Verlag, 135-157.

ders. (1988): „Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität“. In: König, Traugott (Hg.): Sartre. Ein Kongreß. *Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 73-83.*

HOWELLS, Christina (1981): „Sartre and Negative Theology“. In: *The Modern Language Review.* Bd. 76. Nr. 3, July 1981, 549-555.

HÜGLI, Anton (1980): „Der Einfluß von Kierkegaards Begrifflichkeit auf die deutsche Philosophie“. In: Cortese, Alessandro (Hg.): *Liber Academiæ Kierkegaardiensis.* Bd. 1. 1977-78. Kopenhagen: Reitzel, 11-28.

ders. (1989): „Pseudonymity, Sincerity and Self-Deception“. In: Bertung, Birgit (Hg.): Kierkegaard. Poet of Existence. *(*Kierkegaard Conferences*. Bd. 1.) Kopenhagen: Reitzel, 59-74.*

HÜHN, Lore (2009): *Kierkegaard und die Philosophie des Deutschen Idealismus. Konstellationen des Übergangs.* (*Philosophische Untersuchungen.* Bd. 22.) Tübingen: Mohr Siebeck.

dies. (2003): „Sprung im Übergang. Kierkegaards Kritik an Hegel im Ausgang von der Spätphilosophie Schellings“. In: Hennigfeld, Jochem; Stewart Jon (Hg.): Kierkegaard Studies. Monograph Series. *Bd. 8.* Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit. *Berlin; New York: de Gruyter, 133-183.*

HUSSERL, Edmund (2002): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* 6. Aufl. Tübingen: Niemeyer.

ders. (1913/1921): Logische Untersuchungen. *2., umgearb. Aufl. Halle: Niemeyer.*

ders. (2000): Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. *3. Aufl. Tübingen: Niemeyer.*

HUNYADI, Mark (1988): „Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral“. In: König, Traugott (Hg.): *Sartre. Ein Kongreß.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 84-92.

HUTTER, Axel (2003): „Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard“. In: Hennigfeld, Jochem; Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard Studies. Monograph Series.* Bd. 8. *Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit.* Berlin; New York: de Gruyter, 117-132.

JAMES, William (1997): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur.* Frankfurt/M.; Leipzig: Insel.

JANSSEN, Paul: „Die Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins (9-45)“. In: Schumacher, Bernard N. (Hg.): *Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts.* (*Klassiker Auslegen.* Bd. 22.) Berlin: Akademie Verlag, 21-43.

JANTZEN, Jörg (1995): „Die Möglichkeit des Guten und des Bösen (350-364)“. In: Höffe, Otfried; Pieper, Annemarie (Hg.): *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit.* (*Klassiker Auslegen.* Bd. 3.) Berlin: Akademie Verlag, 61-90.

JOLIVET, Régis (1948): „Jean-Paul Sartre“. In: Ders.: *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean-Paul Sartre.* Abbaye de Saint-Wandrille: Editions de Fontenelle.

ders. (1947): „L'existentialisme de Kierkegaard“. In: Eyselé, Charles (Hg.): Revue de philosophie. L'existentialisme. *Paris: Librairie de P. Téqui, 124-143.*

KAFKA, Franz (1993): *Der Proceß.* Frankfurt/M.: Fischer.

KAMPITS, Peter (2003): „Grundlose Freiheit (833-949 und 950-955)“. In: Schumacher, Bernard N. (Hg.): *Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts.* (*Klassiker Auslegen.* Bd. 22.) Berlin: Akademie Verlag, 211-225.

ders. (2004): Jean-Paul Sartre. *(*beck'sche Reihe Denker.*) München: Beck.*

ders. (1975): Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung. *Wien; München: Oldenbourg.*

ders. (2005): „Willensfreiheit“. In: Flynn, Thomas R.; Kampits, Peter; Vogt, Erik M. (Hg.): Über Sartre. Perspektiven und Kritiken. *Wien: Turia + Kant, 55-67.*

KAUFMANN, Kristin (2002): *Vom Zweifel zur Verzweiflung. Grundbegriffe der Existenzphilosophie Sören Kierkegaards.* (*Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften.* Reihe Philosophie. Bd. 310.) Würzburg: Königshausen & Neumann.

KINTER, Achim (1991): *Rezeption und Existenz. Untersuchungen zu Sören Kierkegaards „Entweder-Oder".* (*Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik.* Bd. 26.) Frankfurt/M.; Bern; New York; Paris: Peter Lang.

KNAPPE, Ulrich (2002): „Kant's and Kierkegaard's Conception of Ethics". In: Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann; Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook.* Berlin; New York: de Gruyter, 188-202.

ders. (2004): Theory and Practice in Kant and Kierkegaard. *In: Cappelørn, Niels Jørgen (Hg.):* Kierkegaard. Studies Monograph Series. *Bd. 9. Berlin: de Gruyter.*

KNOPP, Peter (2012): „Erkennende Intuition. Anmerkungen zu einem Werk-Aspekt Sartres". In: Knopp, Peter; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): *Carnets Jean-Paul Sartre. Reisende ohne Fahrschein.* Frankfurt/M.: Peter Lang, 61-77.

ders. (2006): „Sartre und Kierkegaard: eine zeitverschobene Parallelaktion?" In: Knopp, Peter; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): Carnets Jean-Paul Sartre. Der Lauf des Bösen. *Frankfurt/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang.*

KNOPP, Peter; WROBLEWSKY, Vincent von (Hg., 2012): *Carnets Jean-Paul Sartre. Reisende ohne Fahrschein*. Frankfurt/M.: Peter Lang.

KNOX, Jeanette Bresson Ladegaard (2004): „Some Remarks on the French Reception of *Philosophical Fragments*". In: Cappelørn, Niels Jørgen; Stewart, Jon; Deuser, Hermann (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook.* Berlin; New York: de Gruyter, 350-355.

KÖNIG, Traugott (Hg., 1988): *Sartre. Ein Kongreß.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

ders. (1998): „Zur Neuübersetzung". In: Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. *Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1073-1088.*

KORSGAARD, Christine M. (2009): *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity.* Oxford; New York: Oxford University Press.

LAFARGE, Jacques (1997): „Kierkegaard dans la tradition française: Les conditions de sa réception dans les milieux philosophiques“. In: Cappelørn, Niels Jørgen; Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard Revisited: Proceedings from the Conference Kierkegaard and the Meaning of Meaning It. Copenhagen, May 5-9. Kierkegaard Studies. Monograph Series*. Bd. 1. Berlin; New York: de Gruyter, 274-290.

ders. (1985): La diffusion d'un œuvre: l'œuvre de Søren Kierkegaard au Danemark, en Allemagne et en France (1834-1984). *Thèse de doctorat à l'Université de Bordeaux 3.*

ders. (2000): „L'Édition des Œuvres complètes de Kierkegaard en français: contexte – historique – objectifs – conception – réalisation. In: Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann; Stewart, Jon (Hg.): Kierkegaard Studies. Yearbook. *Berlin; New York: de Gruyter, 300-316.*

ders. (1998): „Précisions sur la réception française de Kierkegaard (réponse à J. Caron)“. In: Ders. (Hg.): Kierkegaard aujourd'hui. Actes du Colloque de la Sorbonne. *Odense: University Press, 81-90.*

LANDAU, Iddo (2012): „Meaningless Freedom and Meaninglessness of Life in Sartre's *Being and Nothingness*“. In: *Sartre Studies International. An Interdisciplinary Journal of Existentialism and Contemporary Culture.* Published in Association with the UK and the North American Sartre Societies. Bd. 18. Nr. 1/2012. New York; Oxford: Berghahn, 1-8.

LÄPPLE, Alfred (1988): *Ketzer und Mystiker. Extremisten des Glaubens. Versuch einer Deutung.* München: Delphin.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1996): *Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels.* Hamburg: Meiner.

LESSING, Gotthold Ephraim (1999): *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften.* Stuttgart: Reclam.

ders. (1967): Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. *22. Aufl. Leipzig: Reclam.*

LÉVY, Bernard-Henry (2005): *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts.* München: dtv.

LIEBSCH, Burkhard (2014 [im Druck]): „Passionierte Freiheit als Gabe? Jean-Paul Sartres *Entwürfe für eine Moralphilosophie* im kontrolliert-anachronistischen Gegenwartsbezug“. In: Betschart, Alfred; Hackel, Manuela; Minot, Marie; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): *Sartre – eine permanente Provokation / une provocation permanente / a Permanent Provocation.* (*Carnets Jean-Paul Sartre.*) Frankfurt/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang.

LIESSMANN, Konrad Paul (2005): *Ästhetik der Verführung. Kierkegaards Konstruktion der Erotik aus dem Geiste der Kunst.* Wien: Sonderzahl.

ders. (1999): Sören Kierkegaard zur Einführung. *2. Aufl. Hamburg: Junius.*

LÖW-BEER, Martin (1988): „Ist die Leugnung von Willensfreiheit eine Selbsttäuschung? Zum Begriff der ‚mauvaise foi‘“. In: König, Traugott (Hg.): *Sartre. Ein Kongreß.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 55-72.

LÜBCKE, Poul (1991): „An Analytical Interpretation of Kierkegaard as Moral Philosopher“. In: Garff, Joakim; Harbsmeier, Eberhard; Hultberg, Helge; Lübcke, Poul (Hg.): *Kierkegaardiana.* Bd. 15. Kopenhagen: Reitzel, 93-103.

ders. (2006): „Il demoniaco“. In: Adinolfi, Isabella; Garaventa, Roberto (Hg.): Le malattie dell’anima. Kierkegaard e la psicologia*. Genua: il nuovo melangolo, 49-64.*

ders. (1989): „Kierkegaard. Aesthetics and the Crisis of Metaphysics“. In: Bertung, Birgit (Hg.): Kierkegaard. Poet of Existence. Kierkegaard Conferences. *Bd. 1. Kopenhagen: Reitzel, 75-82.*

ders. (2013): „Truth and Normativity in Kierkegaard and Heidegger“. In: Feger, Hans; Hackel, Manuela (Hg.): Existenzphilosophie und Ethik. *Berlin; Boston: de Gruyter, 297-312.*

ders. (2003): „Wer ist Anti-Climacus?“ In: Dierksmeier, Claus (Hg.): Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle. *Würzburg: Könighausen und Neumann. Bd. 2, 33-40.*

LUCKNER, Andreas (1997): *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“.* (UTB Wissenschaft. Bd. 1975.) Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh.

ders. (2001): „Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54-60)". In: Rentsch, Thomas (Hg.): Martin Heidegger: Sein und Zeit. *(*Klassiker Auslegen. *Bd. 25). 1. Aufl. Berlin: Akademie Verlag, 149-168.*

MACINTYRE, Alasdair (2007): *After Virtue. A Study in Moral Theory.* 3. Aufl. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MAHEU, René (1966): *Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964.* Paris: NRF/Gallimard.

MALANTSCHUK, Gregor (1971): *Frihedens problem i Kierkegaards Begrebet Angest.* Kopenhagen: Rosenkilde og Bagger.

MARQUARD, Odo (1995): „Grund und Existenz in Gott (350-364)". In: Höffe, Otfried; Pieper, Annemarie (Hg.): *F.W.J. Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit.* (*Klassiker Auslegen.* Bd. 3.) Berlin: Akademie Verlag, 55-59.

MAYER, Hans (1972): *Anmerkungen zu Sartre.* Pfullingen: Neske.

MCBRIDE, William L.: „Sartre's Debts to Kierkegaard: A Partial Reckoning". In: Matuštík, Martin J.; Westphal, Merold (Hg.): *Kierkegaard in Post/Modernity.* (*Studies in Continental Thought.* Bd. 1728.) Bloomington: Indiana University Press, 18-42.

MCCARTHY, Vincent A. (2011): „Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and In Full View". In: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard and Existentialism.* (*Kierkegaard Research: Sources, Reception, Resources.* Bd. 9.) Aldershot: Ashgate, 95-125.

ders. (1977): „‚Melancholy' and ‚Religious Melancholy' in Kierkegaard". In: Thulstrup, Niels (Hg.): Kierkegaardiana. *Bd. 10. Kopenhagen: Reitzel, 152-165.*

ders. (1995): „Narcissism and Desire in Kierkegaard's Either/Or, Part One". In: Perkins, Robert L. (Hg.): International Kierkegaard Commentary. *Bd. 1.* Either/Or, Part I. *Macon: Mercer University Press, 51-72.*

ders. (1985): „Schelling and Kierkegaard on Freedom and Fall". In: Perkins, Robert L. (Hg.): International Kierkegaard Commentary. *Bd. 8.* The Concept of Anxiety. *Macon/Georgia: Mercer, 89-109.*

ders. (2008): „The case of Aesthete A in Either/Or". In: Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann (Hg.): Kierkegaard Studies. Yearbook. *Berlin; New York: de Gruyter, 53-75.*

ders. (2013): „The Ethics of Authenticity in Kierkegaard and Heidegger". In: Feger, Hans; Hackel, Manuela (Hg.): Existenzphilosophie und Ethik. *Berlin; Boston: de Gruyter, 385-397.*

MINOT, Marie (2012): „Der Reisende ohne Fahrkarte". In: Knopp, Peter; Wroblewsky Vincent von (Hg.): *Carnets Jean-Paul Sartre. Reisende ohne Fahrschein.* Frankfurt/M.: Peter Lang, 11-36.

MÜLLER-SALGET, Klaus (2001): *Max Frisch.* Stuttgart: Reclam.

NIETZSCHE, Friedrich (1930): *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen.* Leipzig: Kröner.

ders. (1999): Menschliches, Allzumenschliches. *Bde. I und II. (*KSA. *Bd. 2.) München: dtv.*

ders. (2000): Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. *Stuttgart: Reclam.*

NORDENTOFT, Kresten (1978): *Kierkegaard's Psychology.* Pittsburgh: Duquesne University Press.

PATTISON, George (2002): *Kierkegaard's Upbuilding Discourses.* (*Routledge Studies in Nineteenth Century Philosophy.* Bd. 2.) London: Routledge.

ders. (1998): „The Theory and Practice of Language and Communication in Kierkegaard's Upbuilding Discourses". In: Garff Joakim; Grøn, Arne; Harbsmeier, Eberhard; Kirmmse, Bruce H.; Bruun Søren (Hg.): Kierkegaardiana. Bd. 19. Kopenhagen: Reitzel, 81-94.

PEDERSEN, Jørgen (1988): „Conception of Freedom". In: Thulstrup, Marie Mikolová (Hg.): *Bibliotheca Kierkegaardiana.* Bd. 16. *Some of Kierkegaard's Main Categories.* Kopenhagen: Reitzel, 26-62.

PERKINS, Robert L. (Hg., 1985): *International Kierkegaard Commentary.* Bd. 8. *The Concept of Anxiety.* Macon/Georgia: Mercer University Press.

PIEPER, Annemarie (2003): *Einführung in die Ethik.* 5. Aufl. Tübingen; Basel: Francke.

dies. (2003): „Freiheit als Selbstinitiation (753-833)“. In: Schumacher, Bernard N. (Hg.): Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. *(*Klassiker Auslegen. *Bd. 22.) Berlin: Akademie Verlag, 195-210.*

dies. (2000): Søren Kierkegaard. *(*Beck'sche Reihe. *Bd. 556.* Denker*.) München: Beck.*

PLATON (2004): *Sämtliche Werke.* (Übersetzt von Friedrich Schleiermacher.) 29. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

POLITIS, Hélène (2005): *Kierkegaard en France au XXe siècle : archéologie d'une réception.* Paris: Kimé.

POOLE, Roger (1998): „The unknown Kierkegaard: Twentieth-Century Receptions“. In: Hannay, Alastair; Marino, Gordon D. (Hg.): *The Cambridge Companion to Kierkegaard.* Cambrigde: Cambrigde University Press, 48-75.

PURKARTHOFER, Richard (2005): *Kierkegaard.* (*Grundwissen Philosophie.*) Leipzig: Reclam.

RAATZSCH, Richard (2009): *The Apologetics of Evil. The Case of Iago.* Princeton; Oxford: Princeton University Press.

RAPIĆ, Smail (2007): *Ethische Selbstverständigung: Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Ethik Kants und der Rechtsphilosophie Hegels.* (*Kierkegaard Studies. Monograph Series.* Bd. 16.) Berlin; New York: de Gruyter.

RINGLEBEN, Joachim (1995): *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

RÖDIG, Andrea (1991): „Von der ‚Unwirksamkeit willentlicher Entschließungen'. Sartres Wahlethik und ihre Grundlagen in der Theorie des ‚präreflexiven cogito'“. In: Zimmermann, Rainer E. (Hg.): *Das Sartre-Jahrbuch Eins.* Münster: Westfälisches Dampfboot, 101-110.

dies. (1999): „Was ist falsch am Existentialismus?“ In: Knopp, Peter; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): Existentialismus heute. *Berlin: Philo, 131-145.*

ROHDE, Peter P. (2002): *Sören Kierkegaard mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.* (*rowohlts monographien.*) 24. Aufl. Hamburg: Rowohlt.

ROLOFF, Volker (1988): „Existentielle Psychoanalyse als *theatrum mundi*. Zur Theatertheorie Sartres“. In: König, Traugott (Hg.): *Sartre. Ein Kongreß.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 93-106.

RUDD, Anthony (2008): „Reason in Ethics Revisited: Either/Or, ‚Criterionless Choice‘ and Narrative Unity“. In: Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser Hermann (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook.* Berlin; New York: de Gruyter, 179-199.

RUSSELL, Francey (2013): „The Space of Pathos: Heideggerean *Angst* and Ethics“. In: Feger, Hans; Hackel, Manuela (Hg.): *Existenzphilosophie und Ethik*. Berlin; Boston: de Gruyter, 329-340.

SANTONI, Ronald E. (1995): *Bad Faith, God Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy*. Philadelphia: Temple University.

ders. (2005): „Die ‚Unaufrichtigkeit‘ der Gewalt – und ist Sartre hinsichtlich der Gewalt unaufrichtig?“ In: Flynn, Thomas R.; Kampits, Peter; Vogt, Erik M.: Über Sartre. Perspektiven und Kritiken. *Wien: Turia + Kant, 217-238.*

ders. (2003): „‚Unaufrichtigkeit‘ – Klärung eines Begriffs in Das Sein und das Nichts *(119-160)“. In: Schumacher, Bernard N. (Hg.):* Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. *(*Klassiker Auslegen*. Bd. 22.) Berlin: Akademie Verlag, 63-84.*

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (2008): *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.* Stuttgart: Reclam.

SCHNÄDELBACH, Herbert (1988): „Sartre und die Frankfurter Schule“. In: König, Traugott (Hg.): *Sartre. Ein Kongreß.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 13-35.

SCHÖNWÄLDER-KUNTZE, Tatjana (2001): *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre.* Frankfurt/New York: Campus.

dies. (2014 [im Druck]): „‚Verstehen heißt, sich ändern, über sich hinausgehen‘ – Sartres kritisches Ethos“. In: Betschart, Alfred; Hackel, Manuela; Minot, Marie; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): Sartre – eine permanente Provokation / une provocation permanente / a Permanent Provocation. *(*Carnets Jean-Paul Sartre*.) Frankfurt/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang.*

SCHULZ, Heiko (2000): „Kierkegaard über Hegel. Umrisse einer kritisch-polemischen Aneignung“. In: Ake, Stacey; González, Darío; Olesen Tonny Aagaard;

Purkarthofer, Richard; Söderquist, K. Brian; Søltoft Pia; Tajafuerce, Begonya (Hg.): *Kierkegaardiana*. Bd. 21. Kopenhagen: Reitzel, 152-178.

SCHULZ, Walter (1965): „Das Problem der Angst in der neueren Philosophie". In: Ditfurth, Hoimar von (Hg.): *Aspekte der Angst. Starnberger Gespräche 1964.* Stuttgart: Thieme, 1-23.

SCHUMACHER, Bernard N. (2007): „Der Andere". In: Thurnherr, Urs; Hügli, Anton (Hg.): *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 22-25.

ders. (2003b): „Phänomenologie des menschlichen Körpers (539-632)". In: Ders. (Hg.): Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts. *(*Klassiker Auslegen. *Bd. 22.) Berlin: Akademie Verlag, 159-176.*

ders. (2003a): „Philosophie der Freiheit: Einführung in Das Sein und das Nichts*". In: Ders. (Hg.):* Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts. *(*Klassiker Auslegen. *Bd. 22.) Berlin: Akademie Verlag, 1-19.*

SCHWAB, Philipp (2008): „Innen und Außen. Zu Kierkegaards Auseinandersetzung mit der romantischen Ironie vor dem Hintergrund der Mitteilungsform von *Entweder/Oder*". In: Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook.* Berlin; New York: de Gruyter, 38-52.

SEIBERT, Thomas (1997): *Existenzphilosophie.* (*Sammlung Metzler.* Bd. 303.) Stuttgart; Weimar: Metzler.

SIMONT, Juliette (2013): „Urwahl *versus* Indifferenzfreiheit". In: Feger, Hans; Hackel, Manuela (Hg.): *Existenzphilosophie und Ethik.* Berlin; Boston: de Gruyter, 369-381.

SÖDERQUIST, K. Brian (2002): „The Religious ‚Suspension of the Ethical' and the Ironic ‚Suspension of the Ethical': The Problem of Actuality in *Fear and Trembling*". In: Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann; Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard Studies. Yearbook.* Berlin; New York: de Gruyter, 259-276.

SOPER, William Wayne (1962): *The Self and Its World in Ralph Baton Perry, Edgar Sheffield Brightman, Jean-Paul Sartre and Søren Kierkegaard.* Boston University: Boston.

STEWART, Jon (2003): *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered.* Cambridge: University Press.

ders. (2001): „Hegel und Adler in the Introduction to The Concept of Anxiety". In: Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann; Stewart, Jon (Hg.): Kierkegaard Studies. Yearbook. *Berlin; New York: de Gruyter.*

ders. (2004): „The Paradox and the Criticism of Hegelian Mediation in Philosophical Fragments*". In: Cappelørn, Niels Jørgen; Deuser, Hermann; Stewart, Jon (Hg.):* Kierkegaard Studies. Yearbook. *Berlin; New York: de Gruyter, 184-207.*

SUMMERS, Richard M. (2001): „‚Controlled Irony' and the Emergence of the Self in Kierkegaard's Dissertation". In: Perkins, Robert L. (Hg.): International Kierkegaard Commentary. Bd. 2. The Concept of Irony. Macon: Mercer University Press, 289-315.

TAYLOR, Charles (1992): *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

TEUFFEL, Friedhard (2012): „‚Ich bin eine lebende Legende'. Usain Bolt – der Überläufer". In: *Tagesspiegel online*/Sport vom 11.8.2012. (http://www.tagesspiegel.de/sport/ich-bin-eine-lebende-legende-usain-bolt-der-ueberlaeufer/6988896.html, Zugriff am 14.8.2012)

THEUNISSEN, Michael (1997): „Anthropologie und Theologie bei Kierkegaard". In: *Kierkegaard Studies. Monograph Series.* Hg. v. Niels Jørgen Cappelørn u. Hermann Deuser. Bd. 1. Berlin; New York: de Gruyter, 177-190.

ders. (1991): Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode. *Frankfurt/M.: Hain.*

ders. (1958): Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard. *Freiburg u.a.: Alber.*

ders. (1993): Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard. *(*suhrkamp taschenbuch wissenschaft. *Bd. 1062.) Frankfurt/M.: Suhrkamp.*

ders. (1996): „Kierkegaards philosophisches Profil". In: Garff, Joakim; Grøn, Arne; Harbsmeier, Eberhard; Kirmmse, Bruce H. (Hg.): Kierkegaardiana. *Bd. 18. Kopenhagen: Reitzel, 6-27.*

ders. (1991): Negative Theologie der Zeit. *Frankfurt/M.: Suhrkamp.*

ders. (2003): „Theorie der Temporalität (216-321).“ In: Schumacher, Bernard N. (Hg.): Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts. *(*Klassiker Auslegen. *Bd. 22.) Berlin: Akademie Verlag, 101-116.*

THEUNISSEN, Michael; Grewe, Wilfried (Hg., 1979): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.

THOMTE, Reidar (1980): „Historical Introduction“. In: Kierkegaard, Søren; Thomte, Reidar (Hg.); Anderson, Albert B. (Hg.): *The Concept of Anxiety.* Princeton: Princeton University Press, VII-XVIII.

THULSTRUP, Marie Mikolová (Hg., 1990): *Liber Academiae Kierkegaardiensis.* Bd. 8. *The Concept of Anxiety in Kierkegaard.* Kopenhagen: Reitzel.

THULSTRUP, Niels (1970): *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte.* Stuttgart; Berlin u.a.: Kohlhammer.

THURNHER, Rainer (2009): „Zur Dialektik von Freiheit und Situationsgebundenheit bei Jean-Paul Sartre“. In: *Idee. Rivista di Filosofia.* Bd. 70, 69-84.

TILLICH, Paul (1979): *Systematische Theologie.* 2 Bde. 6. Aufl. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

TREIBER, Gerhard (2000): *Philosophie der Existenz. Das Entscheidungsproblem bei* Kierkegaard*, Jaspers, Heidegger, Sartre, Camus; literarische Erkundungen von Kundera, Céline, Broch, Musil.* (*Europäische Hochschulschriften.* Reihe 20. *Philosophie*. Bd. 610.) Frankfurt/M.; Berlin u.a.: Peter Lang.

THURNHERR, Urs (2004): „Konsequentes Schreiben. Albert Camus’ ‚Mythos von Sisyphos‘ im Lichte der ‚Diapsalmata‘ aus Sören Kierkegaards ‚Entweder-Oder‘“. In: Blasberg, Cornelia; Deiters, Franz-Josef (Hg.): *Denken/Schreiben (in) der Krise – Existentialismus und Literatur.* (*Kunst und Gesellschaft. Studien zur Kultur im 20. und 21. Jahrhundert.* Bd. 2.) St. Ingbert: Röhrig.

VERSTRYNGE, Karl (2006): „‚Over the Bridge of Sighs into Eternity‘. On Søren Kierkegaard’s Prominent Role in the History of Melancholy“. In: *Erea* 4.1 (Frühling 2006), 90-96. (www.e-rea.org, Zugriff am 12.06.2011)

VAN DEN HOVEN, Adrian (2014 [im Druck]): „Sartre’s Story ‚The Wall,‘ His Play *The Victors* and Kant’s Moral Principle ‚It Is a Duty to Tell the Truth‘ in a Philosophical, Literary and Political Context“. In: Betschart, Alfred; Hackel,

Manuela; Minot, Marie; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): *Sartre – eine permanente Provokation / une provocation permanente / a Permanent Provocation.* (*Carnets Jean-Paul Sartre.*) Frankfurt/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang.

VIALLANEIX, Nelly (1981): „Lectures françaises“. In: Thulstrup, Niels; Thulstrup, Marie Mikulová (Hg.): *Bibliotheca Kierkegaardiana.* Bd. 8. *The Legacy and Interpretation of Kierkegaard.* Kopenhagen: Reitzel, 102-120.

WACHTENDORF, Thomas (2014 [im Druck]): In: Betschart, Alfred; Hackel, Manuela; Minot, Marie; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): *Sartre – eine permanente Provokation / une provocation permanente / a Permanent Provocation.* (*Carnets Jean-Paul Sartre.*) Frankfurt/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang.

WAHL, Jean (1935): „Introduction“. In: Kierkegaard, Sören: *Le concept d'angoisse. Simple méditation psychologique pour servir d'introduction au problème du péché originel.* Paris: Alcan, 1-38.

ders. (1998): Kierkegaard. L'Un devant l'Autre. *Paris: Hachette Littératures.*

WESTPHAL, Merold (1998): „Kierkegaard and Hegel“. In: Hannay, Alastair; Marino, Gordon D. (Hg.): *The Cambridge Companion to Kierkegaard.* Cambridge: Cambridge University Press, 101-124.

WESCHE, Tilo (2003): *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung.* Stuttgart: Reclam.

ders. (2007): „Verhältnis“. In: Thurnherr, Urs; Hügli, Anton (Hg.): Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie. *Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.*

WHITTAKER, John H. (1988): „The Suspension of The Ethical in *Fear and Trembling*“. In: Cappelørn, Niels Jørgen; Hultberg, Helge; Lübcke, Poul (Hg.): *Kierkegaardiana*. Bd. 14. Kopenhagen: Reitzel, 101-113.

WILDE, Oscar (1994): *The Picture of Dorian Gray*. London; New York; Ringwood; Toronto; Auckland: Penguin Popular Classics.

WROBLEWSKY, Vincent VON (2012): „Was wird aus der Freiheit auf Sartres Wegen?“ In: Knopp, Peter; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): *Carnets Jean-Paul Sartre. Reisende ohne Fahrschein.* Frankfurt/M.: Peter Lang, 103-122.

ZIMMERMANN, Rainer E. (Hg., 1991): *Das Sartre-Jahrbuch Eins*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

ders. (2005): Jean-Paul Sartre interkulturell gelesen. *(*Interkulturelle Bibliothek. *Bd. 59.) Nordhausen: Bautz 2005.*

Abstract

Ausgehend von der Beobachtung, dass negative Selbstverhältnisse einen bemerkenswerten Teil unserer Lebenswirklichkeit ausmachen, soll in der Arbeit ergründet werden, weshalb dies so ist und worin genau die Negativität besteht. Ziel ist es, nach Methoden und Modellen zu suchen, welche die Negativität in ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit erhellen können. Insofern versteht sich die Arbeit als Beitrag zu einer *vollständigeren* Anthropologie, welche auch die Abgründe des Menschseins einbezieht.

Vor dem Hintergrund dieses Anliegens werden die Ansätze Søren Kierkegaards und des frühen Jean-Paul Sartre befragt, welche die Negativität im Selbstverhältnis in ihre jeweiligen anthropologischen Modelle integrieren, und zwar solchermaßen, dass sie sie nicht nur als ‚defizitäre' Selbstverwirklichung herunterspielen, von der wir uns – auf der Basis eines ‚gutes Willens' – jederzeit befreien können. Vielmehr sehen beide die Negativität in unserem Menschsein zutiefst verwurzelt und werden dadurch erst dem Sachverhalt gerecht, dass sie sich nicht ohne weiteres überwinden lässt.

Nacheinander werden Kierkegaards und Sartres anthropologische Modelle von ihren (methodischen) Grundlagen her erarbeitet, um nachzuvollziehen, worin die Autoren die Negativität jeweils sehen und wie sie sich ihnen zufolge aufheben lässt. Der Fokus des Kierkegaard-Teils liegt auf dem Begriff des Dämonischen, als dessen Prototyp die Figur des Ästhetikers aus *Entweder-Oder* herausgestellt wird. Die Analysen des Sartre-Teils haben ihren Schwerpunkt im Begriff der Unaufrichtigkeit als dem negativem Selbstverhältnis *par excellence*. Der Fluchtpunkt der im abschließenden dritten Teil stattfindenden Gegenüberstellung der Ergebnisse beider Untersuchungen liegt in der Ausarbeitung eines anthropologischen Modells, welches der Bedeutung negativer Selbstverhältnisse gerecht wird.

Als Basis für die Gegenüberstellung dienen die Strukturanalysen aus der *Krankheit zum Tode*, welche am Begriff der Verzweiflung bzw., in seiner höchsten Bewusstseinsstufe, dem Dämonischen, die Negativität in ihren Varianten und Facetten zu ergründen versucht. Herausgearbeitet wird, dass Sartre diese Struktur in *Das Sein und das Nichts* und, ergänzend hierzu, in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* aufgreift und – auf der Basis seiner eigenen methodischen Voraussetzungen – im Begriff der Unaufrichtigkeit weiter ausdifferenziert und anthropologisch verankert.

Signifikant ist, dass beide am Grunde negativer Selbstverhältnisse das Streben nach Selbstbegründung beobachten, dieses aber vollkommen unterschiedlich interpretieren.

Während in der *Krankheit zum Tode* das Streben noch als ‚Trotz' und somit als ‚falsches' Selbstverhältnis erscheint, das es zu überwinden gilt, knüpft Sartre es in *Das Sein und das Nichts* unter dem Stichwort des ‚Grundentwurfs' bereits an die *conditio humana* selbst. Aufschluss geben hier die *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, welche sich in gewissen Grenzen als ‚Vermittlung' beider Ansätze lesen lassen: In ihnen wird bestätigt, dass sich das Missverhältnis im Selbstverhältnis in seinem tieferen Sinn, seiner Möglichkeit, seinen Strukturen und letztlich seiner Überwindbarkeit nur vor dem Hintergrund einer tieferen Abhängigkeit verstehen lässt, in welcher der Einzelne zum Andern steht. Negative Selbstverhältnisse weisen daher immer schon über sich hinaus.

Offen bleibt jedoch die Frage, wie der Andere zu interpretieren ist: Während Kierkegaard ihn mit dem christlichen Gott gleichsetzt und die Normativität des ‚richtigen' Selbstverhältnisses hiervon ableitet, sieht Sartre im Andern den mitmenschlichen Andern und die Negativität vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Strukturen wie Entfremdung und Unterdrückung. Damit gelingt es Sartre zugleich, die Allgegenwärtigkeit negativer Selbstverhältnisse, insbesondere der ‚ethischen Borniertheit' des Spießbürgers bzw. des ‚Geistes der Ernsthaftigkeit', einzuholen und – im Unterschied zu dem sich ins bloße Gottesverhältnis zurückziehenden Kierkegaardschen Christen – für eine Gesellschaftskritik fruchtbar zu machen.

Lebenslauf von Manuela Hackel, M. A.

Wissenschaftlicher Werdegang

Promotion

Thema der Dissertation: „Selbstverhältnis und Mangelhaftigkeit bei Søren Kierkegaard und Jean-Paul Sartre“, Betreuer: Konrad Paul Liessmann (Wien)

Promotionsstipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes, Stipendium des DAAD

Forschungsaufenthalte am Søren Kierkegaard Forschungszentrum der Universität Kopenhagen sowie an der Bibliothèque Nationale de France

Hochschulstudium

Studium der deutschen Literaturwissenschaft, Russistik und Philosophie an der Universität Potsdam und an der Pädagogischen Hochschule „A. Herzen“, St. Petersburg

Magisterabschluss „mit Auszeichnung“ (1,1)

Magisterarbeit zum Thema: „‚Ich war nie ein Kenner Kierkegaards‘. Die *Selbstannahme* in Max Frischs Roman ‚Stiller‘ und ihre Beziehung zur *Wahl* in Sören Kierkegaards ‚Entweder-Oder‘“

Zusatzstudium Deutsch als Fremd- und Zweitsprache

Lehraufträge

2013/14	Lehrbeauftragte an der European Business School Wiesbaden/Oestrich-Winkel für das Modul „Foundations of Ethics“
2012/13	Lehrbeauftragte am Philosophischen Institut der Universität Potsdam in den Bereichen Praktische Philosophie, LER, Ästhetik
2006/07	Lehrbeauftragte am Philosophischen Institut der Universität Leipzig im Bereich der Praktischen Philosophie

Organisation von Konferenzen

10/2013	„Jaspers und Sartre“ (eine Zusammenarbeit der Karl Jaspers Stiftung Basel, der Sartre-Gesellschaft e.V. und der Goethe-Stiftung Basel)

03/2011 „Existenzphilosophie und Ethik“ (mit Hans Feger) internationales Symposium am Institut für Philosophie der FU Berlin, gefördert durch die Fritz Thyssen Stiftung, das Außenamt der FU Berlin, das Institut Français/Büro des Hochschulattachés für die neuen Bundesländer und Berlin und das Dänische Kulturinstitut

Veröffentlichungen

Herausgeberschaft

2014 (im Druck) *Sartre – eine permanente Provokation / une provocation permanente / a Permanent Provocation.* (*Carnets Jean-Paul Sartre.*) Frankfurt/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang. (Mitherausgeberin)

2014 (im Druck) *Jaspers und Sartre* (Mitherausgeberin). Frankfurt/M. .; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang. (Mitherausgeberin)

2013 *Existenzphilosophie und Ethik.* Berlin; New York: de Gruyter (Mitherausgeberin)

Artikel

2014 (im Druck): „Das Andere im Selbst. Kierkegaard und Sartre zu einer Abhängigkeit“. In: Betschart, Alfred; Hackel, Manuela; Minot, Marie; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): *Sartre – eine permanente Provokation / une provocation permanente / a Permanent Provocation.* (*Carnets Jean-Paul Sartre.*) Frankfurt/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang.

2013 „‚Usanheden må leves‘: Genoptagelsen af Kierkegaard i eksistentialismen. In: *Slagmark – Tidsskrift for Idéhistorie*. Nr. 68. *Kierkegaard 200 år*. Aarhus: Slagmark 2013, 33-46.

2013	„Vom Wert der Unaufrichtigkeit“. In: Feger, Hans; Hackel, Manuela (Hg.): *Existenzphilosophie und Ethik.* Berlin; Boston: de Gruyter, 435-465.
2011	„Das Dämonische bei Kierkegaard“. In: Schulz, Heiko; Stewart, Jon Verstrynge, Karl (Hg.): *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin; New York: de Gruyter, 383-410.
2011	„Jean-Paul Sartre. Kierkegaard’s Influence on His Theory of Nothingness“. In: Stewart, Jon (Hg.): *Kierkegaard and Existentialism.* (*Kierkegaard Research: Sources, Reception, Resources.* Bd. 9.) Aldershot: Ashgate, 323-354.
2008	„Unaufrichtigkeit bei Sartre“. In: Knopp, Peter; Wroblewsky, Vincent von (Hg.): *Eine Moral in Situation*. (*Carnets Jean-Paul Sartre.*) Frankfurt/M.: Peter Lang, 11-28.
2005	„Les questions se multiplent“. In: Wroblewsky, Vincent von (Hg.): *Pourquoi Sartre?* Latresne: Le bord de l’eau 2005, 160-162. (in deutscher Übersetzung wiederabgedruckt als „Die Fragen nehmen zu“. In: Wroblewsky, Vincent von (Hg.): *Lebendiger Sartre. 115 Begegnungen*. Berlin: BasisDruck 2009, 166-168.)

Diverse Vorträge auf internationalen Konferenzen in Deutschland, Europa und den USA.

Mitgliedschaften / Tätigkeit in Kommissionen

seit 2008	Mitglied in verschiedenen Auswahlkommissionen der Studienstiftung des deutschen Volkes
seit 03/2009	Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Philosophie
seit 05/2005	Mitglied der Sartre Gesellschaft e.V.; Vorstandsmitglied seit 02/2010, Vizepräsidentin seit 10/2012