universität wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

„Die Ontologie Sartres und ihre Folgen für die konkrete Existenz“

verfasst von / submitted by

Mag.phil. Hanns Gero Gridl

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet:	A 092 296
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt / field of study as it appears on the student record sheet:	Philosophie
Betreut von / Supervisor:	Univ.-Prof. i.R. Dr. Peter Kampits

Danksagung

Jetzt, da ich diese Zeilen zu Papier bringe, scheint mir, als wäre die Philosophie seit Kindheitstagen meine Begleiterin gewesen. Einer solchen Begleiterin gerecht zu werden, ist eine Sache, sich nicht allein oder verlassen zu wissen, bedeutet für mich indes, sich einer gefühlten Wahrheit zu verbinden.

In meiner Auseinandersetzung mit den Fragen und Gegebenheiten des Lebens habe ich in meinem Elternhaus und im enorm großen Verwandtenkreis einen Nährboden vorgefunden, aus dem Weltoffenheit, hohe Sozialität und ein entschiedenes Plädoyer für das Leben als solches jederzeit hervorgingen. Diese Voraussetzungen haben mich an den Punkt gebracht, an dem ich nun stehe.

Ich schätze mich glücklich, im Bewusstsein in die Zukunft zu gehen, in der Frage nach einer Wahrheit des Menschen keinen müßigen Fehltritt zu sehen und in einem Leben, das gelingen darf, auch eine letzte Unverfügbarkeit zuzulassen. Vielleicht kann dort von Heimat gesprochen werden, wo die schmerzliche Auseinandersetzung mit der Vielheit der Wahrheiten unter das einzigartige menschliche Zeichen einer gelebten Liebe gestellt bleibt.

Meinen herzlichsten Dank möchte ich Herrn Prof. DDr. Peter Kampits aussprechen, der mich über die wichtige Zeit der Arbeit an meiner Dissertation geduldig und kompetent begleitet hat. Schon in der Themenwahl deutet sich eine intellektuelle Wahlverwandtschaft an. Nicht vergessen werde ich die klugen und originellen, die witzigen und bedächtigen, die heftigen oder verhaltenen Stimmen meiner Gefährtinnen und Gefährten aus dem Dissertantenseminar, die mich auf der Reise begleitet haben, die nun zu ihrem Ziel gelangt ist. Mein weiterer Dank gilt Frau Prof. Dr. Violetta Waibel und Herrn Prof. Dr. Konrad Paul Liessmann, die in einer außergewöhnlichen Situation bereit waren, mir zur Seite zu stehen.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung **9**

Teil 1

1 Ontologische Grundlegung **19**

1.2 Das Sein des Phänomens 19

1.3 Der ontologische Beweis 21

1.4 Das Bewusstsein 22

1.5 Das An-sich-sein 25

2 Das Problem des Nichts – der Ursprung der Negation **28**

3 Die Unaufrichtigkeit als existentielles Problem **35**

3.2 Der Begriff der Unaufrichtigkeit - die Frage nach der Selbsttäuschung 35

3.3 Sartres Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse - die Möglichkeit unbewusster Selbsttäuschung 39

3.4 Unaufrichtige Verhaltensweisen 42

3.5 Die Unaufrichtigkeit als Glaubensproblem 49

3.6 Sartres ontologische Prämissen als Bedingungen der Unaufrichtigkeit 50

Teil 2

1 Sartres Theorie des Subjekts als das Zentrum seiner Ontologie **59**

1.2 Die Strukturen des Subjekts - das Für-sich-sein 59

1.2.1 Das Bewusstsein in seiner Selbstgegenwart 60

1.2.2 Das Für-sich-sein als Mangel und als Totalität – der Wert 64

1.3 Die Zeitlichkeit 69

1.3.1 Das Für-sich-sein als zeitliches und die Reflexion 69

1.4 Der Überstieg zur Welt 77

1.4.1 Die Transzendenz - die Erkenntnis als Seinsverbindung 77

2 Die Freiheit und das Handeln 83
2.2 Grundlegung 83
2.3 Die Freiheit in Situation 96
2.4 Freiheit und Verantwortung 106
2.5 Sartres totale Freiheit im Spiegel ihrer Grenzen 107

Teil 3

1 Das Für-Andere-sein 118
1.1 Die Scham als Enthüllung des Für-Andere-seins 118
1.2 Die Kritik am Idealismus und Realismus 122
1.3 Sartres Auseinandersetzung mit Husserl, Hegel und Heidegger 127
1.4 Der Blick 141
1.4.1 Der Weg zur Begegnung des Anderen 141
1.4.2 Mein Für-Andere-sein 147
1.4.3 Meine Vergegenständlichung durch den Anderen 150
1.4.4 Der Vorrang des Subjekt-Anderen und seine Unbezweifelbarkeit 155
1.4.5 Das Verhältnis des Subjekt-Anderen zum Objekt-Anderen 158
1.4.6 Die innere Negation als grundlegende Seinsverbindung zum Anderen 162
1.4.7 Der Konflikt als das Wesen des Für-Andere-seins 168
1.4.8 Der Körper 171
1.4.9 Der Körper-für-sich 172
1.4.10 Der Körper-für-Andere 176
1.4.11 Mein Körper als meine Außenseite für den Anderen 180
1.5 Die konkreten Verbindungen zu Anderen 182
1.5.1 Versuche, die Freiheit des Anderen zu assimilieren 183
1.5.2 Versuche, die Freiheit des Anderen zu transzendieren 194
1.5.3 Das Mitsein und das Wir 203
1.6 Sartres Theorie im Spiegel ihrer ontologischen Prämissen 208

Teil 4

1 Die existenzielle Psychoanalyse 218

2 Sartres Moralphilosophie in ihrem Verhältnis zur Ontologie 232

2.2 Resümee 249

Siglenverzeichnis 253

Bibliographie 254

Abstract.....260

Abstract (Englisch) 262

Einleitung

Am Anfang von Sartres Interesse an der Philosophie steht ein eminentes Interesse am Konkreten und eine dementsprechende Hinwendung zur Phänomenologie. Der Leitsatz der Phänomenologie: „Zu den Sachen selbst“ wird wegweisend und soll einen Zugang zur Wirklichkeit, jenseits von Idealismus und Realismus, ermöglichen.[1] So kommt der Auseinandersetzung mit Husserls Phänomenologie eine ebenso gewichtige Rolle zu, wie der Beschäftigung mit Heideggers Daseinsanalytik. Die Theorie der Negativität des Bewusstseins, die uns für Sartres Bewusstseinsphilosophie zentral erscheint, ist von Hegel entlehnt. Schließlich spielt auch das cartesianische Cogito eine hervorragende Rolle, da es für Sartre Ausgangspunkt und unverlierbares Fundament bleibt.[2] Es handelt sich hierbei um Einflüsse auf Sartres Philosophie, die seine gesamte Frühphilosophie – insbesondere aber

[1] Das Bedürfnis nach Realität bzw. Konkretheit war bei Sartre von Anbeginn zu spüren: So spricht Klaus Hartmann in Bezug auf die philosophischen Anfänge Sartres von einer „Reaktion gegen den Idealismus der Universitätsphilosophie“ und von einem „Hunger nach `Realität´, sei sie nun sozial-politisch, menschlich-individuell oder sinnlich-konkret.“ Hartmann, Klaus, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, Berlin 1963, a.a.O., 2
Ganz ähnlich argumentiert Dan Zahavi: „Husserls Schlagwort - `Zu den Sachen selbst!´ - enthielt die Forderung, sich als Phänomenologe nicht in leeren Spekulationen und theoretischen Konstruktionen zu verlieren. Diese Losung ist […] als Ausdruck einer wissenschaftskritischen Haltung zu verstehen und als Enthüllung eines ursprünglicheren Weltverhältnisses, als es in der wissenschaftlichen Rationalität zum Ausdruck kommt.“ Zahavi, Dan, Merleau-Pontys Vorwort zur *Phénoménologie de la perception,* in *Phänomenologie für Einsteiger,* Paderporn 2007, a.a.O., 38

[2] Es ist gewiss, dass die Auseinandersetzung mit Husserl als dem Ahnherrn der Phänomenologie eine führende Rolle spielt. So hält Simone de Beauvoir in ihren autobiographischen Schriften fest, dass Sartre bei Husserl eine Überwindung des Gegensatzes von Idealismus und Realismus gegeben sieht. Es ist der Begriff der *Intentionalität*, der eine Überwindung des besagten Widerspruchs leisten kann; so erläutert Beauvoir die philosophische Ausgangssituation Sartres wie folgt: „Das `Innenleben´ hatte er stets verabscheut; es war mit der Wurzel ausgerottet, sobald das Bewußtsein existent wurde, indem es sich ständig über sich selbst hinaus auf ein Objekt richtete. Alles wurde nach außen verlegt, die Dinge, die Wahrheiten, die Gefühle, die Bedeutungen und auch das Ich. Kein subjektiver Faktor veränderte also die Welt, wie wir sie wahrnehmen. Das *Bewußtsein bewahrte* die *Souveränität* und das *Universum* die *reale Gegenwärtigkeit*, die Sartre ihnen immer hatte zusichern wollen. (Hervorh. v. Verf.).“ De Beauvoir, Simone, *In den besten Jahren*, Hamburg 2008, a.a.O., 161
Hegel wiederum repräsentiere für Sartre denjenigen Philosophen, „der eine Lehre von der Negation und vom Bewußtsein als Negativität bietet“, bemerkt Hartmann. Sartre erschließe Hegel auf dem Weg über die moderne Phänomenologie - eigentlich eine „existentielle“ Phänomenologie; dabei werde der Akzent auf Freiheit, Negation und Kontingenz gelegt. Die Einflüsse Hegels, argumentiert Hartmann folgerichtig weiter, stellen damit „eine - allerdings tiefgreifende - `Überformung´ schon vorhandener Positionen Sartres dar.“
Nicht zuletzt ist es Heidegger, dessen Buch, *Sein und Zeit* bei Sartres erstem Hauptwerk Pate gestanden hat. Sowohl bezüglich der Daseinsanalytik in *Sein und Zeit* als auch in Bezug auf *Das Sein und das Nichts* kann von einer prinzipiellen Subjektorientierung gesprochen werden. Hartmann erkennt die Nähe beider Denker vor allem darin, dass „Sartre glaubt, [wie auch Heidegger], daß *Subjektorientierung* und *Ontologie* vereinbar sind.“ Was die beiden Denker allerdings voneinander trennt, sei Sartres Ausgehen vom cogito. Hartmann, a.a.O., 4
In einer ganz ähnlichen Richtung argumentiert auch Gerhard Seel: Der „realistischen und antiidealistischen Grundeinstellung“ bei Sartre tritt die „Überzeugung von der Freiheit des Menschen zur Seite“, die einer persönlichen Lebenserfahrung entspringt. Dies wiederum impliziert eine „Neigung zum cartesianischen Rationalismus“ und hat die Überzeugung von der „Unabhängigkeit und Vorrangigkeit des Bewußtseins“ zur Folge. Seel, Gerhard, *Sartres Dialektik*, Bonn 1971, a.a.O., 8

sein maßgebliches erstes Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* - entscheidend mitbestimmen. All diese ineinander verschränkten Einflüsse wollen in dem Werk in Balance gehalten werden.[3]

Die Frage, die den Beginn und das Ende von *Das Sein und das Nichts* markiert, ist die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Welt, die auf Seiten des Bewusstseins aufbricht, da das Sein, das Sartre in der Folge als das An-sich-sein bezeichnen wird, von sich aus keine Verbindung zu einem wie auch immer gearteten anderen herstellen kann. In diesem Sinn lässt sich die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zur Welt mit Peter Kampits bezeichnen, als „eine ontologische Frage, die sich auf phänomenologischer Ebene nur vom Bewusstsein aus stellen lässt […]".[4]

Wenn Sartre im Untertitel von *Das Sein und das Nichts* vom „Versuch einer phänomenologischen Ontologie" (essai d´ ontologie phénomenologique) spricht, wird deutlich, dass die Verbindung von Phänomenologie und Ontologie erst zu leisten ist. Definieren wir die Phänomenologie als die Lehre davon, wie dem Bewusstsein Dinge erscheinen oder gegeben sind, dann können wir die Ontologie als Lehre von der Explikation der Strukturen des Seins begreifen. Es steht außer Zweifel, dass Sartre nach einer Verbindung der beiden Lehren sucht und wenn er die Einleitung *Auf der Suche nach dem Sein* betitelt, dann handelt es sich dabei um eine ontologische Begründung der Phänomenologie. Es kommt jetzt auf die mögliche Verbindung von Phänomenologie und Ontologie an, die offenkundig

---

[3] Bernhard Waldenfels erkennt in *Das Sein und das Nichts* eine cartesianische Grundorientierung; zugleich aber „dringt das dialektische Begriffsvokabular Hegels in alle phänomenologischen Beschreibungen ein und bestimmt ihr Schrittmaß vom Ursprung des Nichts über das Für-sich-Sein und das Für-Andere-sein bis hin zum Entwurf eines idealen An-und-für-sich-Seins." Es ist gerade diese „Verflechtung ursprünglich verschieden angelegter theoretischer Raster", die die Schwierigkeit der Lektüre ausmache, resümiert Waldenfels. Waldenfels, Bernhard, *Jean-Paul Sartre: Rückhaltlose Freiheit*, in: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, 2000, a.a.O., 79
Schärfer noch hebt Seel die Schwierigkeit der Lektüre hervor. Er spricht in Bezug auf Sartres Philosophie von einem auf den ersten Blick widerspruchsvollen Bild: „Da steht der Phänomenologe Sartre unvermittelt neben dem Existentialisten; da bekämpfen sich innerhalb desselben Denkens Realismus und Idealismus, Phänomenologie und logischer Konstruktivismus, Individualismus und Kollektivismus." Diese These Seels bezieht sich allerdings auf Sartres Gesamtwerk, wenn auch außer Zweifel steht, dass sie auch schon für *Das Sein und das Nichts* gilt. Seel, a.a.O., 7
Für Heiner Hastedt wiederum stellt *Das Sein und das Nichts* „[…] Sartres originellen Versuch dar, die drei großen H – Hegel, Husserl, Heidegger - systematisch miteinander zu verbinden." Hastedt, Heiner, *Sartre*, Leipzig, 2005, a.a.O., 58

[4] Kampits, Peter, *Jean Paul Sartre*, München, 2004, a.a.O., 47 - Zu erwähnen ist auch, dass es sich hierbei um ein Bewusstsein handelt, dass Sartre zuvor in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Husserl von allem gereinigt hat, was es in der (von Sartre) geforderten Leere und Durchsichtigkeit beeinträchtigen könnte. Diese kritische Auseinandersetzung mit Husserl findet in der Frühschrift *Die Transzendenz des Ego* ihren Niederschlag. Die Hauptthese lautet, auch das Ich ist ein Teil der Welt, ist damit kein „Bewohner" des Bewusstseins, weil dieses auf Grund der Intentionalität stets auf etwas gerichtet sein muss, das es nicht selbst ist. Hiermit taucht eine erste Differenz innerhalb des Bewusstseins selbst auf, und das Ich tritt erst durch einen Akt der Reflexion ins Bewusstsein.

im Titel von Sartres Werk eine Einheit bilden. Für Danto etwa hat es die Phänomenologie mit den Strukturen des Bewusstseins zu tun, die Ontologie dagegen mit den Arten des Seins, auf die uns diese Strukturen verpflichten. Die Realität, sagt Danto, lasse sich nur so befragen, wie sie an uns herantritt. „Es geht [...] um die Frage, was wir als seiend annehmen müssen, wenn wir von den Strukturen ausgehen, die wir als zum Bewusstsein gehörend bestimmten.“ [5] Ganz ähnlich erläutert Elisabeth Ströker in ihrer Einleitung zu Husserls Werk, *Cartesianische Meditationen,* Aufgabe und grundlegende Fragestellung der Phänomenologie: „Sie fragt nach dem, von dem allenthalben behauptet wird, daß es `sei´, im Hinblick auf die *Bewußtseinsweisen*, in denen es `als seiend gegeben´ ist, und von denen allein es erkenntnistheoretischer Untersuchung zugänglich wird.“ Die Korrelation von Sein und Bewusstsein bedeute jedoch keine Beschränkung auf bloße Bewusstseinsphänomene. Die phänomenologische Untersuchung versuche vielmehr „[...] alle Bewußtseinstranszendenz als transzendent Vermeintes, als transzendente Setzung des Bewußtseins selbst begreiflich zu machen.“ Hiermit ist vor allem eine transzendentalphilosophische Grundposition umrissen, aber der - für unseren Zweck entscheidende Weg - zum bewusstseinstranszendenten Sein und damit zur Ontologie ist gebahnt.[6]

Hartmann indes sieht das Problem des Seins in der Phänomenologie mit einem Ungenügen behaftet, das die Frage aufwirft, ob die Phänomenologie überhaupt in der Lage sei, einen Zugang zur Realität zu eröffnen. Sartre versuche die Phänomenologie ontologisch zu fundieren, um schließlich zu einer phänomenologischen Ontologie zu gelangen.[7]

Ganz ähnlich argumentiert Waldenfels, aus dessen Sicht Sartre in der Einleitung zu einem Entwurf einer *phänomenologischen Ontologie* zu zeigen versucht, dass die Phänomenologie ein ontologisches Fundament braucht. Waldenfels wiederum spricht von einer „Selbstüberschreitung der Phänomenologie“; damit ist gemeint, dass sich der Überstieg zum Sein im Medium der Phänomenologie selbst vollziehen müsse, will man von phänomenologischer Ontologie reden.[8] Vor einem ähnlichen Sachverhalt steht übrigens Heidegger in seiner Einleitung zu *Sein und Zeit.* Für ihn allerdings greifen Phänomenologie

[5] Danto, Arthur C., *Sartre*, Göttingen, 1997, a.a.O. 52
[6] Ströker, Elisabeth, in *Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen*, *Einleitung*, Hamburg, 1995, a.a.O., XII
[7] Der ontologische Status des Phänomens bei Husserl - auf dessen Phänomenologie sich Sartre prinzipiell bezieht - ist fraglich, weil das Phänomen bei Husserl auf etwas Irreelles reduziert wird und damit zu einer Leistung des Bewusstseins wird. Für Sartre soll das einzelne Phänomen nicht in der Irrealität verbleiben und müsse daher durch ein „Sein“ gestützt werden, argumentiert Hartmann. „Damit tritt ein ontologischer Gesichtspunkt in die Phänomenologie ein als verschieden von dem einer Ontologie des Subjekts, den man Husserl zuerkennen könnte.“ Hartmann, a.a.O., 31
[8] Waldenfels, a.a.O., 80

und Ontologie a priori ineinander: „Phänomenologie ist Zugangsart zu dem und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. *Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.“* So meint der Begriff Phänomen für Heidegger schließlich „das *Sein* des Seienden als das Sich-zeigende“. (Hervorh. v. Verf.) [9]

Sartre gelangt in seiner für *Das Sein und das Nichts* maßgeblichen Einleitung zur Unterscheidung zweier Seinsbereiche, dem An-sich-sein (être en soi) der Dinge auf der einen und dem Für-sich-sein (être pour soi) des menschlichen Bewusstseins auf der anderen Seite. Diese, in der Einleitung erzielte wesentliche Distinktion durchzieht und bestimmt das gesamte Werk, ja sie zieht sogleich Fragen nach sich, mit denen Sartre seine philosophische Absicht angibt: was ist der Sinn dieser beiden Seinstypen? Wie lassen sich...“ diese beiden *de jure* nicht kommunizierbaren Regionen *de facto* vereinigen [...]?“[10] Es sind gerade diese Problemstellungen, an Hand derer Sartre schon auf den ersten Seiten unmissverständlich den Zweck seines Werks erläutert, denn gerade angesichts der Getrenntheit und der Verbundenheit dieser beiden Seinstypen werden wir uns anhand von Sartres vielfältigen und variantenreichen psychologisch-anthropologischen Studien der Frage widmen, welche Konsequenzen seine Ontologie für das menschliche Handeln hat. Oft genug wird eines ins andere greifen und die Frage nach den Folgen von Sartres Ontologie wäre wie folgt zu spezifizieren: Lassen sich aus seiner Ontologie, entgegen deren Definition, die *Strukturen des Seins* bloß zu *beschreiben*, ethische Sollensansprüche ableiten, lässt Sartre den Menschen, wie er ihn denkt, einfach aus den einmal gewonnenen Einsichten heraus agieren oder deduziert er gar aus seiner Ontologie menschliches Handeln mit einer gewissen Notwendigkeit. Macht Sartre seine aus dem Alltag gegriffenen - manchmal höchst plausiblen, dann wieder äußerst paradoxen Beispiele für die Ontologie bloß nach Belieben fruchtbar oder handelt es sich um eine bruchlose Ergänzung seiner Ontologie, die diese schlüssig erläutert? - Auch wenn wir hier vom Handeln sprechen, so meinen wir darüber hinaus das, was Heidegger In-der-Welt-sein nennt; auf diese Weise wollen wir den Eindruck vermeiden, dass

[9] Und Heidegger verdeutlicht die grundlegende Aufgabe der Phänomenologie auf der Basis des folgenden Postulats: „Das Sein des Seienden kann am wenigsten je so etwas sein, `dahinter ´ noch etwas steht, `was nicht erscheint´.“ Weil die Phänomene aber „zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind“, ist es die Aufgabe der Phänomenologie diese in ihrem Sein zu entbergen. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986, a.a.O., 35, 36

[10] Sartre, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts* (SN) 44, *L´être et le néant* (EN) 34

sich das „Sein des Menschen in der Welt“ in seiner Vielschichtigkeit ausschließlich auf das Handeln im streng definitorischen Sinn reduziert.[11]

Von Sartres Ontologie zu sprechen, das heißt von den ontologischen Prämissen zu sprechen, die er an den Anfang seines ersten philosophischen Hauptwerkes stellt und die er im Lauf der Arbeit, insbesondere in seiner Theorie des Subjekts, des Für-sich-seins weiter entfaltet und vertieft. Von diesen Prämissen ausgehend, werden wir das, was wir als Anthropologie Sartres bezeichnen können, untersuchen.[12] Wie kaum ein anderer Philosoph vermag Sartre mit einer Fülle von Beispielen aufzuwarten, die dann auch als Erläuterung der condition humaine, wie Sartre sie bedenkt, gelten können. Die vorliegende Arbeit versteht sich in diesem Sinn als eine Hermeneutik der ontologischen Grundsätze in ihrer Bedeutung für Sartres Phänomenologie der gelebten Existenz. Die an Sartre zu richtende Frage lässt sich dem entsprechend als eine Untersuchung der inneren Logik seines gedanklichen Gebäudes verstehen.

Sprechen wir im Titel unserer Arbeit von „konkreter Existenz“, so meinen wir vor allem die menschliche Existenz als *Vollzug*. Existenz bedeutet des Weiteren – seit Kierkegaard – das Selbstverhältnis des Subjekts, das sich von vornherein als radikal in Frage gestellt erlebt.[13] Existenz besagt somit einerseits die gelebte, in der jeweiligen Situation zu

---

[11] Sartre wird dem *menschlichen Handeln* eine alles überragende Bedeutung zusprechen; dennoch gilt für Sartre ganz ähnlich wie für Heidegger, dass sich der Mensch je schon in einer Welt vorfindet, einer mit Bedeutungen versehenen Welt, die dem mit *bewusster Absicht* verbundenen Handeln vorausliegt. - Eine zweite wichtige Differenzierung, die der Terminus In-der-Welt-sein bezeichnen soll, ist die Absage an eine Vorrangigkeit des Subjekts vor der Welt, bzw. eines rein äußerlichen Verhältnisses zur Welt, das sich dann einstellt, wenn man dem Primat der Erkenntnis erliegt. Um es mit Dan Zahavi zu sagen, es ist für uns wichtig, sich dem idealistischen Versuch zu verweigern, „ […] das Bewusstsein von der Welt loszulösen und den Reichtum und die Fülle der Welt von der konstitutiven Leistung eines reinen und weltlosen Subjekts bedingt sein zu lassen. […] Das Subjekt hat keine Priorität vor der Welt, und die Wahrheit darf nicht im inneren Menschen gesucht werden. […] Der Mensch ist in der Welt und kennt auch sich selbst nur auf Grund seines Verweilens in dieser Welt.“ Zahavi, a.a.O., 38/39

[12] In der schon erwähnten Arbeit Hartmanns trifft dieser eine auch für unser Anliegen hilfreiche Unterscheidung. So sondert Hartmann einen „engeren ontologischen Bereich von einer anthropologischen Ontologie“ ab. Mit „anthropologischer Ontologie“ wären dann wiederum Sartres konkrete Ausführungen zur Angst, zur Unaufrichtigkeit, zur Existenz des Anderen und zur Freiheit, etc. gemeint, Ausführungen, die wir vor der Folie seiner „eigentlichen“ Ontologie analysieren werden. Vgl. Hartmann, a.a.O., 5

[13] Bei Kierkegaard tauchen die Begriffe Angst, Existenz und Freiheit stets im Zusammenhang mit dem konkreten Einzelnen auf, was in ähnlicher, wenn auch modifizierter Form auch bei Sartre der Fall ist. Wir werden im Lauf unserer Untersuchung erkennen, in welch hohem Maß Sartres Einsichten und Theoreme in Kierkegaard einen Vorläufer haben; einen Beleg dafür können wir - unseren Ausführungen vorgreifend - dem folgenden Brockhaus-Eintrag entnehmen: „Zentral und wirkungsgeschichtlich von tragender Bedeutung sind in Kierkegaards gesamten Werk die Begriffe der Existenz und der Angst, denen die Begriffe der Freiheit und der Entscheidung zugeordnet werden. Existenz versteht Kierkegaard als Sein in der Zeit, als Werden des je Einzelnen und nur als menschlichen Seinsvollzug beschreibbar, als `Synthese des Endlichen und des Unendlichen´, des Zeitlichen und des Ewigen.“ Brockhaus, *Philosophie*, Leipzig - Mannheim, 2009, a.a.O., 207 - Es bestehen bei Sartre sowohl unverkennbare Nähe als auch gewichtige Unterschiede zu Kierkegaard.

vollziehende Existenz und zugleich die Existenz[14] als ein Verhältnis, das eine begriffliche Verfassung erfordert. Näher akzentuiert der Begriff Ek-sistenz[15] die Tatsache des Herausstehens des Subjekts aus sich selbst oder aus seiner unmittelbaren Faktizität. Er zeigt vollends das, was Sartre als Bedingung des menschlichen *Daseins*[16] begreift, nämlich die Tatsache, dass der Mensch aus sich heraustritt, sei es im Überstieg zur Welt oder in der Weise, in der er sich auf seine Zukunft, auf seine Ziele hin entwirft. Der entscheidende Schritt dieser Ekstase[17] und des damit verbundenen Sich-Entwerfens auf die Zukunft fördert ein Nichts[18] zu Tage, das für die Entfaltung aller weiteren Denkschritte unerlässlich sein wird.

Das menschliche Bewusstsein ist darüber hinaus *intentional*[19], das heißt, es ist auf die Welt gerichtet, die es nicht ist und auf deren Sein es aufruht. Das Existieren zwischen *Sein und Nichts*[20], die Tatsache, dass die menschliche Existenz ein Nichts in sich birgt, und gerade daher stets als auf die Welt bezogen gedacht werden muss, diese Gegebenheit bestimmt unsere Untersuchung in ausschlaggebender Weise mit. Eben dieses Nichts hat denn auch zur Folge, dass es der Mensch allein sein wird, der über den Wert und Sinn seines Daseins

---

[14] Sartres bahnbrechender erster Roman, *Der Ekel*, thematisiert mit unvergleichlicher Intensität die Frage nach der Existenz. Dem Historiker Roquentin, der der Protagonist des Romans ist, wird in einer traumartigen Intuition urplötzlich die Grundlosigkeit des Da-seins der Dinge bewusst. Diese Grundlosigkeit, von Sartre auch als Kontingenz bezeichnet und mit Zufälligkeit bedeutungsgleich, ist mit der Erfahrung der bloßen Existenz auf das innigste verwoben. Essentielle Grundaussage des Romans ist, dass sich die Existierenden, gleichviel ob Dinge oder Menschen, von nichts *herleiten* lassen. Welche gewichtigen Konsequenzen diese Einsicht für Sartres Philosophie insgesamt haben wird, zeigt Kampits folgerichtig auf: „Diese Kontingenz, die sich durch keine Notwendigkeit ableiten lässt, wird zum Absoluten – im Gegensatz zum Begriff einer `ens causa sui´ oder eines `ens neccesarium´-, und genau diese Grundlosigkeit, das vollkommen Zwecklose, das Sartre auch für die Existenz des Menschen ansetzt, überfällt Roquentin […].“, Kampits, *Jean-Paul Sartre*, a.a.O., 42

[15] Ek-sistere: wörtlich das „Aus-sich-Herausstehen“

[16] In der französischen Originalausgabe *L`être et le neant* übersetzt Sartre den Heidegger`schen Begriff Dasein gewöhnlich mit realité humaine; nicht selten verwendet er aber auch den deutschen Begriff „Dasein“, den er dann wörtlich von Heidegger übernimmt. Vgl. SN 1084 ff

[17] Unverkennbar besteht hier ein Bezug auf Heidegger, wenn Sartre sagt: „Heidegger stattet das Dasein [réalité-humaine] mit einem Selbstverständnis aus, das er als einen `ekstatischen Ent-wurf´ seiner eigenen Möglichkeiten definiert.“ SN 164, EN 115 - Sartre bezieht sich häufig auf Heidegger, zu dessen Denken eine hohe Affinität besteht und zu dessen *Sein und Zeit* er immer wieder kritisch Stellung nehmen wird.

[18] Dieses Nichts taucht auf als Ergebnis eines Sich-Losreißens vom faktisch Gegebenen (meine gegenwärtige Situation), und als Ergebnis des Entwurfs auf eine zukünftige Situation, die noch *nicht ist*. Sartre wird am Beispiel der Frage erläutern, wie man vermittels der Frage ein Sein über sein Sein befragt, das zunächst noch verhüllt ist. Und in Bezug auf das befragte Sein kann Sartre dann folgern: „[…] es bleibt immer eine Möglichkeit offen, daß es sich als ein Nichts enthüllt.“ Es ist, wie es Sartre plastisch ausdrückt, das Vermögen des Menschen, sich vom „Leim des Seins“ zu lösen, welches das Nichts auftauchen lässt: „Es kommt also darauf an, daß der Fragende ständig die Möglichkeit hat, sich von den Kausalreihen zu lösen, die das Sein konstituieren und die nur Sein hervorbringen können.“ SN 81/82, EN 59

[19] Wir haben oben in einem Zitat de Beauvoirs darauf hingewiesen, welche überragende Bedeutung der Intentionalität betreffend die Bezogenheit des Bewusstseins auf die Realität zukommt.

[20] Diese auf den Titel von Sartres erstem Hauptwerk referierende Formulierung soll das Programmatische desselben betonen und deutlich machen, dass das Subjekt in unausweichlicher Weise auf die zwei Begriffe des *Seins* und des *Nichts* bezogen bleibt.

entscheidet, weil „nichts“ ihn bindet oder determiniert.[21] Damit sehen wir, wie das Auftauchen der menschlichen Freiheit geschieht. Freiheit, ein Begriff, der Sartres Philosophie wie kein anderer trägt und kennzeichnet, definiert Sartre nun als das Vermögen des Menschen, sich von der Welt des bloß Faktischen loszureißen, indem er sich auf Ziele, die noch nicht sind, in eine Zukunft, die noch aussteht, hinein entwirft. Dieses Nichts, das innerhalb des Bewusstseins heimisch geworden ist, bedingt überdies, dass der Mensch niemals mit sich identisch sein kann.[22] Das Subjekt, das ein Nichts in sich trägt, das nie mit sich selbst übereinstimmt, erlebt sich daher auch als Mangel an Sein, denn es ist das Sein der Dinge, das durch völlige Koinzidenz mit sich selbst und durch Fülle gekennzeichnet ist. Der Mensch erlebt sich damit als ein Subjekt, das seine Grundlosigkeit abstreifen möchte und er entwirft sich daher folgerichtig auf das Ziel, Grund seiner selbst zu werden, das heißt ein An-und-für-sich zu sein, das mit sich koinzidiert.[23]

Indes, das Für-sich-sein, der Mensch ist für Sartre nicht nur fortwährender Entwurf, sich selbst zu begründen, er ist zugleich auch fortwährendes Scheitern dieses prinzipiell uneinlösbaren Entwurfs.[24] Dennoch ist es dieser in der Grundlosigkeit und Zufälligkeit der menschlichen Existenz begründete Entwurf, der sämtliche Bezüge zu sich selbst, zur Welt und zum Anderen durchdringen wird.

Die Art, wie Sartre die menschliche Existenz denkt, hat Konsequenzen für sein gesamtes Philosophieren. Erste und vielleicht wichtigste Prämisse: Der Mensch hat seine Natur von niemandem empfangen. Seine bloß *mögliche* Natur, sein bloß *mögliches* Wesen können für Sartre niemals etwas anderes sein, als ein Entwurf seiner selbst. Das ist es, was Sartre meint, wenn er sagt, der Existentialismus sei nichts anderes als der Versuch alle Konsequenzen aus einer „kohärenten atheistischen Position“ zu ziehen.[25] Nur ein Wesen, das sich als unabhängig von allen vorgängigen Bindungen erweist, seine Natur nicht von einem anderen empfängt, kann aus Sartres Sicht, tatsächlich als frei betrachtet werden. Mit der erwähnten Absage an eine festgelegte Natur des Menschen, gehen alle Folgen eines radikal freien

[21] In unserer Arbeit werden wir ausführlich darlegen, dass bei Sartre damit nicht nur die Unabhängigkeit von äußeren Determinationen gemeint ist, sondern dass er ein ebenso großes Gewicht auf die Freiheit auch und gerade von inneren Determinationen legt. Das heißt, ebenso wenig ich mich auf einen transzendenten Gott beziehen kann, um mein Handeln zu orientieren, ebenso wenig existiert für Sartre eine Art „inneren Wesens“, auf das sich der Mensch in Situationen der existentiellen Entscheidungen berufen könnte.

[22] Diese die menschliche Wirklichkeit kennzeichnende Tatsache, nämlich niemals mit sich selbst übereinzustimmen, wird Sartre vor allem in der Entfaltung der Strukturen des Subjekts fruchtbar machen.

[23] Dieser für Sartres gesamte Theorie des Subjekts maßgebliche Gedanke sei hier zunächst bloß vorgestellt. Wir werden ihn in dieser Arbeit noch ausführlich erläutern und nach seiner keinesfalls selbstverständlichen Begründung fragen. Vgl. SN 101, EN 72/73

[24] Vgl. SN 1060, EN 714/715

[25] Sartre, Jean-Paul, *Der Existentialismus ist ein Humanismus* (EH), a.a.O., 176

Wesens hervor, denn die besagte Freiheit ist grundlos und damit kontingent, das heißt *zufällig*.

Dieser Grundvoraussetzung wiederum korrespondiert das berühmte Wort, *Der Mensch schafft sich selbst*.[26] Dieses Axiom des Existentialismus, das uns während unserer gesamten Arbeit begleiten wird, fasst in der Tat Sartres frühe Philosophie in einen einzigen Satz. Grundlosigkeit des Daseins, Angst, Zwecklosigkeit und die damit einhergehende unerlässliche Selbsterschaffung des Menschen riefen einst die für den Existentialismus typische Aura der Vergeblichkeit, der Heimatlosigkeit des Subjekts und einer damit verbundenen, umfassenden Verantwortung für die ganze Welt hervor. Aber wie Kampits völlig zu Recht festhält, entspringen all diese Attribute der menschlichen Befindlichkeit einer „streng ontologischen Begründungskette“ und haben keineswegs nur emotionalen oder appellativen Charakter.[27]

Gerade, weil Sartres Existentialismus eine Lebenseinstellung mitbegründet hat, lesen wir *Das Sein und das Nichts* auch als großartige anthropologische Studie und erkennen deshalb den Wert und Zweck unserer Arbeit darin, Sartres Ontologie in ihrem Verhältnis zu seiner Anthropologie zu erhellen und kritisch aufzuarbeiten. Wie dies in der konkreten Auseinandersetzung mit der Angst, der Unaufrichtigkeit, der Freiheit und der Existenz anderer, mit Bewusstsein begabter Subjekte geschieht, dies aufzuklären, hat sich die vorliegende Untersuchung zum Ziel gesteckt.

Sartres Theorie des Subjekts, der am stärksten theoriebehaftete Teil unserer Arbeit, soll zeigen, welche Bedingungen für Sartre unerlässlich sind, wenn es gilt, das Verhältnis des Subjekts zur Welt zu bedenken: es sind dies der Überstieg zur Welt, also die Transzendenz, die Ekstasen der Zeitlichkeit, insbesondere das Sich-Entwerfen auf die Zukunft, die Reflexion. In einem Schlusskapitel soll schließlich untersucht werden, ob und inwieweit Sartres ethische Entwürfe mit seiner Ontologie vereinbar sind. Wenn wir die Ethik als eine Disziplin ansehen, die mit Sollensansprüchen einhergeht, die sich zugleich aber um ein gutes, gelingendes Leben kümmert, dann ist sie, insoweit Sartre versucht hat eine solche auszuarbeiten, für seine Anthropologie fruchtbar zu machen. Sie kann überdies helfen, Aspekte von Sartres Ontologie abschließend unter einem Aspekt zu beleuchten, der ansonsten

[26] Vielfach variiert wird uns dieses „existentialistische Axiom“ unsere gesamte Arbeit lang begleiten und soll uns jederzeit daran erinnern, welches Gewicht dem Gedanken einer radikalen Selbsterschaffung auf der einen Seite und der unbedingten Autorschaft über unsere Handlungen auf der anderen Seite, zukommt. Vgl. EH, a.a.O., 170

[27] Kampits, *Jean-Paul Sartre*, a.a.O., 50

verborgen bleiben müsste, weil mit der Ethik ein Sollen ins Spiel kommt, das einer jeden Ontologie grundsätzlich fremd bleiben muss.

Die Arbeit beabsichtigt, Sartre selbst ausführlich zu Wort kommen zu lassen. Daher ist es unsere Absicht, in den Passagen, in denen wir zu dem jeweiligen Gegenstand hinführen, Sartre möglichst authentisch zu referieren, um dann Positionen zu erarbeiten, die eine kritische Auseinandersetzung mit dem gestellten Thema in Bezug auf die Frage nach der inneren Schlüssigkeit von Sartres Ontologie in ihrem Verhältnis zu seiner Anthropologie leisten können. Auch wenn wir die Analysen Sartres unter einer Vielzahl von Aspekten beleuchten werden, so gilt doch, dass im Sinne einer akzentuierenden Bewertung jeweils eine Konklusion gezogen werden soll, die der ursprünglichen Fragestellung verpflichtet bleibt.

Zum Umgang mit der verwendeten Literatur sei Folgendes gesagt. Nach ausführlicher Durchsicht der zu Sartre bestehenden Sekundärliteratur, wurden die für unsere Fragestellung maßgeblichen Werke und Publikationen selektiert. Da unsere Arbeit einen stark hermeneutischen Aspekt an sich hat, wurde einerseits auf Autorinnen und Autoren geachtet, die in einführenden Arbeiten zu Sartre regelmäßig auftauchen. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass die im Titel dieser Arbeit gelegene grundsätzliche Frage nach der Ontologie Sartres auf eine breite Basis gestellt sein will. Darüber hinaus galt der Focus der Frage, ob die Stoßrichtung des jeweiligen verwendeten Werkes für unsere Fragestellung fruchtbar gemacht werden kann und ob der Autor oder die Autorin ihrerseits substantiell zur Exegese von Sartres gedanklichen Konstruktionen beitragen konnten.

Naturgemäß wurde die Auswahl aus subjektivem Ermessen geleistet. Die Publikationen, in denen der Verfasser der vorliegenden Dissertation, die für seine Zwecke brauchbarste Quelle vermutete, wurden nicht zuletzt aus Intuition in die nähere Auswahl gezogen und bevorzugt. Indes sei in diesem Zusammenhang auf das Anlesen und die Durchsicht einer Vielzahl von Arbeiten hingewiesen, die in der Bibliografie zwar keine Erwähnung finden, da sie in dieser Arbeit nicht direkt verwendet und zitiert wurden, die aber dennoch häufig Anregungen zu Gedanken und Argumenten gegeben haben, die andernfalls nicht zu Tage getreten wären. Das Bekenntnis zu einer intuitiven Vorgehensweise mag sich streckenweise auch in einer offenkundigen Sympathie für eine bestimmte Autorin oder einen bestimmten Autor ausdrücken.

Es ist schließlich das erklärte Ziel dieser Arbeit, die vielfältigen Fragen, die wir mit Sartre aufwerfen, so zu diskutieren, dass sie jederzeit in einem tragfähigen Fundament verankert werden können. Andererseits scheuen wir uns aber nicht, auch unorthodoxen Gedanken und

Erwägungen einen Platz einzuräumen, mögen diese Reflexionen nun von uns selbst stammen oder sich aus der Auseinandersetzung mit einem Autor oder einer Autorin ergeben.

Wenn aus dem Umgang mit den einzelnen Themen das Verfolgen eines roten Fadens sichtbar wird, wenn es uns gelingt, in unserer Argumentation schlüssig, in den zu ziehenden Folgerungen plausibel zu sein und wenn wir der Leserin und dem Leser unsere Thesen in einer ansprechenden Weise näherbringen, dann mag dies als Kriterium dafür stehen, dass wir in der vorliegenden Dissertation den gesetzten Zweck ernsthaft verfolgt und den gestellten wissenschaftlichen Ansatz eingelöst haben.

1. Teil

1 Ontologische Grundlegung

1.2 Das Sein des Phänomens

Sartre begrüßt es, in der Phänomenologie und im modernen Denken eine entschiedene Absage an jede Art der Zwei-Welten-Lehre zu finden, das heißt, hinter der Welt, wie sie uns erscheint, verbirgt sich keine andere an-sich seiende Welt, auf der die erscheinende Welt bloß aufruht. Der Dualismus von Sein und Erscheinen wurde aufgegeben und damit steht die Erscheinung nicht mehr als reine Negativität oder Illusion im Gegensatz zum Sein: „Denn das Sein eines Existierenden ist genau das, als was es *erscheint*."[28] Schließlich fällt auch die Dualität von Erscheinung und Wesen. „Die Erscheinung verbirgt nicht das Wesen, sie enthüllt es: sie *ist* das Wesen." [29] In diesem Sinn beschreibt Sartre das Phänomen als ein „Relativ-Absolutes" (relativ-absolu). In einen derartigen Begriff gefasst, wird das Phänomen zum Angelpunkt, zur unerlässlichen Verbindung von Subjekt und Objekt. Sein Erscheinen setzt jemanden voraus, dem es erscheint, insofern ist es relativ. Es enthüllt sich aber zugleich so, „*wie es ist".* Damit ist das Phänomen "*absolut sich selbst anzeigend".*[30] Bedarf das Phänomen keines dahinter liegenden Seienden, so stellt sich die Frage, ob Ding und Phänomen identisch sind. Die Absage an die Dualität von Sein und Erscheinung hat einen Monismus des Phänomens zur Folge. Wenn das Existierende erscheint, als das, was es ist, dann stellt sich die Frage nach dem Sein dieses Erscheinens, folgert Sartre.

Vorerst gilt es zwischen dem Seinsphänomen (phénomène d`être) und dem Sein des Phänomens (être du phénomène) zu unterscheiden.[31] Als Seinsphänomene oder

[28] SN 10, EN 12

[29] SN 11, EN 12 - Heiner Hastedt nennt diesen an Husserl anschließenden Einführungsgedanken von Sartre fulminant, denn in dem „[...] programmatischen Satz wird die antike Unterscheidung von Wesen und Schein ebenso wie Immanuel Kants erkenntnistheoretischer Dualismus von Erscheinung und Ding an sich aufgegeben: Die Suche nach dem wahren Kern der Dinge hinter den Erscheinungen ist überflüssig; denn die Erscheinung ist das Wesen." Hastedt, a.a.O., 62

[30] SN 11, EN 12 - Auch diese Definition hat ihre Entsprechung bei Heidegger, wenn dieser die Aufgabe der Phänomenologie wie folgt umreißt: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen." Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., 34

[31] Besonders gut veranschaulicht Martin Suhr diese Unterscheidung Sartres: „Sartre unterscheidet deshalb genau zwischen dem Seinsphänomen (phénomène d`être), d.h. der Erscheinung jenes transphänomenalen Seins, das uns unmittelbar im Ekel oder etwa der Langweile offenbar wird - man denke an die Wurzel des Kastanienbaums im *Ekel* - der puren, nackten Existenz also; und dem Sein des Phänomens (l`être du phénomène), dem in den Kategorien ausgelegten, dem Intellekt zugänglichen, bedeutungsvollen Sein der Phänomene, ihrem Wesen."

Seinserscheinungen, die beschreibbar sind und einen unmittelbaren Zugang zum Sein enthüllen, gelten etwa die Langeweile und der Ekel. Das gesuchte Sein ist allerdings nicht selbst Erscheinung; das Sein ist vielmehr „Bedingung jeder Enthüllung", postuliert Sartre. Indes lässt sich das Sein des Phänomens nicht auf das Seinsphänomen reduzieren. Das Seinsphänomen ist, in den Worten Sartres ein „Ruf nach Sein" und „verlangt nach einer transphänomenalen Grundlage." [32]

Tatsächlich erfordern beide, nämlich sowohl das Phänomen als auch das Subjekt ein nicht im Subjekt liegendes Sein des Phänomens. Dementsprechend weist Sartre die idealistische Position zurück, die das Sein auf die Erkenntnis reduziert. In Berkeleys „esse est percipi" bleibt das Sein der Erkenntnis völlig ungesichert. Denn das *percipi* als das *Erkannte* verweist auf das *percipiens*, die *Erkenntnis* und diese schließlich auf das Bewusstsein. So lässt sich als erstes Ergebnis bloß postulieren: Das Seinsgesetz des Bewusstseins ist es, *bewusst* zu sein. Was bedeutet dies nun näher? Bewusstsein ist stets und notwendig Bewusstsein von etwas. Das Bewusstsein ist damit Setzung eines ihm transzendenten Gegenstandes, das heißt es ist intentional auf ein „Etwas" der Welt gerichtet. Es ist die Theorie der Intentionalität, die die geforderte Verlegung der Gegenstände aus dem Bewusstsein zur Folge hat und damit das Eingesperrtsein der Dinge der Welt ins Bewusstsein verhindert.

Sartre drückt dies beispielhaft so aus: Es gibt das Sein des wahrgenommenen Dings, insofern es wahrgenommen wird. So steht der Tisch der Erkenntnis gegenüber und kann der Erkenntnis, die man von ihm gewinnt, nicht gleichgesetzt werden, sonst wäre er Bewusstsein und verschwände als Tisch.[33] Um die Realität des Tisches, der Lampe, ja der Welt zu unterstreichen, schließt Sartre: „Das transphänomenale Sein des Bewußtseins kann nicht das transphänomenale Sein das Phänomens begründen." [34] Von welcher Art ist nun aber das Verhältnis des erkennenden Bewusstseins zu den gegenständlich gegebenen Dingen der Welt tatsächlich?

Suhr, Martin, *Jean Paul Sartre*, Hamburg, 2007, a. a. O., 102 - Das von Suhr zitierte Werk Sartres, *Der Ekel,* sollte ursprünglich den Begriff Kontingenz in seinem Titel tragen. Angesichts der Wurzel eines Kastanienbaums wird dem Protagonisten des Romans das pure Sein, die Existenz der Dinge schlagartig und fast traumatisierend bewusst.

[32] SN 16, EN 16 - Sartre versuche hier zwei komplementäre Thesen in Einklang zu bringen, bemerkt dazu Waldenfels: „1) Das Sein eines Phänomens ist genau das, was erscheint; es gibt ein `Seinsphänomen´ (phénomène d` être). 2) Das Sein eines Phänomens ist nicht identisch mit seinem Erscheinen; es gibt ein `Sein des Phänomens´ (être du pénomène), das über die Phänomenalität hinausgeht als das, was sie bedingt und fundiert." Für Waldenfels liegt die Pointe einer phänomenologischen Ontologie nun gerade in der versuchten Verbindung der beiden Thesen, nämlich der „gleichzeitigen Behauptung der *Phänomenalität* und *Transphänomenalität* des Seins". Waldenfels, a.a.O., 80

[33] Vgl. SN 29, EN 24

[34] SN 33, EN 27

1.3 Der ontologische Beweis

Wir können nun als Grundlage einer Ontologie zwei Typen von Sein unterscheiden: das *Sein des Phänomens,* es hat seine transphänomenale Grundlage im Sein des gegenständlichen Etwas, das *Sein des Bewusstseins*, welches selbst als das transphänomenale Sein des Subjekts begriffen werden kann. Zwischen diesen beiden manifestiert sich auf Grund der auf den Gegenstand gerichteten Intentionalität ein *Seinsverhältnis*, das für Sartres gesamte Ontologie tragend wird.[35]

So zeigt sich die Transzendenz, das heißt der Überstieg zur Welt als die konstitutive Struktur des Bewusstseins: das Bewusstsein ersteht ja als auf ein Sein gerichtet, das es nicht selbst ist. Diese Tatsache kann als *ontologischer Beweis*, das heißt als Beweis für die Realität und Wirklichkeit der (Außen)welt betrachtet werden, ein Versuch Sartres, Positionen von Idealismus und Realismus schon im Vorfeld zurückzuweisen. „Wenn man sagt, das Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas, so bedeutet das, daß es für das Bewußtsein kein Sein gibt außerhalb dieser präzisen Obligation, offenbarende Intuition von etwas zu sein, das heißt von einem transzendenten Sein.“ [36] Der sogenannte ontologische Beweis Sartres fungiert somit zugleich als Abgrenzung gegen jede idealistische Position, denn allein die Rede von einem „transzendenten Sein“ impliziert ja eine Absage an den Idealismus. Umgekehrt kann aber auch das transzendente Sein in keiner Weise auf das Bewusstsein einwirken, wie es der Realismus nahelegt, weil Sartre eine Repräsentation des Gegenstandes im Subjekt zurückweist. Das Bewusstsein ist daher Bezug zum transzendenten Sein und kann nur als eben dieser Bezug gedacht werden. Es kann aber - und das ist der Kern des ontologischen Beweises - keinesfalls das transzendente Sein aus sich hervorbringen. Gerade dies will Sartre im Folgenden untermauern: „Es wäre ein müßiger Trick, die Realität des Objekts auf die impressive subjektive Fülle und seine *Objektivität* auf das Nicht-sein zu gründen: nie wird das Objektive aus dem Subjektiven hervorgehen noch das Transzendente aus der Immanenz, noch das Sein aus dem Nicht-sein.“ [37]

---

[35] Wie wir sehen werden, ist es das Bewusstsein, nicht das Sein des Phänomens, auch An-sich-sein genannt, von dem aus Sartre alle weiteren Überlegungen entfaltet. Sehr stringent bringt es Paul Janssen auf den Punkt, wenn er wie folgt unterscheidet: „Die Eigenart des An-sich-seins schließt es aus, dass sich von ihm her die Ontologie aufbauen lässt. Der Logos des Seins lässt sich nur vom Sein des Bewusstseins her entfalten, das allerdings durch das An-sich-sein als sein (des Bewusstseins) Nicht-sein wesenhaft infiziert ist. Jansen, Paul, *Die Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins*, in: Schumacher, Bernard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre*, *Das Sein und das Nichts,* Berlin, 2003, a.a.O., 22

[36] SN 36 EN 29 – Hartmann spricht in diesem Zusammenhang von einer *Ontologie der Intentionalität*. Hartmann, a.a.O., 33

[37] SN 35, EN 28

In diesem Sinn vermittelt das Phänomen zwischen dem erkennenden Bewusstsein und dem erkannten Objekt als übergreifende und verbindende Einheit. Es hat auf der einen Seite seine transphänomenale Grundlage im Sein des Bewusstseins und auf der anderen im Sein des Objekts. Die gesamte Hinführung zum Sein dient Sartre dazu, diese zwei Seinsbereiche voneinander zu isolieren und sie als dichotome Unterbegriffe des übergeordneten Begriffes *Sein* auszuweisen. Das transphänomenale Sein des Bewusstseins nennt Sartre *Für-sich-sein*, das transphänomenale Sein des Objekts *An-sich-sein*. Beide Begriffe gehören dem Sein im Allgemeinen an und nahezu jede Formulierung, die dem Für-sich-sein gilt, impliziert und verweist auf dessen Bezug zum An-sich-sein. Allerdings, dies sei schon jetzt gesagt, zwischen diesen beiden Seinsbereichen, die Sartres gesamte Ontologie durchziehen, herrscht keine wie auch immer geartete Äquivalenz, denn für das Bewusstsein gelten völlig andere Bedingungen wie für das An-sich-sein der Dinge. Sehen wir zunächst, was es mit dem Bewusstsein auf sich hat.

1.4 Das Bewusstsein

So ist das Bewusstsein jederzeit Bewusstsein von Etwas, das heißt, es ist Setzung eines transzendenten Objekts und hat seinerseits keinen „Inhalt“.[38] Sartre unterstreicht diese, für das Bewusstsein wesentliche These indem er postuliert: „Ein Tisch ist nicht *im* Bewusstsein, nicht einmal als Vorstellung. Ein Tisch ist *im* Raum, neben dem Fenster usw.“ [39] Haben wir noch kurz zuvor festgehalten, dass der Tisch nicht mit der Erkenntnis, die wir von ihm gewinnen, zusammenfallen darf, denn sonst löste er sich in seinem Wahrgenommen-sein auf, so verbannt Sartre jetzt alle nur denkbaren Inhalte explizit aus dem Bewusstsein. Schließlich ist die Tatsache für das Bewusstsein essentiell, dass es seiner selbst bewusst sein muss, denn ein unbewusstes Bewusstsein, das heißt in diesem Fall, ein Bewusstsein, das von sich selbst nichts wüsste, wäre absurd. Das bedeutet, „[...] daß das Bewußtsein das erkennende Sein ist, insofern es *ist*, und nicht, insofern es erkannt ist.“ [40] Dieses Bewusstsein seiner selbst darf daher nicht in eine Spaltung in Subjekt und Objekt münden; um einen unendlichen Regress zu vermeiden, muss das Bewusstsein „unmittelbarer und nicht kognitiver Bezug von sich zu sich sein.“ [41] Sartre nennt diese Seinsweise des Bewusstseins, die nicht vergegenständlichend

[38] Vgl. SN 19, EN 17
[39] „Une table n`est pas *dans* la conscience, même à titre de représentation.” ebenda
[40] SN ebenda
[41] SN 21, EN 19

sein darf und somit nicht als Erkenntnis zu denken ist, nicht-setzendes Bewusstsein seiner selbst oder präreflexives Cogito. Das präreflexive Cogito nennt Sartre auch das Sein des „percipere“, das heißt Sein des Wahrnehmens bzw. der Wahrnehmung.

Kaum etwas erläutert dieses Modell des Bewusstseins so gut, wie das Beispiel des Zählens. Wenn ich gerade etwas zähle und mich plötzlich genötigt sehe, mich für mein abwesendes Verhalten zu entschuldigen, so würde ich augenblicklich antworten, dass ich *gerade zähle.* Ich habe, wie es Sartre nennt, ein nicht-thetisches (nicht-setzendes) Bewusstsein von meiner Additionstätigkeit, ich muss allerdings schon zählen, um mir dessen bewusst zu sein, dass ich zähle, das heißt “zählen erfordert also Bewusstsein, zu zählen“. Die tautologisch anmutende Formulierung weist uns auf die eigentliche Natur des Bewusstseins hin, das als ein Zirkel existiert; das erste Bewusstsein von Bewusstsein ist nicht setzend: „es ist ja eins mit dem Bewußtsein, von dem es Bewußtsein ist“, schließt Sartre.[42] Aus der Sicht Hartmanns setzt Sartre Brentanos Auffassung des Selbstbewusstseins fort:

> „[D]ie Bewusstheit des psychischen Aktes ist wie eine Reflexion zu denken, aber nicht als `eigentliche´ Reflexion. So ist auch bei Sartre das Bewusstsein sich gegeben wie in einem zweiten Cogito, gleichsam in einer Reflexion, der allerdings ein entscheidendes Charakteristikum der Reflexion, die Objektivierung abgesprochen wird.“ [43]

Dieses Bewusstsein, das sich selbst gegeben ist, statt für einen Erkennenden zu sein, ist sich selbst durchsichtig, weil es alles andere Sein aus sich ausschließt. Sartre denkt es als ein Absolutes, als eine Einheit von Existenz und Essenz. Es ist ein Absolutes an Existenz, weil es sich jeder Relativierung durch Erkenntnis entzieht und weil der Existenz der Primat vor der Essenz zukommt. „Aber gerade weil es reine Erscheinung ist, weil es eine völlige Leere ist, (da die ganze Welt außerhalb seiner ist), wegen dieser Identität von Erscheinung und Existenz an ihm kann es als das Absolute betrachtet werden.“ [44]

Die geforderte Leere des Bewusstseins impliziert eine Absage an ein Bewusstsein, das als Substanz gedacht werden könnte: „Es gibt ein unteilbares, unauflösliches Sein – keineswegs eine Substanz, die ihre Qualitäten als mindere Seinsweisen (êtres) trüge, sondern ein Sein, das durch und durch Existenz ist“ [45] Das Bewusstsein ist also ganz Existenz und es ist nicht relativ auf Erfahrung, da es selbst Erfahrung ist. Es „*ist*“ diese Erfahrung, sagt Sartre, und es

[42] SN 23, EN 22
[43] Hartmann, a.a.O., 25
[44] SN 27, EN 23
[45] SN 24, EN 21

ist damit selbst „das *Subjekt* der konkretesten Erfahrung (le sujet de la plus concrète des experiences)“.[46] Das Bewusstsein dürfe überdies nicht als ein von außen Bestimmtes gedacht werden. Diesen für Sartre entscheidenden Gedanken gilt es zu betonen, denn er wird für die Beziehung des Subjekts zu sich selbst maßgeblich sein. Man müsste sich, sagt Hartmann, eine von außen kommende Ursache, das heißt einen unbewussten Impuls oder ein Erlebnis als etwas denken, das ein psychisches Ereignis auslöst; dieses würde dann schließlich die Bewusstheit hervorbringen. Das Bewusstsein würde solcher Art aber zu einer Sache oder zu etwas Unbewusstem.[47] Gerade dies ist es aber, was Sartre tunlichst zu vermeiden trachtet. Es handelt sich bei dem Bewusstsein, wie er es denkt, um ein einheitliches und unteilbares Sein und daher ist es unmöglich „einem Bewusstsein eine andere Ursache zuzuschreiben als es selbst“. Diese andere Ursache als es selbst würde für das Bewusstsein nämlich bedeuten: „Es müßte in irgendeiner Weise sein, ohne daß es Bewußtsein (zu sein) wäre.“ Aber das Bewusstsein ist, wie es Sartre unmissverständlich ausdrückt, „durch und durch Bewußtsein“.[48] Die völlige Leere, die das Bewusstsein auszeichnet, die Tatsache, dass Sartre es als ein Absolutes denkt, dessen Existenz die Essenz setzt, haben erhebliche Konsequenzen für Sartres Theorie des Subjekts, für die menschliche Freiheit und für das Sein für den Anderen.

Wir können nun eine Auslegung des Bewusstseins geben, die als erstes Ergebnis eines sich in der Welt vorfindlichen Bewusstseins gelten kann. Insgesamt lehnt sich Sartre deutlich an Heidegger an, wenn er sagt: „*[D]as Bewußtsein ist ein Sein, dem es in* seinem *Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein Anderes-sein als es selbst impliziert.“* [49] Während das Dasein bei Heidegger stets weltlich[50] ist, das heißt sich durch sein In-der-Welt-sein definiert,

---

[46] SN 27, EN 23

[47] Hartmann hebt in diesem Zusammenhang hervor, zu welchen Positionen Sartres Auffassung im Gegensatz steht. Für Sartre ist ein Übergang vom Unbewussten zum Bewussten nicht zu erklären und er begibt sich in Opposition zu all den Auffassungen, die gerade dies annehmen. Unter anderem sind hier die Psychologie und die Psychoanalyse zu nennen. Für Sartre gilt somit: „Die einzige Beziehung, in die das Bewußtsein eintreten kann, ist, daß etwas „für“ es ist. Hartmann, a.a.O., 29

[48] SN 25, EN 22 - Diese für Sartre entscheidende und signifikante Formulierung deutet schon die Vorbehalte an, die er gegen die Existenz des Unbewussten geltend machen wird.

[49] SN 37, EN 29

[50] Gerade an dieser Stelle werden die Nähe, die Sartre mit Heidegger verbindet, aber auch die Differenz, die die beiden Denker voneinander trennt, schon im Ansatz deutlich. Die tiefe Verwobenheit des Daseins mit der Welt bei Heidegger wird deutlich, wenn wir uns vor Augen halten, dass bei ihm nicht die Welt, sondern das Dasein weltlich ist. Insofern das Dasein immer schon *bei der Welt* ist, können wir es *weltlich* nennen. Heidegger beschreibt die Weltlichkeit schließlich als existenziale Bestimmung des Daseins: „`Welt´ ist ontologisch keine Bestimmung *des* Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst.“ Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., 64

Worin sich Sartre und Heidegger aber unterscheiden, das wird deutlich, wenn wir uns vor Augen halten, wie etwa Andreas Luckner den Begriff der Weltlichkeit bei Heidegger auslegt: „In einem gewissen Sinne ist die

man denke hier an Verstehen und Befindlichkeit, wird bei Sartre das andere Sein, nämlich das An-sich-sein der Gegenstände der Welt konstitutiv für das Sein des Bewusstseins und in formaler Auslegung für das Für-sich-sein. Im Gegensatz zu Heidegger tritt bei Sartre wieder stärker eine bewusstseinsphilosophische Grundposition in den Vordergrund. Zunächst gilt es aber zu klären, was es mit dem *anderen* Sein, auf das sich das Bewusstsein stets bezieht, auf sich hat?

1.5 Das An-sich-sein

Nicht nur das menschliche Bewusstsein bedenkt Sartre in dieser unverwechselbaren Weise, auch dem Sein der Dinge, dem An-sich-sein verleiht er seine ganz bestimmte Handschrift. Wir sind qua ontologischem Beweis zum Sein der Welt gelangt, deren Realität für uns außer Zweifel steht. Der Kern des ontologischen Beweises besteht ja darin, dass ein Bewusstsein, als Bewusstsein von etwas, zugleich ein Sein erschließt, das es nicht selbst ist, und das es als bereits existierend vorfindet. Dieses Sein, das ist die erste These, ist unerschaffen und damit unabhängig von jedem anderen Sein, es ist „es selbst“ oder es ist ein Sein *an sich*. Dieses Sein ist völlige Koinzidenz mit sich selbst, es ist gerade nicht Bezug und es kann sich weder zu sich selbst noch zu einem anderen Sein verhalten oder gar auf ein solches wirken. Das Sein *ist, was es ist* und es kennt damit keinerlei Alterität oder birgt - wie es Sartre recht suggestiv sagt - kein Geheimnis. In einer dritten Bestimmung gilt, dass das An-sich-sein *ist.*[51] Was bedeutet das nun genau ?

Sartre will das An-sich-sein aus der Aura jeglicher Subjektivität, und sei es eine göttliche Subjektivität, heraushalten. Das Sein ist daher unerschaffen, denn ein erschaffenes Sein liefe Gefahr, stets erneut in der göttlichen Subjektivität zu verschwinden. Von diesem Sein sind sowohl Aktivität wie Passivität als auch Affirmation und Negation ausgeschlossen. Das erste Begriffspaar ist anthropomorph und bezeichnet ein menschliches Verhalten: „[D]er Mensch ist aktiv und die Mittel, die er anwendet, werden passiv genannt.“ [52] Affirmation und

Welt das Dasein selbst. Dieser Ansatz unterscheidet sich grundlegend von einem subjektphilosophischen Ansatz im neuzeitlichen Sinne, insofern die Fragen nach der Vermittlung von Selbst und Welt einschließlich aller erkenntnistheoretischen Problematiken unterlaufen werden.“ Insofern Sartre in seiner Definition ausdrücklich von *Bewusstsein* und nicht von *Dasein* (= In-der-Welt-sein) spricht, bleiben erkenntnistheoretische Fragen auf einer bewusstseinsphilosophischen Basis selbstverständlich erhalten. Luckner, Andreas, *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“,* Paderporn.., 2001, a.a.O., 35

[51] Vgl. SN 40 ff, EN 32 ff

[52] SN 41, EN 32

Negation wiederum sind nur möglich, wenn man einen Akt annimmt, der etwas von sich scheidet; beide implizieren einen Unterschied, der sich auf das Sein, wie es Sartre denkt, nicht anwenden lässt, denn das Sein ist ganz und gar von sich selbst erfüllt, es ist opak und massiv. Das meint die Bestimmung, das Sein ist das, was es ist.

Sartre begreift das Sein als undifferenzierte Fülle, als Eins-sein und als eine Art reiner Identität mit sich selbst. Dieses Sein erscheint gleichsam immun gegen das Denken, sodass diese Undurchsichtigkeit des Seins nichts mit unserer Position gegenüber dem An-sich-sein zu tun hat, insofern wir es von „außerhalb" *erfahren* und *beobachten*: „Das An-sich-sein hat kein *Innen,* das einem Außen gegenüberstände und einem Urteil, einem Gesetz, einem Bewußtsein von sich analog wäre." [53] Weil es massiv ist und damit reine Positivität, bleibt jede Alterität von ihm ausgeschlossen. Es ist in seinem Sein isoliert und kann dem entsprechend keinerlei Bezug zu anderem Sein herstellen und entzieht sich daher auch der Zeitlichkeit, die neben der Transzendenz (dem Überstieg zur Welt) das Bewusstsein kennzeichnen wird. Sartre erläutert diesen Mangel überaus plastisch, denn selbst die gedachte Auflösung dieses Seins impliziert keinen Mangel gegenüber dem Sein, das es gerade zuvor noch war: „die volle Seinspositivität hat sich gegenüber seiner Auflösung wiederhergestellt."[54] Es fehlt nicht einmal, wenn man nicht ein Bewusstsein als Zeugen voraussetzt.[55]

Mit der dritten Bestimmung, „das An-sich-sein *ist"* schließt Sartre sowohl Möglichkeit als auch Notwendigkeit vom Sein aus. Möglichkeit gehört zur Seinsregion des Für-sich, während Notwendigkeit die Verbindung ideeller Aussagen[56], nicht die Verbindung der Existierenden betrifft. Dieses An-sich-sein ist aber nicht nur ohne Bezug zu anderem Sein, und damit

---

[53] SN 43, EN 33 - In Bezug auf diese Darlegung Sartres argumentiert Paul Janssen: „Sein ist in sich durch Denken nicht aufschließbare Identität. Es ist Einssein, von dem alles Denken abprallt, und insofern steht es im Gegensatz zu den in der Reaktion gegen Parmenides einsetzenden abendländischen Konzeptionen der Geeintheit von Vielheit und Einheit im Sein (des Seienden)." Janssen, a.a.O., 39

[54] SN 43, EN 34

[55] Die Nähe von Sartres An-sich-sein zum parmenideischen Sein ist offenkundig. So gilt für Parmenides, dass alles, was Nichtsein voraussetzt, weder wirklich noch denkbar ist. Dies gilt für Werden und Vergehen, für Vielheit und Veränderung. "Das Sein ruht in sich wie eine vollkommen wohlgerundete Kugel, die sich gleichmäßig nach allen Seiten erstreckt." Der Brockhaus, *Philosophie*, a.a.O., 308
Hartmann wiederum sieht an Sartres An-sich-sein nicht nur die Nähe zum parmenideischen Sein, sondern auch die Affinität zum Kant`schen Ding an-sich. Als wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Denkern gilt, dass Kant die Opposition des Dings an-sich zu uns nicht nur „logisch" denkt. „Seine Beziehung zur Erscheinung ist durch die Affektion des Subjekts umschrieben." Daher ist bei Kant die Identität von Ding an-sich und Erscheinung in Frage gestellt. Nicht so bei Sartre, dessen Phänomen mit dem An-sich-sein identisch bleibt. Der Sartre leitende Gedanke, argumentiert Hartmann, ist damit ein An-sich-sein, dass als der logische „Nullfall" von Bestimmung zu denken ist. „Es behält, wie bei Hegel, seine Identität mit dem Bestimmten, ist aber selbst nicht das Bestimmte." Hartmann, a.a.O., 40, 41

[56] So bezeichnen wir als denknotwendig das, dessen Gegenteil sich auf Grund des Satzes vom Widerspruch *nicht* denken lässt.

isoliert, es ist auch grundlos oder kontingent, das heißt von nichts anderem (als sich selbst) ableitbar. Sartre nennt es auch überflüssig, „de trop“.

Durch diese Bestimmungen des An-sich-seins hat sich die Entgegensetzung zum Für-sich-sein noch verstärkt. So erscheint uns das Für-sich-sein als ein Sein, das „sich selbst sein eigenes Nichts ist“, das niemals mit sich selbst koinzidiert; als solches steht es dann dem An-sich-sein, das gerade dies ist, opakes, undurchdringliches, mit sich selbst identisches Sein, radikal entgegen. Das Sein des Für-sich-seins wird Sartre nämlich definieren „[…] als das seiend, was es nicht ist, und als nicht das seiend, was es ist.“ [57] Eine Deutung dieser Formel kann in zwei Richtungen erfolgen. So ist das Für-sich stets über sich selbst hinaus beim transzendenten Gegenstand oder bei der Welt, die es selbst *nicht ist* und in diesem Transzendieren zur Welt sieht es ab von der Faktizität, die es, insofern es als Körper existiert, doch auch *ist*. Ganz ähnlich erklärt diese Definition das Existieren in den zeitlichen Ektasen. Das Für-sich muss zugleich *nicht* mehr *sein*, was es in gewissem Sinn auch *ist*, nämlich seine Vergangenheit und damit Faktizität, und *sein*, was es noch *nicht ist*, das ist seine Zukunft, auf die hin es sich entwirft. Und in eben diesem Entwurfscharakter liegt, wie wir noch sehen werden, für Sartre der Sinn der menschlichen Existenz beschlossen. Wie oben gesagt, gibt Sartre an, sein Buch, *Das Sein und das Nichts,* diene dazu, die zwei Bereiche des An-sich-seins und des Für-sich-seins in ihrem Verhältnis zueinander zu klären. Beide, sowohl das Bewusstsein als auch das Phänomen müssen als etwas Abstraktes betrachtet werden, solange sie nicht in ihrer Beziehung aufeinander gesehen werden. Wenn wir mit Sartre versuchen, die vielfältigen Bezüge des Menschen zur Welt zu klären, dann gilt es, zu erkennen, was die menschliche Existenz immer schon auszeichnet. Die gesamte Problemstellung lässt sich in den einen Satz fassen: „Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt (union spécifique de l`homme au monde), die zum Beispiel Heidegger `In-der-Welt-sein´ nennt.“ [58] Und aus dieser These ergeben sich die zwei Fragen, die uns nun weiterleiten werden: „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? “ Erst wenn wir diese beiden Fragen erläutert haben, können wir die Frage nach der konkreten Existenz als solcher stellen. Diese Frage, die ja die Frage unserer gesamten Auseinandersetzung mit Sartre Ontologie ist, wird von den zwei ersten Fragen, die Sartre selbst an den Anfang seines Buches gesetzt hat, gerahmt.

[57] SN 42, EN 34
[58] SN 50, EN 38

2 Das Problem des Nichts[59] – der Ursprung der Negation

Ausgehend vom In-der-Welt-sein des Menschen, das als Ganzheit gedacht wird, versucht Sartre einen fundamentalen Bezug zwischen Mensch und Welt freizulegen, indem er mehrere Verhaltensweisen untersucht, die den Sinn dieses Bezuges erschließen sollen. Als Prämisse kann gelten, dass sich der Mensch, der ich bin und den ich zu erfassen suche, gegenüber dem Sein in einer Fragehaltung befindet; denn sobald ich danach frage, ob es ein Verhalten gibt, das mir das Verhältnis Mensch-Welt offenbart, stelle ich eine Frage, die diese ursprüngliche Vertrautheit mit dem Sein voraussetzt. Der Bezug zum An-sich-sein ist stets schon mitgegeben. In der Frage wende ich mich unvermittelt an ein Seiendes, mit dem ich schon vor der Frage vertraut war. In diesem Sinn, sagt Sartre, seinen Ansatz unmissverständlich erhellend, erwarte ich vom Vergaser oder Uhrwerk kein Urteil, „[…] sondern eine Seinsenthüllung, auf deren Grundlage man ein Urteil fällen kann.“ [60] Ich befrage den Vergaser oder das Uhrwerk daraufhin, *ob* es etwas gibt, allerdings nicht ohne darauf zu hoffen, „[…] daß es im Vergaser *`nichts gibt´*.“ [61] So wird schon an diesem Beispiel klar, dass die in einem Urteil liegende Negation hinter der unvermittelten Erfahrung von Negativität zurücktritt. Die für Sartre ausschlaggebende Frage wird es nun sein, ob ein negatives Urteil uns mit dem Nichtsein konfrontieren kann, oder ob das Nichtsein nicht viel ursprünglicher begegnet.

So liegt im Mittel der Frage ein mögliches Nicht-sein beschlossen, nach dessen Ursprung wir fragen. Die Frage nach dem Ursprung des Nicht-seins ist allerdings eng verkoppelt mit der Frage nach dem tieferen Sinn der Beziehung von Mensch und Welt. So bildet das menschliche Bewusstsein als „Nichtsein“ oder Sein, das sich selbst ein Nichts ist, den Angelpunkt, der Auskunft geben soll über den „grundlegenden Bezug“, der zwischen dem An-sich und Für-sich besteht. In der *Frage*, die wir an das Sein richten, tut sich die Möglichkeit von zweierlei Nichtsein auf: dem Nichtsein des Wissens im Menschen und der Möglichkeit des Nichtseins im Sein. Die Frage erscheint somit als eine zwischen zweierlei Nichtsein geschlagene Brücke, ja mit der Frage wird das Nichtsein sinnfällig und damit zu

[59] Sartre widmet dem Problem des Nichts einen beachtlichen Raum, der fraglos darin begründet ist, dass das Auftauchen des Nichts derart entscheidend und unerlässlich für die Strukturen des menschlichen Bewusstseins ist und menschliche Freiheit erst ermöglicht. Allerdings will Sartre im Zuge phänomenologischer Beschreibung auch zeigen, dass das Bewusstsein tatsächlich als ein Nichts, oder genauer, als mit einem Nichts behaftet auszulegen ist.
[60] SN 56, EN 42
[61] Ebenda

einem tatsächlichen Aspekt der Wirklichkeit. Tatsächlich tritt mit der Limitation, ich frage ja nach einer *bestimmten* Wahrheit, noch ein drittes Nichtsein auf: das begrenzende Nichtsein, das sich darin ausdrückt, dass wir etwas als *so und nicht anders* wahrnehmen. Mit der Frage hat sich gezeigt, wie sehr wir von Nichts umgeben sind: „Die permanente Möglichkeit des Nicht-seins außer uns und in uns bedingt unsere Fragen über das Sein.“ [62] Und wenn das Nichts gegenständlich in der Welt begegnet, ist jetzt zu eruieren, wieweit dieses Nichts[63] auch die Negatitäten, das sind in der Welt vorkommende Realitäten, die bis in ihr Innerstes von Negativität durchsetzt sind, begründen kann.

Sartre führt als Beispiele für diese Art des Nichtseins zunächst Zerstörung und Abwesenheit an und nennt Realitäten, die ein Negatives in sich tragen, Negatitäten (negatités). Es ist nun ein wesentliches Kennzeichen dieser Realitäten, dass sie stets auf das menschliche Bewusstsein bezogen bleiben und damit auf dessen Negatives relativ sind. Lag schon in der Frage ein Verständnis des Nichtseins beschlossen, so ist für die Zerstörung noch vielmehr ein Verständnis des Nichtseins vorauszusetzen, denn nur durch den Menschen lässt sich ein Phänomen wie die Zerstörung überhaupt vorstellen und verstehen. In einer menschenleeren Welt hätte ein Erdbeben nur Veränderungen zur Folge, denn es ist der Mensch, sagt Sartre pointiert, der die Zerstörung zu den Dingen kommen lässt. Es ist „[…] der Mensch, der die Städte zerstörbar macht, gerade weil er sie als zerbrechlich und wertvoll setzt und weil er für sie eine Gesamtheit von Schutzmaßnahmen ergreift.“ [64] Ganz ähnlich verhält es sich mit der Abwesenheit, einem Beispiel, das Sartre besonders am Herzen zu liegen scheint. Ich erwarte meinen Freund im Café, muss aber seine Abwesenheit feststellen. Das ganze Café ordnet sich zu einem Hintergrund vor dem erwarteten Freund.[65] Sartre begreift das folgende Geschehen nun als mehrfache Nichtung. All die gewohnten Dinge sind an ihrem Ort, nur der erwartete Freund ist abwesend. Der Ort selbst ist es nun, der auf den Abwesenden verweist. Das Café selbst „zeigt“ an, dass der Vermisste fehlt. Der Freund „ist von dem *ganzen* Café abwesend“, sagt Sartre; das Café erscheint damit als „genichtet“. Aber auch der erwartete Freund, der nicht da ist, und um den sich das gesamte Café zentriert, hebt sich „vom Nichtungshintergrund des Cafés als Nichts“ ab. Sartre spricht in diesem

[62] SN 53, EN 40

[63] Sartres Begriff eines substantiierten „nichts“ also eines Nichts (Neant) ist problematisch. Dennoch erscheint es plausibel, die Erfahrung des Nichtseins, wie sie sich in den sogenannten Negatitäten manifestiert, als Voraussetzung für negative Urteile zu begreifen.

[64] SN 58, EN 43

[65] Waldenfels sieht Sartres Konzeption dadurch ausgezeichnet, „[…] daß hier das Nichts unvermittelt in das Sein einbricht; schon die Organisation des Wahrnehmungsfeldes nach Figur und Grund wird nicht als Reliefbildung verstanden, sondern als übergangslose Nichtung.“ Waldenfels, a.a.O., 83

Zusammenhang vom „intuitiven Erfassen einer zweifachen Nichtung“, die als Grundlage des Urteils, „er ist nicht da“, dient.[66] Als unübersehbare Folge aus den gegebenen Beispielen erkennen wir, dass das Nichtsein den Dingen nicht durch das Negationsurteil geschieht, sondern umgekehrt das Negationsurteil durch das Nichtsein bedingt und erhalten wird.

Fragen wir nach dem Ursprung des Nichts, so scheidet das An-sich-sein als mögliche Quelle prinzipiell aus, denn es ist undurchdringliche, reine Positivität und damit ein Sein, das weder zu anderem An-sich noch zum Nichtsein einen Bezug unterhalten kann. Erwähnen wir neben den schon erwähnten Negatitäten noch den Hass, das Bedauern, die Entfernung, so wird schnell deutlich, dass die von Sartre so genannten Negatitäten bewusstseinsrelativ sind, ja dass sie sich nur in einer menschlichen Welt in ihrer Eigenart verstehen lassen. Das Nichts, das uns in der Welt begegnet, könne nur von einem Sein ausgehen, dass das Nichts in sich enthält, schließt Sartre. Nur ein Sein, das sein eigenes Nichts enthält, kann das Nichtsein anbrechen lassen. Als Quelle des Nichtseins hat sich uns nun das menschliche Bewusstsein erschlossen. Am Beispiel der Frage konnten wir erkennen, dass es der Fragende ist, der gegenüber dem Sein einen nichtenden Abstand einnimmt und dabei zugleich die Möglichkeit eines Nichtseins aus sich hervorbrechen lässt. Allein das Auftauchen einer *menschlichen Welt,* das heißt einer geordneten und affirmierten Welt impliziert die Existenz einer Negation, da die Negation Bestimmung impliziert und bedingt.

An dieser Stelle kommt die für Sartres Philosophie überaus wichtige Thematik der menschlichen Freiheit zum ersten Mal ins Spiel und sie wird für sämtliche weiteren Reflexionen maßgeblich bleiben. Es ist dieses Vermögen des Menschen ein „Nichts abzusondern“, welches das menschliche Dasein ursächlich auszeichnet und das dieses definiert als ein *Ausstehen in Freiheit*. Wie essentiell dieses Vermögen ist, wird deutlich, wenn Sartre festhält, es sei unmöglich, die Freiheit vom Sein des Menschen auch nur zu unterscheiden: „Der Mensch ist keineswegs *zunächst*, um *dann* frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem *`Frei-sein´“* [67]

Die Loslösung von der eigenen Vergangenheit und die Negation der Welt wiederum gehen Hand in Hand. Nichtende Akte kennzeichnen also nicht nur das menschliche Wesen in seinem Innersten, sie sind es auch, die eine Welt erstehen lassen. Denn insofern das Bewusstsein die Welt negiert, lässt es diese erst erstehen.[68] Die Existenz eines

[66] SN 61, EN 45
[67] SN 84, EN 61
[68] Für Hartmann denkt Sartre das Bewusstsein als das `ontologisch´ Negative dialektisch: „weil es sein eignes Nichts ist, negiert es das Sein; nur so kann es Negativität bleiben.“ Sartre gibt überdies eine „*negative*

gegenständlichen Nichts hat sich uns als die Bedingung negierender Urteile enthüllt. Die Negation wiederum lässt die Welt in ihrer Gegenständlichkeit erstehen, sie ist es, die die „ Anordnung und Aufteilung der großen Seinsmassen in Dinge leitet“, sagt Sartre. [69]

Mit dem Aufbrechen der menschlichen Freiheit sind die Weichen für sämtliche Handlungsmöglichkeiten des Menschen gestellt. Das Wesen, das auch sein eigenes Nichts ist, ist zugleich *radikal* – das heißt am Ursprung seines Seins – frei. Die Freiheit kann somit keine bloße Eigenschaft des Menschen sein, der Mensch ist vielmehr nichts als diese seine Freiheit. Die Freiheit bedeutet einen ständigen Bruch mit dem Sein, das Sartre ja als reine Positivität denkt. Sie ist gerade deshalb als reine Negativität komplementär zum Sein an sich zu denken.

Das Losreißen des Menschen von sich selbst, von seiner Vergangenheit und von der Welt bedeutet zugleich eine Absage an jede Art der Determiniertheit menschlicher Handlungen. Weder ergeben sich meine Handlungen zwingend aus meiner Vergangenheit, noch kann ich sie aus meiner Wahrnehmung des situativ Gegebenen schlüssig ableiten. Immer werde ich selbst es sein, der über den Wert, die vermeinte Richtigkeit oder den Sinn der eigenen Handlungen entscheidet. Diese Einsicht, dass nichts mich determiniert, erlebt der Mensch im Gefühl der Angst. Sie ist gleichsam das unverkennbare Symptom der menschlichen Freiheit. Als Beispiele hierfür gibt Sartre einmal eine Angst an, die er als Angst vor der Vergangenheit bezeichnet, dann ergänzend dazu die Angst vor der Zukunft. Grundsätzlich handelt es sich darum, dass es dem Menschen nicht möglich ist, Motive ins Sein zu rufen, die ihn selbst determinieren, ohne dass er sich dessen bewusst wäre, dass er selbst es ist, der eben diese Motive auf Grund einer selbst geschaffenen Werteordnung hervorbringt.[70] So kann sich etwa ein Spieler an nichts halten, was ihn vor dem neuerlichen Schwachwerden bewahrt. War er noch gestern felsenfest überzeugt, dass ihn seine Motive binden könnten, bzw. von seiner Sucht abhalten könnten, so sieht er heute, dass er all die Gründe von neuem aufrufen muss, da ihn *nichts* hindert, wieder zu spielen. Ganz ähnlich ergeht es dem Wanderer in einer plötzlich eingetretenen lebensbedrohlichen Situation. Denn selbst wenn sich dieser auf einen

Voraussetzung für die Intentionalität.“ Das Subjekt müsse sich vom Sein lösen und dürfe daher nicht mit dem Intendierten zusammenfallen. „Sartre sieht diese Loslösung in doppelter Weise: sie ist Loslösung […] vom Sein, das durch diese Loslösung Gegenstand wird, und eine Loslösung […] des Subjekts von sich selbst, so daß es nicht von seiner Vergangenheit kausal determiniert wird.“ Hartmann, a.a.O., 48

[69] Die Negation steht damit auch am Anfang aller Verbindung des Für-sich mit dem An-sich und zeichnet daher für die Konstituierung einer menschlichen Welt verantwortlich, das heißt, sie bedingt den Utensilitätsbezug des Menschen zur Welt. SN 83, EN 60

[70] Die Möglichkeit, meine gesamte Werteskala umzustürzen, steht mir stets als meine Möglichkeit vor Augen. Da ich das Sein bin, durch das die Werte existieren, geht mit der Anerkennung der Werte, das heißt mit dem Bewusstsein ihrer Idealität auch die Angst einher. SN 106, EN 76

freiwilligen Tod determinieren könnte, um der überwältigenden Angst vor dem bedrohlichen Abgrund, oder hier, einem ganz wörtlich zu nehmenden „Schwindel der Freiheit“ zu entgehen, so wüsste er doch, dass er selbst es ist, der sich *frei* für den Suizid zu entscheiden versucht. So kann Sartre die These vertreten: „Wenn *nichts* mich zwingt, mein Leben zu retten, hindert mich *nichts*, mich in den Abgrund zu stürzen.“ [71]

Der Mensch kann damit weder bei einer Vergangenheit, die doch die *seine* ist, noch bei einer Zukunft, auf die er sich entwirft, Zuflucht finden, denn „[…] das Bewußtsein ist gegenüber seiner Vergangenheit und seiner Zukunft wie gegenüber einem Selbst, das es nach dem Modus des Nicht-seins ist.“ [72] So wird in derart exemplarischen Situationen dem Menschen bewusst, dass ihn *nichts* bindet, dass ihn *nichts* determiniert und dass er frei und einsam über seine Handlungen entscheiden muss. Das menschliche Wesen ist also außerstande, durch bloße *Selbsttäuschung*, das tiefe Bewusstsein der Angst, die eine Angst vor dem Nichts ist, von sich fernzuhalten. Insofern sie ein mit Reflexion verbundenes Phänomen ist, kann Sartre sagen: „In der Angst ängstigt sich die Freiheit vor sich selbst, insofern sie immer von *nichts* weder angestachelt noch behindert wird.“ [73] Und so handelt es sich hier um Grundbedingungen des menschlichen Daseins, die in Extremsituationen deutlich werden, aber vor allem zeigen sollen, wie tief die Freiheit in das Dasein eingelassen ist. Freisein heißt bei Sartre nicht nur, dass ich bei keinem Wert Zuflucht finden kann, ich bin überdies auch von meinem eigenen Wesen auf eine unüberwindliche Weise getrennt. Denn wohl gibt es ein menschliches Wesen; dieses umfasst aber all die Aspekte meiner selbst, die gleichsam zu einer *verdinglichten* Vergangenheit geronnen, das heißt *gewesen* sind und die ich mit jeder meiner Handlungen überschreite. „Das Wesen ist all das, was die menschliche Realität von sich selbst als *gewesen* erfaßt.“ [74] Die Handlung, die den Menschen ja *auszeichnet* und *definiert*, ist aber gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie immer schon über dieses Wesen hinaus ist, es überschreitet. Daher kann ich mir meiner selbst niemals ganz sicher sein, da ich mich - und dies legt Sartres Ontologie nahe, - stets aufs Neue selbst erschaffen muss.

---

[71] SN 96, EN 69 - „Angst ist der Schwindel der Freiheit“ ist die berühmte von Kierkegaard stammende Sentenz, die Sartre hier an einem konkreten Beispiel mustergültig veranschaulicht. Nicht der Abgrund als solcher verursacht die Angst, sondern die quälende Ungewissheit meiner ausstehenden Entscheidung. Für Martin Suhr hat Sartre hier „[…] auf eine äußerst subtile und überraschende Weise eine Deutung des bekannten Schwindelgefühls gegeben, das viele Menschen erfasst, die in einen Abgrund schauen.“ Denn an diesem Beispiel wird klar, warum die Angst eine derart bevorrechtige Rolle in der Erfahrung des Bewusstseins einnimmt: das Bewusstsein ist seiner Wesensstruktur nach Freiheitsbewusstsein, schließt Suhr. Suhr, a.a.O., 118

[72] SN 100, EN 72

[73] SN 102, EN 73

[74] SN 101, EN 72

Während außeralltägliche Situationen zumeist auch eine psychologisch erfahrbare Plausibilität aufweisen, ist es Sartres eigentliche Absicht ein Verhalten oder eine Verhaltensdisposition freizulegen, die weniger deutlich sichtbar das menschliche Leben in seiner Gesamtheit kontaminiert und als Phänomen überall dort auftaucht, wo der Mensch seine Freiheit als schmerzlich und beängstigend erlebt. In der Angst sieht sich der Mensch, wie wir sagten, vor das Nichts gestellt und daher kommt einem Phänomen, das Sartre als psychologischen Determinismus bezeichnet, eine allumfassende Aufgabe zu, die er wortreich schildert und als einzigartige Flucht vor der Freiheit entlarven will.

> „Der psychologische Determinismus ist, bevor er eine theoretische Konzeption wird, zunächst ein Entschuldigungsverhalten oder, wenn man so will, die Grundlage aller Entschuldigungsverhalten. Er ist ein reflexives Verhalten gegenüber der Angst, er behauptet, daß es in uns antagonistische Kräfte gibt, deren Existenztypus dem der Dinge vergleichbar ist, er versieht uns mit einer Natur, die unsere Handlungen hervorbringt, […] er stattet sie mit einer Inertheit und einer Exteriorität aus, die ihnen ihren Grund in anderem als in ihnen selbst zuweisen und die […] ein unaufhörliches Spiel von *Entschuldigungen* konstituieren […]; 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.“ [75]

Mit dieser Schilderung eines endlosen Fluchtverhaltens hat Sartre paradigmatisch einige der wichtigsten Grundthesen seiner Ontologie auf den Punkt gebracht. Insbesondere wird die unübersehbare Dichotomie des Seins in das Für-sich-sein des Menschen, und das An-sich-sein der Dinge veranschaulicht. Dieser Fluchtmechanismus wird von Sartre vermutlich auch deshalb so sehr betont, weil er das Sein der Dinge in reiner Positivität denkt und in striktem Gegensatz dazu das Bewusstsein als leer von jedem Inhalt und als völlige Transparenz.

Die unüberbrückbare Kluft zwischen den zwei Seinsbereichen, auf der Sartre insistiert, macht die für ihn typische Strenge verständlich, wenn er meint, eine Person würde sie in ungehöriger Weise kontaminieren. Was wir als Kontamination bezeichnen, hat sein Gegenstück in einer von Sartre geforderten adäquaten Koordinierbarkeit dieser beiden das menschliche Sein bestimmenden Aspekte, des An-sich-seins und des Für-sich-seins, oder der Transzendenz, die das Für-sich auszeichnet und der Faktizität, die das An-sich kennzeichnet. Die erwähnte Selbsttäuschung ist kein ernstzunehmendes Auskunftsmittel, wenn es sich darum handelt, die Angst, die in Ausnahmesituationen auftaucht, zum Schweigen zu bringen,

[75] SN 110, EN 78

sie spielt aber im alltäglichen Lebensvollzug, als fortwährende Heimsuchung, eine die Existenz stets begleitende Rolle. Ihre ontologischen Voraussetzungen haben wir bereits skizziert, eine nähere Analyse dieses Phänomens, das wir als Unaufrichtigkeit bezeichnen, soll im nächsten Kapitel erfolgen.

3 Die Unaufrichtigkeit als existentielles Problem

3.2 Der Begriff der Unaufrichtigkeit - die Frage nach der Selbsttäuschung

Die Unaufrichtigkeit erweist sich als ein Verhalten, vermittels dessen es Sartre bravourös gelingt, sämtliche Ergebnisse, zu denen er in der Frage nach dem Sein und dem Nichts bisher gelangt ist, zu entfalten.[76] Als ontologische Voraussetzung der Möglichkeit der Unaufrichtigkeit gilt die Unterteilung des Seins in das An-sich-sein der Dinge und das Für-sich-sein des Subjekts.[77] Der Mensch steht dem völlig identischen Sein der Dinge gegenüber als ein Bewusstsein, das zur Welt in ihrer Gegenständlichkeit transzendiert und das sich selbst auf seine Zukunft hin entwirft. In dieser Möglichkeit, sich von der eigenen Vergangenheit, der Welt und von sich selbst zu lösen, bricht eben die Freiheit auf, die den Menschen auszeichnet, aber auch ängstigt. Die prinzipielle Haltlosigkeit und radikale Freiheit werden für Menschen zum Beweggrund, sich auf die Unaufrichtigkeit einzulassen und damit Wahrheiten vor sich zu verbergen. Inwieweit es sich bei diesem *Einlassen* um eine bewusste Aktivität handelt, oder ob es sich um ein Geschehen handelt, das dem Menschen bloß widerfährt, möchten wir im Folgenden zu klären versuchen.

Eine Vielzahl von alltäglichen Beispielen dient Sartre dazu, die fortwährende menschliche Neigung zur Unaufrichtigkeit zu illustrieren. Die entscheidende definitorische Abgrenzung der Unaufrichtigkeit - im Französischen „mauvaise foi“, was wörtlich übersetzt so viel wie „böser Glaube“ heißt - gilt der Lüge als einem ganz bewussten Verhalten, in dem ich unter Benützung des intersubjektiven Verhältnisses eine Unwahrheit gezielt als Wahrheit darstelle.[78]

In der Lüge gibt es also ein Verbergen und Täuschen, das allerdings in höchster Bewusstheit vollzogen wird; ganz anders dagegen erscheint die Situation des Unaufrichtigen:

---

[76] Ronald Santoni ist voll zuzustimmen, wenn dieser meint, dass Sartres Kapitel über die Unaufrichtigkeit eine der „wichtigsten, einflussreichsten und existentiell herausforderndsten Analysen in seinem philosophischen Werk“ darstelle. Santoni, Ronald E, *`Unaufrichtigkeit´ - Klärung eines Begriffs in Das Sein und das Nichts,* in: Bernard N. Schumacher, Berlin, 2003, a.a.O., 63

[77] Hartmann sieht bei der Unaufrichtigkeit den ontologischen Entwurf als derart bestimmend, „[…] daß das Phänomen ohne ihn vielleicht bestreitbar wäre.“ Hartmann, a.a.O., 50

[78] „De bonne foi“ heißt im Französischen so viel wie gutgläubig, ehrlich oder „in guter Absicht“. Dem steht „de mauvaise foi“ gegenüber, was unehrlich, unredlich oder „in böser Absicht“ bedeutet. Die „mauvaise foi“ als ein böser Glaube hat ihr Gegenstück in der „bonne foi“, in einem sogenannten guten Glauben. Die wörtliche Übersetzung der beiden französischen Begriffe kann insofern hilfreich sein, als von einem *Glauben* die Rede ist, dem der Mensch sich, so ließe es sich pointiert sagen, einmal in „böser“, dann aber wieder in „guter“ Absicht überlässt.

Die Unaufrichtigkeit hat zwar die Struktur der Lüge, aber die Dualität von Täuscher und Getäuschtem fällt weg. Die Unaufrichtigkeit impliziert die Einheit eines Bewusstseins und daher stellt sich die Frage, wie die Täuschung überhaupt gelingen kann, da ein Bewusstsein, das täuscht, sich gerade dessen bewusst sein müsste und die Wahrheit, die es vor sich verbirgt, kennen müsste.

Mit dem Begriff der Selbsttäuschung sind wir vor die Frage nach dem Sinn eines solchen Vorhabens gestellt, das sich, wie wir erkennen werden, im menschlichen Leben als überaus häufig erweist.[79] Aus unserem alltäglichen Umgang miteinander und mit uns selbst sind wir es gewöhnt, davon zu sprechen, jemand mache sich selbst und/oder Anderen etwas vor, wenn wir problematische oder verfehlte Selbstinterpretationen einer Person ins Auge fassen. Schon die allzu bekannte Tatsache des Auseinanderklaffens von Selbst- und Fremdzuschreibungen lenkt unser Augenmerk auf eine, wenn auch nicht immer intendierte, so doch denkbare Koinzidenz der Art und Weise, wie ich mich selbst und wie Andere mich sehen. Entfalten wir, wie schon bei der Abgrenzung gegen die Lüge auch die Frage nach dem Sinn eines unaufrichtigen Verhaltens vor der Folie der intersubjektiven Beziehung, dann steht die Frage nach den „Absichten“ des Täuschers und der „Ohnmacht“ des Getäuschten im Zentrum.

In seiner Arbeit zum Problem der Selbsttäuschung spricht Löw-Beer davon, dass Menschen oft aktiv daran beteiligt sind, entstellende Interpretationen über ihre eigene Situation herzustellen. Gelingt es ihnen nun, sich von der Richtigkeit dieser „falschen“ Interpretationen zu überzeugen, dann täuschen sie sich selbst.[80]

Die Frage, die uns nun wegweisend begleitet, betrifft die Verantwortung, die wir einer Person zusprechen können, die Mutwilligkeit oder Bewusstheit, die im Spiel sind, wenn Menschen sich selbst täuschen.[81] Löw-Beer stellt seiner Untersuchung zwei Möglichkeiten, wie Menschen sich selbst täuschen können, voran. Es ist dies erstens eine Art Teilung der Psyche in mindestens zwei Systeme, die als ein *internalisiertes intersubjektives Täuschungsmanöver* aufzufassen wäre. Der zweite Ansatz, sich selbst zu täuschen, besteht im

[79] Die Unaufrichtigkeit kann für „[...] eine sehr große Zahl von Personen der normale Aspekt des Lebens sein.“ SN 124, EN 88

[80] Löw-Beer, der die Frage nach der Selbsttäuschung sehr umfassend und differenziert behandelt, liefert auch über Sartre hinaus äußerst hilfreiche Hinweise zum Problem der Selbsttäuschung. Der Untertitel seines Buchs *Selbsttäuschung*, lautet: „Philosophische Analyse eines psychischen Problems“ und weist uns somit zurück auf unsere ursprüngliche Intention, Sartres vor allem psychologisch brillante Analyse der Unaufrichtigkeit vor dem Hintergrund seiner Ontologie zu sehen. Löw-Beer, Martin, *Selbsttäuschung, philosophische Analyse eines psychischen Problems*, Freiburg/München, 1990, a.a.O., 11

[81] Es versteht sich, dass wir hier nicht Täuschungen meinen, die in einem Irrtum über sich selbst, im Sinne eines Fehlurteils, das heißt eines Urteils aus mangelnder Kenntnis, bestehen, das sich ebenso gut auf einen beliebigen anderen Sachverhalt beziehen könnte.

Sinne eines Selbstschutzes darin, dass eine Person heiklen Themen ausweicht, bedrohliche Fragen blockiert und die Wichtigkeit unliebsamer Argumente relativiert.[82]

Eben diese zwei Ansätze sind es, die auch bei Sartre die Folie aller unaufrichtigen Verhaltensweisen abgeben werden. Sartre begibt sich seinerseits von Anfang an in eine offenkundige Ambiguität, wenn er einerseits festhält, die Unaufrichtigkeit bedürfe einer „primären Intention und eines Unaufrichtigkeitsentwurfs" („intention première et un projet de mauvaise foi"), ja der unaufrichtige Mensch affiziere sich selbst mit Unaufrichtigkeit und er verwirkliche daher ein Bewusstsein seiner Unaufrichtigkeit. Andererseits nämlich grenzt sich Sartre nachdrücklich gegen den Gedanken ab, der Unaufrichtige könnte je versuchen, sich selbst „absichtlich und zynisch" („délibérément et cyniquement") zu belügen, da dieser Versuch deshalb völlig scheitern muss, als das Bewusstsein, mich zu belügen, unter meinem eigenen Blick stattfindet und sich zugleich als Bedingung eben dieses Entwurfs konstituiert.[83]

Sartre spricht schließlich von einer metastabilen, prekären psychischen Struktur der Unaufrichtigkeit, die „ständig zwischen Aufrichtigkeit und Zynismus hin und her schwankt".[84] Dieses Schwanken durchzieht tatsächlich die gesamte Analyse und kann als das unverlierbare Spezifikum der Unaufrichtigkeit gelten. Fragen wir uns, wie schon angedeutet, wieso der Mensch überhaupt diese beträchtliche Neigung verspürt, vor sich selbst etwas zu verbergen, so ist die Antwort schnell gegeben: es ist das Faktum, dass er frei ist, das heißt zwischen der Faktizität und der Transzendenz seines Daseins stets neu vermitteln muss. Die damit einhergehende Angst, in der sich der Mensch vor sein eigenes Nichts gestellt sieht, führt zum psychologischen Determinismus, der als umfassendes Entschuldigungsverhalten und als vermeintlicher Schutz gegen unliebsame Einsichten Sartres heftigste Kritik auf sich zieht. Die Leugnung des freien Willens, der Versuch, die Freiheit der Wahl zu verwerfen und der „verfehlte" Glaube, meine vorherigen psychischen Zustände würden meine zukünftigen determinieren, gehören zu den Hauptmerkmalen des psychischen Determinismus.[85]

Es ist uns an dieser Stelle, - über Sartres theoretische Konzeption hinaus, - wichtig, festzuhalten, dass es auch weniger fragwürdige Motive zur Selbsttäuschung gibt und dass die Situationen, in denen Menschen sich selbst täuschen, oft derart komplex sind, dass die Frage, ob es sich um Selbsttäuschung handelt, um die Frage ergänzt werden müsste, wie weit

[82] Vgl. Löw-Beer, a.a.O. 13, 14
[83] „Sie (die Lüge) wird *von hinten* zerstört, eben durch das Bewußtsein, mich zu belügen, das sich unbarmherzig diesseits meines Entwurfs als eben seine Bedingung konstituiert." SN 123, EN 87
[84] „ [...] il est évident qu`elle oscille perpétuellement entre la bonne foi et le cynisme." SN 123, EN 88
[85] Vgl. SN 109, EN 78

jemand in der Lage ist, auch intellektuell komplizierte, die eigene Existenz und das eigene Selbst betreffende Sachverhalte schlüssig zu analysieren. Als Beispiel hierfür kann eine Situation gelten, wo ein Mensch im Angesicht einer Krise nach einem guten Ausgang strebt, wenn dieses Hoffen im Verein mit einer entsprechenden Anstrengung oder auch dem Mut, die Angst vor einem völlig ungewissen Ausgang zu ertragen, einhergeht. Hier sei an eine schwere Erkrankung der eigenen Person oder an die eines geliebten Menschen gedacht, wo im Sinn der Linderung von Angst und Schmerz, bei Rücksicht auf eine realistisch erscheinende Prognose, es gerade geboten erscheint, auf einen guten Ausgang zu hoffen. Wie vielgestaltig, offen und prekär der Spielraum ist, innerhalb dessen sich Selbsttäuschungen abspielen, zeigt die Situation von Menschen, die viel daran setzen, vor sich zu verbergen, dass sie im Begriff stehen, betrogen zu werden. Die in einer solchen Situation, zumal in einer Partnerschaft, gebotene Hellsicht könnte ja auch Ausdruck unmäßiger Eifersucht oder gar eines prinzipiellen Misstrauens sein. Hier gerät der Wille zur Wahrheit oder Aufrichtigkeit, unliebsame oder schwer erträgliche, das eigene Selbst betreffende Tatsachen ins Auge zu fassen, anstatt sie zu aus dem Blick zu drängen[86], in offenkundige Nähe zu den Gefühlen des Misstrauens und des immerwährenden Verdachts. In diesem Sinn lässt sich klar erkennen, dass die Frage, ob und unter welchen Umständen sich Menschen selbst täuschen, denkbar komplex íst und kaum eindeutige Antworten oder Lösungen zulässt.

Im Gegenzug zur Frage nach den Voraussetzungen und Möglichkeiten der Selbsttäuschung stellt sich die Frage danach, was es denn überhaupt heißt, aufrichtig zu sein, ob es möglich ist, ehrlich gegen sich selbst zu sein und ob es dem Menschen je gelingen kann, sich selbst transparent zu werden. So gilt für Löw-Beer, dass die Frage, ob sich Personen täuschen können, durch die Frage, wie sich Personen über sich selbst klar werden, vorentschieden wird.[87] Gehen wir davon aus, dass sich Personen nur fragmentarisch über sich und ihre Situation im Klaren sind, dann bleibt ein Spielraum innerhalb dessen sie sich entscheiden können, ob sie sich über etwas klar werden möchten oder nicht. Das „Sich-etwas-Bewusstmachen“ wird somit zu einem Handeln, das man auch ablehnen kann, argumentiert Löw-Beer und damit tritt wie bei Sartre eine Entscheidung an den Anfang unaufrichtigen Verhaltens. Es mag allerdings hilfreich sein, eher von einer „Quasi-

[86] Ein in der Medizin als Skotom bekannte Beeinträchtigung des Sehfeldes bedeutet so viel wie Gesichtsfeld- oder Blickwinkeldefekt. Mit diesem Phänomen wollen wir darauf hinweisen, dass ein naturgegebenes Unvermögen nicht selten in prekärer Nähe zu einem verpönten Verhalten steht. Etwas skotomisieren heißt ja, etwas mutwillig aus dem Seh- und damit auch Bewusstseinsfeld zu verbannen, mit anderen Worten, Aspekte der Wirklichkeit zu leugnen.
[87] Löw-Beer, a. a. O., 14

Entscheidung“ zu sprechen, denn wie *bewusst* diese Entscheidung zur Unaufrichtigkeit tatsächlich ausfällt, thematisiert Sartre in seiner Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse.

3.3 Sartres Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse - die Möglichkeit unbewusster Selbsttäuschung

Die hohe Affinität unwahrhaftiger Handlungen und Haltungen zum Wirken des Unbewussten, veranlasst Sartre zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Zensur, die die verpönten Regungen des Unbewussten vom Bewusstsein fernhalten soll. Freud habe „[...] durch die Unterscheidung des `Es´ vom `Ich´ die psychische Masse in zwei Teile gespalten. Ich bin *Ich*, aber ich bin nicht *Es.“* [88] Dieses Modell, wie wir es von der Psychoanalyse[89] kennen, erscheint Sartre als problematische und letztlich unannehmbare Voraussetzung der Selbsttäuschung. Denn dieser Versuch der Selbsttäuschung entspricht genau dem von uns oben erwähnten intersubjektiven Täuschungsmanöver, das einen Täuscher und einen getäuschten Part voraussetzt. Die Zensur müsse aber notwendig ein Wissen davon haben, was sie vor dem Bewusstsein verbergen möchte, um eben dieses Wissen überhaupt vom Bewusstsein fernhalten zu können, behauptet Sartre. Die alles entscheidende Frage dreht sich daher darum, wie die Zensur ein Wissen haben kann, dass ihr zugleich nicht bewusst ist: „Kurz, wie könnte die Zensur die zu verdrängenden Triebe unterscheiden, ohne sich bewußt zu sein, daß sie sie unterscheidet? “ [90] Das Bewusstsein, das die Zensur von sich selbst hat, müsste somit selbst ein unaufrichtiges Bewusstsein sein, es müsste „[...] Bewußtsein (davon) sein, Bewußtsein des zu verdrängenden Triebs zu sein, aber

[88] „Je *suis* moi, mais je ne suis pas *ca*“. SN 125, EN 89

[89] Sehen wir Sartres Kritik an der Psychoanalyse genauer an, so werden wir unschwer erkennen, wie sich sein eigenes Modell des Bewusstseins gegenüber dem psychoanalytischen Modell des Selbst durchsetzt. Sartre hat eine prinzipielle Neigung, die Existenz des Unbewussten in Frage zu stellen oder überhaupt zu verneinen. In diesem Sinn kann er der Psychoanalyse gar nicht freundlich gegenüber stehen. Dennoch ist es auffallend, dass sich Sartre in seinem gesamten Werk immer wieder auf die Psychoanalyse bezieht; letztlich bleibt der Eindruck bestehen, dass Sartre die Ausrichtung der Psychoanalyse auf neurotische oder pathologische Vorgänge zu gering gewichtet. Denn immer wieder hört man aus seinen Worten die Neigung heraus, eine Art ubiquitärer Bewusstheit zu prätendieren. Als Beispiel für Sartres Verwerfung des Unbewussten kann die Berufung auf Wilhelm Stekel gelten, in dessen Schriften Sartre genau das findet, was er sich offenbar wünscht, einen psychischen Konflikt, der ohne die Existenz des Unbewussten zu erklären ist: So habe Stekel jedes Mal, wenn er die Untersuchung weit genug vorantrieb, die Erfahrung machen können, dass der Kern der Psychose bewusst war. SN 131, EN 93

In scharfem Gegensatz hierzu steht ein Satz aus dem *Vokabular der Psychoanalyse,* der sich auf die Existenz des Unbewussten bezieht: „Wollte man die Freudsche Entdeckung in einem Wort zusammenfassen, so wäre es das des ‚Unbewußten‘“. Laplanche, J./ Pontalis, J.-B., *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main, 1986, a.a.O., 563

[90] SN 128, EN 91

gerade, *um nicht von ihm Bewußtsein zu sein.“* [91] In dieser Formulierung deutet sich an, dass Sartre Bewusstheit und Reflexion, die in ein Wissen einmünden, zusammendenkt. - Warum aber, fragt Löw-Beer, darf die Zensur nicht wissen, was sie zensuriert? Denn nur wenn man das Ich mit dem bewussten Persönlichkeitsanteil gleichsetzt, kann behauptet werden, die Selbsttäuschung wiederhole sich auch auf der Ebene der Zensur. Sartre stelle somit völlig in Frage, dass es unbewusste Strategien geben könne, die als Zensur fungieren. Tatsächlich weisen aber viele Beispiele aus dem Alltagsleben darauf hin, dass es so etwas wie eine intuitive und daher keineswegs bewusste Situationseinschätzung geben kann, argumentiert Löw-Beer.[92]

Heben wir als Beispiel die Regung des Hasses gegen einen geliebten Menschen hervor, so erkennen wir schnell wie unterschiedlich der Mensch mit ihr umgeht, je nachdem, ob er sie als bedrohlich und verboten empfindet oder ihre Existenz als erträglich erlebt. So kann dieses unerwünschte und verpönte Gefühl dort, wo es dem Subjekt allzu gefährlich wird, aus dem Bewusstsein verbannt oder verdrängt werden, um von einem weiteren Bewusstwerden abgehalten zu werden. So mag etwa ein Kind die durchaus vorhandenen Hassgefühle gegen einen lebenserhaltenden Elternteil als für sein Ich derart bedrohlich erleben, dass es alles daran setzt, sie nicht bewusst werden zu lassen. Ganz anders reagiert dagegen der (psychoanalytisch gebildete) Erwachsene, der weiß, dass auch Regungen des Hasses, bis hin zu phantasierten Tötungsimpulsen gegen einen geliebten Menschen möglich sind, ohne dass dieser dadurch Schaden erleidet. Es ist nun aber oft genug gerade dieses Wissen, dass ein Bewusstwerden der zuvor als unerträglich empfundenen Impulse erlaubt. Wir haben uns nicht zufällig auf die kindliche Seele bezogen, da sich zur mangelhaften Realitätsprüfung des Kindes auch eine Art des probeweisen Umgangs mit den eigenen Gefühlen gesellt. Dieser probeweise Umgang mit Gefühlen, der ja auch in der Erwachsenenexistenz seinen Platz hat, erlaubt uns nun, die These, dass es durchaus unbewusste Strategien zur Vermeidung unerwünschter Erkenntnisse gegen könne, zu erhärten. Denn zur Bewusstheit gehört in diesem Sinn auch eine Art kognitiver Fähigkeit, die vielfältigen Gefühle, die ein Mensch in sich verspüren mag, in ein zumindest annähernd kohärentes Verhältnis zu setzen.[93]

Kehren wir jetzt zur Zensur zurück: „Der Zensor kann vorgestellt werden als einer, der sowohl das unmittelbare Wissen der Person teilt als auch darüber hinaus von psychischen

[91] SN 129, EN 91/92
[92] Vgl. Löw-Beer, a.a.O., 115
[93] Die psychoanalytische Kur selbst erfordert nicht nur die Bereitschaft zu einem kritischen Umgang mit sich selbst, sondern auch ein gewisses Maß an Intelligenz sowie die Fähigkeit und Bereitschaft zur Introspektion.

Zuständen weiß, die er dem Bewusstsein vorenthält“, behauptet Löw-Beer.[94] Die damit einhergehende Aufspaltung des Bewusstseins scheint unvermeidlich: Halten wir uns aber vor Augen, dass Menschen eine Vielzahl von Wünschen kennen, die einander überlagern, einander ergänzen oder aber - die für uns wichtigste Erkenntnis - einander widersprechen, dann wird leichter verständlich, dass manches nicht zum Bewusstsein gelangen darf, weil es von einer unbewusst agierenden Zensur ausgeschlossen wird. Der Hauptgedanke, den wir mit Löw-Beer Sartre entgegenhalten, besteht darin, zu erkennen, dass es genügt, wenn eines dieser Systeme die Ausbildung von *konsequent zu Ende gedachten Inhalten* eines anderen Systems nicht forciert oder verhindert: „Die Zensur bewirkt, daß das Bewußtsein bestimmte Meinungen nicht ausbildet.“ [95] Es handelt sich nach dieser Lesart also darum, ein Geschehen anzuerkennen, dass die Logik einer bloßen Dualität von Täuscher und Getäuschten innerhalb einer Person subtil unterläuft. [96]

Auch wenn Sartre meint, die Psychoanalyse könne nicht helfen, das Problem der Unaufrichtigkeit zu lösen, so hat uns unsere Auseinandersetzung in jedem Fall gezeigt, dass es die Vieldeutigkeit des seelischen Geschehens verunmöglicht, zu letztgültigen Ergebnissen zu gelangen, wenn es sich um die Frage handelt, wieweit der Mensch für sein unaufrichtiges Verhalten tatsächlich verantwortlich zu machen ist. Gerade das Wort Freuds, das Ich sei nicht Herr im eigenen Haus, möchten wir zum Anlass nehmen, die Frage wieweit einer Person für ihr Selbstverhältnis Bewusstheit und für ihr Handeln Verantwortlichkeit angemutet werden kann, neu zu gewichten. Auch wenn uns Sartres Kritik an der Psychoanalyse als nicht haltbar erschienen ist, gilt es, seine Intention zu respektieren, wonach das Phänomen der Unaufrichtigkeit der Erklärung durch die Psychoanalyse widersteht und prinzipiell Bewusstheit erfordert: So „[...] gibt es unendlich viele Fälle von unaufrichtigen

[94] Löw-Beer, a.a.O., 115
[95] Löw-Beer, a.a.O., 117
[96] Entgegen Sartre, der seine Kritik an der Psychoanalyse vor allem vor dem Hintergrund der Dualität von Täuscher und Getäuschtem entfaltet, zeigt Freud in seiner Abhandlung *Das Unbewusste,* dass es sich um ein komplexes und oft nur schwer entwirrbares seelisches Geschehen handelt, das nicht nur der Bewusstwerdung sondern auch der Entschlüsselung harrt. So „[...] weist die Analyse darauf hin, daß die einzelnen Seelenvorgänge, die wir erschließen, sich eines hohen Grades von gegenseitiger Unabhängigkeit erfreuen, so als ob sie miteinander nicht in Verbindung stünden und nichts voneinander wüßten. Wir müssen also bereit sein, nicht nur ein zweites Bewußtsein in uns anzunehmen, sondern auch ein drittes, viertes, vielleicht eine unabschließbare Reihe von Bewußtseinszuständen, die *sämtlich uns und miteinander unbekannt sind*.“ (Hervorh. v. Verf.) In diesem Zitat wird die frontale Gegenüberstellung von Täuscher und Getäuschtem deutlich relativiert und Freud ist mit seiner Rede von Bewusstseinszuständen, die „uns und miteinander unbekannt“ sind, den Beispielen, die uns Sartre für die Unaufrichtigkeit gibt, wie auch unserem Alltagsverständnis denkbar nahe. - Für unseren Zweck ist jedoch entscheidend, dass auch die verschiedenen Bewusstseinszustände der Koordinierung durch das Selbst bedürfen. Freud, Sigmund, *Das Ich und das Es. Und andere metapsychologische Schriften*, Frankfurt am Main, 1988, a.a.O., 77

Verhaltensweisen, die diesen Erklärungstypus explizit ausschließen, weil ihr Wesen impliziert, daß sie nur in der Transluzidität des Bewußtseins (translucidité de la conscience) erscheinen können.“ [97]

3.4 Unaufrichtige Verhaltensweisen

Sartre lässt seine Beispiele gekonnt zwischen Geschehnissen im Bereich der Intersubjektivität und der Beziehung gegenüber sich selbst oszillieren. Es ist seine Absicht, die ontologischen Voraussetzungen, die unaufrichtiges Verhalten allererst möglich machen, zu erhellen; so lautet die dem entsprechende Frage: „Was muß der Mensch in seinem Sein sein, wenn er unaufrichtig können sein soll? “ [98]

Da ist das Beispiel einer jungen Frau, die sich vermeintlich unbefangen und völlig offenherzig zu ihrem ersten Rendezvous begibt. Wie immer sich die Begegnung entwickelt, sie weiß, „[...] daß sie früher oder später eine Entscheidung treffen muß“. [99] Was die Frau, wie sie uns Sartre schildert, verleugnet, das sind die über die bloße Achtung und das „aufrichtige“ Interesse[100] an ihrer Person hinausgehenden sexuellen Absichten, die ihr Gesprächspartner an ihr hegt. Warum aber ist die junge Frau deshalb unaufrichtig? Sie will die Möglichkeiten der zeitlichen Entwicklung dieses Verhaltens nicht erkennen, sie genießt eine Begierde, deren Drängen und Finalität sie zugleich vor sich selbst verleugnet. Ergreift man nun ihre Hand, so bleibt der jungen Frau nichts übrig als den Augenblick der Entscheidung soweit wie möglich hinauszuschieben. „Man weiß, was nun geschieht: die junge Frau gibt ihre Hand preis, aber sie merkt nicht, daß sie sie preisgibt.“ [101] Die Frau vollzieht eine Art Scheidung von Körper und Seele, sie lässt ihre Hand wie ein Ding in den Händen ihres Partners ruhen, formuliert Sartre treffend. Hier sind somit mehrere Verfahren im Spiel, die es ihr erlauben, einen Zustand von Unaufrichtigkeit aufrecht zu erhalten.

Zunächst ist es die prinzipielle Ambiguität des menschlichen Daseins, das nur über die zwei Aspekte der Transzendenz und Faktizität verstanden werden kann. Die Annäherungen ihres doppeldeutigen Charakters zu entkleiden, heißt die Transzendenz, die ihnen innewohnt,

[97] SN 132, EN 93
[98] SN 132, EN 94
[99] Ebenda
[100] Auch der Mann kann ja in einer solchen Situation sein wahres Interesse zunächst geschickt verbergen, um es dann wie zufällig zu Tage treten zu lassen. Dennoch behaupten wir mit Sartre, dass es Frauen gibt, die sich dagegen sträuben, sich ein Verhalten, dessen Konsequenzen sie im Sinne der Plausibilität erkennen *sollten*, bewusst zu machen.
[101] SN 134, EN 95

zu verleugnen oder, wie es Sartre nennt, sie mit der „Faktizität der Gegenwart“ zu beschweren, und damit führt die Frau eine zutiefst widersprüchliche Situation herbei: „ Sie hat die Verhaltensweisen ihres Partners entschärft, indem sie sie darauf reduziert hat, nur das zu sein, was sie sind, das heißt, nach dem Modus des An-sich zu existieren.“ [102] Darüber hinaus verwirft sie kokett die Möglichkeiten zeitlicher Entwicklung, und wir nennen sie mit Sartre unaufrichtig, weil sie offenkundig Aspekte an einer Situation verleugnet, in die sie radikal involviert ist und die gerade in unserem besonderen Fall nach einer Lösung rufen und daher koordiniert sein wollen.

Nicht immer aber sind Menschen, die sich unaufrichtig verhalten, so klar vor eine Entscheidung gestellt, deren Dringlichkeit nur die Alternative in die eine oder andere Richtung zulässt. Das In-Schwebe-Halten einer prekären Situation, das Festhalten an Zweideutigkeiten und der mangelnde Wille, die nicht beweisbare Wahrheit einer Situation erkennen zu wollen, zählen zu den wesentlichen Spielarten der Unaufrichtigkeit. Fragen wir, was die verschiedenen Manifestationen unaufrichtigen Verhaltens vereint, so antworten wir mit Sartre: „Sie ist eine gewisse Kunst, widersprüchliche Begriffe zu bilden, das heißt solche, die eine Idee und die Negation dieser Idee in sich vereinigen.“ Die wesentliche Eigenschaft des Menschen, „eine *Faktizität* und eine *Transzendenz* zu sein“, will die Unaufrichtigkeit nicht koordinieren. „Ihr geht es darum, unter Wahrung ihrer Unterschiede ihre Identität zu behaupten.“ [103] Sartre hat mit seiner These, diese beiden Aspekte der menschlichen Realität seien koordinierbar und müssten es auch sein, einen impliziten Aufruf zur Ehrlichkeit gesetzt, deren Wesen er im Sinne seiner Ontologie definieren wird.

An unserem nächsten Beispiel wird besonders gut sichtbar, wie verbissen Menschen um eine Wahrheit ringen können, wenn sie dabei zugleich die zwei Aspekte der Transzendenz und Faktizität mit mehr oder weniger Geschick ins Spiel bringen. Sartre stellt uns einen Homosexuellen vor, der in beträchtlichem Maß an seiner Neigung leidet und daher ein höchst eigenwilliges Selbstverständnis entwickelt hat.[104] Denn während er einerseits seine Situation variantenreich erläutert und gekonnt attribuiert, das heißt völlig einzigartige Gründe für seine

[102] SN 134, EN 95
[103] Ebenda
[104] Für den Homosexuellen handelt es sich oft um die äußerst schmerzliche Situation, einer Minderheit anzugehören, deren Einstellung und Verhalten häufig ein höchst abfälliges Urteil im Blick der Kollektivität zur Folge hat, ein Urteil, das manchen in sittlichen Ansprüchen begründet scheint oder das sich auf die vermeintliche Normativität „natürlichen Empfindens“ gründet. Es ist hier nicht der Ort diese heikle Frage zu diskutieren oder gar zu entscheiden. Auch wenn Sartre einen etwas gönnerhaften Blick auf die Situation des Homosexuellen wirft, gilt es, die hinter der Neigung des Homosexuellen liegende Disposition zur Unaufrichtigkeit nachzuzeichnen.

Orientierung geltend machen will, weigert er sich auf der anderen Seite mit Nachdruck, sich schlicht „*als einen Päderasten*“ zu betrachten oder gar selbst so zu bezeichnen. „Er will sich nicht als ein Ding betrachten lassen; er hat das dunkle, aber starke Verständnis, daß ein Homosexueller nicht homosexuell ist, wie dieser Tisch Tisch ist oder wie dieser Rothaarige rothaarig ist.“ [105] Diesem Versuch, sich aus seiner Verantwortung zu ziehen, begegnet nun sein Freund und Zensor mit dem Anspruch, er möge sich doch unumwunden zu seiner Neigung bekennen.

Zunächst hat der Homosexuelle recht, wenn er sich dagegen sträubt, dass ihm seine Neigung ein Schicksal schafft, das heißt, wenn er bekennt, er sei zwar homosexuell in dem Sinn, wie eine Einstellung oder Verhaltensweise als homosexuell definiert wird. Dagegen tendiert er zu Unaufrichtigkeit, insofern er insistiert: „In dem Maß, wie sich die menschliche Realität jeder Definition durch die Verhaltensweisen entzieht, bin ich keiner.“ [106] Auch wenn dies in gewisser Weise zutrifft, nutzt er die Ambiguität der menschlichen Realität zu einer unaufrichtigen Interpretation seiner Situation, sagt Sartre. Dies wiederum macht sich der Verteidiger der Ehrlichkeit zunutze, den wir in der wörtlichen Übersetzung aus dem Französischen auch gerne als „Aufrichtigkeitschampion“ („champion de sincérité“) bezeichnen. Er verlangt nämlich vom „unaufrichtigen“ Homosexuellen gerade im Namen von Ehrlichkeit und Freiheit, er möge doch bekennen, eben *das* zu sein, *was er ist.* Der Verteidiger der Ehrlichkeit ist aber seinerseits unaufrichtig, da er von einer Freiheit verlangt, sich als ein Ding zu konstituieren und dies tut, indem er an eben diese Freiheit appelliert. Der Homosexuelle wehrt sich mit gutem Grund gegen das „schreckliche Urteil“ der Kollektivität; er ist aber unaufrichtig, weil er entgegen jeder Plausibilität versucht, sich auf eine Weise „außer Reichweite“ zu bringen und über seine Neigung *hinaus* zu sein, sodass er sie als etwas ihm völlig Äußerliches in seltsamer Distanz halten zu können meint. Diese fragwürdige Attitüde einer „fortwährenden Wiedergeburt“ stört den Verteidiger der Ehrlichkeit: „Er verlangt vom Schuldigen, daß er sich als ein Ding konstituiert, gerade damit er ihn nicht mehr als ein Ding behandelt. Und dieser Widerspruch ist konstitutiv für die Forderung von Ehrlichkeit.“ [107] Und so schließt Sartre weiter, es handle sich also darum, eine „beunruhigende Freiheit“ („inquiétante liberté“) auszustreichen und „[...] alle Handlungen eines Anderen als unerbittliche Konsequenzen ihres Wesens zu konstituieren [...].“ [108]

[105] SN 147, EN 104
[106] SN 148, EN 104
[107] SN 149, EN 104/105
[108] Ebenda

Alle drei von uns vorgestellten Akteure, die junge Kokette, der Homosexuelle, nicht weniger als der Echtheitschampion, täuschen sich mit mehr oder weniger Mutwilligkeit auf mehr oder weniger bewusste Weise selbst. Da sich auch der Verteidiger der Ehrlichkeit als unaufrichtig erweist, stellt sich für uns die Frage nach einem Gegenstück zur Unaufrichtigkeit mit besonderer Dringlichkeit. Zunächst ist die Aufrichtigkeit kein Zustand, sie stellt sich vielmehr als Forderung dar; dies erweist sich nun als der Grund dafür, dass sich auch der Verteidiger der Aufrichtigkeit unausbleiblich in die Unaufrichtigkeit verstrickt, denn für Sartre ist das Ideal der Ehrlichkeit in sich problematisch: „Der Mensch soll *für sich selbst* nur das sein, was er *ist*, kurz, er soll voll und einzig das sein, was er *ist*." [109] Gerade dies ist aber die Definition, die Sartre dem An-sich vorbehält und die geeignet ist, das Identitätsprinzip zu kennzeichnen.

Mit dieser Charakterisierung der Ehrlichkeit verschärft und unterstreicht Sartre auf der einen Seite die Prekarität der Unaufrichtigkeit, insofern er einen Ausgang aus der Situation der Unaufrichtigkeit nahezu verunmöglicht. Andererseits gelingt es ihm aber fraglos die besonders heiklen Aspekte der Unaufrichtigkeit noch klarer zu prononcieren, weil er aufzeigt, dass der bloße gute Wille oder der einmalige Entschluss zur Ehrlichkeit nicht ausreichen, einen Weg heraus aus dem verdorbenen Selbstverhältnis zu finden. Die Ehrlichkeit, wie Sartre sie sieht, ist durch eine Art An-sich-seins-Ideal gekennzeichnet; damit wird ihr Spielraum darauf begrenzt, in Äquivalenz zur Unaufrichtigkeit zu erscheinen, und Sartre beharrt auf der unausweichlichen Alternative, die nur eine Ehrlichkeit kennt, die auf dem Ideal einer Koinzidenz mit sich selbst beruht, oder eine Unaufrichtigkeit, in der das Subjekt die Doppeldeutigkeit der menschlichen Realität missbräuchlich verwendet, indem es sich „außer Reichweite" zu bringen trachtet, indem es die für die Unaufrichtigkeit notwendige Zweideutigkeit dazu nützt, zu behaupten, „[...] ich sei meine Transzendenz nach dem Seinsmodus des Dinges." [110] Dem entsprechend folgert Sartre sogar: „Das Ziel der Ehrlichkeit und das der Unaufrichtigkeit sind ja letztlich gar nicht so sehr voneinander verschieden." [111] Überdies sei mit Sartre ausdrücklich betont, dass die Unaufrichtigkeit

[109] SN 138, EN 98
[110] SN 136, EN 96
[111] SN 150, EN 106 - Gerade hier setzt Löw-Beer an, wenn er von *sogenannter* Aufrichtigkeit immer dann spricht, wenn Menschen unter Berufung auf ihr Sosein meinen, dass ihre Geschichte ihre Zukunft determiniert. Ihre Selbsterkenntnis folgt dem Motto: „ `Ich bin so und so, weil ich so und so gewesen bin´ ". Diese Art der Aufrichtigkeit leugnet die Verantwortung für die eigene Existenz und die Notwendigkeit, Entscheidungen stets von neuem treffen zu müssen. Die sogenannten unaufrichtigen Verhaltensweisen verfahren dagegen nach dem Grundsatz, „daß ich derjenige bin, der ich beschließe, zu sein." Sie haben die Funktion, unangenehme Einsichten über mich selbst von mir fernzuhalten. Löw-Beer, a.a.O. , 197

unmöglich wäre, wenn es sich beim Sein des Menschen um ein Sein handelte, „das ist, was es ist“. Wenn es Freimütigkeit geben können soll, dann „[...] darf das Identitätsprinzip kein konstitutives Prinzip der menschlichen-Realität darstellen, darf die menschliche-Realität nicht notwendig das sein, was sie ist, muß sie das sein können, was sie nicht ist.“ [112]

Damit hat Sartre die Voraussetzung der Unaufrichtigkeit mit ihrem Gegenstück, der ontologischen Unmöglichkeit kontrastiert, auch ein An-sich-seiendes könne unaufrichtig sein. Wäre es dem Menschen möglich, in der Art eines Dinges an-sich zu existieren, so müsste er in Bezug auf sich selbst nicht fortwährend zwischen Faktizität und Transzendenz aufs Neue vermitteln, eine Leistung und Aufgabe, die aus der Verstrickung in die Unaufrichtigkeit herausführen helfen sollte. Sartre beschreitet hier einen höchst ungewöhnlichen und letztlich unverständlichen Weg, wenn er den Begriff der Ehrlichkeit als Ideal des Identitätsprinzips denunziert und damit für die gerade von ihm selbst immer wieder geforderte Offenheit des Selbstbezugs keinen Spielraum lässt.

So wirft Santoni Sartre mit gutem Grund vor, von dem im alltäglichen Sprachgebrauch wohlverstandenen Begriff der Ehrlichkeit einen „hochtechnischen“ Gebrauch zu machen, der die ursprüngliche Bedeutung entstellt.[113] Indes scheint Sartre von seiner wenig plausiblen Alternative überzeugt, denn schon in der Ironie, mit der er vom *Echtheitschampion* spricht, klingt an, wie er das Streben nach Echtheit zu entlarven gedenkt, nämlich als den prinzipiell zum Scheitern verurteilten Versuch, eine Art der unmöglichen Selbstkoinzidenz einlösen zu wollen.

Im Folgenden wollen wir zeigen, wie sehr Sartre von dem Gedanken beherrscht ist, dass ein An-sich-seins-Ideal für eine Vielzahl von Menschen als ein alles durchwirkender Drang erscheint, der ihre Existenz im Geheimen bestimmt. Denn ganz unverblümt kommt diese Überzeugung Sartres zum Ausdruck, wenn er vom Versuch spricht, sich zum Beispiel die eigene Schlechtigkeit bewusst zu machen. So heißt es wörtlich: „Wer sieht denn nicht, daß der ehrliche Mensch sich als ein Ding konstituiert, gerade um durch den Ehrlichkeitsakt dieser Dinghaftigkeit zu entgehen?“ Der Wille sich zu ändern oder entschieden zu bessern, eine denkbare Konversion, die geeignet ist, die Umwelt in Erstaunen zu versetzen, haben für Sartre keinerlei Relevanz. Ja das Gegenteil scheint der Fall zu sein: „Der Mensch, der sich

[112] SN 138/139, EN 98

[113] „Sartre gelingt es, gewöhnliche Befürworter der Ehrlichkeit zu schockieren, indem er den allgemein gebräuchlichen Ausdruck „sein, was man ist“ mit seiner eigenen technischen Bedeutung ausstattet und daraus schließt, dass jeder Entwurf der Ehrlichkeit, der plant „zu sein, was man ist“, das verdinglichende […], objektivierende Unaufrichtigkeitsunternehmen konstituiere, das sein ontologisches System [...] suggeriert.“ Santoni, a.a.O., 80

eingesteht, daß er böse ist, hat seine beunruhigende `Freiheit-zum-Bösen´ gegen eine leblose Bosheit eingetauscht: er ist böse, er stimmt mit sich überein, er ist das, was er ist.“ [114]

Für Sartre hat sich die Aufrichtigkeit damit als ein Ideal entlarvt, das er in offenkundigem Gegensatz zum alltäglichen Sprachgebrauch durch schiere Verdinglichung charakterisiert sieht. „Sein, was man ist“, das heißt nicht, innerhalb eines realistischen Rahmens auf der Basis eigener Vermögen und Fähigkeiten sich auf Ziele zu entwerfen, nein, für Sartre kommt jeder Versuch einer Selbstbeschreibung der Verdinglichung meiner selbst gleich.[115] Abgesehen davon, dass Sartre sämtliche Versuche der Selbsttäuschung an ihre ontologischen Grundlagen bindet, was im Sinne seiner Ontologie berechtigt ist, gibt er en passent zu verstehen, dass er kaum eine Möglichkeit sieht, aus dem Zustand der Unaufrichtigkeit heraus zu gelangen. Der Mensch missbraucht die Ambiguität von Faktizität und Transzendenz nicht nur häufig, die Unaufrichtigkeit scheint das menschliche Dasein vielmehr in seinem Kern zu definieren.

Es ist für Sartre bezeichnend, dass er auch ein so alltägliches Handeln, wie es die Ausübung des je eigenen Berufs ist, völlig unter die Prämissen seiner Ontologie bannt. In diesem Zusammenhang fällt Sartres Blick auf einen Kellner, der seine Rolle spielt, um seine Stellung zu realisieren. Die Art und Weise, wie er mit hohem Geschick seine Bewegungen und Gesten aneinanderreiht, gibt zu verstehen, dass er einem unbewussten Drang folgt, mit seiner Rolle zu verschmelzen. Er versucht, in seiner Funktion als Kellner vollkommen aufzugehen, er trifft Vorkehrungen, die ihn „in dem einsperren sollen, was er ist.“ Gerade darin liegt aber das Problem, das sich Sartre angesichts des Verhaltens und der unausgesprochenen Einstellung des Kellners stellt, wenn dieser nämlich übersieht, dass er niemals Kellner sein kann, „[…] so wie dieses Tintenfaß Tintenfaß *ist* oder das Glas Glas ist.“ [116] Auch hier sieht Sartre ein An-sich-seins-Ideal am Walten, das für das Spiel, das der Kellner so gekonnt spielt, verantwortlich ist. Was aber, so möchte man hier fragen, spricht dagegen, dass der Kellner seine Rolle so vollendet beherrscht? Was wir dem Kellner im Sinne Sartres vorwerfen, ist, dass er seine Freiheit leugnet, wenn er mit seiner Rolle zu

[114] SN 149/150, EN 105

[115] Authentizität wäre demnach die Weigerung, überhaupt Selbstzuschreibungen vorzunehmen, argumentiert Löw-Beer: „Eine Person fasst sich richtig auf, wenn sie denkt: `*Ich bin nicht der, der ich bin und ich bin der, der ich nicht bin.*´“ Für Sartre scheint es außer Zweifel gestellt, dass sich Menschen prinzipiell so auffassen wollen, wie es richtig wäre, Gegenstände aufzufassen. Dafür, dass jeder Mensch jederzeit den Wunsch nach einer solchen verdinglichenden Selbstauffassung habe, kann Sartre allerdings keine empirischen Gründe geltend machen; er deduziert diese, wie es Löw-Beer wörtlich nennt, „nicht besonders plausible Situationsdiagnose“ aus seinem philosophischen System. Löw-Beer, a.a.O. 209

[116] SN 140, EN 99

verschmelzen versucht, dass er Gesten wie strikt determinierte Mechanismen aneinanderreiht und selbst seiner Mimik die Starre eines unerlässlichen Automatismus zu verleihen versucht: „Was ich zu realisieren versuche, ist ein An-sich-sein des Kellners, als ob es nicht gerade in meiner Macht stände, meinen beruflichen Pflichten und Rechten ihren Wert und ihre Dringlichkeit zu verleihen, als ob es nicht meine freie Wahl wäre, jeden Morgen um fünf Uhr aufzustehen oder im Bett zu bleiben, auf die Gefahr hin entlassen zu werden.“ [117] Mit diesem Beispiel zeigt uns Sartre noch einmal, wie sehr sich, aus seiner Sicht, sämtliche alltäglichen Vollzüge im Leben von Menschen von dem grundsätzlich verfehlten Wunsch herleiten, sich dem An-sich-sein der Dinge zu nähern. Aber gerade diese Unmöglichkeit ein An-sich zu werden, das heißt *das zu sein, was man ist*, bleibt […] dem Bewusstsein nicht verborgen: sie ist im Gegenteil gerade der Stoff des Bewußtseins, sie ist die ständige Geniertheit, die wir spüren, sie ist genau unsere Unfähigkeit, uns wiederzuerkennen, uns zu konstituieren als das seiend, was wir sind [...].“ [118] Nur weil er seinem Sein jederzeit entgeht, ist es dem Menschen überhaupt möglich, die Unaufrichtigkeit als Möglichkeit ins Auge zu fassen. So kann Sartre schließlich den folgenschweren Satz äußern, dass es „[...] keinen so scharfen Unterschied zwischen sein und nicht sein gibt, sobald es sich um mein Sein handelt.“ Weil ich niemals mit einer meiner Eigenschaften übereinstimmen kann, gilt auch, „[...] daß ich in gewissem Sinn dieser Feige *nicht bin*, der ich nicht sein will.“ [119] Die sich daraus ergebende fortwährende menschliche Neigung zur Unaufrichtigkeit hat zur Folge, dass diese nicht nur unschöne Eigenschaften zurückweist, die ich besitze, sondern auch versucht, mich „[...] als das seiend zu konstituieren, was ich nicht bin“ [120] Ich kann daher weder mit meinem „*Nicht-mutig-sein“* übereinstimmen noch mich in positiver Setzung als *feige seiend* bestimmen. Dieser fortwährende Aufschub, diese prinzipiell mangelnde Koinzidenz mit dem eigenen Sein bewirkt, dass die Unaufrichtigkeit zum Kennzeichen menschlichen Existierens werden kann. Mit dem Auftauchen des menschlichen Seins eröffnet sich zugleich die Möglichkeit zur Unaufrichtigkeit, ja diese scheint jenes zu definieren, da ja unausweichlich gilt, „[...] daß die menschliche Realität in ihrem unmittelbaren Sein, in der Innen-struktur des präreflexiven Cogito das ist, was sie nicht ist, und nicht das ist, was sie ist.“ [121]

[117] SN 141, EN 100
[118] SN 145, EN 102
[119] SN 152, EN 106
[120] Ebenda
[121] SN 153, EN 108

3.5 Die Unaufrichtigkeit als Glaubensproblem

Wie eingangs erwähnt, steckt im Begriff des „bösen Glaubens“ (mauvaise foi) der „Glaube“ (foi), der sich diesseits evidenten Wissens hält und damit einer entscheidenden klärenden Überprüfung entzogen bleiben muss. Es handelt sich hier zweifellos um das Epizentrum des unaufrichtigen Bewusstseins, denn wollen wir die Unaufrichtigkeit, wie sie Sartre sieht, wirklich zu klären versuchen, so gilt es, den Akt, der zu unaufrichtigem Verhalten oder zu einer unaufrichtigen Einstellung führt, noch einmal in den Blick zu bekommen.[122] Implizit grenzt Sartre das unaufrichtige Unterfangen oder die Denkmethode der Unaufrichtigkeit ab gegen eine in keiner Weise näher definierte Art der Aufrichtigkeit: „Denn die Unaufrichtigkeit bewahrt nicht die Normen und Kriterien der Wahrheit (les normes et les critéres de la vérité), so wie sie vom aufrichtigen kritischen Denken (la pensée critique de bonne foi) akzeptiert werden.“ [123] Wie so oft macht hier Sartre Etwas bloß im Vorübergehen deutlich; in diesem Fall ist es die Idee von Aufrichtigkeit, wie sie im lebensweltlichen Kontext gebräuchlich ist. Pointiert gesagt ließe sich die Aufrichtigkeit dann als korrekter, ehrlicher Umgang mit der Wahrheit bezeichnen. Dem gegenüber steht das treffende Wort von einer „Unaufrichtigkeitswelt“ („monde de mauvaise foi“) und dieser Begriff führt mitten in die Frage hinein, was geschehen muss, damit der Mensch in einer solchen Welt heimisch wird. Ist diese Unaufrichtigkeitswelt erst einmal aufgetaucht, so zeugt sie sich selbst fort: „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 [...].“ [124] Die Unaufrichtigkeit entscheidet von ihrem Auftauchen an über die Natur ihrer Forderungen, sie beschließt, dass die Nicht - Überzeugung die Struktur aller Überzeugungen sei. Damit haben wir den eigentlichen Unaufrichtigkeitsakt definiert. Es findet sich, dass der Mensch der Unaufrichtigkeit anheimfällt, diese versucht aus sich selbst fortzubestehen und ist als immerwährende Versuchung der Existenz koextensiv. Dementsprechend bleibt die

[122] Unsere willkürlich anmutende Unterscheidung von unaufrichtigem Verhalten und unaufrichtiger Einstellung hat eine tiefergehende Entsprechung in Santonis Unterscheidung von epistemologischer und ontologischer Unaufrichtigkeit: Fliehen wir in der ontologischen Unaufrichtigkeit vor der Freiheit und der Angst, so profitieren wir in der epistemologischen Unaufrichtigkeit von der Ambiguität unseres Bewusstseins. Für Santoni ist erstere als ein primärer Entwurf unseres In-die-Welt-kommens zu sehen, während letztere dazu dient, uns in Bezug auf unsere Entscheidungen und Handlungen vor unliebsamen Einsichten zu bewahren oder diese vor uns zu verbergen. Selbstverständlich greifen beide ineinander. Santoni, a.a.O., 74

[123] SN 155, EN 108

[124] Ebenda

gesamte Frage bei Sartre aufgehoben in der ontologischen Bestimmung des menschlichen Daseins, das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist.

Sartre grenzt die Unaufrichtigkeit ab gegen die Reflexion und vergleicht folgerichtig ihr Aufkommen mit dem Einschlafen und ihr Fortbestehen mit dem Traum. Geschickt hält sich somit der Unaufrichtige in einer Art des labilen Gleichgewichts, das geeignet ist, lange fortzubestehen. Das gesamte Unterfangen kulminiert, insofern sich die Unaufrichtigkeit die Tatsache zunutze macht, dass ein perfekter Glaube unmöglich ist; damit wird Platz für einen unvollkommenen Glauben, der die Unwägbarkeit als solche ins Zentrum eines jeden Selbstverhältnisses rückt und jede Auflösung mit Mutwilligkeit aufschiebt oder verunmöglicht.

3.6 Sartres ontologische Prämissen als Bedingungen der Unaufrichtigkeit

Die zentrale Frage nach dem Maß von Bewusstheit, das im Spiel ist, wenn Menschen sich unaufrichtig verhalten, wollen wir uns abschließend noch einmal stellen. Sartre wird nicht müde zu betonen, dass es die Ambiguität des menschlichen Daseins ist, insofern dieses unter dem Zeichen von Faktizität und Transzendenz erscheint, die die unverlierbare Voraussetzung unaufrichtigen Handelns bleibt. Während wir Sartres Prämisse durchaus zustimmen, gilt es, sich vor Augen zu halten, wie er in manchmal nicht verständlicher Weise aus seiner Ontologie vermeintlich gültige, unumstößliche Einsichten ableitet. Warum etwa lässt Sartre keinen Spielraum für Ehrlichkeit oder Aufrichtigkeit, wie sie uns allen als Haltung und Einstellung bekannt sind? In einer Fußnote bemerkt er zwar, dass es möglich ist, der Unaufrichtigkeit radikal zu entgehen; Sartre spricht hierbei von einer „[…] Übernahme des verdorbenen Seins durch sich selbst [...], die wir Authentizität nennen werden, [...]“ [125] ein Begriff, der eine über den Zirkel aus Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit hinausgehende Perspektive in Aussicht stellen soll.

Gehen wir noch einmal an den Anfang zurück, so erinnern wir uns, dass wir eine Tendenz zur Selbsttäuschung kennengelernt haben, die auch problembewältigende Funktion haben kann und der die Neigung zur mutwilligen oder fahrlässigen Entstellung der Wahrheit, wie wir sie von der Unaufrichtigkeit kennen, ermangelt. Auf der Basis dieser Einsicht, die die Frage nach einer unaufrichtigen Grundhaltung, von Beginn an, relativiert, sehen wir die von Sartre in Aussicht gestellte Konversion zur Authentizität verschränkt mit dem Bemühen, die

[125] SN 159, EN 111

Ehrlichkeit zu leben. Sehen wir von Sartres eigentümlicher Gleichsetzung der Aufrichtigkeit mit der Unaufrichtigkeit ab, so nehmen wir - was auch Sartre selbst in Ansätzen tut - für die Aufrichtigkeit in Anspruch, die Normen der Wahrheit sowohl zu bewahren als auch hochzuhalten. Die Ehrlichkeit sich selbst gegenüber bedeutet ein bewusstes Zulassen von unliebsamen Einsichten, eine kritische Haltung gegenüber Beweisen. Schließlich benützt die Aufrichtigkeit, um mit Santoni zu sprechen, „[...] nicht die Unmöglichkeit, den perfekten Glauben zu erreichen, als Ausrede, um `ungerechtfertigten Glauben´ als überzeugend zu akzeptieren." Obwohl auch die Aufrichtigkeit den Wunsch des Bewusstseins nach Vervollständigung, das heißt nach der Fülle des Seins kennt, „[...] *verfolgt* sie doch nicht dieses `Ideal´ des Seins", argumentiert Santoni.[126] Mit dieser Unterscheidung gelingt es Santoni auf plausible Weise zu zeigen, wo in Sartres Konzeption so etwas wie Authentizität aufbrechen kann. So ließe sich der ursprüngliche Unaufrichtigkeitsentwurf am ehesten verstehen als Versuch, die vieldeutige Freiheit, die in der Angst erlebt wird, zu fliehen oder zu verwerfen, oder aber diese Freiheit dazu zu nützen, sich selbst unter Ausnützung der Ambiguität zu täuschen. Die Ehrlichkeit wäre demnach nicht nur der Versuch, evidente Wahrheiten zuzulassen, sondern, vor allem anderen, die Bereitschaft, das endliche Leben im Bewusstsein zu führen, das die Selbstkoinzidenz uneinlösbar bleiben muss.[127] Gerade diese Einsicht könnte dem Menschen helfen, den unauflösbaren Zirkel aus „falscher" Aufrichtigkeit und „echter" Unaufrichtigkeit zu verlassen.

Auch Löw-Beer, der in seiner Auseinandersetzung mit Sartres „mauvaise foi" die Frage nach der Willensfreiheit als Voraussetzung der Selbsttäuschung sieht, legt sein Augenmerk auf Sartres immer wieder neu thematisiertes Problem des psychologischen Determinismus: Inwiefern kann die Leugnung von Willensfreiheit als Selbsttäuschung betrachtet werden? Im Gegensatz zur Aufrichtigkeit, wie sie Sartre sieht - Löw-Beer spricht hier von der schon erwähnten *sogenannten* Aufrichtigkeit - wäre die von uns gemeinte Aufrichtigkeit, der Wille, sich bewusst zu machen, dass mich meine Vergangenheit keineswegs determiniert, sondern dass ich Entscheidungen jederzeit neu treffen muss. Nicht nur ist ein Kellner grundsätzlich

[126] Santoni, a.a.O., 82

[127] Santoni sieht gerade in der Befreiung aus der Hölle der „unaufrichtigen" Verfolgung der Selbstkoinzidenz und des Seins eine der Möglichkeiten, die Sartres Philosophie schafft. Uns scheint es fast so, als würde Sartre selbst häufig genug auf eben dieser „Hölle" als der „Grundintention" der menschlichen Realität insistieren, um dann doch immer wieder eine Möglichkeit anzudeuten, aus dieser Hölle zu entfliehen. Santoni bezieht sich auf eine Stelle aus den Entwürfen zu einer Moralphilosophie in der Sartre bekennt: „Das Streben nach SEIN ist die Hölle. Das Scheitern kann zur Konversion führen. Es kann auch aus Unaufrichtigkeit verneint werden." Hier wird unmissverständlich klar, wie sehr für Sartre die Ambiguität von Faktizität und Transzendenz, das Streben nach dem Sein und der Selbstkoinzidenz mit dem Geschehen der Unaufrichtigkeit legiert sind. Sartre, Jean-Paul, *Entwürfe für eine Moralphilosophie,* a.a.O., 77, *Cahiers pour une moral,* a.a.O., 42

stets frei, seine Position zu ändern oder zu kündigen, ebenso ist auch meine bisherige Feigheit kein Freibrief dafür, auch in Zukunft in gleicher Weise zu handeln. Der Fehlschluss, der sich aus dem psychologischen Determinismus herleitet, hätte demnach die falsche entlastende Funktion, mich von der Entscheidung zwischen einem feigen und dem stets möglichen mutigen Handeln zu entbinden. Die Bedingung von Willensfreiheit ist dagegen, argumentiert Löw-Beer, dass der Mensch zwischen Handlungsalternativen entscheiden kann und er sich gerade aus diesem Grund nicht auf einen Determinismus berufen kann, der eine kausale Aufeinanderfolge intentionaler Zustände nach sich zöge.[128] Andererseits gilt für die Unaufrichtigkeit, dass ich nicht durch einfachen Entschluss entscheiden kann, wer ich denn sein möchte, ohne die Entscheidung durch die ihr innewohnende Finalität auch zu realisieren; eine Entscheidung allein genügt nicht, um das gewünschte Verhalten zu bewirken. So schließt Löw-Beer: „Auch der sogenannte Unwahrhaftige ist Determinist. Er verhält sich zu seinen Entscheidungen wie zu Bedingungen, von denen er zu wissen glaubt, daß sie unabhängig von seinen (weiteren) Entscheidungen von ihm gewünschte Ergebnisse bewirken.“ [129] Handelte es sich also bloß darum, mich für ein mutiges Handeln zu entscheiden, wäre der Mut wohl nicht eine derart hochgeschätzte Tugend. Die Entscheidung für den Mut muss immer wieder aufs Neue getroffen werden und kann erst dann als „gültig“ begriffen werden, wenn sie in ein tatsächlich mutiges Handeln eingeht.

Beide Haltungen haben sich als unaufrichtig erwiesen; es bleibt indes die Frage zu beantworten, inwieweit der psychologische Determinismus notwendig zur Unaufrichtigkeit führt. So stehen für Löw-Beer zwei Bedingungen im Raum, die erfüllt sein müssen, wenn der psychologische Determinismus in die Unaufrichtigkeit münden soll: erstens kann nur der als unaufrichtig gelten, der nur ausnahmsweise vom psychologischen Determinismus Gebrauch macht; die zweite Voraussetzung ist, dass dies interessegeleitet geschieht. Die bloße Leugnung von Willensfreiheit und das Festhalten am psychologischen Determinismus wären in diesem Sinne zwar philosophisch fragwürdig oder unhaltbar, aber noch keineswegs eine Selbsttäuschung, folgert Löw-Beer. In ähnlicher Weise argumentiert Arthur Danto, für den die Angst und die damit einhergehende Unaufrichtigkeit weniger zu den Strukturen des Bewusstseins gehören, als vielmehr zu denen des Intellekts. So müsste sich der Kellner die Philosophie Sartres schon zu eigen gemacht haben, um zu realisieren, dass das *Kellnersein* nicht seine eigentliche Essenz ist, was allerdings ein hohes Maß an intellektueller

[128] Löw-Beer, a.a.O., 196, 202
[129] Löw-Beer, a.a.O., 202

Hellhörigkeit voraussetzt. Für Danto *wird* der Kellner insofern *getäuscht*, als er seine Situation nicht derart gut durchschaut, wie es etwa der ihn beobachtende Philosoph Sartre tut, aber er *täuscht sich nicht selbst*: „Was für uns bleibt, ist, daß das, was Sartre für falsche Philosophie hält, nämlich daß Menschen wie Dinge sind, die Voraussetzung der Unaufrichtigkeit darstellt - aber diese Philosophie kann noch so falsch sein, sie führt nicht zwangsläufig zur Unaufrichtigkeit.“ [130] Dantos Hinweis darauf, in der Unaufrichtigkeit oder im Umgang mit ihr ein intellektuelles Problem zu sehen, führt uns im Folgenden noch einmal an den Ursprung des Unaufrichtigkeitsentwurfs.

Die zentrale Frage, die hier anschließt und die im gesamten Kontext der „mauvaise foi“ immer wieder auftaucht, ist die nach der möglicherweise zynischen Grundhaltung der Unaufrichtigkeit, was Sartre ja entschieden in Abrede stellt: „In der Unaufrichtigkeit gibt es weder zynische Lüge noch geschickte Vorbereitung trügerischer Begriffe.“ [131] Da sich Sartre aber wiederholte Male widerspricht, setzt gerade hier Santonis Kritik an Sartres doppeldeutiger, ja kontradiktorischer Haltung an. Warum, fragt Santoni, hält Sartre die Reflexion und den Zynismus von der Unaufrichtigkeit abwechselnd fern, wenn er andererseits wiederholt Wörter wie *bemühen*, *beschließen*, *wollen*, ja auch *überlegt* verwendet, um die Unaufrichtigkeit zu charakterisieren.[132] Wie sehr sich die von Sartre verwendeten Begriffe der von ihm in Abrede gestellten Reflexion annähern, ist allzu offenkundig. Zynismus wäre demnach die mutwillige und bewusste Verwerfung einer evidenten, dem Subjekt bekannten Wahrheit; entgegen Sartres eigenen Beteuerungen müsse die Unaufrichtigkeit daher sehr wohl als zynisch gewertet werden, behauptet Santoni.

Uns scheint indes, dass gerade Sartres Unsicherheit oder offenkundige Widersprüchlichkeit das Problem als solches *enthüllt*: Die Unaufrichtigkeit kann sowohl zynisch sein, als auch ein Geschehen, dass Sartre, wie schon erwähnt, als „spontane Bestimmung“ unseres Seins definiert: „Man *läßt* sich unaufrichtig werden, so wie man einschläft, und man ist unaufrichtig, so wie man träumt.“ [133] Die Alternative einer durch ein disjunktives Entweder - Oder bestimmten Unaufrichtigkeit, die entweder zynisch ist oder eben spontane Bestimmung unseres Seins, erscheint uns nicht zielführend, weil sich für beide Sichtweisen triftige Belege anführen lassen. So vermuten wir ein wissentliches oder reflexives Verbergen der Wahrheit am ehesten dort, wo es sich um weniger angstbesetzte

[130] Danto, Arthur C., *Sartre*, a.a.O., 88
[131] SN 159, EN 111
[132] Santoni, a.a.O., 78
[133] SN 155/156, EN 109

Sachverhalte handelt. Erinnern wir uns dagegen an das Beispiel des Homosexuellen, so ist darauf hinzuweisen, dass Sartre selbst von einer ans Komische grenzenden Unaufrichtigkeit spricht, aber für den Beweggrund dieser Unaufrichtigkeit vollstes Verständnis zeigt, denn der Homosexuelle „[...] kämpft mit allen seinen Kräften gegen die erdrückende Perspektive, daß seine Irrtümer ihm ein *Schicksal* konstituieren.“ [134] Hier handelt es sich gewiss nicht um das zynische Verbergen, bzw. Verwerfen einer Wahrheit, weil der Homosexuelle ja nicht leugnet, homosexuell zu sein, sondern sich auf unaufrichtige Weise gegen die vermuteten Konsequenzen seiner Einstellung wehrt. Das Vehikel, das er hierzu verwendet, ohne sich dessen in reflexiver Weise bewusst zu sein, ist auch intellektuell einigermaßen kompliziert, sodass von einem zynischen Verwerfen der Wahrheit keine Rede sein kann.[135] Eher hat man den Eindruck als griffe der Homosexuelle in ziemlich hilfloser Weise nach Mitteln, um sich sein angefochtenes Selbstbild zu erhalten.

Die zynische Verwerfung der Wahrheit scheint uns daher nicht so sehr eine Frage danach zu sein, wie nahe das unaufrichtige Handeln an der Reflexion ist, sondern worauf das unaufrichtige Unterfangen abzielt und inwieweit die Maßnahmen, die die Unaufrichtigkeit trifft, über ihre entlastende Funktion hinaus auch eine tatsächliche Entstellung der Wahrheit bewirken. Die zynische Verwerfung der Wahrheit ist vermutlich eher dort anzutreffen, wo die Selbsttäuschung zur Basis der Täuschung Anderer wird. So hat etwa ein Rechtsanwalt, der sich selbst glauben macht, er sei von der Unschuld seines Mandanten völlig überzeugt, ungleich bessere Chancen denselben glaubwürdig zu verteidigen, als einer, der an der eigenen Glaubwürdigkeit offensichtlich zweifelt. Als Beispiel für eine mutwillige oder zynische Entstellung der Wahrheit kann auch die Weise gelten, in der Politiker manchmal eine Wahlniederlage zu erklären versuchen. Auch hier werden häufig Ausflüchte oder Ausreden gebraucht, die ans Komische grenzen. Und gerade hier gilt, dass der Anschein von Glaubwürdigkeit oft nicht auf Grund von Plausibilität und Argumentation, sondern durch geschickte Darstellung aufrecht zu erhalten versucht wird. Ein in Ansätzen glaubwürdiger Auftritt ist nur dann gewährleistet, wenn sich die Betreffenden - auch um den Preis, eine ihnen bekannte Wahrheit zu entstellen, von den Sichtweisen, die sie nach außen vertreten, selbst zu überzeugen *versuchen*.

[134] SN 147, EN 104

[135] „Aber er *gleitet heimlich* zu einer anderen Auffassung des Wortes `sein´ hinüber. Er versteht `nicht sein´ im Sinne von `nicht an sich sein´(Hervorh. v. Verf.). Er erklärt, `nicht Päderast zu sein´ in dem Sinn, wie dieser Tisch ein Tintenfaß *nicht ist.* Er ist unaufrichtig“. SN 148, EN 104

In Bezug auf die von uns genannten Beispiele ließe sich durchaus von einem zynischen Umgang mit der Wahrheit sprechen. Sartres Beispiele dagegen erläutern tatsächlich in mustergültiger Weise seine These, die Unaufrichtigkeit würde ständig zwischen Aufrichtigkeit und Zynismus hin und her schwanken. Dieses Schwanken, dieser metastabile Zustand der Unaufrichtigkeit kennzeichnet aus unserer Sicht ihr eigentliches Wesen und in diesem Sinn erweist sich die Frage nach der zynischen oder reflexiven Grundhaltung der Unaufrichtigkeit als nachrangig, denn eben diese letzte Unbestimmtheit der „mauvaise foi", die sich allein unter einem göttlichen Blick auflösen ließe, entzieht sich dem Zugriff von außen und kann nur in einer höchst intimen Introspektion im Willen zur Aufrichtigkeit überwunden werden. In diesem Sinn teilen wir Santonis These, in der er sich davon überzeugt zeigt, dass sich auch in Sartres *Das Sein und das Nichts* die Idee von Aufrichtigkeit retten lasse.[136] Wie so oft bei Sartre bleibt es allerdings bei einer vagen Andeutung, die sich auf den Zustand der Authentizität bezieht und eine tiefgreifende Konversion zur Voraussetzung hat: „Wenn es gleichgültig ist, ob man aufrichtig oder unaufrichtig ist, …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 hierher gehört." [137]

Hier, bei der Frage nach der Verantwortlichkeit der Person für die ihr mögliche Unaufrichtigkeit, setzt auch Kathi Beiers Auseinandersetzung mit der Selbsttäuschung bei Sartre an.[138] Wenn die Person Verhaltensweisen der Selbsttäuschung zu verantworten hat, dann deshalb, weil die Selbsttäuschung einerseits ein privatives Phänomen ist und andererseits mit ethischen Implikationen einhergeht, argumentiert Beier. Es sind gerade diese zwei Prämissen, die den Ausblick auf Authentizität eröffnen sollen. Selbsttäuschung, postuliert Beyer, ist somit weder ein normales, selbstverständliches Phänomen wie bei Freud, noch ein notwendiges Phänomen wie bei Sartre. Sie sei vielmehr als ein defizitäres Geschehen aufzufassen, das die Person zu verantworten habe und aus dem ein Ausgang möglich ist. Es ist das Wissen um die eigene Endlichkeit und die ursprüngliche Orientierung an einem guten, geglückten Leben und mögliche diesbezügliche auftretende Defizite, die den

[136] Santoni sieht diese Art von Aufrichtigkeit bedingt in einer Befreiung aus der mit der Unaufrichtigkeit verbundenen Verfolgung der Selbstkoinzidenz, eine Befreiung, die „[...] nur durch eine gewollte *reflexive* `radikale Konversion´ zu einer `neuen´ *moralischen* Haltung und Lebensweise zustande kommt, in der ich beschließe, die spontane, mehrdeutige und beunruhigende Freiheit, die ich bin, zu bejahen, zu schätzen und zu leben. Diese Art von Befreiung nennt Sartre *Authentizität*." Santoni, a.a.O., 83

[137] SN 159, EN 111

[138] Beier, Kathi, *Selbsttäuschung, Selbstbestimmung und Authentizität bei Sartre*, in: Feger, Hans / Hackel, Manuela (Hrsg.), *Existenzphilosophie und Ethik,* Berlin/Boston, 2014, a.a.O., 430

Menschen veranlassen, eben darauf mit einer Täuschung des eigenen Selbst zu reagieren. Mit ihrer Position will Beyer verdeutlichen, dass es in die Verantwortung der Person gelegt ist und dass es dieser prinzipiell möglich ist, eine unwahre Einstellung über sich selbst in eine den Tatsachen entsprechende überzuführen. Die Selbsttäuschung ist in diesem Sinn ein mangelhaftes, defizitäres Phänomen in Bezug auf die Selbstbestimmung des Menschen, das erstens aufgelöst werden *kann* und zweitens aufgelöst werden *soll.* (Hervorh. v. Verf.) Es sind, so betont Beier, stets ethische Ansprüche im Spiel, die der Mensch an sich selbst oder an ein gutes, gelingendes Leben stellt, an denen er sein reales Leben zu messen hat. Und so kann eine allenfalls vorhandene schmerzliche Kluft, eine offenkundige Nichtübereinstimmung zum Anlass einer „Entscheidung", sich selbst zu belügen, werden. Beiers Ansatz überwindet nicht nur die Alternative, die Sartre zwischen sich und der *Teilungstheorie*[139] Freuds herstellt, sondern sie vermag auch plausibel darzutun, dass es allgemein geteilte und einleuchtende Motive geben muss, damit Menschen von diesem Verhalten Gebrauch machen.

Letzteres ist deshalb wesentlich, weil die bei Sartre regelmäßig wiederkehrende, nachdrückliche Unterscheidung zwischen seiner existentiellen Ontologie und der Metapsychologie eines Freud in jedem Fall ein Vorwissen erfordert; im Fall Sartres sind es die Dimensionen von Faktizität und Transzendenz, die Dichotomie von Für-sich-sein und Für-Andere-sein, im Fall Freuds sind es Existenz und Wirken des Unbewussten. Beier schlägt in ihrem Artikel eine Lösung vor, die der unübersehbaren Evidenz Rechnung trägt, dass Menschen keineswegs prinzipiell, sondern in Bezug auf bestimmte Situationen, in Bezug auf bestimmte Aspekte ihres Lebens dazu tendieren, sich selbst zu täuschen. Weil wir uns über Werte definieren, weil wir uns über Vorstellungen, die wir von uns selbst haben, bestimmen, kann ein Mensch ein Selbstbild entwickeln, das den Tatsachen offenkundig widerspricht.

> „Dass Selbsttäuschung zu einer *Versuchung* werden kann, muss vor dem Hintergrund der allgemeinen menschlichen Natur erklärt werden - das hat Sartre richtig gesehen. Nur scheint es mir nicht eine ominöse radikale Freiheit zu sein, die dafür verantwortlich ist. Die Versuchung sich selbst etwas vorzumachen, erklärt sich vielmehr aus unserem Sterblichkeitsbewusstsein und unserem Streben nach einem guten Leben. Wenn wir erkennen, dass wir unserer Vorstellung von

[139] In ihrer Arbeit zum Thema der Selbsttäuschung diskutiert Beier die Position Freuds unter dem Begriff der *Teilungstheorien*. Wir heben den Begriff deshalb hervor, weil er gut geeignet ist, die von Sartre so vehement beanstandete Spaltung der Psyche in Subsysteme zu verdeutlichen, Subsysteme, die unabhängig voneinander agieren und insofern sie interagieren, die Frage nach der Möglichkeit von Selbsttäuschung nicht schlüssig lösen können. Beier, Kathi, *Selbsttäuschung*…, a.a.O., 70ff

> einem guten Leben nicht gerecht werden können, weil unser Leben als solches … oder unsere soziale Existenz bedroht ist, wir also fürchten, der Anerkennung anderer verloren zu gehen, wird Selbsttäuschung zu einer Möglichkeit, diesem Bedrohungsgefühl zu entkommen.“ [140]

Neben diesem Aspekt der Versuchung, die das Bild des „Schwachwerdens“ evoziert und an Sartres Metapher des Einschlafens erinnert, mit der er ja andeuten wollte, dass der Mensch gleichsam in die Selbsttäuschung gleitet, sucht Beier über den Begriff der *Selbstbestimmung* das Phänomen der Selbsttäuschung zu fassen. Wenn wir die Selbsttäuschung als einen Mangel oder ein mangelhaft ausgebildetes Vermögen begreifen, dann erkennen wir in der Selbstbestimmung, oder vielmehr der *richtigen* Selbstbestimmung das entsprechende Gegenstück. Personen täuschen sich also dann selbst, schließt Beier, wenn sie nicht genügend „epistemische Sorgfältigkeit“ oder „intellektuelle Redlichkeit“ aufbringen, um sich selbst oder ihre Situation richtig zu bestimmen. Selbsttäuschung erweist sich somit als eine „defizitäre Realisierung unserer Fähigkeit zur Selbstbestimmung“.[141] An diesem Ansatz wird besonders deutlich, dass es dem Menschen nicht nur möglich ist, ein der Wahrheit entsprechendes Bild von sich selbst zu „haben“, sondern dass ihm diese Aufgabe auch zugemutet werden kann. Von der Selbsttäuschung abzusehen, würde unter diesem Vorzeichen bedeuten, dass sich der Mensch einerseits der Versuchung bewusst stellt, das bedeutet auch, sie rechtzeitig zu erkennen und andererseits sich darum bemüht, so etwas wie intellektuelle Redlichkeit auszubilden und darüber hinaus zu stärken. Selbsttäuschung, so ließe sich Beiers Ansatz zusammenfassen, ist kein Unterfangen, dem die Person schuldlos anheimgegeben wäre.

Wenn wir schon oben geäußert haben, dass auch Sartre einen Ausgang aus der Verstrickung in die Unaufrichtigkeit zu kennen scheint und diesen dann als Authentizität beschreibt, so gilt es, festzuhalten, eine richtige Selbstbestimmung geht in jedem Fall mit Authentizität im Sinne von Echtheit und tatsächlich verantworteter eigener Existenz einher. Die Selbsttäuschung als mangelhafte, defizitäre Selbstbestimmung zu verstehen und sie mit ethischen bzw. normativen Ansprüchen zu kontrastieren, wie wir es soeben mit Beier getan

---

[140] Beier, Kathi, *Selbsttäuschung* …., a.a.O., 431

[141] In ihrer umfassenden Arbeit *Selbsttäuschung* diskutiert Beier den Begriff der Selbstbestimmung in ausführlicher Weise; er wird als ein Phänomen verstanden, das auf das Engste mit dem Selbstbewusstsein verwoben ist. So heißt es etwa: „Mensch zu sein, heißt, frei zu sein, und das bedeutet Sartre zufolge, dass man sich als Mensch selbst Bestimmungen geben kann, aber auch geben muss. Menschen zeichnen sich also durch ihr Selbstbewusstsein und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung aus“. Ja Selbstbestimmung setzt Selbstbewusstsein voraus, und zwar als ein „Bewusstsein von sich als ein der Selbstbestimmung fähiges, aber auch (wie Sartre betont) bedürfendes Wesen“ […]. Beier, Kathi, *Selbsttäuschung…,* a.a.O., 120, 121

haben, bedeutet in Konsequenz, dass der Ausgang aus der Unaufrichtigkeit bzw. das Vermeiden unaufrichtiger Verhaltensweisen und Einstellungen als eine an die Person zu stellende existentielle Aufgabe betrachtet werden kann und muss. Dieses Postulat einer dem Menschen gestellten Aufgabe wird uns in dieser Arbeit noch öfter beschäftigen. Ob auch Sartre selbst ein solches Postulat kennt, wird sich dann zeigen, wenn wir uns mit seiner Moraltheorie beschäftigen werden.

Sartres Theorie der „mauvaise foi“ hinterlässt in uns schließlich den Eindruck, als sei er in allererster Linie darum bemüht, die Doppeldeutigkeit der menschlichen Realität zu erläutern. Als Basisinstrumente der Unaufrichtigkeit haben sich die Ambiguität von Transzendenz und Faktizität, das Spiel mit den drei zeitlichen Ekstasen, die Leugnung eines freien Willens und damit die besondere Rolle, die dem psychologischen Determinismus zukommt, erwiesen. Warum Sartre die Möglichkeit von Aufrichtigkeit im gebräuchlichen Sinn verwirft, kann nicht schlüssig beantwortet werden, aber es bleibt der Eindruck, dass Sartres Interesse an einem Ausgang aus der Unaufrichtigkeit nur untergeordnete Funktion hat. Sartre will erweisen, welche Konsequenzen seine Ontologie und in Folge die Tatsache eines Existierens zwischen Faktizität und Transzendenz für die konkreten Handlungen von Menschen hat. Auch wenn seine Beispiele höchst plausibel sind und er diese scharfsichtig erläutert, lässt sich unschwer erkennen, in welch hohem Maß er sie aus seinen ontologischen Prämissen ableitet.

2. Teil

1 Sartres Theorie des Subjekts als das Zentrum seiner Ontologie

1.2 Die Strukturen des Subjekts - das Für-sich-sein

Die Theorie des Subjekts bildet den Hauptteil von *Das Sein und das Nichts* und wir werden diejenigen Aspekte betonen, die für die konkreten Bezüge des Menschen zur Welt bestimmend sind und die unerlässliche Verbindung zu den jeweiligen Fragestellungen aller anderen Kapitel herstellen.[1] Nirgendwo sonst - außer in der Einleitung[2] - wird das philosophische Grundgerüst so deutlich sichtbar wie in diesem Teil unserer Untersuchung. Gerade weil sich Sartres Theorie der Subjektivität gegen eine eindeutige Interpretation sperrt, zielen wir in unserer Darstellung auf ihre intendierte Schlüssigkeit und ihre mögliche Kohärenz, um ihre Bedeutung für Sartres Philosophie hervorzustreichen. Wir betrachten sie als eigenständigen Teil unserer Arbeit, der für sich selbst stehen kann und demgemäß als Basis für sämtliche weiteren Erwägungen und Folgerungen begriffen werden will. Wir erläutern in einem ersten Schritt die Strukturen des Subjekts[3], um dann weiterzugehen zu den

[1] Es ist wichtig, sich vor Augen zu halten, welche hervorragende Bedeutung Sartre der Subjektivität einräumt und, um dies zu veranschaulichen, ist kaum etwas geeigneter als die popularisierende Darstellung von EH. So bedeutet Subjektivismus einerseits die „[…] Wahl des individuellen Subjekts durch sich selbst und andererseits die Unmöglichkeit für den Menschen, die menschliche Subjektivität zu überschreiten.“ Und Sartre insistiert darauf, dass es gerade aus philosophischen Gründen als Ausgangspunkt keine andere Wahrheit als die Subjektivität des Individuums geben kann: „*ich denke, also bin ich*, das ist die absolute Wahrheit des sich selbst erreichenden Bewußtseins.“ EH, 150/165

[2] Es gilt aber festzuhalten, dass zwischen der fundierenden Einleitung und dem Teil von *Das Sein und das Nichts,* der eine Theorie des Subjekts skizziert, gewisse Unterschiede bestehen. So führt Sartre in der Einleitung den Nachweis der Existenz zweier distinkter Seinsweisen, nämlich des Bewusstseins auf der einen, des An-sich-seins oder des weltlichen Gegenstandes auf der anderen Seite. Sartre diskutiert in diesem Kontext auch die wechselseitige Bedingung von Metaphysik und Erkenntnistheorie: „Wenn jede Metaphysik eine Theorie der Erkenntnis voraussetzt, so setzt ja umgekehrt jede Theorie der Erkenntnis eine Metaphysik voraus.“ SN 18, EN 16/17
Im Hauptteil, bemerkt Seel, stehe dagegen nicht so sehr das „erkenntnismetaphysische Ausgangsproblem“ im Mittelpunkt, sondern die Frage nach der ontischen Grundstruktur des konkreten Subjekts. Diese Diskrepanz mache eine eindeutige Bestimmung des Typus der Ontologie von SN schwierig, konstatiert Seel abschließend. Vgl. Seel, a.a.O., 24

[3] Herbert Marcuse beschreibt das Sein des An-sich bei Sartre als ein Sein in „[…] äußerste[r] Kontingenz. Im Gegensatz dazu ist das Für-sich-Sein, identisch mit dem menschlichen Sein, das freie Subjekt, das beständig seine eigene Existenz erschafft; Sartres ganzes Buch ist der Analyse seiner wesentlichen Struktur gewidmet.“ Marcuse, Herbert, *Existentialismus,* in: *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt am Main, 1965, a.a.O., 54

zeitlichen Bedingungen von Subjektivität, zur Reflexion und schließlich zur Transzendenz, als dem Überstieg zur Welt.

An den Strukturen des Für-sich lässt sich erkennen, was schon mit dem Auftauchen des Nichts sichtbar wurde, nämlich, dass es das Subjekt selbst ist, das sich als mit einem Nichts behaftet auszeichnet. Schon zuvor, in der Analyse der Unaufrichtigkeit wurden die zwei wesentlichen Aspekte des Für-sich, die Faktizität und die Transzendenz freigelegt und es konnte gezeigt werden, wie das Subjekt selbst schon die Voraussetzungen in sich trägt, die ein mögliches unaufrichtiges Verhalten bedingen.[4] Es ist schließlich der Mensch, durch den die Werte im Sein auftauchen. Als eine Folge davon weist Sartres Theorie des Subjekts nicht nur ethische Implikationen auf, sie ist vielmehr Voraussetzung einer jeden möglichen Ethik, weil der Wert selbst, wie Sartre ihn sieht, nur als unmittelbarer Ausdruck von Subjektivität gedacht werden kann; als solcher spielt er in seiner gesamten Theorie eine zentrale Rolle.[5] Die Theorie der Zeitlichkeit, die Tatsache, dass sich uns das Subjekt als ein zeitliches enthüllt, und das unerlässliche Transzendieren des Für-sich zur Welt, können wir als unabdingbare Voraussetzung einer Theorie des Handelns sehen, Die Transzendenz des Für-sich-seins, der Überstieg zur Welt ist darüber hinaus auch etwas, das in Sartres Theorie des Anderen in grundsätzlicher Weise aktualisiert wird.

1.2.1 Das Bewusstsein in seiner Selbstgegenwart

Sartre nimmt den Ausgang der Analyse beim Cogito. Dieses führt uns dazu, die „unerreichbare Anwesenheit“ des An-sich zu entdecken und enthüllt uns zugleich damit die Transzendenz des Für-sich.[6] Es ist das Cogito selbst, das sich als unlösbar an das An-sich

[4] Wir können also von einer wechselseitigen Bezogenheit der einzelnen Analysen ausgehen: In der Frage nach dem Ursprung der Negation haben wir erkannt, dass es nur für ein Wesen, welches das Nichts in sich trägt, so etwas wie Negation geben kann. Die Analyse der Unaufrichtigkeit hat uns mit den Dimensionen von Faktizität und Transzendenz, mit der Zukunftsfähigkeit und meinem jeweiligen tatsächlichen *Sosein* vertraut gemacht. Jetzt in Bezug auf Sartres Theorie der Subjektivität beabsichtigen wir eine Vertiefung der gewonnenen Einsichten.

[5] Aus der Sicht Renauts beleuchtet der Abschnitt über die Subjektivität die philosophisch letzten Gründe von Sartres Interesse am Problem der Moral: Es gebe, paraphrasiert Renaut Sartre, im menschlichen Sein eine moralische Problematik, „da der Mensch das Wesen sei, `durch das die Werte existieren´, insofern `seine Freiheit die einzige Quelle des Wertes´ sei.“ Sartre mache die „innere Verbindung zwischen der Bejahung des Subjekts und der moralischen Problematik“ sichtbar, indem er die „konstitutiven Bestimmungen der Subjektivität“ konstruiere, schließt Renaut. Vgl. Renaut, Alain, *„Von der Subjektivität ausgehen“. Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre*, in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Berlin 2003, a.a.O., 85

[6] Vgl. SN 183, EN 128

gebunden erweist.[7] Eine erste Einsicht hat sich für uns schon aus der Einleitung ergeben; das Bewusstsein zeichnet sich aus durch die Intentionalität, durch sein Gerichtetsein auf das An-sich-sein, es bestimmt sich damit in grundlegender Weise durch ein Anderes. Es kennt keine Adäquation, es koinzidiert nicht mit sich selbst und es muss begriffen werden als konstante Nichtung oder Negation des anderen seiner selbst, des Seins der Dinge.[8] Das Sein des Bewusstseins ist aber vor allem ein Sein, dem es in seinem Sein *um* dieses selbst geht.[9] Sartre spricht in diesem Zusammenhang von einem Riss, der sich in das Selbstbewusstsein eingeschlichen hat und es in seinem Wesen kennzeichnet. Dieses „um" impliziert eine Art der Zweiheit, die Sartre aber unter ein besonderes Vorzeichen gestellt sehen will, was sich durch die Metapher einer phantomhaften Existenz des Für-sich am besten veranschaulichen lässt. Dieser phantomhaften Zweiheit sucht Sartre gerecht zu werden durch das, was wir als *Spiegelung und Spiegelndes*, als reflét - reflétant beschreiben können.[10]

Diese Bestimmung, die der Existenz koextensiv ist, das heißt, alle Aspekte derselben durchdringt, hat auch gewichtige Folgen für das Sein des Menschen. Denn allein an der Formulierung wird deutlich, dass dieses Sein grundsätzlich nicht mit sich koinzidieren kann. Es gilt im Weiteren festzuhalten, dass das Bewusstsein jederzeit Bewusstsein von etwas und zugleich auch Selbstbewusstsein ist. Als essentiell erweist sich hier Sartres Unterscheidung zwischen einem präreflexiven Bewusstsein, das vor allem Bewusstsein der Sache ist und einem reflexiven Cogito, das als ein Bewusstsein seiner selbst betrachtet werden kann. Wir werden allerdings gleich sehen, dass auch das präreflexive Bewusstsein eine Vertrautheit mit sich selbst kennt, die das Problem der Reflexion als nachgeordnet erscheinen lässt.[11]

---

[7] Vgl. SN 190, EN 133

[8] Wieso, fragt Hartmann, muss das Bewusstsein als Negation seiner selbst verstanden werden? - Mit dieser Deutung des Bewusstseins, nämlich Negativität und Für-sich-sein zu sein, will Sartre das Subjekt und seine Beziehung zum Sein ursprünglich erfassen. Es handelt sich hierbei um eine strukturelle Einheit, die als Sich-Gegebensein und Negativität in der Deutung des Bewusstseins als Für-sich-sein vereinigt werden soll, argumentiert Hartmann. Hartmann, a.a.O., 57

[9] Hier wendet Sartre die Definition, die für Heidegger das *Dasein* auszeichnet, in einer Paraphrase auf das Bewusstsein an. Unerachtet der Nähe zu Heidegger besteht doch ein signifikanter Unterschied zwischen den beiden Denkern, da bei Sartre mit dem Bewusstsein eine Dimension ins Spiel kommt, die bei Heidegger fehlt. Wir wiederholen hier die Definition Sartres, die wir in die „Ontologische Grundlegung" gegeben haben: *„[D]as Bewußtsein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein Anderes-sein als es selbst impliziert.*" SN 37, EN 29

[10] Dieser reflét - reflétant Struktur bei Sartre räumt Manfred Frank in seiner Arbeit *Präreflexives Selbstbewusstsein* eine hervorragende Rolle ein. Sie ist es, die es erlaubt, sowohl die ontologische als auch die epistemologische Verbindung des Bewusstseins zur Welt aufzuhellen. Wir nehmen den Faden in unserem Kapitel zur Transzendenz wieder auf. Frank, Manfred, *Präreflexives Selbstbewusstsein,* Stuttgart, 2015, a.a.O., 68 ff

[11] Das Bewusstsein, sagt Seel zu Recht, ist die Bedingung der Reflexion; als präreflexives Cogito ist es Bedingung dafür, dass es Gegenstände *für* das Bewusstsein gibt, aber es ist nicht selbst eine gegenständliche Größe. Vgl. Seel, a.a.O., 18

Es ergibt sich aus dem Gesagten eine Art der Anwesenheit bei sich, die dazu zwingt, das Bewusstsein in der Weise der Nicht-Koinzidenz zu denken. Sartre veranschaulicht dies am Beispiel des Glaubens. So ist der Glaube jederzeit notwendig Bewusstsein (von) Glauben. Und wenn Sartre das „von" in Klammern setzt, dann, um jede Vergegenständlichung des Bewusstseins zu vermeiden; zwischen dem Glauben und dem Bewusstsein zu glauben, besteht keinerlei Unterschied: „Weder Glaube noch Lust, noch Freude können […] existieren, *bevor* sie bewußt sind, das Bewußtsein ist das Maß ihres Seins (la conscience est la mesure de leur être)[.]" [12] Es lässt sich somit von einem Seinsgesetz des Bewusstseins sprechen, das sich darin manifestiert, es selbst zu sein, in der Form von Anwesenheit bei sich. Bei *sich* anwesend zu sein, bedeutet für ein Für-sich, dass die Einheit dieses Seins, das es ist, ihr eigenes Nichts[13] umfasst, als Nichtung des Identischen.[14] Anders ausgedrückt, handelt es sich um ein Sein in absoluter Immanenz, um Identität und Nichtidentität „in der unauflösbaren Einheit eines selben Seins", die das Sich-Gegenwärtigsein des Bewusstseins kennzeichnet.[15] Dieses Sich-Gegenwärtigsein, die *présance à soi* drückt zugleich eine Art „ideale Distanz" des Subjekts zu sich selbst aus, „[…] eine Weise, *nicht seine eigene Koinzidenz zu sein*, der Identität zu entgehen, gerade indem es sie als Einheit setzt […]." [16] Darüber hinaus ist es Sartres Prämisse, nichts Gegenständliches ins Bewusstsein eingehen zu lassen. Dies ist essentiell, denn Sartre will die Durchsichtigkeit des Bewusstseins wahren - die Undurchsichtigkeit (Opazität) ist ja Kennzeichen des Seins der Dinge. Daher handhabt Sartre das stets vorschwebende Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins auch mit großer Vorsicht, was sich in der Metapher des *reflét – reflétant* gut ausdrückt. Genauer betrachtet schwebt Sartre ein Modell des Bewusstseins vor, aus dem die Reflexivität möglichst verbannt bleibt. Er will die Ebene der Identität und des An-sich vermeiden:

> „Aber das ist nicht wahr: wer behauptet, das Bewußtsein (von) Glaube sei Bewußtsein (von) Glaube, distanziert das Bewußtsein vom Glauben, löst die Klammer auf und macht aus dem Glauben einen Gegenstand für das Bewußtsein, springt plötzlich auf die Ebene der Reflexivität.

[12] SN 167, EN 117/118

[13] Seel spricht hier von der Bedeutung, die dem Nichts bei Sartre zukommt: Von der Bestimmung des Bewusstseins als eines *Nichts* hänge die Lösung des Ansichseinsproblems ab und damit auch die Lösung des Freiheitsproblems. Vgl. Seel, a.a.O., 19

[14] Vgl. SN 171, EN 120

[15] Vgl. SN 166/167, EN 117/118 - Hartmann verweist auf die abgeleiteten Negationen, die zum Bewusstsein gehören, und schon in den Analysen der Unaufrichtigkeit eine Rolle spielen; es fehlte allerdings ein Ursprung oder Grund für sie. Eben diesen Ursprung setze Sartre nun „in das *instantane Bewusstsein* […], in die Einheit von cogito und präreflexivem cogito." Diese Einheit sei für Sartre, so Hartmann, „[…] die ontologische Ursprungsphäre aller derivierten Strukturen des Bewußtseins." Hartmann, a.a.O., 58

[16] SN 169, EN 119

> […] Der Glaube würde bloße noematische Qualifikation des Bewusstseins; das Bewußtsein wäre frei, sich nach Belieben gegenüber diesem Glauben zu bestimmen [.] “ [17]

Dem entspricht auch die Metaphorik, mir der sich Sartre dem Problem nähert. Es ist die Rede von einer „Andeutung von Dualität, (ébauche de dualité)“, einem „Spiel von Spiegelungen, (jeu de reflets)“. Das Bewusstsein erscheint uns somit als eine Art von „[…] Dualität, die Einheit *ist*, eine Spiegelung, die ihr eigenes Reflektieren *ist*.“ [18] Es ist diese Einheit in der Nicht-Identität, die wir mit Sartre als *Anwesenheit bei sich* bezeichnen können. Auf dieser Konstruktion des Selbstbewusstseins baut seine gesamte Theorie des Subjekts letztlich auf.

Schließlich spricht Sartre im Zusammenhang mit dem Auftauchen des Für-sich von einem „ontologischen Akt“, der die Natur des Für-sich-seins erst bedingt: es handelt sich hierbei um eine Weise der Hereinnahme des Nichts ins Sein, die wir mit Sartre als „Sturz des An-sich zu Für-sich-sein“ bezeichnen; mit anderen Worten, lässt sich auch von einem Akt sprechen, durch den sich das An-sich zu Anwesenheit bei sich vermindert.[19] Mit dieser Metapher, die die tiefe Verflechtung der beiden Seinsbereiche manifestiert, scheint es Sartre möglich, die ursprünglich urgierte Ganzheit des Seins zu bewahrheiten. Wie grundlegend diese Bindung des Für-sich an das Sein ist, erkennen wir, wenn wir uns vor Augen halten, dass auch die dem An-sich-sein zukommende Kontingenz nun in das Für-sich eingeht. Durch das Für-sich ist das Nichts in die Welt gekommen[20] und wir begreifen das Für-sich jetzt folgerichtig als Ergebnis der Nichtung des An-sich-seins. Der sogenannte „Sturz des An-sich zu Für-sich“ und die Nichtung, die das Für-sich fortwährend am An-sich vollzieht, bilden eine logische Korrelation. Indes, das Für-sich kann diese Nichtung nur insofern aufrechterhalten, als es sich als Seinsmangel bestimmt. So lässt sich diese Seinsnichtung als die ursprüngliche Verbindung zwischen Für-sich und An-sich begreifen.[21] Nichtung und Seinsmangel bilden somit ein Paar.

Es ergibt sich hieraus eine Situation, die Sartre vom unfassbaren *Faktum* meiner Lage sprechen lässt, die zur Folge hat, dass das Für-sich zwar den Sinn seiner Situation wählt, dabei aber seine Position in der Welt keineswegs wählen kann. Der Mensch ist damit

[17] SN 166, EN 117
[18] SN 168, EN 118
[19] Vgl. SN 172, EN 121
[20] Diese These haben wir mit Sartre im Kapitel „Das Problem des Nichts - der Ursprung der Negation“ ausführlich dargelegt.
[21] Für Hartmann ist es das An-sich-sein, das als Subjekt für die Hervorbringung eines Nichts im „ontologischen Akt“ erscheint. Sartre fasst das Für-sich spekulativ als „ontologischen Akt“, als ein Sich-Erniedrigen des Positiven durch Aufnahme eines Nichts. An Formulierungen wie diesen wird unmissverständlich deutlich, wie tief die Verschränkung von An-sich und Für-sich bei Sartre gedacht ist. Vgl. Hartmann, a.a.O., 59, 61

einerseits total verantwortlich für sein Sein, auf der anderen Seite aber nicht zu rechtfertigen.[22] Wir erkennen hier, wie sehr der Bezug des Menschen zur Welt in der theoretischen Verfasstheit des Für-sich grundgelegt ist. So erhält die Definition des Für-sich ihren Sinn aus der engen und unauflöslichen Bindung an ein Sein, das zu sein es an sich selbst negiert. Das Für-sich ist uns erschienen als ein Sein, „das ist, was es nicht ist und nicht ist, was es ist". („est ce qu`elle n`est pas et n`est pas ce qu`elle est").[23] Es ist jederzeit *über sich hinaus* beim Sein der Welt, in die es geworfen ist, in der es handelt und die es gestaltet. Es ist, was es nicht ist und es ist damit wesentlich Transzendenz. Um sich vorweg bei der Welt sein zu können, muss es sich selbst als ein *auch faktisch Seiendes* schon verlassen haben; insofern ist es nicht, was es ist, nämlich seine Faktizität, die es jederzeit nur als überschrittene existieren kann. Dies wiederum zeigt deutlich, dass im Subjekt selbst die Faktizität und die Transzendenz eine unauflösliche Einheit eingegangen sind und einander in einer fortwährenden Spannung gegenüberstehen.

1.2.2 Das Für-sich-sein als Mangel und als Totalität – der Wert

Das an das Sein gebundene Für-sich ist als Negation seines An-sich-seins in grundsätzlicher Weise durch einen Mangel an Sein gekennzeichnet, einen Mangel, der für seine weiteren Schicksale entscheidend sein wird. Und Sartre rekurriert hier auf einen Sachverhalt, der zeigen soll, dass es so etwas wie Mangel nur durch das Für-sich-sein geben kann. An sich betrachtet, ist die Mondsichel, das, was sie ist, keinesfalls aber ist sie *unvollständig*. Denn nur ein Sein, das selbst Mangel ist, kann die Mondsichel auf den Vollmond hin überschreiten. Das Bewusstsein greift über sich hinaus, um sich zu vervollständigen. Noch prägnanter wird das Verlangen eines Mangels, sich zu vervollständigen, an dem nächsten Beispiel. So kann Sartre am Paradigma des Durstes davon sprechen, wie die Begierde als ein Seinsmangel erscheint, denn die Begierde muss ein Mangel sein, denn sonst wäre keinerlei Verbindung zwischen der Begierde und dem Begehrten möglich. Sie wird in ihrem innersten Sein von

[22] Vgl. SN 179, EN 126 - Es sind in der Tat Formulierungen, wie diese, die Hartmann dazu veranlassen, darauf hinzuweisen, wie sehr die „wesentlichen weltanschaulichen Aussagen des Sartreschen Existentialismus" gerade auf dieser Fassung von Für-sich und An-sich aufruhen. Vgl. Hartmann, a.a.O., 66

[23] Schon in der Einleitung grenzt Sartre das menschliche Bewusstsein ab gegen das Sein des dinglichen An-sich, *das ist, was es ist*. Siehe SN 42, EN 33. Diese die Struktur des Für-sich-seins kennzeichnende Formel findet sich immer wieder in *Das Sein und das Nichts*. Vgl. SN 159, EN 111 / SN 164, EN 116 / SN 171, EN 121

einem Sein heimgesucht, nach dem sie Begierde ist.[24] Und wir erkennen schon, worauf die folgende These abzielt, wenn Sartre sagt:

> „ [S]o verleiht der Vollmond der Mondsichel sein Sichelsein; das, was nicht ist, bestimmt das, was ist; es ist im Sein des Existierenden als Korrelativ einer menschlichen Transzendenz, aus sich hinauszuführen bis zu dem Sein, das es nicht ist, als zu seinem *Sinn*.“ [25]

Auf die Situation des Für-sich bezogen, heißt dies, dass das Mangelnde und das Existierende in der Einheit derselben Totalität erfasst werden. Der Sinn des Für-sich-seins als eines Nicht-Identischen ergibt sich nur aus der vorschwebenden Identität.[26] Dies lässt sich wiederum anhand des Beispiels, das Sartre vom Durst gibt, in aller Klarheit zeigen: „Aber dann ist der Durst Begierde *für* diese Transzendenz, nicht für ihn selbst […].“ [27] Das bedeutet mit anderen Worten, die Begierde muss in diesem Sinne als ein prinzipielles Sich-Entgehen hin zum begehrten Gegenstand gedacht werden. Kehren wir aber zur Frage nach den Bedingungen von Subjektivität zurück.

Was ist nun das Wozu, das Worum-Willen, oder das *für* der menschlichen Realität? Es ist, antwortet Sartre, das verfehlte *Sich als An-sich-sein*, das den Sinn der menschlichen Realität ausmacht.[28] Wir sprachen weiter oben von der „Anwesenheit bei *sich“,* als von einem Ausgangspunkt, der jetzt offenkundig über sich hinauszuweisen scheint, wenn wir Negation, Nichtung des An-sich und den daraus folgenden Seinsmangel des Für-sich als bestimmend begreifen. Was können wir uns unter dem unerreichbaren *Sich* nun tatsächlich vorstellen? Da beide Bewusstseinsbegriffe, Mangel und Totalität, ein Paar bilden, kann Sartre als das Ziel dieses Strebens ein *Sich* angeben, das als absoluter Grund seiner selbst, absolutes Sein wäre. So lässt sich entsprechend folgern: „Die menschliche-Realität leidet in ihrem Sein (la réalité-humaine est souffrante dans son être), 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.“ [29] Es ist dem Für-sich also prinzipiell verwehrt, dieses Ideal, das andererseits den Sinn seiner selbst definiert, je erreichen zu können.

---

[24] Vgl. SN 187, EN 131
[25] SN 185, EN 130
[26] Sartre bezieht sich hier auf den cartesianischen Gottesbegriff und Gottesbeweis. Descartes Schluss auf das vollkommendste Wesen ist in weiterer Folge nicht nur für Sartres Entscheidung zum Atheismus relevant, sondern in modifizierter Form auch für seine Theorie des Subjekts.
[27] SN 187, EN 131
[28] Vgl. SN 188, EN 132
[29] SN 191, EN 134

In dieses unerreichbare Ideal engagiert, ist das Bewusstsein von Natur aus unglückliches Bewusstsein (conscience malheureuse).[30] Nirgendwo wird die prinzipielle Unauflösbarkeit dieses instabilen, ja „unmöglichen" Zustandes so deutlich, wie in diesem Zitat, denn schon in seinem Auftauchen hat sich das Für-sich als ein unselbstständiges Sein erwiesen, das nur in Bezug auf Anderes bestehen kann und das sich durch einseitige Abhängigkeit vom An-sich-sein definiert, denn der Mensch ist, insofern es an ihm etwas gibt, dessen Grund er nicht ist.[31] Wie, um diesen Mangel zu beheben, willigt das Für-sich nun in dieses Engagement ein, um die ausstehende Totalität zu erlangen, um die unmögliche Verbindung von Für-sich und An-sich zu vollenden. Es ist deutlich geworden, dass das Für-sich in seinem Streben gar nicht anders kann, als zu versuchen, *Grund seiner selbst* zu werden. Das Für-sich ist so beschaffen, dass es nicht umhin kann, in dieses Engagement einzuwilligen, ja es *ist* dieses Engagement selbst.[32]

Diese fehlende, uneinlösbare Totalität erweist Sartre nun als höchsten denkbaren Wert; der Wert ist damit nichts anderes als die fehlende Totalität, die die menschliche Realität ist, ohne sie sein zu können.[33] Er ist die fehlende Totalität des Selbst als *absolut-seiend, identisch, rein, dauernd, als Grund seines Seins.*[34] Halten wir fest: es ist der Mensch, durch den der Wert in die Welt kommt. Das zwiespältige, ja unfassbare Wesen des Werts wird verständlicher, wenn wir hinzufügen, dass der Wert nur als normativ Existierendes Sein hat, nicht aber reales Sein beanspruchen kann. Der Wert hat demnach die Eigenschaft *unbedingt* zu sein und zugleich nicht zu *sein*.[35] Diese eigenwillige Formulierung gewinnt dann Sinn, wenn wir uns vor Augen halten, dass der Wert, wie ihn Sartre denkt, eben nichts anderes ist als die zwar *gültige*, aber stets *ausstehende* Totalität des Für-sich. So kennzeichnet Seel das Ermangelte oder die Totalität als die bestimmende Größe, in Bezug auf welche die anderen Momente – *als Mangelndes* – bestimmt sind.[36] Dem *Wert* kommt daher in Sartres Philosophie eine

[30] Ebenda
[31] Vgl. SN 174, EN 122, 123
[32] Wir werden später sehen, wie Sartre in seiner Auseinandersetzung mit der Moral dieses Streben nach dem Sein als „unheilvoll" entlarvt. Vgl. auch SN 174, EN 122/123
[33] Für Hartmann handelt es sich bei der gedanklichen Figur des Werts um den Versuch Sartres, das faktische Subjekt zu verstehen, es in seiner Seinsverfassung dialektisch zu konstituieren. Das Sein des Für-sich als Totalität werde dabei vorausgesetzt auf Grund der „Prävalenz des Positiven". Die Totalität sei eine „logische" Extrapolation des daseienden Für-sich, das sein Sein erreichen will. Hartmann entwickelt den gesamten Gedankengang in Auseinandersetzung mit den korrespondierenden Gedankenschritten aus Hegels Logik. Für unseren Zweck ist es aber ausreichend, darauf hinzuweisen, wie Hartmann ein Für-sich beschreibt, das sich als ein „unvollständiges Sein" im Hinblick auf seine Totalität ergreift. Hartmann, a.a.O., 67, 69, 70
[34] Vgl. SN 196, EN 137
[35] Vgl. SN 195, EN 136
[36] Vgl. Seel, a.a.O., 112

überragende Rolle zu, denn er habe, so argumentiert Seel, Bedeutung sowohl für die Strukturen des menschlichen Handelns wie auch für die Begründung der gesamten Theorie.[37] Seel bezeichnet das Ausgreifen des Für-sich auf die Totalität und damit das Verhältnis des Für-sich zu sich selbst als Transzendenz; diese ist ein ständiger Versuch der Selbstverwirklichung in Form eines Entwurfs auf Identifikation mit einem abwesenden Für-sich, das es ist und dessen es ermangelt.[38]

Ganz in diesem Sinne hält Seel, in Bezug auf den von Sartre in der Einleitung geführten „ontologischen Beweis", fest, dass dieser nicht so sehr das An-sich-sein der Weltphänomene beweise, sondern vielmehr die Abhängigkeit des Bewusstseins von einem es fundierenden Sein.[39] Warum ist diese Einsicht Seels so wichtig? Es ist die konkrete ganzheitliche Struktur des Menschen, die sich daraus ergibt, dass der Mensch bei Sartre nicht als selbstständige Größe bestimmt ist, sondern als ein Seiendes, das nur in Bezug auf Anderes besteht.[40] So könne die Hegelsche Dialektik leisten, was für Sartres Theorie des Bewusstseins unerlässlich scheint, nämlich zwischen Absolutheit und Konkretheit, zwischen Freiheit und Faktizität zu vermitteln. Der Wert, wie ihn Sartre denkt, erscheint nun als diejenige Größe, in der diese Momente der Subjektstruktur dialektisch aufgehoben sind und er fungiert somit als Vermittlung des Subjekts mit sich und der Welt, schließt Seel.[41]

Das unfassbare Sein des Werts lässt sich auf die folgende Formel bringen: Der Wert fungiert als *Jenseits* aller Entwürfe und als „unbedingte Einheit aller Seinsüberschreitungen". Und so kann Sartre definieren: „Er ist als der Sinn und das Jenseits jedes Überschreitens, er ist als das abwesende An-sich, das das Für-sich-sein heimsucht." [42] In ihm sind - hegelianisch gesprochen - Identität und Nicht-Identität vermittelt und er figuriert als ein Modell, das menschliche In-der-Welt-sein verständlich zu machen; er tut dies insofern, als mit ihm ein - wenn auch unerreichbarer - Zweck des menschlichen Daseins angezeigt wird.[43] So erkennt Hartmann in Sartres Begriff des Werts die existentielle Bedeutung der unerreichbaren

[37] Für unseren Zweck genügt an dieser Stelle der Hinweis auf die Bedeutung für das menschliche Handeln. Die Begründung von Sartres Theorie des Subjekts ist indes Intention von Seels Arbeit.
[38] Vgl. Seel, a.a.O., 113
[39] Vgl. Seel, a.a.O., 26
[40] Seel weist hin auf die Bezugnahme Sartres auf Hegel, bei dem sich zuallererst die Formel findet, die die dialektische Grundstruktur des Subjekts ausdrückt, nämlich nicht zu sein, was es ist (als gegebenes Sein und als Natur) und zu sein (das meint, zu werden), was es nicht ist. (Es handelt sich hierbei um die Paraphrase der Übersetzung eines Hegelzitats bei A. Kojeve durch Seel; Anm. des Verfassers.) Vgl. Seel, a.a.O., 28
[41] Vgl. Seel, a.a.O., 29
[42] SN 196, EN 137
[43] Für Seel fragt die Ontologie nach der Einheit der verschiedenen Seinsbereiche und wirft damit das Problem eines letzten einheitsstiftenden Prinzips auf. Sartres Lösung bestehe im Begriff des Werts; dieser gilt als Begriff der letzten, alles umfassenden Totalität. Seel, a.a.O, 119

Totalität, die auf Grund einer ontisch - ontologischen Unmöglichkeit aber unerreichbar bleiben müsse: „Die Erlangung der Totalität, des Ansich-Fürsich, bedeutete die Zerstörung des Fürsich“, schließt Hartmann.[44]

Neben der Orientierung an Hegels Dialektik, die in diesem Zusammenhang offenkundig wird, ist auch eine Verwandtschaft zwischen Sartres „Subjektsontologie“ und Heideggers Daseinsanalytik zu erkennen. Es handelt sich, wie schon angedeutet, um den Versuch, das Subjekt oder Für-sich-sein in seiner ganzheitlichen Struktur zu bedenken; dies bedeutet vor allem, dass der Mensch nur in Bezug auf anderes, nämlich die Welt, den Anderen und sich selbst existiert. Es ist offenkundig, wie sich die beispielhaften Existentialien von Geworfenheit, Verstehen und Entwurf bei Heidegger in Sartres Begriff der Faktizität und in seiner Idee des Entwurfscharakters der menschlichen Existenz wiederfinden.[45]

Sartres Subjekt ist damit nicht weltlos, es ist ganz im Gegenteil über die Welt mit sich selbst vermittelt und es bezieht sich jederzeit auf die Welt, die das Subjekt umgekehrt auch individuiert. Diesen Bezug zu dem Möglichen, welches das Für-sich einerseits ist und auf das hin es sich entwirft, nennt Sartre „Zirkel der Selbstheit“. Der Entwurf des Für-sich auf Koinzidenz mit sich selbst „durchquert“ die Welt, insofern er sich ja jederzeit auf ein mögliches Seiendes der Welt bezieht. Die Welt wiederum ist bei Sartre definiert als die „Totalität des Seins“, insofern sie vom Zirkel der Selbstheit durchschritten wird.[46] So ist die personale Existenz gekennzeichnet durch das Faktum für sich als Anwesenheit bei sich zu existieren. Die Welt ist schließlich *meine*, weil sie von Möglichkeiten heimgesucht wird, die *ich bin*. Das bedingt zugleich die Einheit der Welt.

Und Sartre resümiert die Ergebnisse, welche die Analyse des Seins des Cogito ergeben hat. Es handelt sich beim Sein des Cogito um ein Sein, das von sich aus über sich hinaus weist, insofern es zum Wert und zum Möglichen transzendiert und es lässt sich deshalb „[…] nicht in den substantialistischen Grenzen der Instantaneität des kartesianischen Cogito halten“.[47] An anderer Stelle postuliert Sartre, es sei der *Sinn des Cogito*, aus sich herauszuspringen. (Hervorh. v. Verf.) [48]

Oder, um es in anderen Worten mit Seel zu sagen: Der Wert ist uns als das „ewig mit sich *Identische“* erschienen, daher bestimmt sich das Für-sich, - das eben gerade nie mit sich

[44] Hartmann, a.a.O., 71, 72
[45] Dem zentralsten Existential bei Heidegger, der Sorgestruktur als einem Grundtheorem, entspreche bei Sartre die Wertlehre. Vgl. Seel, a.a.O., 40
[46] SN 210, EN 146
[47] SN 215, EN 149
[48] Vgl. SN 183, EN 128

übereinstimmen kann -, folgerichtig als nicht mit dem Wert übereinstimmend und schließt daher auch dessen Seins*weise* von sich aus. Die Folgen dieser Unmöglichkeit, mit sich selbst übereinzustimmen, sind beträchtlich, denn als Konsequenz daraus, postuliert Seel, negiert das Für-sich „[…] die absolute Einheit mit sich bezüglich seiner zeitlichen Momente. Das heißt, es bestimmt sich als zeitliches Sein.“ [49]

Wenn im Cogito selbst ein Überschreiten auf seine Möglichkeiten beschlossen liegt, dann handelt es sich hierbei um ein *zeitliches* Überschreiten, ein Überschreiten, das, wie es Sartre formuliert, die Instantaneität zurückweist.[50] Mit der Entfaltung der zeitlichen Strukturen des Subjekts gelangen wir zu dem Teil unserer Darstellung, der es uns erlauben soll, die Bedingungen des Für-sich-seins voll zu verstehen.

1.3 Die Zeitlichkeit

1.3.1 Das Für-sich-sein als zeitliches und die Reflexion

Zu zeigen, von welcher Art die Beziehungen sind, die das Phänomen der Zeit mit den Seinsweisen von Für-sich und An-sich verbindet, heißt vor allem zu zeigen, was das Für-sich in seiner Zeitlichkeit ausmacht und wie die Zeitlichkeit als unerlässliche Struktur des Für-sich zu denken ist.[51] So haben wir zunächst erkannt, dass die Seinsweise des Für-sich danach verlangt, stets über sich selbst hinaus zu sein. Die erste These, mit der uns Sartre in diesem Kontext konfrontiert, betrifft die Zeitlichkeit als organisierte Struktur. Die drei Elemente der Zeit dürfen, so lautet sein Postulat, nicht als bloße Kollektion von Daten betrachtet werden, sondern sie sind „strukturierte Momente einer ursprünglichen Synthese“.[52] Diese Synthese wiederum weist uns hin auf ein Für-sich, das eine der Zeit ähnliche Struktur hat, ja das sich nur als zeitlich strukturiert denken lässt. Sehen wir daher, welche prinzipiellen Erwägungen Sartre zum Problem der Zeit anstellt.

Sartre stellt die klassischen Fragen nach der Sukzession, nach der Dauer und nach dem Kontinuum des Zeitflusses. Auch wenn Vorher und Nachher Formen der Trennung sind,

[49] Seel, a.a.O., 115
[50] Vgl. SN 215, EN 149
[51] Für Hartmann ist es Sartres offenkundiges Anliegen, eine verstehbare Zeittheorie zu geben: Wir hätten in diesem Sinn nicht von der Zeit zu reden, sondern „von der *Zeitlichkeit*, die einem ekstatischen Sein zukommt“. Sartres Weg bestehe darin, die Zeitlichkeit aus dem Begriff des ursprünglichen Für-sich hervorgehend, darzutun. Die entscheidende Voraussetzung bestehe nun darin, „daß sich die Zeit nicht `verstehen´ lasse, wenn sie nicht von einer Struktur her begriffen wird, die die Form des Für-sich-seins hat“. Dadurch wachse dem Für-sich „eine Auslegung als zeitliches zu“, schließt Hartmann. Hartmann, a.a.O., 78
[52] SN 216, EN 150

wäre die Sukzession nicht zu verstehen, wenn nicht zugleich eine innerzeitliche Beziehung des Vorher mit dem Nachher angenommen wird. Die Einheit der Zeit darf andererseits aber auch nicht als Kontinuität gedacht werden, da dann alles Trennende der Zeit wegfiele, was aber zu ihrem Wesen gehört, da ja die Verschiedenheit von Vorher und Nachher bestehen bleiben soll.[53] Wenn wir Zeitlichkeit nun als eine Einheit, die sich vervielfältigt, bedenken, dann erkennen wir, dass die Organisation von Vielheit einen ordnenden Akt voraussetzt. Wir ahnen, dass es nur das Subjekt sein kann, das für Zeitlichkeit verantwortlich zeichnet, da es selbst als zeitliches existiert. Es ist somit das Für-sich selbst, das diesen Akt leistet und das andererseits nur in zeitlicher Form existieren kann. Das Subjekt selbst erscheint uns nun als eine Einheit der drei Ekstasen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es handelt sich um eine Einheit, welche die Struktur der Selbstheit haben muss, sagt Sartre, da ein außerzeitliches Sein diese Synthese niemals bewirken könnte.

> „Zeitlichkeit kommt nur als Innenstruktur eines Seins vor, das sein Sein zu sein hat, das heißt als Innenstruktur des Für-sich. Nicht, daß das Für-sich eine ontologische Priorität gegenüber der der Zeitlichkeit hätte. Sondern die Zeitlichkeit ist das Sein des Für-sich, insofern es sie ektstatisch zu sein hat. Die Zeitlichkeit ist nicht, sondern das Für-sich verzeitlicht sich, indem es existiert. (La temporalité n´est pas, mais le pour-soi se temporalise en existant.) “ [54]

Die Zeit lässt sich also offenkundig nur verstehen, wenn wir sie von der Struktur des Für-sich her denken, und das ist es auch, was wir meinen, wenn wir von der *Zeitlichkeit* des Für-sich-seins oder dem Für-sich als einem *zeitlichen* sprechen. Mit dieser Kennzeichnung des Subjekts, prinzipiell zeitlich zu sein, wird für das Für-sich auch der Gedanke einer Zerstreuung in den Dimensionen der Zeit schlagend. Sartre spricht von einer diasporischen Zerstreuung des Für-sich-seins, die sein Wesen auszeichnet. Es taucht nämlich nicht nur als Nichtung des An-sich im Sein auf, es konstituiert sich vielmehr als Nichtung in sämtlichen Nichtungsdimensionen: „Von welcher Seite man es auch betrachtet, es ist das Sein, das nur mit einem Faden an sich hängt (il est l´être qui ne tient à soi-même que par un fil), oder, genauer noch, das Sein, das, indem es ist, alle möglichen Dimensionen seiner Nichtung

[53] Vgl. SN 264/265, EN 181 - Sartre nennt die Zeit auch eine „Quasi-Vielheit, eine sich abzeichnende Dissoziation innerhalb der Einheit.“ SN 264, EN 181
[54] SN 265, EN 182

existieren macht.“ [55] War es bei Heidegger die Sorgestruktur und die Möglichkeit einer Ganzheit des Daseins, die diesem eignet, so ist auch Sartre der Gedanke an eine ideale Ganzheit in abgewandelter Form nicht fremd. Während der möglichen Ganzheit des Daseins bei Heidegger durchaus Realität zukommt, denkt Sartre Ganzheit als *ideale Ganzheit*, die in der Realität aber keine Entsprechung kennt. Die Idealität dieser Ganzheit, aber auch die Unmöglichkeit, diese Ganzheit zu erreichen, werden nirgendwo so deutlich, wie in dem folgenden Satz:

> „Die menschliche Realität erfaßt sich in ihrem Zur-Existenz-Kommen als unvollständiges Sein. Sie erfaßt sich als etwas, was ist, insofern es nicht ist, in Anwesenheit der besonderen Totalität, die sie verfehlt und die sie ist in der Form, sie nicht zu sein, und die das ist, was sie ist.“ [56]

Diesem nur denkbaren Ganzsein ist nun die Zeit zugrunde gelegt. Denn jede der drei zeitlichen Dimensionen erscheint vor dem Hintergrund der zeitlichen Totalität, was zugleich eine Unselbstständigkeit der drei Dimensionen impliziert. Eine Auseinandersetzung mit den einzelnen Dimensionen der Zeit mag helfen, das Wesentliche an Sartres Theorie hervorzuheben. Von welcher Art ist das Sein, das wir der Vergangenheit zuzugestehen bereit sind? Kommt ihr reales Sein zu oder muss sie sich mit einer Art des Ehrendaseins begnügen? Sartre hebt die Frage gleichsam auf, wenn er einen Seinstyp annimmt und fordert, dem *Vergangenheit als Ekstase* zukommt. Dieser Seinstyp wiederum kann nur das Für-sich sein, denn entscheidend ist die Verbindung, die das Für-sich mit seiner Vergangenheit hat, gleichviel ob wir der Vergangenheit Sein zugestehen oder auch nicht. Hat man nämlich die Brücken zur Vergangenheit erst einmal abgebrochen, so besteht keinerlei Möglichkeit mehr, diese wieder herzustellen, folgert Sartre.[57] Tatsächlich aber gilt: meine Vergangenheit gehört mir an, sie ist ein Teil meines Seins und sie kann nicht als ein isoliertes Element beschrieben werden. Die Vergangenheit als je meine erscheint uns somit als ein rückwärts-gewandtes Transzendieren, der über die bloße Anwesenheit beim Sein hinausgehenden Gegenwart eines Für-sich. Sartre vermittelt hier zwischen dem Sein des Für-sich und dem des An-sich. Denn

[55] Es sind Formulierungen wie diese, die Sartre mit dem Begriff der *Diaspora* erläutert, da dieser, wie er selbst sagt, die tiefe Verbundenheit und gleichzeitige Zerstreuung des jüdischen Volkes zum Ausdruck bringt, und gerade das ist es ja, was auch das Sein des Bewusstseins zutiefst auszeichnet! SN 266, EN 182

[56] SN 189, EN 132

[57] Sartre betont hier, dass es nicht so sehr darum gehe, ob wir der Vergangenheit ein Sein zuerkennen oder ihr dieses absprechen, sondern um die viel wesentlichere Einsicht, ihre unverlierbare Verbindung mit der Gegenwart im Auge zu behalten, insofern schon die bloße Rede von *meiner Vergangenheit* impliziert, dass diese „gemäß einem gewissen Sein existiert, daß ich *bin*“. SN 220 ff, EN 153 ff

ich habe nicht so sehr eine Vergangenheit, ich *bin* meine Vergangenheit vielmehr, nämlich in der Weise, dass ich sie zu *sein* habe, allerdings stets nur als schon überschrittene. Bezüglich der Dimension der Vergangenheit kommt es für das Für-sich zu einer Art Teilhabe am An-sich: als Faktizität ist diese Form der Teilhabe das zum An-sich gewordene Für-sich. Der Bezug, der die Vergangenheit mit der Gegenwart verbindet, erweist sich schließlich als ein ontologischer Bezug und das Für-sich wurde als ein Seinstyp herausgestellt, dem Vergangenheit als Ekstase zukommt.

Vor dem Hintergrund der zeitlichen Totalität erscheint uns die Gegenwart als eine Dimension, die durch eine auffallende Ambiguität gekennzeichnet ist. Die Gegenwart definiert sich einerseits durch ihr Sein bei der Welt, andererseits erscheint der infinitesimale Augenblick als Grenze einer bis ins Unendliche fortgesetzten Teilung und grenzt damit an ein Nichts. Die Gegenwart, argumentiert Sartre, kommt nicht nur durch das Für-sich zur Welt, sie *ist* Für-sich.[58] Gegenwärtig steht vor allem im Gegensatz zu *vergangen* und *abwesend*. Das Charakteristikum für die Gegenwart ist das Gegenwärtigen, das heißt das *Sein bei*.[59] Das Für-sich ist Präsenz beim Sein, indem es zugleich sein eigener Zeuge für Koexistenz ist.[60] Hier setzt denn auch in weiterer Folge die gesamte Bewusstseinsproblematik an. Doch zunächst gilt es, den Bezug des Bewusstseins zur Welt zu erhellen: Diese Anwesenheit bei ist demnach ein interner Bezug des gegenwärtigen Seins zu den Wesen, bei denen es anwesend ist. Gegenwart kann nur Anwesenheit des Für-sich beim An-sich sein; zugleich bewirkt die Anwesenheit des Für-sich beim Sein, dass es eine Totalität des An-sich-seins gibt. Das Für-sich negiert schließlich als Voraussetzung dieser An-sich-seins-Totalität, das Sein, bei dem es Anwesenheit ist. Sartre drückt dieses Verhältnis prägnant so aus:

> „Es 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 (la négation, comme rapport *interne* du pour-soi á la chose); das Für-sich konstituiert sich draußen (le pour-soi se constitue dehors), ausgehend vom Ding als Negation dieses Dinges; somit ist sein erster Bezug zum An-sich-sein Negation [.] “ [61]

[58] Sartre schließt wie folgt: Die Gegenwart ist Anwesenheit des Für-sich beim An-sich-sein. Das Für-sich macht sich zur Anwesenheit beim Sein, insofern es sich als Für-sich konstituiert. Und es definiert sich schließlich als Anwesenheit beim Sein. Vgl. SN 240/241, EN 165/166
[59] Vgl. SN 239, EN 165
[60] Vgl. SN 242, EN 166
[61] SN 243, EN 167

Die zwei Charakteristika des menschlichen Daseins oder des Für-sich-seins haben sich nun herausgeschält; Das Für-sich entweicht aus dem Sein, dessen Kompaktheit, Identität und Opazität ihm fremd bleiben muss und dennoch ist es in der Weise einer Flucht beim Sein anwesend. „Innere Auflösung", das ist das diasporische Sein des Für-sich und „Negation", das ist die unerlässliche Bindung des Für-sich ans Sein der Dinge oder an die Welt; sie beide kennzeichnen das Bewusstsein, insofern es auf die Welt referiert, in maßgeblicher Weise. Auch in Bezug auf den Begriff Gegenwart korrigiert Sartre ein Alltagsverständnis, denn was man fälschlich die Gegenwart nennt, ist tatsächlich das Sein, bei dem die Gegenwart Anwesenheit ist.[62]

Die Gegenwart, die in dem genannten Sinne Für-sich-sein *ist*, ist jederzeit als Flucht zu begreifen, als Flucht aus dem Sein, das sie ist und das sie war, hin zu dem Sein, das sie sein wird. Sartre gewichtet die drei Dimensionen der Zeit gleich, dennoch kommt der Gegenwart eine besondere Stellung zu, denn, wenn auch Vergangenheit und Zukunft für die Gegenwart konstitutiv sind, so gilt doch, dass sich die Zeitlichkeit selbst in der Gegenwart konstituiert.

Für Hartmann liefert die Analyse der Zeitlichkeit die Vervollständigung der Selbstauflösung des Subjekts, indem zu beiden Seiten der Gegenwart eine *Für-sich-seins-Totalität* stehe, die für Sartres Theorie des Subjekts ja ausschlaggebend ist.[63] Gegenwart ist indes immer schon Übergang zu einer neuen Gegenwart, ist stets schon überschrittene und genichtete Gegenwart. Dies weist uns hin auf die dritte Dimension der Zeit, die Zukunft.

Die Zukunft erscheint uns als das Ziel der Flucht des Für-sich, denn sie fällt mit dem Möglichen, auf das sich das Für-sich entwirft und mit dem Ideal des Für-sich, welches ihm als uneinlösbar und dennoch gültig vorschwebt, zusammen. Wieder manifestiert sich sehr deutlich, wie ein ekstatisches Sein, das Sein des Für-sich, zur Voraussetzung für die Existenz einer zeitlichen Dimension wird, denn nur durch ein Sein, das seine eigene Zukunft *ist*, kann es Zukunft geben. Mit anderen Worten, Zukunft ist nur denkbar, wenn wir ein Sein voraussetzen, […] das von der Zukunft her zu sich selbst kommt, […] das sich existieren macht als sein Sein außerhalb seiner selbst in der Zukunft habend." [64] Anders gesagt, kann es Zukunft nur geben, weil es ein Seiendes gibt, das ein *Zu-sich-kommen* ist. Sartre selbst

[62] Vgl. SN 244, EN 168

[63] Insofern die Gegenwart jederzeit Übergang zu einer neuen Gegenwart ist, ist sie immer schon genichtete und überschrittene Gegenwart. Hartmann ergänzt wie folgt: „Die Dynamik als Setzen einer immer neuen Gegenwart liegt in ihrer *Selbstdiremtion*. Die Gegenwart ist Negativität, und, um das zu bleiben - sie ist ein `existierendes Prinzip´ -, darf sie nicht bleiben, muß sich dirimieren." Hartmann, a.a.O., 84, 85

[64] SN 246, EN 169

spricht von einer „präjudikativen Beziehung von sich zu sich“ selbst.[65] In diesem Sinn ist auch verständlich, wenn Sartre schließt, es gebe keinen Moment meines Bewusstseins, der nicht durch einen inneren Bezug zu einer Zukunft definiert wäre. Ja die Zukunft wird zu dem bestimmenden Sein, welches das Für-sich jenseits des Seins zu sein hat.[66] Das Für-sich hat seine Zukunft zu sein, bedeutet für Sartre auch: „Was sich realisiert, ist ein durch die Zukunft *bezeichnetes* Für-sich (un pour-soi *désigné* par le futur), das sich in Verbindung mit dieser Zukunft konstituiert.“ [67] Oder, um es mit Hartmann zu sagen: Die Zukunft, wie Sartre sie denkt, steht für die Synthese zum Selbst, tatsächlich wird aber nur ein vom Zukunftsentwurf „designiertes“ Selbst erreicht.[68] Das Für-sich, insofern es sich auf seine Zukunft entwirft, negiert das Sein der Welt und damit auch sich selbst, ansonsten würde es zu An-sich erstarren. Das An-sich der Welt ist indes immer schon überschrittenes An-sich; damit ist das Für-sich stets sich selbst voraus. Und das Für-sich wäre nicht das Sein bei der Welt, als das wir es charakterisiert haben, wenn es nicht zukünftig wäre, denn es entwirft sich ja jederzeit auf sein je Mögliches und auf die ausstehende Totalität seiner selbst.

Vielleicht drückt sich gerade darin am klarsten der Entwurfscharakter der menschlichen Realität, wie sie Sartre bedenkt, aus. Dieses Sich-Voraussein ist wesenhaft für das Für-sich, es kann gar nicht anders als sich im Sinne dieser Flucht in Richtung Zukunft zu realisieren. Behalten wir aber auch im Auge, der Zukunftsentwurf ist zugleich Selbstentwurf und somit ist das Selbst, das sich zu entwerfen sucht, jederzeit zukünftiges Selbst. Die Beziehung, die das Für-sich zu seiner Zukunft unterhält, ist, wie im Fall der Vergangenheit keine Repräsentationsbeziehung, sondern ein Seinsbezug.

Die Reflexion, Sartre nennt sie auch moralisches Bewusstsein, da sie uns die Werte enthüllt, ist ein Phänomen, das sich ausgezeichnet eignet, die schon thematisierte Ambiguität des Selbstverhältnisses der Person zu zeigen. Sartre formuliert lapidar: „Das reflexive Bewußtsein setzt ja das reflektierte *Erlebnis* in seiner Mangelnatur und läßt zugleich den Wert hervortreten als den unerreichbaren Sinn dessen, was verfehlt wird.“ [69] An diesem Postulat wird deutlich, wie innerhalb von Sartre Ontologie der Wert auftaucht und es kann schon erkannt werden, wie entscheidend sein Walten auch weiterhin sein wird. Mangel, Wert

[65] Ebenda
[66] Vgl. SN 248, EN 170
[67] SN 251, EN 173
[68] Hartmann, a.a.O., 83
[69] SN 199, EN 139

und Möglichkeit bilden somit eine unauflösliche Einheit, die Sartres Theorie der Subjektivität in ihrer purifizierten Form widerspiegeln.

Die Reflexion ist indes ein Akt, der Zeitlichkeit für seine Existenz beansprucht, denn das Für-sich existiert in der Form zu dauern. Das auf die Gegenwart begrenzte Für-sich muss für die Reflexion unfassbar bleiben, da es eben nicht einfach *ist*, sondern jederzeit über sich hinaus greift: einem Für-sich, das auf sich selbst reflektiert, erscheint die Zeitlichkeit in Form von „psychischer Dauer", und in dieser Dauer erkennen wir eine Modalität von Zeitlichkeit, die das An-sich nicht von sich fernzuhalten vermag.

Somit ist die Reflexion ein Bewusstsein, das von sich selbst Kenntnis hat und es stellt sich daher die Frage nach der Erkenntnis seiner selbst, etwas, dass notwendigerweise Dualität zu implizieren scheint. Dem hält Sartre indes entgegen, dass das Reflektierte und das Reflexive durch eine Seinsbeziehung miteinander verbunden sind, ja das reflexive Bewusstsein muss das reflektierte sein. Ganz in diesem Sinn ist auch Sartres Konzept des präreflexiven Bewusstseins (von) sich geeignet, eine Gleichsetzung des reflexiven Akts mit objektiver Selbsterkenntnis zu verhindern. Das reflektierte Bewusstsein hält sich bei Sartre daher in einer Art des Schwebezustandes; dies lässt sich, wie folgt, erläutern: „[…] das Reflexive *ist* das Reflektierte in völliger Immanenz, wenn auch in der Form des `Nicht-an-sich-seins´. Das zeigt schon die Tatsache, daß das Reflektierte für die Reflexion nicht ganz Objekt, sondern *Quasi-Objekt* ist." [70] Die Reflexion erscheint uns darüber hinaus auch als ein Gegenstück zur ursprünglichen Zersplitterung des Für-sich beim An-sich der Welt und bezüglich der drei zeitlichen Ekstasen. Denn sie ist prinzipiell der Versuch des Für-sich sich zu verinnerlichen und damit auch zu begründen.

Sartre trifft im Folgenden eine tiefgreifende Unterscheidung zwischen der sogenannten „reinen" und der „unreinen" Reflexion.[71] Dieser Differenz entspricht auch die Unterscheidung von ursprünglicher und psychischer Zeitlichkeit. Erstere, das legt schon das Adjektiv „rein" nahe, ist die authentische Form des Subjekts, sich zu verzeitlichen. Die unreine Reflexion, als die geläufigere Art der Reflexion, konstituiert und enthüllt dagegen die psychische Zeitlichkeit. Die Unterscheidung zwischen reiner und unreiner Reflexion spiegelt

[70] SN 296, EN 202 - Theunissen nennt das reflektierte Bewusstsein zwar einen Reflexionsgegenstand, schränkt dann aber im Sinne Sartres ein: es handle sich hierbei aber nur um einen in der Bewusstseinsimmanenz verharrenden Quasigegenstand. Es gehe schließlich darum, Einheit und Unterschied in einer übergreifenden Einheit zu begreifen. Theunissen, Michael, *Theorie der Temporalität* in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Berlin, 2003, a.a.O., 106

[71] Auch im folgenden Zitat kommt die getätigte Unterscheidung gut zum Ausdruck: „Die Reflexion ist also Bewußtsein *von den drei* ek-statischen Dimensionen. Sie ist nicht-thetisches Bewußtsein (von) Ablauf und thetisches Bewußtsein *von* Dauer." SN 300, EN 204

auch die schon bekannte Distinktion eines möglichen authentischen und eines allzu häufigen inauthentischen Selbstverhältnisses wider.[72] Die Reflexion ist dann unaufrichtig, wenn sie sich als Enthüllung des „*Gegenstands, der ich mir bin*", enthüllt. „Die unreine Reflexion ist ein mißlungener Versuch des Für-sich, zugleich *Anderes zu sein* und *es selbst zu bleiben* (un effort avorté du pour-soi pour *être autrui* en *restant soi*)." [73] Das Korrelat der unreinen Reflexion, das Sartre auch als Seinsschatten bezeichnet, bildet den Bereich der psychischen Fakten; es handelt sich dabei um ein virtuelles und transzendentes An-sich, das den Bereich der Psychologie bilden wird.[74] Bei der unreinen Reflexion handelt es sich um ein weiteres Beispiel eines missglückten Umgangs der Person mit den zwei Dimensionen von Faktizität und Transzendenz, denn die Reflexion gilt uns als unrein, weil sie sich als „Intuition des Für-sich als An-sich" darbietet.[75] Die reine Reflexion erscheint im Gegensatz dazu als identisch mit einem Reflektierten, das als Gegenwärtiges in Vergangenheit und Zukunft hinaussteht, das heißt, das ekstatisch über sich hinausweist und zugleich damit an sich selbst alles An-sich-sein zurückweist.

Sartres Unterscheidung zwischen unreiner und reiner Reflexion ist wie ein Musterbeispiel, das seine gesamte Philosophie illustriert, denn der mächtige Beweggrund, die Kontingenz zu leugnen, anstatt sie zu akzeptieren, manifestiert sich nirgendwo stärker als in der Anstrengung, sein eigener Grund zu *sein,* das heißt*,* die Flucht, die das Für-sich ist, zu *sein*, anstatt sie zu verzeitlichen. Allerdings muss dieses Unterfangen mit Notwendigkeit scheitern. Als eben dieses Scheitern erweist sich nun die Reflexion in ihrer Ambiguität, einerseits als unreine eine vermeintlich gangbare, aber vom Scheitern bedrohte Möglichkeit zu sein, andererseits aber mit der Möglichkeit der reinen Reflexion den Weg einer fortwährenden Katharsis einzuschlagen, der uns als Verzeitlichung in ihrer reinen Form erscheint. In diesem

[72] Ähnlichen Fragestellungen sind wir schon bei der Unaufrichtigkeit, dem psychologischen Determinismus, dem Auftauchen des Nichts begegnet und sie werden uns bei der Frage nach der Urwahl und dem Handeln, der existentiellen Psychoanalyse und Sartres Moralphilosophie auch weiterhin begleiten.

[73] SN 306, EN 208

[74] „Die Einheit dieser virtuellen Seinsweisen [êtres] nennt man psychisches *Leben* oder *Psyche,* virtuelles und transzendentes An-sich, das die Verzeitlichung des Für-sich umspannt." SN 307, EN 208/209
Manfred Frank weist im Zusammenhang mit der unreinen Reflexion anschaulich hin auf Sartres Rede von einem „*In-der-Zeit-Verschmieren einzelner* (distinkter) *Erlebnisse*" durch ein verknüpfendes „Ich". Die Reflexion findet Bewusstseinserlebnisse vor, die sie dann ganz in ihrem Sinn verknüpft. Ursache dieses Geschehens sei die komplizenhafte Reflexion, die aus einzelnen Kurz-Zeit-Ereignissen wie etwa der Wut, einen Zustand, wie den Hass erzeuge. Frank, a.a.O., 63/64

[75] SN 307, EN 208 - Um es mit Theunissen zu sagen, die unreine Reflexion repräsentiert auch Gegenwart und Zukunft der Psyche im Modus des Gewesenseins; sie täuscht damit eine fertige Psyche vor. Theunissen, a.a.O., 107

Sinn gilt, die reine Reflexion ist nichts anderes als Verzeitlichung. Allerdings muss die reine Reflexion erst durch eine Art der Katharsis gewonnen werden.

1.4 Der Überstieg zur Welt

1.4.1 Die Transzendenz - die Erkenntnis als Seinsverbindung

Nirgendwo sonst expliziert Sartre das Verhältnis des Bewusstseins zum Sein, das heißt zum Sein der Dinge und zum Sein der Welt so prägnant, wie in der Auseinandersetzung mit der Transzendenz als dem *Grundbezug* des Bewusstseins zum An-sich-sein. Es geht Sartre nun darum, sowohl den ontologischen als auch den epistemologischen Bezug der zwei Seinsweisen zu erhellen und im Sinne seiner Ontologie aufzuklären.

Das Subjekt haben wir bestimmt als ein Nichts, das vom An-sich-sein unterhalten wird, denn als reines Nichts könnte es sich nicht in der Existenz halten. Daher ist das Für-sich von seinem Auftauchen an ursprünglicher Bezug zum An-sich-sein, an dessen Sein es gleichzeitig partizipiert und das zu sein, es an sich negiert. Halten wir fest, wie sehr Sartres Theorie der Erkenntnis mit der Frage nach der Transzendenz verschränkt, ja geradezu mit dieser legiert ist.[76] Als Voraussetzung einer Theorie der Transzendenz bei Sartre gilt dessen unmissverständliche Abgrenzung gegen fehlgeleitete Positionen von Realismus und Idealismus. Es handelt sich um eine Neuformulierung dessen, was schon im Zusammenhang mit Sartres ontologischem Beweis gesagt wurde: So kann einerseits das transzendente Sein in keiner Weise auf das Bewusstsein einwirken und andererseits ist das Bewusstsein außerstande das Transzendente zu konstruieren.[77] Sartre nimmt nun die in der Einleitung von *Das Sein und das Nichts* gestellte Frage nach der Verbindung der zwei Seinsweisen von Für-sich-sein und An-sich-sein wieder auf, diesmal allerdings um sie im Sinne seiner Ontologie zu lösen. Er stellte sich dort die Fragen nach dem „tiefe[n] *Sinn* dieser beiden Seinstypen", warum sie beide dem Sein im Allgemeinen zugehören und schließlich die entscheidende Frage, was denn der Sinn des Seins sei, „insofern es diese beiden radikal getrennten Seinsregionen in sich enthält?" [78] Sartre fragt hier unmissverständlich nach dem *Sinn des*

[76] Leo Fretz spricht davon, dass der ontologische und epistemologische Bezug zwischen dem Für-sich und dem An-sich in der Erkenntnis hergestellt werde. Es gehe Sartre in diesem Abschnitt um die „*Relation zwischen* dem An-sich und dem Für-sich". Fretz, Leo, *Die Transzendenz,* in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.)*, Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Berlin, 2003, a.a.O., 115
[77] Vgl. SN 322, EN 219
[78] SN 44, EN 34

Seins, was für uns die Vermutung rechtfertigt, dass er in der Klärung dieser Frage so etwas wie das Herzstück seiner Ontologie sieht.

Die Phänomenologie des Bewusstseins hat uns gezeigt, dass jedes Bewusstsein notwendiger Weise Bewusstsein von etwas ist, das bezeichneten wir als dessen Intentionalität. Sie ist es, die die Beziehung von Für-sich und An-sich fundiert, insofern sie auf Seiten des Für-sich mit der Negation seiner selbst und der Nichtung des An-sich-seins einhergeht. Diese Negation bedeutet aber auch, dass sich das Negierende in hohem Maß durch das definiert, was es negiert. Dies mag der Begriff *interne Negation* als solcher erläutern: Sartre spricht von der Beziehung zwischen zwei Seinsweisen bei der das, was verneint wird, die andere Seinsweise durch ihre Abwesenheit qualifiziert.[79] Das Für-sich „leistet" zwar die interne Negation, aber es wird gerade dadurch in seinem Sein - durch ein anderes Sein - zutiefst bestimmt. Die interne Negation ist so etwas wie das unerlässliche Band, das die Verbindung zwischen den zwei Seinsweisen erst herstellt und sie auch trägt. In Begriffen der Erkenntnis gesprochen ist das Bewusstsein beim Gegenstand[80] der Welt, indem es zugleich negiert, eben dieser Gegenstand zu sein. Die interne Negation, der Akt des Transzendierens und die Erkenntnis als solche erscheinen in diesem Sinn als unlösbar miteinander verwoben und bilden dem entsprechend eine Einheit.

Es ist schließlich entscheidend zu sehen, dass für Sartre allein im Für-sich der „Schlüssel des Bezugs zum Sein" zu lesen sei. Dies zeigt sich an Hartmanns folgendem Gedankengang, indem er treffend von einer doppelten Aufgabe der Negation spricht: Diese bewirke nämlich einerseits, dass Sein für das Für-sich „da" ist, andererseits aber das Für-sich ekstatisch in eben dieses Sein versenkt sei. So ist der Negationsbezug zum Sein sowohl positiver Bezug, das ist „Haben von Sein" als auch negativer Bezug, insofern das Für-sich das Andere nicht ist, folgert Hartmann.[81]

Sartre hält nun ein Vehikel oder Modell bereit, welches die Beziehung von An-sich-sein und Für-sich-sein überhaupt erst verständlich machen soll. Es ist dies das Bewusstseinsmodell, das uns als die "phantomhafte Dyade: Spiegelung – Spiegelndes" erschienen ist. Es handelt sich um eine phantomhafte Zweiheit von Schein und Widerschein, die das Sich-gegenwärtig-Sein des Bewusstseins kennzeichnet. Sehen wir nun genauer, was

[79] Vgl. SN 323, EN 220

[80] Es ist wichtig festzuhalten, dass Sartre hier Husserls Definition des Erkenntnisaktes umkehrt: Die Intuition definiert sich also nicht als die leibhaftige Anwesenheit der Sache beim Bewusstsein, sondern für sie gilt, weil das Anwesend-sein als ek-statischer Seinsmodus dem Für-sich vorbehalten bleibt: „Die Intuition ist die Anwesenheit des Bewußtseins bei der Sache." SN 324/325, EN 221

[81] Vgl. Hartmann, a.a.O., 92

Sartre veranlasst, von einer phantomhaften Zweiheit zu sprechen: Es gilt, wenn der Schein, Schein von etwas sein soll, so muss er sich über ein anderes bestimmen, ohne selbst zu einem An-sich zu werden; so postuliert Sartre: „Das Spiegelnde muß *irgendeine Sache* spiegeln, damit sich die Gesamtheit nicht im nichts [rien] auflöst.“ [82] Dem entsprechend ist alles Wahrgenommene und Erlebte ein Wahrnehmen und Erleben draußen an den Dingen. Sartre sucht nun alles zu vermeiden, was darauf hinausläuft, die Spiegelung als Repräsentat der Sache oder als eine „Sache“ im Bewusstsein selbst zu verstehen. Das drückt er wie folgt, aus:

> „Die Spiegelung kann nur dann gleichzeitig „etwas zu Spiegelndes“ und „nichts“ sein, wenn sie sich durch eine andere Sache als die Spiegelung qualifizieren läßt oder, wenn man lieber will, wenn sie sich als eine Beziehung zu einem Draußen, das sie nicht ist, spiegelt. Was die Spiegelung für das Spiegelnde definiert, ist immer *das, bei dem sie Anwesenheit ist*.“ [83]

Der Gegenstand des Bewusstseins ist damit ausschließlich das äußere Objekt, das Sein des An-sich und der Welt. Das ist die ausschlaggebende ontologische Prämisse Sartres. Stellen wir uns nun mit Frank die alles entscheidende Frage: „Was macht einen an-sich-seienden Gegenstand zu einem `Gehalt´ des Bewusstseins?“ Es darf ja weder die Durchsichtigkeit des Bewusstseins getrübt werden, noch dürfen wir die Intentionalität desselben übersehen, eine Intentionalität, die, wie Frank betont, das Bewusstsein auf eine Subjekt-Objekt-Unterscheidung festlegt.[84] Sartre, argumentiert Frank weiter, verstehe den `Gehalt´ als den Schein, der sich im Spiegel bildet, seine Transparenz aber nicht aufhebt, solange das Repräsentat-selbst draußen gehalten wird.[85] Wie gesagt, versucht Sartre jede Art der Repräsentation der Sache im Bewusstsein zu vermeiden; dennoch, oder gerade deshalb stellt sich mit Hartmann die Frage, ob sich der Schein nicht doch inhaltlich bestimmt und damit „etwas“ für das Bewusstsein ist. Die Lösung, folgert Hartmann, ruhe auf dem dialektischen Status des Scheins als eines Moments der Einheit des Für-sich-seins und als Träger einer Bestimmtheit des Seins. Das Für-sich müsse sich als Einheit konstituieren und damit als Negation des Seins; der Schein dürfe keine Selbständigkeit erlangen: „die durch den Schein qualifizierte Einheit des Für-sich-seins muß Negativität sein als bezogen auf das Sein.“ Der

[82] SN 325/326, EN 221
[83] SN 326, EN 222
[84] Vgl. Frank, a.a.O., 71/72
[85] Die äußerst komplexe und anspruchsvolle Argumentation Franks sucht Sartres reflet-reflétant-Modell zu erläutern. Uns dient die Bezugnahme auf Frank vor allem dazu, die Plausibilität einer Theorie der Erkenntnis bei Sartre zu erhellen und dies in einem Sinne, dass die von Sartre immer wieder urgierte Transparenz des Bewusstseins ebenso gewahrt bleibt wie die Realität von Erkenntnis. Vgl. Frank, a.a.O., 73

Schein gehört der Sphäre der Immanenz an, insofern er das vom Subjekt her gesehen Frühere ist. Er ist es, der die Ekstase vermittelt. Da aber andererseits die Sphäre der Immanenz Negation des Seins ist, ist auch das Sein unmittelbar für das Für-sich gegeben, schließt Hartmann. Anders formuliert: „Weil das Fürsichsein sich nichtet, ist es beim Sein.“ [86]
Sind diese Bedingungen tatsächlich erfüllt, so können wir mit guten Gründen folgern: Das Für-sich ist ein transzendierendes Sein, weil und indem es seine Gegenstände von sich ausschließt. Es übersteigt sich selbst, weil es beim Sein der Welt und des An-sich ist, das es zugleich affirmiert und negiert. Es *partizipiert* am Sein des An-sich, es *borgt* sich das Sein des An-sich, da es als reines Nichts nicht existieren könnte. Zugleich negiert es an sich das Sein, weil es das Sein-an-sich *nicht ist*.

Wenn Sartre die Erkenntnis als „Beziehungstypus zwischen dem Für-sich und dem An-sich“ bezeichnet, dann suggeriert diese Wortwahl schon, dass Erkennen bei Sartre kein nachträglicher Akt sein kann oder eine Aktivität des Subjekts, nein die Erkenntnis erscheint als ein Seinsmodus; sie ist „[…] das Sein des Für-sich, insofern es Anwesenheit bei…ist, das heißt, insofern es sein Sein zu sein hat, indem es sich ein gewisses Sein, bei dem es anwesend ist, nicht sein macht.“ [87] Hier wird eine Verschränkung der ontologischen Ebene mit der epistemologischen sichtbar, da sich das Erkennen überhaupt nur auf der Grundlage der Seinsverbindung zwischen dem Für-sich und dem An-sich verstehen lässt. Es ist schließlich der folgende Gedanke Sartres, der die ursprünglich intendierte Ganzheit des Seins ein weiteres Mal manifestiert; er tut dies insofern, als Sartre eine nahezu lückenlose Einheit zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten suggeriert, wenn er sagt, dass die „[…] Erkenntnis und das Erkennende selbst schließlich nichts weiter sind als das Faktum, daß es Sein `gibt´, daß sich das Sein an sich *gibt* und sich als Relief vom Hintergrund dieses nichts [*rien*] abhebt.“ [88] Gemeint ist hier das „nichts“ der Negation, denn aus der „ontologischen Bestimmung des Für-sich in seinem Sein als reine Negativität“ folgt, dass wir auch die Erkenntnis als reine Negativität zu begreifen haben: „Sie macht nur, *daß es Sein gibt*.“ [89]

Auf diesen fundamentalen ontologischen Erwägungen ruht nun eine Strukturierung der Welt auf, die vollends aus dem Für-sich-sein erfolgt. Sartre ergänzt die Überlegungen zur

[86] Für Hartmann konzentriert sich der ganze „Konflikt zwischen ontologischer und erkenntnisorientierter Betrachtung“ in dieser These. Hartmann, a.a.O., 92, 93
[87] SN 327, EN 222/223
[88] SN 335, EN 227
[89] SN 335, EN 228 - Um es mit Waldenfels zu spezifizieren: „Alle Eigenqualifikation des Bewusstseins stammt aus dieser `*inneren* Negation´: es ist, indem es etwas nicht ist; positive Bestimmungen würden das Bewußtsein seinerseits versachlichen.“ Waldenfels, a.a.O., 86

Transzendenz um die weitere Differenzierung des objektiv Gegebenen, die jederzeit durch die Negation geleistet wird. Denn das Für-sich transzendiert ja nicht zu einem völlig undifferenzierten Sein, sondern zu einem bestimmten Gegenstand der Welt. Dieser einzelne Gegenstand, ein *Dieses* erscheint wiederum vor dem Hintergrund der Welt. Es ist wichtig, zu erkennen, dass die Ganzheit der Welt im Für-sich bedingt ist, da dieses seine eigene Totalität zu sein hat. Das Für-sich lässt die Welt in ihrer Totalität „erstehen" und es tut dies, weil es sich auf seine eigene Totalität hin entwirft.

Wenn Sartre in der Einleitung Für-sich und An-sich mit Gründen als Modalitäten des Seins als solchen bezeichnen konnte, dann wird dies in der folgenden Formulierung manifest: „Somit ist der Sinn des Für-sich draußen im Sein, aber nur durch das Für-sich erscheint der Sinn des Seins." [90]

Jede weitere Differenzierung des Seins hat ihre Bedingung in einer weiteren Negation. So gesellt sich zur ersten Negation eine zweite, und wenn der ursprüngliche Bezug zum Sein Negation ist, dann ist die Negation des Diesen Negation der Negation. Die interne Negation ist Grundlage aller Beziehungen, sie ist es, wodurch das An-sich in Beziehung zu anderen An-sich-seienden kommt, anders gesagt erlaubt sie, erst Beziehungen zwischen völlig indifferenten An-sich-seienden zu stiften.[91] Die Art und Weise, wie sich die Welt ausdifferenziert, ist Sache des Für-sich, das zugleich deren Ganzheit bedingt. Es ist das Vermögen der Negation des Für-sich, das für sämtliche Bestimmungen aufkommt, da dem An-sich jede Differenzierungskraft mangelt.

In Bezug auf die Fortbestimmung des Seienden der Welt kann Sartre demnach sagen: „Das Für sich *ist nicht* die Welt, die Räumlichkeit, die Permanenz, die Materie, kurz, das An-sich schlechthin", sondern es existiert oder bestimmt sich gerade dadurch, all die Gegenstände der Welt nicht zu sein, oder genauer, nicht zu sein zu haben." [92] Vom Dieses, das sich nur vor dem Hintergrund einer Totalität denken lässt, führt der Gedankengang Sartres hin zum Utensil-Ding, dem chose ustensil, das dann in weiterer Folge den Sinn und die Bedeutung einer menschlichen Welt manifestiert. Auch wenn sich Sartre einer Unterscheidung, wie der Heideggers, zwischen dem Vorhandenen und dem Zuhandenen verweigert, nimmt bei ihm das

[90] SN 339, EN 230

[91] Sartre spricht in diesem Zusammenhang von einer „indifferenten Exteriorität", das heißt, die an-sich seienden Gegenstände der Welt können von sich aus keinerlei Beziehung stiften. Das Für-sich steht in einer internen Relation zu den *Diesen*, (Gegenständen der Welt) und bedingt damit die Möglichkeit externer Relationen zwischen den Gegenständen selbst. SN 345, EN 234

[92] SN 341/342, EN 232 - Waldenfels spricht hier von einer „uranfänglichen Artikulation des Seins", von der Sartre ausgeht, um dann weitere Strukturen zu entfalten, „in denen die Grundnegation sich zu einer menschlichen Welt auskristallisieren soll [.]" Waldenfels, a.a.O., 87

chose-ustensil eine zentrale Stelle ein. Mit dem „chose-ustensil“, dem *Gebrauchsding* hält Sartre einen Begriff bereit, der eine Vermittlung zwischen dem objektiv gegebenen Ding und dem eigentlichen Gebrauchsding, das heißt, dem zum Gebrauch bestimmten Gegenstand, prätendiert. Sartres Begriff vermittelt hier zwischen Mensch und Welt und lässt sich als Versuch verstehen, dieses Verhältnis in all seinen Spielarten freizulegen und als eine Art umfassendes hermeneutisches Prinzip des weltlich Gegebenen zu denken.

Sartres *Theorie des Subjekts* hat sich somit tatsächlich *als das Zentrum seiner Ontologie* erwiesen. Auch wenn es sich von selbst zu verstehen scheint, dass die Theorie der Subjektivität einen zentralen Ort in Sartres Ontologie einnimmt und damit auch erstrangige Bedeutung hat beim Versuch zwischen seiner Ontologie und dem konkreten Lebensvollzug zu vermitteln, so gilt es doch zu beachten, wie sehr sich Sartres Theorie des Für-sich-seins als Basis für sämtliche Reflexionen zu den Bedingungen des Menschseins erweist. Das heißt, Sartres Theorie der Subjektivität ist nicht nur als Basis, sondern vielmehr als Bedingung für die von uns als Anthropologie oder konkrete Existenz bezeichnete menschliche Situation zu lesen. Kehren wir noch einmal zu der anfänglich zitierten These Sartres zurück, die lautete, das Konkrete sei „der Mensch mit jener spezifische Vereinigung des Menschen mit der Welt, die […] Heidegger `In-der-Welt-sein´ nennt“.[93] Das Konkrete erschien uns als eine Totalität, von der Mensch und Welt bloße Momente bilden. Das In-der-Welt-sein wiederum bedeutet bei Heidegger, auf den sich Sartre hier explizit bezieht, vor allem ein Vertrautsein mit der Welt und bildet auf diese Art ein zusammenhängendes Ganzes, das als ein Rahmen fungiert, innerhalb dessen sich die konkrete menschliche Existenz und alles menschliche Handeln vollziehen.

Schließlich gemahnt uns der so vielsagende Begriff des *Gebrauchsdings*[94] augenblicklich an das menschliche Vermögen, mit den Dingen *umzugehen*; anders gesagt, der Mensch verändert die Welt, in der er sich vorfindet, er interpretiert sie, indem er sie mit Bedeutungen versieht und er entwirft sich als ein Sein der Ekstase auf in der Zukunft liegende Ziele. Nicht zuletzt ist es das Handeln, welches das menschliche Sein mehr als irgendetwas sonst kennzeichnet. Was es mit dem Handeln auf sich hat und wie tief es mit der menschlichen Freiheit verwoben ist, das wird uns im nächsten Kapitel beschäftigen.

[93] SN 50, EN 38

[94] Wir werden in unserem Abschnitt über das „Für-Andere-sein“ sehen, welche hervorragende Rolle das Gebrauchsding spielt, wenn es sich darum handelt, meine Bezüge zur Welt auch dann aufrecht zu erhalten, wenn ich mit dem Anderen, oder, genauer, mit dem Blick des Anderen konfrontiert werde.

2 Die Freiheit und das Handeln

2.2 Grundlegung

Es ist offenkundig, welche überragende Bedeutung der Freiheit im Denken Sartres zukommt. Nicht nur in seinen theoretischen Schriften, sondern vor allem in seinen Dramen und Romanen ist es die Freiheit die wie ein verstecktes Leitmotiv sämtliche Arbeiten Sartres durchzieht. Sie ist es, die in enger Verschränkung mit der unbedingten Verantwortung, der radikalen Wahl dessen, was der Mensch für sich und auch für andere *sein* will, immer wieder auftaucht.[95] Es ist die Freiheit, die das menschliche Handeln und Entwerfen bedingt. So untermauert Sartre im Drama *Die Fliegen* in einem einzigen Satz, wie unwiderruflich die Freiheit das menschliche Wesen definiert; hier lässt Sartre Orest in einem Zwiegespräch mit dem Gott Jupiter folgendes sagen: „Ich bin weder Herr noch Sklave, Jupiter. Ich bin meine Freiheit! Kaum daß du mich geschaffen hast, habe ich dir schon nicht mehr gehört.“ [96] Es ist eben diese Stelle des Dramas, an der sich ein weiterer essentieller Aspekt von Sartres Freiheitsphilosophie andeutet, nämlich die Tatsache, dass sich das literarische Geschöpf bei Sartre schon von seinen ersten Atemzügen an, als losgelöst von vorgängigen Bindungen begreift. Selbst wenn Gott existierte, argumentiert Sartre, selbst dann wäre der Mensch nicht davon entbunden, Sinn und Bedeutung den Dingen aus eigener Verantwortung zu verleihen.[97] Freisein meint bei Sartre vor allem, zu realisieren, dass der Entschluss zu freiem Handeln stets aufs Neue zu treffen ist. In seinem Romanzyklus, *Die Wege zur Freiheit,* lässt Sartre seinen Helden Mathieu Delarue wiederum in Auseinandersetzung mit den Umständen, die ihm das Schicksal anmutet, erleben, wie tief Freiheit und Verantwortlichkeit in die menschliche Existenz eingeschrieben sind. In diesem Romanzyklus sind es die Umstände am Vorabend des zweiten Weltkriegs, die den zunächst zu Bindungen nicht bereiten

[95] Lapidar und treffend bringt es Heiner Hastedt in seiner Arbeit über Sartre auf den Punkt: „Jean Paul Sartre […] ist ein Philosoph der Freiheit - nicht der politischen oder gar ökonomischen, sondern einer Freiheit gegenüber dem Schicksal, dem eigenen Herkommen, den Determinationen der Gesellschaft und gegenüber Gott“. Hastedt, *Sartre*, a.a.O., 7

Bernard-Henry Levy wiederum sieht in Sartre einen der „radikalsten Denker der Freiheit“ überhaupt. „Gerade weil Sartre kein Humanist war, weil er die Vorstellung eines Wesens des Menschen abgelehnt hat, schuf er eine Philosophie der Freiheit. Und das scheint mir das Wertvollste an ihm zu sein“. Levy, Bernard-Henry, *Sartre*, a.a.O., 302, 303

[96] Jean-Paul Sartre, *Die Fliegen,* a.a.O., 181

[97] Wörtlich lautet die Passage in *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* wie folgt: „Nicht dass wir glauben, Gott existiere, doch wir meinen, das Problem ist nicht seine Existenz; der Mensch muss sich selbst wiederfinden und davon überzeugen, daß nichts ihn vor sich selbst retten kann, und sei es auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes.“ EH, 176

Protagonisten zu Entscheidungen und damit zu einem Engagement in einer bestimmten Richtung zwingen.[98] Zweierlei, soviel sei vorweg gesagt, wird hier in Bezug auf Sartres Handlungstheorie deutlich. Der Mensch kann nicht umhin, in die Zukunft weisende Entscheidungen zu treffen, die ihn binden und für die er verantwortlich zeichnet. Er übernimmt damit zugleich eine Art Autorschaft für seine Handlungen, die sein Tun oft mit einer Aura von Singularität umgeben. Was sich in Bezug auf Sartres literarische Entwürfe recht dramatisch anhört, bedarf für unseren Zweck einer philosophischen Darstellung seiner Gedanken aber einer grundlegenden Strukturierung.

Erinnern wir uns, dass der Begriff der Freiheit zuallererst dort aufgetaucht ist, wo wir das menschliche Dasein als ein Sein definiert haben, das einen nichtenden Abstand zur faktisch gegebenen Welt, zu sich selbst und zu seiner Vergangenheit einnehmen kann. Vor sein eigenes Nichts gestellt, macht der Mensch die Erfahrung, dass er an der Wurzel seines Seins frei ist. Ja wir konnten zwischen dem Sein des Menschen und seinem *frei sein* keinen Unterschied sehen und haben zugleich erkannt, dass die Freiheit zur ontologischen Verfasstheit der menschlichen Realität zu zählen ist. Dem entsprechend sehen wir uns nun mit einer Freiheit konfrontiert, ohne die sich das menschliche Handeln gar nicht denken lässt.[99] Was bedeutet dies näher?

Sartre nennt im vierten Teil von *Das Sein und das Nichts* das Handeln, das Haben und das Sein als die wesentlichen Modi des In-der-Welt-seins. Dem Handeln kommt dabei eine hervorragende Stelle zu, da der Mensch stets als ein Handelnder zu sehen ist, da Menschsein für Sartre mit dem Handeln eins ist.[100]

---

[98] Im ersten Band*, Zeit der Reife,* variiert Sartre zunächst die Alternative von Bindung und Bindungslosigkeit in Bezug auf den individuellen Lebensentwurf, um dann zu zeigen, wie die Individuen von der Wucht der Ereignisse des Krieges eingeholt und damit vor unausweichliche Entscheidungen gestellt werden. Waren im ersten Band individuelle Lebensentwürfe Thema, so wird in den weiteren Bänden die „Verantwortung“ auch für Ereignisse, die ich nicht hervorgerufen habe, in ihrer Radikalität aufgezeigt. Das Unabänderliche, über das wir in keiner Weise verfügen können, werden wir unter dem Titel Freiheit und Situation genauer behandeln.

[99] In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit. Es wird zu klären sein, ob es Sartre gelingt die beiden Arten von Freiheit entsprechend auseinander zu halten oder ob es nicht schlüssiger ist, ihre prinzipielle Einheit zu betonen. Vgl. SN 758, EN 511

[100] Schon die Betonung der Transzendenz des Für-sich-seins, der Überstieg zur Welt also, die ausgezeichnete Bedeutung der Zukunft, legen es nahe, bei Sartre einen Vorrang in Bezug auf das Handeln zu vermuten. Etwas plakative Sätze, wie „Ein Mensch engagiert sich in seinem Leben, zeichnet sein Antlitz, und außerhalb dieses Antlitzes gibt es nichts“, bestätigen diese Sicht. Allerdings sei hinzugefügt, dass auch dem Sein eine maßgebliche Rolle zukommt, da Sartre ja immer wieder von einer Lösung der Seinsfrage spricht, die das menschliche Wesen in prinzipieller Weise intendiert. Die „Urwahl“ auf die wir noch zu sprechen kommen, bezieht sich auf das Sein des Menschen, auf die Frage danach wer, bzw. was der Mensch sein will. Tatsächlich handelt es sich um eine völlige Verschränkung beider Bereiche, denn nur durch das *Handeln* kann der Mensch zu dem werden, der zu *sein* er intuitiv im Zuge der Urwahl beschlossen hat. Vgl. EH, a.a.O., 162

Das Für-sich-sein und die Freiheit sind eins, ja das Für-sich lässt sich nur als freies denken, da es sich über die Nichtung definiert. Das ursprüngliche Auftauchen der Freiheit war daher insofern mit Angst verbunden, als der Mensch gewahr wurde vor sein eigenes Nichts gestellt zu werden oder anders ausgedrückt, die Spannung zu realisieren hatte, die ein Existieren zwischen Sein und Nichts nach sich zieht, dies vor allem deshalb, weil eine Vermittlung zwischen diesen beiden Polen der menschlichen Realität ausgeschlossen bleiben muss. Wie ist aber nun das Verhältnis von Freiheit und Handeln zu deuten, wenn wir das Handeln als zielgerichtetes auf einen Zweck hin orientiertes Geschehen definieren?

Sartre möchte von Beginn an klar stellen, dass die klassische Frage nach dem Determinismus bzw. der Freiheit des Handelnden zunächst zurückzutreten habe vor der Frage nach den im Handeln enthaltenen Strukturen:

> „[H]andeln heißt die Gestalt der Welt verändern (agir c`est modifier la figure du monde), über Mittel zu einem Zweck verfügen, einen instrumentellen und organisierten Komplex hervorbringen, so daß durch eine Reihe von Verkettungen und Verbindungen die Veränderung eines der Kettenglieder Veränderungen in der ganzen Reihe herbeiführt und schließlich ein vorhergesehenes Resultat hervorbringt.“ [101]

Das Zitat mag uns als Folie dienen, vor deren Hintergrund wir die für das Handeln wesentlichen Einzelaspekte analysieren werden. Um die das Handeln kennzeichnenden Strukturen freizulegen, wählt Sartre ein schlagendes Beispiel, an dem ein entscheidendes Kriterium deutlich wird, Handeln ist intentional: Wer versehentlich ein Pulverfass in die Luft sprengt, handelt nicht, die Ausführung einer Sprengung ist dagegen beabsichtigt und daher eindeutig als Handeln zu sehen.

Indes ein jeder Handlungs*entwurf* weist uns hin auf eine weitere essentielle Grundannahme Sartres, nämlich die Idee des nichtenden Für-sich, das heißt Handeln impliziert eine mehrfache Nichtung. So wird ein idealer Zustand als gegenwärtiges Nichts gesetzt, während andererseits die augenblickliche Situation in Bezug auf diesen zukünftigen Zustand als Nichts gesetzt wird. Zugleich damit wird eine als Mangel empfundene Situation

[101] SN 753, EN 508 - Definitorisch betrachtet wird Handeln vor allem als reflektierte, dem Menschen vorbehaltene Tätigkeit bestimmt, die das Ziel hat, die Wirklichkeit zu gestalten. Eine wichtige Abgrenzung erfolgt gegen das instinktgebundene Verhalten des Tieres auf der einen Seite und gegen andere menschliche Tätigkeiten, wie die Herstellung von Gegenständen oder die rein theoretische Tätigkeit um der Erkenntnis willen. Vgl. Brockhaus, Philosophie, 154 - Für Hannah Arendt wiederum ist Handeln die einzige menschliche Tätigkeit, die nicht der Vermittlung durch die Materie oder die Dinge bedarf und die sich direkt zwischen Menschen abspielt. Arendt, Hannah, *Vita activa*, München, 1981, a.a.O.,14

zur Voraussetzung des Handelns. Sartre hat hier die missliche Situation des abhängigen Lohnarbeiters im Auge, dessen Leiden zunächst nichts anderes ist, als der „affektive Tenor seines nicht-setzenden Bewusstseins“. Erst wenn er sein Leiden betrachtet, wenn er es als eine Art Entität konstituiert, erst dann wird es ihm unerträglich erscheinen, sagt Sartre. Und gerade diese Art *Abstand von seinem Leiden* zu gewinnen, geht einher mit der für das Handeln *unerlässlichen Nichtung*. (Hervorh. v. Verf.) [102]

Auch wenn Kaiser Konstantin die Folgen seines Handelns nicht voraussehen konnte, hat er gehandelt, als er beschloss, sich in Konstantinopel niederzulassen, führt Sartre in einem weiteren Beispiel an. Seine Absicht impliziert einen Mangel, ein Desiderat oder eine Negativität, die im konkreten Fall darin besteht, dem heidnischen Rom „[…] eine christliche Stadt gegenüber[zu]stellen, die im Augenblick *noch fehlt*.“ [103]

Sartre verlegt - und das ist der entscheidende Gedanke - dementsprechend den Ursprung des Handelns in das menschliche Bewusstsein, denn es ist das menschliche Bewusstsein, das die Negativität entdeckt und als Voraussetzung des Handelns begreift. Weder kann ein faktischer Zustand von sich aus das Bewusstsein veranlassen, ihn als Negativität zu erfassen, noch kann ein faktischer Zustand von sich aus eine Handlung motivieren.[104] So etwas wie einen faktischen Zustand gibt es ja nur durch das Nichtungsvermögen des Für-sich, denn es ist das Für-sich, das eine Welt sein lässt.

So kann Sartre schließlich die Bedingungen des Handelns wie folgt beschreiben: Sofern man dem Bewusstsein ein negatives Bewusstsein sich selbst und der Welt gegenüber zuschreibt, wenn die Nichtung integrierender Teil der Setzung eines Zwecks ist, dann muss man anerkennen, dass die grundlegende Bedingung jedes Handelns die Freiheit ist.[105] Die Freiheit ist demnach nicht eine Eigenschaft oder ein Aspekt des menschlichen Seins unter anderen, sie ist als ontologische Struktur mit dem menschlichen Dasein vielmehr identisch, denn es ist die Freiheit, die die Weise des Für-sich-seins als Nichtung des Gegebenen definiert. Nicht nur sind es die Freiheit oder die Nichtung des Für-sich, die eine Welt in ihrer Gegenständlichkeit sein lassen, das Gegebene wird seinerseits wiederum durch die Freiheit erfahren und bestimmt.

Intention bedeutet bei Sartre, wie es Waldenfels nennt, vor allem Überschreitung des positiv Gegebenen. So tritt, sagt Waldenfels, in der Negativität eine Freiheit zutage, die im

[102] Vgl. SN 756, EN 510, 511
[103] SN 754, EN 509
[104] SN 757, EN 510, 511
[105] SN 758, EN 711

Entwurf Ziele und Motive kreiert, und die freie Handlung vollzieht sich sodann als Bruch mit dem Gegebenen; sie ist autonom und findet in der Wirklichkeit keinerlei Stütze.[106] Wie um zu unterstreichen, welche überragende Bedeutung dem Entwurfscharakter der Freiheit und ihrem Vermögen zur Negativität zukommt, besteht Sartre in der Tat darauf, eine allzu geläufige Alltagspraxis in ihr Gegenteil zu verkehren, denn es ist nicht die Härte einer Situation und die durch sie bedingten Leiden, die Motive dafür sind, dass man sich einen anderen Zustand denkt, „ […] im Gegenteil, von dem Tag an, da man sich einen andern Zustand denken kann (…où l`on peut concevoir un autre état de choses…), fällt ein neues Licht auf unsere Mühsale und Leiden und *entscheiden* wir, daß sie unerträglich sind (…et que nous *décidons* qu`elles sont insupportables).“ [107] Hier drückt Sartre prägnant aus, dass es eben nicht der faktische Zustand ist, der das Bewusstsein motiviert, ihn als Mangel zu erfassen, sondern dass es ausschließlich das Bewusstsein ist, das den Mangel erst entbirgt.

Es bleibt zu fragen, wodurch der Mensch dann tatsächlich zum Handeln bewegt wird. Wie verhalten sich Motive und Antriebe zueinander und wie sind sie auf den Zweck, das „Worum-Willen“ der Handlung bezogen? Sartre unterläuft ein Handlungsmodell, das sich durch die lineare Folge von „Motiv-Intention-Handlung-Zweck“ auszeichnet, indem er einen voraufgehenden Akt radikaler Freiheit einfügt, der dem Motiv bzw. Antrieb erst die entsprechende Bedeutung verleiht. Am Anfang der Handlung steht ein Akt der Freiheit, und die Handlung bliebe andernfalls unverständlich, denn es gilt: „Motive und Antriebe haben nur innerhalb einer ent-worfenen Gesamtheit Sinn […]“, einer Gesamtheit, die letztlich ich selbst als eine Transzendenz bin, die sich auf ihre Zwecke entwirft.[108] Mit dieser vorgängigen Wahl meiner Zwecke umgeht Sartre das berüchtigte Problem von Willensfreiheit und Determinismus, denn er weist in diesem Zusammenhang die Frage, ob wir uns frei für eine Handlung entscheiden oder durch nicht reflektierte Motive zu ihr bestimmt werden, als nachrangig zurück.

Die Frage danach, ob der Mensch frei ist, oder aber in seinem Wollen und Handeln durchgängig determiniert, spielt in der klassischen Diskussion der menschlichen Freiheit die entscheidende Rolle. Es ist die Frage nach dem freien menschlichen Willen, das heißt die Frage danach, ob der Mensch tatsächlich aus eigenem Vermögen wollen kann, was er will, oder ob sich nicht auch sein Wollen in die Maschen eines allumfassenden Determinismus

[106] Waldenfels hält fest, dass die Dualität von Sein und Nichts auch hier, in Sartres Auseinandersetzung mit der Freiheit, wieder durchbreche. Waldenfels, a.a.O., 95
[107] SN 756, EN 510
[108] SN 760, EN 512, 513

einfügen muss. Martin Suhr sieht in Schopenhauer einen klassischen Vertreter jener Richtung am Werk, für die der menschliche Wille nicht frei ist. Dessen Definition mutet wie ein mustergültiges Gegenstück zu Sartres Konzeption der Freiheit an. So wirken die Motive bei Schopenhauer mit Notwendigkeit auf die Handlungen und der Wille kann daher nicht frei sein; der Mensch tue zwar jederzeit, was er will, aber er tut es mit Notwendigkeit.[109] Darin, so lässt sich ergänzen, drückt sich exakt aus, was die Position des Determinismus kennzeichnet. Der Mensch wird von Motiven, die ihm keineswegs transparent sind, determiniert.

Bei Sartre dagegen haben wir es einerseits mit einer Position zu tun, die nicht nur die freie Überlegung, das Abwägen von Alternativen kennt, eine Haltung, die von Vertretern der Willensfreiheit geteilt wird, sondern sein Hauptaugenmerk gilt der Tatsache, dass sich der Mensch die Motive gleichsam erschafft und derart jederzeit einen reflexiven Abstand zu den eigenen Entwürfen behält. Denn das Motiv, das tatsächlich auch die kleinste unserer Handlungen bestimmt, das heißt *determiniert*, muss, um als ein Motiv empfunden werden zu können, zunächst als ein solches *konstituiert* werden. Eine Handlung ohne Motiv wäre eine Handlung der die intentionale Struktur fehlte und hörte damit auf Handlung zu sein.

Halten wir fest: Eine Handlung hat einen Zweck, ist intentional und sie setzt sich aus Motiven und Antrieben zusammen. Es ist der Mensch, der mit dem immer aufs Neue reaktualisierten Entwurf seiner selbst, Welt entwirft und sein lässt. Der Freiheitsakt, der die Motive ins Sein ruft, ist jederzeit auch als ein Initialakt, als ein Anfang zu sehen, der zugleich einen Bruch innerhalb des zeitlichen Kontinuums bedeutet, einen Bruch, der die menschliche Freiheit fundiert und aus Sartres Sicht jede Determination verunmöglicht.

Unterscheiden wir zunächst zwischen dem Motiv und dem Antrieb zu einer Handlung, so erkennen wir, dass auch dieser Schritt den ursprünglichen Akt der Freiheit nicht etwa relativiert, sondern vielmehr bestätigt. Das Motiv einer Handlung ergibt sich für Sartre aus der objektiven Einschätzung der faktisch gegebenen Situation, der Antrieb ist dagegen der subjektiven Disposition des Menschen zuzurechnen. Sartre konfrontiert uns hier mit dem Beispiel des politischen Parteigängers. So handelt es sich um Motive, wenn ich eine Mitgliedschaft bei der sozialistischen Partei erwäge, weil sie die Gerechtigkeit und Solidarität zwischen den Menschen als maßgebliche Werte für ein menschliches Zusammenleben betont, von Antrieben wäre dann zu sprechen, wenn ich aus Gefühlen der Solidarität für unterdrückte

[109] Suhr, a.a.O., 105

oder leidende Menschen mich zum Beitritt entschließe.[110] Das Motiv wägt rational ab, es kann als objektive Einschätzung der Situation betrachtet werden. Die Einschätzung der Situation steht unter dem Zeichen des Zwecks und sie erfolgt innerhalb des gesetzten Rahmens des Entwurfs. Als Antrieb dagegen erscheinen Emotionen und Leidenschaften, die mich dazu drängen, eine bestimmte Handlung auszuführen.

Einer versuchten Aufspaltung des Für-sich in freie und weniger freie Anteile begegnet Sartre mit einer entschiedenen Absage, denn was, wenn Motive und Antriebe ineinander greifen: „Was könnte man sagen wollen, wenn ich versichere, ich sei wegen dieser Motive *und* wegen dieser Antriebe (…à cause de ces motifs *et* de ces mobiles…) in die sozialistische Partei eingetreten?“ [111] Auch hier gilt die Absage dem Versuch, die menschliche Psyche aufzuspalten oder den Konflikt zwischen Leidenschaften und einem freien Willen in anderer Weise zu postulieren.[112] In diesem Sinn kann Sartre dann auch folgern, dass sich Handlung und Handlungs-Entwurf nicht voneinander unterscheiden, denn Antrieb, Handlung und Zweck konstituieren sich in einem einzigen Auftauchen.

Darüber hinaus gilt es für das Verhältnis von Motiven und Antrieben eine Gemeinsamkeit festzuhalten: ich habe nicht nur Bewusstsein von meinen Motiven, ich kann mir auch meine Antriebe zu Bewusstsein bringen und auf diese Weise werden beide, Motive wie Antriebe zu transzendenten Gegenständen. Einem psychologischen Determinismus beugt Sartre auch hier vor, indem er vom Antrieb sagt, er sei für die Handlung zwar unerlässlich, aber er sei nicht die Ursache derselben. Wir sind damit verurteilt, jenseits unseres Wesens zu existieren, wir sind somit dazu verurteilt, frei zu sein.[113] Die Freiheit beruht daher für Sartre in erster Hinsicht darauf, dass wir uns keinesfalls auf unser *Wesen* berufen können, wenn es darum geht, eine Handlung zu begründen oder zu rechtfertigen. Wir selbst sind es, die in einem radikalen Freiheitsakt den Zweck setzen, den Motiven ihre Bedeutung verleihen und damit erscheint auch der Antrieb als integraler Bestandteil der Handlung und nicht etwa wie in bestimmten Lesarten der Psychoanalyse als ihre Ursache.

---

[110] SN 776, EN 523

[111] SN 776, EN 523

[112] Die geläufige Sicht des wollenden Selbst wird als ein Geschehen vorgestellt, in dem es auf der einen Seite Leidenschaften gibt, über die der Wille nichts vermag und auf der anderen Seite einen idealerweise vernunftgeleiteten Willen. Diesem Modell erteilt Sartre mit gutem Grund eine entschiedene Absage, da es niemals erklären kann, wie die determinierten Prozesse, als die uns die Leidenschaften erscheinen, in ein Verhältnis zu einer reinen Spontaneität gesetzt werden könnten. „Der Mensch kann nicht bald frei und bald Sklave sein: er ist gänzlich und immer frei oder er ist es nicht.“ SN 766, EN 516

[113] SN 764, EN 515 - Und es macht die Härte und Schärfe des Urteils aus, dass sich der Mensch um nichts auf der Welt auf ein ihm eigenes Wesen berufen kann!

Für Annemarie Pieper legt Sartre seinem Strukturmodell, bestehend aus Antrieb, Motiv, Zweck und der Handlung selbst, einen Freiheitsbegriff zu Grunde, der als „handlungserzeugendes“ Prinzip anzusehen ist. Mit Freiheit sei bei Sartre ein „selbstursprüngliches Geschehen“ gemeint, das zur Grundlage aller Wesenheiten werde. Es sind seine Handlungen selbst, durch die der Mensch erfährt, dass er frei ist. Der Mensch muss sich als Urheber seines Wesens begreifen, um dieses verstehen zu können, argumentiert Pieper weiter.[114] An Piepers Gedankengang wird etwas sichtbar, was wir als Gegenfinalität bezeichnen könnten. Seine Handlungen, und dies ist auch eine geläufige Sichtweise, wirken auf den Menschen als ihren Urheber zurück. Es sind seine Handlungen, seine stets neu zu treffenden Entschlüsse, die den Menschen erkennen lassen, wer er ist. Plakativ gesprochen, ließe sich anfügen, *der Mensch mache sich in der Tat selbst*[115], was insofern zutrifft, als es über seine Handlungen hinaus nichts gibt, was ihn ausmacht, oder zu dem gestaltet, der er vorläufig ist oder einmal tatsächlich sein wird, weil er seine Entschlüsse nahezu immer revidieren, das heißt auf ihre Richtigkeit hin prüfen, ändern und korrigieren kann.

Sartre spricht im Zusammenhang mit seinem Modell aber auch von etwas Vollem, von einem Kontinuum, womit die Differenzierung des Modells in seine einzelnen Aspekte oder Implikate in den Hintergrund tritt. Diese Insistenz auf der Einheit des psychischen Geschehens hat, wie schon erwähnt, das *gleichzeitige* Auftauchen sämtlicher Momente des Handlungsmodells zur Folge. Damit wird das Modell der Freiheit zu einer „unanalysierbaren Totalität“. Mit diesem Begriff scheint Sartre einerseits einer möglichen Kritik an seinem Modell zu begegnen, andererseits ist der Begriff aber auch geeignet, anzuzeigen, dass ein zyklisches Modell an die Stelle eines linearen getreten ist. Und dies wollen wir an unseren nächsten Beispielen erläutern.

So wirft Sartre am Beispiel Clodwigs die Frage auf, was denn sein Ehrgeiz, als zutiefst subjektiver Antrieb, anderes ist, als die Absicht Eroberungen zu machen? [116] Nicht das Motiv, das ist in unserem Fall die Einsicht in den objektiven Zustand der Kirche in Gallien, bestimmt die Handlung, nämlich Clodwigs Absicht, sich zu bekehren, sondern ein Bewusstsein, das sich auf seine Zwecke hin entwirft, das heißt Clodwigs ursprünglicherer Entwurf, seine Herrschaft über ganz Gallien auszudehnen, löst die Motive aus der Gesamtheit der Welt heraus und verleiht ihnen, dem entsprechend ihre Bedeutung. Gerade an diesem Beispiel

[114] Pieper, Annemarie, *Freiheit als Selbstinitiation*, in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Berlin, 2003, a.a.O., 198
[115] Das berühmte Wort aus der Existentialismus-Schrift erhält somit einen noch tieferen Sinn.
[116] Vgl. SN 778, EN 525

gelingt es Sartre überzeugend, die Totalität der Freiheit zu untermauern, und zu zeigen, wie Motiv und Antrieb ineinander greifen. Es hätte keinen Sinn, eine Spaltung des Bewusstseins in subjektive Antriebe und objektive Motive zu versuchen, denn Antriebe und Motive verhalten sich korrelativ zueinander: „Gerade so, wie das Bewußtsein *von* etwas Bewußtsein (von) sich ist, gerade so ist der Antrieb nichts anderes als das Erfassen des Motivs, insofern dieses Erfassen Bewußtsein (von) sich ist.“ Motiv, Antrieb und Zweck bilden tatsächlich eine Totalität, sie werden zu „[…] drei untrennbare[n] Begriffen, für das Hervorbrechen eines lebenden und freien Bewußtseins […], das sich auf seine Möglichkeiten hin entwirft und sich durch diese Möglichkeiten definieren lässt.“ [117] Es ist nicht zu übersehen, dem Zweck und dem Entwurf einer Handlung kommt die überragende Bedeutung zu. In diesem Sinn schlägt Pieper denn auch vor, Sartres Strukturmodell in umgekehrter Richtung zu lesen. Der Verständnisakt geschehe als Rückwendung der Zukunft zur Gegenwart. Von seinen Zwecken her würde der Mensch zur Erkenntnis seiner selbst gelangen. Die Position, die Pieper hier vertritt, weist uns hin auf die überragende Bedeutung, die der Dimension der Zukunft im Denken Sartres zukommt. Dennoch ist sie stets in ihrer Korrelation zur Vergangenheit zu sehen, der wiederum die Rolle zukommt, das Wesen des Menschen zu fundieren. Die Vergangenheit, so ließe sich pointieren, *prägt* den Menschen, aber sie *determiniert* ihn nicht und dies weder in dem landläufigen Sinn, in dem der Mensch seine Geschichte zum Anlass dafür nehmen möchte, seine Verantwortung für die eigene Zukunft abzustreifen, noch im Sinne der Psychoanalyse, die in prinzipieller Weise alles menschliche Handeln in mehr oder weniger bewussten weit in der Vergangenheit liegenden Motiven begründet sieht. Wir haben es bei Sartres Freiheitsmodell tatsächlich mit einer Art Gegenmodell zur Psychoanalyse zu tun, da es für die maßgebliche und naturgemäß in die Zukunft weisende Setzung von Zwecken nur eine bewusste Wahl geben kann.[118]

Des Weiteren ist für uns entscheidend, dass Sartres Selbstentwurf mit einer Art Urwahl meiner selbst einhergeht, in der ich bestimme, von welcher Art mein Selbst sein soll. Und dieses Selbst, das sich im Lauf des Lebens kristallisiert, steht im Zentrum meiner kleinen und großen Entscheidungen, die meinen Selbstentwurf in mehr oder minder präziser Weise bestätigen. Eine radikale Änderung der Tendenz meiner Entschlüsse käme der Wahl eines anderen Selbst gleich. Ich müsste mich in diesem Sinn als eine andere Person wählen, das heißt, der Selbstentwurf ist das prinzipielle Fundament sämtlicher meiner alltäglich

[117] SN 779, EN 525
[118] Pieper, a.a.O., 202

erfolgenden Wahlen. Weder äußere noch innere Gegebenheiten sind *von sich aus* dazu in der Lage, mich in die eine oder andere Richtung zu bewegen, denn es ist stets eine Deutung oder Interpretation vonnöten, um einerseits äußere Gegebenheiten, zum Beispiel einladende Möglichkeiten oder vorhandene Hindernisse und andererseits innere Gegebenheiten, wie Ehrgeiz, Feigheit oder bloß Müdigkeit als solche wahrzunehmen.

Sartre konfrontiert uns mit einer Gruppe von Wanderern, die bei etwa gleichen physischen Voraussetzungen ganz unterschiedlich auf die Anforderungen des Weges reagieren. So genießt der Eine die beträchtlichen Herausforderungen, weil er die Anstrengung liebt, während ein anderer Teilnehmer seine lähmende Müdigkeit zum Anlass nimmt, eine vorzeitige ungeplante Rast einzuschieben. Tatsächlich haben aber weder der Ehrgeiz noch die Müdigkeit oder gar äußere Hindernisse, wie ein besonders steiler Anstieg determinierende Funktion; sie sind vielmehr bloß *Anlässe*, die ich aus eigener Freiheit unter dem Zeichen eines gesetzten Zwecks in Übereinstimmung mit meinem Selbstverständnis *deute*. Diese Deutung ist wiederum die unerlässliche Voraussetzung eines jeden Entschlusses, den ich in weiterer Folge treffe. Nichts determiniert, zwingt oder veranlasst mich, es sei denn ich selbst, nachdem ich die Gründe abgewogen habe, mich in der einen oder anderen Weise zu entscheiden. Die klassische Definition von Willensfreiheit, unter gegebenen Umständen so oder auch anders entscheiden zu können, scheint durch Sartres Beispiel bestätigt. Es ist eine *Entscheidung*, die ich treffe, wenn ich auch glaube, der Müdigkeit bloß nachzugeben. Es ist eine Entscheidung, vor allem angesichts der Werte, die ich hochhalte, eine Entscheidung, die ich auch anders hätte treffen können, bin doch ausschließlich ich es, der über den Augenblick des Nachgebens entscheidet.

Halten wir fest: nicht nur explizit, sondern auch in sämtlichen seiner Beispiele macht Sartre sowohl gegen den psychologischen Determinismus als auch gegen eine Spaltung der Psyche mobil. Ich selbst rufe die Werte ins Sein, ich bin es, der die Motive unter dem Zeichen von mir gesetzter Zwecke auftauchen lässt und ich bin der Initiator einer Praxis, die ich in meiner Freiheit verantworten muss. Mit dem Hinweis auf die Werte, die untergründig wirksam werden, wenn ich mich vor eine gewichtige Entscheidung gestellt sehe, stellt sich zugleich die unausweichliche Frage, was für ein Mensch ich sein will, was für ein Mensch hier ins Zentrum der Entscheidung rückt. Dies will Sartre betonen, wenn er meint, dass sich der Wanderer, ja der Mensch im Vollzug seines Lebens überhaupt, stets vor dem Hintergrund seines Selbstverständnisses und Wertesystems zum Weitergehen oder Stehenbleiben entscheidet.

Es fällt auf, dass Sartre mit der Wanderung, abgesehen davon, dass sie als universale Metapher für den Lebensweg überhaupt stehen mag, ein recht harmloses Beispiel gewählt hat, um den Akt der Freiheit darzulegen. Die existentielle Not und Einsamkeit wird in dem an anderer Stelle erwähnten Beispiel, nämlich der Situation des Schwindels vor dem Abgrund, sichtbarer.[119] Zwischen der harmlosen Wanderung und der Abgründigkeit des Schwindels, angesichts der bodenlosen Freiheit, bewegt sich die Schilderung einer höchst einprägsamen Situation, in der die Zukunft eines Lebens im Spiegel einer freien Entscheidung auf dem Spiel steht: Das Beispiel, das uns Peter Bieri in seinem Buch *Das Handwerk der Freiheit* gibt, beschreibt dramatisch, was in einem Menschen vorgeht, ehe er eine weitreichende Entscheidung trifft. Wir wählen dieses Beispiel, das auch von Sartre selbst stammen könnte, um zu zeigen, wie die Freiheit, die zwischen zwei Freunden ganz explizit zur Sprache gebracht wird, als *die* Voraussetzung zur Entscheidungsfindung begriffen werden muss. Das Für und Wider der Entscheidung wird durch die Vielgestaltigkeit der Situation auch in seinem zeitlichen Ablauf und in seiner hohen Schwankungsbreite beleuchtet. Ein Mann hat sich entschlossen, einer, für seine Familie und ihn selbst, politisch bedrohlichen Situation zu entfliehen. Nach einem langen, äußerst schmerzlichen Ringen muss der Protagonist der Handlung seine Entscheidung noch ein letztes Mal vor seinem Freund, dem er am Bahndamm unvermutet begegnet, rechtfertigen. Dieser Freund, das personifizierte strenge Gewissen, hat seinerseits sein Leben des Öfteren aufs Spiel gesetzt und setzt den „flüchtenden“ Parteigänger nun mehr oder weniger subtil unter Druck. Dennoch erfolgt die Begründung unseres aus Freiheit handelnden Protagonisten mit der Ruhe dessen, der einen Entschluss gefasst hat, zu dem er stehen kann. Auf den Hinweis, er sei ein freier Mann, der nicht ohne Ironie einhergeht, antwortet der Angesprochene mit einem „Ja, eben, gerade deswegen“, eine Bemerkung, die den Entschluss sowohl für ihn selbst besiegelt als auch für den Freund deutlich macht, dass freies Abwägen von Gründen im Spiel war und nicht bloß Starrsinn. Eindringliches, einsames Überlegen, das Gewichten von Gründen zu bleiben oder aber zu fliehen, hat zu dem *einen* Entschluss geführt. In dem von Bieri gegebenen Beispiel ist der Betroffene zu dem Urteil gelangt, dass es besser ist zu gehen als zu bleiben. Hier fügt sich der Wille einem getroffenen Urteil. Und gerade darin besteht die Freiheit. Nicht etwas anderes

[119] Wie beziehen uns auf das Beispiel des Wanderers, der an einen Abgrund geraten ist, in welchem Zusammenhang Sartre das Auftauchen des Nichts als angstauslösend beschreibt. Vgl. SN 93 ff, EN 67 ff

wollen zu können, als das, was man für richtig hält, eben das kennzeichne die Freiheit der Entscheidung, sagt Bieri.[120]

Was die beiden Beispiele, das des Wanderers, der über den Augenblick der Rast entscheidet, mit dem Mann am Bahnsteig, der zwischen politischem Widerstand und der Verantwortung für das Leben seiner Familie entschieden hat, verbindet, das ist das Faktum, dass, erstens, kein äußerer Zwang sie zu ihrer Entscheidung determiniert hat und dass beide Entschlüsse vor der Folie eines persönlichen Wertesystems stattgefunden haben. Beide Entscheidungen stehen schließlich in einer Art Korrelation mit meiner Urwahl, sie manifestieren diese einerseits, tragen andererseits aber dazu bei, die Urwahl zu spezifizieren.

Bieris Beispiel ähnelt darüber hinaus dem berühmten, ganz realen Beispiel aus Sartres Existentialismusschrift. Auch in ihr sieht sich ein junger Mann vor die Entscheidung gestellt, sich entweder im politischen Widerstand zu betätigen, oder aber seine alte, kranke Mutter zu betreuen. Wir wissen, wie Sartre dem jungen Mann geantwortet hat: „Sie sind frei, wählen Sie!“ [121] Während Sartre den jungen Mann zu einer Entscheidung aus Freiheit aufruft, erkennen wir in Bieris Beispiel ein äußerst gelungenes Gegenstück, da uns Bieri mit einem Mann konfrontiert, der aus freien Überlegungen zu einem Entschluss gelangt ist, zu dem er auch stehen kann. Beiden Fällen haftet etwas gleichermaßen Prekäres an, weil es sich jeweils um die ausschließende Alternative eines Entweder - Oder handelt. Bieris Beispiel erscheint deshalb als ideales Gegenstück zu Sartres bloßem Appell an den jungen Mann, weil auch Bieri in seiner Darstellung die *freie* Überlegung, das *freie* Abwägen von Gründen betont, dann aber zu einem Ergebnis gelangt, das gerade deshalb Gewicht hat, *weil* es eben *aus Freiheit* erzielt wurde. Die Freiheit selbst ist es, die der Entscheidung, deren Richtigkeit[122] ja niemals *bewiesen* werden kann, ihre Dignität verleiht; dies ist es, was uns Bieri sagen will.

Steht bei Bieri der aus Freiheit zu verantwortende situative Entschluss im Vordergrund, so ist es bei Sartre die radikale Selbstwahl, die die freie Handlung bestimmt. Denn, meine Handlung, der Müdigkeit nachzugeben, ist weder willkürlich noch grundlos, sie muss vielmehr von einem ursprünglichen Entwurf her interpretiert werden, heißt es bei Sartre.[123] In dieser wie in jeder beliebigen Wahl drücke ich mich ganz und gar selbst aus; eine Modifizierung meiner Handlung wäre nicht möglich, ohne die ursprüngliche Wahl meiner

[120] Bieri, Peter, *Das Handwerk der Freiheit*, Frankfurt am Main, 2013, a.a.O., 83
[121] EH, a.a.O., 158
[122] Von der Richtigkeit einer Entscheidung lässt sich nur nachträglich sprechen und auch hier liegt alles Entscheidende im subjektiven Ermessen.
[123] Vgl. SN 804, EN 542

selbst zu modifizieren. Denn alles, was ich tue, bekommt seinen Sinn von einem „letzten und ersten Möglichen“, als welches sich unsere Urwahl enthüllt.[124] Wir können in diesem Zusammenhang auch von einer Kristallisation von Handlungsstrukturen sprechen.

Auch wenn ich jederzeit frei handle, so konturiert doch jede meiner Handlungen das Antlitz meines Lebens. So hat uns Bieris Beispiel – gerade auf Grund seiner großen Nähe zum Denken Sartres - geholfen, eine unerlässliche, mit großer Verantwortung einhergehende Entscheidung als Ausdruck menschlicher Freiheit plausibel zu machen und sie dabei in Verbindung zu setzen mit einer von mir getroffenen Urwahl, die uns zeigen soll, wie Sartre den grundlegenden Freiheitsakt verstanden wissen will. Der grundlegende Freiheitsakt ist es, der der einzelnen Handlung „[…] ihren Sinn gibt: dieser ständig erneuerte Akt unterscheidet sich nicht von meinem Sein (cet acte constamment renouvelé ne se distingue pas de mon être); er ist Wahl meiner selbst in der Welt und gleichzeitig Entdeckung der Welt.“ [125] Kristallisation, das bedeutet vor allem, dass sich die Wahl nicht augenblicklich vollzieht, sondern mit der Zeit. Es gibt damit keinesfalls so etwas wie eine endgültige Wahl meiner selbst, sondern es bleibt jederzeit möglich, den Initialentwurf zu modifizieren und dies macht die völlige Kontingenz unserer Existenz aus. Hier schließt sich der Kreis der Argumentation, denn es ist die Grundlosigkeit unserer Existenz, die die Radikalität der Freiheit erst verständlich macht.

Somit wird sich Sartre auch gegen eine Freiheitstheorie, wie die von Leibniz wenden, da für Leibniz Adam zwar gewählt hat, den Apfel zu nehmen, nicht aber gewählt hat, *Adam zu sein.* Gerade dies, der Urentwurf und die Wahl seiner selbst, sind für Sartre im Gegensatz zu Leibniz das entscheidende Kriterium der menschlichen Freiheit. Übereinstimmung herrscht dagegen in Bezug auf Leibniz` Definition der Freiheit: frei ist, wer sich durch Überlegung rational dazu bestimmt, eine Handlung zu vollbringen und zwar so, dass die Handlung durch die Natur dessen, der sie vollzieht, verstehbar ist und dessen Sein kontingent ist.[126] Für Leibniz ist die Handlung Adams aber notwendig, und dies insofern sie sich aus seinem Wesen ergibt, einem Wesen, das Adam eben gerade nicht gewählt hat, sondern das für ihn selbst ein Gegebenes ist. So ist der Adam bei Leibniz bloß ein „Postulat des göttlichen Verstandes“, er hat sich nicht selbst gewählt. Für Sartre dagegen stellt sich das Problem der Freiheit auf der Ebene der Wahl Adams durch ihn selbst, der Bestimmung des Wesens durch die Existenz. Hier wird manifest, was Sartre meint, wenn er sagt, der Existentialismus sei

[124] Ebenda
[125] SN 800, EN 539
[126] SN 810, EN 546

nichts anderes als der Versuch, alle Konsequenzen aus einer atheistischen Position zu ziehen.[127]

Es ist ganz gewiss dieser Aspekt an Sartres Freiheitstheorie, nämlich ihre atheistische Ausgangsposition, welche die Voraussetzungslosigkeit der Freiheit, wie Sartre sie denkt, in ihrer Radikalität verständlich macht. Es gibt keinen göttlichen Willen, der in irgendeiner Weise Einfluss auf sein Geschöpf hätte und es gibt auch kein apriorisches Wesen des Menschen, dessen Emanationen seine Handlungen bestimmen könnten. Die Wahl unserer selbst ist absurd und grundlos, denn sie selbst liegt jenseits aller Gründe. Der freie Entwurf ist vielmehr selbst grundlegend, denn er ist unser Sein selbst.[128]

Indes, auch wenn es das Für-sich ist, das sich Zwecke setzt, das den Spielraum des Gegebenen erst zur Welt kommen lässt, so gilt für das menschliche Wesen dennoch, dass es sich stets in Situationen vorfindet, die unabhängig von seinen Entwürfen existieren. Wir können dies als die Faktizität der Freiheit bezeichnen. Die menschliche Freiheit, so ließe sich nun sagen, wird erst real, insofern sie sich als eingesetzt in eine mit Widerständen versehene Welt erlebt.

2.3 Die Freiheit in Situation

Die Widerstände, die uns das Gegebene entgegenzusetzen scheint, sind unerlässlich dafür, dass sich uns unsere Freiheit enthüllt. Diese Art der Faktizität kennzeichnet aber nicht nur die äußere Welt, sondern bestimmt auch Aspekte unserer selbst. So verspüren wir die Faktizität an uns selbst zum Beispiel in Form unserer Vergangenheit oder auf Grund der Tatsache, einen Körper zu existieren. Diese Faktizität enthüllt sich uns somit als notwendiges Gegenstück der Freiheit; Sartre nennt es die andere Seite der Freiheit, ihre *Rückseite*, ihre Beziehung zur Faktizität.[129] Und als diese Faktizität der Freiheit erweist sich das Gegebene, das sie *zu sein hat* und das sie mit ihrem Entwurf zugleich entbirgt.

Die Faktizität beinhaltet Aspekte unserer Existenz, die uns ohne unser Wollen und diesseits unserer Willensentschlüsse gegeben sind oder die wir zu sein, zu existieren haben. Durch eine Vielzahl von Gegebenheiten fühlen wir uns nicht nur „bestimmt“, sondern darüber hinaus beeinträchtigt, bedroht und in unserem Dasein zutiefst in Frage gestellt. So

[127] EH 176
[128] SN 829, EN 559
[129] SN 833, EN 561

stellt sich gerade in Bezug auf unsere immer wieder auftauchende Ohnmacht die Frage, ob wir uns tatsächlich als frei begreifen dürfen:

> „Weit entfernt, daß wir unsere Situation nach Belieben modifizieren könnten, scheinen wir uns nicht einmal selbst ändern zu können. Ich bin weder `frei´ dem Los meiner Klasse, meiner Nation, meiner Familie zu entgehen, […] noch, meine geringsten Gelüste oder Gewohnheiten zu besiegen […]. Der Widrigkeitskoeffizient der Dinge ist so, daß es Jahre der Geduld bedarf, den geringsten Erfolg zu erreichen.“ [130]

Und nirgendwo zeigt sich das Ineinandergreifen von Faktizität und Freiheit so deutlich, wie in der folgenden Formulierung Sartres: „Anstatt `sich zu machen´ scheint der Mensch `gemacht zu werden´ durch das Klima und das Land, die Rasse und die Klasse, […] die individuellen Umstände seiner Kindheit, die angenommenen Gewohnheiten, die großen und kleinen Ereignisse seines Lebens.“ [131]

Sartre hat hier mit Wucht und Eloquenz den Umständen, die unser Leben in höchstem Grad mitbestimmen, Rechnung getragen und auf die hohe soziale Determination des Individuums und eine nahezu erschreckende Begrenztheit unserer Freiheit verwiesen.[132] Wie wir aber sofort sehen können, werden sowohl soziale wie auch physische Determinanten erst durch unsere Wahl zu realen und wirksamen Aspekten unseres In-der-Welt-seins. Die Freiheit der Wahl meiner selbst manifestiert nun die bewusste Übernahme des unabänderlich Gegebenen: Ich bin nicht einfach klein oder kräftig, schön oder unschön, ich muss mich mit all meinen körperlichen Merkmalen und Eigenschaften jederzeit selbst wählen. Und auch mein sozialer Status, die prägenden Umstände meiner Kindheit, die Gesellschaft in der ich mich bewege, all dies wird erst durch die Zwecke, die ich setze, die Wahl meiner selbst erhellt und akzentuiert. Immer wieder, so insistiert Sartre, bin ich selbst es, der sich als beeinträchtigt, wenig begabt oder mittelmäßig *wählt*. Zwar ist sich Sartre fraglos der objektiven zwischen den Menschen bestehenden Unterschiede in Bezug auf Begabung, Attraktivität oder tatsächlicher Lebenschancen bewusst, aber jedes Selbstbild oder Selbstverständnis der Person, des Für-sich ist dem Interpretationssystem, welches das Subjekt

[130] SN 833, EN 561
[131] Ebenda
[132] In *Die Kritik der dialektischen Vernunft* (KdV) werden die determinierenden Faktoren dann viel stärker betont und bekommen ein ganz anderes Gewicht als dies in *Das Sein und das Nichts* der Fall ist. Aber auch schon hier ist es gewiss nicht nur der Wortgewalt Sartres geschuldet, wenn der Eindruck entsteht, dass sich unsere Freiheit so vielen Determinanten und objektiven Grenzen gegenübersieht, dass sie sich schließlich völlig „verdünnt“.

im Zuge der Urwahl herausgebildet hat, geschuldet. Die menschliche Freiheit bedarf zu ihrer ontologischen Verfasstheit damit sowohl der Transzendenz als auch der Faktizität des Gegebenen, das ich unter dem Zeichen des gesetzten Zwecks mit Bedeutung versehe. Freisein heißt nicht nur in Situation sein, sondern das In-Situation-sein ist unerlässliche Voraussetzung der Freiheit.

Was wir als Geworfensein oder, sinnfälliger, als Eingelassensein in die Umstände unseres Lebens bezeichnen könnten, hat sein Gegenstück in eben der Situation, die der Mensch jederzeit mit Bedeutung auflädt; ja in gewisser Weise „erschafft" das Für-sich die Situation, indem es diese mit seiner Motivation versieht und erhellt. Hatten wir weiter oben das Motiv als objektive Einschätzung der Situation bezeichnet, so können wir jetzt von einer Art Koinzidenz von Situation und Motivation sprechen, denn für Sartre ist ja das Bestehen und das heißt die Existenz einer wie auch immer bedeutsamen, für den Menschen relevanten Situation in dessen Motiven bedingt. „Situation und Motivation sind eins. Das Für-sich entdeckt sich als in das Sein engagiert, „[…] es entdeckt den Sachverhalt, der es als Motiv einer Abwehr- oder Angriffsreaktion umgibt (motif pour une réaction de défense ou d`attaque)" [133] Der Widerstand der Welt wird also erst fühlbar, wenn wir uns auf Ziele entwerfen und Zwecke setzen. Sartre definiert die Situation daher auch als die „freie Koordination und freie Qualifikation eines rohen Gegebenen".[134] Die Welt, unsere physische, aber auch psychische Verfasstheit, unsere sozialen Determinanten scheinen uns in nahezu jeder Hinsicht Begrenzungen aufzuerlegen; sehen wir uns an einem konkreten Beispiel an, wie Sartre an Hand eines konkreten Widerstandes zu zeigen versucht, warum wir letztlich doch frei sind. Der Felsen der mir im Weg zu sein scheint, enthüllt sich erst als Widerstand, wenn er von mir innerhalb meines Interpretationssystems aus Zwecken und Zielen seine Bedeutung erhalten hat. Freisein heißt prinzipiell nicht zu erreichen, was man gewollt hat, sondern „sich dazu bestimmen, durch sich selbst zu wollen". Freiheit bedeutet „Autonomie der Wahl (autonomie du choix)".[135] Den Felsen, den ich einerseits als unbezwingbares Hindernis wahrnehmen mag, kann ich andererseits in seiner Schönheit bewundern oder auch als höchst fotogenes Motiv betrachten. Auch wenn es sich hierbei um ein Beispiel handelt, das die unausbleiblichen Zwänge des Lebens, die Notwendigkeiten und den Aspekt des „Wollen - Müssens" nicht plausibel erhellt, gelingt es Sartre doch deutlich zu zeigen, dass Freiheit immer dort im Spiel ist, wo es sich darum handelt, ein kontingent Gegebenes, in

[133] SN 843, EN 568
[134] Ebenda
[135] SN 836, EN 563

diesem Fall den Felsen, in unser Interpretationssystem zu integrieren: „An ihm selbst […] ist er neutral, das heißt, er erwartet, durch einen Zweck erhellt zu werden, um sich als widrig oder hilfreich zu erweisen.“ [136] In diesem Sinn wollen wir Sartres Erläuterungen zu einer Freiheit darlegen, wie sie sich in einer mit Widerständen versehenen Welt, vorfindet. Im Folgenden handelt es sich dementsprechend um Aspekte des menschlichen Daseins, die dieses in seiner Begrenztheit durch die Faktizität beschreiben oder anders formuliert, einige der wesentlichsten mit der Faktizität verschränkten Aspekte des In-der-Welt-seins aufzeigen. Es sind vor allem zwei Aspekte, die uns zu denken geben müssen, wollen wir an unserem bisher skizzierten Bild, einer ursprünglich aus uns selbst hervorbrechenden Freiheit festhalten. So findet sich der Mensch einerseits immer schon in einer von Anderen mit Bedeutung versehenen Welt vor, die ihn ganz abgesehen davon jederzeit mit Widerständen konfrontiert, die er zunächst bloß hinnehmen kann und für deren Existenz er nicht verantwortlich zeichnet. Inwieweit wir weiterhin von der Freiheit der Wahl sprechen können und ob das Setzen von Zwecken unbeschädigt von der Vielzahl ernstzunehmender Begrenzungen bleibt, muss sich erst erweisen.

Schon das erste Beispiel, das uns Sartre gibt, bestätigt den Sinn der These, es gebe Freiheit nur in Situation und die Situation nur durch die Freiheit.[137] So bin ich selbst es, der seinem völlig kontingenten *Platz* durch sein Engagiertsein einen Sinn verleiht. An sich stehen die Dinge in einem absoluten Indifferenzverhältnis zueinander und es ist der Mensch, der die Distanzen zwischen den Dingen stiftet, indem er sie mit Bedeutung versieht. Wir bewegen uns mit Sartre in einer zutiefst *menschlichen* Welt, was sich am besten über den Begriff des schon erwähnten *Gebrauchsdings* erläutern lässt, das Gegenstände meiner Lebenswelt bezeichnet, die mit einem Zweck versehen sind, der in direktem Bezug zu meinen Entwürfen steht. So haben die Gegenstände des Alltags gleichsam sinnstiftende Funktion, und werden damit zu Bestandteilen einer menschlichen Welt. Ich selbst bin es, der die Distanzen stiftet, ich bin es, der aus dem kontingenten Ort, den ich einnehme, insofern ein absolutes Bezugszentrum macht, als ich die Dinge, die ich gebrauche, in einen einzigartigen Sinnkontext setze. Es gilt allerdings festzuhalten, dass die Rede von einem „absoluten Bezugszentrum“ durch die Anwesenheit anderer Menschen in der Welt, die zunächst „meine“ zu sein scheint, relativiert wird. Während sich der Widrigkeitskoeffizient der Welt als Rückseite meiner Freiheit erwiesen hat, kommen mit den Bedeutungen, die Andere den

[136] SN 834, EN 562
[137] SN 845, EN 569

Dingen verliehen haben, Begrenzungen meiner Freiheit auf mich zu, die ich nicht so selbstverständlich in meine Entwürfe integrieren kann.

Mit der *Vergangenheit* kommt eine Dimension ins Spiel, die uns zutiefst prägt, aber *nicht* determiniert. Sartre gelingt es sehr schön zu zeigen, wie die Vergangenheit in gewisser Weise lebendig bleibt, insofern jederzeit ich selbst es bin, der ihr Wert und Bedeutung verleiht. Eine schwere Erkrankung, die ich als Kind hatte, ist einerseits ein irreversibles objektives Faktum, aber über die Bedeutung, die diese Krankheit in meinem Leben einnimmt, bestimme ausschließlich ich in meiner Freiheit. So kann gerade eine bedrohliche oder langwierige Erkrankung zu dem Anlass schlechthin für meine künftige Haltung zu den unvermeidlichen Rückschlägen des Lebens werden. Dass es sich hierbei zumeist um sehr bewusste, höchst reflektierte Grundentscheidungen handelt, geht schon daraus hervor, dass Menschen ihre diesbezügliche Einstellung oft mit durchdringender Hellsicht und mit Entschiedenheit auf ein ebensolches einschneidendes Ereignis ihres Lebens zurückführen. Dennoch ist diese Art der Entscheidung nicht als endgültig zu betrachten, denn aus Sartres Sicht ist meine Vergangenheit endlos in Aufschub und gerade dies bewirkt, dass ich in meiner Freiheit bis zu meinem Tod verantwortlich bleibe für den Sinn, den ich ihr verleihe. Andererseits steht aber auch die Faktizität der Vergangenheit außer Frage, denn „[…] alles, was ich *bin*, habe ich nach dem Modus von Es - gewesen - sein zu sein.“ [138] Entscheidungen, die ich vor einem Jahr getroffen habe, der Wohnort, den ich gewechselt habe, Bindungen, wie Ehe oder Elternschaft, die in die Vergangenheit zurückreichen, bestimmen mich und meine Gegenwart im höchsten Maß. Ich kann nichts von dem Geschehenen annullieren oder auch nur ändern und doch bin ich es, der durch eine Art der Wahl über die eigene Geschichte, über Wert und Natur der Vergangenheit bestimmt. Es ergibt sich eine paradoxe Situation: „Ich kann mich nicht ohne Vergangenheit erfassen, […] andererseits bin ich aber das Sein, durch das die Vergangenheit zu sich selbst und zur Welt kommt.“ [139]

Schließlich enthüllt mir auch meine Umgebung wesentliches über mich selbst und meine Freiheit. Hier kommt noch einmal das Gebrauchsding ins Spiel, das sich durch eine Art Janusköpfigkeit auszeichnet, denn es ist einerseits in seiner bloßen Existenz radikal unabhängig von meinem Handeln, wendet auf der anderen Seite dem Für-sich aber doch die Seite seiner Nützlichkeit zu. So stellt sich angesichts einer Reifenpanne die Frage, ob die Anerkennung meiner damit einhergehenden Ohnmacht nicht das klarste Eingeständnis der

[138] SN 857, EN 577
[139] Ebenda

Grenzen meiner Freiheit ist. Nein, nicht wirklich, antwortet Sartre, denn jeder Entwurf, impliziert das Verständnis der Selbstständigkeit der Weltdinge.[140] Sartre thematisiert hier sehr geschickt, was wir als Schicksalskontingenz bezeichnen können, das ist die Weise, in der zufällige Geschehnisse der Welt eine unauflösliche und endgültige Verschränkung mit unserem ganz individuellen Lebensentwurf eingehen. Ereignisse, die in unserem Leben stattfinden, sind in der Regel nicht abzusehen, aber, und dies spricht für den Entwurfscharakter der menschlichen Existenz, wie ihn Sartre sieht, der Entwurf birgt jederzeit ein Art von Unbestimmtheitsmarge für das Unvorhersehbare. Eine mögliche Reifenpanne findet nicht nur in einer menschlichen Welt statt, sondern sie nimmt darüber hinaus einen ganz bestimmten Platz in einer durch meine Wahl vorgezeichneten Welt ein. In einer Welt, diesseits oder jenseits menschlicher Existenz gibt es sehr wohl Eruptionen, tektonische Plattenverschiebungen, Erdbeben und Meteoriteneinschläge, aber in Bezug auf derartige Geschehen auch nur von einer Panne oder Katastrophe zu *sprechen*, ergäbe keinerlei Sinn.

Wieder ist es das entwerfende Subjekt, das durch das Setzen von Zwecken die Reifenpanne als zweckwidriges Ereignis erst möglich macht, das heißt, auch dem Sinn zuwiderlaufende Ereignisse sind nichts außermenschliches, sondern werden von der Freiheit beleuchtet und in ihrer „Widrigkeit“ enthüllt. Die Kontingenz der Freiheit und die Kontingenz der an-sich-seienden Dinge ergänzen einander und sie manifestieren sich durch Unvorhersehbarkeit der Umgebung als Situation.

Wir konnten von meinem Platz, meiner Umgebung und meiner Vergangenheit beinahe so sprechen, als existierten wir einer Welt, in der andere Menschen eine bestenfalls marginale Rolle spielen. Tatsächlich verhält es sich aber völlig anders, denn die Dinge, die ich gebrauche, die Situationen, in denen ich mich widerfinde, haben häufig eine Bedeutung, die ihnen mein freier Entwurf nicht gegeben hat. Ganz im Gegenteil treffe ich im Wortsinn an allen Ecken und Enden auf Grenzen meiner Freiheit, da ich mit Ge- und Verboten konfrontiert werde, mit Situationen, die eine objektive vorgegebene Bedeutung aufweisen, die für mich in der Folge bindend wird. Nur wenn ich mich auf diese *vorgegebene* Ordnung einlasse, kann ich sie auch verstehen. Eine Bedienungsanleitung hat in diesem Sinn imperativischen Charakter. Einen speziellen Fall, betont Sartre, stellen Anweisungen wie etwa „Hier eintreten“ dar, denn sie wenden sich an mich, insofern ich *irgendeiner* bin und

[140] Vgl. SN 875, EN 588

stehen damit in eindeutiger Opposition zum Entwurfscharakter meiner eigenen Existenz.[141] Höre ich somit nicht offenkundig auf, das absolute sinnstiftende Bezugszentrum zu sein, das die Bedeutungen zur Welt kommen lässt? Zwar gibt Sartre zu bedenken, dass die Freiheit hier wohl auf Grenzen stößt, er fügt aber sogleich hinzu, dass ihr diese Grenzen letztlich nichts anhaben können, da es sich um Grenzen handelt, die ihrerseits wiederum nur deshalb bedeutsam sind, weil ich es bin, der ihnen im Licht des je eigenen Entwurfs Wirklichkeit verleiht. Indes es handelt sich dennoch um eine reale Grenze unserer Freiheit, die sich uns aufzwingt, ohne dass die eigene Freiheit der Grund dafür wäre.

Die entscheidende Grenze, die mein Nächster meiner Situation, ja meinem In-der-Welt-sein verleiht, besteht darin, dass er mir eine Außenseite verleiht, die Sartre unter dem Titel *Das Für-Andere-sein* eigens abhandelt.[142] Meinem Sein haftet etwas an, das ich ausschließlich für Andere bin, für mich selbst dagegen gar nicht realisieren kann. Denn für mich selbst bin ich weder Jude noch Ausländer, weder schön noch hässlich, ich *bin*, im Sinne von Sartres Freiheitstheorie, *nichts* als meine *Transzendenz*. Dennoch bleibe ich keineswegs unbehelligt von dieser Seite, die der Andere mir zufügt, denn die Art und Weise, wie andere Menschen mich sehen und beurteilen, hat ebenso ernste Konsequenzen für meinen Lebensvollzug, wie das Faktum, dass ich in eine Welt eingesetzt auftauche, die in hohem Maß mit Bedeutungen versehen ist, die ihr Andere verliehen haben und auch nach meinem Tod noch verleihen werden.

Sartre scheint insgesamt von der Absicht getragen, diese offenkundige Beschränkung meiner Freiheit wieder zu relativieren, da es sich zwar um Zuschreibungen handelt, die ich nicht einfach abstreifen kann, denen aber Sinn nur unter dem Aspekt der von mir gesetzten Zwecke zukommt. Es entsteht der Eindruck, als würde Sartre hier versuchen, so etwas wie ein Äquilibrium zwischen den zwei Freiheiten, meiner eigenen und der des Anderen, zu postulieren.

Mein Für-Andere-sein als ein Aspekt meines Seins, der nicht weniger wirklich ist als mein Für-mich-sein, wird mit meinem Tod zur einzigen von mir bleibenden Wirklichkeit. So wie die Freiheit des Anderen meine Freiheit begrenzt, so ist der Tod etwas, das die

[141] Vgl. SN 882, EN 593

[142] Wir widmen einen entscheidenden Teil dieser Arbeit, dem Problem der Fremdexistenz, die Sartre in *Das Sein und das Nichts* unter dem Titel *Das Für-Andere-sein* behandelt. An dieser Stelle sei vor allem die Bedeutung thematisiert, die mit der Existenz anderer Menschen für mein In - der - Welt - zugange - sein und mein Mich - Entwerfen einhergeht. Die *Entweltlichung* meiner Welt und die *Verweltlichung* meiner selbst werden aber auch an dieser Stelle im Zusammenhang mit meiner Freiheit angedeutet. Beide Begriffe sind übrigens geeignet, Sartres Theorie des Anderen in einem ihrer wesentlichsten Züge zu erläutern.

Möglichkeiten, auf die hin ich mich entwerfe, nicht nur begrenzt, sondern für immer aussetzt. Sartre bedenkt am Tod vor allem die Aspekte, die für meine totale Freiheit von Relevanz sind. Damit stellt sich zugleich die Frage, ob der Tod als eigene Möglichkeit des Daseins zu betrachten ist, denn nur dann könnten wir ihn als eine Möglichkeit des Lebens selbst bestimmen. Sartre wendet sich in diesem Zusammenhang vor allem gegen Heidegger für den das Vorlaufen auf den Tod einer Individualisierung des Todes gleichkommt. Tatsächlich ist der Tod aber durch radikale Kontingenz gekennzeichnet und damit entzieht er sich jedem Versuch in ein wie auch immer geartetes Verhältnis zu meiner Freiheit gesetzt zu werden. Der Tod ist vielmehr außerhalb meiner Möglichkeiten liegende Unmöglichkeit, Möglichkeit zu realisieren; er ist die Nichtung all meiner Möglichkeiten.[143] Konnte Sartre oben zeigen, dass in unserm Entwerfen und Setzen von Zielen eine gewisse Unbestimmtheitsspanne impliziert ist, so können wir uns auf unseren Tod in keiner Weise entwerfen, denn durch seine Kontingenz und Endgültigkeit entzieht er sich uns völlig.

Man kann in der Tat den Tod, wie Sartre ihn denkt, als das ganz andere des Lebens begreifen; darüber hinaus verwandelt er ein Leben, das sich durch Nichtung, Entwurf und Transzendenz definiert, in *Schicksal*. Meine Möglichkeiten gerinnen oder erstarren und der Gesichtspunkt Anderer gewinnt die Oberhand über den Gesichtspunkt, der mein eigener ist. So gleitet mit dem Tod auch mein Für-Andere-sein, das mich auch während meines Lebens mir selbst entfremdet hat, endgültig in die Hände des Anderen über. Sterben heißt dazu verurteilt sein, nur noch durch den Anderen zu existieren, wird Sartre schließlich sagen. [144]

Haben es sämtliche Widrigkeiten, denen ich im Lauf meines Lebens begegne, an sich, zum Prüfstein und damit zugleich zur Bedingung meiner Freiheit zu werden, so ist es der Gesichtspunkt des Anderen als Korrelat meines Für-Andere-seins, der mit meinem Tod zu einem absoluten Standpunkt wird. Der Tod als das endgültige Erstarren meiner Möglichkeiten bedeutet indes nicht, dass mein Für-Andere-sein vernichtet worden wäre. Nein, dieses Sein ist real und nun zur Gänze in die Freiheit des Anderen gelegt. Das Für-Andere-sein und der Tod bilden somit eine Art von Allianz, die unsere Freiheit massiv in Frage stellt. So kann Sartre schließlich sogar sagen: „Es gibt im Grunde keinen Unterschied zwischen der Wahl, durch die die Freiheit ihren Tod als unerfaßbare und undenkbare Grenze ihrer Subjektivität (limite de sa subjectivité) auf sich nimmt, und der Wahl, durch die sie

[143] SN 918 ff, EN 617 ff
[144] Vgl. SN 935, EN 628

wählt, wegen der Freiheit des andern begrenzte Freiheit zu sein.“ [145] In beiden Fällen insistiert Sartre auf einem Freiheitsakt, der die Übernahme dieser jeweiligen Grenzen erst bedingt.

Wenn es sich um Grenzen handelt, die zwar real sind, denen ich aber niemals begegne, dann lässt sich ein solches Phänomen am besten als das beschreiben, was Sartre als ein zu „realisierendes Unrealisierbares“ bezeichnet. So ist mein Für-Andere-sein, zum Beispiel mein „Jude-sein“ etwas, das ich übernehmen muss, ohne es realisieren zu können. Da ich ja niemals mit meinem Sein einfach koinzidiere, besteht mein Jude-sein gerade in der unerlässlichen Übernahme desselben, die ich in Scham, Stolz oder mit Gleichgültigkeit vollziehen kann: „und dieses Jude-sein ist nichts außerhalb der freien Weise, es zu übernehmen. Obwohl ich über unendlich viele Arten verfüge, mein Für-Andere-sein zu übernehmen, *kann ich nicht umhin, es zu übernehmen* […].“ [146] Es handelt sich hierbei um objektive Grenzen, die ich dennoch verinnerlichen muss.

Auch der Tod stellt eine Grenze dar, der meine Freiheit nie begegnet. Er kann als die Kehrseite schlechthin all meiner Entwürfe gesehen werden. Er ist allerdings eine Kehrseite, die ich gerade nicht als meine Möglichkeit übernehmen kann: „Aber eben weil diese `Kehrseite´ nicht als *meine* Möglichkeit zu übernehmen ist, sondern als die Möglichkeit, daß es für mich keine Möglichkeiten mehr gibt, *beeinträchtigt er mich nicht*.“ [147] Sartre verbannt den Tod aus dem Leben, wenn er sagt, der Tod sei in keiner Weise eine Struktur des Für-sich-seins. Die Endlichkeit ist somit nicht im Tod begründet, sondern in der Einmaligkeit und Freiheit der Wahl. Während der Tod ein zur Faktizität gehörendes kontingentes Faktum ist, ist die Endlichkeit eine ontologische Struktur des Für-sich: „Endlich sein ist nämlich sich wählen, das heißt sich das, was man ist, anzeigen lassen, indem man sich auf eine Möglichkeit hin unter Ausschluß anderer entwirft. Der Freiheitsakt selbst ist also Übernahme und Schaffung der Endlichkeit.“ [148] Der Tod bleibt somit eine unfassbare und undenkbare Grenze, während die Freiheit des Anderen meine Freiheit zwar begrenzt, aber nur insofern als Grenze existiert, als sich das Für-sich als ein begrenztes wählt. Diese komplizierte Verschränkung von totaler Freiheit und *freier* Übernahme der eigenen Grenzen kennzeichnet Sartres Freiheitstheorie in ihren wesentlichsten Zügen.

[145] SN 940, EN 632
[146] SN 910, EN 612
[147] SN 941, EN 632
[148] SN 938, EN 631

Die genannten Aspekte, die unsere Faktizität ausmachen, sind Aspekte unseres In-der-Welt-seins, die wir ohne unser Zutun zu sein haben; sie sind ausschlaggebend für unser In-Situation-sein. Mit der Situation wird sichtbar, was am Anfang von Sartres Reflexionen zum Verhältnis von Für-sich und An-sich stand, denn „ […] sie ist eine *Seinsbeziehung* zwischen einem Für-sich und dem An-sich, das durch das Für-sich genichtet wird.“ [149] Und weiters gilt definitorisch: „Sie existiert nur in Korrelation mit der Überschreitung des Gegebenen auf einen Zweck hin.“ [150] In der Situation wird die konkrete Einheit von Mensch und Welt offenbar, etwas, das nur durch nachträgliche Abstraktion getrennt werden kann. Es handelt sich um eine Ganzheit, von der die Faktizität und die Freiheit bloß Momente bilden.

Die Art wie Sartre die Situation erläutert, gemahnt stark an Heideggers In-der-Welt-sein und die damit verbundenen Existentiale von Befindlichkeit und Verstehen. So ist das Verstehen bei Heidegger gerade kein *erkennendes* Verstehen, sondern es ist eins mit unserem In-der-Welt-sein. Ähnlich ist bei Sartre der Entwurf des Für-sich dafür verantwortlich, dass es so etwas wie Situation in ihrer Einzigartigkeit überhaupt gibt. Ist die Welt bei Heidegger eine stets vertraute Welt, so ist sie bei Sartre eine durch das Setzen von höchst subjektiven Zwecken und durch die Jemeinigkeit zutiefst menschliche Welt. Jemeinigkeit bedeutet die Absage an einen absoluten Gesichtspunkt, den man einnehmen könnte. Es gilt vielmehr, dass jede Person nur eine Situation realisiert, nämlich ihre eigene. [151] Mit dem In-Situation-sein ist das menschliche Dasein in seiner prinzipiellen Ganzheit umrissen. Das In-Situation-sein definiert die menschliche Realität “[…], indem es zugleich über deren *Dasein* und das *Darüber-hinaus-sein* Aufschluss gibt.“ [152]

Schließlich drückt sich kaum irgendwo der Gehalt von Sartres Freiheitstheorie so gut aus, wie in der These, es könne keine privilegierte Situation geben, das heißt eine Situation, […] in der das *Gegebene* die Freiheit, durch die es als solches konstituiert wird, unter seinem Gewicht erstickte - und umgekehrt auch keine Situation, in der das Für-sich *freier* wäre als in anderen.“ [153] Was Sartre damit unmissverständlich klarstellt, ist seine Sicht einer ebenso prinzipiellen wie radikalen Freiheit, die es nicht erlaubt, zwischen Graden des Freiseins zu differenzieren. In gewisser Weise handelt es sich bei Sartre um eine anthropomorphe Welt,

[149] SN 943, EN 634
[150] SN 942, EN 633
[151] Vgl. SN 945, EN 635
[152] SN 944, EN 634
[153] Ebenda

zumal das Für-sich sowohl am Ursprung der Weltlichkeit steht als auch das Auftauchen von Welt überhaupt zu verantworten hat.

2.4 Freiheit und Verantwortung

Diese Freiheit hat, gerade weil sie eine bedeutsame Welt sein macht, die Forderung nach einer radikalen, absoluten Verantwortung zur Folge, ja Sartre postuliert eine solche Verantwortung für die ganze Welt. Vielleicht wird dieser anscheinend völlig überzogene Anspruch Sartres verständlicher, wenn wir zweierlei bedenken: Einerseits realisiert jeder Mensch nur eine Situation, nämlich die seine; da Sartre aber prinzipiell ganzheitlich denkt, bin ich unauflöslich auch in Ereignisfolgen verstrickt, die ich weder ausgelöst habe noch willentlich affirmieren müsste, um sie zu verantworten. So werde ich als Einzelner auch für den Krieg verantwortlich, den ich weder gewollt noch erklärt habe. Allein, mich im Angesicht des Krieges auf *meine* Zukunft hin zu entwerfen, heißt auch eben diesen Krieg als *ein zu meiner Welt gehöriges* Geschehen anzunehmen, und sofern ich nicht bereit bin aus dieser Situation, die *meine* Situation ist, herauszutreten, übernehme ich diesen Krieg als *meinen* Krieg.[154] Wenn ich es bin, der bewirkt, dass es eine Welt gibt, ist es in gewissem Sinn auch folgerichtig, dass zugleich damit eine radikale, die ganze Welt umfassende Verantwortung einhergeht. Dieser abstrus anmutende Gedanke Sartres erscheint vielleicht plausibler, wenn wir auf die Jemeinigkeit oder erste-Person-Perspektive der Phänomenologie zu sprechen kommen. So reklamiert etwa Zahavi für die Phänomenologie: In ihr „[…] bildet die Wirklichkeit einen Geltungs- und Bedeutungszusammenhang, welcher der Subjektivität […] bedarf, um sich manifestieren und entfalten zu können.“ [155] Die „Wirklichkeit bedarf der Subjektivität“, das meint in Sartres Worten: so wie ich fortwährend mein Bild in die Welt projiziere, und die Welt mir mein Bild widerspiegelt, so werde ich, weil alles nur im Licht meines Entwurfs Sinn bekommt, zum virtuellen Urheber sämtlicher Geschehnisse. Es handelt sich nicht um eine juristische Verantwortung oder um ein Haftbarmachen für konkrete, direkt von mir verursachte Handlungen, sondern, und dies ist das Herzstück von Sartres Argumentation, ich übernehme allein auf Grund meines Engagements, als dessen evokative Alternativen Sartre nur die Fahnenflucht oder den Suizid gelten lässt, die Verantwortung für die gesamte Welt.

[154] Vgl. SN 951, EN 639
[155] Zahavi, a.a.O., 20

Mit diesen „äußersten Möglichkeiten“ gibt Sartre einen unmissverständlichen Hinweis, wie seine Freiheitstheorie zu verstehen ist. Es geht ihm ganz offenkundig nicht darum, ob diese äußersten Möglichkeiten auch praktikabel sind oder adäquat zu vollziehen sind, sondern sie dienen vielmehr dem Zweck durch ihre bloße Existenz die Plausibilität der Argumentation zu gewährleisten. So heißt es wörtlich: „[…] 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 (den Krieg) *gewählt* […].“ [156] Sich engagieren und sich entwerfen heißt bei Sartre in jedem Fall die Wirklichkeit zu *affirmieren*, selbst wenn sie meinen bewussten Haltungen noch so sehr zuwiderläuft, und dies gilt auch dort, wo ich selbst es bin, der die Wirklichkeit, zum Beispiel den Krieg, *erleidet*. Uns scheint, dass sich Sartres gesamte Argumentation tatsächlich nur in diesem Sinn begreifen lässt, denn es ist allzu offenkundig, dass er einen äußerst freien Umgang mit dem Begriff der *Urheberschaft* hegt. So heißt es denn auch postulatorisch: „Wir nehmen das Wort `Verantwortlichkeit´ in seinem banalen Sinn von `Bewußtsein (davon), der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstandes zu sein´.“ [157]

2.5 Sartres totale Freiheit im Spiegel ihrer Grenzen

Unsere ausführliche, implizit kritische Darstellung von Sartres Theorie der Freiheit hat uns an einen Punkt geführt, an dem es geboten erscheint, die tragenden Thesen abschließend zu gewichten und kritisch zu überprüfen. Rollen wir Sartres Theorie von ihrem Ergebnis her auf, so muss uns die totale, ja absolute Verantwortung, die jeder Einzelne bei Sartre für die ganze Welt übernimmt, zu denken geben. Kann es wirklich so sein, dass ich jederzeit den Sinn, den ich meinem In-der-Welt-sein verleihe, zugleich zum unausgesprochenen Sinn für die ganze Menschheit erkläre, dass ich auch für Geschehnisse verantwortlich bin über die ich keinerlei Macht habe?

Wie schon angedeutet, handelt es sich bei der totalen Verantwortung, von der Sartre spricht, um eine Konsequenz seiner Ontologie, die dem Primat des Bewusstseins verpflichtet bleibt. So weist etwa Betschart darauf hin, dass dieser „extensive Begriff von Verantwortung“ bei Sartre wenig mit einem christlichen verstandenen Schuldverständnis zu tun hat, wie es sich in der schuldhaften Verantwortung für Böses niederschlägt.

[156] SN 951, EN 639, 640
[157] SN 950, EN 639

> „Verantwortung zu haben, ist bei Sartre vor allem bewusstseinsphilosophisch zu verstehen. Ich habe eine Verantwortung für etwas, weil dieses Etwas ohne mein Bewusstsein für mich nicht existieren würde. Durch mein Für-sich werde ich zum `Mittäter´ an allen Phänomenen.“ [158]

Ganz in diesem Sinn argumentiert auch Pothast, wenn er postuliert, Freiheit sei bei Sartre primär Freiheit der Bewusstseinsleistungen; daher könne sich die Verantwortlichkeit auch auf solches erstrecken, das von den Handlungen der Person gar nicht abhängt. Der Fehler einer solchen Konzeption von Freiheit bestehe darin, dass von einer Freiheit der Vorstellungen auf eine Verantwortlichkeit für vorgestellte Ereignisse, ja auch Handlungen geschlossen werde. Darüber hinaus erlaube Sartres Konzept der Verantwortung nicht, verschiedene Grade von Verantwortlichkeit zu unterscheiden: „Alle hätten mit ihrer Existenz die Welt akzeptiert; mindestens das, was sie von ihr wissen.“ [159] Wenn die Unterschiede zwischen Vorstellen und Handeln sowie zwischen eigenem und fremdem Handeln nicht mehr gelten, dann, argumentiert Pothast, „[…] gibt es zwischen verschiedenen lebenden Personen in Fragen der Verantwortlichkeit keine entscheidende Differenz mehr.“[160] Da Sartres radikale Verantwortlichkeit als von den Handlungen gelöste Verantwortlichkeit erscheint, sei sie kaum noch als moralische Verantwortlichkeit zu bewerten. Dem entsprechend folgert Pothast, indem er sich direkt auf eine für Sartre so wesentliche Metapher bezieht: „`Das Gewicht der Welt zu tragen haben´ ist kein Ausdruck für eine moralisch relevante Situation, sondern für eine Seinsweise.“ [161] Den begründeten Vorwurf, bei Sartre handle es sich um eine Verantwortlichkeit, die „nicht als Entscheidungshilfe beim Abwägen von Handlungsfolgen“ betrachtet werden könne, ergänzt Pothast also um eine These, die Sartres Denken in seinem ursprünglichen Impetus enthüllt.

Ganz ähnlich diagnostiziert Waldenfels bei Sartre eine „[…] weit ausschweifende Verantwortung: der Mensch als Atlas, der das Gewicht der Welt auf seine Schultern nimmt […] der allerorts über den `Sinn des Seins´ befindet […] und sich *für* alles verantwortlich macht, dem nur eines schwerfällt, nämlich sich *vor* jemandem zu verantworten, denn berufen kann er sich auf nichts.“ [162] Auch in diesen Worten deutet sich eine Art resignativen

[158] Betschart, Alfred, *Sartre und Beauvoir - eine Ethik fürs 21. Jahrhundert*, in: Betschart, Alfred u.a. (Hrsg.), *Sartre. Eine permanente Provokation*, Frankfurt am Main, 2014, a.a.O. 77
[159] Pothast, Ulrich, *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*, Frankfurt am Main, 1980, a.a.O., 103
[160] Ebenda
[161] Pothast, a.a.O., 104
[162] Waldenfels, a.a.O., 97

Wohlwollens mit Sartres übersteigerter Konzeption von Verantwortung an. Indes, das vermeintlich oder tatsächlich überzogene Postulat einer die ganze Welt umspannenden Verantwortung finden wir unter einem gänzlich anderen Vorzeichen bei Dostojewski wieder. Bei ihm scheint die Menschheit selbst unter das Zeichen einer wünschbaren Alleinheit gestellt und damit wird die radikale Verantwortung für alles und allen gegenüber zum Gegenstand einer die ganze Menschheit umgreifenden Liebe. In striktem Gegensatz dazu ist der Mensch bei Sartre ja tatsächlich völlig auf sich gestellt, womit ihm dann doch mit einer gewissen Plausibilität die Verantwortung für die ganze Welt aufgebürdet wird. Schönwälder-Kuntze fragt in diesem Zusammenhang, ob Sartre nicht sogar der erste sei, „[…] der gezeigt hat, dass die menschliche Freiheit gerade darin besteht, für das verantwortlich zu sein, was sie nicht gewollt und intendiert hat, was man aber als ihre notwendige Bedingung akzeptieren muss […]“ [163] Es gehe, so Schönwälder-Kuntze, darum, das menschliche Sein als freies Denken zu akzeptieren, welches dabei aber weder über sich noch über sein gewordenes Sein verfügen könne, es aber prinzipiell in der Hand habe, etwas zu ändern. Fühlt man sich in die soeben getätigte These ein, dann erscheint Sartres Freiheitstheorie noch einmal in ganz anderem Licht und die konkreten menschlichen Chancen, unter äußerst beschränkten Bedingungen und auf einer offenkundig schmalen Basis doch frei und verantwortlich handeln zu können, klären sich in adäquater Weise vor den von uns zuvor als „überzogen“ bezeichneten Ansprüchen Sartres.

Es ist die Freiheit, die es dem Menschen erlaubt, sich vom Sein loszureißen, und es ist die mit der Freiheit verschwisterte Verantwortung, die den Menschen unausweichlich an das gewordene Sein und an eine Welt, deren Sinn ihr in überhohem Maß von Anderen verliehen wurde, *bindet*. Diese Verantwortung ist bei Sartre prinzipiell zu sehen, dabei aber keineswegs primär auf das menschliche Handeln bezogen. Dennoch hat gerade Sartre im Handeln den wesentlichen Zweck des menschlichen Seins erkannt. Können wir das menschliche Handeln, wie es Sartre darstellt, frei nennen? Was bedeutet es überhaupt, wenn wir von freiem Handeln sprechen?

Zunächst gilt, dass jede die Freiheit definierende Rede vor allem die Abwesenheit von Zwang im Blick hat. Ein weiterer, das Problem der Freiheit leitender Aspekt, der nicht thematisiert wurde, bleibt die Frage nach der Unterscheidung von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit. Es ist daher wichtig, das Verhältnis der Handlungsfreiheit zur

[163] Schönwälder-Kuntze, Tatjana, „*Verstehen heißt, sich ändern, über sich hinausgehen“- Sartres kritisches Ethos*, in: Betschart, Alfred u. a. (Hrsg.), *Sartre. Eine permanente Provokation,* Frankfurt am Main, 2014, a.a.O., 109

Willensfreiheit bei Sartre abschließend zu erläutern. Erinnern wir uns, dass wir mit Sartre die klassische Frage, die die Freiheitsdebatte die Geschichte hindurch bestimmt, nämlich die Alternative von Willensfreiheit oder Determination, als nachrangig zurückgewiesen haben, um zuerst die im Handeln selbst enthaltenen Strukturen zu thematisieren. Schließlich darf nicht verkannt werden, dass seine Freiheitstheorie jederzeit zugleich auch als Handlungstheorie zu lesen ist. Definieren wir die Handlungsfreiheit als die Freiheit von Hindernissen bei der Ausführung einer Handlung, dann wäre die Willensfreiheit zu definieren als das Vermögen, ohne äußere Beeinflussung zur Artikulation des eigenen Willens zu gelangen. Dies ist es, was wir als *Autonomie der Wahl* bezeichnen. Hastedt deckt in diesem Zusammenhang eine mögliche Ungereimtheit in Sartres Konzeption auf, indem er darauf hinweist, dass dessen Rede vom Widrigkeitskoeffizienten der Dinge auf die Handlungsfreiheit verweist; so stellt sich für Hastedt die Frage, ob Sartre nicht auf subtile Weise die Handlungsfreiheit ins Innere der Person verlegt habe.[164] Denn für die Willensfreiheit gilt ja in der Tat, dass der Widerstand der Dinge ihr nichts anhaben kann, da sie sich ja gerade als ein autonomes Wollen definiert, das erst in weiterer Folge handlungsleitend werden kann. Für Hastedt bleibt diese Frage bei Sartre ungelöst und wir teilen diese Überzeugung, da Sartre nachdrücklich betont, dass der Erfolg für die Freiheit in keiner Weise wichtig sei.[165] Damit macht er allerdings unversehens den Widrigkeitskoeffizienten der Dinge, der tatsächlich nur die Handlungsfreiheit betreffen kann, zum Definiens der Willensfreiheit. Tatsächlich würde es ja genügen, die erkenntnistheoretisch relevante *Realität* der Außenwelt als unerlässliche Voraussetzung des Überlegens im Auge zu behalten, um eine für die Willensbildung tragfähige Basis zu erhalten.

Auch bei Birgit Reki finden wir das so wesentliche Verhältnis von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit thematisiert. Die gegenüber der Handlungsfreiheit vermeintlich anspruchsvollere Fähigkeit, Entscheidungen selbstbestimmt zu treffen, ist in jedem Fall auf das Handeln ausgerichtet, ja sie gehört integral zum Charakter der Handlung, argumentiert Reki; der Wille ist per se auf die Verwirklichung meiner Zwecke im Handeln aus. Reki behauptet die Koinzidenz von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit in einem Sinne, der eine isolierende Betrachtungsweise beider Arten von Freiheit als prinzipiell verfehlt

[164] Hastedt, a.a.O., 73
[165] Vgl. SN 836, 837; EN 563, 564

erscheinen lässt. Die Willensfreiheit realisiere sich nirgendwo anders als im Handeln.[166] Mit dieser Formulierung gelangen wir wieder direkt zu Sartre, für den der Mensch seine Freiheit im Handeln und *nur* im Handeln realisiert.[167] Indes, Sartres Modell sieht die Alternative von Willensfreiheit und Handlungsfreiheit gar nicht als das Zentrum der Frage nach der Freiheit, sondern das Setzen von Zwecken, das Schaffen eines Bezugssystems auf ein Ziel hin. So bleibt der Entwurf aus Freiheit, der das Interpretationssystem erschafft, all den Manifestationen der Willensfreiheit vorgeordnet. Das ist es, was Sartres Freiheitstheorie zutiefst kennzeichnet. Das Erwägen von Gründen, die zur Willensbildung führen, die Möglichkeit der Suspension und des Findens von Alternativen, das Vermögen, die intendierte Handlung auch unterlassen zu können, all dies sind essentielle Momente der Willensfreiheit, aber sie sind nicht fundamental für Sartres Theorie der Freiheit.

Wenn nun stets ich selbst es bin, der sich im Angesicht der gesetzten Zwecke wählt, dann stellt sich uns dennoch die Frage, ob diese Wahl nicht häufig auf Grenzen stößt, die *zwingenden* Charakter haben. Und wollen wir einen vertretbaren und plausiblen Begriff von Freiheit aufrechterhalten, so müssen wir den Zwang von ihr ferne halten. Kommen wir noch einmal auf das Beispiel des Felsens zu sprechen, der sich jeweils abhängig von unseren Entwürfen als schwer zu besteigen, als Hindernis und Widerstand oder auch als ein erfreulicher Aspekt der Naturschönheit herausstellen kann. Trifft dieses harmlose Beispiel nun auch auf existentiell bedeutsame Gegebenheiten zu? Inwieweit ist es glaubwürdig, wenn Sartre darauf besteht, dass auch massive körperliche Beeinträchtigung noch unter das Zeichen der Freiheit der Wahl meiner selbst gestellt ist oder wenn er meint, dass auch schwerste politische Repression einen Interpretationsspielraum zulässt. So nötigt mich etwa die Flucht aus einem politisch repressiven System, die wenigen Fluchtmöglichkeiten ausfindig zu machen, die mir überhaupt offenstehen. Stacheldrähte und Mauern, kurz, unüberwindbare Hindernisse, die ich aber oft, unter der Bedingung mein Leben zu retten, *überwinden wollen muss,* wären Beispiele, die keiner weiteren Interpretation bedürfen. Es scheint uns unmöglich, in Situationen, die *zwingenden* Charakter an sich haben, noch von der Freiheit der Wahl zu sprechen, wenn sich jeder Interpretationsspielraum auf ein Minimum reduziert hat. Die Abwesenheit von Zwang gilt uns als die unabdingbare Voraussetzung des freien Handelns.

[166] Reki intendiert in ihrer Arbeit zum Begriff der Freiheit unter anderem die grundsätzliche Koinzidenz von Willensfreiheit als Handlungsfreiheit und Verantwortung zu erläutern. Reki, Birgit, *Freiheit*, Wien, 2009, a.a.O., 69, 70

[167] „Da unsere Beschreibung der Freiheit nicht zwischen Wählen und Handeln unterscheidet, zwingt sie uns zugleich, auf die Unterscheidung zwischen Intention und Akt zu verzichten.“ SN 837, EN 564

Hier scheint sich Sartre tatsächlich einem stoischen Freiheitsbegriff anzunähern, denn nur eine völlig von den konkreten menschlichen Regungen und Ängsten gelöste Sicht erlaubt es, eine solcherart postulierte Freiheit zu vertreten. Was ich nicht ändern kann, betrifft mich nicht wirklich, was ich dagegen ändern kann, das ändere ich auf Grund eines freien Entschlusses. Eine derartige stoische Grundhaltung, die in der Antike mit dem Begriff der Ataraxie, das heißt einem unerschütterlichen Gleichmut, assoziiert war, zeugt doch wohl eher von Charakterstärke als von einer totalen Freiheit, die deshalb niemals auf ihre Grenzen stößt, weil sie diese durch ihren Entwurf erst erschafft.

Es ist offenkundig, aber es besteht eine Kluft zwischen dem *Wollen-Müssen* und dem *Wählen-Müssen*. Sartre selbst gibt eine höchst aufschlussreiche Bemerkung zu dem so heiklen Thema des politischen Widerstandes. In *Sartre über Sartre* nimmt er äußerst kritisch Stellung zu der Position, die er in einer früheren Phase seines Philosophierens bezogen hatte. Die Frage nach der freien Entscheidung während der Resistance war letztlich eine Frage des Mutes, heißt es nun.[168] Nehmen wir Sartres Aussage ernst und dazu besteht aller Grund, dann wird deutlich, dass der Selbstwahl in einer derartigen Situation, etwa bei Androhung von Folter, nicht das Gewicht der geforderten radikalen Entscheidung zukommt, das ihr Sartre ursprünglich zugedacht hatte. Es trifft zwar zu, dass ich nicht als feige oder mutig geboren werde[169], aber eine prinzipielle Tendenz in die eine oder andere Richtung lässt sich nicht einfach leugnen.

Dennoch besteht kein Zweifel, dass Sartre ursprünglich stets, auch entgegen dem Anschein, auf einem radikal offenen Selbstbezug bestand, das heißt, der Mensch habe gleichsam in jedem Augenblick seiner Existenz neu darüber zu befinden, ob er mutig oder feige sein wolle. Wir stimmen Sartre insofern zu, als auch wir zugeben, dass die Person -

[168] In *Sartre über Sartre* distanziert sich Sartre entschieden von der im Vorwort zu *Die Fliegen* geäußerten Ansicht, der Mensch sei jederzeit, gleichviel unter welchen Umständen frei, „[…] zu wählen, ob er ein Verräter sein will oder nicht […]“. Im Laufe seiner Entwicklung wird Sartre die Macht der Umstände immer stärker betonen und den Menschen als zutiefst gesellschaftlich determiniertes Wesen darstellen. Worin er sich aber ein Leben lang treu bleibt, das ist die Betonung der prinzipiellen Möglichkeit von Freiheit: „Denn ich habe niemals aufgehört zu zeigen, daß jeder letztlich dafür verantwortlich ist, was man aus ihm macht, selbst dann, wenn ihm nichts anderes übrigbleibt, als diese Verantwortung auf sich zu nehmen.“ Im Weiteren definiert Sartre die Freiheit wie folgt: „Freiheit ist jene kleine Bewegung, die aus einem völlig gesellschaftlich bedingten Wesen einen Menschen macht, der nicht in allem das darstellt, was von seinem Bedingtsein herrührt.“ Sartre, Jean-Paul, *Sartre über Sartre,* in *Das Imaginäre,* a.a.O., 12, 13

[169] Hier erinnern wir an Sartres prägnantes Diktum, der Mensch werde nicht mit einem feigen Herz, mit feigen Lungen oder einem feigen Hirn geboren. Sartre betont schließlich, dass die Feigheit nicht in einem Temperament begründet werden dürfe, die Feigheit sei ein Akt des Nachgebens; und „[…] ein Temperament ist kein Akt; der Feigling wird durch seine Tat definiert.“ EH, a.a.O., 163 - Auch hier rechtfertigt Sartre seine Position bravourös, dennoch halten wir daran fest, dass der Mut zu Recht als *Tugend* betrachtet wird und sich der Mensch zwar stets in mutiges Handeln einüben kann, aber es nicht immer adäquat erscheint von einem „Akt der Entscheidung zu mutigem Handeln“ zu sprechen.

sofern ein *Spielraum* des Überlegens *offen bleibt* - sich der Unausweichlichkeit einer letztlich freien Entscheidung stellen muss, um diese dann auch zu verantworten; es ist aber nicht plausibel, von Freiheit zu sprechen oder auf ihr zu insistieren, wenn Menschen von Angst durchherrscht werden oder der Bedrohung an Leib und Leben nicht standhalten können, insbesondere wenn wir den Mut als das *Vermögen*, die *Angst zu ertragen*, definieren. Geht in diesem Sinne die Kontrolle über das eigene Wollen verloren, verengt sich der Spielraum des Überlegens zu sehr, dann ist es nicht mehr möglich, sinnvoll von einer Handlung aus Autonomie oder Einsicht zu sprechen. Sartre unterstellt dem Menschen immer und in allen Lagen des Lebens ein hohes *Maß an Reflexionsvermögen* und behauptet zugleich die vermeintlich jederzeit bestehende *Möglichkeit zur Reflexion*. Indes, nicht nur die Androhung von Gewalt gepaart mit subtiler Suggestion - die Kombination aller repressiven Systeme - kann die Kontrolle über meinen Willen außer Kraft setzen, sondern auch eigene Affekte, wie Jähzorn, unerträgliche Angst oder Gefühle der Zerrissenheit können eine authentische Willensbildung massiv beinträchtigen.

Sartre ist insofern recht zu geben, als er das Konzept eines Kampfes zwischen heftigen Affekten, die den Menschen in die eine Richtung zerren und einem Willen, der in die andere Richtung weist, missbilligt, wir führen aber gegen Sartre ins Treffen, dass er nicht ausreichend berücksichtigt, dass überwältigende Affekte eine Willensbildung oder Zwecksetzung aus Freiheit verunmöglichen können. Korrelativ dazu, gleichsam als Gegenbeweis ließe sich anführen, dass wir häufig auf Menschen treffen, die sich nachdrücklich zu einer Entscheidung bekennen, auch wenn diese für sie äußerst ungünstige Folgen hat, und dies deshalb, weil sie überzeugt sind, die Entscheidung *ursprünglich* in *voller Bewusstheit* getroffen zu haben. Es scheint, dass sich verantwortungsbewusste Personen, dann gerne mit einer getroffenen Entscheidung identifizieren, wenn bei der dazugehörenden Willensbildung ein hohes Maß an Freiheit im Spiel war.

Zu einer unter das je eigene Selbstverständnis gestellten Zwecksetzung kommt nun, dass die Person die Wahl ihrer selbst nicht immer wieder in *un*-bedingter Anfangshaftigkeit stellt, sondern im Lauf ihres Lebens eine Art Bahnung[170] vollzieht, sodass Akte tatsächlicher Freiheit und eine wie auch immer geartete charakterliche Disposition ineinander greifen. Ein

[170] Die sogenannte *Bahnung*, ein Begriff aus der Psychoanalyse mag uns helfen, den Gedanken genauer zu erläutern. So hat etwa ein Patient bei einem bestimmten psychiatrischen Krankheitsbild bei einem erfolgten Suicidversuch eine ungünstigere Prognose als ein Patient ohne derartige Vorgeschichte. Schlägt ein Mensch einmal einen Weg ein, so ist damit eine Art Bahnung gegeben, auf die er unter kritischen Umständen eher zurückgreift, als jemand, der diesen Schritt nicht getan hat.

Mensch, der sich aus sittlicher Anstrengung oder weil er ein Ideal seiner selbst in sich trägt, häufig zu Handlungen entschieden hat, die als *mutig* gelten, darf auch auf sich selbst vertrauen, wenn er ein weiteres Mal vor die Alternative gestellt ist zu „kneifen" oder aber Mut zu beweisen. Er beschreitet einen schon vertrauten Weg. Im umgekehrten Fall hat es ein „Feigling", wenn es wieder einmal „darauf ankommt", doppelt schwer, denn er muss nicht nur die Angst *ertragen*, sondern auch einen häufig beschrittenen Pfad *verlassen* und damit auch die vergangenen feigen Handlungen im kläglichen *Licht der Verfehltheit* erscheinen lassen. Wir sind daher überzeugt, dass sich Menschen in viel höherem Maß als dies Sartre wahrhaben will, durch *mehr oder weniger* freie Entscheidungen, die sie in der Vergangenheit getroffen haben, selbst determinieren. Die im Laufe des Lebens herausgebildeten charakterlichen Voraussetzungen, die in die eine oder andere Richtung disponieren, determinieren den Menschen gewiss nicht völlig, sie aber so gering zu achten, wie das Sartre tut, ist nicht glaubwürdig, wenn man anthropologische Grundkonstanten wie menschliche Schwäche, Hinfälligkeit und die Einsicht in die häufige Vergeblichkeit des eigenen Vermögens und Wollens in Betracht zieht, um uns auf der anderen Seite die Tugend- und Morallehren vor Augen zu halten, die in nicht enden wollender Weise, die Mühen und Fährnisse thematisieren, die der schmale Weg, den mangelnde Tugend häufig meidet, mit sich bringt. Auch eine Entscheidung aus Freiheit treffen zu können, zählt für uns zu einem menschlichen *Vermögen*, die Person steht in gewisser Weise vor der Aufgabe, sich zur Freiheit zu *ermächtigen*. So lässt Sartres Freiheitstheorie, nicht zuletzt auf Grund ihres bewusstseinsphilosophischen Ansatzes, Anzeichen einer Intellektualansicht[171] des Menschen erkennen, die den Affekten eine nur nachgeordnete Rolle zuweist. Darauf weist auch Jürgen Hengelbrock hin, wenn er festhält, dass Sartres Position nur verständlich ist, wenn man in den Affekten Bewusstseinsphänomene nicht reflexiver Art sieht. Wille und Affekte seien bei Sartre gleichberechtigte Ausdrucksformen, aber nicht die Freiheit selbst. Das Für-sich erscheint hier als freier Grund seiner Gefühle wie auch seiner Willensakte. Für Hengelbrock ist die Frage nach dem Verhältnis von Bewusstsein und Körper bzw. die Frage nach dem

[171] Eine solche Intellektualansicht ortet Herbert Schnädelbach bei Hegel. So bestehe Hegel im Gegensatz zu seinen romantischen Zeitgenossen darauf, „[…] dass der Mensch `denkend´ sei, was bedeutet, daß auch in unseren Trieben, Emotionen, Affekten und Gefühlen immer schon das Denken am Werke sei. Was ist es denn, fragt Schnädelbach, Hegel erläuternd, „[…] was unsere psychischen Zustände und Vorgänge überhaupt zu Erlebnissen und damit zu menschlichen Zuständen und Vorgängen mache, wenn das nicht unsere sprachliche Vernunft bewirkt, in der sich all das spiegelt." Schnädelbach, Herbert, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Hamburg, 2011, a.a.O., 117 - Es ist also die „sprachliche Vernunft", die es dem Subjekt erlaubt, die es selbst betreffenden psychischen Zustände und Erlebnisse erst zu *realisieren*. Ganz ähnlich *realisieren* sich auch bei Sartre Antriebe, Affekte, innere Erlebnisse überhaupt erst durch die bewusste Zwecksetzung des wählenden Subjektes.

Ineinandergreifen von Freiheit und physiologischen Gesetzmäßigkeiten bei Sartre keinesfalls gelöst: „Zwischen der Autonomie der Zielsetzung durch das Bewußtsein und der Zielgerichtetheit physiologischer Prozesse klafft ein Abgrund, der An-sich-Sein und Für-sich-Sein unüberwindlich trennt.“ Hengelbrock bringt sehr pointiert zum Ausdruck, dass Sartres Freiheit sowohl dem Willen als auch den Affekten in einer Art der völligen Unverfügbarkeit zugrunde liegt „[…] als Akt der Nichtung, durch den das Für-sich-Sein entspringt. Die ursprüngliche Freiheit hat ihre innere, ontologisch vorgegebene, nicht zur Disposition stehende Finalität: An-und-für-sich-Sein bzw. Gott sein zu wollen.“ [172]

Es stellt sich uns schließlich die Frage nach den notwendigen Zielen, die wir keineswegs frei wählen können. Manchmal *müssen* wir wollen. Können wir, wie es Sartre tut, von einer freien Übernahme von Notwendigkeiten sprechen? Der Notwendigkeit haftet ja per definitionem etwas Zwingendes an; ich bin eben gerade nicht freiwillig einarmig, arm, Gefangener oder Sklave, auch die Unerlässlichkeit der Arbeit ruft mir die Grenzen meiner Freiheit in Erinnerung. Für all diese mit offenkundigen Grenzen behafteten Situationen hält Sartre die letztlich postulatorische These bereit, dass diese Grenzen zwar überall objektiv gegeben und erkennbar sind; aber auf der anderen Seite sind sie „[…] subjektiv, weil sie *gelebt* werden und nichts sind, wenn der Mensch sie nicht lebt, das heißt, wenn er sich nicht in seiner Existenz frei im Verhältnis zu ihnen bestimmt.“ [173] Sartres gesamte Freiheitstheorie ist von einer gewissen Zwiespältigkeit gekennzeichnet, weil er selbst es ist, der die Grenzen der Freiheit sehr überzeugend aufzeigt, aber dennoch immer wieder als irrelevant verwirft oder ihre relative auf das Subjekt bezogene Gültigkeit betont.[174] Unüberholbar und für seine Theorie ausschlaggebend bleibt „[…] die Unmöglichkeit für den Menschen, die menschliche Subjektivität zu überschreiten“. [175]

---

[172] Hengelbrock, Jürgen, *Jean Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit,* München, 1989, a.a.O., 101/102 - Hengelbrocks Kritik lässt sich auch dahingehend interpretieren, dass bei Sartre gerade dort die ontologischen Prämissen die Oberhand behalten, wo eine schlüssigere Auflösung der fraglichen Probleme zu erwarten wäre.

[173] Diese in der Existentialismusschrift geäußerte These scheint uns auch die in *Das Sein und das Nichts* getätigten Äußerungen mustergültig zu bestätigen. Auch wenn die Existentialismusschrift, wie schon erwähnt, den Charakter des Plakativen an sich hat, gilt doch auch umgekehrt, dass sie, wie in unserem Beispiel, sehr geeignet sein kann, den Kern von Sartres Thesen zu enthüllen. EH, a.a.O., 166

[174] Ganz in diesem Sinn argumentiert auch Dahlmann: „Immer wieder weist Sartre auf die Selbstverständlichkeit hin, daß es Ziele und Zwecke gibt, die vom Individuum nicht frei gewählt, sondern ihm vorgegeben werden; daß es unendliche Ketten von Umständen gibt, deren `Natur´ es geradezu ist, Freiheit zu negieren. Doch selbst wenn jede Willens- oder Handlungsfreiheit als illusionär verworfen werden müßte, bleibt doch die Tatsache übrig, daß das Subjekt frei bleibt, die vorgegebenen Ziele und Zwecke als `seine´, als *für ihn* existierend zu affirmieren oder zu negieren.“ Dahlmann, Manfred, *Freiheit und Souveränität: Kritik der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres,* Freiburg im Breisgau, 2013, a.a.O., 29

[175] EH, a.a.O., 151

Fühlt man sich in Sartres Sicht entsprechend ein, so ist sie bei aller Prekarität durch eine bemerkenswerte Kohärenz gekennzeichnet.[176] Eine vorläufig letzte wichtige Frage betrifft das Problem der Urwahl oder des grundlegenden Entwurfs, dem wir uns im Kapitel zur *existentiellen Psychoanalyse* widmen wollen. So fragt Pothast, von welcher Art das begründende Selbstverhältnis des Bewusstseins denn nun sei. Der ursprüngliche Entwurf, wie ihn Sartre denkt, wirft Probleme auf, denn wie kann es Entwürfe ohne Handlungserfahrung geben? Worauf wir uns sinnvoll entwerfen können, das lernen wir durch Handeln. So stellt sich nach Pothast die folgende Alternative: Die ursprüngliche Wahl, wie sie Sartre denkt, sei entweder eine Vorwegnahme noch nicht gemachter Erfahrungen oder sie ist irrational, wenn wir voraussetzen, dass der rational Wählende Kenntnis von Handlungsmöglichkeiten und Handlungsalternativen hat. Es stelle sich darüber hinaus die Frage, wie das Bewusstsein dazu kommt, diese und keine anderen Entwürfe zu bilden, folgert Pothast.[177] Könnten dialogisch vermittelte Handlungsalternativen oder intuitiv vorweggenommene Lebensentwürfe das Problem der Urwahl lösen helfen? Diese Fragen, die wir sowohl an Sartres Kritiker als auch an ihn selbst richten, werden uns auch weiterhin begleiten, denn gerade Sartre selbst glaubte sie mit den Mitteln einer existentiellen Psychoanalyse klären zu können. So soll eine solche Psychoanalyse, die naturgemäß auf das Engste mit Sartres Ontologie verwoben ist, die These veranschaulichen, dass ein Individuum vom Beginn seines Lebens an, in ganz bestimmter unverwechselbarer Weise seine Existenz gestaltet.[178] Diese Art, die eigene Existenz zu gestalten, lässt uns augenblicklich an das Auftreten anderer Menschen in unserer Welt denken; von ihnen ist die Welt, in der wir unsererseits auftauchen, bereits im allerhöchsten

[176] Dieser Punkt, „innerer Folgerichtigkeit" von Sartres Theorie löst eine empfindliche Reaktion Marcuses aus: „Die Tatsache, daß Sartres Darstellung ontologisch korrekt und eine altehrwürdige Gestalt des Idealismus ist, akzentuiert nur die Ferne dieser Philosophie von der `Wirklichkeit des Menschen´." Marcuse erkennt schließlich in dem unbeschreiblichen Leid, das Menschen anderen Menschen zufügen, nicht nur eine massive Schwäche an Sartres Freiheitstheorie, sondern auch die reale und nicht zu leugnende Möglichkeit, dass menschliche Freiheit in unserer Welt tatsächlich bedroht ist und jederzeit zerstört werden kann. „Es ist wohl wahr, daß das `Für-sich´, *qua* `Für-sich´, in den Händen der zahllosen Henker […] frei ist und bleibt; aber diese Freiheit ist in einem solchen Maße eingeschrumpft, daß sie völlig irrelevant ist und so sich selbst aufhebt. Die freie Wahl zwischen Tod und Versklavung ist weder Freiheit noch Wahl, weil beide Alternativen die `Wirklichkeit des Menschen´ zerstören, die als Freiheit behauptet wird." Marcuse, a.a.O., 65/66 - Dieser harschen Kritik Marcuses ist wenig hinzuzufügen. Festzuhalten bleibt, dass Sartres Theorie der Freiheit auf einer denkbar schmalen Basis steht und dies gerade deshalb, weil sich seine ontologischen Prämissen in ihr unverhüllt zeigen.

[177] Pothast übt in diesem Sinn eine ausführliche Kritik an Sartres Konzept der Urwahl, das wir hier allerdings nur streifen, um in ein weiteres Kapitel, die existentielle Psychoanalyse einzuführen. Vgl. Pothast, a.a.O., 98 ff

[178] Für Sartre stellt die existentielle Psychoanalyse *den* kritischen Versuch dar, sich der Wahrheit eines Lebens mittels verschiedener Methoden zu nähern. Diesen hohen Anspruch hat er in mehreren Biografien in die Tat umzusetzen versucht. Ob diese Art der Psychoanalyse das auch leisten kann, beabsichtigen wir nicht zu entscheiden, inwieweit sie aber das menschliche In-der-Welt-sein, das Sich-in-der-Welt-finden aufzuklären helfen kann, dieser Frage wollen wir uns in dem entsprechenden Kapitel widmen.

Maße geprägt. Wie erwähnt, finden aus Sartres Sicht sämtliche Wahlen, die ich treffe, vor dem Hintergrund einer sogenannten Urwahl statt. Diese Urwahl ist wiederum auf das Engste verwoben mit der Weise, in der ich meine Gegenwart gestalte und mich auf meine Zukunft hin entwerfe. Dass aber dieses Unterfangen, das für Sartres radikale Freiheitstheorie maßgeblich ist, auch gefährdet werden kann, dies werden wir in unserem nächsten Kapitel dramatisch erkennen. Mit dem Für-Andere-sein widerfährt mir etwas, das meine Welt zutiefst modifiziert und das auch mich selbst keineswegs unbehelligt lässt. Der dramatischen Tatsache des Auftauchens des Anderen in „meiner Welt“ werden wir unser nächstes Kapitel widmen.

3. Teil

1 Das Für-Andere-sein

1.1 Die Scham als Enthüllung des Für-Andere-seins

Ausgehend vom Gefühl der Scham, einem Affekt, der für die gesamte Analyse der Begegnung mit dem anderen Ego maßgeblich bleibt, entfaltet Sartre das Für-Andere-Sein als essentielle zur menschlichen Realität gehörige Struktur. Die Scham ist ein Bewusstseinsmodus, dessen Struktur mit all denen identisch ist, die für das Für-sich schlechterdings kennzeichnend sind.[1] Heben wir zur Erläuterung zwei dieser Bewusstseinsmodi, die Angst und die Furcht hervor. So definiert Sartre die Angst als Angst des menschlichen Wesens vor dem Nichts oder auch des Für-sich-seins vor sich selbst. Die Furcht indes ist stets Furcht des Menschen vor der Welt.[2] Zwei Weisen des Bewusstseins also sein Sein zu realisieren. Ähnlich verhält es sich mit dem Gefühl des Ekels, das Sartre in seinem frühen Roman *Der Ekel* als das Gewahrwerden, der aus jeder Bezüglichkeit gelösten Faktizität der Dinge, als die pure Dinglichkeit des kontingent Vorhandenen beschreibt.

Unser kurzer Hinweis hat uns Bewusstseinsmodi in Erinnerung gerufen, die prinzipiell auch in einer Welt vorstellbar wären, in der es den Anderen nicht gibt. So sind weder der Ekel - er enthüllt uns die Faktizität der Welt, noch die Angst – sie ist es, die im Für-sich aufbricht und dieses vor sein eigenes Nichts stellt, geeignet, unsere spezifische Verbindung mit dem Anderen zu prinzipieren. Ganz anders verhält es sich mit der Scham.

So spricht Sartre von der Scham als von einem Bewusstseinsmodus, der einen von den soeben beschriebenen völlig verschiedenen Strukturtypus anzeigt, denn die Scham ist „ein Sein, das *mein* Sein ist ohne für mich - zu - sein“ [3] Das Schamgefühl weist uns somit unvermittelt und mit Notwendigkeit auf die Tatsache hin, in einer Welt zu existieren, in der es den Anderen gibt. So hebt Axel Honneth in diesem Zusammenhang hervor, dass die Empfindung von Scham die Annahme der Existenz von zumindest einem anderen Subjekt impliziert, durch das ich mich beobachtet weiß.[4] Meine Scham ist in diesem Sinne stets

[1] SN 405, EN 275.
[2] SN 91, EN 66
[3] SN 405, EN 275
[4] Überdies, so Honneth, kennzeichne es die Originalität von Sartres Ansatz, dass er das Problem der Fremdexistenz in kritischer Auseinandersetzung mit wichtigen Positionen der Tradition durch eine Wendung in

Scham vor jemandem. „Ich erkenne an, dass ich *bin*, wie Andere mich sehen".[5] Mein grobes oder ungeschicktes Benehmen werden mir gleichsam erst durch den Anderen enthüllt; schon der Begriff Grobheit impliziert eine intermonadische Beziehung, bemerkt Sartre. So ist es gerade die Scham, die im Gegensatz zur Furcht, vor allem aber zum Stolz – auch hierbei handelt es sich um mögliche Reaktionsweisen auf das Auftauchen des Anderen in meiner Welt - das passive *Erleben* beziehungsweise *Erfahren* eines anderen Menschen in aller Deutlichkeit hervortreten lässt.

Der Stolz - Sartre bezeichnet ihn neben der Scham als die einzig authentische Weise auf den Anderen zu reagieren, erscheint uns in gewisser Weise als das genaue affektive Gegenstück zur Scham. „Es gibt zwei authentische Haltungen: die, durch die ich den Anderen als das Subjekt anerkenne, durch das ich zur Objektheit komme – das ist die Scham: und die, durch die ich mich als den freien Entwurf erfasse, [...] das ist der Hochmut oder die Behauptung meiner Freiheit [...]" [6] So mutet der Stolz doch ganz offenkundig wie eine reaktive Wendung gegen das Auftauchen des Anderen in meiner Welt an, da er ja wie eine radikale und willentliche Übernahme meiner selbst, auch und gerade in Gegenwart des Anderen erscheinen muss.[7] Ganz anders dagegen der Affekt der Scham: Mein möglicherweise grobes, ungeschicktes oder gewöhnliches Benehmen sind mir gemeinhin nicht bewusst. Ich gehe in meinem Verhalten gleichsam auf, ich reflektiere es nicht und bin weit davon entfernt es aus eigenem Antrieb heraus zu tadeln. Ein einziger Blick, ein Rascheln, ja der bloße Hinweis auf das Auftauchen des Anderen können genügen, um mir die Gewöhnlichkeit oder Fragwürdigkeit meines Benehmens in Erinnerung zu rufen.[8] Die Scham ist somit weit davon entfernt ein Reflexionsphänomen zu sein. Sie enthüllt mir den Anderen in völlig unvermittelter Weise und mit geradezu erschreckender Plötzlichkeit. „Mit einemmal realisiere ich die ganze Grobheit meines Benehmens und schäme mich." [9] Der Andere ist mir damit weder durch die Welt vermittelt gegeben, noch erfasse ich ihn im Sinne einer Erkenntnisbeziehung, ich *erfahre* und *erlebe* den Anderen vielmehr vor jeder

---

die Passivität zu lösen versuche. Honneth, Axel, *Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität,* in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts,* Berlin, 2003, a.a.O., 136

[5] SN 406, EN 276

[6] SN 519, EN 351

[7] Natürlich kennt Sartre eine Vielzahl von Haltungen, die ich dem Anderen gegenüber einnehmen kann. Aber auch in den konkreten Verbindungen, die ich zum Anderen einnehmen kann, scheinen sich die Scham und der Stolz wie primordiale Leitmotive durchzuhalten.

[8] SN 406, EN 276 ff

[9] Ebenda, „Je réalise tout à coup toute la vulgaritè de mon geste et j`ai honte". EN 276

Erkenntnisbeziehung, die ich zu ihm einnehmen könnte.[10] Darüber hinaus erscheint uns das Gefühl der Scham als intentional; es handelt sich bei ihr, sagt Sartre um ein „schamerfülltes Erfassen *von* etwas“ [11] im Modus des präreflexiven Bewusstseins.

Das Sich-schämen ist stets auf etwas gerichtet wie beispielsweise meine Gedanken, meine Handlungen und nicht zuletzt auf meinen Körper in seiner Verletzlichkeit und Nacktheit.[12] Nicht in der Reflexion werde ich mir selbst zum Objekt der Erkenntnis, was prinzipiell unmöglich bleiben muss, vielmehr erlebe ich mich in der Scham als Gegenstand eines möglichen fremden Urteils, das sich mir einerseits völlig entzieht, dem ich mich aber keineswegs entziehen kann.[13] Dies ist gemeint, wenn Sartre sagt, dass ich durch die Scham einen „Aspekt *meines* Seins entdeckt“ habe.[14]

Das Für-sich verweist uns somit auf das Für-Andere, denn Scham empfinden heißt, „[...] sich seiner vor Anderen schämen.“ [15] Dies wird nirgendwo so deutlich wie in einem Erziehungssystem, dessen Maßnahmen darin bestehen, „Kinder sich dessen `schämen zu lassen´, was sie sind“.[16] Für dieses „neue“ Sein, das nicht im Anderen liegt, bin ich also auch verantwortlich. Der Andere erscheint nun als derjenige, den ich benötige, um sämtliche Strukturen meines Seins erfassen zu können. Die Seinsbeziehung des Menschen zum An-sich-sein lasse sich in ihrer Totalität nur erfassen, wenn wir die Existenz des Anderen wie auch unsere Seinsbeziehung zum Anderen, das heißt unser Für-Andere-sein ins Spiel bringen, schließt Sartre.[17] Oder wie es etwa Kampits sagt, die Frage nach der Seinsbeziehung zum Anderen wird unerlässlich dafür, die Ganzheit der Beziehung von Für-sich und An-sich zu denken. Dies bedeutet nichts Geringeres, so Kampits, „[…] als dass *mein konkretes Menschsein unbedingt des Anderen bedarf* “.[18] Für Hartmann wiederum verbindet sich in

[10] Die Weltunvermitteltheit des Anderen und die Absage an den Primat der Erkenntnis sind für Sartres gesamte Theorie der Fremdexistenz entscheidend. Der Begriff der „Weltunvermitteltheit“ wird in Sartres Auseinandersetzung mit Husserl eine entscheidende Rolle spielen.
[11] SN 405, EN 275
[12] Es ist schließlich gerade der Körper, an dem Sartre die Verbindung des Für-sich zum Anderen erläutern wird. Ihm kommt eine hervorragende Bedeutung in der Vermittlung zwischen dem An-sich-sein, dem Für-sich-sein und dem Für-Andere-sein zu.
[13] Das Sein des Bewusstseins definiert sich als radikales Ausschließen jeder Gegenständlichkeit: „[…] ich bin der, der nicht für mich selbst Gegenstand sein kann, der für sich die Existenz in Gegenstandsform nicht einmal denken kann [...].“ SN 438, EN 298
[14]„ J´ai decouvert par la honte un aspect de mon etre.“ SN 405, EN 275.
[15] SN 407, EN 277
[16] Ebenda
[17] Ebenda
[18] Die überragende Bedeutung, die dem Anderen für mein Menschsein zukommt, erläutert Kampits noch eindringlicher, wenn er sagt, dass ich mich ohne den Anderen wohl als Für-sich mit den darin implizierten Strukturen wie Zeitlichkeit, Transzendenz oder In-der-Welt-sein begreifen und verwirklichen könnte, nicht aber als „réalité humaine“. Kampits, Peter, *Sartre und die Frage nach dem Anderen* (SuFA), a.a.O., 39

Sartres Theorie das Betroffensein vom Anderen im konkreten Erlebnis der Scham mit dem Bezug zum Anderen überhaupt.[19] Eine Beschreibung des Menschen, die die Beziehung zum Anderen nicht berücksichtigt, bleibe unvollständig, so Hartmann.

Ausgehend vom An-sich-sein der Dinge hat Sartre die Strukturen des Für-sich-seins analysiert. So ist etwa die Transzendenz, als der Überstieg eines Für-sich zur Welt, aus dem Cogito heraus zu verstehen. Meine Transzendenz kann ich indes, da ich sie ja *bin*, nicht transzendieren. Ich kann mich selbst gleichsam niemals einholen, da es mir grundsätzlich unmöglich ist, mich selbst zum Gegenstand meines eigenen Urteils zu machen, oder im Zuge der Reflexion den Akt des Transzendierens überbieten zu wollen. Als denkbar schlagendes Beispiel dafür, dass ich meine Transzendenz stets *bin*, mag die folgende Erwägung Sartres gelten. Wenn man mich darauf aufmerksam macht, etwas getan zu haben, was ich noch kurz zuvor an jemand anderem kritisiert habe und ich rechtfertige mich damit, dies sei etwas ganz anderes, „[...] dann deshalb, weil es tatsächlich `nicht dasselbe ist´." [20] Die eine Handlung (gemeint ist die von mir kritisierte) ist nämlich ein *gegebenes Objekt* moralischer Einschätzung, die andere ist reine Transzendenz, die ihre Rechtfertigung in ihrer Existenz selbst trägt, da ihr Sein Wahl ist. Ich bin meine Transzendenz und Freiheit in absolut uneinholbarer Weise.

Der leidenschaftliche menschliche Wunsch *an-und-für-sich* zu werden, das heißt das Sich als den absoluten Wert zu realisieren, um dem Nichts, das die menschliche Realität kennzeichnet und welches das Für-sich zugleich *ist*, zu entgehen, erfährt nun mit dem Auftauchen des Anderen eine radikale Metamorphose. War dieses Verlangen des Bewusstseins nach einer Koinzidenz mit sich selbst schon mit seinem Auftauchen zum Scheitern verurteilt, so hat sich jetzt ein zutiefst irritierender Wandel am Für-sich-sein vollzogen, denn nicht für mich selbst bin ich Gegenstand geworden, wohl aber für den Anderen. Aus der Sicht Hartmanns urgiert Sartre die Unmöglichkeit der Totalität des Für-sich-seins auf einer weiteren Ebene, nämlich der des Für-Andere-seins. Die Totalität ist Prinzip und Idee; sie wird als „Horizont" zum Ideal, der dem Für-sich „Sinn" verleiht. Jede beliebige Beziehung Ich - Anderer stehe nun im Horizont dieser Totalität.[21]

[19] Hartmann, a.a.O., 102
[20] SN 908 EN 611
[21] Hartmann, a.a.O. 109

Der Schauder der Scham[22], das Erschrecken oder gar Erstarren zeugen gerade davon, dass sich ein Für-sich, ist es erst einmal zum Objekt einer fremden und daher unfasslichen Beurteilung geworden, zugleich damit auch anerkennt, dieser Gegenstand zu sein. Das Für-Andere-sein wird sich uns nicht zuletzt als der Versuch einer Vermittlung zwischen An-sich und Für-sich darbieten. - Indes, der Andere, um dessen Subjektivität wir in einem vortheoretischen Sinne Bescheid wissen, bietet sich uns dennoch als besonderes Objekt unserer Erfahrung dar.[23] Zwei Fragen, die Sartre als besonders gefährlich betrachtet, haben sich nun aufgetan. Es ist die Frage nach der *Existenz Anderer* sowie die nach meinem *Seinsbezug* zum Sein Anderer.[24]

1.2 Die Kritik am Idealismus und Realismus

Die Frage, die sich uns stellt, besteht darin, wie der Andere als ein von mir geschiedenes Ich, als andere Person oder als denkende Substanz mit mir in Verbindung treten bzw. wie er auf meine Freiheit einwirken kann. Zunächst taucht der Andere in meinem Universum in bestimmter Gegebenheitsweise auf, er erscheint als Körper in Situation. Sartre erwägt Positionen des Idealismus und Realismus, um eine Lösung anzubieten, die es erlauben soll, einem ontologischen Alleinsein, das heißt dem Solipsismus zu entgehen. Hier habe Sartre, so Kampits, einerseits eine empirisch rationale Denkrichtung vor Augen, auf der anderen Seite eine „Art idealistischer Transzendentalphilosophie“. Kampits weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass Sartre in seiner Ontologie beide Denkrichtungen überwinden möchte: „Im Realismus sieht Sartre eine Auflösung der Spontaneität des Bewusstseins, im Idealismus eine Aufhebung der Bewußtseinsunabhängigkeit der Realität.“[25]

In Anspielung auf Kant stellt sich Sartre nun die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung des Anderen. „Wenn es wahr ist, dass der Andere einen besonderen Objekttypus darstellt, der sich unserer Erfahrung entdeckt, ist es [...] notwendig, sich zu fragen, wie die Erkenntnis des Anderen möglich ist [...]“ [26] Eine Theorie, die von der dinglichen Gegebenheit des Körpers ausgeht, wirft Probleme auf, denn wenn mein Körper sowie der Körper des Anderen als Ding der Welt für eine Vermittlung zwischen mir und dem

[22]„Die Scham ist ein unmittelbares Erschauern, das mich von Kopf bis Fuß durchläuft, ohne jede diskursive Vorbereitung“. SN 406, EN 276
[23] Vgl. SN 412, EN 280
[24] Honneth spricht hier von der systematischen Frage, wie wir uns in unserem jeweiligen Lebensvollzug der Existenz anderer Menschen sicher sein können. Honneth, *Die Gleichursprünglichkeit…,* a.a.O., 135
[25] Kampits, SuFA, 47
[26] SN 412, EN 280

Anderen unerlässlich sind, so kann der Realismus dennoch in keiner Weise „die gleiche Evidenz für die Realität der Seele des Anderen beanspruchen“, die er für die Anwesenheit des raumzeitlichen Dinges bei meinem Bewusstsein geltend macht.[27] Der Realismus bleibt, wenn er das Gegebene von Seiendem außerhalb des Bewusstseins ansetzt, außerstande, schlüssig zu erweisen, dass es sich über die bloße Gegebenheit des Körpers hinaus auch tatsächlich um eine andere Person handelt.

Denn wenn der Realist meint, vom Anderen getrennt zu sein, wie ein Körper von einem anderen Körper getrennt ist, so handelt es sich hierbei um ein Urteil oder um ein Verhältnis, das eine Trennung ausdrückt, die Sartre der bloßen Geschiedenheit der Dinge voneinander vorbehält; es ist eine externe Negation, die keinerlei Verbindung zwischen mir und dem Anderen herzustellen in der Lage ist. Die Existenz des Anderen sinkt, wie es Honneth nennt, zu einer *epistemischen Wahrscheinlichkeit* herab.[28] Der Andere in seiner unverwechselbaren Subjektivität bleibt der empirischen Erfahrung unzugänglich. Der Realismus mündet in einen Idealismus, schließt Sartre, denn aus der idealistischen Perspektive wird der Andere zwar als real begriffen, ohne dass ich allerdings seinen realen Bezug zu mir erfassen könnte. „Ich setze ihn als *Subjekt* und trotzdem betrachte ich ihn als Objekt meiner Gedanken“.[29]

Der Idealismus setzt die Existenz der anderen Person gleichsam voraus, während deren Subjektivität doch eigentlich erst freigelegt werden sollte. Sartre sucht in diesem Zusammenhang in Auseinandersetzung mit Kants transzendentalphilosophischem Ansatz die Konsequenzen, zu denen der Idealismus führen muss, darzulegen. Für den Idealisten bleiben, so folgert Sartre, nur zwei Möglichkeiten. Einerseits der Versuch, sich des Anderen völlig zu entledigen und damit zu erweisen, dass er für die Konstitution meiner Erfahrung nutzlos ist. Diese Lösung käme der Behauptung meines ontologischen *Alleinseins* gleich. Sartre verwirft sie als „grundlose, rein metaphysische Hypothese“, da sie der Behauptung gleichkommt, dass außerhalb meiner selbst nichts existiert und damit das Feld meiner Erfahrung überschreitet.[30] Der Idealismus sieht sich in Anlehnung an unser Alltagsverständnis genötigt, die Existenz des Anderen einfach zu behaupten, das heißt, den Anderen als real zu setzen, will er nicht in einen Solipsismus verfallen. Er schlägt daher in eine realistische Position um. „Durch die Setzung der Existenz des andern sprengt man ja plötzlich die Rahmen des Idealismus und

[27] SN 409, EN 278

[28] „[...] insofern regiert im Idealismus wie im Idealismus ein Denkmodell, das wir mit John Dewey als `Intellektualismus´ bezeichnen können, weil darin `alles Erfahren´ als eine `Form der Erkenntnis´ begriffen wird (Dewey 1995, 37).“ Honneth, *Die Gleichursprünglichkeit…,* a.a.O., 139

[29] SN 417, EN 284

[30] SN 418, EN 284

fällt in einen metaphysischen Realismus zurück".[31] Der Andere wird, wie es Honneth, im Blick auf eine aus der transzendentalen Subjektivität erbrachte Konstitution von Welt, formuliert, zum bloßen Objekt innerhalb meiner Erfahrungswelt, wodurch ihm aber die Fähigkeiten zur Konstitution von Welt verloren gehen, die gerade seine Subjektivität ausmachen und begründen.[32]

Beide Positionen konnten uns nicht weiterhelfen. So sieht Honneth in Sartres Kritik an den Positionen von Realismus und Idealismus eine Kritik am Erkenntnisparadigma schlechthin. Das Problem wurde in der Tradition stets so gestellt, als ob das Subjekt darauf hin befragt werden müsse, wie es zu einer gesicherten Erkenntnis der Existenz anderer geistiger Wesen gelangen könne. Dagegen, so Honneth, deute sich in Sartres Analyse der Scham insofern eine Lösung des Problems an, als von der Empfindung an sich auf „die subjektive Unvermeidbarkeit der Annahme anderer urteilsfähiger Subjekte geschlossen wird".[33]

Es ist nun offenkundig, denn beide Ansätze gelangen letztlich nicht über den Versuch hinaus, eine mögliche Kenntnis von einem raumzeitlichen Objekt zu erlangen. Der Andere, so Sartre, bleibt aus der Position des Realismus bloß wahrscheinlich: „es bleibt stets wahrscheinlich, dass der Andere nur ein Körper ist".[34] Der Idealismus dagegen verurteilt sich gewissermaßen dazu, in einen konsequenten Solipsismus einzumünden, oder bei einer, wie es Sartre nennt, völlig ungerechtfertigten Setzung der Existenz des Anderen Zuflucht zu nehmen.

Dagegen steht für Sartre eine fundamentale Voraussetzung am Anfang des Problems der Existenz des Anderen, denn „der Andere ist tatsächlich der *andere*, das heißt das Ich, das Ich *nicht ist*".[35] Eine Negation wird zur konstitutiven Struktur des Anderer-seins. Es sei betont, dass es sich nicht um eine externe Negation handelt; sie kennzeichnet ja das indifferente Geschiedensein der Dinge voneinander, diese bloß externe Beziehung der Indifferenz hatten sowohl Realismus wie auch Idealismus auf meine Verbindung zum Anderen anzuwenden versucht. Die interne Negation indes ist es, die das Für-sich in seinem Sein zutiefst berührt,

[31] SN 419, EN 285 - Dem entsprechend argumentiert auch Hartmann. In einer realistischen Theorie bleibt die Existenz des Anderen bloß hypothetisch, der Idealismus dagegen kann die Eigengesetzlichkeit des Anderen nicht dartun. In beiden Thesen handele es sich um eine externe Beziehung, in der mir der Andere als Objekt meiner Erkenntnis erscheinen müsse. Weder Sein noch Nichtsein des Anderen tangieren mein Sein. Hartmann, a.a.O., 98

[32] Vgl. Honneth, *Die Gleichursprünglichkeit…,* a.a.O., 139

[33] Es sei gerade, so Honneth, Sartres Kritik am Paradigma des Erkennens, die die besondere Herausforderung und Aktualität seiner Intersubjektivitätstheorie ausmache. Vgl. Honneth, *Die Gleichursprünglichkeit…,* a.a.O., 138

[34] SN 410, EN 279

[35] SN 420, EN 286

denn das Für-sich bestimmt sich über diese Negation, ja es ist diese Negation. In seiner Analyse der Transzendenz hat Sartre die Unterscheidung zwischen interner und externer Negation erstmalig eingeführt. Schon hier galt, dass jede Negation durch ein Für-sich realisiert wird. So begreift Sartre auch die Beziehung des Für-sich-seins zum Sein der Dinge als interne Negation. Sie ist es, die bewirkt, dass sich das An-sich enthüllt und bestimmt zugleich das Für-sich in seinem Sein; das Für-sich, sagt Sartre, *ist* diese Negation. „In diesem Sinn ist die interne Negation eine konkrete ontologische Verbindung".[36] Die schon in der Theorie der Erkenntnis gegebene Definition, wiederholen wir hier im Wortlaut, da ihr in Bezug auf die Existenz des Anderen eine überragende Rolle zukommt: „Unter interner Negation verstehen wir eine solche Beziehung zwischen Seinsweisen (etres), bei der das, was von der anderen verneint wird, die andere durch eben ihre Abwesenheit innerhalb ihres Wesens qualifiziert".[37]

Was für das Verhältnis des Für-sich zum Sein des An-sich gilt, gewinnt eine hervorragende Bedeutung dort, wo es sich um meine Verbindung zum Anderen handelt. So ist die interne Negation, wie es Michael Theunissen vermerkt, kennzeichnend für das Sozialverhältnis überhaupt.[38] Sie unterscheidet sich von der externen Negation dadurch, dass sie unmittelbar, aktiv und wechselseitig ist. Zur internen Negation gesellt sich die Interiorität als solche. Der Andere tangiert mich nicht irgendwie, nein, er betrifft mich im Innersten meines Seins. Durch den Gedanken der Interiorität enthüllt uns Sartre eine Getrenntheit der personalen Partner, die ungleich radikaler ist, als die vom Realisten konstatierte. Nicht eine ontische, sondern eine „ontologische" Getrenntheit schließt mich vom Anderen und den Anderen von mir aus, sagt Theunissen und ergänzt: „Denn wenn der Andere und ich uns als je nicht der Andere seiend setzen, so sind wir im Urentwurf unseres Seins durcheinander `bestimmt´".[39] So sieht Theunissen durch die Ausrichtung an der Interiorität des Für-sich-seins die Jemeinigkeit schon vorausgesetzt. Am Anfang einer Theorie des Für-Andere-seins stehe für Sartre zweifellos die These, dass nur das cartesianische cogito Ausgangspunkt sein kann.[40] Dem cogito ist die Intentionalität des Bewusstseins gleichsam eingeschrieben. Das

[36] Wir beziehen uns auf Sartres Kapitel über die Transzendenz; hier war es denn auch tatsächlich die Erkenntnis, die Sartre als Beziehungstypus zwischen dem An-sich und Für-sich erläuterte. Tatsächlich bleibt die Beziehung des Für-sich zum An-sich-sein der Dinge auch für Sartres gesamte Theorie der Fremdexistenz fundamental. SN 331, EN 225.
[37] SN 329, EN 223
[38] Theunissen, Michael, *Der Andere*, Berlin/New York, 1977, a.a.O., 196
[39] Ebenda
[40] Theunissen, a.a.O., 194

intendierende Subjekt, das zum Sein des An-sich hin transzendiert, ist diese Intentionalität zugleich selber. Interiorität schließlich meint Jemeinigkeit der Bewusstseinserfahrung.

So sei es, sagt Theunissen, für Sartre geradezu selbstverständlich, dass Erfahrung von Freiheit stets *meine* Freiheit meint und dass echte Bewusstseinserfahrung stets *mein* Bewusstsein vor sich hat.[41] Für den Phänomenologen ergibt sich daraus die Forderung nur das als phänomenalen Befund anzuerkennen, was sich ihm aus der eigenen Innenperspektive enthüllt. Sartre gelinge es dadurch das Verfahren einer „objektiven" Ontologie, das heißt, die Neigung eine Außenperspektive einzunehmen, abzuwehren.[42] Das Phänomen des Miteinanderseins werde, stelle ich den Einen und den Anderen äußerlich vor mich hin, um ihr Verhältnis aus der Außenperspektive des neutralen Beobachters zu betrachten, prinzipiell verfehlt. Der Phänomenologe ist vielmehr dazu angehalten, den Anderen zu beschreiben, „wie er selbst als das einzige ihm zugänglich Ich, den Anderen, das Nicht-Ich, erfährt".[43] Die „Außenperspektive" eines sogenannten neutralen Beobachters oder „dritten Mannes", der das Verhältnis von außen betrachten könnte, um es zu totalisieren, thematisiert Sartre immer wieder neu. Dem entsprechend gilt: „Kein Bewußtsein, auch nicht da Gottes kann `die Rückseite´ sehen, das heißt, die Totalität als solche erfassen".[44]

Auch der Rückgriff auf Gott, wie es etwa Leibniz, aus der Sicht Sartres, versucht, bleibt lediglich ein Rückgriff auf die Interioritätsnegation.[45] Der Gottesbegriff ist allenfalls dazu in der Lage, uns die Interioritätsnegation als die einzig mögliche Verbindung zwischen den Bewußtseinen zu enthüllen:

> „Gott ist weder notwendig noch hinreichend als Garant der Existenz des andern; außerdem setzt die Existenz Gottes als Vermittler zwischen mir und dem Anderen schon die Anwesenheit eines

[41] Ebenda

[42] Der Andere oder das Phänomen des Miteinanderseins werde ja prinzipiell dort verfehlt, wo ich außer Acht lasse, dass der Andere, *Anderer*, stets für *mich ist.* - Überhaupt sieht Theunissen *Das Sein und das Nichts* durch Sartres Versuch einer Verbindung „objektiver" Ganzheitsontologie mit einer „subjektorientierten" Transzendentalphilosophie gekennzeichnet. Das An-sich-sein stehe bei Sartre für das transphänomenale Sein des intendierten Gegenstandes, das Für-sich-sein für das Sein des intendierenden Subjekts. Da aber das Für-sich-sein die Intentionalität gleichsam selber ist, argumentiert Theunissen, komme ihm ein Vorrang vor dem An-sich-sein zu und der transzendentale Subjektivismus erlange die Superiorität über die objektive Ontologie. Theunissen, a.a.O., 193/194
Hartmann wiederum spricht von einem Konflikt zwischen einer Orientierung am Subjekt und einer objektiv-ontologischen Orientierung, die bei Sartre die Aufteilung des Seins in zwei Seinstypen zur Folge hat. Das An-sich-sein war zwar ontologisch primär, aber es blieb formal und leer. Bei der Beziehung „Ich-Anderer" indes ist dies nicht der Fall. Der Andere ist von mir aus orientiert gegeben, aber er darf objektiv-ontologisch nicht leer gelassen werden, denn er ist mein Gegen-Ich. Hartmann, a.a.O. 110

[43] Theunissen, a.a.O., 194

[44] SN 537, EN 363

[45] SN 422, EN 287

> Anderen bei mir selbst in Interioritätsverbindung voraus, da Gott [...] schon in Interioritätsverbindung mit mir selbst sein können muss, damit eine reale Grundlage der Existenz des Anderen für mich gültig ist.“ [46]

Eine positive Theorie der Existenz des Anderen müsse, so Sartre, gleichzeitig den Solipsismus vermeiden und den Rückgriff auf Gott entbehren können, wenn sie meine ursprüngliche Beziehung zum Andern als Interioritätsbeziehung betrachtete.[47]

1.3 Sartres Auseinandersetzung mit Husserl, Hegel und Heidegger

Sartre widmet sich im nächsten Schritt den drei Denkern, die den angegebenen Voraussetzungen für eine Theorie der Fremdexistenz, am nächsten kommen.[48] Unter Vernachlässigung der chronologischen Reihenfolge setzt Sartre zunächst bei Husserl an, um dann über Hegel zu Heidegger fortzuschreiten, der aus seiner Sicht, den gestellten Anforderungen am nächsten kommt. Husserl versuche, so Sartre, eine Widerlegung des Solipsismus insofern zu leisten als der Rückgriff auf den Anderen für die Konstituierung der Welt unentbehrlich wird. „Für Husserl ist die Welt, wie sie sich dem Bewusstsein enthüllt, intermonadisch.“ [49] Der Andere ist konstitutiv für die Bedingungen, die dem Objekt, das sich mir enthüllt, selbst zugehören. Er wird zum Garanten von dessen Objektivität. Er ist daher im Wahrnehmungsfeld des transzendentalen Subjekts mit präsent und an der Erzeugung von Sachverhalten konstitutiv beteiligt. Zum Seinssinn der Welt, so sagt es Husserl selbst, gehört das „Für-jedermann-da“, das stets mitgemeint ist, wenn wir von objektiver Wirklichkeit sprechen.

---

[46] SN 423/424, EN 288 - Kampits spricht in diesem Zusammenhang von einer für Sartres Atheismus erhellenden Zurückweisung Gottes. Sartres Absage gilt hier der pantheistischen Konsequenz eines Gottes, der gleichzeitig ich selbst wie auch der Andere sein müsste. Kampits, SuFA, 54

[47] SN 424, EN 288

[48] *Das Sein und das Nichts* baut insgesamt auf Positionen der drei genannten Denker auf oder versucht sie vielmehr entsprechend Sartres Intentionen miteinander zu vereinbaren. Es kommt schließlich nicht von ungefähr, dass sich Sartre in seiner Sozialontologie Husserl, Hegel und Heidegger ganz explizit zuwendet, da ja alle drei essentielle Grundlegungen einer Theorie der Intersubjektivität geleistet haben. - So kommt etwa für Theunissen die „Sozialontologie Sartres dem Wesen und der Wirklichkeit der *zwischenmenschlichen* Begegnung ein gutes Stück näher“, als es Husserls Theorie der Intersubjektivität oder Heideggers Analyse des Mitseins taten. - Das Für-Andere-sein schließlich deute als Metamorphose des An-und-für-sich-seins auf den Einfluß Hegels hin. Alle drei Denker heben sich von der Tradition insofern ab, als sie die „äußere Negation“ als Ansatz meiner Verbindung zum Anderen zu überwinden versuchten und dem entsprechend „die Verbindung zum Anderen als konstitutives Moment meines Bewusstseins ins Auge gefasst haben“. Theunissen, a.a.O., 187, 196 f - Für uns ist es wichtig, aus Sartres Kritik, der wir uns nicht bedingungslos anschließen werden, seine eigenen, an eine Theorie der Intersubjektivität gerichteten Ansprüche herauszulesen und zu prononcieren.

[49] SN 425, EN 288

> „Zudem gehören zur Erfahrungswelt Objekte, mit `geistigen´ Prädikaten, die ihrem Ursprung und Sinn gemäß [...] auf fremde Subjekte und deren [...] Intentionalität verweisen: so alle Kulturobjekte (Bücher, Werkzeuge...), die dabei aber zugleich den Erfahrungssinn des Für-jedermann-da mit sich führen.“ [50]

Die tiefe, wenn auch über Welt vermittelte Verbindung zwischen mir und dem Anderen drückt Husserl in aller Deutlichkeit aus in der Beschreibung der intermonadologischen Gemeinschaft: so gehöre es zum Wesen der in mir transzendental konstituierten Welt, dass sie eine *Menschenwelt* ist, die in jedem einzelnen Menschen mehr oder weniger vollkommen innerseelisch konstituiert ist. (Hervorh. v. Verf.).[51] Bei Husserl kommt dem Anderen wohl ein hervorragender Platz zu, denn er habe, so konzediert Sartre, das Postulat der externen Negation, das heißt, das Ich und den Anderen unter dem Gesichtspunkt zweier getrennter Substanzen aufzufassen, aufgegeben. Indes, so lautet Sartres Vorwurf, könne er den Konsequenzen derselben, nämlich die Verbindung zum Anderen, nach wie vor durch die Erkenntnis zu vollziehen, nicht entgehen. Sehen wir nun genauer zu.

Das Objekt steht in einer prinzipiellen Beziehung zu einer unbegrenzten Pluralität von Bewusstseinen. Das Utensil-Ding („chose ustensil“), wie es Sartre in Anlehnung an Husserls intentionalen Gegenstand und Heideggers Zeug nennt, verweist nicht nur auf eine Vielheit von Für-sich, es erscheint als polyvalent: „[…] *am* Tisch, *an* der Wand entdeckt der Andere sich mir als das, worauf sich das betrachtete Objekt fortwährend bezieht [...]“ [52] Die Erfahrung selbst interpretiert sich unter dem Aspekt des Begriffs Anderer. Der Gegenstand ist nicht mehr nur bloß auf das transzendentale Subjekt bezogen, nicht nur ist es das transzendentale Ego, das ihn konstituiert, er erscheint vielmehr in einem Bedeutungszusammenhang, der mich immer schon auf den Anderen bezogen sein lässt. Das hat nun aber zur Folge, sagt Kampits treffend, dass der Andere nicht nur als „Objekt in der Welt“ erscheint, sondern stets auch als „Subjekt für die Welt“ mitgedacht werden muss: „Welt, wie sie konstitutiv erschlossen wird, kann nicht in Absehung vom Anderen erschlossen werden“.[53]

Zur entscheidenden Frage für Sartre wird nun das Problem, wie sich über die bloße Gegebenheit empirischer Personen hinaus die Verbindung der transzendentalen Subjekte

[50] Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie,* Hamburg, 1995, a.a.O., 94
[51] Husserl, a.a.O., 134
[52] SN 426, EN 289
[53] Kampits, SuFA, 57

gestalten solle, da dieselbe ja jenseits der Erfahrung stattfindet. „Denn der Andere ist ja *nie* diese empirische Persönlichkeit, die sich in meiner Erfahrung vorfindet: es ist das transzendentale Subjekt, auf das diese Persönlichkeit von Natur aus verweist.“ [54] Sartre will die Verbindung der transzendentalen Subjekte jenseits der Erfahrung ansiedeln. Wenn, so argumentiert er, *für die Konstituierung* der noematischen Gesamtheit das transzendentale Subjekt von Anfang an auf andere Subjekte verweist, so verweist es darauf als auf *Bedeutungen*.[55]

Der Andere würde solcher Art zu einer ergänzenden Kategorie, die zwar zuließe, eine Welt zu konstituieren, aber er wäre, und hier bringt Sartre den für ihn entscheidenden Gedanken ins Spiel, „[…] nicht als ein reales Sein, das jenseits dieser Welt existiert“.[56] Der Andere ist nicht nur kein innerweltliches Seiendes oder Gegenstand der Welt, er ist auch nicht *für* die Welt im Sinne des genannten Konstitutionszusammenhanges. Er existiert vielmehr in radikaler *Weltjenseitigkeit,* wie es uns auch das plötzliche, weltunvermittelte Erschrecken in der Scham gezeigt hatte. Gerade in diesem Sinne ist er auch jeder meiner Konstituierungsleistungen entzogen. Ich kann einen Anderen doch nicht konstituieren, in das Gefüge meiner Welt einbauen, wenn ich ganz im Gegenteil, im augenblicklichen Erstarren unter dem tatsächlichen oder vermuteten Blick des Anderen, ein Jenseits der Welt gleichsam an meinem Körper zu fühlen bekommen habe.

Die anfängliche Erfahrung des Anderen, bemerkt Theunissen mit gutem Grund, ist nicht die von etwas Weltjenseitigem an sich, sondern vielmehr die, dass es ein Jenseits von Welt gibt. Der Andere bleibe auch als constituens der objektiven Welt *auf* dieselbe hingeordnet. Erst dort, wo ich den Anderen nicht erst im Durchgang durch die Welt erreiche, vermag ich ihn unvermittelt, plötzlich und daher ganz zu erfassen.[57] Durch die Weltjenseitigkeit, mit der Sartre entschieden über Husserl hinausgeht, will er jedem Versuch, den Anderen in Erkenntnisrelation zu mir selbst zu stellen, entgehen. Die direkte *Erfahrung*, durch die mir der Andere gegenwärtig sein wird, gilt zugleich als Absage an eine Theorie der Erkenntnis, die Husserl letztlich nicht verlassen habe. Denn er habe sich, so lautet der entscheidende Vorwurf Sartres, „[…] der Möglichkeit begeben, zu verstehen, was das weltjenseitige *Sein* des Anderen bedeuten kann, denn er definiert ja das *Sein* als die bloße Anzeige einer

[54] SN 426, EN 289
[55] Ebenda
[56] Ebenda
[57] Theunissen, a.a.O., 188, 189

unendlichen Reihe durchzuführender Operationen.“ [58] Wohl ermisst sich das Sein der Welt an der Erkenntnis, die ich von ihm gewinne, keineswegs jedoch gilt dies für das Sein des Anderen, denn das Sein des Anderen ermisst sich an der Erkenntnis, die er von sich gewinnt, nicht an der, die ich von ihm gewinne. Wir sehen deutlich, dass, solange die Forderung nach einer Erkenntnis des Anderen im Spiel bleibt, die Beziehung zum Anderen auch so gesehen werden müsste, wie die Beziehung zur Welt.

Husserl, so lautet auch der prägnante Vorwurf Honneths, kehre, sobald die Frage nach der Verbindung des transzendentalen Subjekts zu anderen realen Personen gestellt wird, wieder in die Bahnen des erkenntnistheoretischen Paradigmas zurück: der Andere werde, so der Kern des Vorwurfs, wird er nicht mehr als bloß mitpräsentes, sondern als real existierendes Subjekt verstanden, in genau der Weise zu einer Einheit von transzendentalen Denkoperationen, wie es auch für die Welt insgesamt gilt.[59]

Bleibt man an die Erkenntnisrelation gebunden, so gebe es aus dem drohenden Solipsismus nur noch den Ausweg einer inneren Identifikation mit dem Anderen. Diese wiederum ist auf Grund der „prinzipiellen Unterschiedenheit“ („distinction de principe“), die zwischen mir und dem Anderen besteht, unmöglich. Denn das Ich existiert in Interiorität, postuliert Sartre, daher kann eine „[…] gültige Erkenntnis der Interiorität nur in Interiorität zustande kommen [...], wodurch prinzipiell jede Erkenntnis des Anderen so, wie er sich erkennt, das heißt, wie er ist, ausgeschlossen ist“.[60]

Der transzendentale Ansatz der Phänomenologie erlaubt uns in keiner Weise, den Anderen in seinem Sein zu erfassen oder zu erfahren. Konstituiere ich den Anderen, im Sinne ich etwa die Welt konstituiere, so bleibt die Frage bestehen, wie er mich dann überhaupt noch zu betreffen vermag, fragt Kampits in diesem Zusammenhang. Auch wenn es der Andere ist, der mir die Welt erschließt, so gehe ich ihm wesenhaft voraus.[61] Für Theunissen schließlich hat die Konstitution des Anderen durch mich, wird sie nicht radikal überwunden, auch das Ausbleiben eines gleichursprünglichen Partners zur Folge: so bleibe es für Husserls Intersubjektivitätstheorie selbstverständlich, „dass ich, das absolut einzige ego, wie alles andere, so auch den Anderen *konstituiere*.“ [62] Die echte Alternative, die Husserl von vornherein ausschließt, ist die der Gleichursprünglichkeit. Oder wie es Husserl selbst gegen

[58] SN 427, EN 290
[59] Honneth, *Die Gleichursprünglichkeit…*, a.a.O., 142
[60] SN 427, EN 293
[61] Vgl. Kampits, SuFA, 62
[62] Theunissen, a.a.O., 151

Ende der „intentionalen Auslegung der Fremderfahrung“ deutlich sagt: „Ich muss erst das Eigene als solches auslegen, um zu verstehen, dass im Eigenen auch Nichteigenes Seinssinn bekommt [...]“ Husserl sieht den Schein eines Solipsismus als aufgelöst, insisitiert aber, „dass alles, was für mich ist, seinen Seinssinn ausschließlich aus mir selbst, aus meiner Bewusstseinssphäre schöpfen kann“.[63]

Zwei Aspekte, die über Husserl hinausweisen und die für Sartres Theorie des Anderen bestimmend bleiben, haben wir in unserer kurzen Kritik herausgeschält. Die Theorie muss der Gegebenheit des Anderen Rechnung tragen und ihn aus allen meinen Konstitutionsleistungen herausnehmen; nur so kann ich dem Anderen *begegnen*, um ihn zu *erfahren*. Der Andere wird mir als ein *jenseits der Welt* Gegebener begegnen. So sieht Sartre in der Lösung, die Hegel dem Problem zukommen lässt, einen erheblichen Fortschritt, der entschieden über Husserls Ansatz hinausweist: nicht mehr für die Konstituierung der Welt ist der Andere unentbehrlich, sondern für die Existenz meines Bewusstseins als Bewusstsein von sich.[64] Hegel hat nicht nur die äußere Negation überwunden, meine Verbindung zum Anderen wird vielmehr durch die innere Negation erst hergestellt. Ich hänge in meinem Sein überhaupt vom Anderen ab, ja der Weg zu meiner Innerlichkeit führt über den Anderen; nur durch den Anderen, sagt Sartre, ist mein Für-sich-sein ein Sein für sich. Das Für-Andere-sein wird zur notwendigen Bedingung meines Für-mich-seins, denn wenn mein Bewusstsein *für-sich* durch ein anderes Bewusstsein mit sich selbst vermittelt werden muss, dann hängt auch sein Sein vom Anderen ab.[65]

Überdies hat Hegel neben der direkten, nicht durch Welt vermittelten Seinsabhängigkeit vom Anderen auch ein einseitiges Ausgehen vom Cogito vermieden, denn das Problem des Anderen stellt sich jetzt nicht mehr vom Cogito aus - ich werde den Anderen daher nicht als ein weltlich Gegebenes konstituieren - ist es doch ganz im Gegenteil die Existenz des Anderen, durch die sich das Ich als Gegenstand erfasst.[66]

Der Solipsismus scheint bei Hegel endgültig überwunden, denn die innere Negation, die den Anderen konstituiert, ist nun eine wechselseitige, die jedes Bewusstsein im Tiefsten seines Seins betrifft. Selbst der Zweifel an der Existenz des Anderen verweist mich auf diesen selbst. Ich kann an der Existenz des Anderen gar nicht zweifeln, ohne dabei auch an meiner eigenen Existenz zu zweifeln, da dem Selbstbewusstsein Realität nur insofern

[63] Husserl, a.a.O., 154
[64] SN 429, EN 291
[65] SN 431, EN 292
[66] SN 430, EN 292

zukommt, als es seinen Widerschein im Anderen hat.[67] Von diesen theoretischen Prämissen ausgehend rollt Sartre Hegels Herr-Knecht-Dialektik auf, um die Unausweichlichkeit des tödlichen Kampfes um Anerkennung als Voraussetzung einer Art der „Ichwerdung“ zu veranschaulichen.

So sehr Sartre die Fortschritte, die Hegel über Husserl hinausgehend gemacht hat, lobt, so wenig befriedigt ihn letztlich die von Hegel angepeilte Lösung des Problems. Sehen wir nun genauer zu, wie Sartre Hegels berühmte Passage aus der Phänomenologie des Geistes referiert. Das hymnische Kompliment, das Sartre an die Adresse Hegels richtet, wenn er dessen Versuch, mich in meinem Sein vom Anderen abhängig sein zu lassen als „geniale Intuition“ lobt, soll auch als Prämisse der Eröffnung des tödlichen Kampfes um Anerkennung vorangestellt werden.

Da mein Bewusstsein für sich durch ein anderes Bewusstsein mit sich selbst vermittelt werden muss, hängt das Für-sich-sein als solches vom Anderen ab. Die Anerkennung des Anderen steht in strikter wechselseitiger Bedingung zu meiner Anerkennung durch den Anderen. Tatsächlich erfasst mich der Andere als an einen Körper geknüpft und in das Leben versenkt: in diesem Sinne bin ich selbst nur ein Anderer. Um die Anerkennung des Anderen zu erlangen, muss ich mein Leben daransetzen, das heißt, mich als nicht an eine gegenständliche Weise geknüpft und in das Leben versenkt offenbaren. Wenn ich zugleich auf den Tod des Anderen gehe, so meint dies, dass ich mich durch den Anderen vermitteln lassen will, der bloß *Anderer* sein soll, nämlich unselbständiges Bewusstsein, dessen Merkmal es ist, für ein anderes Bewusstsein zu existieren.[68]

Mein Leben daransetzen, mein Sein zu wagen, heißt, von meinem sinnlichen Sein abzusehen; bleibt der Andere dagegen dem Leben verhaftet, so bleibt er aus Hegels Sicht auch an die gegenständliche Seinsweise geknüpft. Er erscheint mir und sich selbst als unwesentlich. Ich dagegen bin, insofern ich vom Leben abstrahiert habe, aus dem tödlichen

[67] SN 432, EN 293,

[68] SN 431, EN 293. In Hegels eigenen Worten: „Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewissheit ihrer selbst, *für sich zu sein,* zur Wahrheit an dem Anderen und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, dass dem Selbstbewusstsein nicht das Sein, [...] nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen, - sondern dass an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, dass es nur reines *Fürsichsein* ist. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als *Person* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewusstseins nicht erreicht. Ebenso muss jedes auf den Tod des Anderen gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andere gilt ihm nicht mehr als es selbst; sein Wesen stellt sich ihm als ein Anderes dar, es ist außer sich, es muss sein Außersichsein aufheben; [...] es muss sein Anderssein als reines Fürsichsein oder als absolute Negation anschauen.“ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, 1986, a.a.O., 149

Kampf um Anerkennung als Herr hervorgegangen, der Andere, da er das Leben der Freiheit vorgezogen hat, als Knecht.[69]

Der mächtige Antrieb jedes Bewusstseins, seine Selbstgewissheit in eine *Wahrheit* zu verwandeln, war der eigentliche Auslöser für die Bewusstseinsindividuen in den Kampf um Anerkennung einzutreten. Da diese Wahrheit nur erreicht werden kann, wenn mein Bewusstsein für den Anderen Gegenstand und der Andere Gegenstand für mein Bewusstsein wird, bleibt, so lautet Sartres Vorwurf, die Erkenntnis für Hegel das Maß des Seins. Hegel kann nicht umhin, das Für-Andere-sein auf ein Gegenstand-Sein zu reduzieren und mit der Frage, wie der Andere für mich Gegenstand werden könne, bleibt Hegel auf dem Boden des Idealismus stehen.[70]

Der bei Hegel intendierten Wechselseitigkeit eines Sich-im-Anderen-Erkennens begegnet Sartre mit dem Hinweis, dass ein Bewusstsein die Anerkennung seines konkreten Seins, nicht aber die einer abstrakten Wahrheit beanspruche. Er habe das Erkennen mit dem Sein gleichgesetzt und der erste ausdrückliche Vorwurf, den Sartre gegen Hegel richtet, ist der eines epistemologischen Optimismus.

Hegel versucht unter dem Namen Anerkennung eine Übereinstimmung zwischen den Bewusstseinen zu realisieren. Um dies zu erreichen, hebt er mein Objektsein für den Anderen in die Wechselseitigkeit hinein, wodurch der Andere wiederum zu meinem Objekt wird.[71] Dagegen ist Sartres Für-sich-sein aber durch Nicht-Identität gekennzeichnet. Als Objekt erhielte es den Status des Identischen und werde dadurch in seinem Sein verfälscht, da das Sein des Bewusstseins radikales Ausschließen jeder Gegenständlichkeit ist.[72]

---

[69] Die unvermeidliche Negativität, der Konflikt und die Antinomie meiner Verbindung zum Anderen, wie sie für Sartres Theorie des Anderen im Folgenden kennzeichnend werden, haben ihr theoretisches Fundament nicht zuletzt in Hegels Herr-Knecht-Dialektik. Die Konsequenzen zu denen Sartre gelangt, sind indes andere als die Hegels, dessen logische Figur in weiterer Folge eine Vermittlung zwischen Herr und Knecht zulassen wird. - In Anlehnung an die Herr-Knecht-Dialektik Hegels sucht de Beauvoir ein ganz konkretes historisches Geschehen, nämlich das Bezogensein der Geschlechter aufeinander im Sinne einer akzentuierenden Gewichtung zu bestimmen. Innerhalb der Menschheit ist es nicht das Geschlecht, das gebiert, welches das höchste Ansehen genießt, sondern dasjenige, das sein Leben wagt. So kommt etwa der Jagd, in welcher der Mann sein Menschsein erkennt, deshalb höchste Würde zu, weil sie mit Gefahr verbunden ist: „Dadurch aber beweist er auf pathetische Art, dass nicht das Leben für den Mann das Höchste ist, sondern dass es für Zwecke da ist, die höher stehen als es selbst.“ De Beauvoir, Simone, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau,* Hamburg 1983, a.a.O., 72

[70] Vgl. SN 433, EN 294

[71] Sartre will dagegen zeigen, dass der Andere zunächst gerade nicht als Objekt begegnen wird. Theunissen spricht in diesem Zusammenhang von einer Überwindung des transzendentalphilosophischen Ansatzes. Sartre versuche die Dualität von vorgegebenem Horizont und hierin erscheinendem Seienden im Felde der zwischenmenschlichen Beziehung zu durchbrechen. Theunissen, a.a.O. 188; vgl. auch Kampits, SuFA, 72

[72] „[I]ch bin der, der nicht für mich selbst Gegenstand sein kann, der für sich die Existenz in Gegenstandsform nicht einmal denken kann […].“ SN 438, EN 298

Gerade hier, im Antagonismus von Subjekt und Objekt, formuliert Hartmann treffend, liegt für Sartre die Unmöglichkeit beschlossen, den Anderen als Anderen im Erkennen zu haben; Sartres Cogito bekommt nie Subjektivität zu fassen, denn was einem Cogito gegeben ist, ist nur An-sich-sein und nicht Für-sich-sein. „Ein Mich-im-Anderen-Erkennen ist für Sartre nicht möglich. Ich negiere den Anderen und bin darin ich selbst. Wie im Fall meiner Negation des An-sich-seins ist meine Beziehung zum Anderen eine ausschließende Negation.“ [73]

Gerade dieser Grundüberzeugung Sartres stehe, so Hartmann, Hegels Dialektik gegenüber, die genau dies will: die Vermittlung von Subjektivem und Objektivem.[74] Sie ist es, die Sartre als erkenntnistheoretischen Optimismus verwirft. Die Negation hat bei Sartre nicht den Charakter der Gegenseitigkeit, sondern den alternierender Wechselseitigkeit. Hier setzt auch der unvermeidliche Konflikt als Charakteristikum meiner Beziehung zum Anderen an.

Die angenommene Ungleichheit zweier Selbstbewusstseine bei Hegel wird bei Sartre zu einer Verobjektivierung, die einem Außer-Spiel-Setzen der Freiheit des Anderen gleichkommt.[75]

Während Hegel zu einer Vermittlung von Subjekt und Objekt gelangt, bleibt für Sartre ein unaufhebbarer Antagonismus bestehen: entweder ist der Andere Objekt, dann kann ich mich in ihm nicht als Objekt erkennen oder ich bin für ihn Objekt, dann kann ich ihn nicht in seinem Subjektsein ergreifen. Es ist für Hartmann Sartre, der Hegel ein Sich-Erkennen im Anderen als Unmittelbaren anmutet, während das Sich-Erkennen des Selbstbewusstseins aber gerade die Aufhebung der Unmittelbarkeit voraussetzt: ein Sich-aufs-Spiel-Setzen des Herrn auf der einen, ein Abarbeiten des Eigenwillens, das heißt die Aufhebung des Eigenwillens beim Knecht auf der anderen Seite. Ist solcher Art die Unmittelbarkeit aufgehoben, so ist das Sich-Erkennen durch die Identität auf beiden Seiten für Hegel gegeben, schließt Hartmann. Dagegen bleibt für Sartre die wechselseitige Ausschließung Grundlage eines unüberwindlichen Konflikts. Das Für-sich, sagt Sartre, kann durch den Anderen nicht erkannt werden: „[D]er Andere ist nicht *für sich*, wie er mir erscheint, ich erscheine mir nicht, wie ich *für den Anderen* bin.“ [76] Das wechselseitige Sich-selbst-ergreifen des Ich im Anderen geht bei Hegel aus der Selbstidentität des Bewusstseins hervor. Diese Art der Selbstidentität wird

[73] Hartmann a.a.O., 104
[74] Ebenda
[75] Ebenda
[76] SN 440, EN 298

bei Sartre allerdings durch das Drama der Reflexion, durch die Unmöglichkeit des Bewusstseins für sich selbst Objekt zu werden, verunmöglicht.

Für Hegel indes ist der Andere Gegenstand und ich begreife mich als Gegenstand im Anderen. Damit ich mir als Gegenstand im Anderen erscheinen könnte, hält Sartre dagegen, müsste ich den Anderen als Subjekt erfassen, das heißt, in seiner Interiorität wahrnehmen können, was aber prinzipiell unmöglich bleibt. Die Differenz zwischen dem Für-sich-sein des Bewusstseins, das für sich selbst niemals Objekt werden kann und dem Für-Andere-sein, für das es Gegenständlichkeit sehr wohl gibt, kann für Sartre durch keine Form der Anerkennung aufgehoben werden. „Zwischen Gegenstand-Anderem und Ich-Subjekt gibt es gar kein gemeinsames Maß, ebenso wenig wie zwischen dem Bewusstsein (von) sich und dem Bewusstsein *von* dem Anderen“ [77] Diese Tatsache, dass aus der Beziehung der Bewusstseine keinerlei allgemeine Erkenntnis abgeleitet werden kann, begreift Sartre als ihre „ontologische Trennung.“

Einen tiefergreifenden Optimismus, auf dem der soeben beschriebene gleichsam aufruht, sieht Sartre in Hegels Haltung, den Standpunkt des Ganzen oder Absoluten einzunehmen. Hegel, so lautet Sartres Vorwurf hier, betrachtet die Bewusstseine von außen, anstatt sich die Frage seines eigenen Bewusstseins zu dem des anderen zu stellen und die Interiorität des cogito als den einzig möglichen Ausgangspunkt beizubehalten, ohne dabei wieder in die Problematik der Konstitution des Anderen zurückzufallen.[78] Die Bewusstseine sind bei Hegel unselbständige Momente des Ganzen und das Ganze wird aus seiner monistischen Sicht zum Vermittler der Bewusstseine, wodurch das einzelne Selbstbewusstsein zum Objekt für den betrachtenden Dritten werde. Durch die Betrachtung von außen wird zugleich die innere Negation aufgegeben und ich etabliere mich im Ganzen, um die einzelnen Bewusstseine von außen zu betrachten. Die äußere Negation ist wieder ins Spiel gekommen. Demgegenüber fordert Sartre, jeder müsse von seiner eigenen Interiorität aus das Sein des Anderen als eine Transzendenz wiederfinden, die das Sein eben dieser Interiorität bedingt.[79]

Abschließend sei, ungeachtet der Kritik Sartres an Hegel, auf die Gemeinsamkeiten beider Denker hingewiesen. Sowohl bei Hegel wie auch bei Sartre bin ich ein Ich-selbst, indem ich an mir verneine, der Andere zu sein. Es ist dies die interne Negation, das heißt, die Verbindung zwischen mir und dem Anderen gründet bei beiden Denkern darin, mich in meinem Sein vom Anderen abhängig sein zu lassen. Auch schon bei Hegel ist eine

[77] SN 440, EN 299
[78] Vgl. Kampits, SuFA, 69
[79] Vgl. SN 442, EN 300

Verbindung von Sein zu Sein intendiert. Die Unerlässlichkeit des tödlichen Kampfes um Anerkennung, in den Hegels Bewusstseinsindividuen einzutreten gezwungen sind, verwandelt sich schließlich bei Sartre in den unausweichlichen Konflikt, der meine Verbindung zum Anderen definitiv kennzeichnen wird.

Zu Recht spricht Kampits dagegen von der Anfang und Resultat darstellenden Allgemeinheit bei Hegel, gegen die sich Sartre wendet. So zeigt sich etwa für Sartre in der Formel „Ich bin Ich" bloß eine abstrakte Wahrheit als Folge einer allgemeinen Struktur.[80] In diesem Vorrang wiederum sieht Kampits eine Folge der erkenntnistheoretisch wie ontologisch bestimmten Versöhnung bei Hegel.[81] Gegen diese Art der Versöhnung richtet Sartre den Vorwurf des erkenntnistheoretischen wie ontologischen Optimismus. Das Bewusstsein ist für Sartre ein konkretes Sein sui generis und als solches verlangt es die Anerkennung seines konkreten Seins. Es ist nicht eine abstrakte Identitätsbeziehung, sondern es ist als konkretes Sein auf die konkrete Begegnung des Anderen gerichtet, die es erlauben soll, ihn in seinem konkreten Sein zu *erfahren*.

Bei Heidegger sieht Sartre seine eigenen Vorstellungen von einer Theorie der Fremdexistenz weitgehend verwirklicht.[82] Heidegger habe aus den Fehlern seiner Vorgänger gelernt und an sich selbst zwei Forderungen gestellt, wenn es darum geht mein Verhältnis zum Anderen zu bestimmen: Das Verhältnis der Daseine muss erstens ein Seinsbezug sein und dieser Bezug muss zweitens die Daseine in ihrem wesenhaften Bezug voneinander abhängig machen.[83] So ist bei Heidegger das Dasein ja keinesfalls ein bloß Vorhandenes oder dinglich Gegebenes, es ist vielmehr durch sein In-der-Welt-sein charakterisiert. Die Welt in ihrer Ganzheit erscheint nicht als bloß Seiendes, sondern als das, aus dem sich das Dasein zu

[80] „Es leuchtet", sagt Sartre an dieser Stelle „in der Tat nicht recht ein, dass es bei dem erbitterten und gefahrvollen Kampf zwischen Herr und Knecht einzig und allein um die Anerkennung einer so dürftigen und so abstrakten Formel wie „Ich bin Ich" gehen soll. Wenn Sartre im Zusammenhang mit dem erreichten Ziel, dem allgemeinen Selbstbewusstsein gar von einem Betrug spricht, so wendet er sich gegen das „objektive Auseinanderlegen einer allgemeinen Struktur". SN 435, EN 296

[81] Vgl. Kampits, SuFA, 68

[82] Wir stimmen der Kritik Theunissens voll zu, wenn er festhält, dass Sartre nicht in allen Punkten, in denen er die Positionen Husserls und Heideggers zu überwinden glaubt, auch tatsächlich über sie hinausgeht und er es umgekehrt dort, wo es tatsächlich der Fall ist, nicht unbedingt in dem von ihm intendierten Sinn tut. Theunissen, a.a.O. 187.

Kampits spricht von einem anthropologisch-ontischen Missverständnis Heideggers durch Sartre, da dieser Heideggers Existentialien nahezu unverändert übernimmt, ohne dabei aber die Grundintention von *Sein und Zeit*, nämlich die Frage nach dem Sinn von Sein mit zu bedenken. Dieses Missverständnis zeigt sich gerade an der Analyse der Mitseinsstruktur. Kampits, SuFA, 76. - Sartres Auseinandersetzung mit Heidegger ist insgesamt durch eine gewisse Zwiespältigkeit und Ambivalenz gekennzeichnet, da er auch in seiner versuchten Abgrenzung von Heidegger diesem in hohem Maß verhaftet bleibt.

[83] Vgl. SN 443, EN 301

bedeuten gibt, wie es sich zum Seienden verhalten kann.[84] Das In-der-Welt-sein wird zur Grundverfassung des Daseins und schließt mit ein, dass es ein *Sein mit den Anderen* ist. Dieses mit den Anderen sein, von Heidegger als Mitsein bezeichnet, ist mit dem Dasein gleichursprünglich. Anders formuliert, das Dasein existiert sein In-der-Welt-sein im Modus des Mitseins: „Ich bin nicht *zunächst*, damit dann eine Kontingenz mich dem Anderen *begegnen* lässt", es handelt sich hierbei um eine Wesensstruktur meines Seins, keinesfalls aber um einen Zufall, schließt Sartre.[85] Strittig in Sartres gesamter Auseinandersetzung mit Heidegger wird nun die Frage, inwieweit das Mitsein, für Heidegger eine *Wesensstruktur* des Daseins, die *Begegnung* mit einem *konkreten ontischen* Anderen überhaupt zulässt.[86]

Zunächst referiert Sartre zustimmend Heideggers Bedingungen des menschlichen Daseins. Dasein ist je meines, ein Sein, wie es Heidegger in *Sein und Zeit* definiert, dem es in seinem Sein um dieses selber geht.[87] Durch die Jemeinigkeit des Daseins gelingt es Heidegger den Standpunkt eines unbeteiligten Dritten, das heißt, eines totalitären Blickwinkels zu vermeiden; der Andere oder das Mit-Anderen-sein wird zur konstitutiven Struktur meines eigenen Seins und dies gerade in dem Sinn, indem das In-der-Welt-sein mein Dasein bemisst. Ja schon im Seinsverständnis des Daseins ist das Verständnis Anderer mitbeschlossen.[88] Der Andere, sagt Sartre zufriedengestellt, ist nur noch ein Scheinproblem, der Solipsismus ist bei Heidegger demnach vermieden.[89]

Wesentlich für dieses Dasein, das sich selbst wählen kann, ist nun die Alternative entweder im Modus der Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit zu existieren. Bei beiden Weisen des Existierens handelt es sich um vollgültige Seinsmodi, die darin gründen, dass das Dasein durch Jemeinigkeit bestimmt ist.[90] Eigentlichkeit ist nun aber keineswegs die übliche oder selbstverständliche Seinsart des Daseins. Vielmehr ist dieses im Zustand der

[84] Hier paraphrasiert Sartre Heidegger; im Original heißt es: „Welt als Ganzheit `ist´ kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*." Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, 1983, a.a.O., 37.
[85] SN 444, EN 301
[86] Der Vorrang der ontologischen Fragestellung wirft Probleme auf, wenn es darum geht, die konkrete Begegnung zu fundieren und die Gefahr, die Sartre sieht, besteht darin, dass ein abstrakter Anderer keine Verbindung zu einem konkreten, ontischen Anderen mehr zulassen würde.
[87] „Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem." Jemeinigkeit meint, dass sich das Dasein wählen kann, insofern es wesenhaft je seine Möglichkeit ist. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., 42
[88] So finden sich bei Heidegger etwa die folgenden charakteristischen Definitionen des Mitseins: „Als Mitsein `ist´ daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer." [...] „Im Mitsein als dem existentialen Umwillen Anderer sind diese in ihrem Dasein schon erschlossen." [...] "Im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer". Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., 123
[89] Vgl. SN 444, EN 301
[90] Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., 43

Uneigentlichkeit durch Geschäftigkeit, Interessiertheit, Genussfähigkeit sowie durch die Alltäglichkeit und das Man charakterisiert. Im Zustand der Uneigentlichkeit, sagt Sartre, bin ich gleichsam *irgendeiner*. Dieser Seinsmodus „[…] enthüllt mir mein `Mitsein´ nicht als die Beziehung einer einmaligen Persönlichkeit mit ebenso einmaligen Persönlichkeiten, [...] sondern als eine totale Austauschbarkeit der Glieder der Beziehung.“ [91] Erst wenn sich das Dasein unter dem Ruf des Gewissens und mit Entschlossenheit auf den Tod als seine eigenste Möglichkeit hin entwirft, kann es so etwas wie Eigentlichkeit für es geben. Jetzt im Zustand der Eigentlichkeit wird das Dasein frei, die Anderen sein zu lassen. Es enthüllt solcher Art sich selbst und erlaubt erst dadurch den Anderen in ebensolcher Eigentlichkeit zu existieren. „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen `sein´ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen“, heißt es bei Heidegger wörtlich.[92] Das entschlossene Selbstsein wird also zur unabdingbaren Voraussetzung des eigentlichen Miteinanderseins.

Sartre spricht in diesem Zusammenhang von einer Koexistenz, die am besten durch das Bild einer Mannschaft symbolisiert wird.[93] „Der ursprüngliche Bezug des andern zu meinem Bewusstsein ist nicht das *Du und Ich*, sondern das *Wir[...]*“ Und mit hoher Prägnanz: „Auf dem gemeinsamen Hintergrund dieser Koexistenz löst mich plötzlich die schroffe Enthüllung meines `Seins-zum-Tode´ in ein absolutes `gemeinsames Alleinsein´ heraus und erhebt zugleich die anderen bis zu diesem Alleinsein empor.“ [94]

Auch wenn Sartre eine Sicht des Todes als eines Faktums, das, wie in Heideggers Ansatz die mögliche Ganzheit des Daseins bedingt, nicht teilt, bleiben Eigentlichkeit und Entschlossenheit unabdingbare Voraussetzungen einer Begegnung mit dem Anderen.[95] Bis

[91] SN 446, EN 303

[92] Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., 298

[93] Das Bild der Mannschaft ist insofern prekär, als es Heidegger selbst gar nicht gebraucht Wenn Sartre Heideggers Mitsein durch die „dumpfe Gemeinschaftsexistenz eines Mitspielers mit seiner Mannschaft “... im Blick auf ein gemeinsam zu erreichendes Ziel symbolisiert, dann übersieht er hierbei den eminent ontologischen Charakter des Begriffes der Sorge, wie er bei Heidegger intendiert ist, wenn er die Sorgestruktur in die existentiale Formel fasst: sie ist ein „Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).“ Die Sorgestruktur ist folglich die *Bedingung der Möglichkeit* solchen existentiellen Seinkönnens“. In ihr liegt daher auch das mögliche Ganzsein des Daseins begründet. Heidegger, *Sein und Zeit,* a.a.O., 317

[94] SN 447, EN 303

[95] Entscheidend für unseren Zusammenhang ist die Sicht Sartres, der in striktem Gegensatz zu Heidegger den Tod als ein außerhalb meiner Möglichkeiten liegendes Ereignis begreift, das nicht geeignet ist, als Grundlage einer ontologischen Struktur zu dienen: „Im Für-sich-sein ist kein Platz für den Tod; es kann ihn weder erwarten noch realisieren, noch sich auf ihn hin entwerfen [...]“ SN 939, EN 631.

hierher sieht sich Sartre bereit, Heidegger zu folgen, denn wir haben es mit einem Sein zu tun, welches das Sein des Anderen tatsächlich in seinem Sein impliziert. Seine Kritik setzt an mit der Frage, das *Wesen* dieser *Koexistenz* zu bestimmen und zu klären, von welchem Seinstyp sie nun sei. Die ontologische Koexistenz kann, auch wenn sie als Struktur meines In-der-Welt-seins erscheint, keinesfalls einem ontischen Mitsein als Grundlage dienen. „Warum", fragt Sartre eindringlich, „ist sie der fundamentale Typus unseres Bezugs zu den anderen, warum hielt sich Heidegger für berechtigt, von dieser empirischen und ontischen Feststellung des `Mitseins´ zur Setzung der Koexistenz als ontologischer Struktur meines `In-der-Welt-seins´ überzugehen? " [96]

In Sartres Frage deutet sich auch schon der Vorwurf an, Heidegger würde zwischen den beiden Ebenen bloß hin- und herpendeln ohne eine Verbindung zwischen ihnen herzustellen. Ist meine Beziehung zum Anderen dagegen a priori - dies ist die nämliche Fragestellung unter umgekehrtem Vorzeichen, so erschöpft sie damit jede Beziehungsmöglichkeit mit Anderen, ja die Existenz eines ontologischen und damit apriorischen Mitseins macht die ontische Verbindung mit einem konkreten Dasein unmöglich.[97] „Das Inbezugsetzen von zweierlei konkreten `In-der-Welt-sein´ kann nicht *meiner* Erfahrung angehören; es entgeht dem Bereich des *Mitseins*." [98]

Sartres gesamte Kritik an Heidegger ist also dadurch gekennzeichnet, dass es Heidegger letztlich nicht gelingt, eine Vermittlung zwischen der ontologischen und der ontischen Ebene herbeizuführen. So besteht für Kampits Sartres Hauptvorwurf an Heidegger darin, der ontologischen vor der ontische Ebene den Vorrang gegeben zu haben. Trotz seiner Abwehr des Anderen als eines Objekts, argumentiert Kampits, lasse Heidegger das Dasein Anderer vom Mitsein und daher von der Welt begegnen. Auch Heidegger könne daher das Problem der Konstitution des Anderen durch mich nicht gänzlich überwinden.[99]

Theunissen wiederum wirft Sartre zu recht vor, Heidegger zu vergröbern, wenn er dessen Unfähigkeit vermittels eines ontologischen, das heißt apriorischen Mitseins, das ontische Mitsein zu begründen, aufzeigen will. „Dass die `mithaft´ strukturierte Welt des jemeinigen Daseins neben Zuhandenem auch Seiendes vom Seinscharakter des Mitdaseins `freigibt´, soll ja doch keineswegs besagen, dass das Mitsein als solches schon das faktische Aufreten des

Ganz anders dazu enthüllt sich der Tod bei Heidegger als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*. Als solche ist er ein *ausgezeichneter* Bevorstand. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O. 250, 251

[96] SN 447/448, EN 304

[97] SN 451, EN 306

[98] Ebenda

[99] Vgl. Kampits, SuFA, 83 ff.

Anderen herbeiführe.“ [100] Sartres Vorwurf an Heidegger zielt insofern ins Leere als dieser mit dem Mitsein keinen Beweis der Existenz eines anderen Daseins erbringen wollte. Insofern Heidegger aber das Mitdasein als innerweltliches Seiendes, das zugleich In-der-Welt-sein ist, meinem vom Mitsein eingefärbten Welthorizont einfügt, läuft er Gefahr in den Idealismus zurückzufallen.[101]

Sartres Kritik hat, um es abschließend zu sagen, Relevanz in dem Sinn, als das ontologische Mitsein nicht in der Lage ist, die konkrete Begegnung mit einem bestimmten ontischen Anderen zu begründen. Und die Begegnung des Anderen wird es nun sein, die ins Zentrum der Fragestellung rückt. Sie ist es, die sich nicht aus der Wesensstruktur des Mitseins ableiten lässt. „Man begegnet dem Anderen, man konstituiert ihn nicht“, insistiert Sartre lapidar.[102] Mit der Entschiedenheit dieser Formulierung will Sartre der Konstitutionsproblematik eine endgültige Absage erteilen und rückt die tatsächliche Begegnung mit dem konkreten Anderen, die in seiner eigenen Auseinandersetzung mit dem Problem der Fremdexistenz eine überragende Rolle spielen wird, ins Zentrum der Fragestellung.

Die Existenz des Anderen hat die Natur eines kontingenten und unreduzierbaren Faktums, schließt Sartre. Er will damit den Anderen von jedweder Wahrscheinlichkeit freihalten: „Da der Andere weder eine Vorstellung ist, noch ein Vorstellungssystem, noch eine notwendige Einheit unserer Vorstellungen, kann er nicht *wahrscheinlich* sein; er kann nicht *zunächst* Gegenstand sein.“ [103]

Gegenständlichkeit meint stets bloß die Wahrscheinlichkeit des innerweltlich Vorhandenen.[104] Wahrscheinlichkeit ist prinzipiell dadurch gekennzeichnet, dass ihre Bestätigung oder Entkräftung jederzeit möglich bleibt; wenn, so folgert Sartre, „der Andere

[100] Theunissen, a.a.O., 192

[101] Theunissen spricht hier wörtlich von einem innerweltlichen Seienden, „[…] das in ungeklärtem `zugleich´ selber In-der-Welt-sein ist […]“. Er möchte damit wohl darauf hinweisen, dass der Andere, auch wenn er seinerseits als Mitdasein ein In-der-Welt-sein ist, durch eben dies ungeklärte *zugleich* noch keineswegs meinem Welthorizont entzogen ist. Andererseits macht er Sartre den begründeten Vorwurf in das Mitsein einen abstrakten Anderen aufzunehmen, um ihn dann gegen den konkreten auszuspielen. „Selbstverständlich ist der Andere für Heidegger allein das Mitdasein und das Mitsein ist lediglich der *Raum* der Begegnung mit dem Anderen. Sartre, der expressis verbis nur vom Mitsein und nicht vom Mitdasein spricht, trägt faktisch das Mitdasein in das Mitsein, umgekehrt aber auch das Mitsein in das Mitdasein hinein.“ Theunissen, a.a.O., 191

[102] SN 452, EN 307

[103] SN 455, EN 309

[104] Mit seiner These von der Gegenwart des Anderen als eines irreduziblen Faktums, dem gleichwohl absolute Evidenz zukommt, will Sartre den Anderen von der mundanen Faktizität der Weltdinge befreien, die stets nur wahrscheinlich sind, hält Theunissen fest. Theunissen, a.a.O., 193

bei mir nicht unmittelbar anwesend ist und wenn seine Existenz nicht so sicher ist, wie die meine, ist jede Annahme über sie total sinnlos.“ [105]

Die Widerstände, die sich in einem vorontologischen Sinn gegen den Solipsismus richten, erkennt Sartre darin, dass niemand wirklich Solipsist ist, ja ich habe immer schon gewusst, dass der Andere existiert, ich habe „immer ein totales, wenn auch implizites *Verständnis* seiner Existenz gehabt.“ [106] Sartre spricht von einem die Existenz des Anderen betreffenden Cogito, ein Cogito der „Existenz des Anderen“, welches mir die „konkrete und unbezweifelbare Anwesenheit *dieses* oder *jenes* konkreten Anderen entdeckt […]“ [107] Vom Für-sich-sein selbst muss man verlangen, es möge uns das Für-Andere-sein liefern: „[I]m Innersten meiner selbst muss ich nicht *Gründe* finden, an den Anderen *zu glauben*, sondern den Anderen selbst als den, der nicht ich ist.“ [108]

In den letzten prägnanten Sätzen Sartres ist überaus deutlich geworden, worauf dieser in seiner Theorie der Fremdexistenz abzielt: es kann sich nicht um einen Beweis der Existenz des Anderen handeln, da sich der Solipsismus als Scheinproblem erwiesen hat. War der Andere bei Husserl für die Konstituierung meiner Welt mit verantwortlich, so hat mich Hegel zwar in meinem Sein radikal von einer fremden Freiheit abhängig gemacht, war aber letztlich nicht in der Lage, sich vom totalitären Standpunkt eines unbeteiligten Dritten zu lösen. Heideggers Mitsein als Existential und als Wesensstruktur meines Seins schließlich lässt nicht zu, was für Sartre in der Folge eine maßgebliche Bedeutung erlangt: Das *Erfahren* des Anderen und die *Begegnung* mit dem Anderen.

1.4 Der Blick

1.4.1 Der Weg zur Begegnung des Anderen

Die Scham hat uns gezeigt, dass wir in einer Welt leben, in der es den Anderen *gibt.* In der Scham, einem schmerzlichen Gefühl, erkennen wir an, so zu sein, wie uns der Andere sieht. Das Eingeständnis unwiderruflich zum Gegenstand fremder Urteile geworden zu sein, kommt der Anerkennung einer fremden Freiheit gleich und hat uns damit unser Für-Andere-Sein enthüllt. Dieses Sein hat uns mit Sartre zu einer Auseinandersetzung mit den wesentlichen Positionen Husserls, Hegels und Heideggers geführt. Gerade anhand Sartres Kritik der

[105] SN 454, EN 308, 309
[106] Ebenda
[107] SN 455, EN 309
[108] Ebenda

genannten Denker ist sein eigener Weg eines Herangehens an das Problem der Fremdexistenz klar geworden. Überaus prägnant fasst Hartmann Sartres Intention in die folgenden Worte:

> „Für Sartre soll eine Theorie der Beziehung zum Andern keinen `Beweis´ seiner Existenz erbringen, keine Widerlegung des Solipsismus sein. Sie kann sich auf ein Verständnis des Anderen stützen. […] Die Explikation dieser Beziehung darf ihn aber nicht spekulativ von einem höheren Ganzen aus herleiten, sondern muß von mir, von meinem cogito aus, eine Seinsbeziehung zu ihm aufzeigen. Dabei muß sie den Andern als konkreten Andern begegnen lassen.“ [109]

Dies ist allerdings nur möglich, wenn der Andere nicht bloß als Objekt der Erkenntnis begegnet. Die Erwägungen, die Sartre im Folgenden anstellt, zielen sämtlich auf diese Begegnung ab.

Sartre stellt theoretische Prämissen hintan, um den Anderen in einer alltäglichen Situation auftauchen zu lassen. Allein mit dem Titel „Der Blick“, den er dem langen Kapitel voranstellt, ist aber auch zugleich das *Blicken*, das heißt eine Tätigkeit, die ein Wahrnehmen ist, gemeint. Und in der Tat spricht Sartre unumwunden davon, dass mir der Andere zunächst im „Feld meiner Wahrnehmung, (champ de ma perception)“, begegnet.[110] Menschen, die auf mich zukommen oder die ich vorübergehen sehe, sind für mich, darauf insistiert Sartre, zweifellos Gegenstände. Die Gegenständlichkeit ist also eine Modalität der Anwesenheit Anderer bei mir geblieben. Blieben wir bei dieser Beziehung zum Anderen als Gegenstand stehen, so bliebe auch die Existenz Anderer bloß wahrscheinlich. Fast polemisch grenzt sich Sartre ab gegen die Möglichkeit, der Andere sei nur eine Annahme: Es ist „[…] *wahrscheinlich,* dass diese Stimme, die ich höre, die eines Menschen und nicht der Gesang aus einem Grammophon ist, es ist unendlich *wahrscheinlich,* daß der Vorübergehende, den ich wahrnehme, ein Mensch ist und nicht ein vollendeter Roboter.“ [111] Nehme ich den Anderen zunächst auch als Gegenstand wahr, so verweist dieses Wahrnehmen dennoch stets

[109] Für Hartmann gibt Sartre eine „[…] Theorie der *Begegnung des Andern* und eine Theorie der *Seinsbeziehung zum Andern“*, die beide ineinander greifen müssen. Hartmann, a.a.O., 99

[110] Man müsse, fragt man nach einer ursprünglichen Beziehung zum Anderen in der alltäglichen Realität, die „Erscheinung des Andern im Feld meiner Wahrnehmung genauer befragen: da *sie* es ist, die sich auf diesen fundamentalen Bezug bezieht, muß sie fähig sein, uns den Bezug, auf den sie sich bezieht, wenigstens als anvisierte Realität aufzudecken.“ SN 458/459, EN 311 - Wenn Sartre den Anderen im Feld meiner Wahrnehmung auftauchen lässt, so ist dadurch der Faktizitätscharakter des Anderen gewahrt. Von dieser Basis ausgehend kann Sartre jetzt nach dem Urverhältnis zum Anderen fragen.

[111] SN 457, EN 310

auf ein Erfassen des Anderen in seiner „leibhaftigen Anwesenheit, (présence en personne)“.[112]

Die Gegenständlichkeit ist demnach eine Weise der Anwesenheit Anderer bei mir geblieben, aber der Andere dürfe nicht, wie in traditionellen Theorien so betrachtet werden als ob die erste Beziehung zu ihm seine Gegenständlichkeit zum Ausgangspunkt hätte. Wenn uns die Wahrnehmung auf den Anderen in seiner Subjektivität verwiesen hat, welches ist dann die erste Verbindung zum Anderen, in der er uns auch als Subjekt gegeben ist? Wo in einer alltäglichen Realität gibt es eine ursprüngliche Beziehung zum Anderen, wo manifestiert er sich anders als durch die Erkenntnis, die ich von ihm gewinne? Dies wird die wegweisende Thematik bleiben.

Ich befinde mich in einem Park und betrachte einen zufällig vorübergehenden Passanten. „Was will ich sagen, wenn ich von diesem Gegenstand behaupte, daß *es ein Mensch* ist? ", heißt die nun entscheidende Frage.[113] Das Geschehen, das jetzt einsetzt, ist ein äußerst komplexes, das Sartre entsprechend subtil entfaltet. Ein vollendeter Roboter oder eine Puppe können keine neuen Beziehungen zwischen den Dingen meines Universums stiften. Der Bezug einer Puppe zu den Dingen bliebe vom rein additiven Typus, sie reiht sich als reiner Gegenstand unter die Gegenstände unserer Welt ein. Ganz anders dagegen ist es um das Objekt bestellt, von dem ich behaupte, es sei ein Mensch. Auch wenn diese Beziehung des Menschen *als Gegenstand* zum Rasen *als Gegenstand* mir in ihrer Gegenständlichkeit gleichsam gegeben ist, entgeht sie mir radikal, da der Mensch als Gegenstand zugleich das fundamentale Glied dieser Beziehung ist (Hervorh. vom Verf.).[114] Nicht ich bin es, der die Distanzen zwischen den Dingen stiftet, vielmehr ist es jetzt der Andere, der die Gegenstände gruppiert. Ich dagegen habe aufgehört im Zentrum der Beziehung der Dinge untereinander zu stehen. Es hat sich durch das Auftauchen des Anderen „[...] eine Räumlichkeit entfaltet, die nicht *meine* Räumlichkeit ist, denn statt eine Gruppierung der Gegenstände *auf mich hin* zu

[112] Ebenda - Insofern der Andere im Feld meiner Wahrnehmung auftaucht, scheint sein Faktizitätscharakter gesichert, über diesen hinaus zielt die Frage nach dem Anderen, wenn sie das Urverhältnis zu ihm in den Blick nimmt.

[113] SN 459, EN 311 - In dem Beispiel, das Sartre wählt und das die Basis für die gesamte weitere Auseinandersetzung bleibt, zeigt sich schon die Ambiguität, in die der Andere bei Sartre gestellt ist. Das Urverhältnis selbst, ja die intendierte ursprüngliche Begegnung mit dem Anderen, bleiben letztlich in die Situation meiner Wahrnehmung des Anderen eingebettet.
Theunissen wiederum hebt klar hervor, dass Sartre zwischen einem ursprünglich und einem nicht ursprünglich begegnenden Anderen unterscheidet. Für ihn ist offensichtlich, „[...] daß Sartre nicht den Anderen *überhaupt*, sondern nur den *ursprünglich* begegnenden Anderen der transzendentalen Zweiheit von weltlicher Objektheit und weltstiftender Subjektheit entwinden will.“ Es ist damit ausschließlich der ursprünglich begegnende Andere gemeint, der *weder Objekt in der Welt noch Subjekt für die Welt* sein soll. Theunissen, a.a.O., 200

[114] Vgl. SN 460, EN 312

sein, handelt es sich um eine Orientierung, *die mich flieht*.“ [115] Der Andere stiftet nun seinerseits Distanzen und die Distanz, die sich zwischen ihm und dem Rasen jetzt entfaltet, bedeutet zugleich eine radikale Desintegration meiner Räumlichkeit, das heißt der Beziehungen, die ich zwischen den Gegenständen meiner Welt wahrnehme oder hergestellt habe.

„Erscheint also unter den Gegenständen *meines* Universums ein Element der Desintegration eben dieses Universums, so nenne ich das das Erscheinen *eines* Menschen in meinem Universum.“ [116] Der Andere lässt gleichsam eine Welt sein, zu der ich keinen Zugang finde, da er es ist, der die Distanzen stiftet. Andererseits ist mir die Beziehung dieses Menschen zu den ihn umgebenden Dingen in ihrer Gegenständlichkeit ganz gegeben, als ein Gegenstand, den ich erkennen kann.[117] Wie ist es dennoch möglich, dass mir der Andere die Welt streitig macht, wenn sie mir doch noch immer *gegeben* ist? Es ist auch die Qualität der Dinge, die in einer Beziehung zu diesem Menschen steht, die sich mir entzieht, ja das Grün des Rasens wendet dem Anderen eine Seite zu, die mir entgeht. Dem entsprechend kann Sartre folgern: „Ich erfasse die *Beziehung* des Grüns zum Anderen als einen gegenständlichen Bezug, aber ich kann das Grün nicht erfassen, *wie* es dem Andern erscheint. So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat.“ [118]

Der Andere ist in dieser für mich prekären Situation, in der er mir die Welt streitig zu machen sucht aber noch immer auch Gegenstand *für mich* geblieben.[119] Und als wolle Sartre der totalen Desintegration, die meiner Welt durch das Auftauchen des Anderen widerfährt, Einhalt gebieten, führt er ein Beispiel an, welches das Abfließen meiner Welt in Richtung auf den Anderen stoppen soll.[120] Man stelle sich einen lesenden Menschen vor, den ich als „vollen Gegenstand“ ja als „geschlossene Gestalt“ wahrnehme. „Mitten in der Welt kann ich

[115] Ebenda
[116] SN 461, EN 312
[117] Insofern die Welt des Fremdich in die Grenzen meiner Welt eingeschlossen ist, kann sie mir ebenso zum Objekt werden wie ein rein objektiver, an einer bestimmten Stelle befindlicher Körper, bemerkt Theunissen. Theunissen, a.a.O., 201
[118] SN 461/462, EN 313 - Die drastische Formulierung, *der Andere habe mir meine Welt gestohlen*, wird vielleicht verständlicher, wenn wir uns die vielen Beschreibungen vergegenwärtigen, mit denen Sartre das Geschehen umreißt, welches das Auftauchen des Anderen auslöst. So spricht er abwechselnd von einem Erstarren, einem Entgleiten des Universums, von einer Desintegration oder Dezentrierung der Welt oder auch von einer Unterminierung meines Versuchs, die Welt um mich herum zu zentrieren.
[119] „Mais *autrui* est encore objet *pour moi.*“ SN 462, EN 313
[120] Sartre wird nicht müde, zu zeigen, dass der Andere während des gesamten Geschehens, da er mir meine Welt abspenstig zu machen droht, durchaus noch innerhalb der Grenzen meines Universums operiert und dabei seine Gegenständlichkeit *für mich* noch keineswegs abgestreift hat. Die Desintegration meines Universums ist in den Grenzen ebendieses Universums selbst enthalten. So scheint mein Universum inmitten seines Seins von einem Rohr durchbohrt, durch welches es auf den Anderen hin abließt. Vgl. SN 462, EN 313

sagen `lesender Mensch´, wie ich sagen würde `kalter Stein´, […]“ heißt es bei Sartre wörtlich.[121] Indes kommt durch den Bezug des Menschen zum Buch ein kleiner Riss in mein Universum. Innerhalb dieser für mich sichtbaren Gestalt hat sich dieser Abfluss aufgetan, der ohne Zweifel innerhalb meiner Welt stattfindet und den Sartre als „streng regulierte und lokalisierte Flucht“ bezeichnet.[122]

Das Auftauchen des Anderen im Feld meiner Wahrnehmung hat zwar eine radikale Veränderung meiner Welt bewirkt, nicht aber meiner selbst; der Andere ist noch Objekt geblieben, er hat sich allerdings insofern als fremdes Bewusstsein erwiesen, als er die Macht hat, mir die Welt streitig zu machen. Ich habe eine Veränderung meiner Welt erfahren, nicht den Anderen als solchen. Ich habe den Anderen bislang nur über die Welt *vermittelt* erfahren, sein Auftauchen hat mich aber in keiner Weise in meinen Seinsstrukturen berührt. Er ist noch immer ein Gegenstand der Welt, der sich über die Welt definieren lässt, und er ist auf dem Boden meiner Wahrnehmung erschienen. Ist damit das von Sartre intendierte ursprüngliche Verhältnis zum Anderen erreicht?

Sartres Anderer ist uns bis hierher erschienen einerseits als weltkonstituierendes Subjekt, andererseits als Objekt in der Welt; als *Subjekt - Anderer* macht er uns unsere Welt streitig, als *Objekt - Anderer* hat er sich als faktisch und konkret erwiesen. In beiden Fällen bleibt er über die Welt vermittelt. Er ist, sagt Kampits, „[...] keineswegs in jener unmittelbaren und evidenten Gegebenheit `da´[...]“, wie sie Sartre in seiner Analyse der Scham nahegelegt hatte. „Warum also dieser `Umweg´ über die Wahrnehmung, wenn in dieser gar nicht der ursprüngliche Andere erfahren werden kann,[...]? “ [123] Der Objekt - Andere sei nicht nur Anlass und Ausgang der Beziehung, argumentiert Kampits, er bleibe vielmehr für das Verhältnis selbst bestimmend, da er es ja ist, der konkret und faktisch begegnet. Sartre habe am Vorrang der Wahrnehmung festgehalten, aber die Beziehung selbst umgekehrt: „Nicht das Erblicken des Anderen, sondern *mein* vom Anderen Erblickt - werden bildet die Grundstruktur des Verhältnisses zum Anderen.“ [124] Im Erblickt - werden erkenne ich die Subjektivität des Anderen an, das heißt, ich werde seiner im Gefühl der Scham gewahr, ohne dass ich ihn über die Welt vermittelt erfassen würde. Die Unmittelbarkeit des Gefühls der

[121] Ebenda
[122] SN 463, EN 314 - Theunissen bemerkt hier völlig zu Recht, dass sich ein lokalisiertes Ausfließen meiner Welt nur dann aufrecht erhalten lässt, wenn man ein Verfangensein des fremden Subjekts im Objekt annimmt. „Sofern aber die fremde Subjektheit das eigenste Sein des Anderen als eines Nicht-Dings ist, *läßt* sie sich nicht von der Objektheit verschlingen, was bedeutet: das Ausrinnen meiner Welt läßt sich letztlich doch nicht begrenzen.“ Theunissen a.a.O., 203
[123] Kampits, SuFA, 95
[124] Kampits, SuFA, 97

Scham bürgt gleichsam für seine Subjektivität, denn in ihr ist die Gegenwart des Anderen, die ich an mir erlebe, evident geworden. Insofern der Andere dagegen Objekt meiner Wahrnehmung bleibt, ist er bloß wahrscheinlich, da er sich als Gegenstand enthüllt, der sich über die Welt definieren lässt.[125] Sartre setzt nun den Subjekt-Anderen und den Objekt-Anderen in ein Verhältnis zueinander, das für die gesamte Argumentation entscheidend bleibt:

> „Wenn der Objekt-Andere in Verbindung mit der Welt als der Gegenstand definiert ist, der das *sieht*, was ich sehe, muß meine fundamentale Verbindung mit dem Subjekt-Anderen auf meine permanente Möglichkeit zurückgeführt werden können, durch Andere *gesehen zu werden*." [126]

Der ursprüngliche Andere, zu dem uns Sartres Folgerung nun führen wird, kann nicht Objekt in der Welt sein, als solches bliebe er bloß wahrscheinlich, er ist aber auch nicht weltkonstituierendes Subjekt, denn dieses steht in keinem ursprünglichen Bezug zu mir; er ist vielmehr als weltjenseitiger Anderer der Vermittlung durch die Welt enthoben, wodurch seine Unmittelbarkeit außer Zweifel gestellt ist. Der Andere hat mir meine Gegenständlichkeit enthüllt und gerade dadurch werde ich seiner Subjektivität gewahr. Die Möglichkeit vom Anderen *permanent* erblickt werden zu können bildet nun den Kern meiner Beziehungen zu Anderen. Wie das Gefühl der Scham, so setzt auch jetzt der Blick an meiner eigenen Seinsstruktur an.

Indes ist es der Objekt - Andere, der uns die Subjektivität des Anderen oder den Subjekt - Anderen geliefert hat. Nun ist auch verständlich geworden, warum Sartre überhaupt betonen musste, es sei *wahrscheinlich*, dass der vorübergehende Passant ein *Mensch* und nicht ein vollendeter Roboter sei; die Andeutung, eine Puppe könne keine Distanzen stiften, hat nun eine schlüssige Antwort gefunden. Ebenso wird der erwähnte Umweg über die Wahrnehmung plausibel, wenn Sartre wie folgt formuliert:

> „Kurz, das, worauf sich mein Erfassen des Anderen in der Welt als *wahrscheinlich ein Mensch seiend (ètant probablement* un homme) bezieht, ist meine permanente Möglichkeit, *von - ihm - gesehen - zu - werden (*d`*etre - vu - par - lui)*, das heißt die permanente Möglichkeit für ein Subjekt, das mich sieht, sich an die Stelle des von mir gesehenen Objekts zu setzen." [127]

[125] Hier wird Sartres anfangs erwähnte Bemerkung verständlich, es sei unendlich *wahrscheinlich,* dass es sich bei dem vorübergehenden Menschen um einen Menschen und nicht um einen vollendeten Roboter handle. Es ist ganz offensichtlich der „Objekt-Andere", der Andere als bloßer Gegenstand meiner Wahrnehmung auf den sich dieses „wahrscheinlich" sein bezieht. SN 463, EN 314

[126] Ebenda

In welchem Verhältnis stehen nun Subjekt- und Objekt-Anderer zueinander? Der Subjekt-Andere hat den Riss, das Abfließen innerhalb meines Universums verursacht, der Objekt-Andere dagegen hat sich als konkrete Anwesenheit manifestiert. Die Verbindung beider setzt Sartre, so scheint es, stets neuerlich in ein Verhältnis zueinander. Den ursprünglich begegnenden Anderen wünscht sich Sartre als konkrete Erfahrung, die ich jederzeit mache; die ursprüngliche Beziehung zwischen dem Anderen und mir selbst ist damit vor allem "[...] ein konkreter alltäglicher Bezug, dessen Erfahrung ich in jedem Augenblick mache: in jedem Augenblick *sieht mich der Andere an* [...]" [128]

Die ursprüngliche Beziehung soll also einerseits in einer konkreten Erfahrung stattfinden, etwas, das das Auftauchen eines konkreten Anderen nahe legt; andererseits legt die Permanenz des Blicks des Anderen die fortwährende Anwesenheit eines übergeordneten und abstrakten Anderen nahe.[129] Kann Sartre dieses Problem überzeugend lösen? Untersuchen wir zunächst Sartres Analyse des Blicks an dem von ihm gegebenen Beispielen.

1.4.2 Mein Für-Andere-sein

War vom Auftauchen des Anderen innerhalb meiner Wahrnehmung bloß meine Welt betroffen, so bin jetzt ich selbst ins Zentrum des Geschehens gerückt. Zwar ist es zumeist der Blick als solcher - zwei Augen, die sich auf mich richten - wenn wir davon sprechen, gesehen zu werden, nicht weniger kann sich der Blick aber auch in einem unvorhergesehenen Rascheln, im Knacken von Zweigen manifestieren. Diese Phänomene beweisen nicht die tatsächliche Anwesenheit eines Anderen, sie repräsentieren bloß das Auge als „Träger des Blicks." [130] Mich selbst nehme ich unter dem vermuteten Blick wahr, ich fühle mich verletzlich, und unter Umständen der Feindseligkeit wehrlos. Nicht dass jemand da ist, erfasse ich, sondern ich fühle, dass ich gesehen werde: „Was ich unmittelbar erfasse, wenn ich Zweige hinter mir knacken höre, ist nicht, daß *jemand da ist*, sondern daß ich verletzlich bin, daß ich einen Körper habe, der verwundet werden kann, [...] kurz, daß ich gesehen werde." Der Blick lässt sich somit definieren als Verweis von mir auf mich selbst. Einen

[127] SN 464, EN 315
[128] SN 465, EN 315
[129] Für Kampits bilden „[...] Faktizität und Gegebenheit der Begegnung des Anderen und seine Unbezweifelbarkeit und Unvermitteltheit [...]" das Grundgerüst der Sartreschen Lehre vom Anderen. Kampits, SuFA, 130
[130] Vgl. SN 466, EN 315

Blick erfassen heißt nichts anderes, als „[...] Bewußtsein davon erlangen, *angeblickt zu werden.“* [131] Der Blick ist es nun, der uns unser Für-Andere-sein enthüllt.

Die ganze Macht des Blicks wird an folgendem Beispiel deutlich, indem der Blick eine Metamorphose meiner selbst bedeutet. Ich spähe, sei es aus Eifersucht oder Neugier durch ein Schlüsselloch; ich bin in dieser Situation nicht-thetisches Bewusstsein meiner selbst; ich bin in einer Situation - und dies kennzeichnet das Für-sich-sein prinzipiell - in der ich über mich hinaus bei der Welt bin, ja „[...] die Gesamtheit der Situation existiert übrigens nur durch Bezug auf einen freien Entwurf meiner Möglichkeiten: gerade die Eifersucht als Möglichkeit, die ich *bin*, organisiert diesen Utensilitätskomplex, indem sie ihn auf sich selbst hin transzendiert.“ [132]

Diese Eifersucht, die ich bin, erkenne ich aber nicht, ich kann mich nicht einmal definieren als „[...] dabei *seiend*, an Türen zu lauschen, ich entgehe dieser vorläufigen Definition meiner selbst durch meine ganze Transzendenz.“ [133] Nun aber höre ich Schritte; gerade sie sind es nun, die mir die mögliche Präsenz eines Anderen in Erinnerung rufen. Habe ich Schritte gehört, so bedeutet dies, dass man mich sieht. Die Schritte verweisen mich auf meine Objektheit, ja ich bin zum Objekt geworden, und zwar nicht für mich, wohl aber für den Anderen. Urplötzlich habe ich Bewusstsein von mir selbst bekommen, muss aber erkennen, dass der Grund dafür außerhalb meiner selbst liegt: „Ich bin für mich nur als reine Verweisung auf Andere.“ [134] Das nicht-setzende oder unreflektierte Bewusstsein, das ich kurz zuvor noch war, kann die Person, die ich bin, nicht als sein Objekt erfassen, da es bloßes Bewusstsein „*von der* Welt“ ist. Auf eine eigentümliche Weise ist es nun der Andere, der mir zu einem Bewusstsein meiner selbst verholfen hat: „die Person ist dem Bewusstsein gegenwärtig, insofern *sie Objekt für Andere ist“,* heißt es bei Sartre lapidar. Dies meint nun nichts anderes, als dass das Auftauchen des Anderen mich lehrt, ja *zwingt,* mich selbst zu *sehen*.

Ein komplexes Geschehen hat eingesetzt, das mich in meinem Sein zutiefst verändern wird. Ich bin unter dem Blick des Anderen in die Situation geraten, ein Objekt zu sein, zu dem ich keinen Zugang habe, das ich aber dennoch bin. Scham oder Stolz als mögliche Reaktionen darüber, der zu sein, der ich bin, werden nun zu den untrüglichen Zeichen des

[131] SN 467, EN 316
[132] SN 468, EN 317
[133] SN 469, EN 318
[134] SN 470, EN 318

Blickes des Anderen, der mir mein eigenes Selbst enthüllt.[135] Im Blick wird mir gleichsam etwas angetan und in der Scham erkenne ich an, tatsächlich so zu sein, wie der Andere mich sieht. Sartre spricht auch vom *Sündenfall* eines Für-sich, da es zum Objekt fremder Wertungen geworden ist. Wörtlich heißt es: „[...]ich habe ein Außen, ich bin eine *Natur*; mein Sündenfall ist die Existenz des andern; (j`ai un dehors, j´ai une *nature*; ma chute originelle c´est l´existence de l´autre) und die Scham ist - wie der Stolz - die Wahrnehmung meiner selbst als Natur […]".[136] Hatte das Auftauchen des Anderen im Feld unserer Wahrnehmung nur eine Modifikation unserer Welt zur Folge, eine Modifikation, die uns gar nicht unmittelbar berührte, so sind wir jetzt im Innersten unseres Seins betroffen.

Habe ich Schritte gehört, so heißt dies auch, dass ich eine Außenseite bekommen habe; anders gesagt hat mir der Blick des Anderen mein Für-Andere-sein enthüllt. Wie können wir dieses Sein näher beschreiben? Mein Für-Andere-sein hat das Sein eines weltlichen Dinges und ist doch mein Sein, das ich in der Scham anerkenne. Durch das Auftauchen des Anderen ist das Für-sich, das wir als reine Transzendenz kennen gelernt haben, An-sich geworden. Die prekäre, ja geradezu unmögliche Spaltung desselben in ein „Subjekt-Objekt" lässt sich am ehesten mit Theunissen beschreiben als eine Weise des Für-sich am An-sich teilzuhaben.[137]

Welchen Bezug unterhalte ich nun zu diesem Sein? Sartre spricht unumwunden von einer Seinsbeziehung, denn ich *bin* dieses Sein. Gerade über dieses unbestimmte Sein, das ich für den Anderen bin, wird mir dessen Freiheit enthüllt.[138] Es handelt sich hierbei offenkundig um ein Geschehen, das ich in keiner Weise steuern kann, das ich vielmehr erdulde. Treffend sagt Theunissen: „Ich gehe […] nicht aus mir heraus, um dann mit dem Anderen auf mich zuzugehen, sondern ich erleide nur das Auf - mich - *zukommen* des Anderen." [139] War der Andere zunächst noch Objekt meiner Wahrnehmung, so bin ich jetzt durch das Gesehenwerden, durch meinen „Sündenfall", der mir eine Natur verliehen hat, selbst zum Gegenstand von Urteilen und Wertungen geworden. Erschien mir der Andere zuvor noch als jemand, dessen Auftauchen bloß meine Welt tangiert hat, so bin jetzt ich selbst es, der auf

[135] Scham und Stolz „[…] lassen mich die Situation eines Erblickten *erleben*, nicht *erkennen*." Ich kann also weder den Blick des Anderen erkennen, noch erkenne ich mich selbst: „Ich bin, jenseits aller Erkenntnis, die ich haben kann, dieses Ich, das ein anderer erkennt". SN 471, EN 319

[136] SN 474, EN 32

[137] „Das Für-Andere-sein ist also und ist nicht An-sich-sein. Die formal-abstrakte Auflösung dieses Widerspruchs liegt in dem einfachen Sachverhalt, daß das An-sich-sein qua Für-Andere-sein das An-sich eines Für-sich ist. Das Für-Andere-sein ist die spezifische Weise, in der das Für-sich am An-sich teilnimmt. Insofern ist es ein An-sich-sein und doch nicht *reines* An-sich-sein." Theunissen, a.a.O., 212 - Inwieweit sich Für-sich und An-sich im Für-Andere-sein verbinden, werden wir an späterer Stelle diskutieren.

[138] Für Sartre ist es „die beunruhigende Unbestimmtheit des Seins", das ich einerseits bin und das mir andererseits die Freiheit des Anderen enthüllt. SN 472, EN 320

[139] Theunissen, a.a.O., 206

dem Spiel steht. „Ich habe ein Außen, ich bin eine *Natur*“, dieser Satz Sartres lässt schon erahnen, dass es im Folgenden um mein Für-Andere-sein, um meine Objektheit gehen wird.[140] Auch für Theunissen geht es „[…] bei der Erfahrung des Subjekt-Anderen im Grunde gar nicht um die Erfahrung des fremden Subjekts, sondern um die *meiner Objektheit*, in der allein mir die Subjektheit des Anderen fühlbar wird.“ [141]

Das Gesehenwerden und die völlige Passivität, in der ich dieses erfahre, ja erleide, hat zur Folge, dass die Interpretation des weiteren Geschehens nicht so sehr die Subjektivität des Anderen betrifft, sondern eine Auslegung der mir widerfahrenden Vergegenständlichung sein wird. [142]

1.4.3 Meine Vergegenständlichung durch den Anderen

Sartre drückt es sehr drastisch aus, wenn er bemerkt: „Es genügt, dass der Andere mich anblickt, damit ich das bin, was ich bin.“ [143] Ich bin es aber nicht für mich, sondern für den Anderen, unter dessen Blick ich meine Transzendenz ablege: „[...] für den andern *sitze ich*, wie dieses Tintenfaß *auf* dem Tisch *steht*; für den andern bin ich über das Schlüsselloch *gebeugt*, wie dieser Baum vom Wind *gebeugt* ist.“ [144]

Ich bin, dies steht außer Zweifel, zu einem Teil der Welt geworden, ich habe meine Transzendenz abgelegt; meine für mich unfassbare Außenseite bleibt mir völlig unzugänglich. Und niemals kann ich mein Sitzen oder Gebeugtsein so realisieren, *wie* es dem Anderen erscheint. Das ist es, was Sartre meint, wenn er von „transzendierter Transzendenz“ spricht.[145]

Der erste Aspekt meiner Vergegenständlichung besteht also darin, dass ich selbst verweltlicht werde. Ich werde zu einem Ding unter Dingen, dem der Andere seinen Platz zuweist. Durch die geschehene Verdinglichung bin ich aber auch zu einem faktisch Vorhandenen geworden. Als Teil der Welt ist es mir somit nicht mehr möglich, meinen ursprünglichen, Welt entwerfenden Status aufrechtzuerhalten, denn während ich selbst verweltlicht werde, hat das Erstarren meiner Möglichkeiten nun auch eine Entweltlichung

[140] SN 474, EN 321
[141] Theunissen, a.a.O., 206
[142] Für Theunissen lässt sich die gesamte weitere Auslegung von Sartres Sozialontologie charakterisieren als „eine Auslegung des Sinnes meiner Objektheit“. Theunissen, a.a.O., 206
[143] SN 473, EN 320
[144] Ebenda
[145] „ Und der Andere als Blick ist nur das : meine transzendierte Transzendenz“ SN 474 - „ Et l`autre, comme regard, n`est que cela : ma transcendance transcendèe. “ EN 321

meiner Welt zur Folge. Der Gebrauchsgegenstand, mit dem ich etwas vorhabe, der mir die Möglichkeiten, ihn zu benützen, widerspiegelt, wird mir gleichsam entwunden. Der Andere überschreitet ja meine Möglichkeiten auf seine eigenen Möglichkeiten hin. Mein Bezug zum Gegenstand und zur Potentialität desselben zerfällt unter dem Blick des Anderen.[146] Die Potentialität der Utensilien, so etwa meine Möglichkeit, eine dunkle Ecke als geeignetes Versteck wahrzunehmen, überschreitet der Andere jetzt durch seine Möglichkeit, sie mit einer Taschenlampe auszuleuchten. Meine Möglichkeit wird durch den Anderen nicht nur auf seine Möglichkeiten hin überschritten, sie wird sogar zur Utensilität des Anderen; meine Möglichkeit ist gleichsam Handhabe des Anderen geworden. Beides, die Verweltlichung meiner selbst wie auch die Entweltlichung meiner Welt greifen ineinander. Mein In-der-Welt-sein bietet sich nicht nur dem Blick des Anderen schutzlos dar, der Andere ist zugleich auch der „subtile Tod" meiner Möglichkeiten. Allerdings ist es nicht die Transzendenz des Anderen, die ich erfasse, noch kann ich das Überschreiten meiner Möglichkeiten durch den Anderen erfassen, was ich erfasse, ist allein der Tod meiner Möglichkeiten.[147]

Der Verlust meiner Transzendenz hat mich den Dingen gleichgemacht; der Andere hat mir eine Außenseite verliehen und mir eine Natur verpasst, der ich mich in keiner Weise entziehen kann, da ich sie ja *bin*.[148] Das Für-sich, das auf seine Totalität hin transzendiert, dabei aber nie mit sich selbst koinzidiert, ist nun jemand.[149] Festgelegt auf eine Natur und damit auf ein Sosein hat das Schwinden „meiner" Welt eben die Verweltlichung meiner selbst zur Folge. War es zuvor mein Weltenwurf, der die Potentialität und Utensilität der Gegenstände bedingt hatte, so ist jetzt mit meinem überschrittenen Weltentwurf auch der Sinn meiner Welt auf den Anderen übergegangen.

Das ist es, was Sartre meint, wenn er sagt, „]…] daß ich plötzlich eine subtile Entfremdung aller meiner Möglichkeiten erlebe, die fern von mir, innerweltlich mit den

---

[146] Vgl. SN 475, EN 322

[147] „ Ein subtiler Tod: denn meine Möglichkeit, mich zu verstecken, bleibt noch *meine* Möglichkeit; insofern ich sie *bin*, lebt sie immer noch. [...] Aber wenn die Utensilität definiert wird als die Tatsache, `auf etwas hin überschritten werden zu können´, dann wird meine Möglichkeit selbst Utensilität." [147] Das Gerinnen, das Erstarren meiner Möglichkeit ist in der Tat ein subtiler Tod, wenn es sich darum handelt, dass die Möglichkeit selbst zum Utensil geworden ist. SN 476, EN 322
Für Theunisssen bedeutet das Erstarren meiner Möglichkeiten, ontologisch gesehen, ein Übergreifen meiner Faktizität auf meine Transzendenz. Theunissen, a.a.O., 214

[148] Theunissen spricht davon, dass „mein vom fremden Subjekt betriebener Abfall in das Universum des innerweltlich Seienden" für Sartre der eigentliche `Sündenfall´sei. Theunissen, a.a.O., 216

[149] „Ich, der ich, insofern ich meine Möglichkeiten bin, das bin, was ich nicht bin, und nicht das bin, was ich bin, jetzt *bin ich* also jemand." Aus diesen fast resignativ klingenden Worten Sartres geht wohl eindeutig hervor, dass mich der Blick des Anderen nicht irgendwie streift, sondern in der Mitte meines Seins treffen muss.
SN 475, EN 322

Gegenständen der Welt angeordnet sind.“ [150] Meine Möglichkeit selbst ist zum Zeug geworden, meine Transzendenz ist erstarrt, aber nicht völlig aufgehoben; daran wird deutlich, dass ich im Gesehenwerden, das ich in völliger Passivität erfahre, etwas erleide, dass mir damit durch eine fremde Freiheit, die für mich unfassbar bleibt, etwas angetan wird. So hat meine Vergegenständlichung auch die Entfremdung meiner Freiheit zur Folge.

Auf Grund der Verweltlichung meiner selbst sowie der Entweltlichung meiner Welt, die sich als die unmittelbare Folge der schieren Macht des Blicks gezeigt haben, stehen wir nun einer Freiheit gegenüber, die zu einer radikalen Grenze unserer eigenen Freiheit wird, ja diese völlig in Frage stellt. Das Für-sich, das nichts anderes ist als der Versuch an-und-für-sich zu werden, entwirft sich in uneinholbarer Weise auf seine Totalität, doch jetzt mit dem Auftauchen des Anderen ist es um den reinen Transzendenzcharakter des Für-sich-seins geschehen. Dem Für-sich, dessen Sein nichts ist als seine Freiheit, kommt nun mit dem Für-Andere-sein eine Seinsdimension zu, die es keinesfalls gewählt hat und dessen Charakter des An-sich-seins mit der entwerfenden Freiheit des Für-sich-seins kaum zu vereinbaren ist.[151]

Ernüchtert heißt es nun bei Sartre: „So konstituiert mich das Gesehenwerden als ein wehrloses Sein für eine Freiheit, die nicht meine Freiheit ist.“ [152] In diesem Sinne, folgert Sartre, sind wir Knechte, weil wir von einer Freiheit abhängig sind, die nicht die unsere ist, die aber dennoch die Bedingung unseres Seins ist. Überdies befinde ich mich in steter Gefahr, da ich das Instrument von Möglichkeiten bin, deren Anwesenheit ich nur vermuten kann. „Und diese Gefahr ist kein Zufall, sondern die permanente Struktur meines Für-Andere-seins.“ [153] Der Blick als Verweis von mir auf mich selbst hat mir mein Für-Andere-sein enthüllt. Als ein Sein, das *mein* Sein ist, ohne für mich zu sein, ist es der Freiheit des Anderen inhärent und in ihr bedingt. Der Andere hat mir damit eine Seinsdimension enthüllt, die ich einerseits bin, von der ich andererseits aber durch ein Nichts, nämlich die Freiheit des Anderen getrennt bin. Gerade an diesem Sein, Kernstück von Sartres Theorie der Fremdexistenz setzt nun die Erfahrung des Anderen an.[154]

---

[150] SN 477, EN 323

[151] Treffend umreißt diesen Sachverhalt Theunissen, wenn er feststellt, der Andere ergreife das Für-sich auf dessen „Flucht“ vor dem, was es faktisch ist. Theunissen, a.a.O., 211

[152] SN 481/482, EN 326

[153] SN 482, EN 326

[154] SN 473, EN 320 - Um es mit Theunissen zu sagen: „Ursprünglich nun begegnet mir der Andere […] in meinem Für-ihn-sein oder meinem `Erblicktwerden´, während das Für-mich-sein des von mir erblickten Anderen eine bloß abgeleitete Fremderfahrung gewährt.“ Die prinzipielle Umkehrbarkeit des Blickens, die wir hier vorwegnehmen, wird später bei der Verbindung von Subjekt-Anderem und Objekt-Anderem eine große Rolle spielen. Theunissen, a.a.O., 200

Die Freiheit des Anderen wird sowohl zur Grundlage wie auch Grenze unserer eigenen Freiheit. Kein äußeres Hindernis kann meine Freiheit, wie Sartre sie versteht, beinträchtigen, denn in Bezug auf ein mögliches Hindernis bin ausschließlich ich selbst es, der dieses mit Bedeutung versieht.[155] Jetzt aber bin ich entmächtigt und gerade als ein „Stück" der Welt außerstande auf diese sowie auf die Zwecke, auf die hin mich der Andere überschreitet, einzuwirken, oder die Beurteilungen, denen ich ausgesetzt bin, zu beeinflussen. „Erblicktwerden heißt, sich als unerkanntes Objekt von unerkennbaren Beurteilungen, insbesondere von Wert - Beurteilungen erfassen." [156]

Phänomenologisch betrachtet, sind es der Befehl und das Verbot, in denen sich die Freiheit des Anderen zwingend manifestieren.[157] Während mir mein Für-Andere-sein von außen verliehen wurde, ist auch meine Freiheit „beschädigt" worden. Die Freiheit des Anderen erfahre ich nun gerade über das Sein, das ich für den Anderen bin.[158] Kurz zusammenfassend lässt sich sagen, dass mir das Auftauchen des Anderen im Blick enthüllt hat, Instrument von Möglichkeiten zu sein, die nicht meine Möglichkeiten sind, als Mittel auf Zwecke hin überschritten zu werden, die für mich unerfassbar bleiben; ich habe die Freiheit des Anderen über mein Für-Andere-sein erfahren und dennoch bleibt mir mein Für-Andere-sein - obwohl ich es zutiefst *bin* - unerfassbar, da es seine *absolute* Bedingung gerade in der Freiheit des Anderen hat. - Schließlich erlebe ich durch den Anderen in seinem Blick, dass es ein *Jenseits* der Welt gibt. Die Verbindung mit dem Anderen kann daher kein Exterioritätsbezug sein, wie er für die Dinge galt, die sich meinem eigenen Blick enthüllten, bevor das Auftauchen des Anderen diese radikale Metamorphose meiner selbst und meiner Welt nach sich ziehen sollte. Die konkrete Erfahrung, dass es so etwas wie ein Jenseits der Welt gibt, bedeutet: „Der Andere ist ohne irgendein Mittelglied bei mir anwesend als eine Transzendenz, *die nicht die meine ist*." [159]

Mit dem Auftauchen des Anderen als eines Blicks, der mir gilt, hat der Andere aufgehört, Objekt zu sein. „Die Objektivierung des Anderen wäre der Zusammenbruch seines Blick-

[155] Den Berg, den ich als unbezwingbar erlebe, habe ich zuerst in der Bedeutung gewählt, ihn besteigen zu wollen. Durch meinen ursprünglichen Entwurf erst erlebe ich den Berg als für einen Aufstieg zu schwierig.
[156] SN 481, EN 326
[157] Für die Permanenz dieser Struktur spricht nicht, dass unsere Existenz ausschließlich von Befehlen und Verboten bestimmt wäre, sondern dass ein menschliches Leben, aus dem der Befehl und das Verbot gänzlich verbannt wären, unvorstellbar bleiben muss. Definieren wir Freiheit durch die Abwesenheit von Zwang, so ist mit Befehl und Verbot unserer Freiheit zweifellos eine radikale Grenze gesetzt. Auch Hindernissen kann etwas Zwingendes anhaften, aber es ist kein äußerliches Hindernis denkbar, dass meine Transzendenz transzendiert.
[158] „[...] die Freiheit des Anderen wird mir über die beunruhigende Unbestimmtheit des Seins enthüllt, das ich für ihn bin." SN 472, EN 320
[159] SN 486, EN 329

seins.“ Und Sartre ergänzt: „Im Phänomen des Blicks ist der Andere grundsätzlich das, was nicht Objekt sein kann“.[160] In der versuchten Objektivierung des Anderen verteidige ich mein Sein, wenn ich dem Anderen ein *Sein für mich* verleihe, das ich über mein *Sein für Andere* stelle.[161]

So stellt sich uns zunächst die Frage, ob es eine Vermittlung geben kann zwischen einem Für-sich-sein, das sich frei entwirft und einem Für-Andere-sein und dessen entmächtigter Freiheit. Könnte ich nicht den Blick des Anderen als den Sinn meiner Objektivität für mich begreifen? Sartre verneint diese Frage entschieden, da der Andere mich als Objekt *für sich*, nicht etwa als Objekt *für mich* selbst konstituiert. Dieses Objekt-ich, das ich bin, bleibt für mich uneinholbar; ich erkenne wohl an, es zu sein, kann aber nicht *realisieren* es zu sein. Mein Außer-mir-sein für den Anderen erfassen, hieße mein Für-Andere-sein oder mein Objekt-ich erfassen; da dieses aber radikal verschieden ist von meinem Für-mich-sein bleibt jeder Versuch einer Vermittlung zwischen dem Für-sich-sein und dem Für-Andere-sein zum Scheitern verurteilt.[162]

Sartre selbst lässt offenkundig keinen Gedanken an eine mögliche Vermittlung zwischen meinem Objekt-sein und meinem Für-mich-sein aufkommen. Das Objekt ist laut Definition genau das, was *nicht* das Bewusstsein ist, das, was das Bewusstsein von sich ausschließt. Auch das Objekt-Ich ist ein Ich, das insofern nicht Ich ist, als es nicht die Merkmale des Bewusstseins hat. Selbst wenn ich mich als Objekt sehen könnte, bliebe die adäquate Vorstellung dessen, was ich für mich selbst bin, radikal verschieden von meinem Versuch, mein Außer-mir-sein für den Anderen zu erfassen, da dieses „radikal verschieden von meinem Für-mich-sein ist und gar nicht darauf verweist.“ [163] So kann ich für mich selbst nicht *böse* sein, da mich diese Qualifikation als ein An-sich kennzeichnet, das ich niemals sein kann.[164] Der Andere kann daher keineswegs regulativer oder konstitutiver Begriff sein, für die Erkenntnisse, die ich von mir selbst habe. Wohl kann ich die Eigenschaften, die mir der Andere beilegt, anerkennen, das ist mein Sündenfall, mein Sturz in die Objektivität, aber ich kann all diese Eigenschaften insofern nicht sein, als es mir nicht möglich ist, mit ihnen zu koinzidieren; ich kann *für mich* nicht gut oder böse, tapfer oder feige *sein*, im Sinne ein Stein

[160] SN 483, EN 327
[161] Hierbei handelt es sich um eine verständliche Reaktion, die als Folie für meine gesamten Verbindungen zum Anderen in der Folge bestimmend sein wird, der aber vorerst noch andere Überlegungen vorangehen sollen.
[162] SN 491, EN 332
[163] Ebenda
[164] „Denn ich *bin* mein Losreißen von mir selbst, ich *bin* mein eigenes Nichts; es genügt, dass ich zwischen mir und mir mein eigener Vermittler bin, damit jede Objektivität verschwindet.“ SN 492, EN 332/333

ein Stein *ist*. Ich kann mir diese Eigenschaften *nicht* über Vermittlung des Anderen beilegen, mögen sie mir nun schmeicheln oder nicht. Der Andere bleibt unverfügbar, denn von dem Ich, das der Andere mir beilegt, bleibe ich radikal geschieden. „Und der andere, durch den dieses Ich *mir geschieht*" ist weder Erkenntnis noch Kategorie, sondern das Faktum der Anwesenheit einer fremden Freiheit." [165] So begreift Sartre schließlich das Sein des Für-sich und das Auftauchen des Anderen *als Freiheit* als eine Einheit: „[…] ich kann nicht einmal versuchen, sie eins ohne das Andere zu erfassen. Das Faktum des Anderen ist unbestreitbar und trifft mich mitten ins Herz." [166] Für Sartre scheint als vorläufiges Ergebnis dieser Untersuchung, die „*ganz auf der Ebene des Cogito gemacht worden ist*" eine Seinsbeziehung zum Anderen hergestellt.[167]

Bislang hat sich uns der Andere als ein Sein enthüllt, auf das wir über unser Sein-für-Andere rückgeschlossen haben. Nicht das Sein des Anderen selbst hat uns berührt, sondern die Erfahrung unserer Objektheit und unserer entmächtigten Freiheit. Welchen Weg wählt Sartre nun, um zum Sein des Anderen zu gelangen?

Auch wenn uns das Gefühl der Scham ohne Zweifel auf die konkrete Anwesenheit eines Subjekt-Anderen verweist, bleiben noch wesentliche Fragen offen. Zwar kann ich angesichts eines Raschelns erschrecken, ein Soldat mag hinter den Fenstern eines Hauses den Feind vermuten, es bleibt aber dennoch bloß *wahrscheinlich*, dass der Andere mich auch tatsächlich erblickt. Wird der Blick und damit der Andere in seiner konkreten und faktischen Präsenz nicht seinerseits bloß wahrscheinlich, da ich ja ständig glauben kann erblickt zu werden, ohne es zu sein? Und nimmt die ursprüngliche Gewissheit der Existenz des Anderen dadurch nicht rein hypothetischen Charakter an?

1.4.4 Der Vorrang des Subjekt-Anderen und seine Unbezweifelbarkeit

War tatsächlich gar niemand da, wie lässt sich dann an der Gewissheit, erblickt zu werden, festhalten? Was auf dem Spiel steht, das sind die Faktizität und Unbezweifelbarkeit der Begegnung des Anderen. Schließlich heißt es auch bei Sartre selbst wörtlich:

> „[...] und der Andere erscheint mir nicht als ein Sein, das zunächst konstituiert ist und mir dann begegnet, sondern als ein Sein, das in einem ursprünglichem Seinsbezug zu mir auftaucht und

[165] SN 494 - „ Et l`autre, par qui ce moi *m`arrive*, n`est ni connaissance ni catégorie, mais le *fait* de la présence d`une liberté étrangère". EN 334
[166] Ebenda
[167] SN 482, EN 326

> dessen Unbezweifelbarkeit und *faktische Notwendigkeit*, die meines eigenen Bewusstseins sind."[168]

Sehen wir nun, wie Sartre versucht, an der Gewissheit der Fremdexistenz festzuhalten, auch wenn er dazu scheinbar gar nicht eines konkret anwesenden Anderen bedarf. Ich kann mich täuschen, und meinen es sei jemand im Raum, während ich doch allein bin. Sartre selbst spricht von einem blinden Alarm: es hat sich herausgestellt, dass niemand da war, obwohl ich doch vor Scham zusammenzuckte. Wird gerade durch diese Art der Täuschung nicht das gesamt Szenario des Erblicktwerdens fragwürdig? Kann ich, anders gesagt, mich erblickt fühlen, wenn gar niemand da ist, der mich erblickt? - Gerade dies scheint Sartre nahe zu legen, indem er gleichsam mit einer Gegenfrage antwortet; habe ich den Blick des Anderen nicht *erlebt,* spüre ich denn nicht nach wie vor zutiefst mein Für-Andere-sein? Das Erleben von Scham, mein Objekt-sein für Andere haben sich ganz offensichtlich nicht als Irrtum herausgestellt. „Statt dass der Andere nach meiner ersten Alarmierung verschwunden wäre, ist er jetzt überall, unter mir, über mir, in den Nebenzimmern, und ich spüre weiterhin zutiefst mein Für-Andere-sein." [169] Das Gefühl der Scham, ständiger Begleiter unseres Für-Andere-seins verstärkt sich sogar noch, auch wenn ich mir sicher sein kann, dass augenblicklich *niemand da* ist.

Sartre sucht nun den offenen Widerspruch, eines nicht anwesenden Anderen, der dennoch in einem Seinsbezug zu mir steht, zu lösen, indem er das Verhältnis, in dem Subjekt-Anderer und Objekt-Anderer zueinander stehen, vertieft. Der Subjekt-Andere bleibt als Bedingung meines Objekt-seins unbezweifelbar, dies bezeugt das anhaltende Gefühl der Scham. Dagegen ist der Objekt-Andere, das heißt die Frage danach, ob jemand tatsächlich anwesend ist, oder auch nicht, bloß wahrscheinlich. Lapidar fasst Sartre den für ihn entscheidenden Sachverhalt in die These: „[…] gewiß ist, daß *ich erblickt* werde; nur wahrscheinlich ist, dass der Blick an diese oder jene innerweltliche Anwesenheit gebunden ist." [170] Der Objekt-Andere, in seinem Dasein in gerade *diesem* Zimmer bloß wahrscheinlich, ist zugleich der Anlass für die Gewissheit des Subjekt-Anderen, an der Sartre unbeirrt festhält. Unbezweifelbarkeit kommt diesem deshalb zu, weil er die reale Bedingung meines

[168] SN 494, EN 334
[169] Diese Formulierung, die an pathologische Weisen der Fremdwahrnehmung gemahnt, drückt doch auch gut aus, was Sartre meint, wenn er von der Anwesenheit eines nicht tatsächlich da seienden Anderen spricht.
SN 497, EN 336
[170] Ebenda

Objektseins ist, eines Objektseins, das ich auf Grund des blinden Alarms - es war tatsächlich gar niemand in diesem Zimmer - keineswegs abstreifen kann.

Das Erblickt-werden hängt gar nicht von dem Objekt ab, das den Blick manifestiert. In einer prekären, ja widersprüchlichen Formulierung meint Sartre, dass weder der Subjekt-Andere noch seine Anwesenheit bei dem blinden Alarm zerstört wurde, sondern "[...] vielmehr die *Faktizität* des Anderen, das heißt die kontingente Verbindung des Anderen mit einem Objekt-sein in *meiner* Welt." [171] Die Anwesenheit des Subjekt-Anderen, der in einer paradoxen Wendung Sartres gar nicht tatsächlich *da sein* muss, steht für ihn dennoch außer Zweifel, da meine ursprüngliche Empfindung von Scham nach wie vor mein Objektsein und damit die Unbezweifelbarkeit des Subjekt-Anderen verbürgt. Der Blick, so Sartre, ist gewiss, wahrscheinlich ist, dass er an eine innerweltliche Anwesenheit gebunden ist.[172] Das Erblickt-werden könne daher nicht von dem Objekt abhängen, das ihn manifestiert. Der weltjenseitige Andere, den ich eben gerade *nicht konstituiere,* bleibt, dies erweist die Permanenz des Blickes, unbezweifelbar, dagegen begreift Sartre die tatsächliche Anwesenheit oder das Dasein des Anderen als weltzugehörig und damit als bloß wahrscheinlich.[173] Sartre bezieht die Faktizität nun ausschließlich auf den Objekt-Anderen, der als faktisch Anwesender nur wahrscheinlich und damit zweifelhaft ist, während der Subjekt-Andere gar nicht mehr als ein innerweltlich Daseiender gedacht wird.

Der Andere in seiner Faktizität bleibt kontingent und tritt nun zu Gunsten des „unbezweifelbaren" Anderen zurück. Gibt Sartre damit aber nicht die Faktizität des Anderen zu Gunsten eines a priori gegebenen Anderen preis? Und handelt es sich nicht um einen apriorischen Bezug zu einem Subjekt-Anderen, wenn Sartre den konkret begegnenden Anderen und damit innerweltlich vorhandenen Anderen für mein Für-Andere-sein als nicht mehr unerlässlich ansieht? Mit der Faktizität verliert der Subjekt-Andere ja sowohl seine Einmaligkeit wie auch Konkretheit .[174] Und wie kann Sartre von einer *Anwesenheit* des Subjekt-Anderen sprechen, wenn er auf das faktische Dasein eines konkreten leibhaftigen Anderen verzichtet?

---

[171] SN 498, EN 337

[172] SN 497, EN 336

[173] Insofern der Andere meiner Konstitution von Welt entzogen bleibt, lässt sich auch von einem Versuch Sartres sprechen, den transzendentalphilosophischen Ansatz zu überwinden.

[174] Ursprünglich lautete die Forderung, wie sie Sartre an eine Theorie des Anderen stellt, das „Cogito der Existenz des Anderen" dürfe nicht auf einen apriorischen Anderen zielen, sondern müsse mir vielmehr die „konkrete und unbezweifelbare Anwesenheit *dieses* oder *jenes* konkreten Anderen" entdecken. SN 455, EN 308 Darauf weist auch Kampits energisch hin, wenn er meint, eine Theorie könne mir nur entweder einen konkreten leibhaftigen Anderen enthüllen oder sie sehe sich genötigt, mich in einen apriorischen Bezug zum Anderen überhaupt zu stellen, der konkreter Anderer nur als Erscheinung sein kann. Kampits, SuFA, 134

Sartre behilft sich an dieser Stelle mit einer Analyse des Phänomens der Abwesenheit, die das Problem lösen soll. Einerseits kann ich nur in Bezug auf andere Menschen von einem bestimmten Ort abwesend sein. Die Abwesenheit definiert sich als ein Band zwischen Menschen, nicht als eine Bindung der menschlichen Realität an die Welt.[175] Andererseits müssen sämtliche Bezüge zwischen zwei Menschen intakt sein, soll der Begriff der Abwesenheit Bedeutung haben; der Tod eines Menschen etwa darf nicht mit Abwesenheit verwechselt werden. Was ist dann die Abwesenheit anderes, als eine Seinsbindung zwischen zwei Menschen, die eine Anwesenheit dieser Menschen füreinander erfordert. Beides, die empirische Anwesenheit oder auch Abwesenheit sind somit nichts anderes als Spezifizierungen einer fundamentalen Anwesenheit. [176]

Dieser Argumentation entsprechend ist der Andere nun überall anwesend als das, wodurch ich Objekt werde, und somit kann Sartre das Für-Andere-sein beschreiben als ständiges Faktum meiner menschlichen Realität. „Jeder Blick lässt uns konkret - und in der unbezweifelbaren Gewissheit des *Cogito* erfahren, dass wir für alle lebenden Menschen existieren [...]“ [177]

1.4.5 Das Verhältnis des Subjekt-Anderen zum Objekt-Anderen

Wie lassen sich nun, der faktisch begegnende Andere, der bloß wahrscheinlich ist, und der unbezweifelbare, gleichsam übergeordnete und apriorische Andere zusammendenken? [178] Für Sartre scheint die Antwort darin zu liegen, dass die Wahrscheinlichkeit des Objekt-Anderen in der Gewissheit bedingt ist, der Andere sei stets für mich anwesend, insofern ich *für Andere* bin.[179] Die Seinsweise des Anderen als Subjekts erscheint als Voraussetzung dafür, dass ein Anderer als Objekt überhaupt im Feld meiner Wahrnehmung auftauchen kann. Der Subjekt-Andere als Bedingung meines Objekt-seins bleibt damit unbezweifelbar, während der Objekt-Andere nur wahrscheinlich ist, das heißt, insofern er der Wahrnehmung unterliegt, unterliegt

[175] Vgl. SN 499, EN 338
[176] SN 499, EN 338 - „Kurz, in bezug auf jeden lebenden Menschen ist jede menschliche Realität auf dem Hintergrund ursprünglicher Anwesenheit anwesend oder abwesend.“ SN 501, EN 339
[177] SN 504, EN 341
[178] Vor dem Hintergrund der Beziehung des erscheinenden Anderen, wie er mir in der Wahrnehmung begegnet und des Anderen, dem ich erscheine, stellt Kampits die entscheidende Frage, wie „[…] der unbezweifelbare Andere und der faktisch mir begegnende Andere, der eben nur wahrscheinlich sein kann, zusammengedacht werden könnten, ohne den einen gleichsam a priori erscheinen zu lassen, und den Anderen einer bereits abgewerteten Erfahrung zu überlassen.“ Kampits, SuFA, 137
[179] Vgl. SN 503, EN 340

er auch der Täuschung. Die Gewissheit des Subjekt-Anderen dagegen lasse sich nicht auf den Objekt-Anderen übertragen, obwohl dieser der eigentliche Anlass der Gewissheit war.[180]

Mit dem Bedingungsverhältnis, das Sartre zwischen dem konkret erscheinenden Anderen und dem unbezweifelbaren Subjekt-Anderen ansetzt, bringt er sich eindeutig um die ursprünglich intendierte Möglichkeit, den Anderen nicht a priori, sondern in seiner konkreten Anwesenheit zu enthüllen. Der ursprünglich begegnende Andere sollte, so sagt es Theunissen treffend, als constituens meines Seins zugleich konkret und individuell, als transzendentes Faktum zugleich absolut evident sein. Sartre habe nun aber die Faktizität des Anderen in die zwei Seiten einer ontologisch irrelevanten Empirie und eines überindividuellen a priori auseinander gelegt. Ursprünglich, argumentiert Theunissen, war eine Faktizität gemeint, die weder empirisch mundane Faktizität sein dürfe, noch mit der Universalität des Horizonts, indem das empirische Faktum erscheint, zu tun haben sollte. Insofern Sartre aber am Versuch, die Transzendentalphilosophie zu überwinden, scheitert und er in die Dualität von weltlich Vorgegebenem und aufgegebener Welt zurückfällt, sieht er sich auch genötigt, die „spezifische Faktizität“ der Fremdexistenz in zwei Seiten auseinander zu legen. [181] Sartre hat den konkret begegnenden Anderen nun zu Gunsten eines übergeordneten Subjekt-Anderen preisgegeben, der nur noch in einem apriorischen Bezug zu meinem Sein stehen kann.

Diese Art der Aufspaltung der Erscheinungsweisen des Anderen legt nun die Frage nahe, ob es jetzt in meiner Macht, in meinem Belieben liegt, den Anderen abwechselnd als Subjekt-Anderen oder als Objekt-Anderen erscheinen zu lassen. Für Sartre nämlich kommt beiden Weisen der Anwesenheit Kontingenz, das heißt empirische Zufälligkeit zu, beide genügen sich überdies selbst.[182] Bleibt dadurch, die Frage drängt sich auf, die ursprünglich angenommene Vorgängigkeit des Subjekt-Anderen gewahrt, oder ist es durch diese Zufälligkeit nicht in mein Belieben gestellt, den Anderen als Subjekt-Anderen oder aber als Objekt-Anderen auftauchen zu lassen, je nachdem auf welche Seinsebene ich mich stelle? Wenn diese Möglichkeit meinem Verfügen nicht radikal entzogen bleibt, dann wäre auch der Subjekt-Andere in meinem kategorialen Entwurf eingeschlossen.[183] Anders formuliert stellt

[180] Vgl. SN 496, EN 335

[181] Vgl. Theunissen, a.a.O., 227

[182] „Der Objekt-Andere enthüllt sich mir als das, was er *ist,* er verweist nur auf sich selbst“, heißt es wörtlich bei Sartre. Die Möglichkeit dagegen, mich als Objekt zu erfassen, ist Möglichkeit eines Subjekt-Anderen, es ist eine Möglichkeit, die niemandem zugeordnet werden kann. Sartre spricht hier von einer „absolute(n) Möglichkeit – die ihren Ursprung nur von sich selbst hat [...]“. SN 529, EN 358

[183] Wenn es in meinem Belieben liegt, argumentiert Kampits, den Anderen als Subjekt oder Objekt aufzufassen, dann bin ich es, „[…] durch den Subjekt-Anderer und Objekt-Anderer letztlich `vermittelt´ werden, dann bin ich es, dessen Für-Andere-Sein über die Weise der Erfahrung des Anderen bestimmt“. Kampits, SuFA, 142

sich die Frage, warum ich mich zwingend als Objekt eines Subjekt-Anderen auffassen sollte, wenn doch ich es bin, der zwischen Subjekt- und Objekt-Anderem vermittelt?

Die Möglichkeit, mich als Objekt eines Subjekt-Anderen aufzufassen, ist tatsächlich kontingent, denn sie kann *niemandem* zugeschrieben werden und ist damit, wie oben erwähnt, absolute Möglichkeit; das heißt, der Subjekt-Andere taucht auf vor dem „Hintergrund einer totalen Vernichtung des Objekt-Anderen.“ [184] Der Subjekt-Andere bleibt in diesem Sinn unableitbar und seine Vorgängigkeit scheint außer Frage gestellt.

Neben dem Gefühl der Scham, das mich gleichsam überwältigt, erwähnt Sartre allerdings eine Vielzahl von Reaktionen auf das Auftauchen des Anderen, deren ich mich gleichsam bediene, um auf den Schock des Erblicktwerdens zu reagieren. Zwei von Sartre immer wieder erwähnte, wenn auch inauthentische Möglichkeiten der Reaktion sind etwa der Stolz und die Eitelkeit. In jedem Fall handelt es sich darum, auf meine durch den Anderen bewirkte Verobjektivierung zu reagieren und auf die gefühlte Subjektivität des Anderen zu antworten.[185] So kann ich etwa auf den Blick reagieren, indem ich meinerseits den Anderen anblicke und mich so auf eine gleichwertige Ebene zu stellen suche. Schließlich spricht Sartre gar von Tricks, deren ich mich bediene, um den „Anderen in seiner Objektivität zusammenzuhalten“, um ihn „Objekt bleiben (zu) lassen.“ [186] Dagegen genügt ein einziger Blick, um all meine Versuche, die Objektivierung des Anderen in Permanenz zu betreiben, scheitern zu lassen und die Verwandlung des Anderen neuerlich zu erfahren.

Welches Ergebnis können wir nun aus der längeren Untersuchung ziehen? Sartre beschreibt das Wesen des Blicks wie folgt: „ es gibt in jedem Blick das Erscheinen eines Objekt-Anderen als konkrete und wahrscheinliche Anwesenheit in meinem

[184] SN 529, EN 358

[185] Sowohl in der Eitelkeit wie auch im Stolz erkenne ich den Anderen als Subjekt an; beide Reaktionsweisen rechnet Sartre zu den inauthentischen Haltungen dem Anderen gegenüber, da ich auf den Anderen einzuwirken versuche, gerade insofern ich Objekt bin: „[...] denn obwohl ich den Anderen weiterhin für ein Subjekt halte, versuche ich mich als den Anderen durch meine Objektheit *affizierend* zu erfassen.“ In der tiefen Widersprüchlichkeit meiner Reaktion deutet sich schon die Konflikthaftigkeit meiner konkreten Beziehungen zu Anderen an, wie sie uns im Folgenden noch beschäftigen wird. SN 519, EN 351

[186] Ein Versuch der prinzipiell scheitern muss, wie es die folgende Formulierung nahe legt: „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.“ SN 529, EN 358
Für Kampits ist es gerade dieses „man“, das die Uneinholbarkeit dieser Möglichkeit wie auch ihren kontingenten und apriorischen Charakter sowohl für mich wie auch für den Anderen betont. Kampits, SuFA, 144

Wahrnehmungsfeld [...]“ [187] In dieser Prämisse verdichtet sich Sartres Theorie der Fremdexistenz am deutlichsten. Indes hat Sartre eine Art „Spaltung“ in Subjekt-und Objekt-Anderen betrieben, die als Konsequenz seiner Theorie offenbar geworden ist.

Die Voraussetzung, die Begegnung des Anderen müsse sowohl faktisch wie auch konkret sein, kann Sartre nicht einlösen, wenn er Faktizität ausschließlich dem Objekt-Anderen zuschreibt, da diese dann nur noch mundane Faktizität sein könne. So kann für Theunissen wohl die mundane Faktizität des Objekt-Anderen der Sphäre bloßer Wahrscheinlichkeit zugerechnet werden; keinesfalls dürfe aber die weltjenseitige Faktizität des Subjekt-Anderen bloß wahrscheinlich sein, wenn dessen absolute Evidenz in der Bedeutung der konkreten Gegenwart *dieses* Anderen enthüllt werden soll. Gerade in diesem Punkt aber widerspricht Sartre mit der Allgegenwart des Blicks des Anderen den Forderungen, die er für die Begegnung eines konkreten und individuellen Anderen gestellt hat.[188]

Fast scheint es, als hätte Sartre den falschen Alarm zum Anlass genommen, einen apriorischen Subjekt-Anderen zur Bedingung des gesamten Geschehens zu machen. Ob der Andere tatsächlich anwesend ist, oder auch nicht, spielt nur noch eine untergeordnete Rolle. Von einer Begegnung kann wohl kaum noch die Rede sein. Mit bestem Grund stellt Theunissen, in diesem Kontext die entscheidende Frage: „Warum soll der einzelne Andere, der tatsächlich im Zimmer ist oder nicht, in jedem Fall der Objekt-Andere sein?“ Sartre spreche Faktizität allein dem Objekt-Anderen zu, woraus Theunissen folgert: „Indem diese aber restlos auf die Seite des Objekt-Anderen fällt, erscheint sie wie selbstverständlich als *mundane* Faktizität, was sie in der Bindung an den transmundanen Subjekt-Anderen gerade nicht sein kann.“ [189]

Es ist offenkundig, dass es Sartre letztlich nicht gelingt, die Begegnung des Anderen, seinen eigenen Prämissen folgend, darzutun, oder den Erweis zu erbringen, dass ich den Anderen in seiner Andersheit tatsächlich erfahre. So ist es Sartre wohl gelungen, den Anderen meinen Konstitutionsleistungen zu entwinden, aber Sartre kann, wie Theunissen richtig festhält, das transzendentalphilosophische Schema nicht überwinden, weil er es bloß umkehrt. Das Sehen, sagt Theunissen, sei als meine Aktion zwar überwunden, kehre aber als

[187] „ Il y a, dans tout regard, l`apparition d` un autrui-objet comme présence concrète et probable don mon champ perceptiv […]“ - Für Sartre ist es eben diese Folgerung, die es erlaubt, die „Natur des Blicks“ zu erfassen. SN 503, EN 340

[188] Theunissen, a.a.O., 228

[189] Die Faktizität, die ich nun - wenn überhaupt - zu Gesicht bekomme, ist das körperliche Dasein des Anderen inmitten von Dingen. Die Faktizität des Anderen stellt sich dar als Angewiesensein auf ein Objekt-sein in *meiner* Welt. Und so schließt Theunissen: „Aber das ist nicht die im Erblicktwerden selbst erfahrene Faktizität des Subjekt-Anderen“. Theunissen, a.a.O., 228

passiv erduldete Bekundung des fremden Bewusstseins wieder. Sartre bewege sich somit innerhalb der Alternative von Aktion und Passion, die wiederum der Subjekt-Objekt-Spaltung gehorcht, aus der es dann kein Entrinnen gibt.[190]

Das Verhältnis von Subjekt- und Objekt-Anderem erweist sich nun als eines, das durch unser Für-Andere-sein vermittelt ist. Das Umschlagen des Objekt-Anderen in den Subjekt-Anderen bleibt letztlich uneinholbar und damit kontingent, rührt aber dennoch zutiefst an unsere Freiheit. So haben wir auf der einen Seite den Objekt-Anderen, den ich in seiner Gegenständlichkeit zu halten versuche; dagegen hat sich die Möglichkeit, mich als Objekt eines Subjekt-Anderen zu erfassen, als „absolute Möglichkeit" gezeigt, die damit unfassbar bleiben muss. Sartre drückt diese Doppeldeutigkeit unmissverständlich aus, wenn er auf meinen bewussten Umgang mit dem Anderen hinweist: „Der Objekt-Andere ist nur Objekt, aber mein Erfassen von ihm schließt das Verständnis davon ein, dass ich immer und grundsätzlich eine andere *Erfahrung* von ihm machen kann, wenn ich mich auf eine andere Seinsebene stelle." [191] So bleibt der Subjekt-Andere dem Geschehen zwar vorgeordnet, es ist aber mein Für-Andere-sein, das dieses Geschehen und den Verweisungszusammenhang als solchen bedingt und aufrecht erhält.

1.4.6 Die innere Negation als grundlegende Seinsverbindung zum Anderen

Als Reaktion auf die Verobjektivierung meiner selbst durch den Anderen, versuche ich nun meinerseits den Anderen zu verobjektivieren. Dieses Geschehen, das sich im Konkreten keineswegs in dieser Eindeutigkeit abspielt, sondern alternierend und wechselseitig sein wird, weist uns hin auf die innere Negation, die mein Verhältnis zum Anderen bestimmt und trägt. Die Nichtung, die das Für-sich zu sein hat, indem es sich von allem Sein-an-sich losreißt, bezieht sich nun nicht mehr auf das Sein solches, sondern auf den Anderen. Die innere Negation, die schon die Verbindung des Für-sich zu den Dingen kennzeichnete, ist nun zu einer wechselseitigen geworden, in der der Andere für das Bewusstsein nur als zurückgewiesenes Selbst existiert.

---

[190] „Zwar nicht der Andere, aber das Ich ist im Für-Andere-sein Objekt; zwar nicht ihn, aber mich überkommt ein Weltentwurf, der mir eine bestimmte Stelle in Raum und Zeit zuteilt; zwar nicht das fremde, aber mein Sein wird zu quasidinglicher Vorhandenheit." - Für Theunissen bleibt die transzendentalphilosophische Dualität auch - und gerade - in ihrer Umkehrung erhalten: „Was in dieser Umkehrung bleibt, das ist die transzendentalphilosphische Dualität selbst, die bipolare Einheit von Welt und `Welt´, von apriorischem Überwurf und faktisch Gegebenem, von Horizont und horizontal Erscheinendem." Theunissen, a.a.O., 226

[191] SN 528, EN 357

Handelt es sich um ein Erfassen des Anderen, so bedeutet die innere Negation für Sartre eine „[...] synthetische und aktive Verbindung der beiden Glieder [...], deren jedes sich konstituiert, indem es sich am andern negiert.“ [192] Das Für-sich erscheint uns somit als ein Sein, das das Sein des Anderen einschließt, insofern es ihm darum geht, der Andere nicht zu sein.[193] Die innere Negation ist in Bezug auf den Anderen definiert als eine vereinigende Seinsverbindung, die, im Gegensatz zu der Beziehung des Für-sich zum An-sich, eine wechselseitige geworden ist.

Die Wechselseitigkeit der Verobjektivierung, nämlich sowohl die, die ich am Anderen vollziehe wie auch die, die der Andere an mir vollzieht, gekennzeichnet durch den Ausschluss jeder Gegenseitigkeit, weist nun hin auf das Geschehen der inneren Negation, insofern die Wechselseitigkeit der Verobjektivierung ihr Gegenstück in der Wechselseitigkeit der inneren Negation zu haben scheint. So ist es mir nur möglich, einen Anderen zu negieren, insofern dieser selbst Subjekt ist, ich kann nur ein Bewusstsein ergreifen, das mich seinerseits ergreift. Überaus deutlich bringt Sartre die Wechselseitigkeit und die damit einhergehende Unmöglichkeit einer Synthese der beiden Negationen zum Ausdruck: „Aber *gleichzeitig* mit meiner Negation meiner selbst negiert der Andere andererseits an sich, dass er Ich sei. Diese beiden Negationen sind für das Für-Andere-sein gleich unentbehrlich und können durch keine Synthese vereinigt werden.“ [194]

Eine Folge der inneren Negation besteht darin, dass ich im Abweisen des Anderen mich selbst als den Nicht-Anderen ergreife. Ich weise mein zurückgewiesenes Ich zurück und bestimme mich dadurch als ich selbst; mein Mich - Losreißen vom Anderen ist Übernahme dieses Ichs, das der Andere zurückweist.[195] So bin ich einerseits derjenige, der bewirkt, dass es einen Anderen gibt, andererseits bin ich, indem ich das Objekt-ich als das meinige

[192] SN 456 EN 309

[193] Schon in seiner Analyse der Erkenntnis als der *ursprünglichen* Beziehung des Für-sich zum An-sich hat Sartre die für die innere Negation maßgebliche Definition gegeben; sie kann uns nun helfen, zu erkennen, wie grundlegend das Verhältnis des Für-sich zum An-sich-sein der Dinge auch für die Verbindung zum Anderen ist. So lautete die Definition, die die Beziehung von Für-sich und An-sich kennzeichnet, wie folgt: „Das Für-sich ist ein Sein, für das sein Sein in seinem Sein in Frage steht, insofern dieses Sein wesenhaft eine gewisse Weise ist, ein Sein *nicht zu sein,* das es zugleich als anderes als es setzt.“ SN 327, EN 222 - Wie Sartre selbst sagt und wie wir unschwer erkennen, ist diese Beziehung ohne wesentliche Veränderung auch auf die Beziehung des Für-sich zum Anderen anwendbar.

[194] SN 535, EN 361/362

[195] SN 511, EN 346 - Sartre bezeichnet das Für-Andere-sein auch als die dritte Ekstase des Für-sich. Die erste Ekstase des Für-sich besteht ja darin, zu negieren, das Sein an-sich zu sein; die zweite oder reflexive Ekstase ist der Versuch einen Standpunkt gegenüber der Nichtung einzunehmen. Die dritte Ekstase, das Für-Andere-sein bezeichnet Sartre schließlich als „eine weiter getriebene reflexive Spaltung“ - Und es ist meine Selbstheit, die ich gerade dadurch gewinne, dass ich mich als nicht die Welt, als nicht der Gegenstand und als nicht der Andere seiend bestimme. SN 531, EN 319

reklamiere, auch für die Getrenntheit vom Anderen verantwortlich. So ist das Objekt-ich als ein entfremdetes und zurückgewiesenes Ich gleichzeitig Bindung an den Anderen wie auch Symbol einer absoluten Trennung vom Anderen.[196] Weil meine Verbindung zum Anderen von radikaler Kontingenz gekennzeichnet ist und weil Sartre ein Sich-Erkennen im Anderen ausschließt, gelange ich gar nicht zum Anderen selbst, sondern bloß zu dem Ich, zu dem der Andere mich macht, das heißt, zu meinem Für-Andere-sein.

Das in der inneren Negation aufgewiesene Verhältnis zum Anderen ist nun eine Seinsbeziehung, die uns, vermittelt über unser Für-Andere-sein, ein reales Sein enthüllt hat.[197] Ein Sein, das „*mein* Sein" ist und das dennoch als Objekt-ich reale Grenze zwischen den zwei Bewusstseinen bleibt.[198] Denn nur insofern ich eine Grenze für meine Subjektivität akzeptiere, kann ich den Anderen auf Distanz halten, betont Sartre, um ein weiteres Mal die unüberwindbare Geschiedenheit der Bewusstseinsindividuen sowie die Unmöglichkeit einer wie auch immer gearteten Identifikation zwischen mir und dem Anderen hervorzuheben. [199]

Der Andere kann dementsprechend nur in den zwei Formen als Objekt-Anderer bzw. Subjekt-Anderer erscheinen. Diesem wird allerdings Vorrang eingeräumt, da er mich negiert haben muss, ehe ich ihn negieren kann. Der Subjekt-Andere war es, der uns im Gefühl der Scham Anerkenntnis seiner Transzendenz abverlangen konnte; der entscheidende Unterschied zwischen dem Subjekt-Anderen und dem Objekt-Anderen besteht darin, dass ersterer in keiner Weise erkannt werden kann.[200] Eine Synthese der beiden Weisen des Gegebenseins oder eine dialektische Vermittlung schließt Sartre nach wie vor aus.

Auch wenn wir nun zu der Überzeugung gelangt sind, dass es Sartre in seiner Entfaltung des Problems der Fremdexistenz nicht gelungen ist, die Begegnung und die unmittelbare Anwesenheit *dieses* oder *jenes* bestimmten Anderen plausibel darzutun, so ist mit der inneren Negation doch ein Sein - mein *Für-Andere-sein* erschienen. Dieses erlaubt uns, den Anderen, - wenn auch bloß indirekt, - zu erfahren und damit zu zeigen, dass es sich um eine wirkliche Seinsverbindung handelt. Bei unserem Für-Andere-sein handelt es sich also tatsächlich um ein Sein, das das Sein des Anderen in seinem Sein impliziert. Ursprünglich sollte uns unser

[196] Vgl. SN 511, EN 346

[197] So ist mein Für-Andere-sein „[...] kein von mir abgetrenntes und in einem fremden Bewusstsein vegetierendes Bild: es ein völlig reales Sein, *mein* Sein als Bedingung meiner Selbstheit gegenüber dem Anderen und der Selbstheit des Anderen mir gegenüber." SN 511, EN 346

[198] SN 512, EN 346

[199] Für Kampits bewahrt Sartre dem Anderen durch den Ausschluss jeglicher Identifikation seine Andersheit, wodurch ein Aufgehen meiner selbst im Anderen sowie des Anderen in mir verhindert wird. Kampits, SuFA, 153

[200] Vgl. SN 524, EN 354

Cogito, das Sartre auch das „Cogito der Existenz des Anderen“ nannte, „die konkrete und unbezweifelbare Anwesenheit *dieses* oder *jenes* konkreten Anderen“ entdecken und nicht einfach eine apriorische Struktur meiner selbst enthüllen, die auf einen apriorischen Anderen zielt.[201] Jetzt aber ist offenkundig geworden, dass es Sartre nicht gelungen ist, die Absage an einen apriorischen Bezug zum Anderen einzulösen und einen konkreten Anderen zu enthüllen. Im Gegenteil hat sich unser Für-Andere-sein vielmehr als unentbehrliches Mittelglied zum Anderen erwiesen, das aber gerade durch seine Mittlerfunktion eine *unmittelbare Anwesenheit* des Anderen bei mir unmöglich zu machen scheint. Dem entsprechend beschließt Sartre die gesamte Darlegung mit dem Resümee, „[…] daß die Existenz des Anderen in der Tatsache meiner Objektivität und durch sie mit Evidenz erfahren wird“.[202] Und meine „Objektivität“, das ist mein Objekt-ich oder mein Für-Andere-sein, ein Sein, das für unsere Verbindung zum Anderen unerlässlich scheint. An dieser Stelle sei vorwegnehmend darauf hingewiesen, dass sich das Objekt, das ich für Andere bin, aber auch das Objekt, das der Andere für mich ist, als Körper manifestieren muss, da ja ansonsten meine Wahrnehmung des Anderen ebenso wie die Wahrnehmung meiner selbst durch den Anderen hinfällig würde.[203] Die Wahrnehmung ist es auch, die als unabdingbare Voraussetzung einer möglichen Begegnung oder eines möglichen Erfahrens des Anderen fungiert.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst aber nochmals Sartres emphatisch vorgetragene Forderung, als er im Absprung und in Abgrenzung von Idealismus und Realismus vom Für-sich verlangte, es möge uns das Für-Andere-sein liefern: „[…] im Innersten meiner selbst muß ich nicht *Gründe* finden, an den Anderen *zu glauben,* sondern den Anderen als den, der nicht ich ist.“ [204]

Mein Für-Andere-sein oder mein Objekt-ich bezeichnet Sartre jetzt als ein „völlig reales Sein“. Er definiert es als „[...] *mein* Sein als Bedingung meiner Selbstheit gegenüber dem Anderen und der Selbstheit des Anderen mir gegenüber.“ [205] Dieses Ich, für das der Andere verantwortlich zeichnet und das Voraussetzung meiner Selbstheit oder Selbstwerdung gegenüber dem Anderen ist, entgeht mir völlig. Sartre nennt es unumwunden mein *Draußen-sein.* Zu Recht merkt hier Theunissen an, dass das Für-Andere-sein, wenn es als meine

[201] Vgl. SN 455, EN 308
[202] SN 538, EN 363
[203] SN 538, EN 364
[204] „[...] au plus profond de moi-meme je dois trouver non *des raisons de croire* à autrui, mais autrui lui-meme comme n`étant pas moi.“ SN 455, EN 309
[205] SN 511, EN 346

Außenseite betrachtet wird, vom Mittelpunkt (vom „Innersten meiner selbst“) an die Peripherie meines Seins rückt.[206] Sartre werde seiner Forderung nicht gerecht, den Anderen im Innersten meiner selbst zu finden, denn nun finde ich den Anderen an meiner Grenze, keineswegs aber am Grunde meines Seins. Das Selbst, argumentiert Theunissen, ziehe sich damit aus dem Für-Andere-sein zurück, es konstituiert sich nicht - wie von Sartre intendiert - aus dem Für-Andere-sein, sondern ihm gegenüber. Die Einsicht in den Entfremdungscharakter des Für-Andere-seins oder meiner Außenseite bedeutet in den Worten Theunissens aber die Rettung des Selbst, die den Verlust der ursprünglichen Gegenwart des Anderen zur Folge hat. Theunissens These findet ihre Entsprechung dort, wo Sartre von der Objektivierung des Anderen spricht. So kann die Anwesenheit des Anderen jenseits meiner Grenze zum Anlass werden „[...]für mein Wiedererfassen meiner selbst als freie Selbstheit.“ [207] Schließlich sieht Sartre in dem Bewusstsein dieses Losreißens vom Anderen nichts anderes als das Bewusstsein meiner freien Spontaneität: „Eben durch dieses Losreißen, das den Anderen in den Besitz meiner Grenze bringt, werfe ich den Anderen schon aus dem Spiel.“ [208] Die Transzendenz des Anderen wird betrachtete Transzendenz, das heißt transzendierte Transzendenz. Für Theunissen erwacht nun mit meinem Selbst auch meine Transzendenz, und tatsächlich sieht Sartre in dem „Verständnis des Objekt-sein-könnens des Subjekts, für das ich Objekt bin“ ein Bewusstsein meines Ich-selbst-seins, ein Bewusstsein meiner gestärkten Selbstheit.[209]

Überhaupt scheint Sartre den Prozess der Selbstwerdung oder die im Für-Andere-sein begründete Selbstheit etwas willkürlich in die Verantwortung des Anderen zu legen. Wenn nämlich mit meiner wiedererwachten und gestärkten Selbstheit die Transzendenz des Anderen schwindet, dann sind es wiederum mein Entwurf, meine Konstitutionsleistungen, die dem Anderen seine räumliche und zeitliche Stelle in *meiner Welt* zuweisen.

Ich erfahre und finde den Anderen ganz offenkundig nicht im Innersten meiner selbst, vielmehr wurde durch das Umschlagen meiner Beziehung zum Anderen, durch die Wechselseitigkeit der Verobjektivierung und inneren Negation Sartres ursprüngliche

[206] Theunissen, a.a.O., 224
[207] SN 513, EN 347
[208] SN 514, EN 348
[209] SN 518, EN 348 - Gerade eine solche Formulierung mag als Beleg für Theunissens These gelten, Sartres Theorie münde in die Tranzendentalphilosophie ein, die sie ursprünglich überwinden wollte. „Vom Ende her verrät sich nun aber die gesamte Theorie ihrem Grundzug nach als Transzendentalphilosophie.“
Theunissen, a.a.O., 226

Wendung ins Passivische[210] relativiert, da wir ja zu dem Ergebnis gelangt sind, dass das Umschlagen des Subjekt-Anderen in den Objekt-Anderen affektiv bedingt und kontingent ist. Auf theoretischer Ebene kann dieses Umschlagen als das zweite Moment meiner Beziehungen zum Anderen betrachtet werden. Durch die alternierende Wechselseitigkeit, die echte Gegenseitigkeit ausschließt, scheint auch die ontologische Vorrangstellung eines fremden Subjekts in Frage gestellt. Zwar habe ich die Existenz des Anderen im Gefühl der Scham unzweifelhaft anerkannt, aber ich habe den Anderen, Sartres Ausführungen gemäß, keineswegs in meinem Innersten gefunden. So hat uns die innere Negation fraglos ein reales Sein enthüllt; zugleich aber verunmöglicht die innere Negation, insofern sie Gegenseitigkeit ausschließt, einen konkreten Anderen je erfahren zu können. Was bleibt, ist allein die absolute Unerkennbarkeit des Subjekt-Anderen, die als irreduzibles Faktum, den Anderen auf prekäre Weise meinen Konstitutionsleistungen entzieht. Die beiden Weisen des Gegebenseins des Anderen bleiben, vermittelt durch mein Für-Andere-sein, unaufhebbar nebeneinander bestehen. Eine Synthese der beiden Weisen des Gegebenseins des Anderen bleibt damit unmöglich. So kann der Andere für uns letztlich nur in zwei möglichen Formen existieren:

> „[…] wenn ich ihn mit Evidenz erfahre, verfehle ich, ihn zu erkennen, wenn ich ihn erkenne, wenn ich auf ihn einwirke, dann erreiche ich nur sein Objekt-sein und seine wahrscheinliche innerweltliche Existenz; eine Synthese dieser beiden Formen ist nicht möglich.“ [211]

Dies wiederum ist für Sartres gesamte Theorie der Fremdexistenz kennzeichnend und wird sämtliche Weisen des konkreten Umgangs mit Anderen bestimmen. So ist dementsprechend auch die Wechselseitigkeit der Negationen durch unübersteigbare Kontingenz sowie den Ausschluss jeglicher Synthese determiniert. Wir haben es mit einer doppelten Negation zu tun, die sich in den Worten Sartres allerdings selbst zerstört. Denn „[...] ich mache mich gerade ein Sein nicht sein, das sich ich nicht sein macht.“ [212] Das heißt, wenn ich an mir verneine, der Andere zu sein, so erscheint das von mir verneinte Sein als Objekt und ich verliere vor diesem Sein meine Objektheit. Behauptet der Andere dagegen seine Transzendenz und Freiheit mir gegenüber, insofern er sich ich nicht sein lässt, kurz, indem er mich negiert, werde ich zum Objekt für ihn und kann ihn, meinerseits zum Objekt geworden,

[210] Diese Wendung ins Passivische hatten wir am Beginn unserer Analyse hervorgehoben!
[211] SN 538, EN 363
[212] SN 510, EN 345

nicht mehr verneinen. Hiermit ist deutlich geworden, dass die doppelte Negation in ihrer Wechselhaftigkeit keine Synthese in einer Gegenseitigkeit finden kann.

Und da es für Sartre keine Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt gibt, muss er folgerichtig auch weiterhin jede Möglichkeit eines Sich-Erkennens im Anderen ausschließen. Daher wird die gegenseitige Negation in ihrer alternierenden Wechselseitigkeit zur eigentlichen Ursache des Konflikts, der sich im Folgenden zwischen mir und dem Anderen auftut.

1.4.7 Der Konflikt als das Wesen des Für-Andere-seins

Woher, so möchte man vorweg fragen, rührt diese Unausweichlichkeit des Konflikts, dessen Ursachen Sartre ausführlich und prägnant darlegt, noch ehe er meine Beziehungen zum Anderen in konkreten Situationen schildern wird. Denn nicht weil eine Analyse das Scheitern gelingender Kommunikation nahe legte, bleiben meine konkreten Bezüge zum Anderen konfliktuell; Sartre leitet vielmehr aus der gesamten Analyse des Blicks Konsequenzen ab, die ein gelingendes Miteinander zwingend verunmöglichen werden.

In diesem Zusammenhang ist es hilfreich, sich die Erläuterungen Sartres, die das Verhältnis des Für-sich zum An-sich betreffen, in Erinnerung zu rufen. So ist der ursprüngliche Bezug des Für-sich zum An-sich davon gekennzeichnet, dass sich das Für-sich als Nichtung des An-sich-seins selbst voraus ist, denn es überschreitet sich in seiner Faktizität. Es flieht das An-sich, insofern es sich als bloß Gegebenes, als Körper, auf die Welt hin überschreitet und auf eine radikal offene Zukunft hin entwirft. Es verfolgt das An-sich andererseits insofern, als es sich auf das unmögliche Ideal einer Zukunft hin entwirft, in der es An-sich-Für-sich wäre, das heißt Grundlage seiner selbst.

Das Für-sich ist uns erschienen als ein Sein, das das An-sich-sein von sich ausschließt, aber sich gerade aufgrund dieser inneren Negation als Beziehung - ja als einzig mögliche Beziehung zum An-sich definiert.[213] So kann Sartre jetzt auch mit gutem Grund sagen, das Auftauchen des Anderen treffe das Für-sich „mitten ins Herz.“ Denn mit dem Erscheinen des Anderen erstarrt meine Flucht zu An-sich. War das Für-sich in seinem innersten Wesen nichts als gerade diese „absolute Setzung des Werts“, so totalisiert sich meine Flucht mit dem Auftauchen des Anderen und selbst meine Freiheit wird bloß gegebenes Merkmal meines Seins. Die Verobjektivierung meiner Flucht erfahre ich nun als radikale Entfremdung meiner

[213] „Das Für-sich ist die Grundlage jeder Negativität und jeder Beziehung, *es ist die Beziehung*.“ SN 635, EN 429

selbst, die ich in keiner Weise transzendieren oder erkennen kann. Gerade weil der Andere meiner Flucht dieses Moment von Objektivität verleiht, sie gerinnen lässt und sie mit An-sich-sein affiziert, werde ich mich zu dieser Objektivität zurückwenden und ihr gegenüber *Haltungen* einnehmen. Es ist also das schon prinzipiell unmögliche Unterfangen eines Für-sich, den absolut gesetzten Wert auch einzulösen, das durch das Auftauchen des Anderen noch einmal in Frage gestellt, zugleich aber unterlaufen und durchkreuzt wird. Der Andere hat mir nämlich tatsächlich ein An-sich verliehen, eines aber, das mich mir selbst entfremdet und außerhalb meiner selbst im Besitz des Anderen erstarrt. So sehen wir schließlich, wie Sartres ontologische Prämissen alles weitere Geschehen determinieren, wenn er sagt, der Ursprung sämtlicher meiner Bezüge zu Anderen werde „[...] völlig von meinen Haltungen gegenüber dem Objekt bestimmt, das ich für Andere bin.“ [214]

Der Vorrang des Subjekt-Anderen, der Sartres gesamte Theorie der Fremdexistenz durchzieht, macht sich gerade dort geltend, wo der Konflikt zwischen mir und dem Anderen im Entstehen begriffen ist. Der Andere besitzt ja, insofern er mich erblickt, das Geheimnis meines Seins, ja der tiefe Sinn dieses Seins liegt außerhalb meiner selbst „in einer Abwesenheit gefangen“.[215]

Der Andere befindet sich dem entsprechend mir gegenüber im Vorteil, schließt Sartre. Zwei wesentliche Reaktionen werden mein Verhalten auf diese bevorzugte Position des Anderen bestimmen: ich kann mich einerseits in meiner Freiheit selbst behaupten, indem ich dem Anderen Objektheit verleihe, da die Objektheit des Anderen meine Objektheit für den Anderen außer Kraft setzt. Oder aber ich versuche mir die Freiheit des Anderen, die der Grund des mir von ihm beigelegten An-sich-seins ist, anzueignen, um der Grund meiner selbst zu werden.

Diese beiden Haltungen bedingen sämtliche meiner konkreten Verbindungen zum Anderen bis in die kleinsten Nuancen hinein; sie stehen am Ursprung aller denkbaren Haltungen und konkreten Verhaltensweisen, die ich dem anderen gegenüber einnehmen werde. „An der Wurzel meines Seins“, am Ursprung meiner Verbindungen zum Anderen steht also eine unausweichliche Alternative. Denn es ist mir nur möglich, die Transzendenz des Anderen entweder zu transzendieren oder aber sie mir anzueignen, ohne sie dabei ihres Transzendenzcharakters zu berauben.[216] Und Sartre lässt keinen Zweifel offen, dass diese beiden Versuche einander unausweichlich entgegengesetzt sind und keine dialektische

[214] SN 636, EN 430
[215] SN 636, EN 430
[216] Ebenda

Vermittlung zulassen. Ganz im Gegenteil ist jeder dieser Versuche jederzeit im anderen enthalten und bedingt dessen Scheitern. „Jeder von ihnen ist der Tod des andern Versuchs, das heißt, das Scheitern des einen motiviert die Anwendung des andern.“ [217] So insistiert Sartre schließlich auf der Unausweichlichkeit dieses Geschehens, wenn er sagt, es sei uns völlig unmöglich je aus dem Zirkel herauszutreten.

Ein naheliegender und zugleich radikaler Versuch, aus dem Zirkel auszubrechen, nämlich die versuchte Verschmelzung mit dem Anderen, das Ziel, für sich selbst ein Anderer zu werden, wird selbst wiederum zur Quelle des Konflikts. Das Für-sich will sich solcherart „mit der Freiheit des Andern als der Begründerin seines An-sich-seins identifizieren“, und Sartre bezeichnet dieses Ideal, nämlich „sich selbst *dieser Andere* zu sein“ auch als den „erste(n) Wert meiner Bezüge zu Anderen.“ [218] Aber dieses Ideal, sich selbst zu begründen oder an-und-für-sich zu werden, bleibt naturgemäß unmöglich. Denn die ursprüngliche Kontingenz meines Bezuges zu Anderen bleibt insofern unüberwindlich als „[...] es keinerlei Beziehung interner Negativität gibt zwischen der Negation, durch die der Andere sich zu anderem als ich macht, und der Negation, durch die ich mich zu anderem als der andere mache.“ [219] Die Angleichung des Für-sich und des Anderen aneinander hätte den Verlust des Alteritätscharakters des Anderen zur Folge, den Sartre aber als Basis all meiner Bezüge zum Anderen setzt. Der Entwurf zur Vereinigung wird nun aus zwei wesentlichen Gründen zur Quelle des Konflikts; so kann mich der Andere, wenn ich mich als Objekt für ihn erfahre und ihn über diese Erfahrung zu assimilieren versuche, auch weiterhin als bloß innerweltliches Objekt erfassen und muss mich in meiner Freiheit keineswegs assimilieren.

Es bleibt mir daher nur übrig, die Freiheit des Anderen zu transzendieren, allerdings wirft mich das Verschwinden des Anderen als eines Subjekts wiederum auf meine eigene Freiheit zurück, die dort, wo die Freiheit des Anderen zusammengebrochen ist, wieder ersteht. Es ist eben diese Überlegung, die als Entwurf, sich mit der Freiheit des Anderen als der Begründerin des eigenen An-sich-seins zu identifizieren, als unrealisierbares Ideal am Anfang meiner konkreten Bezüge zu Anderen steht.

War es am Beginn der Blick, der mich selbst verweltlicht, mir meine Welt aber entweltlicht hat, so verschärft Sartre die Konflikthaftigkeit des Geschehens nun ganz bewusst, denn ich erfahre mein Für-Andere-sein nun in Form eines *Besessen-werdens*: der

[217] SN 637, EN 430
[218] SN 640, EN 432
[219] Ebenda - Diese Kontingenz nennt Sartre „[...] das *Faktum* meiner Beziehungen zu Anderen, wie mein Körper das Faktum meines In-der-Welt-seins ist.“

Andere, sagt Sartre, besitzt „das Geheimnis dessen, was ich bin“, er bestimmt mich in meinem Sein und dies nicht irgendwie, sondern in der denkbar radikalsten Art und Weise. Der Andere ist nun derjenige, der mir „mein Sein gestohlen hat“ und zugleich auch derjenige, der bewirkt, „dass es ein Sein `gibt´, das mein Sein ist.“ [220] Die Beziehungen zum Anderen stehen von nun an völlig unter dem Zeichen eines fortwährenden Konflikts: „Während ich versuche, mich vom Zugriff des Anderen zu befreien, versucht der Andere, sich von meinem zu befreien [...]“ [221] Und wenn wir die Beziehungen zum Anderen jetzt als gegenseitige, veränderliche und störende erkannt haben, dann wird auch der folgenschwere Satz verständlich, den Sartre vor die Analyse der konkreten Haltungen zum Anderen stellt. Lapidar heißt es wörtlich: „Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins.“ [222]

1.4.8 Der Körper

Vor die Auseinandersetzung mit den konkreten Verbindungen zum Anderen tritt Sartres Beschäftigung mit dem Körper [223], der bei genauerem Hinsehen zum Angelpunkt des Blickgeschehens wird, da es der Körper ist, an dem der Blick ansetzt. Ja eigentlich kann ich dem Blick des Anderen nur ausgesetzt sein, insofern ich den Körper, der ich bin auch *existiere.* Die Erwägungen, die wir im Zuge des Erblickt - werdens angestellt haben, wären gar nicht möglich gewesen, wenn das Für-sich nicht als körperliches existieren würde. Der Körper wird damit zur fundamentalen ontologischen Struktur des Für-sich-seins, die nicht

[220] Hier drückt sich ein weiteres Mal sehr deutlich der Vorrang des Subjekt-Anderen aus; als ursprünglicher Grund meines Schamgefühls bleibt er auch weiterhin Ausgangspunkt aller Konstellationen zwischen mir und dem Anderen. Schließlich bleibt festzuhalten, dass dem Subjekt-Anderen tatsächlich etwas Bedrohliches anhaftet, da er sich als unerfassbar und unerkennbar all meinen Konstitutionsleistungen entzieht. SN 638, EN 431

[221] Ebenda

[222] „Le conflit est le sens originel de l` être-pour-autrui.“ Wenn Sartre hier vom „Sinn des Für-Andere-seins“ spricht, dann ist der Konflikt eindeutig in Sartres ontologischen Prämissen bedingt und die Konflikthaftigkeit, die die konkreten Beziehungen zum Anderen durchdringt, bleibt in ihrer ontischen Bedeutung der ontologischen Dimension des Konflikts nachgeordnet. SN 638, EN 431

[223] In der Neuübersetzung von L´être et le néant von Traugott König und Hans Schöneberg (1991) ist stets vom *Körper*, nicht jedoch wie in der Übersetzung von 1962 vom *Leib* die Rede. Während wir im Deutschen die Unterscheidung in Körper und/oder Leib kennen, hält das Französische nur des Begriff des „corps“ bereit. Äußerst hilfreich schlüsselt Bernhard Waldenfels den Unterschied von Körper und Leib auf, wenn er in seiner Arbeit „Das leibliche Selbst“, festhält, dass wir den Begriff *Leib* dem Lebendigen vorbehalten, während ein *Körper* auch mit etwas Unlebendigem assoziiert werden kann. Aus diesem Grund kann es auch sinnvoll sein von einem Körper*ding* zu sprechen, etwa dann, wenn von einem Flugkörper die Rede ist. Ganz anders dagegen ist der *fungierende* Leib zu sehen, mit dem wir uns bewegen, mit dem wir die Welt wahrnehmen, den wir als einen *mit Sinnen ausgestatteten Körper* bezeichnen könnten. - Will man im Französischen den Leib vom Körper unterscheiden, dann entspricht jenem die Rede vom „corps propre“ oder vom „corps fonctionnant“. Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes,* Frankfurt am Main, 1987, a.a.O.,15

etwa obendrein dem Für-sich beigesellt wäre, sondern vielmehr stets Für-sich-sein *ist*. Das Für-sich muss sich in einem Körper inkarnieren, wenn es so etwas wie einen Bezug zur Welt und in weiterer Folge zum Anderen überhaupt geben können soll. Der Körper und die Welt stellen für Sartre somit eine Einheit dar. Der Körper als *der* Gesichtspunkt der Welt gegenüber wird seinerseits durch die Welt angezeigt: Meine Geburt, meine Rasse, meine Nationalität oder physiologische Struktur und mein Charakter, „[...] all das ist, insofern ich es in der synthetischen Einheit meines In-der-Welt-seins überschreite, *mein Körper* als notwendige Bedingung der Existenz einer Welt und als kontingente Realisation dieser Bedingung.“ [224] Sartre kennt nun mehrere Dimensionen, in denen der Körper erscheint. So enthüllt mir die Entdeckung meines Körpers als eines Objekts zwar ein Sein dieses Körpers, nämlich sein Für-Andere-sein, ein Sein, das sich dem Anderen zuwendet. Streng davon zu unterscheiden ist das Für-sich-sein meines Körpers, das den gelebten Körper, meinen Körper, wie er für mich ist, thematisiert. Diese beiden Aspekte des Körpers liegen auf verschiedenen ontologischen Ebenen und sind daher unvereinbar und nicht aufeinander rückführbar.[225] Sartre kennt noch eine dritte ontologische Dimension des Körpers, in der sich die beiden ersten Ebenen zu verschränken scheinen. Wenden wir uns zunächst dem Körper, wie er für mich ist, zu.

1.4.9 Der Körper-für-sich

Für den Körper gilt - dies ist ein weiterer entscheidender Punkt - was schon zuvor für das Bewusstsein wesentlich war. Das Bewusstsein ist uns erschienen als setzend in Bezug auf ein Objekt oder die Welt und nicht setzend in Bezug auf sich selbst. Das Bewusstsein kann daher den Körper nicht als Gegenstand der Welt wahrnehmen, denn er ist Teil und Struktur des Bewusstseins (von) sich.[226] Gerade in diesem Sinn kann ich meinen Körper auch nicht besitzen; er ist vielmehr mein Sein selbst. Das Bewusstsein ist, so lautet Sartres entscheidende These, völlig im Körper verankert: „Das Für-sich-sein muß ganz Körper und ganz Bewusstsein sein: es kann nicht mit einem Körper *vereinigt* sein“ [227] Es gibt daher auch

[224] SN 580, EN 393
[225] SN 543, EN 367/368
[226] SN 583, EN 394
[227] SN 543, EN 368
So sieht Schumacher es als Sartres zentrale These, dass das Selbstbewusstsein des Körpers, - als Teil der nicht setzenden Struktur des Selbstbewusstseins seiner selbst, - Ausdruck des Bewusstseins des eigenen Körpers als Subjekts ist. So heißt es wörtlich: „Eine solche Wahrnehmung des Körpers, der wie für sich existiert, ist integrativer Bestandteil des Selbstbewusstseins. Er wird bestimmt durch die unmittelbare Gegenwart bei sich

keine psychischen Phänomene, die mit dem Körper zu vereinigen wären, denn "[...] der Körper ist ganz und gar `psychisch´." [228] Mit diesen ausdrücklichen Voraussetzungen will Sartre einen Leib-Seele-Dualismus vermeiden, zu dem es überall dort kommt, wo man genötigt ist, das Bewusstsein im Nachhinein mit einem Körper zu verbinden. Von den ersten Zeilen an stellt Sartre somit klar, dass ihn der real gelebte Körper, nicht aber der Körper als Objekt der Erkenntnis interessiert. Denn ein Körper, den ich betrachte oder erforsche, ist - auch wenn es tatsächlich mein eigener ist - nicht mehr der gelebte oder existierte Körper, "[...] ist nicht *mein* Körper, so wie er *für mich* ist." [229] Der Körper kann somit nur eines von beiden sein: nämlich ein Ding unter Dingen, das ist der Körper, der sich dem Blick des Arztes enthüllt, eine Haltung, die ich auch selbst einnehme, dann etwa, wenn ich mein verletztes Bein verbinde. Oder aber der Körper ist das, wodurch sich mir die Dinge entdecken.[230] So ist es der *Körper für mich*, oder der Körper als Für-sich-sein, der mir vermittels der Sinne ermöglicht, die Wirklichkeit wahrzunehmen.[231]

Damit stehen am Anfang von Sartres Auseinandersetzung mit dem Körper zwei wesentliche Prämissen. So kann der gelebte Körper – als der stets überschrittene Körper – für mich niemals zugleich Objekt der Erkenntnis sein. Sartre betont dies, wenn er bemerkt, dass mein Bein, wenn ich es verarzte, sogleich insofern zu einem „Ding" wird, als es aufhört, Bein als Möglichkeit zu laufen und zu gehen zu sein. Mein Körper, so wie er für mich ist, kann mir nicht innerweltlich, das heißt als Ding unter Dingen erscheinen. Dennoch enthüllt mir diese prinzipielle Möglichkeit, meinen Körper mit den Augen des Anderen, als *Objekt* zu sehen, sein Für-Andere-sein. Diese beiden Modi des Körpers, sein Für-sich-sein sowie sein Für-Andere-sein sind, wie schon erwähnt, in keiner Weise auf einander rückführbar. Für den Körper gilt daher ganz ähnlich wie für das transzendierende Bewusstsein, dass er das stets

selbst, denn er wird durch sich selbst erfahren." Schumacher, Bernard, *Phänomenologie des menschlichen Körpers,* in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Berlin, 2003, a.a.O., 174

[228] SN 543, EN 368

[229] SN 539, EN 365

[230] Sartre bezieht sich mit dieser Formulierung eigentlich auf das Auge und stellt sich die Frage, ob es denn realisierbar sei, vermittels eines sensiblen Geräts ein Auge zu sehen, das den Blick auf die Welt richtet und kommt zu dem Schluss, dass es *nicht* möglich ist: „[...] ich kann es (das Auge) nicht `sehen sehen´, das heißt es erfassen, insofern es mir einen Aspekt der Welt enthüllt." SN 540, EN 366

[231] Eine sehr schöne Formulierung, das Verhältnis von Ich und Welt, insofern es über den Körper vermittelt ist, zu definieren, findet sich bei Maurice Merleau-Ponty, wenn er im Zusammenhang mit dem Leib vom „Zur-Welt-sein" des Menschen spricht. So heißt es wörtlich: „Der Leib ist das Vehikel des Zur-Welt-seins, und einen Leib haben heißt für den Lebenden, sich einem bestimmten Milieu zugesellen, sich mit bestimmten Vorhaben identifizieren und darin beständig sich engagieren". Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, 1966, a.a.O.,106

Überschrittene ist und insofern mir mein Körper meine Möglichkeiten in der Welt anzeigt, heißt, ihn zu berühren, diese Möglichkeiten in tote Möglichkeiten zu verwandeln.

Als zweite Prämisse kann der Bezug des Für-sich zur Welt gelten, der nach wie vor Ausgangspunkt bleibt. Da es eine Welt [232] nur durch die menschliche Realität gibt, kann der Körper, - als gelebter und überschrittener Körper, - kein in der Welt vorkommendes Ding sein. Überdies ergibt es sich aus der *Natur* des Für-sich als Körper zu existieren oder sich zu inkarnieren. Dies meint nun konkret, dass die Tatsache als Körper zu existieren zugleich der Grund par excellence für die Individuierung des Für-sich ist. Denn das Für-sich ist stets auf eine *bestimmte* Weise in die Welt engagiert. Ja allein auf Grund der Tatsache, „[...] daß es eine Welt *gibt*, (kann) diese Welt nicht ohne einseitige Orientierung in Bezug zu mir existieren", sagt Sartre.[233] Als Beispiel für mein Situiertsein in der Welt und der Orientierung der Dinge in Bezug auf mich kann der Gesichtspunkt gelten, den ich in Bezug auf eine bestimmte Anordnung von Gegenständen einnehme. So ist es zwar kontingent, ob mir ein Glas rechts oder links von der Karaffe erscheint, es ist aber notwendig, dass es mit *entweder* links oder rechts der Karaffe gegeben ist. Sartre spricht von einer notwendigen, aber nicht zu rechtfertigenden Ordnung der Dinge der Welt, die ich selbst bin. Diese Ordnung ist der Körper als ein Für-sich-sein. Die Dinge tauchen daher notwendig in einer bestimmten Ordnung auf und mein Körper wird zum Zentrum, auf das sie sich beziehen. Sartre definiert denn auch sehr prägnant: „In diesem Sinn könnte man den Körper definieren als die *kontingente Form der Notwendigkeit meiner Kontingenz.*" [234]

Dieses Eingespanntsein des Menschen in ein Utensilitätsfeld, das zugleich Absage an jede Weise eines kontemplativen über der Welt schwebenden Bewusstsein ist, drückt Sartre unmissverständlich aus, wenn er meint, es gäbe „[…] keine andere Art, in Kontakt zur Welt zu treten als *von der Welt zu sein*." [235] Näher betrachtet lässt dieses „Von-der-Welt-sein" auch

[232] „Welt" ist hier zu verstehen als Verständnishorizont, in dem die Auslegung des Seienden vollzogen wird. Und dies kann naturgemäß nur durch ein seiner selbst bewusstes Wesen, den Menschen geschehen, der den Verstehenshorizont für das Seiende wie für sich selbst erst stiftet. Das Für-sich ist schließlich „[...] durch sich selbst Bezug zur Welt; indem es an sich selbst negiert, daß es das Sein ist, macht es, daß es eine Welt gibt [...]" SN 544, EN 368

[233] SN 545, EN 369 - Daher gibt es für Sartre auch nur den Standpunkt einer *engagierten* Erkenntnis. Hier wird ein weiteres Mal die Frage nach der Erkenntnis als einer Verbindung zwischen Für-sich und An-sich virulent. Eine reine Erkenntnis weist Sartre zurück, weil sie Erkenntnis ohne Gesichtspunkt und damit außerhalb der Welt liegende Erkenntnis wäre: „So kann die Erkenntnis nur ein Auftauchen sein, das in einen bestimmten Gesichtspunkt engagiert ist, der man *ist*. Sein ist für die menschliche-Realität *Da-sein*; das heißt „da auf diesem Stuhl", „da an diesem Tisch", „da auf dem Gipfel dieses Berges, mit diesen Dimensionen, dieser Orientierung usw." SN 548, EN 371

[234] SN 549, EN 371

[235] SN 563, EN 381

die Deutung zu, der Körper sei stets - wenn auch nicht für mich selbst - Teil der Welt und als solcher auch Utensil innerhalb des Utensilitätsfeldes. Denn nur weil wir *auch* Utensil sind, können wir uns in die Welt einfügen und in Folge davon im Handeln auf sie einwirken. So ist der Körper, den ich existiere zwar Instrument, aber ein von allen anderen Instrumenten unterschiedenes, da ich dieses Instrument *bin* und es eben gerade nicht wie andere Instrumente *benütze*.[236]

Mit dem Auftauchen eines Für-sich, das sich in einem Körper inkarniert und das eine Welt sein lässt, stellt sich für Sartre zugleich die Frage nach dem Sinn von Welt, die er wiederum in Richtung unseres „In-der-Welt-seins" beantwortet. Für ein kontemplatives Bewusstsein verweist ein Hammer keineswegs auf die Nägel, er wäre, sagt Sartre bloß *neben* ihnen. Es ist unsere körperliche Verfasstheit, die uns den Weg vom Hammer zu den Nägeln, als einen Weg „der zurückgelegt werden *muß",* vor Augen führt und damit erst so etwas wie den Sinn eines Utensilitätsverhältnisses enthüllt.[237] Ja die Wahrnehmung der Welt selbst definiert sich über meine Handlungsentwürfe: „So erscheint die Welt, als Korrelat der Möglichkeiten, die ich *bin*, von meinem Auftauchen an als die riesige Skizze all meiner möglichen Handlungen." [238]

Das Für-sich muss sich also deshalb in einem Körper inkarnieren, weil es sich jederzeit in der Welt engagiert, insofern es sich vom Sein losreißt, das heißt, an sich negiert, das Sein zu sein. Der Körper, folgert Sartre nun, unterscheidet sich nicht von der Situation des Für-sich, da existieren und sich situieren für das Für-sich ein und dasselbe sind.[239] In diesem Sinne kommt es zu einer Identifizierung des Körpers mit der Situation des Für-sich, das heißt, seinem In-der-Welt-sein: „So ist es ein und dasselbe, ob ich sage, dass ich in die Welt eingetreten, `zur Welt gekommen bin´ oder dass es eine Welt gibt oder dass ich einen Körper habe." [240] Der Körper-für-mich ist die unerlässliche und faktische Bedingung eines jeden

[236] Die klassische Unterscheidung, zwischen Seele und Körper, - die Seele benutze das Werkzeug, das der Körper ist, - weist Sartre zurück. Vgl. SN 568, EN 384/385

[237] SN 570, EN 385/386 - Es ist dies eine Stelle, an der die Affinität zwischen Sartres und Heideggers Denken besonders deutlich wird. So ist für Sartre der Körper oder ein „inkarniertes" Für-sich der Grund für das „Umzu" eines Utensils, in unserem Beispiel des Hammers. Ganz ähnlich wie Sartre auf einer Einheit zwischen Körper und Welt insistiert, - so ist uns mein Körper als die „notwendige Bedingung der Existenz einer Welt" erschienen, - ist auch bei Heidegger das Dasein als solches *weltlich*, ja durch es wird so etwas wie Weltlichkeit erst möglich. Die Welt selbst wird zu einem Moment des Daseins, die Welt ist ein „Charakter des Daseins selbst". - Überdies kann es für ein über der Welt schwebendes, kontemplatives Bewusstsein bei Sartre so etwas wie einen Verweisungs- oder Sinnzusammenhang gar nicht geben. Und auch bei Heidegger erkennen wir, dass das Umzu oder Worumwillen eines *Zeuges* allein durch das menschliche Dasein gestiftet wird. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 64, 65, 69, 84 ff

[238] SN 571, EN 386

[239] SN 549, EN 372

[240] SN 564, EN 382

Einwirkens auf die Welt. Damit wird auch klar, dass ein reines, körperloses Bewusstsein gar nicht auf die Welt einwirken könnte. Und Sartre wendet sich gegen traditionelle Konzepte, wenn er bemerkt, der Körper könne keine „Zutat zu meiner Seele“ sein. Denn er ist ganz im Gegenteil „[...] die permanente Möglichkeitsbedingung meines Bewusstseins als Bewusstsein *von der* Welt und als Entwurf, der auf meine Zukunft hin transzendiert.“ [241]

Für-sich und Welt erscheinen somit nicht mehr als getrennte Entitäten, sie bilden vielmehr eine Einheit, da das Für-sich prinzipiell als Bezug zur Welt gedacht wird, da es ja jederzeit In-der-Welt-sein ist. Der Körper ist damit einerseits koextensiv zur Welt, das heißt er ist gleichsam über die Dinge der Welt gebreitet; zugleich ist er aber auch das Zentrum, auf das die Dinge verweisen und das ich selbst *bin*. Schließlich weist Sartre, wie oben erwähnt, die Auffassung des Körpers als eines mit Bewusstsein verbundenen Dinges ausdrücklich zurück.[242]

Da es sich gerade nicht um die Verbindung zweier zunächst getrennter Substanzen handelt, erscheint uns die Beziehung, die das Für-sich oder das Bewusstsein zum Körper unterhält, als eine existentielle und eben gerade nicht als gegenständliche. Diese existentielle Beziehung unterscheidet sich damit radikal von der Beziehung des Bewusstseins zu den Dingen, von der Beziehung, die der Körper-als-Gesichtspunkt zu den Utensilien unterhält.[243] Mit dem Auftauchen des Anderen ändert sich nun aber gerade dieses existentielle Verhältnis in ein objektives. Der ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Körper-für-sich, die das In-der-Welt-sein des Menschen als solchen umkreist, folgt nun der für eine Theorie des Anderen wesentliche Schritt einer Auseinandersetzung mit meinem Körper, wie er Anderen erscheint.

1.4.10 Der Körper-für-Andere

Es ist auffällig, dass Sartre von Beginn an eine Gleichsetzung vollzieht zwischen der Art, in der mein Körper Anderen erscheint und der Art, in der der Körper Anderer mir erscheint. Dadurch kommt es zu einer Art der Gleichrangigkeit zwischen dem Anderen und mir selbst,

[241] SN 580, EN 392

[242] Bei der zurückgewiesenen Position handelt es sich um die klassisch cartesianische, die im Körper eine Verbindung von res extensa und res cogitans sieht oder vielmehr für den Körper eine solche Verbindung erfordert. In der schon erwähnten Studie von Waldenfels führt dieser die Wechselwirkungstheorie von Descartes neben der Theorie des Parallelismus bei Leibniz und der Identitätstheorie bei Spinoza an. Alle drei Ansätze verbindet allerdings eine zu Grunde liegende Scheidung von Psychischem und Physischem. Bei der Wechselwirkungstheorie von Descartes handelt es sich um eine Theorie, bei der der Geist als Wille auf den Körper einwirkt und andererseits die Natur etwa in der Wahrnehmung auf den Geist. Sartre will gerade die Scheidung von Psychischem und Physischem überwinden, die als Prämisse der Wechselwirkungstheorie bei Decartes zu Grunde liegt. Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, a.a.O., 24

[243] SN 583, EN 394

die von Sartre ursprünglich keineswegs intendiert war und die das vorgängige Erblickt - werden durch den Anderen außer Kraft zu setzen scheint. Sartre spricht hier gar davon, „[...] daß die Strukturen meines Für-Andere-seins mit denen des Seins Anderer für mich identisch sind.“ [244]

Sartre hält aber weiterhin daran fest, die interne Negation als Ausgangspunkt meiner Verbindung zum Anderen zu begreifen, denn beschränkte sich meine Verbindung zum Anderen bloß auf den Bezug meines Körpers zum Körper des Anderen, so handelte es sich um eine reine Exterioritätsbeziehung. Meine Verbindung zum Anderen muss indes auf der internen Negation basieren, insofern sie eine Seinsverbindung sein soll. Sartre drückt es wie folgt aus: „Ich muß den Anderen zuerst als das erfassen, wofür ich als Objekt existiere [...]“ und erst in einem weiteren Schritt kommt es zum Wiedererfassen meiner Selbstheit, wodurch mir der Andere schließlich als Objekt erscheinen kann. [245] Damit hat Sartre nun doch dem Subjekt-Anderen den Vorrang eingeräumt und damit die Weltjenseitigkeit des Anderen betont. So heißt es denn auch: „[...] zunächst existiert der Andere für mich, und erst *dann* erfasse ich ihn in seinem Körper; der Körper des Anderen ist für mich eine sekundäre Struktur.“ [246] Damit wird das Erscheinen des konkreten Anderen aber zu etwas Abgeleiteten, das eben gerade nicht als erste Begegnung des Anderen begriffen werden kann.[247] Da die interne Negation die einzig authentische Verbindung zum Anderen begründet, kann das Erscheinen des Anderen als Körper nicht die „erste Begegnung“ sein, sondern ist lediglich eine „sekundäre Struktur“. Damit stellt sich, so argumentiert etwa Kampits, die Frage, ob sich „hinter“ dem „*leiblich erscheinenden* Anderen“ nicht doch ein „*Wesen* des Anderen nicht-leiblicher Art“ verberge. Diesen Verdacht räumt Sartre zunächst schnell aus, wenn er nachdrücklich behauptet, der Körper des Anderen sei uns „[...] unmittelbar gegeben als das, was der andre *ist*“.

Was aber bestehen bleibt, fährt Kampits fort, ist der fortwährende Verweis vom Objekt-Anderen auf den Subjekt-Anderen. Sartre hat also den Leib-Seele Dualismus oder die Zerlegung des menschlichen Seins in Bewusstsein und Körper als in zwei getrennte Substanzen vermieden, aber die Verweisung der Faktizität auf die Transzendenz klingt immer wieder aufs Neue an.

[244] SN 598, EN 405
[245] SN 599, EN 405
[246] ebenda
[247] Vgl. SN 612, EN 414 und Kampits, SuFA, 168, 173

Ja ich kann den Anderen gar nicht als Körper erfassen, ohne gleichzeitig meinen eigenen Körper als das durch den Anderen angezeigte Bezugszentrum zu begreifen.[248] Was bedeutet dies nun näher für den Körper des Anderen, den Sartre meinem Körper-für-Andere gleichgestellt hat?

So erfasse ich den Körper des Anderen im Gegensatz zum eigenen Körper durchaus auch als ein Instrument und doch ist es der Körper, der die Gegenwart des Anderen ausdrückt, der als das Sein des Anderen verstanden werden muss.[249] Es ergibt sich ein Widerspruch in Bezug auf die Erscheinungsweise des Anderen. Denn einerseits hält Sartre an der Vorrangigkeit des Subjekt-Anderen fest, andererseits besteht er aber darauf, „[…] der Körper des Anderen (möge uns) unmittelbar gegeben (sein) als das, was der andre *ist*.“ [250] Und als ob er den sich anbahnenden Widerspruch unterlaufen wollte, bezeichnet Sartre den Körper des Anderen jetzt als „Instrument-Transzendenz“.

Der Sinn eines solchen Begriffs mag sich erschließen, wenn wir bedenken, dass Sartre, auch wenn uns der Körper des Anderen durchaus als Instrument, als Objekt gegeben sein kann, auf dessen Transzendenz besteht, oder genauer gesagt, im Körper des Anderen einen Verweis auf die Transzendenz des Für-sich sieht. So überschreitet etwa ein Gehender seine Gegenwart stets auf ein zukünftiges Ziel hin und bleibt damit in seiner Transzendenz radikal von den ihn umgebenden Dingen unterschieden und daher für mich unfassbar. So erscheint der Körper des Anderen, von dessen Situation aus betrachtet, als eine „synthetische Totalität des *Lebens* und des *Handelns*“.[251]

Der Körper des Anderen, der mir in der Wahrnehmung als Objekt gegeben ist, wird hier in seiner Faktizität angesetzt, die wiederum auf die Transzendenz des Anderen verweist. Es bleibt somit ein Verweisungszusammenhang bestehen, den Sartre im Folgenden zu überwinden versucht. Um das Problem zu lösen, stellt Sartre die Frage nach dem Charakter des Menschen, die er ganz auf der Ebene des Für-Andere-seins ansiedelt, denn der Charakter habe „[...] nur als Erkenntnisobjekt für den Andern eine bestimmte Existenz [...]“ [252] Eine introspektive Beschreibung des je eigenen Charakters muss scheitern, weil das Bewusstsein

[248] SN 606, EN 410
[249] „So ist der Körper des Anderen radikal verschieden von meinem Körper-für-mich: er ist das Werkzeug, das ich nicht bin und das ich benutze […]. SN 600, EN 406
[250] SN 612, EN 414
[251] SN 610, EN 413
[252] SN 614, EN 416

seinen Charakter nicht erkennen kann, außer es bestimmt sich „reflexiv vom Gesichtspunkt des Andern“ aus.[253]

Das gilt auch für den Körper-für-Andere, der Erkenntnisobjekt niemals für mich selbst, wohl aber für den Anderen sein kann. Nichts unterscheidet nun den Charakter eines Menschen vom Körper-für-Andere, denn beide existieren nur auf der Ebene des Für-Andere-seins. Sehen wir nun mit Sartre beispielhaft, was geschieht, wenn wir zwischen dem Charakter und dem Temperament eines Menschen nur einen gedachten Unterschied annehmen, wenn wir also davon ausgehen, dass sich das Temperament stets im Charakter niederschlägt. Dann nämlich ist uns der Andere in seinem Jähzorn, seinem damit verbundenen Erröten sowie sämtlichen weiteren körperlichen Aspekten seiner Affektivität tatsächlich in der „synthetische(n) Gesamtheit der Intuition unmittelbar gegeben.“ [254] Welche Konsequenzen hat nun dieses Gegebensein des Anderen?

Der Körper des Anderen weist damit stets über sich selbst, über sein bloß faktisches Gegebensein, hinaus und insofern er sich uns ursprünglich *als* ein bestimmter Charakter *als* ein bestimmtes Temperament enthüllt, kann es sich keineswegs um den Körper der Physiologie, das heißt um den Körper in seiner reinen Faktizität handeln. Der Körper des Anderen kann in diesem Sinne als die Faktizität der Transzendenz des Anderen bestimmt werden; anders formuliert ist der Körper des Anderen, insofern er fortwährend über sich hinausweist, „Körper-mehr-als-Körper“ („corps-plus-que-corps“) [255] Daher kann Sartre nun auch sagen, der Andere sei mir „[...] im fortwährenden Überschreiten seiner Faktizität ohne Vermittlung und total (sans intermédiare et totalement) gegeben“.[256] Auch wenn der Andere in der Begegnung und insofern wir ihn als einen Körper erfassen, von der Welt oder dem Ding-Utensil angezeigt wird, bleibt er zweifelsfrei aus jedem Utensilitätskomplex herausgenommen und kann daher in keiner Weise in meinen Weltentwurf eingehen, da er nicht aus der Situation, mit der er verwoben scheint, gelöst werden kann. Niemals kann ich den Körper des Anderen daher als bloßes Objekt unter Objekten erfassen.

Sartres Ausführungen haben deutlich gezeigt, dass er den Körper des Anderen als dessen *Sein* verstanden wissen will. So lässt sich vom Körper des Anderen sagen, dass er die

[253] Ich kann für mich selbst bezüglich meines *gelebten* Temperaments nicht bloßes Objekt der Erkenntnis werden. Ganz ähnlich ist der erkannte Körper auch nicht der *existierte* Körper. „Wenn aber der Charakter wesentlich *für den Andern* ist, kann er sich nicht vom Körper, so wie wir ihn beschrieben haben, unterscheiden [,]“ folgert Sartre. SN 615/616, EN 416
[254] SN 618, EN 418
[255] SN 618, EN 418
[256] ebenda

Gegenwart des Anderen in meiner Welt ausdrückt, denn er ist, wie es Kampits nennt, „konkret - leibhaftig anwesend“ oder er erscheint „als ein `konkretes Da´ in meiner Welt“.[257] Aus Kampits Sicht gelingt es Sartre durchaus den Charakter der Begegnung mit dem Anderen zu wahren. Wenn ich den Anderen verobjektiviere, so kommt ihm die Seinsstruktur eines Objekts eben durch die Vergegenständlichung, die ich an ihm vollziehe, zu. Mit dieser Vergegenständlichung, die mir die Faktizität des Körpers des Anderen enthüllt, geht allerdings auch seine Transzendenz einher, die sich mir grundsätzlich entzieht und die den Anderen in seiner Andersheit ausmacht. Damit ist der Andere nun als transzendierte Transzendenz gegenwärtig, als deren Faktizität sich der Körper enthüllt. Was in Sartres Konstruktion nun aufrecht bleibt, das ist die Verweisung der Faktizität auf die Transzendenz.

1.4.11 Mein Körper als meine Außenseite für den Anderen

Unter der dritten Dimension des Köpers versteht Sartre meinen gelebten Körper, wie er Anderen erscheint. Die gesamte Prekarität des Blickgeschehens hat ihren Grund in der Tatsache, dass ich meinen Körper existiere, oder anders gesagt, in einem Körper inkarniert bin, dessen „Außenseite“ mich dem Blick des Anderen preisgibt. „Ich existiere für mich als durch den Andern als Körper erkannt.“ [258] Nirgendwo werden die Verdinglichung und Verweltlichung meiner selbst sowie die Entfremdung, der ich mich ausgesetzt sehe, so deutlich sichtbar wie hier, wo ich spüre, dass mein Körper für mich, mein Körper als der Gesichtspunkt, *der ich bin,* das heißt, der Körper, mit dem ich sehe, atme, die Welt wahrnehme, eine Art Außenseite hat, die sich mir entzieht, dagegen aber dem Anderen unvermittelt darbietet: „Mein Körper ist da, nicht nur als der Gesichtspunkt, der ich bin, sondern auch als ein Gesichtspunkt, dem gegenüber jetzt Gesichtspunkte eingenommen werden, die ich nie einnehmen werde können; er entgeht mir nach allen Seiten.“ [259] Meine Außenseite, die zu An-sich gerinnt, bietet dem Anderen einen Aspekt meiner selbst dar, der ich zwar *bin,* der sich mir zugleich aber völlig entzieht. Gerade hier wird wiederum sichtbar, dass ein Für-sich, das nicht inkarniert wäre, auch niemals Gefahr liefe, jemals sich selbst entfremdet zu werden. Deutlicher als es Sartre selbst tut, kann man den Körper nicht ins Zentrum des Blickes rücken: „Der Schock der Begegnung mit dem Andern ist für mich eine leere Enthüllung in der Existenz meines Körpers, draußen, als ein An-sich für den

[257] Kampits, SuFA, 172
[258] SN 619, EN 419
[259] SN 620, EN 419

andern.“ [260]

Die von mir innerhalb der Dimensionen des Für-sich überschrittene Faktizität wird als mein Draußen zur Gegenständlichkeit meines Daseins, welches sich dem Anderen völlig unverhüllt darbietet. Das ist es, was Sartre meint, wenn er sagt, der Andere sehe mich so, wie ich bin. Die Schüchternheit wird schließlich zum Paradebeispiel für die Tatsache, dass mich der Andere mit dem Körper, den ich existiere, auch identifiziert. Nicht mein Körper als solcher hemmt mich, sondern mein Körper, wie er Anderen erscheint. Nicht meinen Körper für mich möchte ich daher in der Schüchternheit loswerden, sondern die „unerfassbare Dimension des entfremdeten Körpers“.[261] Es ist damit der Blick des Anderen, der mich vom existierten und daher stets überschrittenen Körper auf den Körper verweist, wie er ist. Das damit oft verbundene Gefühl des Erschreckens oder Ertapptseins lässt sich ähnlich wie das Gefühl der Scham als Anerkenntnis einer anderen Subjektivität auslegen. Speziell im Phänomen der Errötungsangst wird deutlich, was es heißt, wenn ich für mich existiere als durch den Andern als Körper erkannt.

Diesen vom Anderen erkannten Körper existiere ich allerdings innerhalb der Dimension des Für-sich-seins. Um eben dieses missliche Geschehen noch deutlicher zu machen, bezeichnet Sartre das Bewusstsein der ständigen Entfremdung meines Körpers schließlich gar „[...] als das metaphysische entsetzte Erfassen (la saisie métaphysique et horrifiée) der Existenz meines Körpers für den andern.“ [262]

Mit der dritten Dimension des Körpers hat sich herausgestellt, dass ich mich erst vermittels des Anderen so erkennen kann, wie ich tatsächlich bin. Auch in dem ganz konkreten Sinn dessen, was ich vom eigenen Körper erblicken kann, wird schnell deutlich, wie bruchstückhaft ich mich selbst wahrnehme, denn selbst unter Zuhilfenahme eines Spiegels kann ich mich nur unter äußerster perspektivischer Einschränkung betrachten. Es ist offenkundig, dass der Andere in der weniger verzerrten Wahrnehmung meiner selbst mir gegenüber entschiedene Vorteile genießt.

Gäbe es dagegen diese Dimension des Körpers-für-Andere *nicht*, eine Dimension, deren Realität [263] für Sartre außer Zweifel steht, könnte mich der Andere weder verobjektivieren,

[260] Ebenda
[261] SN 623, EN 421
[262] SN 622, EN 420
[263] Wie es die Analyse der Schüchternheit nahe legt, kann es nur mein Körper, wie er dem Anderen erscheint, sein, den ich loswerden möchte. In diesem Sinn ist die Schüchternheit nicht anders als das Gefühl der Scham Anerkenntnis einer anderen Freiheit. Und so kann Sartre sagen: „Wir schreiben ja dem Körper-für-den-andern

noch mir selbst entfremden. Jede erkenntnistheoretische Beziehung, die ich zu meinem Körper einnehme, bedarf daher der Vermittlung durch den Anderen. Insbesondere nehme ich in der Reflexion mir selbst gegenüber die Position des Anderen ein. So wird der Blick des Anderen zum Maßstab einer jeden unter den Primat der Erkenntnis gestellten Beziehung, die ich mir selbst gegenüber einnehme. In diesem Sinn bedarf ich, um mich selbst erkennen zu können, des Anderen, und dem entsprechend kommt auch die Wahrnehmung des Körpers des Anderen vor der Wahrnehmung meines eigenen Körpers, der als existierter Körper gerade nicht der erkannte Körper ist.

Das Wechselspiel zwischen dem gelebten Körper, der Subjekt ist und erkennt und dem Körper als Objekt, das erkannt wird, findet nun seine Fortsetzung und Entsprechung in den konkreten Beziehungen zum Anderen. Gerade in den konkreten Verbindungen zum Anderen wird dem Körper eine überragende Bedeutung zukommen, dies vor allem deshalb, weil ich den Anderen stets als Körper in Situation wahrnehme, ebenso wie mich auch der Andere als Körper in Situation erfasst. Auch wenn die Beziehung meines Körpers zum Körper des Anderen nicht primär ist, bleibt „[...] die Erkenntnis der Natur des Körpers unentbehrlich für jede Untersuchung der besonderen Beziehungen meines Seins zum Anderen [...]“ [264] Mit diesem Hinweis sei die Faktizität unseres innerweltlichen Daseins angesprochen, insofern sie Voraussetzung ist für jede Art der Begegnung mit dem Anderen.

1.5 Die konkreten Verbindungen zu Anderen

Die konkreten Verbindungen zu Anderen stellen ein besonders eigenwilliges Kapitel in Sartres Auseinandersetzung mit dem Anderen dar. So konfrontiert uns Sartre mit Haltungen, die Menschen aus vermeintlichen „Einstellungen“ oder sogenannten „Vorlieben“, einnehmen, die aber tatsächlich in seiner ganz persönlichen Lesart einzig dem Zweck zu dienen scheinen, die ursprüngliche Situation des Für-sich-seins, das heißt des Strebens nach einer Art Ganzheit, dem Wunsch An-und-Für-sich zu sein, lösen zu helfen. Die überragende Bedeutung, die Sartre der Anwesenheit des Anderen in der Welt und dem sich daraus ergebenden Konflikt einräumt, wird besonders deutlich, wenn wir uns vor Augen halten, dass ich aus der Sicht Sartres „[…] schon an der Wurzel meines Seins, Ent-wurf einer

ebensoviel Realität zu wie dem Körper-für-uns. Mehr noch, der Körper-für-den-andern *ist* der Körper-für-uns, aber unerfassbar und entfremdet.“ SN 623, EN 421

[264] SN 633, EN 428

Objektivierung oder Assimilierung des Andern (bin).“ [265] Die Unausweichlichkeit des Konflikts findet sich in sämtlichen der konkreten Verbindungen wieder und der ursächlichen ontologischen Dichotomie gehorchend unterteilt Sartre die möglichen Haltungen etwas willkürlich einerseits in die Liebe, die Sprache und den Masochismus; auf der anderen Seite stehen die Gleichgültigkeit, die Begierde, der Hass und der Sadismus. Die erste Haltung nehme ich ein, um mir die Freiheit des Anderen zu assimilieren, in der zweiten suche ich die Freiheit des Anderen zu transzendieren.

1.5.1 Versuche, die Freiheit des Anderen zu assimilieren

Als erste Haltung, der wir uns zuwenden, wird uns die Liebe beschäftigen, die dem schon skizzierten grundlegenden Versuch einer Vereinigung mit dem Anderen am nächsten kommt. Zwei Aspekte bleiben für das Unterfangen der Liebe, wie sie Sartre sieht, wesentlich. So erscheint uns auch der Versuch der *unification* als Ursache eines weiteren Konflikts; das heißt auch die Liebe ist unter das Zeichen eines Konflikts gestellt.[266] Wird die Liebe, sofern man sich einer Definition nähern kann, nach allgemeiner Lesart als gegenseitige Hingabe, Fürsorge und Wohlwollen bestimmt, eine Hingabe, die in ihrer erotischen Ausformung sowohl als Verlangen wie auch als Bereitschaft zu einer das ganze Selbst betreffenden Erfüllung gelesen werden kann, die eine gefühlte Vereinigung als ephemere Aufhebung der Ich - Grenzen nahe legt, so zielt Sartres Ansatz von Beginn an in eine ganz andere Richtung. Neben dem alles beherrschenden Konflikt bleibt nämlich auch der Subjekt-Andere, dessen Blick ja meine Objektheit verursacht, als Leitmotiv bestimmend. Die wohlwollende Begegnung zweier Freiheiten, die einander gegenseitig befördern möchten, kann es für Sartre keinesfalls geben, denn das Unterfangen der Liebe erscheint uns von seinem Auftauchen an als der Versuch auf die Freiheit des Anderen einzuwirken. Gegenseitigkeit schließt Sartre vor allem deshalb aus, weil er die Freiheit des Anderen zur Grundlage meiner so sehr erstrebten Ganzheit ausgestaltet.

---

[265] „[...] je suis, à la racine même de mon être, pro-jet d`objectivation ou d`assimilation d`autrui.“ - Diese These legt in ihrer Radikalität den Verdacht nahe, die Anwesenheit des Anderen in der Welt gehöre mit zur ontologischen Struktur des Für-sich-seins. Tatsächlich ist die Anwesenheit des Anderen aber ein kontingentes Faktum, das sich in keiner Weise von den ontologischen Strukturen des Für-sich-seins ableiten lässt. SN 636, EN 430

[266] Der „[...] Vereinigungsentwurf ist Ursprung eines *Konflikts,* denn während ich mich als Objekt für den Andern erfahre und ihn in dieser Erfahrung und durch sie zu assimilieren vorhabe, erfasst der Andere mich als innerweltliches Objekt und hat keineswegs vor, mich zu assimilieren.“ SN 641, EN 433

Gerade diese Freiheit wird zum Angelpunkt des Geschehens, denn der Liebende verwirft es nachdrücklich, den Geliebten besitzen zu wollen, wie man ein Ding besitzt, „[...] er verlangt einen besonderen Aneignungstypus. Er will eine Freiheit als Freiheit besitzen.“ [267] In dieser paradoxen Formulierung wird deutlich, welche Widersprüchlichkeit das Unterfangen der Liebe, wie Sartre sie sieht, kennzeichnet.

Zunächst ist wohl in jeder denkbaren Lesart der Liebe außer Zweifel gestellt, dass es mir als dem Liebenden nicht gleichgültig sein kann, welche Gefühle der Geliebte für mich hegt.[268] Weil ich im Liebesunterfangen nach Sartre aber *aktiv* vorgehe und die Freiwilligkeit des Entschlusses des Geliebten, mich seinerseits zu lieben, in den Hintergrund tritt, muss ich mir die Freiheit des Anderen „aneignen“, und weil ich in der Liebe das Bewusstsein des Anderen „gefangen nehmen“ will, stellt sich erst mit solcher Dringlichkeit die Frage nach einer Freiheit, die *sich selbst bindet*, ja in Ketten legt.[269] Die gegebene Problematik legt einen Hinweis auf wesentliche Überlegungen zur Unaufrichtigkeit nahe. Denn wie schon in der Analyse der Unaufrichtigkeit kennt Sartre auch hier im Liebesunterfangen nicht so etwas wie Ehrlichkeit gegen sich selbst, das heißt, ein authentisches oder geglücktes Selbstverhältnis bleibt ausgespart. Während nämlich die Ehrlichkeit gegen sich selbst vor allem eine Absage an jede Art der Determination durch die Vergangenheit bedeutet, kann eben diese Ehrlichkeit sich selbst gegenüber, übertragen auf die Liebe, ein Sich-Einstimmen auf Treue und zugleich damit den fortwährend neu gefassten Entschluss zu Treue bedeuten. War es in der Analyse der Unaufrichtigkeit noch die Problematik eines Für-sich, das, wenn es sich verpflichtet, nur das zu sein, was es ist, seine Transzendenz leugnet, während ein Für-sich, das stets über sich hinaus zu sein meint, den anderen wesentlichen Aspekt seines Seins, nämlich die Faktizität verwirft, so ist hier das Dilemma, das die zwei Seinsmodi der Faktizität und der Transzendenz zuvor im Individuum ausgelöst hatten, nun auf die interpersonale Begegnung verteilt. Während Sartre schon in der Vermittlung von Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit innerhalb des Individuums keine Auflösung zuließ, kann es sich hier in der Liebe, wo es darum geht, im Geliebten Gefühle für mich auszulösen, die eine andauernde, aus radikaler

[267] SN 643, EN 434

[268] Es ist in der deutschen Übersetzung von *L´être et le néant* stets vom Liebenden und Geliebten die Rede (im französischen Original: l`amant und l`aimé), so dass die Frau aus der gesamten Analyse ausgeschlossen zu sein scheint. Das ist aus mehreren Gründen problematisch, insbesondere aber dort, wo es Sartres eigene Formulierungen nahe legen, an die Begegnung und geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau zu denken. Wir lehnen uns allerdings in den folgenden Ausführungen an Sartres Diktion an.

[269] Sartre führt hier das Beispiel Marcels, des Ich-Erzählers aus Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* an, der seiner Geliebten Albertine erst dann sicher zu sein glaubt, wenn er sie im Schlaf betrachtet. SN 642, EN 434

Freiheit geleistete Bindung an mich - als an eine andere Person - bedeuten, nur noch um ein programmiertes Scheitern handeln. Liebte uns jemand aus bloßer Treue zu sich selbst, so würde uns dies demütigen; wir wünschen uns den Eid und ärgern uns zugleich darüber, weil er die Freiwilligkeit des gesamten Geschehens in Frage stellt.[270] Was tatsächlich eine anthropologische Konstante des Wesens der Liebe zu sein scheint, ihre Zerbrechlichkeit in Bezug auf die prinzipielle Bereitschaft zu un-bedingter Treue auf der einen Seite, die stets angefochtene zur Zukunft hin absolut offene Möglichkeit einer immer wieder neuen wohlwollenden Begegnung wird bei Sartre durch dessen ontologische Prämissen um ein Vielfaches verschärft.

Eine Auflösung dieses Konflikts scheint von Beginn an deshalb ausgeschlossen, da für Sartre „[…] lieben in seinem Wesen der Entwurf ist, zu machen, daß man geliebt wird.“ [271] Der geliebte Andere müsste sich in diesem Sinn tatsächlich in jedem Augenblick erneut aus unbedingter Freiheit darauf verpflichten, mich zu lieben, wenn das von mir intendierte Unterfangen Erfolg nach sich ziehen soll. Weil Gegenseitigkeit, Vertrauen, Verbindlichkeit und die zuvor erwähnte Ehrlichkeit des Subjekts gegen sich selbst, für Sartre völlig ausgeschlossen bleiben oder zumindest unerheblich sind, wird das *mögliche* Scheitern, das die Liebe ja tatsächlich kennzeichnet, bei Sartre zu einem - im Sinne seiner Ontologie - nahezu *geforderten* Scheitern.

Während wir in der Ehrlichkeit gegen uns selbst, so etwas wie den Willen einer Person erkennen, zwischen Faktizität und Transzendenz gültig zu vermitteln, etwas, das aus Sartres Sicht unmöglich ist, erschließt sich für uns in analoger Form auch in der Liebe, bei angenommener Gegenseitigkeit und der Möglichkeit eines Sich-im-Anderen-Erkennens, das menschliche Vermögen, sich in den Gedanken einer Treue einzuüben, eine Treue, der wir freiwillig in steter Erneuerung zustimmen. Bei Sartre dagegen ist es offensichtlich um die Freiheit geschehen, wenn sich der Geliebte tatsächlich an den Eid bindet; andererseits aber bleibt die Freiheit des Anderen eben gerade die bedrohliche Freiheit als die sie uns zunächst erschienen ist und die uns ursprünglich der Gefahr der Entfremdung aussetzte, wenn ich sie nicht auf die eine oder andere Art in meinen Bann zu bekommen versuche. So etwas wie Selbstaufgabe, die die Hingabe an den Anderen in der Liebe impliziert, erscheint bei Sartre damit von vornherein ausgeschlossen.[272] Interessanterweise bleiben Sartres

[270] SN 643, EN 434/435
[271] SN 656, EN 443
[272] An dieser Stelle sei ein Hinweis aus Ortega y Gassets Studie über die Liebe gegeben, der einen interessanten Kontrapunkt zu Sartres Sicht bildet: „Während wir in allen anderen Fällen des Lebens nichts mehr

Bewusstseinsindividuen auch in der Liebe einander gerade so fremd, wie sie es nur je sein könnten. Die radikale Geschiedenheit, die jeder Verschmelzung Einhalt gebietet, aber der Liebe nicht widersprechen muss, wird bei Sartre durch eine Art des Kampfes ergänzt, den der Liebende durch allerlei „Manöver“ zur eigenen Ganzwerdung in Szene setzt.

So entspricht es durchaus auch dem Alltagsverständnis der Liebe, dass ich, sofern ich geliebt werde, zugleich damit zum Zweck schlechthin werde und somit vor der Utensilität bewahrt bleibe. Dieses Heraus-genommen-sein aus weltlichen Bezügen erfährt bei Sartre allerdings noch eine Radikalisierung, wenn es heißt: „In der Liebe will der Liebende [...] für den Geliebten ‚alles auf der Welt' sein, [...] er ist das, was die Welt zusammenfasst und symbolisiert, er ist ein *Dieses* das alle anderen ‚Dieses' umschließt, er ist *Objekt* und willigt ein, es zu sein.“ [273] Erst von dieser entscheidenden Formulierung her wird klar, was der Liebende tatsächlich intendiert. Ich muss, das legt Sartres Entweder – Oder zwingend nahe, das Objekt, das ich mittels meines Für-Andere-seins ja tatsächlich bin, auch weiterhin bleiben, will ich mir die Freiheit des Anderen assimilieren; aber nicht ein Objekt unter anderen will ich sein, das war ich unter dem verdinglichenden Blick, der mich *verweltlicht* hat, sondern ich werde als absoluter, das heißt aus jeder Bezüglichkeit heraus gelöster Zweck zur objektiven Grenze der Freiheit des Anderen. „Geliebt werden wollen heißt also den andern mit der eignen Faktizität infizieren, ihn zwingen wollen, einen fortwährend neu zu erschaffen als die Bedingung einer Freiheit, die sich unterwirft und engagiert [...].“ [274] Unversehens hat sich nun gezeigt, dass lieben bei Sartre *tatsächlich* heißt, geliebt werden zu wollen. Warum aber ist dieser paradox anmutende Ansatz bei Sartre so ausgeprägt ?

Zunächst ist es wichtig, sich noch einmal vor Augen zu halten, dass Sartre ja die Ausgangsposition des Erblicktwerdens keinesfalls aufgegeben hat; das gesamte Unterfangen steht vielmehr in strikter Analogie zur Ursprungssituation und lässt sich mit den Worten Thomas Flynns wie folgt eingrenzen: „Ebenso wie die grundlegende Beziehung zum andern-als-Subjekt eine ist, in der man durch den Blick des Andern objektiviert wird, so ist die grundlegende Liebesbeziehung diejenige des Geliebtwerdens. Der Geliebte kann sich die

verabscheuen, als die Grenzen unseres individuellen Daseins durch ein anderes Wesen verletzt zu sehen, besteht die Süße der Liebe darin, dass der Liebende in metaphysischem Sinn durchlässig wird und nur in der Verschmelzung mit der Geliebten, in einer ‚Individualität zu zweit' Befriedigung findet.“ Ortega y Gasset, José, *Über die Liebe,* München, 1983, 108

[273] SN 644, EN 437

[274] SN 645, EN 436

Freiheit des Andern (und nicht allein seinen Körper) nur aneignen, wenn er die Absicht hat, geliebt zu werden.“ [275]

Das Geliebt-werden-wollen, so lässt sich Flynns These interpretieren, wird damit zum positiven Gegenstück des Erblicktwerdens. Und gerade insofern ich mich als Für-Andere-sein übernehme, übernehme ich mich auch als Wert und als absoluter Wert bin ich naturgemäß vor jeder Entwertung geschützt.[276] Eine Art Teilziel scheint erreicht, wenn es mir gelingt, im Bewusstsein des Anderen in Sicherheit zu sein. Denn das Für-Andere-sein, das meine Verobjektivierung und Entfremdung bewirkt hat, wird nun ausdrücklich zum Mittel einer ganz neuartigen Bindung an den Anderen. Denn jetzt, sagt Sartre, reduziert mich der Blick des Anderen nicht mehr auf meine Endlichkeit, „[...] er lässt mein Sein nicht mehr zu dem erstarren, *was ich einfach bin*; ich kann nicht mehr als hässlich, klein, als feige *erblickt* werden, denn diese Merkmale stellen notwendig eine faktische Begrenzung meines Seins und ein Erfassen meiner Endlichkeit als Endlichkeit dar.“ [277] Ich habe anscheinend nicht nur aufgehört in der Freiheit des Anderen in Gefahr zu sein, ich verstehe mich nicht mehr von anderen Wesen her, sondern ich verlange nun als „[...] absolute Totalität gegeben (zu) sein, von der aus alle Wesen (*êtres*) und alle ihre eignen Handlungen verstanden werden müssen.“[278] Dies ist auch der Punkt, an dem ein Hinweis auf die in der Liebe bedingte Freude angezeigt ist. Sartre spricht hier, genau betrachtet, von einer schon erwiderten Liebe, die allerdings erstrebenswert scheint, wenn wir seinen eigenen Worten folgen:

> „Während wir, bevor wir geliebt wurden, beunruhigt waren, von dieser `ungerechtfertigten, nicht zu rechtfertigenden Protuberanz (protubérance injustifiée, injustfiable)´, die unsere Existenz war, während wir uns als `zu viel´ (de trop) fühlten, fühlen wir jetzt, dass diese Existenz in ihren kleinsten Einzelheiten von einer absoluten Freiheit übernommen und gewollt wird, deren Bedingung sie gleichzeitig ist - und daß wir uns selbst samt unserer eigenen Freiheit wollen.“ [279]

Immerhin, in der Liebe deutet sich auch für Sartre so etwas wie Heilsein und eine Art von Versöhnung mit der Kontingenz des Schicksals an. Die dramatische Kluft, die zwischen

[275] Auch wenn Flynn schon die Umkehrung der Situation im Sinn hat und aus der Position des Geliebten argumentiert, erlaubt das Zitat ebenso die Situation zu verstehen, aus der heraus der Liebende agiert. Vgl. Flynn, Thomas, *Die konkreten Beziehungen zu Anderen* in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Berlin 2003, a.a.O.,181
[276] Vgl. SN 646, EN 436
[277] SN 647, EN 437
[278] SN 648, EN 437
[279] SN 649, EN 439

einem Dasein liegt, das sich als *überflüssig* begreifen muss, und einem Dasein, das sich *geliebt* weiß, könnte gar nicht krasser ausfallen.

Und würde Sartre Gegenseitigkeit in der Liebe nicht von vornherein ausschließen, bestünde kein Grund, die Liebesfreude, das Liebesglück als bloße Täuschung oder prinzipiell zum Scheitern verurteiltes Ideal abzutun. Die andere Freiheit wird ja nicht nur dazu herangezogen, meine Existenz in ihrer Faktizität und Kontingenz zu rechtfertigen, sondern die fremde Freiheit wird auch zum Grund dafür, dass wir uns selbst *wollen.* In dieser Lesart wäre es, - entgegen Sartres Intentionen, - sogar möglich, das Gewolltsein durch eine andere Freiheit als Voraussetzung dafür zu begreifen, in einem Menschen das Vermögen zu authentischer Selbstliebe überhaupt erst heranreifen zu lassen. Und selbst das Verlangen des Für-sich-seins nach Rechtfertigung des eigenen Daseins muss einer echten Liebe nicht völlig abträglich sein, wenn man bedenkt, wie häufig sich große Opferbereitschaft in Bezug auf das geliebte Wesen mit der zutiefst verständlichen Freude und Genugtuung über die erwiderte Liebe, verschränken. [280]

Aber auch wenn es den Anschein hat, als ließen Sartres Worte eine solche Interpretation zu, erweist sich sehr schnell, wie sehr es dem Liebenden aus Sartres Sicht darum geht, Begründung seiner selbst zu werden. Schließlich zeigt sich an Sartres Entfaltung des Phänomens der Liebe auch ein offensichtlicher Kontrapunkt zur häufig thematisierten Idealisierung des geliebten Wesens oder gar zu einer Art Blindheit, wie sie die Verliebtheit kennzeichnen mag, wenn sie übersieht, dass auch das Liebesobjekt nicht aufhört ein Mängelwesen zu sein. Wenn ich nun über jede Wertung erhaben bin, so handelt es sich nicht etwa um eine psychologische Konsequenz, die die Regung einer Liebe, insofern sie mir gilt, mit sich brächte, sondern es ließe sich vielmehr von den Folgen eines Ansinnens sprechen,

[280] Auf den ersten Blick einseitig, aber deshalb keinesfalls ungültig ist übrigens die Liebe, die eine Mutter für ihren Säugling hegt. Umgekehrt ist gerade die frühkindliche Hilflosigkeit ein unbedingter Ruf nach Fürsorge. Mit einer gewissen Ironie ließe sich anmerken, dass der Säugling durch sämtliche seiner Äußerungen nicht so sehr auf Rechtfertigung seines Daseins bedacht ist, als vielmehr auf dessen Erhalt. Nicht nur für die Psychoanalyse bleiben die Liebesregungen des Menschen an dessen Selbsterhaltungstriebe angelehnt. Ein einziger Blick lässt erkennen, dass der Mensch sowohl am Beginn und oft genug auch am Ende seines Lebens völlig auf die Fürsorge Anderer angewiesen ist. Tatsächlich erscheinen uns Gegenseitigkeit, Verbindlichkeit im Umgang miteinander und die Bereitschaft zu Treue als Etwas, das wir vor allem auf die Erwachsenenexistenz beziehen. Die Liebe im Erwachsenenalter zwischen Mann und Frau, zwischen gleichberechtigten Partnern und Partnerinnen weiß im Idealfall um Ihre Endlichkeit und Zerbrechlichkeit Bescheid und vielleicht kennzeichnet es gerade eine tiefe Liebe, dass sie in der Bereitschaft Liebe zu geben aber auch anzunehmen ein ungewöhnlich hohes Maß an Toleranz und Spielraum zulässt. So scheint in einer erwiderten Liebe mit der Erfüllung auch das Bewusstsein um die eigene Endlichkeit im Rahmen der Fähigkeit zu gegenseitiger Hingabe, *aufgehoben*, während gerade die unerfüllte Liebe oft als tödliche Verletzung erlebt wird. Beides tut indes der Liebe, wie wir sie verstehen, keinen Abbruch. - Diese Bemerkungen dienen uns als eine Art Kontrast und Kontrapunkt zu den Schritten, die der Liebende aus der Sicht Sartres nun vollzieht, um in Verbindung zum Geliebten zu treten.

das es mir erlaubt, der verobjektivierenden Macht des Blickes zu entrinnen, ein Ansinnen übrigens, das seinen eigentlichen Grund in Sartres ontologischen Voraussetzungen hat.[281]

So entpuppt sich das weitere Vorgehen des Liebenden jetzt als ganz gezielte Aktivität. Denn um überhaupt in die Situation zu gelangen, wiedergeliebt zu werden, muss ich zunächst im Anderen eben diese Liebe zu mir hervorrufen, denn von sich aus hat der geliebte Andere ja keinerlei Grund mich seinerseits zu lieben.[282] Interessanterweise ist es nun die *Verführung*, die das gesamte Geschehen in Gang setzt und auch weiterhin trägt. Der Geliebte hat aus der Sicht Sartres von sich aus keinen Grund mich zu lieben, daher muss ich, will ich mein Ziel, nämlich Entwurf meiner selbst zu werden, erreichen, den Geliebten dazu *verführen*, mich seinerseits zu lieben.

Nun ist es aber gerade nicht, wie zu erwarten wäre, meine Subjektivität, die ich dem Anderen enthülle, denn dazu müsste ich, dem ursprünglichen Schema gehorchend, den Anderen meinerseits anblicken, was wiederum das Verschwinden eben der Subjektivität zur Folge hätte, die ich mir gerade assimilieren möchte. Ich mache mich ganz im Gegenteil zum *faszinierenden Objekt* und verharre damit nachdrücklich auf der Ebene meiner Objektheit. Ich verbleibe entschieden auf der Ebene der Welt, indem ich entweder zum Mittler zwischen dem Geliebten und der Welt werde, indem ich dem Geliebten die Welt *darbiete* oder indem ich „[...] durch meine Handlungen eine Art unendlich variierte(r) Herrschaft über die Welt manifestiere (Geld, Macht, Beziehungen, usw.).“ [283] In beiden Fällen höre ich auf, ein Objekt

[281] Überhaupt gilt es in diesem Zusammenhang festzuhalten, wie häufig sich Sartres oft äußerst hellsichtige Beobachtungen mit dem üblichen Verständnis der Liebe decken, wie sehr sie aber letztlich doch dazu herangezogen werden, seine Grundposition zu bestätigen.

[282] „Der Geliebte ist *Blick“,* sagt Sartre lapidar. Als solcher benutzt und transzendiert er mich als den Liebenden. SN 650, EN 439

[283] SN 651, EN 440 - Interessant ist hier zu sehen, wie entschieden Sartre meine Bezüge zur Welt prononciert, wenn das Vorhaben der Verführung in Gang gesetzt wird. Damit tritt die Faszination, die Menschen angesichts der Schönheit der äußeren Erscheinung eines möglichen Partners oder einer Partnerin empfinden, völlig in den Hintergrund. Dennoch erscheint gerade hier eine Nuancierung in Bezug auf das Verführungsverhalten, wie es Mann oder Frau zu eigen ist, angezeigt. So scheint insbesondere die Herrschaft über die Welt eine zutiefst männliche Domäne zu sein, die, ist sie in hohem Maße gegeben, in der Frau zweifellos so etwas wie Faszination auszulösen vermag. Hierbei wäre besonders an die umgangssprachliche Redensart von der „Macht als einem Aphrodisiakum“ zu denken. Vor allem Simone de Beauvoir wird nicht müde, die angemaßte, aber fraglos gegebene männliche Herrschaft über die Welt mit der Transzendenz zu verbinden, die in der Menschheitsgeschichte über weite Strecken einem der beiden Geschlechter vorbehalten blieb. Andererseits sträubt sich schon bei oberflächlicher Betrachtung das Gefühl dagegen, sich eine Verführerin vorzustellen, die in ihrem (männlichen) Gegenüber Faszination insofern auslöst, als sie ihre Herrschaft über die Welt bekundet oder die Welt ihrem Partner darbietet. Wie immer man das Geschlechterverhältnis letztlich sehen mag, es scheint kaum möglich, sich eine Verführerin vorzustellen, die nicht die ihr anhaftenden Reize als Mittel der Verführung einsetzen würde. Die Bezüge zur Welt treten bei der Frau, die verführt, letztlich in den Hintergrund.

unter Objekten zu sein, ich werde ganz im Gegenteil unüberschreitbar in der Rolle des faszinierenden Objekts, das ich nun bin.[284]

Als unerlässliche Voraussetzung, jemals einen anderen Menschen überhaupt verführen zu können, tritt nun die Begegnung als solche ins Zentrum der Analyse. Eben dieses Aufeinandertreffen der Liebenden bleibt stets unter das Zeichen der Kontingenz gestellt, das heißt, die Gründe, die mich in diese Stadt, in diese Familie geführt haben, hätten auch ganz anders ausfallen können. So wollen die Liebenden das schmerzliche Gefühl, dass sie einander unter Anderen gewählt haben, durch den Gedanken an eine absolute oder ursprüngliche Wahl wettmachen. Die absolute Wahl kann aber nur die Wahl Gottes sein, eine für den Menschen unmögliche Wahl, weshalb die Kontingenz der Begegnung sich in gewissem Sinn tatsächlich als etwas der Liebe Abträgliches erweist, weil die Entscheidung zweier Menschen füreinander in der Tat für immer unter das Zeichen des Zufalls gestellt bleibt.[285]

Indes kann die radikal zufällige Begegnung zweier einander zunächst völlig fremder Menschen unserem Verständnis nach die gefühlte Wesensverwandtschaft zwischen eben gerade *diesen beiden* Menschen urplötzlich aufbrechen lassen.[286] Denn während Sartres Liebender bloß auf seinen Entwurf bedacht ist, sein Sein wiederzugewinnen, stellt sich für uns jetzt vielmehr die Frage, ob nicht auf der Ebene der kontingenten Begegnung etwas einsetzen mag, durch das ein radikal Neues, vorher nicht Dagewesenes zum Tragen kommen kann.[287] Aus Sartres Sicht wird nur schwer verständlich, warum die Anziehung zwischen

---

[284] Für Sartre nimmt hier die Sprache die Stelle ein, die zuvor dem Körper zukam. Auch sie ist wie der Körper „[...] kein dem Für-Andere-sein hinzugefügtes Phänomen: sie *ist* ursprünglich das Für-Andere-sein, das heißt das Faktum, daß eine Subjektivität sich als Objekt für die andere erfährt.“ Sie ist das Vehikel, mit dessen Hilfe ich im Anderen die besagte Faszination auszulösen versuche. SN 252, EN 440

[285] Die Kontingenz der Begegnung der Liebenden scheint die Liebe tatsächlich in ihrem tiefsten Wesen zu relativieren. Denn abgesehen von einer absoluten Wahl, die nur Wahl Gottes sein kann und damit die Existenz Gottes voraussetzt, haftet der Begegnung ja keinerlei Notwendigkeit an; sie hätte gerade so gut auch *nicht* stattfinden können.

[286] Sartre spricht in diesem Zusammenhang von „ungeschickten“ und „von `Verdinglichung´ gefärbte(n) Wörter(n)“, wenn die Liebenden sich anschicken, die eigene Faktizität, die des geliebten Menschen aber auch die Faktizität und Kontingenz der Umstände vor einander zu verbergen. Wir sind indes der Überzeugung, dass die Metapher von der „Geschwisterseele“ oder von einer „Wesensverwandtschaft“ nur dann fragwürdig ist, wenn die absolute Wahl zur unbedingten Voraussetzung der Liebe erklärt wird. Wenn man dagegen in Analogie zur Liebe die *Freundschaft* als Etwas sieht, in dem sich Liebe und Achtung für den Freund oder die Freundin miteinander verschränken, dann wird deutlich, dass Gefühlsnähe, ähnliche weltanschauliche Ausrichtung wie auch die mögliche Affinität der Lebensentwürfe häufig genug das Fundament par excellence von Freundschaft bilden. Schließlich scheint für den Gläubigen, der sich aus einer vermeintlich ausweglosen Gefahr gerettet sieht, im Gelübde ein Mittel zu liegen, seine Verbindung an den Gott, von dessen Existenz er im Glaubensvollzug erfüllt ist, zu bestehen. Wir können die Liebe in diesem Sinne auch als Glaubensproblem betrachten. Denn gerade wenn Menschen bemerken, sie seien sich der unbedingten Treue und Liebe ihres Partners oder ihrer Partnerin völlig *gewiss*, so erscheint uns eine solche Sicht durchaus legitim, allerdings nur insofern, als es sich stets um eine *Glaubens*gewissheit handeln wird.

[287] Auch wenn die Kontingenz der Begegnung der Liebenden ernste Fragen aufwirft, so ist gerade sie es, die den Gedanken an die Möglichkeit einer tiefen Liebe auch befördern kann, wenn wir sie mit der Kontingenz der

Menschen manchmal so überwältigend stark ausfällt, dagegen zu anderen Malen nichts von alledem aufweist.[288] So hat es den Anschein, als könnte der gesamte „Liebesmechanismus“ auch dann in Gang gesetzt werden, wenn eine von aller Psychologie des Empfindens „gereinigte“ Begegnung stattfände.

Die in der äußeren Erscheinung begründete Anziehung zwischen den Geschlechtern fällt ebenso weg, wie die zunächst geahnte Ähnlichkeit des Empfindens; schließlich ist die Faszination,[289] die in der menschlichen Realität so viele Gesichter annehmen kann, bei Sartre auf eine Art des Auslösemechanismus` reduziert, im Geliebten Interesse für mich als den zunächst Liebenden zu induzieren. Dem entsprechend lässt die bloße Faszination, die ich im Geliebten zu wecken versuche, noch lange nicht daran denken, im Geliebten auch Liebe hervorzurufen. Auf die Frage, wann der Geliebte nun zum Liebenden werde, sagt Sartre lapidar: „Die Antwort ist einfach: wenn er sich daraufhin entwirft geliebt zu werden.“ [290] Sartres von ihrem Ursprung her intermittierende und wechselseitige Beziehung zum Anderen, die einen unheilvollen Zirkel darstellt, findet auch jetzt ihre Entsprechung, wenn auf Seiten des Geliebten der entsprechende Impuls ausgelöst wird, nämlich mich in meiner Freiheit und Subjektivität zum Anlass dafür zu nehmen, Grund seiner selbst zu werden. Ohne Zweifel entspricht diese Situation, da sich der Geliebte entschließt, mich seinerseits zu lieben, und das heißt, seinerseits geliebt werden zu wollen, unter umgekehrtem Vorzeichen der

Geburt in Analogie setzen. Die Geburt ist wie auch die Begegnung der Liebenden ganz unter das Vorzeichen von Kontingenz und Faktizität gestellt. Der Gedanke, der uns wesentlich ist, lässt sich durch den Begriff der Natalität oder Gebürtlichkeit, wie wir ihn bei Hannah Arendt antreffen, gut entfalten. Natalität besagt, dass jeder von jedem, der war oder sein wird, geschieden ist, und es ist das Faktum „[...] der Gebürtlichkeit, kraft deren jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist.“ In diesem Bedenken des Anfangs, das Arendt auf die Geburt des Individuums bezieht, erkennen wir auch eine auf die Begegnung der Liebenden anwendbare Erläuterung: „Der Neuanfang steht stets im Widerspruch zu […] Wahrscheinlichkeiten, er ist immer das unendlich Unwahrscheinliche; er mutet uns daher, wo wir ihm in lebendiger Erfahrung begegnen, [...] immer wie ein Wunder an.“ – Was wir hier betonen wollten, ist Arendts Rede vom *Neuanfang*, der wie ein *Wunder* anmutet. Beide Begriffe lassen sich sowohl auf die individuelle Existenz als auch auf die Liebe anwenden. Sie stellen eine ganz klare Gegenposition zu Sartres Sicht dar. Allerdings sowohl in Bezug auf die Liebe wie auch das Leben ist es nicht unsere Absicht die Begriffe des Wunders oder Neuanfangs dazu heranzuziehen, die Trivialitäten, Einbrüche oder gar das Scheitern als stets mitschwingende Möglichkeiten auszublenden. Arendt, Hannah, *Vita Activa,* a.a.O., 167

[288] Als ein Beispiel unter vielen sei eine Reflexion Nietzsches angeführt. So fragt sich dieser in seinem Aphorismus, *Die Quelle der großen Liebe* woher die tiefe, innerliche Leidenschaft eines Mannes für eine Frau rühren mag: „Aus Sinnlichkeit allein am wenigsten; aber wenn der Mann Schwäche, Hilfsbedürftigkeit und zugleich Übermut in einem Wesen zusammen findet, so geht etwas in ihm vor, wie wenn seine Seele überwallen wollte: er ist im selben Augenblick gerührt und beleidigt.“ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches,* Zweiter Band, Goldmann Klassiker, Augsburg, München, Aphorismus 287

[289] Sartres komplizierter und etwas konstruierter Sicht halten wir eine Lesart der *Faszination* entgegen, die uns natürlicher erscheint. Faszinieren heißt so viel wie eine fesselnde Wirkung auf jemanden ausüben oder jemanden bezaubern. Zwar sind die Bezüge einer faszinierenden Person zur Welt keineswegs unwesentlich, aber die fesselnde Wirkung, die von manchen Menschen ausgeht, scheint sich auf oft unergründliche Weise aus ihrem Wesen selbst zu ergeben.

[290] SN 655, EN 442

Ausgangssituation, in der ich meiner Verobjektivierung zu entgehen versuchte, indem ich den Anderen meinerseits anblickte. Und ebenso wie das ursprüngliche Blickgeschehen keine Vermittlung zuließ, hat auch jetzt die Situation der Liebenden ein konsequentes Scheitern zur Folge, das sich in mehrfacher Hinsicht manifestiert.

So bleibt das Problem des Für-Andere-seins prinzipiell ungelöst. Die Liebenden Sartres täuschen sich nämlich gerade über ihr ursächliches Ziel; denn der Wunsch nach Verschmelzung mit dem Anderen, der Wunsch jedes der Bewusstseine, seine Alterität zu bewahren, um das andere zu begründen, ist schon an seiner Wurzel zum Scheitern verurteilt:

> „Denn die Bewußtseine sind ja durch ein Nichts getrennt, das unüberwindbar ist, da es gleichzeitig interne Negation des einen durch das andere und faktisches Nichts zwischen den zwei internen Negationen ist. Die Liebe ist ein widersprüchliches Bemühen, die faktische Negation zu überwinden und dabei doch die interne Negation zu bewahren.“ [291]

Der die Liebe fundierende Wunsch, der Andere möge mich in meinem Sein begründen, indem er mich zum bevorzugten Objekt macht, scheitert, weil mich der Andere, sobald er mich liebt, als Subjekt empfindet und damit in seine Objektivität zurückstürzt. Somit bleiben die Liebenden zutiefst in ihrer Subjektivität gefangen: „[…] nichts entbindet sie von ihrer Pflicht, sich jeder für sich existieren zu machen; nichts beseitigt ihre Kontingenz oder rettet sie vor ihrer Faktizität.“ [292] Neben diesem grundsätzlichen Misslingen der Liebe kennt Sartre noch zwei weitere wesentliche Gründe, die das Unterfangen in Frage stellen. Jeder der beiden Liebenden hat zwar erreicht in der Freiheit des Anderen nicht mehr in Gefahr zu sein und dies deshalb, weil jeder vom Anderen in seiner Subjektivität erfahren wird und ihn auch nur so erfahren will. Somit ist es jedem der Bewusstseine möglich, den Anderen wieder als Werkzeug-Objekt zu betrachten und damit eben gerade nicht - wie ursprünglich beabsichtigt - als Grenzobjekt der eigenen Transzendenz.[293]

Damit kann mich die Subjektivität des Anderen jederzeit wieder zum Mittel unter Mitteln machen. Die Ausgangsposition ist sodann wieder hergestellt. Nicht zuletzt ist es der Blick eines Dritten, der die beiden Liebenden treffen kann, womit jeder der beiden nicht nur die Objektivierung seiner selbst, sondern auch die des Anderen erfährt. Dadurch erfährt nun auch der Wunsch, mein Für-Andere-sein in der Freiheit des Anderen in Sicherheit zu bringen, eine

[291] SN 658, EN 444
[292] Ebenda
[293] Ebenda

entschiedene Absage; denn dies wäre nur dann möglich, wenn der Andere als reine Subjektivität jenseits der Welt existierte, als ein Absolutes, durch das die Welt zum Sein kommt.[294]

Mit den letzten Erwägungen bezüglich des Blicks eines beliebigen Dritten illustriert Sartre noch einmal, wie radikal die konkreten Beziehungen zum Anderen an seine *Theorie des Blicks* angelehnt bleiben; denn selbst wenn die Einsamkeit der Liebenden de facto realisierbar ist, so ist sie es keinesfalls de jure: „Tatsächlich existieren wir, auch wenn uns niemand sieht, für *alle* Bewußtseine und sind uns bewußt, für alle zu existieren [...]“ [295] Wir erinnern uns an dieser Stelle an die erwähnte Schlüssellochszene, wo es der Fehlalarm war, der mir die prinzipielle Gegenwart des Blick - Anderen enthüllen sollte. Ich habe mir die Schritte, das heißt die Präsenz des Anderen bloß eingebildet. Dieser Irrtum, der vermutete konkrete Andere hatte sich *faktisch* als gar nicht anwesend herausgestellt, hatte *de jure* eine verstärkte Präsenz des Anderen zur Folge. Der Andere, hieß es, sei jetzt überall. Und nicht zuletzt aus diesem Bewusstsein, prinzipiell für alle anderen Menschen zu existieren, folgert Sartre nun, „[...] daß die Liebe als fundamentaler Modus des Für-Andere-seins die Wurzel ihrer Zerstörung in ihrem Für-Andere-sein hat.“ [296] Sartre betont schließlich entschieden, die Liebe sei ihrem Wesen nach ein Betrug.[297] Es bleibt allerdings ganz ähnlich wie in der Analyse der Unaufrichtigkeit, zu fragen, inwieweit sich die Liebenden dessen bewusst sind und ob sie diesen angeblichen Betrug vor sich tatsächlich verschleiern.

Diesem Scheitern folgt nun mit der masochistischen Haltung ein – aus Sartres Sicht – ganz ähnlich gelagerter Versuch, das Problem des Für-Andere-seins zu lösen. Fragwürdig erscheint uns hierbei, dass Sartre den Masochismus, ein aus psychologisch psychiatrischer Sicht pathologisches Verhalten, nur durch einige Nuancen von der Liebe geschieden sieht. Denn jetzt möchte ich mich in der Subjektivität des Anderen verlieren, ich möchte nichts als Objekt unter Objekten sein. Und so heißt es wörtlich:

> „Diese Haltung wäre der der Liebe ziemlich ähnlich, wenn ich, statt dass ich für den andern als Grenzobjekt seiner Transzendenz zu existieren versuche, nicht im Gegenteil darauf versessen

[294] SN 659, EN 444/445
[295] SN 659, EN 445
[296] Ebenda
[297] Sartre scheut sich nicht, den Liebenden so etwas wie ein implizites Verständnis dieses Betrugs an sich selbst zu unterstellen. Die Liebe ist „[...] ihrem Wesen nach ein Betrug und eine Verweisung bis ins Unendliche (une duperie et un renvoi à l`infini), denn lieben heißt wollen, dass man mich liebt, also wollen, dass der andere will, daß ich ihn liebe.“ SN 659, EN 445

> wäre, mich als ein Objekt unter den anderen, als ein zu benutzendes Instrument behandeln zu lassen: es ist nämlich *meine* Transzendenz, die negiert werden muß, nicht seine.“ [298]

Essentiell an dieser Haltung ist, dass der Masochist seine fragwürdige Lust aus einer Disposition zieht, die ihr Scheitern schon in sich trägt, denn das Schwindelgefühl vor dem „Abgrund der Subjektivität des Anderen“ wird relativiert durch die offenkundige Tatsache, dass sich der Masochist auf Grund seiner Transzendenz als ein zu „transzendierendes Sein“ setzt und im vermeintlichen und gesuchten Genuss der eigenen Objektivität erst recht vom Bewusstsein seiner Subjektivität heimgesucht wird.[299] Sartre erkennt im Masochismus schließlich ein Laster, das sich wie jedes Laster als Liebe zum Scheitern definiert.

So sind die Versuche, sich die Freiheit des Anderen zu assimilieren, sämtlich zum Scheitern verurteilt: die Liebe, die sich für Sartre als ein Betrug entlarvt und durch die Verführung evoziert wird, als deren Vehikel die Sprache fungiert. Die Sprache selbst koinzidiert für Sartre mit unserem Für-Andere-sein.[300] Der Masochismus hat sich uns sodann in befremdlicher Nähe zur Liebe als eine Art Koketterie mit, oder als Lust am Scheitern enthüllt. Damit ist das Umschlagen in den entgegengesetzten Versuch, die Freiheit des Anderen zu transzendieren, gegeben.

1.5.2 Versuche, die Freiheit des Anderen zu transzendieren

Anstatt mir die Freiheit des Anderen zu assimilieren, kann ich in prinzipieller Weise versuchen, meine Subjektivität auf der Auflösung der des Anderen aufzubauen.[301] Hier bin ich es, der in Sartres Schema den *Blick* des Anderen *anblickt*. Ich setze mich selbst in meiner Freiheit und versuche „[...] vom Grund dieser Freiheit aus der Freiheit des andern zu trotzen.“ [302] An erster Stelle steht hier die Gleichgültigkeit, die ein denkbar günstiges Beispiel abgibt für eine vermeintlich souveräne Auflösung des Problems, tatsächlich aber nur eine geschickte Art des Subjekts darstellt, die Freiheit des Anderen vor sich selbst zu verbergen. Werden die

[298] SN 661, EN 446
[299] Vgl. SN 662, EN 446,447
[300] Wenn Sartre die Sprache mit dem Für-Andere-sein gleichsetzt, dann ist klar, dass sie keine vermittelnde Funktion haben kann; das Für-Andere-sein ist uns ja erschienen als meine Außenseite, die dem Anderen enthüllt, was sich mir selbst entzieht.
[301] SN 665, EN 448
[302] SN 664, EN 448 - Flynn stellt in Bezug auf die zweite Haltung gegenüber Anderen eine gewisse Progression fest, eine Sicht, der wir uns anschließen, wenn man bedenkt, dass die Gleichgültigkeit als erste von Sartre thematisierte Haltung einem harmlosen Selbstbetrug gleichkommt, im Hass als der letzten denkbaren Haltung dagegen das radikale Scheitern all meiner Versuche, mich zum Anderen zu verhalten, kulminiert. Flynn, *Die konkreten Beziehungen zu Anderen*, a.a.O., 182

Anderen von mir auf ihre bloße Funktion als Kellner, Schaffner[303] reduziert, so ist ihre Freiheit und Subjektivität zu Gunsten meiner Subjektivität aus dem Spiel gebracht und ich mache mich somit selbst glauben, ich könne in der Freiheit des Anderen gar nicht mehr in Gefahr sein. Ich praktiziere eine Art des „faktischen Solipsismus", der mich meine eigene Blindheit und Unwahrhaftigkeit gar nicht mehr erkennen lässt.[304]

Diese Art der Unwahrhaftigkeit hat nun die „letzte Stufe der Objektivität" zur Folge, da ich mich gegen das Objekt, das der Andere nun ist, welches mich aber tatsächlich jederzeit anzublicken in der Lage ist, in keiner Weise wehren kann. Die Gleichgültigkeit erscheint als exemplarisches Gegenstück zur Schüchternheit; ich fühle nicht die schmerzliche Entfremdung, die der Schüchterne hat, wenn er seinen Körper-für-Andere abstreifen möchte, nein, ich befinde mich in einem Zustand der Unbefangenheit. Aber gerade diese Haltung, die von einem gewissen Selbstbewusstsein zeugt, stellt ein sehr subtiles Scheitern dar, wenn wir mit Sartre zugestehen, dass sich der Gleichgültige in seiner Unbefangenheit Etwas vorspielt und sich dabei zugleich an einen Anderen wendet, dessen Freiheit er sich nach wie vor bemächtigen möchte, der aber Objekt-Anderer ist und dessen Freiheit gerade deshalb ausgeblendet bleibt und damit verloren gegangen ist.

In der Begierde, die als Gegenstück zur Liebe gesehen werden kann, versuche ich mich der freien Subjektivität des Anderen mittels seiner „Objektivität-für-mich" zu bemächtigen. Wollte ich in der Liebe als ein faszinierendes Objekt zur Grenze der Transzendenz des Anderen werden, so bekunde ich jetzt nachdrücklich meine Freiheit und der Andere erscheint mir als Objekt. In entschiedener Abgrenzung gegen eine immanentistische Theorie der Begierde, die ihr Ziel in sich selbst trägt, ist die Begierde für Sartre stets auf ein transzendentes Objekt gerichtet.[305] Was lässt sich nun über das Objekt der sexuellen Begierde und was über deren Ziel sagen? Zunächst definiert Sartre die Begierde nicht etwa durch einen Trieb, der danach strebt, eine Spannung zu befriedigen oder abzuführen, sondern als primäre Wahrnehmung der Sexualität des Anderen.[306] Denn sowohl die Begierde wie auch der

[303] Hier ist zu bemerken, dass der Versuch, Andere auf die bloße Funktion, die sie in meinem Leben einnehmen, zu reduzieren auch insofern problematisch bleibt, als nicht jede Funktion, die der Andere einnimmt, ihn seiner Transzendenz beraubt. In diesem Sinn ist vor allem das ärztliche Handeln zu sehen, das mir ja oft genug gerade in Situationen gilt, in denen meine Transzendenz völlig aus dem Spiel gebracht ist; ganz im Gegenteil ist das ärztliche Handeln, das mir *widerfährt*, das *an mir geschieht,* selbstverständlich in höchstem Maß Ausdruck der Transzendenz des Arztes oder der Ärztin.

[304] Vgl. SN 365, EN 449

[305] „Da also die Begierde weder ihre Aufhebung als ihren höchsten Zweck setzen noch einen besonderen Akt als Endziel wählen kann, ist sie ganz einfach Begierde nach einem transzendenten Objekt". SN 674, EN 444

[306] Wird in der psychoanalytisch orientierten Psychologie zwischen einer somatischen Triebquelle, einem Triebobjekt, (dem Objekt, auf das sich der Trieb richtet) und einem Triebziel (der Triebabfuhr oder dem

sexuelle Abscheu sind ursächliche Reaktionen auf den Anderen, sie sind „fundamentale Strukturen des Für-Andere-seins“.[307] Ich begehre ein menschliches Wesen „[…] insofern es in der Welt in Situation ist und ich es auch bin und es für mich ein anderer ist und ich für es ein *anderer* bin.“ [308] Wieder handelt es sich um das Bewusstsein, das heißt um die Freiheit des Anderen, die ich mir diesmal über das Medium des Körpers des Anderen aneignen möchte. Aber nicht die lustvolle „Aneignung“ eines begehrten und begehrenswerten Körpers, verbunden mit einer Triebbefriedigung ist das Ziel der Begierde, wie Sartre sie sieht; nein, die organische Totalität des Körpers ist insofern begehrenswert als sie nicht nur das Leben, sondern auch das Bewusstsein enthüllt.

Was bedeutet es nun für die Begierde, wenn die Rolle des Bewusstseins so betont wird? Die Antwort ist schnell gegeben, denn für Sartre ist „[...] das Sein, das begehrt, [...] das Bewusstsein, *das sich zu Körper macht*.“ [309] Allerdings wird es sich hierbei um einen aus sämtlichen instrumentellen Kontexten herausgenommenen Körper handeln. Ist der Körper des Anderen ursprünglich in Situation, so wird er nun als bloß kontingente und faktische Anwesenheit erscheinen. Was aber muss konkret geschehen, damit sich der Körper tatsächlich aus der Situation löst, in die er ja prinzipiell gestellt ist? In einer teilweise durchaus überzeugenden Weise beschreibt Sartre nun das, was er als die Fleischwerdung des Anderen durch mein eigenes Fleisch bezeichnet. Denn ich mache mich selbst zu Fleisch, um den Anderen zu Fleisch werden zu lassen.[310] Hier nun setzt für Sartre ein „Handeln“ ein, in dem sich so etwas wie Anziehung, Neigung oder ein Streben nach Nähe ausdrückt. Es ist das Streicheln, in dem wir mit Sartre eben nur bedingt ein Handeln sehen wollen, da es vielmehr ein halbbewusstes Geschehen zu sein scheint, geeignet, den Körper des Anderen seiner Handlungen zu entkleiden, um „[...] unter dem Handeln das Inerte, - das heißt das reine `Da-

Befriedigungserlebnis) unterschieden, so lässt sich bei Sartre auf den ersten Blick erkennen, dass es ihm grundsätzlich um etwas völlig anderes als das Erlebnis der Befriedigung geht.

[307] SN 670, EN 452 - Sartre fragt sich in diesem Kontext, ob nicht das (biologische) Geschlecht bloß „[...] das Instrument und gleichsam das *Bild* einer fundamentalen Sexualität wäre?“ Da mir die Begierde sowohl mein eigenes wie auch das Geschlecht des Anderen enthüllt, fungiert sie als prinzipielle Modalität meines Für-Anderseins. So ist eine Untersuchung der Begierde unerlässlich, „[...] um über die Natur und den *ontologischen Rang* des Geschlechts entscheiden zu können“ (Hervorh. v. Verf.). SN 671, 672, EN 452, 453

Die Rede vom ontologischen Rang des Geschlechts wiederum legt ein Bedenken der ursprünglichen Seinsbegierde des Für-sich-seins nahe. Auf diesen Umstand weist Kampits ausführlich hin, unter anderem dort, wo er betont, dass Sartre die menschliche Sexualität gerade nicht ausschließlich anthropologisch-ontisch verstanden wissen will. Vgl. Kampits, SuFA, 189 ff

[308] SN 671, EN 452

[309] SN 680, EN 458

[310] Ebenda

sein´ - zu entdecken, von dem es getragen wird.“ [311] Das Streicheln, dazu geeignet dem Körper des Anderen eine Form zu geben oder die Form zu enthüllen, indem es das Fleisch erstehen lässt, unterscheidet sich nun tatsächlich radikal von jeder Art des Ergreifens, des Eindringens und damit von jeder explizit willentlichen Handlung.[312] Offenkundig bleibt in dem gesamten Geschehen eine gewisse Symmetrie zwischen den Beteiligten gewahrt, was sich darin ausdrückt, dass die Begierde ein Verlangen nach Aneignung eines zu Fleisch gewordenen Körpers ist, und dies insofern, als sie mir meinen eigenen Körper zugleich als Fleisch enthüllt. „So geschieht die Enthüllung des Fleisches des Andern durch mein eigenes Fleisch; in der Begierde und bei dem sie ausdrückenden Streicheln werde ich zu Fleisch, um die Fleischwerdung des Andern zu realisieren.“ [313]

Sartres Begierde hat, wie schon erwähnt, nicht so sehr sexuelle Erfüllung oder Befriedigung zum Ziel, ihr unmögliches Ideal besteht vielmehr darin, einen Körper zu besitzen, insofern sich das Bewusstsein mit demselben identifiziert. Allerdings hat sich die Begierde ein unmögliches Ideal gesetzt:

> „[D]ie Transzendenz des andern als reine Transzendenz und dennoch als *Körper* besitzen, den andern auf seine bloße *Faktizität* reduzieren, weil er dann mitten in meiner Welt ist, aber machen, daß diese Faktizität eine fortwährende Appräsentation seiner nichtenden Transzendenz ist.“ [314]

Schließlich ist aber auch die Begierde zum Scheitern verurteilt, ja sie trägt den Ursprung ihres Scheiterns schon in sich, „[…] insofern sie Begierde ist, zu *nehmen* und *sich anzueignen*.“ [315] Die gegenseitige Fleischwerdung hat ein Ende, da Akte des Nehmens,

---

[311] Wenn wir von einem halb bewussten Geschehen sprechen, so ist damit ein Bewusstsein gemeint, das sich selbst zu Begierde macht, oder, genauer ausgedrückt, das sich als Begierde wählt. Sartre spricht hier in einer subtilen und überzeugenden Weise von der Begierde als von einem „[...] Sturz in die Komplizenschaft mit dem Körper. Das Bewusstsein, das begehrt, scheint wie verklebt und die Begierde definiert sich geradezu als ein Einvernehmen mit sich selbst: „[...] *die Begierde ist Einvernehmen mit der Begierde*.“ SN 678, 682; EN 457, 459

[312] Entgegen vielfacher Kritik an Sartres Theorie des Begehrens sei hier darauf hingewiesen, dass in der folgenden Formulierung Sartres für gegenseitige Zuneigung und eine einfühlsame Begegnung der Beteiligten, zumindest in einem vorläufigen Sinn, Spielraum gegeben ist: „[E]s handelt sich nicht so sehr darum, einen Teil des Körpers des andern zu *ergreifen*, als vielmehr seinen eigenen Körper an den Körper des andern *anzulegen*. Nicht so sehr in aktivem Sinn zu drücken oder zu berühren, sondern *anzulehnen*.“ SN 683, EN 460
Es fällt auf, dass in der Begierde das Streicheln eine ähnliche Funktion einnimmt, die der Verführung und der Sprache in der Liebe zukam. In beiden Situationen handelt es sich um *Vehikel*; im einen Fall zielte die Verführung mittels Sprache darauf ab, Liebe für mich *hervorzurufen*, im anderen geht es darum, die Fleischwerdung des Anderen zu *bewirken*.

[313] „Und auf diese Weise erscheint wirklich das *Besitzen* als *doppelte wechselseitige Fleischwerdung (double incarnation réciproque).*“ SN 683, EN 460

[314] SN 688, EN 463, 464

[315] SN 695, EN 467, 468

Ergreifens und Eindringens an die Stelle der gegenseitigen Fleischwerdung, ausgedrückt durch das Streicheln, getreten sind. Die wechselseitige Fleischwerdung als das eigentliche Ziel der Begierde endet, sobald ich meinen Körper auf seine Möglichkeiten hin überschreite, das heißt, sobald er wieder das „synthetische Instrument, *das ich bin*", geworden ist.[316] Durch meine auf Aneignung zielende *Aktivität* habe ich aufgehört Fleisch zu sein und kann auch den Anderen nicht mehr als Fleisch erleben, da er wieder als ein innerweltliches Instrument erscheint.[317] Die Zirkularität und Aussichtslosigkeit dieses Unterfangens behauptet Sartre recht drastisch, wenn er meint, ich fände mich in gerade der Situation wieder, aus der ich ursprünglich ausbrechen wollte: „[…] ich versuche, den Objekt-Andern zu benutzen, um von ihm Aufschluß über seine Transzendenz zu fordern, und er entgeht mir um seine *ganze* Transzendenz, eben weil er *ganz* Objekt ist." [318] Schließlich ist es aber offenkundig, dass auch in der Analyse der Begierde die Unmöglichkeit einer Vermittlung zwischen Faktizität und Transzendenz Pate gestanden hat.

Und es scheint geboten, auf den Bruch hinzuweisen, den Sartre vollzieht, wenn er zwischen dem Streicheln, für ihn selbst ohnehin bloß Mittel zum Zweck der Fleischwerdung und Akten des Ergreifens und Eindringens, - in ihnen bekunde ich wider Willen erneut meine Transzendenz, - keinerlei Vermittlung zulässt. Seiner hellsichtigen, aber überzogenen Analyse zum Trotz scheint es Sartre auch hier, in der Analyse der Begierde, in erster Linie darum zu gehen, seinen Prämissen treu zu bleiben. Auch wenn seine Phänomenologie des

---

[316] Ebenda

[317] Es ist leicht zu erkennen, dass jede Gegenseitigkeit endet, sobald einer der Partner versucht, sich den Körper des Anderen anzueignen, indem er ihn ergreift, nimmt oder in ihn eindringt. Interessanterweise sieht Sartre in den eben erwähnten Akten der Aneignung nicht Modi, die einmal hervorgerufene sexuelle Spannung zu steigern oder - in der Einheit ein und desselben Geschehens - zu lindern, um ein Befriedigungserlebnis herbeizuführen, das auch gegenseitig sein kann. Die Intensivierung der Nähe, wie sie in der gegenseitigen Fleischwerdung zustande gekommen ist, scheint eben diese Fleischwerdung wieder zu zerstören, wie auch das Aufkommen von Lust den Tod der Begierde nach sich zieht. „Die Lust motiviert ja [...] das Erscheinen eines reflexiven Bewusstseins, das *`Auf die Lust achten´* ist." SN 694, 695; EN 467, 468

Als bedenkenswerte Alternative zu Sartres Theorie des Begehrens erscheint uns die folgende Einsicht Luce Irigarays, die sie in ihrer Ethik der sexuellen Differenz ausarbeitet. Dort wo Irigaray von der Differenz zwischen den Geschlechtern spricht, hat sie einen Raum von *Freiheit* und *Anziehung* im Sinn, denkt sie an die Möglichkeit von *Trennung* und *Vereinigung*. Schließlich plädiert Irigaray für eine Art der *Verwunderung*, die die Geschlechter angesichts der Differenz, die Mann und Frau zueinander haben, hegen könnten; dies sei als heilsamer Gegensatz zu jeder Art der Begierde, Besitznahme und Konsumtion gedacht. „Keines der Geschlechter kann das andere vollständig besitzen. Es bleibt immer ein *Rest*." Mit dieser These gelingt es Irigaray beispielhaft, das, was wir als „innere Alterität" oder „Unaneigenbarkeit von Andersheit" bezeichnen wollen zu veranschaulichen. Überdies geht es ihr in einem eminenten Sinn um eine Vermittlung zwischen den Geschlechtern, die sie in einem kritisch euphorischen Tonfall vorträgt und die geeignet ist, so etwas wie erotische Erfüllung in den Blick zu bekommen: „Denn die sexuelle Beziehung ist ein Fest, eine Feier und keine maskierte oder polemische Herr-Knecht-Beziehung. Auch kein Zusammentreffen im Schatten oder der Bahn eines Gott-Vaters, der das Gesetz allein in einem Namen macht, der das unveränderliche Sprachrohr eines einzigen Geschlechts ist". Irigaray, Luce, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt am Main, 1991, 21 ff, 26

[318] SN 696, EN 468

Begehrens an manchen Stellen sehr überzeugend anmutet, so ist nicht einmal entschieden, ob Sartre durchgehend das Mann-Frau-Verhältnis im Sinn hat. Bei einer homoerotischen Begegnung nämlich lässt sich der Gedanke an eine Symmetrie zwischen den Partnern oder Partnerinnen eher aufrechterhalten.

Dort allerdings, wo von Akten des Ergreifens, des Nehmens und des Eindringens die Rede ist, spricht Sartre ganz explizit von der sexuellen Begegnung zwischen Mann und Frau. Weil Sartre das Verlangen nach Nähe und die Liebkosung als Ausdruck von Gunst mit keinem Wort erwähnt, die geschlechtliche Vereinigung als ein Geschehen intensivster Nähe und Zuneigung gar nicht zu kennen scheint, sehen wir an dieser Stelle von einer speziell aus feministischer Sicht vorgebrachten Kritik ab.[319] Da es Sartre vor allem darum geht, die Unmöglichkeit einer Vermittlung zwischen Faktizität und Transzendenz zu erweisen, begibt er sich damit auch um die Verantwortung, eine schlüssige und plausible Theorie des menschlichen Begehrens vorzulegen. Ähnlich wie er schon zuvor das Scheitern als der Liebe innewohnend begriffen hat, sieht Sartre auch im Begehren eine Haltung, die sich einem unmöglichen Ideal verschrieben hat.[320]

Mit dem Scheitern der Begierde taucht als letzte Haltung der Sadismus auf. Beim Sadismus, der aus der Begierde hervorgeht, fällt die gegenseitige Fleischwerdung weg und der Sadist ist sich des eigenen Körpers als eines Aktionszentrums wieder voll bewusst. Dementsprechend kann Sartre auch sagen: „Der Sadismus ist ein Bemühen, den Andern mit Gewalt Fleisch werden zu lassen, und diese `gewaltsame´ Fleischwerdung muß bereits Aneignung und Benutzung des andern sein.“ [321]

---

[319] Diese setzt vor allem dort an, wo Sartre meint, „[...] daß das Problem der Geschlechterdifferenzierung nichts mit dem der Existenz zu tun hat, da der Mann ebenso wie die Frau `existiert´, weder mehr noch weniger.“ Auch wenn wir diese Position Sartres keinesfalls zur Gänze teilen, würde eine nuancierte Kritik den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Vgl. SN 670, EN 452

[320] Auch hier glauben wir dagegen an die Möglichkeit einer Verschränkung der Liebe mit dem sexuellen Verlangen, die Bernhard Lotz sehr überzeugend darlegt, wenn er in der Sexualität die Möglichkeit der am intensivsten ausgedrückten Liebe erkennt. In unserem Zusammenhang ist es nicht wesentlich, dass Lotz aus einer prinzipiell anderen Perspektive argumentiert, denn der für uns ausschlaggebende Gedanke einer Vermittlung des sinnlichen Verlangens mit der Liebe, das heißt eines Verlangens und Begehrens, das zugleich auch Ausdruck von Liebe ist, wird in seinen Worten auf eine grundsätzliche Art und Weise gültig: So “[...] bleibt `die sexuelle Vereinigung´ nach ihrer ureigenen Struktur `Zeichen und Bezeugung der totalen gegenseitigen Liebeszusage´.“ Schließlich begreift Lotz, in einer aus seiner Sicht durchaus legitimen Lesart, die eheliche Liebe „als die denkbar innigste Einswerdung von Personen [...].“ An diesen Formulierungen wird vor allem ein Wille sichtbar, zwischen der Liebe und dem sexuellen Begehren zu vermitteln. Natürlich besteht auch bei Sartre eine Affinität zwischen der Liebe und der Begierde, aber beide Haltungen sind schon *an sich* zum Scheitern verurteilt und beide befinden sich in der, von uns eingangs erwähnten, seltsamen und wenig überzeugenden Komplementarität zueinander. Lotz, Johannes B., *Die Drei-Einheit der Liebe, Eros, Philia, Agape*, Frankfurt am Main, 1979, 23

[321] SN 697, EN 469

Sartre vermag am Sadismus sehr überzeugend zu zeigen, in welche Widersprüche sich die sadistische Lust verheddert; überdies kontrastiert er das sadistische Unterfangen in subtiler Weise mit der Anmut, in der der Körper als ein Instrument erscheint, „das die Freiheit manifestiert“. [322] Als das genaue Gegenstück zur Anmut enthüllt sich dagegen das Öbszöne, das wir mit Sartre als einen Versuch sehen, die in der Anmut enthüllte Freiheit zu knechten oder zu zerbrechen.[323] So können wir vorwegnehmend sagen, dass der Sadist das Obszöne hervorruft, wenn er das Erscheinen möglicher Anmut behindert oder zerstört. Benennen wir nun aber genauer, was die Anmut überhaupt ausmacht. Die Anmut bedarf vor allem eines Körpers vermittels dessen sie sich ausdrückt: „ In der *Anmut* erscheint der Körper als etwas Psychisches in Situation. […] er ist in Aktion und versteht sich von der Situation und dem verfolgten Zweck her.“ [324] Gerade dies aber sucht der Sadist, - wenn auch nicht notwendig in reflektierter Weise, - zu zerstören, indem er sein Opfer in Stellungen zwingt, die geeignet sind, den Körper seiner zunächst freien „[...] Akte völlig (zu) entkleiden und die Inertheit seines Fleisches (zu) enthüllen“.[325] Es handelt sich um Haltungen, die deshalb als obszön erscheinen, weil sie mit Gewalt herbeigeführt werden und die Fleischwerdung wird in diesem Fall, im Gegensatz zur Begierde durch ein Für-sich herbeigeführt, das nicht nur den eigenen Körper als Instrument zur Fleischwerdung nützt. Zugleich nämlich nimmt der Sadist auch den Anderen als ein Instrument wahr, „[...] dessen Funktion dessen eigne Fleischwerdung ist“.[326] Und schon hier wird die tiefe Widersprüchlichkeit des sadistischen Unterfangens deutlich:

> „[W]as der Sadist so versessen sucht, was er mit seinen Händen kneten und unter seiner Faust beugen will, ist die Freiheit des andern: sie ist da, in diesem Fleisch, dieses Fleisch ist sie, da es eine Faktizität des andern gibt; sie also ist es, die der Sadist sich anzueignen sucht.“ [327]

Der Sadist will somit die Freiheit seines Opfers keineswegs einfach aufheben, er will dessen Freiheit vielmehr zwingen, sich mit dem gepeinigten Fleisch zu identifizieren. Schließlich

[322] SN 699, EN 470
[323] Flynn sieht in der Phänomenologie des Obszönen zurecht Sartres eigenen Beitrag zu einer Analyse des Sadismus; dies neben dem üblichen Aspekt des Zufügens von Schmerz. Flynn, *Die konkreten Beziehungen zu Anderen*, a.a.O., 184
[324] Sartre gibt hier das denkbar überzeugendste Beispiel für die Anmut anhand des Körpers einer nackten Frau, dessen Akte ihn „[...] mit einem undurchsichtigen Kleid umgeben, indem sie sein Fleisch gänzlich den Blicken entziehen, obwohl es den Augen der Zuschauer total gegenwärtig ist.“ SN 698, 700; EN 470, 471
[325] SN 701, EN 471
[326] SN 703, EN 473
[327] Ebenda

scheitert der Sadismus aber, weil der Körper des Anderen, den ich als Instrument benutze, mit dem Körper, der mir sein Fleisch preisgeben soll, unvereinbar ist. Der prekäre Versuch, die Freiheit des Anderen zu erfassen, scheitert umso radikaler, je mehr der Sadist sein Opfer als ein *Instrument* behandelt, da sich dadurch die prinzipielle Widersprüchlichkeit des Unterfangens als aussichtslos entlarvt. Nicht zuletzt allerdings ist es die Macht des Blicks, die das Opfer auf seinen Peiniger richten mag, die die Situation radikal umkehrt und die stets Ausdruck der unaneigenbaren Freiheit des Opfers bleiben wird.[328] So ist es der Blick des Opfers, der dem Sadisten die Vergeblichkeit seiner Absicht klar macht, denn gerade in dieser höchst asymmetrischen Situation kann das Umkippen der Blicksituation als besonders dramatisch erlebt werden. Auch der Sadist fühlt letztlich, wie er vom *Erblickend-sein* auf das *Erblickt-sein* verwiesen wird und es stellt sich unübersehbar heraus, dass auch er der Aussichtslosigkeit dieses Zirkels nicht entfliehen kann.

In einer letzten, von den vorhergehenden radikal geschiedenen Haltung verzichtet ein Für-sich prinzipiell darauf, mit Hilfe des Anderen sein An-sich-sein wiederzugewinnen. Diese Haltung, die den Anderen grundsätzlich ausschalten will, da sich hier das Für-sich seines „Für-den-Anderen-Objekt-seins“ endgültig entledigen will, kennzeichnet für Sartre den Hass, den er wie folgt definiert: „Wer haßt, nimmt sich vor, keinesfalls mehr Objekt zu sein; und der Haß bietet sich als eine absolute Setzung der Freiheit des Für-sich gegenüber dem andern dar.“ [329] Der Hassende erkennt die Freiheit des Anderen an, wenn auch bloß negativ; er tut dies insofern als er sich ausschließlich an den Objekt-Anderen wendet, ein Objekt-Anderer, den er zerstören möchte, um dessen geahnte Transzendenz zu beseitigen. Überaus deutlich weist Sartre darauf hin, dass es nicht notwendig ein Makel, eine Schwäche des Anderen sind, die mich veranlassen, zu hassen, nein, der Hass richtet sich viel radikaler gegen die Existenz des Anderen, denn letztlich ist jede Handlung geeignet, meinen Hass hervorzurufen, „[...] durch die ich in den Zustand versetzt worden bin, seine Freiheit zu *erleiden* (de *subir* sa

[328] Sartre führt hier das Beispiel des Afrikaners Christmas aus einem Roman William Faulkners an, der, nachdem er entmannt wurde, seinen Blick auf seine Peiniger richtet. Während Sartre meint, niemand habe die Macht des Blicks besser wiedergegeben als Faulkner, gilt wiederum für Sartre selbst, dass sich kaum ein besseres Beispiel zur Illustration seiner Theorie des Blicks finden ließe; allerdings handelt es sich hier, im Gegensatz zum anonymen Blick eines abstrakten Anderen um den Blick eines geschundenen Opfers aus Fleisch und Blut, das in einer konkreten und unverwechselbaren Situation seinen Peinigern die Macht eben dieses Blicks enthüllt. Wir beschränken uns auf einen einzigen Satz aus dem langen Zitat: „Einen langen Moment schaute er zu ihnen auf, mit einem friedlichen, unergründlichen und unerträglichen Blick.“ SN 708, EN 476

[329] „Celui qui hait projette de ne plus du tout être objet ; et la haine se présente comme une position absolue de la liberté du pour-soi en face de l´autre.“ SN 716, EN 481/482

liberté).“ [330] Im Hass habe ich mich gleichsam entschieden, gegen jede Art und Weise, in der der Andere seine Freiheit bekunden könnte, gewappnet zu sein. Indes, die quälende Einsicht, die den Hassenden nicht mehr loslassen wird, besteht gerade darin, dass nahezu jede Handlung des Anderen mir gegenüber, auch und gerade Handlungen, die aus Wohlwollen geschehen, geeignet ist, mich daran zu erinnern, dass ich für die Werte, in deren Namen der Andere gehandelt hat, nur der Vorwand war „[...] der Stoff, an dem seine Handlung vorgenommen worden ist.“ [331] Damit scheint sich das hassende Für-sich stets in reflexiver Weise bewusst zu sein, dass es mit der negativen Anerkennung, die es dem Anderen zollt, die „skandalöse“ Tatsache des Daseins des Anderen vor sich selbst nicht verleugnen kann.[332]

Darüber hinaus richtet sich der Hass nicht nur gegen den einen bestimmten Anderen; in dem Einen hasse ich in gewissem Sinn alle Anderen, denn da der Hassende davon absieht, qua Für-Andere-sein die erstrebte Ganzheit eines An-und-für-sich-seins zu erlangen, erlebt er die konkrete Existenz Anderer in der Welt als fortwährende Entfremdung, als eine „reale Knechtschaft“, die ihm „durch die anderen“ geschieht. [333] Der Hassende, wie Sartre ihn sieht, hat zwar eine Einsicht in die Unmöglichkeit erlangt, mit Hilfe des Anderen seine erstrebte Ganzheit zu erlangen, ist aber dennoch nur scheinbar aus dem Zirkel, die Freiheit des Anderen entweder assimilieren oder aber transzendieren zu wollen, herausgetreten. Denn auch der Hass als resignierte Absolutsetzung der eigenen Freiheit ist zum Scheitern verurteilt. Gerade insofern die Vernichtung des Anderen im Hass als Triumph erlebt wird, bedeutet sie die „[...] ausdrückliche Anerkennung, daß der Andere *existiert hat.*“ [334] So zeigt sich im vermeintlichen Triumpf des Hassenden, nämlich dem Tod des Anderen, das Scheitern des Hasses selbst am deutlichsten. Ich kann auf die Entfremdung, die mir durch den Anderen widerfahren ist, nicht mehr einwirken oder sie zu meinem Vorteil wenden; sehr drastisch formuliert Sartre, wenn er behauptet:

[330] SN 717, EN 482 - Daher ist der Hass ein Entwurf, der auf die Beseitigung des Anderen vor dem Hintergrund *der Anderen* überhaupt abzielt und sich dabei bewusst gegen die Missbilligung der Anderen entwirft. In diesem Sinn sagt Sartre völlig zutreffend in Bezug auf die Freiheit des Hassenden: „Der Haß verlangt, gehasst zu werden, insofern den Haß hassen, einer besorgten Anerkennung der Freiheit des Hassenden gleichkommt.“ SN 718, EN 483

[331] Ebenda

[332] „Von dieser Anerkennung aus kann sich das Für-sich je nach Wahl Liebe oder Hass vornehmen: es kann den andern *nicht* mehr *ignorieren*.“ (Hervorh. v. Verf.) SN 717, EN 482

[333] SN 718, EN 483

[334] Ebenda

> „Wer einmal für Andere gewesen ist, ist in seinem Sein für den Rest seiner Tage kontaminiert, auch wenn der Andere völlig beseitigt worden wäre: er wird auch weiterhin seine Dimension des Für-Andere-seins als eine permanente Dimension seines Seins erfassen."

Der Blick, den der Andere auf mich geworfen hat, ist einzigartig und unzerstörbar. Und der tote Andere hat den Schlüssel dieser Entfremdung mit ins Grab genommen. „Der Tod des andern konstituiert mich genau wie mein eigner Tod als unabänderliches Objekt." [335] Was sich als plausible, wenngleich radikale Lösung anzubieten schien, um dem Zirkel zu entfliehen, hat sich als letzter Versuch, als ein Versuch der Verzweiflung entpuppt. Denn der Tod des Anderen besiegelt, anstatt mich von der durch den Anderen bewirkten Entfremdung zu befreien, vielmehr diese ganz bestimmte Dimension meines Für-Andere-seins, die ein konkreter Anderer mir einst, vor dem Hintergrund des Prinzips der Fremdexistenz, zugedacht hat.

1.5.3 Das Mitsein und das Wir

Waren sämtliche denkbaren Verbindungen zum Anderen bis jetzt stets unter das Zeichen des *einen* Anderen zu mir selbst als dem *einen* Für-sich-Seienden gestellt, haben wir es nun mit Erfahrungen zu tun, wie sie der Einzelne innerhalb der Gemeinschaft erlebt oder mit Weisen einer vermeintlich genuin gemeinschaftlichen Erfahrung, die eine Gruppe als soziale Einheit machen kann. Es widerstrebt schon dem Alltagsverständnis die ausschließlich antagonistische Beziehung zum Anderen als ebenso gültig für das Erleben von Gemeinsamkeit anzusehen.[336] Eine Vielzahl alltäglicher Situationen unserer Lebenswelt legt es vielmehr nahe an Gemeinschaft oder auch solidarisches Engagement zu denken, die, sollen sie tatsächlich möglich sein, in offenkundigem Gegensatz zu dem alles durchdringenden Konflikt stehen. Sartre gesteht dies auch durchaus zu und hält dem entsprechend fest, dass in dem Subjekt „Wir" niemand Objekt ist, da das Wir eine Pluralität von Subjekten einschließt, die einander als Subjektivitäten anerkennen.[337]

Dennoch wird sich die Analyse des Mitseins und des Wir sehr schnell als höchst stringente Fortsetzung der von Sartre schon zuvor eingenommenen Positionen erweisen. Wenn es auch

[335] SN 719, EN 483
[336] Ganz folgerichtig fragt Flynn in diesem Kontext, wie es denn möglich sein soll, "[…] über unsere Gemeinschaftsbeziehungen Rechenschaft abzulegen, wenn die grundlegende Beziehung zwischen Für-sichs der Konflikt ist? " Flynn, *Die konkreten Beziehungen zu Anderen*, a.a.O., 187
[337] Vgl. SN 720, EN 484

zunächst den Anschein hat als könnte das „Wir“, das heißt die Erfahrung einer Gemeinschaft, in der ich nicht Objekt für den Anderen und der Andere nicht Objekt für mich ist, zur Überwindung der antagonistischen Subjekt - Objekt - Position führen, so zeigt sich, dass der *Konflikt* auf subtile Art transformiert wird. Es ist eine ganz alltägliche Situation, die es uns erlaubt von der Erfahrung zu sprechen, in der wir uns als in ein „Wir“ versenkt empfinden. So kann sich etwa ein Unfall, der vor der Terrasse eines Cafés stattfindet, dazu eignen, in den Gästen ein solches Wir - Gefühl hervorzurufen. Galt nämlich bist jetzt das Objekt-sein des Anderen für mich und mein Objekt-sein für den Anderen als die Situation fundierend, so sind es nun die Bewusstseine sämtlicher Gäste, die den Stoff des Wir liefern: „*wir* erblicken das Ereignis, *wir* ergreifen Partei.“ [338]

Die erste entscheidende Relativierung des Wir - Erlebnisses liegt schon darin, dass sich das thetische Bewusstsein auf das Ereignis des Unfalls bezieht, während das auf die anderen Gäste bezogene Bewusstsein bloß nicht-setzendes Bewusstsein ist; überdies ist es gar nicht ausgemacht, dass sich alle Gäste gleichermaßen in das Wir-Bewusstsein versenkt fühlen, daher kommt dem intersubjektiven Bewusstsein auch keinerlei ontologische Relevanz zu, ja es gilt, „[...] daß das *Wir* weder ein intersubjektives Bewußtsein noch ein neues Sein ist, das wie ein synthetisches Ganzes seine Teile überschreitet [...].“ [339] Diese Erfahrung, die auf dem Für-Andere-sein aufruht, bleibt diesem ganz folgerichtig nachgeordnet: „*Das Sein-für*-den-andern geht *dem Sein-mit*-dem andern voraus und begründet es.“ [340]

Neben dieser Erfahrung eines Subjekt-Wir kennt Sartre die gemeinschaftliche Erfahrung des Erblickt-werdens, in der ich mich als in ein Objekt-Wir verstrickt erlebe. Es wird allerdings schon hier deutlich, dass beide Formen des Wir letztlich bloße Anreicherungen des Für-Andere-seins bleiben, das heißt das Blicken und das Erblickt-werden haben als völlig divergente Erfahrungen auch weiterhin Relevanz. So lässt sich in Bezug auf das Subjekt-Wir sagen, dass es gerade nicht als kollektives Subjekt gedacht werden kann, sondern letztlich bloß als eine Empfindung erscheint, die die voneinander isoliert bleibenden Subjekte machen können. Anders, wenn auch keineswegs symmetrisch, verhält es sich mit dem kollektiven Objekt, für das nahezu dasselbe gilt, was mir als Einzelnem unter dem Blick des Anderen widerfahren ist. So wie die Situation des Erblickt-werdens für die gesamte Theorie maßgeblich war, kommt nun auch dem Objekt-Wir ungleich höhere Relevanz zu als dem Subjekt-Wir. Um die nochmals gesteigerte Art der Entfremdung zu illustrieren, wählt Sartre

[338] SN 721, EN 485
[339] SN 722, EN 485
[340] Ebenda

eine Situation, die den Kampf der Transzendenzen in einer weiteren Variation zeigt. Der Konflikt, in den ich mit einem Anderen verstrickt bin, erfährt eine essentielle Veränderung, wenn wir von einem Dritten überrascht werden. Die zwei einander gegenüberstehenden Transzendenzen gerinnen nun zu Faktizität, ja mehr, ich erlebe mich mit dem Anderen als zu einer unauflöslichen Ganzheit organisiert und ich unterscheide mich unter dem Blick des Dritten nicht mehr von meinem ursprünglichen Gegner. Konnte ich mich ursprünglich als einen begreifen, der den Anderen bekämpfte, so bin ich nun in der Situation „[…] zu erfahren, daß `wir uns bekämpfen´." So kann Sartre die neue Situation radikaler Entfremdung wie folgt definieren: „Ich muß mich also als vom Dritten wahrgenommener Teil des `Sie´ übernehmen." [341] So erscheint uns die Verstrickung in ein Objekt-Wir, wie es die geschilderte Situation eines Kampfes unter dem Blick des Dritten nahe legt, als die denkbar radikalste Entfremdung, die ein Individuum machen kann, da das Für-sich eine Totalität übernehmen muss, die es nicht ist, obwohl es Teil derselben ist. Diese Entfremdung ist deshalb so radikal, weil ich nun nicht mehr allein für meine eigene „Außenseite" verantwortlich gemacht werde, sondern die freie Anerkennung meiner Verantwortlichkeit schließt die Verantwortlichkeit des Anderen ein.[342]

Auffallend ist, dass es ein weiteres Mal der Blick ist, der diese Art der Gemeinschaft bedingenden Verobjektivierung überhaupt bewirkt. Und über die Analyse einer derart speziellen Situation hinaus, ist nun die Situation von Kollektiven wesentlich, die sich als Objekt-Wir erst angesichts eines Dritten übernehmen und deren Situation uns jetzt beschäftigen soll.

So ist für Sartre die unterdrückte Klasse der Arbeiter nicht etwa durch die Schwere der Arbeit oder den sich daraus ergebenden Willen zur Solidarität geeint, nein, es ist auch hier der „Blick des Dritten", der sich in Gestalt des Meisters oder des Lehnsherren manifestiert.[343] „*Für sie* also und *in ihrer Freiheit* (*pour eux* et *dans leur liberté*) wird die Realität der unterdrückten Klasse existieren." [344] Wesentlich für das Bedenken des Objekt-Wir ist, dass die unterdrückte Klasse sich keineswegs von sich aus zu einer solidarischen Einheit zusammenschließt, sondern die Erscheinung des Klassenbewusstseins entspricht der

[341] SN 729, EN 490
[342] Vgl. SN 728, EN 490
[343] Welche modifizierte Rolle der Dritte in der *Kritik der dialektischen Vernunft* einnehmen wird, sei hier nur angedeutet. Denn über die objektivierende und entfremdende Funktion hinaus kommt dem Dritten in Sartres Sozialontologie auch eine eminent vermittelnde Rolle zu. So spricht Sartre in Bezug auf die Vermittlung durch den Dritten zwischen dem Einen und dem Anderen davon, dass sich die „Wechselseitigkeit ihres Verhältnisses durch die Vermittlung jenes Dritten" aktualisiert. Vgl. KdV, 112
[344] SN 732, EN 493

„beschämten Übernahme eines Objekt-Wir“ im Blick der unterdrückenden Klasse. Die Erfahrung, in ein Objekt-Wir engagiert zu sein, setzt die Erfahrung des Für-Andere-seins voraus und sie gleicht zutiefst der Anerkenntnis eines Für-sich-Seienden, der zu sein, der ich unter dem Blick des Anderen bin. „Wir sind *wir* nur in den Augen der anderen, und vom Blick der anderen her übernehmen wir uns als Wir.“ [345]

Von dieser Erwägung aus stellt sich Sartre schließlich die Frage nach dem Entwurf auf eine absolute Totalität hin, die geeignet ist, die Gesamtheit aller Menschen eben als die Einheit zu definieren, die sich im Begriff der Menschheitsfamilie[346] so häufig manifestiert. Diese Art einer absoluten Totalität impliziert allerdings die Existenz eines absoluten Dritten, der als Grenzbegriff der Alterität eins ist mit dem Begriff „[…] des erblickenden-Wesens, das nie erblickt werden kann, das heißt mit der Gottesidee“.[347] Wenn Sartre Gott als den Grenzbegriff der Alterität hier erwähnt, so ist dies vor Allem deshalb interessant, weil die vermutete Existenz Gottes die gesamte Menschheit tatsächlich totalisiert und so etwas wie ein humanistisches Wir erzeugt, ein Wir, an dem dann auch jeder einzelne Mensch teilhätte. Da Gott aber als radikale Abwesenheit gekennzeichnet ist, bleibt auch „das Bemühen, die Menschheit als *unsere* zu verwirklichen“, zum Scheitern verurteilt. Es handelt sich vielmehr um ein unerreichbares Ideal, dessen illusionistischer Charakter erst dann sichtbar wird, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass der Begriff der Menschheit als solcher nur als ein *Grenzbegriff* existiert; so kann Sartre abschließend sagen: „Der Grenzbegriff Menschheit (als Totalität des Objekt-Wir) und der Grenzbegriff Gott implizieren also einander und sind einander korrelativ.“ [348]

Wie schon angedeutet kommt dem Subjekt-Wir weit weniger Gewicht zu, als es beim Objekt-Wir der Fall ist. Sartre siedelt das Subjekt-Wir sogar in der Nähe des Heideggerschen Man an, wenn er die Welt der hergestellten Gegenstände als den Erweis par excellence unserer Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Subjekten sieht. Jede Auslage, aber auch

[345] „Nous ne sommes *nous* qu´aux yeux des autres, et c´est à partir du regard des autres que nous nous assummons comme *nous*. “ SN 735, EN 494

[346] Wie selbstverständlich, aber unausgewiesen die Rede von der Menschheit als einer Ganzheit erfolgt, zeigt sich schon am Begriff der „Menschheitsfamilie“. Flynn sieht hier Sartres atheistischen Humanismus walten, wenn er Gott als den unrealisierbaren Dritten ins Spiel bringt, „[…] der die ganze Menschheit als ein `Wir´ objektiviert.“ Überdies, so Flynn „[...] bedeutet der `Tod Gottes´ gleichermaßen, wenn nicht den Tod des Menschen [...], so doch zumindest das Hinscheiden des `humanistischen Wir´. Flynn, *Die konkreten Beziehungen zu Anderen*, a.a.O., 191

[347] SN 736, EN 495

[348] Ebenda

jede Instruktion im öffentlichen Raum werfen mir, wie es Sartre nennt, „[…] mein Bild als undifferenzierte Transzendenz zurück.“ [349]

Das Erfahren dieser Transzendenz bleibt allerdings ein inneres Ereignis, das nur mich betrifft und realisiert keinerlei Mitsein. Es handelt sich um eine Weise, sich inmitten Anderer zu *fühlen* und dieses Gefühl, das, wie schon erwähnt, keinesfalls von allen Subjekten geteilt werden muss, weist Sartre strikt dem Bereich der Psychologie zu. So beschreibt er sehr schön, was es heißt, sich als beliebige Transzendenz zu erfahren: „um von der Metro-Station ‚Trocadéro’ nach ‚Sèvres-Babylone’ zu kommen, steigt ‚man’ in ‚La Motte-Piquet’ um.“ Und noch deutlicher sagt Sartre: „wenn ich in ‚La Motte-Piquet’ umsteige, bin ich das ‚Man’, das umsteigt“. [350] Zwar habe ich meine persönlichen Ziele im Auge behalten, aber dennoch steht außer Zweifel, dass ich in ein Subjekt-Wir engagiert bin, das sich als „Man“ entpuppt und mich „austauschbar mit irgendeinem meiner Nachbarn“ macht.

Schließlich weist Sartre den Gedanken an ein ideales Subjekt-Wir ab, bei dem es sich allein um die Verallgemeinerung psychologischer Erfahrungen handeln könne; ja das Ideal einer intersubjektiven Totalität selbst ist es, das die Frage nach dem ursprünglichen Konflikt der Transzendenzen impliziert und erneut aufwirft. Dieser ursprüngliche Konflikt ist ein weiterer ausschlaggebender Grund dafür, warum das Subjekt-Wir keinerlei ontologische Bedeutung erlangen kann. Um die offenkundige Asymmetrie, die zwischen dem Subjekt-Wir und dem Objekt-Wir besteht, zu illustrieren, wählt Sartre das instabile Verhältnis zwischen unterdrückender und unterdrückter Klasse. So begreift sich die unterdrückende Klasse ganz und gar nicht als Seinsgemeinschaft gegenüber der unterdrückten Klasse, sie ist in sich vielmehr anarchisch; und erst wenn sich die Klasse der Unterdrückten gegen die Unterdrücker wendet, etwa durch einen signifikanten Machtzuwachs, erst dann empfinden sich die Unterdrücker als in ein Wir engagiert. Allerdings geschieht dies allein deshalb, weil sie sich aus Scham und in Umkehrung der ursprünglichen Situation als Objekt-Wir empfinden. Spätestens hier zeigt sich, wie sehr Sartre der ursprünglichen Situation von Blicken und Erblickt-werden treu geblieben ist. Es ließe sich abschließend sogar sagen, dass sich für Sartre aus der Position seiner phänomenologisch - ontologischen Fragestellung eine Gruppe überhaupt erst in einer am Blick-Modell orientierten Verobjektivierung zu einer Gemeinschaft zusammenschließen lässt.[351]

---

[349] SN 741, EN 498
[350] SN 737, EN 496
[351] Mit der Sozialontologie wie sie Sartre in der *Kritik der dialektischen Vernunft* vorlegt, verlassen wir den Rahmen unserer Fragestellung; es sei allerdings darauf hingewiesen, dass Sartre die „Gruppe“ und ihre

1.6 Sartres Theorie im Spiegel ihrer ontologischen Prämissen

Unsere Darstellung der konkreten Verbindungen zum Anderen, wie Sartre sie sieht, umkreist den beeindruckenden, aber oft auch einseitigen und problematischen Abschluss von Sartres Theorie der Intersubjektivität. Es hat sich herausgestellt, dass die konkreten Verbindungen zum Anderen in überdeutlicher Weise die ontologischen Voraussetzungen der gesamten Theorie bestätigen.

Es ist wesentlich, sich vor Augen zu halten, dass Sartres gesamte Analyse der Fremdexistenz in die übergreifende Frage nach dem Sein eingebettet ist. So haben wir am Beginn von „Das Sein und das Nichts“ die radikal geschiedenen Seinsbereiche des An-sich-seins der Dinge auf der einen Seite und auf der anderen das Sein des Für-sich-seins entdeckt, das ist das menschliche Bewusstsein, das durch Intentionalität und Faktizität gekennzeichnet ist. Der Bezug des Bewusstseins zu den Dingen ist für die Theorie der Fremdexistenz deshalb so wichtig, weil Sartre seine Theorie der Intersubjektivität gerade in der Überwindung der transzendentalphilosophischen Konstituierung von Welt ansiedeln möchte. Der Andere sollte sich solcher Art meinen Welt entwerfenden Konstitutionsleistungen entziehen. Sartres Theorie gemäß darf der Andere weder als in der Welt vorkommendes Objekt gedacht werden, noch darf er als Subjekt für die Welt gedacht werden, denn als solcher wäre er noch immer über die Dinge oder das Zeug im Sinne Heideggers vermittelt. Tatsächlich haben wir die Weltunvermitteltheit als das Kennzeichen des Anderen par excellence entdeckt. Insofern der Andere jenseits der Welt existiert, hat er zugleich ein *Jenseits* der Welt enthüllt.[352] Damit entzieht er sich folgerichtig meiner Konstitution von Welt und Sartres Absicht, den Anderen aus jeder Erkenntnisrelation herauszuhalten, vermag zunächst zu überzeugen; sie wird somit zur Voraussetzung einer möglichen Begegnung mit dem Anderen.

Sartre umkreist die Frage nach der Existenz Anderer, indem er nach einer Seinsbeziehung zum Anderen fragt, die er mit der Begegnung eines konkreten und faktischen Anderen verbunden wissen möchte. Die Begegnung sollte faktisch und zugleich unbezweifelbar sein, das heißt der begegnende Andere darf nichts von der mundanen Faktizität eines Weltdinges an sich haben, das mir bloß im Sinne der Wahrscheinlichkeit gegeben ist. Zu diesen

Metamorphosen oder Modifizierungen in seiner Hinwendung zur Praxis einer eindringlichen Analyse unterzieht. Prinzipiell kann gelten, dass viele Positionen, die Sartre schon in *Das Sein und das Nichts* vertritt, in seinem Spätwerk in abgewandelter Gestalt wieder auftauchen.

[352] In diesem Sinne argumentiert Theunissen, wenn er bemerkt, die Erfahrung des Anderen sei „[...] nicht nur eine Erfahrung von etwas wesenhaft Weltjenseitigen, sondern überhaupt die Erfahrung, daß es ein Jenseits von Welt gibt.“ Theunissen, a.a.O., 189

Voraussetzungen gesellt sich die These, dass das Für-sich zu seiner Selbstwerdung des Anderen bedarf. Dies wiederum hat uns zur internen Negation geführt, die zur Basis einer Seinsverbindung mit dem Anderen wurde. Getrenntheit und Verbundenheit mit dem Anderen scheinen unauflöslich miteinander verwoben zu sein, der Andere und ich, wir sind schon in unserem Urentwurf durcheinander bestimmt, insofern wir jeweils negieren, der Andere zu sein.[353]

Ebenso entscheidend wie die interne Negation ist das ursprüngliche Ausgehen vom Cogito, das Jemeinigkeit bedeutet und es zu vermeiden helfen sollte, einen objektiven oder übergeordneten Standpunkt einzunehmen. Schließlich denkt Sartre das Für-Andere-sein als ein Sein, das zwischen dem An-sich-sein der Dinge und dem Für-sich-sein des Bewusstseins vermitteln sollte. In diesem Sinne sei mit Theunissen darauf hingewiesen, dass am Anfang von „Das Sein und das Nichts" die Frage nach der Seinsverfassung der Intentionalität steht: das Sein des Bewusstseins ist auf das An-sich-sein der Dinge der Welt gerichtet, das heißt An-sich-sein und Für-sich-sein sind zuallererst im „Horizont der Intentionalität" begegnet. [354] Darüber hinaus ist Theunissen voll zuzustimmen, wenn er in der These, betreffend das Sein des Für-sich das Fundament von Sartres gesamter phänomenologischer Ontologie erkennt. In der Tat hat die These vom Für-sich-sein, *das ist, was es nicht ist und nicht ist, was es ist*, allergrößte Bedeutung für das Für-Andere-sein, das uns der Blick enthüllt hat. Nur weil Sartre das Für-sich-sein in radikaler Offenheit und als definitiven Ausschluss alles An-sich-seins denkt, kann der Blick des Anderen diese enorme Macht gewinnen und eine derartige Metamorphose des Für-sich-seins bewirken.

Der Blick und das damit einhergehende Geschehen können nun als weiterer Angelpunkt der Theorie betrachtet werden. Im Blickphänomen liegt die Eigenart und Besonderheit, aber auch Problematik von Sartres Theorie beschlossen. So war es der Blick des Anderen, der mir im Gefühl der Scham unzweifelhaft einen Aspekt meines Seins, mein Für-Andere-sein enthüllt hat und somit zugleich die Existenz anderer urteilsfähiger Subjekte, die ich an mir selbst erfahre. Es ist also durchaus richtig, in diesem Zusammenhang von einem Erfahren des Anderen zu sprechen, wie dies Sartres ursprüngliche Forderung nahe legte. Was aber

[353] Betrachten wir somit unsere ursprüngliche Verbindung zum Anderen als eine Interioritätsnegation, so handelt es sich dabei um eine Negation, „[...] die die ursprüngliche Unterschiedenheit des Andern und meiner selbst in genau dem Maß setzt, wie sie mich durch den Andern bestimmt und den Andern durch mich bestimmt." SN 424, EN 288

[354] So heißt es bei Theunissen: „Die Frage nach der Seinserfassung ist der wirkliche Anfang von `L´ être et le neánt´. Erst in ihrem Horizont begegnen sowohl das An-sich-sein wie das Für-sich-sein." Theunissen, a.a.O., 194

offenkundig mit dem Auftauchen meines Für-Andere-seins oder meines Objekt-ichs, das Sartre auch als meine Außenseite bezeichnet hat, vereitelt wird, das ist jede Art der echten Begegnung. Denn was von Sartre als intersubjektive Begegnung gedacht war erweist sich sehr schnell als äußerst einseitiges Geschehen, das eine unerlässliche und einseitige Anerkennung der Freiheit des Anderen zur Folge hat. Schon das höchst asymmetrische Arrangement ist kaum geeignet, eine Begegnung herbeizuführen, hat mich der Blick des tatsächlich anwesenden oder auch nur vermuteten Anderen doch in einer Situation überrascht, in der ich mit gutem Grund so etwas wie Scham empfinde.

Indes, mein Für-Andere-sein oder mein Objekt-ich, das mir der Blick schmerzlich enthüllt hat, verbürgt die Existenz des Anderen, aber es trennt mich auch vom Anderen, da es mein Sein außerhalb meiner selbst ist. Wie wir dargelegt haben, verhalte ich mich nun viel eher zu eben diesem Objekt-ich als zum Anderen selbst, der mir letztlich entzogen bleibt; denn nicht das Sein des Anderen hat mich berührt, sondern die Erfahrung meiner Objektheit. Zwar kommt dem Anderen auch unter diesen Umständen eine hervorragende Rolle für mein Dasein zu, aber nicht nur der Gedanke an eine Begegnung mit dem Anderen hat sich als obsolet erwiesen, bin ich doch verständlicherweise geneigt, auf meine Verdinglichung und den Entzug meiner Freiheit zu antworten und zwar indem ich meinerseits den Anderen verdingliche und seine Freiheit transzendiere. Eine Art des aussichtslosen Kampfes ist eröffnet, eines Kampfes der kein Kampf um gegenseitige Anerkennung sein kann, da Sartre gerade dies, ein Sich-im-Anderen-Erkennen und die mögliche gegenseitige Anerkennung ausschließt. Die Unübersteigbarkeit der „interiorité“, die Unmöglichkeit aus meiner Innerlichkeit herauszutreten, lässt eine Einfühlung in den Anderen, wie sie Husserl kennt, nicht zu, ein Sich-im-Anderen-Erkennen wird durch die gegenseitige interne Negation verunmöglicht. Die interne Negation, die uns zum Geschehen der Veranderung[355] führt, ist es auch, die mein Für-Andere-sein oder mein Objekt-ich zu Tage gefördert hat. Da sie sowohl von mir in Richtung des Anderen geht als auch umgekehrt, muss jeder Versuch einer Vermittlung scheitern. Allein dadurch ist der Konflikt zwischen mir und dem Anderen präjudiziert. Es ist diese radikale unüberwindliche Kontingenz, die mein Verhältnis zum

[355] Ein Begriff, den Theunissen verwendet, um das Geschehen, der Vergegenständlichung des Bewusstseins zu bezeichnen: „Die Vergegenständlichung des reinen Bewußtseins begreift Sartre […] als eine Depotenzierung, welche sich ihrem positiven Gehalt nach als Veranderung enthüllt. Das mir von den Anderen geschenkte Ich ist `conscience dégradée´, und mein Für-die-Anderen-sein erweist sich als `mon autre-être´. […] Die Veranderung selbst faßt Sartre in dem Begriff […] der `Entfremdung´, der `aliénation´ […]. Theunissen, a.a.O., 218

Anderen durchgehend bestimmt hat und die die unvermeidliche Negativität meiner Verbindungen zum Anderen zur Folge haben sollte.

Eine für die gelingende Begegnung unerlässliche Voraussetzung scheint darin begründet, Formen gegenseitiger Anerkennung zumindest prinzipiell zuzulassen, etwas, das Sartre von vornherein ausschlägt. Mit der Unmöglichkeit gegenseitiger Anerkennung verurteilt sich Sartre gleichsam selbst, im immerwährenden Konflikt das einzige für meine Verbindung zum Anderen gültige Maß zu sehen und seine gesamte Theorie der Fremdexistenz auf eine entsprechend schmale Basis zu stellen. Ganz im Gegensatz dazu finden wir bei Hegel das Sich-im-Anderen-Erkennen, den Kampf um Anerkennung, der zu immer höheren Formen gegenseitiger Anerkennung treibt.

So bespricht Honneth am Beginn seiner Auseinandersetzung mit dem Hegelschen Denkmodell eines Kampfes um Anerkennung drei Formen gegenseitiger Anerkennung als unerlässliche Voraussetzung einer ungestörten Selbstbeziehung; als diese drei Formen der Anerkennung erweisen sich die Liebe, das Recht und die Wertschätzung. Es ist somit auch der Anspruch der Individuen auf intersubjektive Anerkennung ihrer Identität, der „[...] auf dem negativen Weg eines sich stufenweise wiederholenden Konflikts allmählich zu einem Zustand kommunikativ gelebter Freiheit führt.“ [356] In Abgrenzung gegen Sartres Position, ist es wichtig zu sehen, dass in Hegels Entwicklung der soziale Kampf nicht so sehr ein Kampf um pure Selbsterhaltung ist, sondern die Bedeutung einer Störung oder Verletzung sozialer Anerkennungsbeziehungen an sich hat; dies ist der Grund, warum Hegel im Kampf auch das Medium eines über sich hinausweisenden sittlichen Bildungsprozesses erkennen kann, schließt Honneth. Für unseren Zweck ist entscheidend, dass das Hegelsche Modell eines Kampfes um Anerkennung über sich selbst, das heißt über den Konflikt als solchen hinausweist und zu stets höheren und stabileren Formen gegenseitiger Anerkennung führt.

Das Fatale an Sartres gesamter Konstruktion besteht also nicht so sehr darin, dass er den Konflikt „als den Sinn des Für-Andere-seins“ so nachdrücklich betont, sondern hat seinen eigentlichen Grund in der prinzipiellen Unmöglichkeit, über den Konflikt je hinauszugelangen. Wenn wir uns den Hegelschen Gedanken einer Verletzung der Eigenheitssphäre, die qua Konflikt und daraus folgendem Kampf zu Formen echter Anerkennung führt, vor Augen halten, wird deutlich, dass Sartre nur deshalb auf der Unauflöslichkeit des Konflikt bestehen kann, weil er jede Form der Anerkennung radikal

[356] Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Problematik sozialer Konflikte,* Frankfurt am Main, 1994, a.a.O., 8, 11, 12

verwirft. Damit erübrigt sich auch der Zweck eines möglichen kommunikativen Einverständnisses, wie ihn ein auf Verständigung abzielendes Handeln mit sich bringen mag. In diesem Sinn bemerkt Honneth zu Recht, dass Sartre das komplexe Geschehen eines Kampfes um Anerkennung in den bloßen Kampf um Selbstbehauptung zurück verwandelt.[357]

Rufen wir uns noch einmal das Geschehen in Erinnerung, das Sartre in den konkreten Beziehungen zum Anderen wirken sieht, so zeigt unser oben gegebener Hinweis auf Liebe, Recht und Wertschätzung, wie verkürzt sich das intersubjektive Geschehen in seiner Vielfalt einem Denker von der Art Sartres darstellt. Denn selbst wenn wir zugeben, dass gelingende Intersubjektivität oder ein Zustand kommunikativ gelebter Freiheit nur schwer zu erlangen sind und stets angefochten bleiben, so entsteht in Bezug auf Sartre der Eindruck, als würde er Möglichkeiten kommunikativen Einverständnisses mutwillig abblenden und könne nur dadurch den Gedanken an das immer wieder beschworene radikale Scheitern glaubwürdig aufrecht erhalten. Es sei an dieser Stelle auch darauf hingewiesen, dass Sartre in seinen konkreten Beziehungen zum Anderen zwischen Rechtsverhältnissen, Liebesverbindungen, familiären Banden und freundschaftlichen Bündnissen in keiner Weise unterscheidet. Auch das Mitsein und das Wir standen ja ganz unter dem Zeichen des Konflikts. Was wir gegen Sartre geltend machen, das ist vor allem die strukturelle oder prinzipielle Unterschiedlichkeit all dieser Verbindungen zwischen Personen. Es hat den Anschein, als würde Sartre mit seiner originellen und häufig auch plausiblen Darstellung auch die unübersehbare Tatsache verschleiern, dass die meisten intersubjektiven Verbindungen unter jeweils völlig anderem Vorzeichen auftauchen: ist die Freundschaft im Idealfall von Freiwilligkeit und Großmut bestimmt, so könnte die Bedingungslosigkeit als Herzstück der Liebe gelten; dagegen haftet familiären Bindungen, gerade auch im Streit und Konflikt, - etwas Unausweichliches an, während Rechtsverhältnisse das Leben und Zusammenleben der Individuen innerhalb der Gesellschaft in einem beträchtlichen Ausmaß kennzeichnen und regulieren. Auch wenn wir diese verschiedenen Verbindungen an dieser Stelle nicht weiter diskutieren können, sind sie geeignet, Sartres von einem unbedingten Scheitern bestimmtes Modell zu relativieren. Für uns stellt sich daher die Frage, ob dieses Scheitern tatsächlich so folgerichtig ist, wie es uns Sartre glauben machen will.

Wir haben schon in der Auseinandersetzung mit der Liebe auf die Schwächen von Sartres Theorie hingewiesen. Wenn wir die Liebe, sofern wir ihre Möglichkeit nicht, wie es Sartre

[357] Sartre übersetze das Hegelsche Modell eines Kampfes um Anerkennung wieder zurück in das „weniger anspruchsvolle Modell eines Kampfes um die individuelle Selbstbehauptung.“ Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität,* Frankfurt am Main,1999, a.a.O., 170

tut, verwerfen, als innigste aller menschlichen Verbindungen begreifen, dann gilt für die Sprache, die Sartre ja mit unserem Für-Andere-sein identifiziert hat, dass sie zum Medium der Verständigung schlechthin wird. Im Blickmodell, dessen problematische Seite jetzt sichtbar gemacht werden soll, steht dagegen das Sehen als die für die Wahrnehmung entscheidende Tätigkeit im Zentrum.[358] Dagegen wird der Sprache bei Sartre im gesamten Modell eine bloß marginale Rolle zugedacht, so dass sie ihre für eine gelingende Kommunikation unerlässliche Funktion gar nicht erst entfalten kann.[359]

Sämtliche Arten gegenseitiger Anerkennung sind aber nicht nur auf Sprache verwiesen, sondern leben auch davon, das in die Sprache gesetzte Vertrauen als wesentlich für die gelingende Verständigung zu sehen. In schroffem Gegensatz dazu hieß es ja bei Sartre, was immer ich auch tue, jederzeit blickt mich der Andere an. Der Blick des Anderen hat mich nicht nur in einer peinlichen Situation überrascht, er hat mich zugleich verdinglicht und auf eben den einen einzigen Ausschnitt meines Handelns festgelegt, der sich dem Anderen zufällig dargeboten hat. In diesem Zusammenhang ist es wesentlich zu erkennen, dass Sartre nahezu ausschließlich peinliche oder abträgliche Situationen wählt, in denen mich der Blick des Anderen trifft.

Dies wird insbesondere an dem Drama *Geschlossene Gesellschaft* deutlich, denn die Hölle, die dessen Protagonisten durchleben, ist darin begründet, dass sie sich dem jeweils Anderen, kurz vor ihrem Tod, von einer denkbar unschönen Seite gezeigt haben. Was die Situation nun tatsächlich *höllisch* macht, das ist ihre Unausweichlichkeit und Endgültigkeit. In dieser Hinsicht der Hölle, wie wir sie aus dem christlichen Gedankengut kennen, durchaus ähnlich, handelt es sich bei Sartres literarischem Entwurf allerdings um ein subtiles *Arrangement*. Denn seine handelnden Personen werden, ohne zweite Chance, auf einen

[358] Theunissen sieht die Philosophie des Dialogs in entschiedenem Gegensatz zum transzendentalpilosophischen Denken und begründet dies unter anderem wie folgt: „Bei Husserl und dem Sartre von `L` être et le néant´ bewegt sich der Andere vornehmlich im Medium der sinnlichen Wahrnehmung, bei Heidegger in der Werkwelt des fürsorgend-besorgenden Umgangs. Hingegen ist die Heimat des Du die *Sprache*.“ Und in Ergänzung dazu: „Die Sprache also unterwandert die `Sphäre der Subjektivität´, mit der das Modell der Intentionalität steht und fällt.“ Theunissen, a.a.O., 281, 282

[359]Wenn die Sprache bei Sartre mit dem Für-Andere-sein gleichgesetzt wird, klingt das wie folgt: „Die Sprache enthüllt mir die Freiheit dessen, der mir schweigend zuhört, das heißt seine Transzendenz.“ Und weiter: „Es gibt keinen Weg, der von meiner Objektheit aus dem andern meine Transzendenz anzeigen könnte. [...] So bleibt für den Andern die Sprache bloße Eigenschaft eines magischen Objekts - und selbst magisches Objekt: sie ist ein Handeln, auf Distanz, dessen Wirkung der Andere genau kennt.“ SN 655, EN 442
Habermas spricht in diesem Zusammenhang von dem in den Grenzen der Subjektphilosophie unlösbaren Problem der Intersubjektivität; es handelt sich um eine „[...] Dynamik der wechselseitigen Vergegenständlichung, die das Spezifische eines intersubjektiv geteilten Sprachverständnisses und einer kommunikativen Beziehung zwischen erster und zweiter Person verfehlt.“ Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken,* a.a.O., 200

einzigen Ausschnitt ihrer Existenz festgelegt, und dies noch dazu in einer für sie entscheidenden Situation. Im Grunde befinden sich Sartres Darsteller knapp vor ihrem Tod in einer Prüfungssituation, die erst durch ihre Endgültigkeit zur Hölle wird und dies dadurch, dass sie in diesem einen einzigen Augenblick ihres Lebens radikal gescheitert sind und dabei dem Blick des Anderen schonungslos ausgeliefert waren.[360]

Dies führt uns zu dem gewichtigen Argument Honneths, in dem dieser zeigt, wie Sartre den Menschen auf nur eine Handlungssequenz festlegt. Das radikal offene Selbstverhältnis, an dem Sartre ja durchgängig festhält, macht die Person dann entsprechend wehrlos gegen jede Art der Zuschreibung oder Festlegung durch Andere.[361]

Insofern mir der Blick des Anderen nur eine einzige der stets offenen Möglichkeiten meines Selbstentwurfs zuweist, ist das Misslingen der Interaktion grundgelegt, weil mein Handlungsspielraum mit einem Handstreich unwiderruflich auf ein Minimum reduziert wird. Schließlich ist es die reziproke Vergegenständlichung zwischen den Subjekten, die eine innere Zerstörung der Kommunikation nach sich zieht, denn die konkreten Beziehungen der Menschen entpuppen sich als Weisen der wechselseitigen Unterwerfung und Instrumentalisierung. Für Honneth erweist sich die Unmöglichkeit, in den Kampf um Anerkennung überhaupt eintreten zu können, als weiteres Kennzeichen von Sartres Negativismus. Gewiss entmächtigt und verdinglicht mich der Blick; er kann dies aber nur deshalb, weil mein völlig offenes Selbstverhältnis einem den Augenblick überdauernden Selbstverhältnis entgegensteht, einem Selbstverhältnis, das ich dem Anderen gegenüber dauerhaft geltend machen könnte.[362] Was wir kurz zuvor als subtiles Arrangement bezeichnet haben, hat ja in der Tat unausgewiesene und völlig kontingente Voraussetzungen. Stets werde ich in einer kläglichen, peinlichen oder unschönen Haltung/Handlung vom Blick des Anderen überrascht. Und während Sartre immer wieder darauf insistiert, es handle sich ausschließlich um die ontologische Dimension dieses Ereignisses, nämlich die Verdinglichung meiner selbst, die Entweltlichung meiner Welt, lässt er geflissentlich außer Acht, dass nahezu jedes menschliche Leben auch einer Vielzahl aufmunternder, liebevoller Blicke begegnet ist. Völlig ausgeblendet bleibt bei Sartre überdies, dass es ganz wesentlich zu den Ausdrucksformen des Humanen gehört, zum Beispiel im Tanz oder Schauspiel den *Blick* des

[360] Insbesondere wünscht sich Garcin, seinen `feigen Tod´ vor Ines, die er begehrt und liebt, zu verbergen. Ines hat diesen Tod jedoch mit eigenen Augen gesehen und kann daher den Beteuerungen Garcins, er habe sich zeitlebens um mutiges Handeln bemüht, nur wenig abgewinnen.
[361] Honneth, *Kampf um Anerkennung,*1999, a.a.O., 172f
[362] Ebenda

Publikums nicht nur auf sich zu ziehen, sondern im Idealfall zu *bannen*. Es kann in diesem Sinne gerade meine Absicht werden, mich dem Blick des Anderen darzubieten, *um zu gefallen.* Zweifellos bleibt auch hier der kritische Blick der Betrachtenden im Spiel, aber die Ausschließlichkeit eines entmächtigenden und verdinglichenden Blicks tritt naturgemäß in den Hintergrund. Auch für die Situation des plötzlichen Erblickt-werdens gilt somit, dass wir auch hier eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Blicke annehmen sollten. Der Blick bei Sartre wird dagegen nicht weiter qualifiziert, bemerkt Honneth; Sartre kennt nur den einen Blick, der mich auf einen einzigen Handlungsentwurf fixiert. Das gesamte Blickgeschehen lässt sich demnach um die folgenden Aspekte erweitern: So kann ich auf eine im Blick enthaltene Deutung reagieren, sofern an die Stelle von Sartres radikal offener Selbstdeutung so etwas wie persönliche Identität gesetzt wird. Darüber hinaus ergibt sich der Blick auch aus den Haltungen, die der Andere einnimmt, das heißt, der Blick lässt sich nicht unabhängig von den grundsätzlichen Einstellungen, wie Wohlwollen, Sympathie, Neutralität oder auch Antipathie denken. Was in Anbetracht des Blicks des Anderen geschieht, ist also, - akzeptiert man unsere mit Honneth gegebene Deutung, - viel komplexer, als es uns Sartre glauben machen will. So kann Sartre seine negativistische Sicht nur aufrechterhalten, wenn mehrere Prämissen vorausgesetzt werden. Zunächst ist es die Fixierung auf ein einziges Handlungssegment, zweitens schließt Sartre die Möglichkeit wohlwollender Blicke grundsätzlich aus, der Blick ist stets verdinglichend. Zuletzt prätendiert Sartre auch noch das Scheitern jeder kommunikativen Verständigung, da er die Sprache als das unerlässliche Medium der Verständigung ganz dem Für-Andere-sein zurechnet, womit er jeder Form einer möglichen gegenseitigen Anerkennung von Selbstansprüchen eine Absage erteilt. An die Stelle des Kampfes um Anerkennung, dessen Dynamik stets über sich hinausweist, ist die schiere Behauptung der je eigenen Transzendenz getreten.

Ein weiteres Kriterium, das Sartres Konstruktion stützt und sich in unsere Argumentation nahtlos einfügt, ließe sich als die „Ontologisierung psychischer Phänomene“ bezeichnen. So gilt für sämtliche der genannten Situationen Sartres anfänglich erhobene These, mein eigentlicher *Sündenfall* bestehe darin, überhaupt für den Anderen Gegenstand sein zu können. „Die Scham ist Gefühl *eines Sündenfalls*, nicht weil ich diesen oder jenen Fehler begangen hätte, sondern einfach deshalb, weil ich in die Welt `gefallen´ bin, mitten in die Dinge, und weil ich die Vermittlung des Andern brauche, um das zu sein, was ich bin.“ [363] Ob diese These Sartres plausibel ist, steht letztlich zur Debatte, denn es ist nicht wirklich verständlich,

[363] SN 516, EN 349

warum mein Objekt-sein für den Anderen so tiefgreifende Konsequenzen haben soll, wenn sich zur rein ontologischen Dimension des Geschehens nicht auch Wertungen gesellen, die sich auf meine prinzipielle Verantwortlichkeit beziehen.

Wie kann ich, fragt Kampits, für mein Gegenstandsein verantwortlich gemacht werden, wenn ich dieses in meiner Freiheit ja jederzeit übersteigen kann? Die Betroffenheit könne demnach nicht aus dem Blick abgeleitet werden, das Sich-Schämen setze die Betroffenheit vielmehr voraus, sonst könnte ich den Blick auch neutral hinnehmen, lautet Kampits Schlussfolgerung.[364] Es ist evident, dass das Zeug-Ding, das binnenweltlich Vorhandene nicht mit ethischen Wertungen versehen werden kann. Diese Unterscheidung ist deshalb wesentlich, weil Sartre mein Objekt-ich ja ganz dem An-sich zurechnet, dieses aber naturgemäß keine Betroffenheit durch den Blick kennt. Demnach müssten es doch meine mehr oder weniger bewussten Handlungen oder Handlungsdispositionen sein, für die ich verantwortlich bin und die Gefühle wie Reue, Scham oder Schuld nach sich ziehen. Die ontologische Dimension meiner Verbindung zum Anderen kennt offenkundig eine ethische Implikation, die wesentlich dazu beiträgt, mein Sein mit Anderen verstehen zu können.

Und schon Sartres Metapher vom Sündenfall weist eindeutig in dieselbe Richtung: Weil ich einer Wertung unterzogen werde oder fühle, dass mich der Blick des Anderen misst, bewertet oder beurteilt, bin ich derart betroffen. Für die sittlich wertende Implikation des Blicks als eigentlichem Grund des Betroffenseins spricht auch die Tatsache, dass im Umkehrschluss zu Sartres Szenarien, Menschen sich unter günstigen Umständen gerne dem Blick darbieten, weil sie Zustimmung und Wertschätzung erwarten dürfen. Im Gegensatz dazu bedeutet es eine höchst alltägliche Erfahrung, dass wir uns für die unschöne oder auch nur ungeschickte Handlung oft beträchtlich schämen, dass wir ein missglücktes Foto gerne ungeschehen machen würden, während wir im Normalfall dennoch durchs Leben gehen, ohne den Blick des Anderen derart zu fürchten, wie es Sartres Theorie der Intersubjektivität

[364] Die Tatsache, dass mein Objekt-sein gar keines konkret vorhandenen Anderen bedarf, sondern immer schon mit zu meiner Seinsverfassung gehört, legt die Vermutung nahe, dass eine „Art schuldhaft-verantwortliche Beziehung“ noch vor jeder „ontologisch-formalen [...] Seinsbeziehung zum Anderen“ besteht, bemerkt Kampits. Kampits, SuFA, 226
Diesem Argument stimmen wir nachdrücklich zu, denn es ist ungleich plausibler, es kommt dem Menschen viel eher zu, die Wertungen, die wichtige Bezugspersonen am Kleinkind vollzogen haben, zu verinnerlichen, als ein Gefühl für die ständig drohende Verobjektivierung zu entwickeln, die der mich anblickende Andere an mir jederzeit vollziehen kann. In der Psychoanalyse sind es das Über-ich und das Ich-Ideal, die beide Manifestationen meiner Sozialisierung sind. In beiden Fällen hat der Mensch durch Andere erlernt, sein Selbst in weiterer Folge zu gestalten. Für Sollensansprüche im Bereich des Ethischen und Ästhetischen gilt im eigentlichen Sinne das, was Sartre ausdrückt, wenn er sagt, fortwährend sehe mich der Andere an. Es sind diese Sollensansprüche die der Mensch mehr oder weniger bewusst in sich trägt und die der Permanenz des Blickes des Anderen korrelieren, nicht die Angst verweltlicht und verobjektiviert zu werden.

nahelegt. Wir werden auf die möglichen ethischen Implikationen des Blicks in einem weiteren Kapitel zu sprechen kommen, wenn wir uns mit Sartres Auseinandersetzung mit einer Philosophie der Moral beschäftigen.

4. Teil

1 Die existenzielle Psychoanalyse

Sartres Projekt einer existentiellen Psychoanalyse kann als eine Art Hermeneutik der menschlichen „Freiheitsgeschichte“, bzw. der ein Leben fundierenden Entscheidungen gelesen werden. Zugleich haben sämtliche dieser prägenden Entscheidungen ihre Bedingung in der Existenz anderer Menschen, die das Individuum in seiner Selbstwerdung in höchstem Maß betreffen. Der Sinn der existentiellen Psychoanalyse ist es, ein menschliches Leben in einem Urentwurf zu begründen. Wie schon der Begriff Psychoanalyse vermuten lässt, handelt es sich um einen Versuch der Entzifferung oder Zerlegung von Verhaltensstrukturen, menschlichen Ausdrucksformen und Entscheidungen, auf ein nicht weiter reduzierbares Erstes. In den unendlichen Formen des Ausdrucks und in der Vielzahl getroffener Entscheidungen manifestiert sich aus der Sicht Sartres ein prinzipielles und ursprüngliches menschliches Streben, das in einer sogenannten Urwahl begründet ist, einer Wahl, die ihrem Wesen nach weder abstrakt noch allgemein ist:

> „[W]ir werden im Gegenteil bis zu einer Wahl gelangen, die einmalig bleibt und die vom Ursprung an die absolute Konkretisierung (la concrétion absolue) ist; die einzelnen Verhaltensweisen können diese Wahl ausdrücken oder *spezifizieren*, aber sie können sie nicht stärker konkretisieren , als sie schon ist. Diese Wahl ist ja nichts anderes als das *Sein* jeder menschlichen - Realität, und es kommt auf dasselbe hinaus, ob ich sage, daß ein bestimmtes partielles Verhalten die ursprüngliche Wahl dieser menschlichen Realität *ist* oder daß sie sie ausdrückt, denn für die menschliche-Realität gibt es keinen Unterschied zwischen existieren und sich wählen.“ [1]

In dem Zitat wird Sartres Absicht ganz unverstellt erklärt. Es gibt in diesem Sinn nichts zu entdecken, sondern bloß etwas freizulegen, was sich im kleinsten menschlichen Vollzug ohnehin ganz und gar ausdrückt. Die sogenannte Urwahl ragt in die Gegenwart eines jeden Menschen hinein. Im Zentrum der existentiellen Psychoanalyse steht damit der logisch folgende Gedanke, dass der Mensch keine Kollektion, keine Ansammlung zufälliger Fakten ist, sondern eine bedeutsame Ganzheit.

[1] SN 981, EN 660

Unserer ursprünglichen Fragestellung gemäß, der Frage, wie sich Sartres Ontologie auf die Vollzüge der gelebten Praxis und auf das Sich-finden des Menschen in der Welt auswirkt, können wir gerade das Projekt einer existentiellen Psychoanalyse als den Versuch verstehen, in Anlehnung an oder vielmehr auf der Grundlage von Sartres Ontologie die freie Wahl zu dechiffrieren und sichtbar zu machen, durch die sich das Subjekt zu dem Menschen bestimmt, der es einmal sein wird.[2]

In diesem Sinn ist es das Ziel der existentiellen Psychoanalyse zu zeigen und nachzuweisen, dass sich der Mensch in jeder Handlung, in jedem Akt, jeder Entscheidung, ja sogar in jedem ihm widerfahrenden Ereignis ganz und gar ausdrückt. Gerade darin wiederum besteht die begründete Analogie zur empirischen Psychoanalyse eines Freud, der seinerseits jeder, vermeintlich noch so belanglosen menschlichen Äußerung das ihr zukommende Gewicht beimisst. Ebenso, wenn auch aus völlig anderen Gründen, kennt Sartres Psychoanalyse keine Regungen, die nicht *bedeutsam* wären. Hier wird deutlich, dass die Rede von einer (existentiellen) *Psychoanalyse* berechtigt ist, da sich diese ihrer Affinität zur empirischen Psychoanalyse bewusst ist; denn beide Psychoanalysen hegen einen ähnlich radikalen Anspruch. Beide Psychoanalysen gehen davon aus, dass sich der Mensch vergeschichtlicht, beide stellen den Anspruch auf die Möglichkeit „wahrer“ Erkenntnis und beide sind dem entsprechend radikal in ihrem Ansatz. Sowohl die empirische als auch die existentielle Psychoanalyse suchen nach einer Haltung in Situation. Versucht die empirische Psychoanalyse den Komplex zu bestimmen, so umkreist die existentielle Psychoanalyse die ursprüngliche Wahl. Ganz entschieden wendet sich Sartre gegen den unbewussten Psychismus der klassischen Psychoanalyse und hält diesem die Reflexion entgegen, die alles, ohne Schatten und Relief erfasst.[3] Sartre will damit die grundsätzliche Bewusstheit des Geschehens betonen, welches die menschliche Realität kennzeichnet:

> „Und eben weil es das Ziel der Untersuchung sein muß, eine Wahl und nicht einen Zustand zu entdecken, muß diese Untersuchung bei jeder Gelegenheit daran denken, daß ihr Gegenstand nicht eine in der Dunkelheit des Unbewußten verborgene Gegebenheit ist, sondern eine freie und bewußte Bestimmung (une détermination libre et consciente) – die nicht einmal im Bewußtsein

[2] So nennt etwa Flynn die großen Biografien Sartres „`Psychoanalysen´ auf der Grundlage der phänomenologischen Ontologie von *Das Sein und das Nichts.“* Flynn, Thomas R, *Hin zum Konkreten: Sartre, Ontologie und Geschichte* in: Flynn, Thomas R./Kampits, Peter/Vogt, Erich M. (Hrsg.), *Über Sartre. Perspektiven und Kritiken*, Wien, 2005, a.a.O., 117

[3] Vgl. SN 979, EN 658/659

> wohnt, sondern mit diesem Bewußtsein selbst eins ist (mais qui ne fait qu`un avec cette conscience elle-même).“ [4]

Damit hat sich Sartre von der empirischen Psychoanalyse hinlänglich distanziert und abgegrenzt, indes bleibt dennoch stets eine Ambiguität bestehen.[5] Wenn Sartre sich die Existenz eines Menschen vor Augen führt, dann will er eine Wahrheit über *dieses* bestimmte *einmalige* Leben herausfinden: Im Zentrum all seiner diesbezüglichen Überlegungen sowie der existentiellen Biografien, beginnend mit Baudelaire, über Genet bis hin zu Flaubert, die eigene autobiografische Schrift, *Die Wörter* nicht zu vergessen, steht die Frage: „Was kann man heute von einem Menschen wissen?“ [6] Ähnlich wie in der empirischen Psychoanalyse verbannt Sartre den Zufall aus dem Bereich relevanter Fragestellungen.

Ist es in der empirischen Psychoanalyse die freie Assoziation, die ein schmerzliches Ereignis umkreist, und eine vom Subjekt ins Unbewusste verbannte, dem Ich nicht mehr zugängliche und es dennoch betreffende Wahrheit freizulegen helfen soll, so ist es in der existentiellen Psychoanalyse Sartres erklärte Ambition, freizulegen, warum ein Mensch zu dem geworden ist, der er nun einmal tatsächlich ist; und hier bringt Sartre in direktem Gegensatz zu Freud *bewusste Entscheidung*, unerlässliche *Verantwortung* und damit einhergehend, radikale *Selbstwahl* ins Spiel. So lässt sich auch die programmatische These verstehen, mit der sich Sartre gegen ein allzu häufiges Verständnis des Schicksalshaften wendet, handelt es sich oft doch darum, die unglückliche Existenz eines Menschen primär durch unliebsame Wendungen des vermeintlich unverfügbaren Schicksals zu erklären, und so fragt Sartre in Bezug auf Baudelaire, den er in besonderem Maß für sein wenig geglücktes Leben verantwortlich macht: „Ist er denn so verschieden von der Existenz, die er geführt hat? Und wenn er sein Leben nun verdient hätte? Wenn nun, entgegen den eingebürgerten

---

[4] SN 983, EN 661

[5] Gerade die in diesem Zusammenhang getroffene Äußerung, die existentielle Psychoanalyse werde „geschmeidig sein“, „sich den geringsten am Subjekt beobachtbaren Änderungen anpassen müssen“, erinnert nicht von ungefähr an das Konzept der gleichschwebenden Aufmerksamkeit oder an die vom klassischen Psychoanalytiker geforderte Hellsichtigkeit. Für unsere These einer keinesfalls völlig ablehnenden Haltung Sartres gegenüber der Psychoanalyse spricht ein Zitat J.- B. Pontalis: „Man wird eines Tages die Geschichte jener ambivalenten, durch Anziehung und Reserve gleichermaßen tief geprägten Beziehung schreiben müssen, die Sartre seit mehr als dreißig Jahren zur Psychoanalyse unterhält, und vielleicht sogar sein Werk in dieser Perspektive neu lesen.“ Zitiert in: Cremonini, Andreas, *Vom Genießen der Passivität: Sartre und die Psychoanalyse,* in: Flynn, Thomas R./Kampits, Peter/Vogt, Erich M. (Hrsg.), *Über Sartre. Perspektiven und Kritiken*, Wien, 2005, a.a.O. 69

[6] Tatsächlich stellt Sartre diese Frage am Beginn seiner monumentalen Flaubert-Studie, aber es steht wohl außer Zweifel, dass sie ihn auch bei seinen anderen Biografien geleitet hat. Flynn bezeichnet diese Frage mit Gründen als das Ziel von Sartres gesamtem Werk. Flynn, Thomas R., *Hin zum Konkreten: Sartre, Ontologie und Geschichte*, a.a.O., 117

Vorstellungen, die Menschen überhaupt nie ein anderes Leben hätten als das, welches sie verdienen?“ [7] Hier wird die existentielle Psychoanalyse zur Methode eines Dechiffrierens von unaufrichtigen Verhaltensweisen, etwas das zum Postulat des Urentwurfs hinzutritt, um den sich eine ganze menschliche Existenz zentriert. Wir begreifen die existentielle Psychoanalyse in diesem Sinn als eine Methode, die das ursprüngliche Wollen des Subjekts freilegen will; andernfalls hätte die Absage an unaufrichtige Verhaltensweisen oder Einstellungen, die sie aufdecken will, keinen Sinn. Hier gilt es zu präzisieren: Unaufrichtig kann die Person im Fall der existentiellen Psychoanalyse nur sein, wenn sie sich bezüglich ihres Lebensvollzugs, bemessen am Urentwurf bzw. ihren bewussten Absichten und Ansprüchen selbst täuscht. In eine ähnliche Richtung zielt Jean-Christophe Merle, insofern er in Sartres existentieller Psychoanalyse als einer moralischen Beschreibung den Versuch sieht, den ethischen Sinn der Entwürfe zu liefern. Damit werde die Entlarvung der Unaufrichtigkeit zur Hauptaufgabe dieser Art von Psychoanalyse.[8] Dass diese Psychoanalyse im Gegensatz zur empirischen Psychoanalyse posthum vollzogen wird und die verantwortliche Person auf die „Deutung“ ihrer einst getätigten Entwürfe nicht mehr antworten kann, tut der berechtigten Absicht dieser Psychoanalyse, eine mögliche Wahrheit zu Tage zu fördern, keinen Abbruch. Im Gegenteil, Sartre geht vielmehr sogar soweit, zu behaupten, man könne einen Menschen vollständig verstehen, wenn man die notwendigen Elemente zu seiner Biografie besitzt.[9] Gerade eine solche Absicht macht sichtbar, wie hoch und umfassend Sartres Anspruch angesetzt ist. Überdies wird deutlich, dass Sartre bereit ist, sich in epistemischer Hinsicht auf seine eigene Ambition gleichsam zu verpflichten.

Rufen wir uns in Erinnerung, dass der Grundentwurf bei Sartre immer mit dem menschlichen Impetus verwoben bleibt, Grund seiner selbst, das heißt An-und-Für-sich werden zu wollen. Es ist dieser Urentwurf, der aus Sartres Sicht nichts anderes sein kann, als

[7] Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire*, a.a.O., 15 - Gerade im Fall Baudelaires, einer frühen Biografie Sartres werden die Absichten Sartres - ungeachtet der vielfachen Kritik an seinem Vorgehen - besonders deutlich. Schon die Rede von einem Leben, das man verdient, hat einen polemischen Beigeschmack und Sartre ist in seiner gesamten Arbeit zwar einigermaßen plakativ, dabei aber auch wieder brillant in seinen Analysen. Der Grundtenor geht in die Richtung, Baudelaire nachträglich, die für sein Leben bestehende Verantwortung anzulasten und die tatsächlichen oder vermeintlichen Widersprüche, in die sich der Dichter bezüglich seines Selbstverständnisses geflüchtet hatte, freizulegen.

[8] Merle, Jean-Christophe, *Die Existentielle Psychoanalyse als moralische Klassifizierung?* in: Schumacher, Bernard N. Schumacher (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Berlin, 2003, a.a.O., 228

[9] Diese Aussage trifft Sartre in Bezug auf Flaubert, von dem ja tatsächlich eine Fülle höchst authentischer Dokumente vorliegt (gemeint sind Tausende von Briefseiten). Aber es ist nicht die Fülle des vorliegenden Materials, die Sartre zu dieser These veranlasst. Sartre ist vielmehr prinzipiell davon überzeugt, dass, betrachtet man die menschliche Existenz als Ganzheit, die in jedem ihrer Aspekte bedeutsam ist, sie damit stets auch dechiffrierbar ist. Vgl. Sartre, Jean-Paul, *Der Idiot der Familie*, a.a.O., 7

der Kristallisationspunkt der gesamten menschlichen Existenz, es ist der Urentwurf, der die existentielle Psychoanalyse zu einer Art Daseins-Analyse macht, insofern bei Sartre nicht nur jede menschliche Regung bedeutsam ist, sondern immer auch zugleich als der Versuch gewertet werden muss, zum Sein zu gelangen oder Grund seiner selbst zu werden.

Der weiter oben, in der Kritik an Sartres „totaler Freiheit" mit Pothast geübte Vorwurf in Bezug auf das Konzept der Urwahl lautete ja, es könne Wahl nur dann geben, wenn auch Kenntnis von Handlungsalternativen gegeben ist. Ganz ähnlich fällt Charles Taylors Kritik an Sartres radikaler Wahl aus: Nur wenn normative und wertende Kriterien ins Spiel kommen, könne man sinnvollerweise von Wahl sprechen, argumentiert Taylor.[10] Insbesondere impliziere die Wahl eines Selbst, das verantwortlich handelt, den Bezug auf Wertungen. Indes, die folgende Formulierung, die Taylor in *Die Quellen des Selbst* tätigt, kann uns helfen, das Problem der Urwahl bei Sartre noch einmal in anderem Licht zu sehen: „Das Selbst und das Gute oder, anders gesagt, das Selbst und die Moral sind Themen, die sich als unentwirrbar miteinander verflochten erweisen." [11] Schon im Titel seines Buchs, in der Rede von den „Quellen des Selbst" deutet sich an, dass sich dieses nicht einfach aus dem Nichts erschafft, sondern zu seinem Bestand bestimmter Quellen bedarf, aus denen es sich dann auch speist. Wenn Taylor im Weiteren davon spricht, das Selbst und das Gute seien auf eine unentwirrbare Weise miteinander verflochten, dann sehen wir uns durch diese Ambiguität darin bestätigt, dass es sich auch bei Sartres Urwahl um eine vage, zunächst nur fragmentarisch gegebene Idee der eigenen Person handeln müsse.[12] Tatsächlich bleibt Sartre jede eindeutige Antwort darüber schuldig, was Urwahl genau bedeutet. Handelt es sich bei der Urwahl um ein instantanes Geschehen, das etwas von einem Entschluss an sich hat, oder ist diese Wahl vor allem Wahl meiner selbst, ident mit meinem Bewusstsein und damit meiner gesamten Existenz koextensiv. Die menschliche Existenz wäre somit nichts anderes als die in Permanenz gelebte und manifestierte Urwahl; als solche wäre diese aber definitorisch wieder nicht erfasst wie es das folgende Zitat Sartres unterstreicht:

> „Nur wäre es ein Irrtum zu glauben, daß dieser globalen Wahl ein analytisches differenziertes Bewußtsein entspräche. Mein äußerster und initialer Entwurf […] ist immer […] eine Lösung des Problems des Seins. Aber diese Lösung wird nicht erst konzipiert und dann realisiert: wir

[10] Taylor, Charles, *Was ist menschliches Handeln?*, in: *Negative Freiheit*, Frankfurt am Main, 1992, a.a.O., 29 ff
[11] Taylor, Charles, *Quellen des Selbst*, Frankfurt am Main, 1994, a.a.O., 15
[12] Daher ist es nicht nur legitim, sondern vielmehr geboten, sich seinem Konzept der Urwahl auf intuitive Weise zu nähern.

> *sind* diese Lösung, wir bringen sie durch eben unser Engagement zum Existieren, und wir können sie nur erfassen, indem wir sie leben.“ [13]

Hier ist es hilfreich, den Begriff der Urwahl oder des Urentwurfs als etwas zu sehen, dass eine Art Idee meiner selbst bloß *indiziert*, oder erahnen lässt, eine Idee, in die sich dann die folgenden *bewussten* Wahlen als jeweiliger Ausdruck meiner selbst einschreiben.

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch die Auseinandersetzung Manuela Hackels, in der sie das Verhältnis von Sartres Grundentwurf mit Kierkegaards Begriff des Selbst konfrontiert. Während es bei Kierkegaard die dem Menschen von Gott gestellte Aufgabe ist, sein Selbst zu erwerben, erscheint das Selbst bei Sartre als Wert eines globalen Entwurfs, der auf Freiheit beruht und daher jederzeit revidiert werden kann, führt Hackel aus. Der Entwurfscharakter der menschlichen Existenz, der Wert, die Negation des Gegebenen und die Ich-Perspektive des Einzelnen sind unauflöslich miteinander verwoben: „Die Skizze eines Selbst zeichnet sich erst am Horizont der jeweiligen Perspektive des Einzelnen und der damit verbundenen Überschreitung des Gegebenen ab.“ [14] Warum, so fragt Hackel nun, entwirft sich der Mensch überhaupt auf ein Selbst, welchen Ursprung hat dieser „anthropologische Grundwert“ und woher rührt es, dass dieser Entwurf zumeist stabil ist, obwohl er der Spontaneität des Bewusstseins unterworfen ist? [15] In diesen Fragen deutet sich das zutiefst berechtigte Motiv an, herauszufinden, was dieses Geschehen eines sich fortwährend erneuernden und dennoch selten völlig revidierten Urentwurfs aufrecht erhält. Die Fragen umkreisen den strittigen Punkt, ob man den Urentwurf metaphorisch als Kristallisation, finalistisch als ein zweckhaftes Geschehen oder gar als etwas betrachten sollte, wozu sich das werdende Subjekt durch die Umstände, (Problem der Determination, die Sartre verwirft), oder ein unbewusstes Wirken, (Frage nach dem Unbewussten, das Sartre ebenfalls in Abrede stellt), gedrängt sieht.

Die Lösung, die Hackel vorschlägt, findet sich bei Tatjana Schönwälder-Kuntze, in deren Untersuchung über die Grundlagen von Sartres Ethik. Die Ontologie, von *Das Sein und das*

---

[13] SN 802, EN 540 - Hier drückt Sartre genau das aus, was Seel in einem ähnlichen Kontext, den Entwurf und die konkrete Situation des faktischen Subjekts bei Sartre betreffend, postuliert: „Die konkreten empirischen Bestimmtheiten des Menschen sind - gemäß der Theorie von EN - allenfalls empirisch konstatierbar, nicht aber theoretisch ableitbar. Sie beruhen auf einem durch Faktizität bedingten und die Faktizität übersteigenden Urentwurf. In beiden Hinsichten, der der Faktizität und der des freien Selbstentwurfs, sind sie aber auf anderes nicht zurückführbar. Faktizität ist der Theorie von EN gleichbedeutend mit Sinn- und Grundlosigkeit, *der freie Selbstentwurf aber gilt ihr als letztes Sinn- und Erklärungsprinzip, das ebenfalls irreduzibel bleibt*.“ (Hervorh. vom Verf.). Seel, a.a.O., 29/30

[14] Hackel, Manuela, *Der Andere im Selbst. Kierkegaard und Sartre zu einer Abhängigkeit*, in: Betschart, Alfred u.a. (Hrsg.), *Sartre. Eine permanente Provokation*, Frankfurt am Main, 2014, a.a.O., 185

[15] Ebenda

Nichts, postuliert Schönwälder-Kuntze, erweise sich als „Beschreibung unauthentischer Strukturen“, die aber, werden sie als solche entdeckt, als *„nicht notwendig* und positiv *veränderbar“* aufgefasst werden müssten. Es handle sich hierbei um eine selbstgewählte Widersprüchlichkeit, die die Menschen zu leben versuchten, die aber überwunden werden könne.[16] Die von Schönwälder-Kuntze vertretene These legt also den erwünschten Ausgang aus einer *nicht unausweichlichen* Situation der Nicht-Authentizität als den letztlich entscheidenden Beweggrund für das Werden eines authentischen Selbst nahe.[17] Der gesamte Gedankengang erinnert auf Grund seines implizit appellativen Charakters an den Kant`schen Gedanken eines Ausgangs aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit des Menschen, mit der er den Sinn der Aufklärung umschreibt. Die Selbstwerdung des Menschen bekäme somit ethisch normative Implikationen, die zugleich als Movens des Geschehens gelten können.[18] Unter diesen Umständen wäre übrigens auch eine gewisse Affinität zum „Aufgabencharakter“ der menschlichen Existenz wie bei Kierkegaard gegeben.

In einem ähnlichen Sinn argumentiert auch Kampits, wenn er feststellt, dass die vergebliche Anstrengung des Für-sich, sich seiner Kontingenz zu bemächtigen, auf die Urwahl verweist: „Diese ursprüngliche Wahl determiniert mich bekanntlich nicht, sie bestimmt aber den konkreten Entscheidungsrahmen meiner Akte und Handlungen“. Damit, so argumentiert Kampits weiter, werden frühere Entwürfe zu einer Situation, die meine freien Entwürfe mitbestimmen und es kommt eine gewisse Kontinuität in die Diskontinuität der jederzeit freien und prinzipiell veränderbaren Zwecksetzungen.[19]

In diesem Sinn haben wir weiter oben in Bezug auf echte Entscheidungssituationen argumentiert, als wir schon zuvor getroffene Entscheidungen mit einer „Bahnung“, wie wir sie aus der Psychologie kennen, verglichen. Urentwurf oder Urwahl ließen sich auch gut mit der ersten flüchtig hingeworfenen Skizze vergleichen, die ein Künstler an den Anfang seiner Schöpfung setzt. Denn nur so erhält Sartres Metapher von einem Skulpteur, unter dessen

[16] Schönwälder-Kuntze, Tatjana, *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*, Frankfurt am Main, 2001, a.a.O., 12

[17] Ebenda - Die tranzendentale Reflexion wird von Sartre auch als „reinigende Reflexion“ bezeichnet und ist damit ein erster theoretischer Schritt, der zur Ethik führt, schließt Schönwälder-Kuntze.

[18] Die Frage nach dem Grund des Entwurfs bleibt ausschlaggebend: Hackel sieht gerade in Bezug auf diese Thematik offenkundige Schwächen in der Konzeption von *Das Sein und das Nichts*, betreffend die Schlüsse, die Sartre zieht, wenn er meint, das Nichtsein impliziere einen Mangel an Sein oder wenn er von der Kontingenz des Seienden auf den Entwurf, dieses zu begründen, schließt. Hackel, *Der Andere im Selbst*, a.a.O., 185

[19] Kampits, *Jean-Paul Sartre,* a.a.O., 75

Händen ein unverwechselbares Gebilde entsteht, erst Sinn.[20] Denn wenn wir das Werk oder die Gestalt unseres Lebens, wie es Sartre sagt, gleichsam skulpturieren, dann spielen zwei Aspekte eine unübersehbare Rolle: erstens ein „Urentwurf" dessen, was entstehen soll, und zweitens die jederzeit mögliche Revision oder zumindest, *realistischer*, die Korrektur dieses Urentwurfs, die tatsächlich mit der Freiheit der Künstlerin oder des Künstlers aufs Engste verwoben sind. Mit dem Sinnbild der Arbeit an einer Skulptur sind auch die Evidenz der Autorschaft und in der Folge davon die unausweichliche Verantwortung für das werdende Werk verbunden. Sehr schlüssig bringt Christina Howells den Sachverhalt auf den Punkt, wenn sie davon spricht, dass die Bedeutung einer Handlung, einer Verhaltensweise „durch das intuitive Selbstverständnis des Menschen selbst getragen" werde.[21] Es ist diese Rede vom „intuitiven Selbstverständnis", die unserer Sicht nach Sartres Intention am besten trifft, denn er insistiert stets darauf, dass der Urentwurf oder die Wahl immer nur als gelebte im Handeln manifestierte wirklich sein können. Das Handeln selbst spiegelt der Person den Urentwurf zurück.

Damit wäre der zunächst begründete Eindruck relativiert, das Subjekt habe am Anfang seiner Existenz eine reflektierte Wahl zwischen Handlungsalternativen zu treffen, die es tatsächlich gar nicht kennen kann und der oben implizit erhobene Vorwurf, die Person würde bei Sartre aus dem Nichts heraus wählen, erscheint unter einem neuen Blickwinkel. Stattdessen wird das Projekt der existentiellen Psychoanalyse zum Versuch, die durch den Urentwurf geforderte Ganzheit der menschlichen Existenz zu behaupten und zu begründen. In diesem Sinn sagt Howells zu Recht, Sartre nehme als Biograf die „Paradoxa einer versuchten, aber immer unmöglichen Totalisierung des Fragmentarischen" an.[22]

Wenn wir nun zwischen dem grundlegenden Entwurf und der gelebten Existenz, wie sie sich dem existentiellen Psychoanalytiker bzw. dem Biografen Sartre darstellen, zu vermitteln versuchen, so stoßen wir auf das, was Sartre als existentielle Entdeckung der jeweiligen Biografie[23] begreift. Sartre meint damit ein einziges tiefgreifendes Erlebnis oder Ereignis, das den Charakter definitiv prägen soll. Wir beziehen uns hier auf die Biografien über

[20] So heißt es etwa in *Das Sein und das Nichts*, „[…] daß ich so mein Gesicht mehr und mehr in die Welt skulptiere." SN 803, EN 541.- Oder in der Existentialismus-Schrift: „Ein Mensch engagiert sich in seinem Leben, zeichnet sein Antlitz, und außerhalb dieses Antlitzes gibt es nichts." EH, a.a.O., 162

[21] Howells, Christina, *Sartres existentialistische Biografien: Fragen der Methode*, in: Flynn, Thomas R./Kampits, Peter/Vogt, Erich M. (Hrsg.), *Über Sartre. Perspektiven und Kritiken*, Wien, 2005, a.a.O., 101

[22] Howells, a.a.O., 99

[23] Für Howells „bilden alle Biografien Bestandteile von Sartres erkenntnistheoretischer Untersuchung über die Beziehungen zwischen Mensch und Welt wie auch seiner ständigen ethischen Erforschung des Wesens der Freiheit." Howells, a.a.O., 100 - Ganz in diesem Sinn ließe sich, ein berühmtes Zitat Freuds variierend, sagen, dass die existentiellen Biografien Sartres die *via regia* zu seinem Denken bzw. zu seiner Ontologie sind.

Baudelaire, Genet und Flaubert.[24] Es ist ausschlaggebend zu erkennen, dass ein solches Ereignis oder Erlebnis die Person zu einer entscheidenden Reaktion herausfordert, und in dieser Reaktion erweisen sich, so Sartres These, Urwahl beziehungsweise Urentwurf als entscheidend für die Herausbildung von Subjektivität. Das einschneidende, zumeist schmerzliche Ereignis nimmt die Person gleichsam in die Pflicht, sich auszuweisen, ja auf die schicksalshafte Herausforderung zu antworten. Diese Antwort, die wir fraglos als existentielle Antwort bezeichnen können, ist in gewisser Weise mit dem Urentwurf gleichzusetzen, ein Entwurf, der sich stärker und stärker auskristallisiert.

> „Die psychoanalytischen Untersuchungen wollen das Leben des Subjekts von der Geburt bis zum Beginn der Psychoanalyse rekonstruieren[.] Und was sie rekonstruieren wollen, ist weniger ein bloßes psychisches Ereignis als ein Paar: das entscheidende Ereignis der Kindheit (l`événement crucial de l`enfance) und die psychische Kristallisation um dieses Ereignis (la cristallisation psychique autour de cet événement)“ [25]

Sartre insinuiert hier, es müsse so etwas wie ein entscheidendes Ereignis in der Kindheit des Subjekts geben, und er systematisiert damit die Genese des Subjekts, wie wir es auch von der empirischen Psychoanalyse kennen. Darüber hinaus legt der Begriff der „psychischen Kristallisation“ nahe, dass ein Prozess in Gang gesetzt wird, der Züge eines naturhaften Geschehens an sich hat und der dennoch in die freie Verantwortung der Person gelegt scheint.

Am Beispiel Genets lässt sich eine Antwort ausmachen, die er im Schreiben seiner Literatur findet und die als Mittel des Umganges mit dem traumatisierenden Ereignis, als Dieb ertappt worden zu sein, verstanden werden kann. Die These, die die gesamte Studie durchzieht, geht dahin, dass Genet die Stigmatisierung als Dieb zum Anlass eines Freiheitsaktes nehmen wird, der eben dieses Stigma des Bösen zu einem Leitfaden seiner

[24] Die Biografien nehmen an Genauigkeit und Komplexität zu. Während die Kritik an Sartres Studie über *Baudelaire* zu Recht massive Mängel ortet, zeichnet sich der *Saint Genet* durch Sartres profunde Text-Kenntnisse und seine kritische Einfühlung in die Literatur Genets aus. In seiner monumentalen Flaubert-Studie schließlich setzt Sartre all die Instrumente ein, die seinen enormen Anspruch, eine *Wahrheit über den Menschen* auszumachen, einlösen sollen. Es sind dies eben die existentielle Psychoanalyse, das Konzept von Konstitution und Personalisation und schließlich die Vermittlung des Allgemeinen mit dem Besonderen; das ist bei Sartre das Konzept des Individuell-Allgemeinen als welches sich der Mensch in seiner Existenz, aber auch ein Werk manifestieren. Schließlich entwickelt Sartre die sogenannte regressiv-progressive Methode; sie soll das Individuell-Allgemeine im Gesamt seiner gesellschaftlichen und historischen Bezüge kritisch vermitteln und darstellen.

[25] SN 977, EN 657

Literatur macht. Darin besteht Genets Urwahl, die Sartre in seiner minutiösen Studie aufzudecken versucht; es komme darauf an:

> […] darzulegen, daß allein die Freiheit über eine Person in ihrer Totalität Aufschluß geben kann, sichtbar zu machen, wie diese Freiheit, im Kampf mit dem Schicksal zunächst von ihren Verhängnissen erdrückt, sich dann auf sie zurückwendet, um sie nach und nach zu steuern, zu beweisen, daß Genie keine Begabung ist, sondern der Ausweg, auf den man in hoffnungslosen Fällen kommt, die Wahl herauszufinden, die ein Schriftsteller von sich selbst, seinem Leben und dem Sinn des Universums trifft bis hinein in die formalen Merkmale seines Stils und seiner Komposition, bis hinein in die Struktur seiner Bilder und in die Besonderheit seiner Neigungen, die Geschichte einer Befreiung im Detail nachzuzeichnen: das ist es, was ich gewollt habe.“ [26]

Inwieweit es sich hier um eine Wahl seiner selbst handelt, das zeigt Sartre deutlich, wenn er die Geschehnisse, die das initiale Ereignis umranken, schildert. Insbesondere wird überdeutlich, wie sich der kleine Jean Genet, das von Anderen über ihn gefällte Verdikt zu eigen macht und die anschließende leidenschaftliche Auseinandersetzung mit demselben für seine Existenz als Schriftsteller fruchtbar macht. So schildert uns Sartre ein Kind, das ursprünglich „brav“, welt- und selbstvergessen in die Handlung des Diebstahls schlittert, die für seine Zukunft ungeheure Konsequenzen haben wird: „*Auf frischer Tat ertappt*: jemand ist hereingekommen und beobachtet es. Unter diesem Blick kommt das Kind wieder zu sich. Es war noch niemand, plötzlich wird es Jean Genet.“ [27] Das Geschehen hat eine einzigartige Metamorphose zur Folge, das Kind ist nicht mehr dasselbe wie zuvor.

> „Was ist geschehen? Im Grunde fast nichts: eine unüberlegte Handlung, geplant und ausgeführt in der verborgenen und verschwiegenen Heimlichkeit, zu der er oft seine Zuflucht sucht, *ist ins Objektive übergegangen*. Genet lernt, was er objektiv ist. Dieser *Übergang* wird über sein ganzes Leben entscheiden.“ [28]

Diese eindringlichen Formulierungen enthüllen die großen Sartre`schen Themen: den Blick des Anderen, die damit einhergehende Entfremdung und Verobjektivierung[29] und nicht zuletzt eine unauslöschliche Prägung, die dem menschlichen Wesen von außen widerfährt und die dennoch, wie nichts anderes, geeignet ist, die freie Selbstbestimmung zu evozieren.

[26] Sartre, Jean-Paul, *Saint Genet*, a.a.O., 905
[27] *Saint Genet*, a.a.O., 34
[28] *Saint Genet*, a.a.O., 35
[29] Hierbei handelt es sich um Begriffe, die in unserer Auseinandersetzung mit Sartres Theorie der Fremdexistenz eine tragende Rolle spielen.

Bei Genet wird gerade diese Situation radikaler Selbstentfremdung für sein Schaffen entscheidend werden.

> „*Für die anderen* besteht Genets Funktion darin, ihre verbotenen Wünsche auf sich zu nehmen und sie Ihnen widerzuspiegeln; *für sich selbst* muß er sich diese Wünsche einverleiben.“ […] „Das ist also der Schlüssel zu Genet, das muß man als erstes verstehen: Genet ist ein Kind, das man davon überzeugt hat, im Tiefsten seiner selbst *ein Anderer als es selbst* zu sein.“ [30]

Es fällt insgesamt auf, dass Sartre für das Kind Genet beträchtliches Mitgefühl aufbringt und seine Umwelt in kein allzu rosiges Licht taucht.[31] Und das Fatale an der Situation: es ist eben diese Umwelt, aus deren Händen Genet sein zukünftiges Schicksal empfängt. Und doch gilt es einzuschränken, Genet ist eben gerade nicht eine Art unbestimmter Töpfererde, die Begierden und Neigungen passiv empfangen hätte.[32] Ganz im Gegenteil gilt es sich hier Sartres oben zitierten emphatischen Ausruf vor Augen zu halten, *Genie sei der Ausweg, auf den man in hoffnungslosen Situationen kommt.* Diese Worte sind hervorragend geeignet, die Bedeutung eines anderen Diktums Sartres zu illustrieren, in denen zum Ausdruck kommt, dass Sartre nicht nur für die Künstlerexistenz vorsieht, die eigene gegebene Situation in einem Freiheitsakt zu transzendieren, sondern diese Transformation als eine anthropologische Grundkonstante betrachtet: „Ich bin davon überzeugt, daß der Mensch immer etwas aus dem machen kann, was man aus ihm macht.“ [33] Es kommt damit für Sartre nicht so sehr darauf an, was man aus uns gemacht hat, als vielmehr darauf, *was* wir aus dem machen, was man aus uns gemacht hat.

Aber sehen wir in dem Zitat nicht so sehr einen aufmunternden Appell an die Selbsterhaltungskräfte des Individuums, wenn es gegenüber massiven Beschädigungen, die es erlitten hatte, seinen Lebenswillen bekundet, als vielmehr das Wirken der Urwahl. Diese ist in der Tat nicht eine Wahl aus dem Nichts, wie oben kritisch erörtert wurde, sondern in ihr ereignet sich erstmalig so etwas wie Individuation. Vergessen wir darüber hinaus nicht, eben

---

[30] *Saint Genet*, a.a.O., 62

[31] Ähnliches geschieht in Sartres berühmtem Roman *Der Ekel*, den er in Bouville ansiedelt, was übersetzt soviel wie „Schlammstadt“ heißt oder auch in den *Überlegungen zur Judenfrage*, wo das Böse als die Projektion eigener Schlechtigkeit auf den Anderen bzw. das Andere erscheint.

[32] Eine ähnliche Formulierung findet sich in SN, wo Sartre sich allerdings auf Flaubert bezieht. Vgl. SN 962f, EN 647

[33] Wir haben uns in dieser Arbeit im Kapitel, „Die Freiheit und das Handeln“ schon einmal auf dieses Wort Sartres bezogen, dass es übrigens verdient, wiederholt zu werden, weil es auf einzigartige Weise veranschaulicht, wie sehr Sartre davon überzeugt war, dass bei aller Determiniertheit dem menschlichen Wesen, zumindest kleine Regungen echter Freiheit dennoch offen stehen. Vgl. *Sartre über Sartre* in: Das Imaginäre, a.a.O., 13

dieses existentielle Ereignis spielt sich vor der Folie des menschlichen Wunsches, sich im An-und-für-sich-sein selbst zu begründen, ab. Es scheint, als käme ein Geschehen in Gang, das wir als den Willen zur inhaltlich noch nicht näher präzisierten Selbstbestimmung begreifen können. Nicht die tatsächlich erfolgende Selbstbestimmung, sondern der prinzipiell freie Akt, sich selbst bestimmen zu *wollen*, kennzeichnen somit das Initialereignis der Urwahl. Sehr anschaulich erläutert Alfred Dandyk den Gedanken des Initialentwurfs in einem Vergleich von Sartre und Kierkegaard:

> „Dieser Initialentwurf ist im Sinne Kierkegaards ein qualitativer Sprung, geschieht demnach in einem *zeitlichen Augenblick* und ist weder deterministisch noch dialektisch erklärbar. Es ist das Auftauchen des *Neuen* in der Welt. Insofern ist der Initialentwurf Ausdruck der ursprünglichen menschlichen Freiheit als Spontaneität. In ihm entwirft sich der Mensch auf die Zukunft hin, etwas Bestimmtes zu *sein*.“ [34]

Diese Definition des Initialentwurfs betont einerseits das Auftauchen von etwas Neuem und andererseits den Aspekt, etwas Bestimmtes zu sein. Wir erkennen nun noch genauer, wie der Urentwurf bei Sartre verstanden werden kann. Es handelt sich weder um das Wählen bestimmter Handlungsalternativen, noch um die imaginierte Vorwegnahme eines bestimmten Lebenswegs, noch um eine Wahl aus dem Nichts, sondern um den bewussten willentlichen Entschluss, jemand Bestimmter zu sein.[35]

So erkennen wir in Sartres existentieller Psychoanalyse ein Projekt, das in unübersehbarer Weise seiner Ontologie verbunden bleibt. Das Streben des Menschen „wie Gott zu sein“, das heißt der Versuch, sich selbst zu begründen, bleibt der maßgebliche Gedanke schlechthin. Dandyk formuliert diesen Sachverhalt wie folgt: „So trägt jeder Initialentwurf, egal wie der konkrete Inhalt beschaffen sein mag, den Sinn in sich, wie Gott sein zu wollen. Dieser Sinn ist unvermeidbarer Bestandteil des Initialentwurfs“. [36]

---

[34] Dandyk, Alfred, *Zweideutigkeit und Komplementarität bei Sartre*, in: Betschart, Alfred u. a., (Hrsg.) *Sartre. Eine permanente Provokation*, Frankfurt am Main, 2014, a.a.O., 207

[35] Wir halten an unserer Kritik betreffend Sartres Annahme einer permanenten Bewusstheit der Entscheidung fest. Andererseits sind wir überzeugt, dass es auch in der Frühphase der menschlichen Existenz so etwas wie Entscheidung und Entschluss geben kann, ohne dass dem Subjekt explizit gegebene Handlungsalternativen zur Verfügung stünden oder dass es gar ein ausgereiftes Wertesystem zur Verfügung haben müsste. Man hätte, wollte man theoretische Konsequenz beanspruchen, überhaupt zuzuwarten, bis sich die Person in einem Reifestadium und Alter befindet, indem sie fähig ist, auf der Basis eines kohärenten Wertesystems bei klar artikulierten Handlungsalternativen, zu wählen, oder anders gesagt, essentielle, die eigene Person betreffende Entscheidungen zu fällen. Es scheint uns, dass sich Sartres Begriff der Urwahl nicht ganz aufklären lässt. Andererseits sind wir überzeugt, dass sich ihr möglicher *Sinn* einer voreilig verfahrenden Kritik prinzipiell entzieht.

[36] Dandyk, a.a.O., 207

Dandyk weist allerdings auch darauf hin, wie Sartre in einem solchen Geschehen einen möglichen Konflikt mit der menschlichen Freiheit sieht und dem entsprechend argumentiert, die menschliche Begierde werde, auch wenn sie sich daraufhin entwirft, Gott sein zu wollen, nicht durch diesen Entwurf konstituiert, sondern sie sei vielmehr stets eine „*besondere Erfindung* ihrer Zwecke".[37] Diese wesentliche Differenzierung Sartres kann Dandyk als ein zweideutiges Geschehen interpretieren: „Einerseits hat der freie Entwurf einen *konkreten* Inhalt, der den jeweiligen Menschen individualisiert. Andererseits enthält der freie Entwurf einen *abstrakten* Sinn, der alle Menschen miteinander verbindet." So wird die Zweideutigkeit des Initialentwurfs nun zu einem Vehikel, die Aufgabe der Selbstbestimmung in ihrer schwer fassbaren Dynamik abschließend zu beschreiben. Sartre selbst spricht von einem Geschehen mit „sehr komplexe[n] symbolische[n] Bauformen":

> „In der empirischen Begierde kann ich eine Symbolisierung einer grundlegenden konkreten Begierde erkennen, die *die Person* ist und die die Art darstellt, in der sie entschieden hat, daß es in ihrem Sein um das Sein geht; und diese grundlegende Begierde drückt wiederum konkret und in der Welt, in der die Person umschließenden Situation, eine abstrakte bedeutende Struktur aus, die die Seinsbegierde im allgemeinen ist und als die *menschliche-Realität in der Person* betrachtet werden muß, was ihre Gemeinsamkeit mit Anderen ausmacht und die Behauptung ermöglicht, daß es eine Wahrheit des Menschen gibt (qu` il y a une vérité de l` homme) und nicht bloß unvergleichbare Individualitäten." [38]

Es fällt auf, dass sich Sartre in nahezu allen Biografien mit Schriftstellern beschäftigt. Dies mag ein Grund sein, warum etwa Merle bemerkt, in Sartres Biografien handle es sich eher um literaturvermittelte ontologische Hermeneutik als um Psychoanalyse.[39] Wir haben es hier mit einem Einwand zu tun, der variiert werden sollte. So steht Sartres Projekt einerseits stets in Bezug zu seiner Ontologie, was unsere Beschäftigung mit der existentiellen Psychoanalyse in einer Arbeit, die die Ontologie Sartres zur Basis gewählt hat, rechtfertigt, andererseits weist Sartres Projekt aber eine hohe Affinität zur empirischen Psychoanalyse auf.

Im *existentiellen Ereignis* bei Sartre haben wir ein Geschehen, das dem Trauma (oder den Verletzungen der frühen Kindheit) wie es die klassische Psychoanalyse postuliert, insofern verwandt ist, als beide das menschliche Wesen im Innersten seines Seins betreffen und zu einer unerlässlichen Auseinandersetzung zwingen. Während die empirische Psychoanalyse

[37] Ebenda, vgl. auch SN 972, EN 654
[38] SN 972/973, EN 654
[39] Merle, a.a.O., 235

nun eine mehr oder weniger glückende Entwicklung zur stabilen Persönlichkeit kennt, je nach Schwere der Verletzung, der Vulnerabilität der betroffenen Person und den Wegen, für die sich das Subjekt entscheidet, um sich schließlich selbst zu „finden“, liegt Sartres Theorie der Gedanke einer radikalen Selbsterschaffung zu Grunde, die mit ähnlicher Unerlässlichkeit erfolgen muss, wie die Reaktionen von Freuds Patienten und Patientinnen auf das entsprechende Ereignis im jeweiligen Leben. Kennt die empirische Psychoanalyse Stadien der Entwicklung des Subjekts, die dieses nolens volens durchschreiten muss, um zu eben der Person zu werden, welche die jeweilige Psychogenese nahelegt, ja „gestattet“, haben wir es bei Sartre zunächst mit der das Individuum bedingenden *Konstitution* zu tun, die dieses in der *Personalisation* jedoch transzendiert, um sich auf die Person hin zu entwerfen, die es einmal sein wird. Überdies ist nicht zu übersehen, dass beide Psychoanalysen, das menschliche Verhalten und Gedeihen an ihren jeweiligen hypothetischen Voraussetzungen messen, ja diese Voraussetzungen gelten als bestimmend für die Art, wie sich der jeweilige Mensch vergeschichtlicht. So bleiben beide Erklärungsmodelle menschlichen Verhaltens, bei aller Unterschiedlichkeit, auf erstaunliche Weise miteinander verbunden.

Wir erkennen schließlich in Sartres existentieller Psychoanalyse ein ambitioniertes Projekt, das auf unübersehbare Weise seiner Ontologie verbunden bleibt und darüber hinaus als origineller Versuch einer durchgängig ambivalenten Auseinandersetzung mit der empirischen Psychoanalyse gelten kann. Wir können sie vor allem als ein Instrument verstehen, unaufrichtige Entwürfe aufzudecken und den ethischen Sinn der Entwürfe zu liefern. Der Frage nach einer ethischen Grundausrichtung von Sartres Denken, dem möglichen Ort, den eine Ethik in Bezug auf Sartres Ontologie einnimmt und dem Verhältnis von Ontologie und Ethik wollen wir uns in einem abschließenden Kapitel widmen.

2 Sartres Moralphilosophie in ihrem Verhältnis zur Ontologie

Er habe nur Bücher geschrieben, die mit Moral zu tun haben, so hat es Sartre einmal geäußert.[40] Vertrauen wir Sartres eigenem Verständnis, so scheint dies eine unübersehbare Absicht in seinem Philosophieren gewesen zu sein, denn tatsächlich setzen explizite moralische Erwägungen schon in seinem Frühwerk an. So spricht Sartre, wie eingangs erwähnt, in *Die Transzendenz des Ego* von einem absoluten vom Ich gereinigten Bewusstsein, das nichts mehr von einem Subjekt an sich hat: „es ist ganz einfach eine erste Bedingung und absolute Quelle für Existenz". Die dadurch hergestellte Interdependenz zwischen Ich und Welt reiche schließlich aus, „um eine absolut positive Moral und Politik philosophisch zu begründen".[41]

In dem vom Ich gereinigten Bewusstsein klingt schon an, dass es ein von aller Dinglichkeit und Determiniertheit befreites Bewusstsein ist, das als Quelle und Bedingung moralischen Handelns firmieren wird.[42] Am Ende von *Das Sein und das Nichts* wiederum stellt Sartre eine Moralphilosophie in Aussicht, die mit dem Text, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*[43] in gewisser Weise vorliegt. Darüber hinaus aber lassen sich mehrere klar voneinander zu unterscheidende Phasen von Sartres Umgang mit dem Problem der Moral feststellen, Phasen einer Entwicklung, die einander oft sogar zu widersprechen scheinen. Es geht uns im Folgenden allerdings nicht um eine möglichst korrekte Darstellung von Sartres Entwicklung, sondern in erster Linie darum, zwischen Sartres Theorie einer Moral und seinen wesentlichen ontologischen Grundthesen - *sofern das möglich ist* - zu vermitteln.

---

[40] Sartre, Jean-Paul, *Anarchie und Moral,* Interview mit J.-P, Sartre, in: Betancourt, Raúl Fornet, in: *Philosophie der Befreiung*, a.a.O., 366

[41] *Die Transzendenz des Ego*, a.a.O., 92

[42] Dem entspricht auch Sartres Unterscheidung von reiner und unreiner Reflexion, an die wir an dieser Stelle ein weiteres Mal erinnern. Die Reflexion ist uns ja erschienen als der Versuch des Für-sich, sich selbst zu begründen. Die unreine Reflexion ist dem entsprechend der Versuch, die Flucht als die sich das Für-sich darstellt, zu *sein*, anstatt sie zu verzeitlichen. Im Gegensatz dazu kennzeichnet es die reine Reflexion, wenn sich das Für-sich tatsächlich verzeitlicht und damit bloße Anwesenheit des reflexiven Für-sich beim reflektierten Für-sich ist, statt dem Versuch der Objektivierung und Verinnerung zu erliegen. Die reine Form der Reflexion hat eine Art der Katharsis zur Voraussetzung und muss das diasporische Dasein ertragen lernen. Das Für-sich verliert sich in seinem Auftauchen beim An-sich und in den drei zeitlichen Ekstasen. Dies ist es, was Sartre als Diaspora oder Zersplitterung des Für-sich-seins bezeichnet. Es ist die reine Reflexion, die in erheblichen Ausmaß das moralische Handeln mitbestimmen und begleiten wird. Vgl. SN 293 ff, EN 200 ff

[43] Im Original: *Cahiers pour une morale*, was wörtlich mit *Notizbücher, (Hefte) für eine Moral* zu übersetzen wäre.

So nennt etwa Seel Sartre einen „moralischen Philosophen“ fügt aber hinzu, Sartres Moralphilosophie müsse man aus Bruchstücken rekonstruieren. Sartre habe drei wichtige Stadien in seiner Entwicklung bezüglich des Problems der Moral unterschieden: In Bezug auf die erste Phase seiner moralphilosophischen Entwicklung spricht Sartre von *La Moral*; diese Phase nennt Sartre im Nachhinein idealistisch. Es folgt der moralphilosophische Realismus im Sinne einer Hinwendung zur gesellschaftlichen Praxis. In einer dritten Phase erscheint die Trennung des einen Bewusstseins vom anderen aufgehoben und in ihr wendet sich Sartre gegen die ersten zwei Phasen, ja er verwirft die wesentlichen Theoreme derselben geradezu.[44]

Die getroffene Unterscheidung in die drei Phasen von Sartres moralphilosophischer Entwicklung hilft uns zu erkennen, wie Sartre stets entschlossen war, Positionen zu vertreten, die den jeweils früheren widersprechen oder einmal eingenommene Haltungen zu verwerfen, wenn er sie als obsolet oder verfehlt erachtete. Wir weisen vor allem deshalb auf die Phasen seiner Entwicklung hin, weil sie geeignet sind, die evidenten Widersprüche oder kontradiktorischen Positionen zu relativieren, die sichtbar werden, wenn man eine Gesamtschau von Sartres moralischem Philosophieren tätigt. Dies ist deshalb wichtig, weil Sartre zeitlebens eine Neigung zur Radikalisierung oder Zuspitzung von Standpunkten hatte. Manchmal erscheint eine Position wie das genaue Gegenstück einer anderen, so dass sich der unbefangene Beobachter fragt, ob Sartre nicht in sich Widersprüche ausgetragen hat, die nach einer Synthese rufen. Dies gilt insbesondere, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass sich Positionen von Sartres Ontologie in scharfem Gegensatz zu seinem späteren Denken finden, einem Denken, das in manchen Zügen an das dialogisches Denken[45] erinnert, während die Ontologie ausschließlich eine Verbindung zum Anderen kannte, die unter das Zeichen des unauflöslichen Konflikts gestellt war. Skizzieren wir einige wichtige Positionen, die vorwegnehmend erlauben, den Rahmen der Kontroverse zu bestimmen.

Wir erinnern hier an unsere schon in Sartres Theorie des Subjekts erwähnte Verbindung von Subjektivität und Moral. So beleuchtet für Renaut Sartres Theorie des Subjekts die philosophisch letzten Gründe seines Interesses am Problem der Moral. Es gebe im

[44] Die erste Phase inkludiert *Das Sein und das Nichts*, *Der Existentialismus ist ein Humanismus* und *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, zur zweiten Phase zählen der Vortrag *Determination und Freiheit* und die *Kritik der dialektischen Vernunft*, der *Saint Genet* steht zwischen der ersten und zweiten Phase. In seiner dritten Phase vertritt Sartre eine „Moral des Wir“, wie es vor allem aus dem kontroversen Interview mit Benny Levy hervorgeht. Seel, Gerhard, *Wie hätte Sartres Moralphilosophie ausgesehen*? in Traugott König (Hrsg.), *Sartre. Ein Kongress*, Frankfurt am Main, 1987, a.a.O., 275, 276

[45] Das gilt insbesondere für Formulierungen wie etwa die folgende, die beispielhaft sein mag für die nun vorherrschende Tonart Sartres: „Die Kommunikation: die *LIEBE*, den anderen in sich haben. Seine eigene Freiheit bei jeder Geste des anderen als absoluten Beginn und Anfang der Geste des anderen spüren.“ *Entwürfe für eine Moralphilosophie* (EfM), a.a.O., 35; *Cahiers pour une moral* (CpM), a.a.O., 16

menschlichen Sein eine moralische Problematik, da der Mensch das Wesen ist, durch das die Werte existieren. So zeigen die *konstitutiven Bestimmungen der Subjektivität* die Verbindung zwischen Subjekt und moralischer Problematik (Hervorh. v. Verf.).[46] Ähnlich fällt auch die Position Kampits` aus, der allerdings von einem grundsätzlichen Problem bei Sartre spricht, wenn es darum geht, zwischen seiner Moralphilosophie und seiner Ontologie zu vermitteln, einem Problem, das in seiner Freiheitskonzeption und damit in seinem ontologischen Grundgerüst beschlossen liegt.[47] Mark Hunyadi wiederum sieht bei Sartre das Scheitern, eine konsistente Moral zu formulieren, das heißt, die Begründungen für eine solche zu bestimmen.[48] Vincent von Wroblewsky schließlich unterteilt die möglichen Positionen wie folgt: So vertreten manche die These, dass sich auf der Theorie der Intersubjektivität, wie sie Sartre in *Das Sein und das Nichts* vertritt, *Die Entwürfe für eine Moralphilosophie* nicht vertreten lassen, eine andere Position besagt, die *Entwürfe* bedürften lediglich einer weiteren Ausarbeitung; noch ein Stück weiter geht die Forderung, eine Sartre`sche Moral lasse sich durchaus denken, aber nur unter der Bedingung einer Überwindung der Grenzen von *Das Sein und das Nichts*. Von besonderer Relevanz für unsere Fragestellung ist die letzte ins Treffen geführte Position. So biete Sartre aus der Sicht David Pellauers auf Grundlage seiner Ontologie „interessante Diskussionen von ethisch relevanten Themen, jedoch keine übergreifende Synthese, die sich letztlich als nicht erreichbar herausstellt".[49] Gerade das Problem einer Synthese seiner unterschiedlichen Positionen und eine Begründung seiner Postulate wird uns nun beschäftigen.

Kommen wir aber auf Sartres anfänglich zitierte These zurück! Auch wenn wir uns gerne von seinem Selbstverständnis leiten lassen und zustimmen, dass sich die Frage der Moral aus keinem seiner Bücher verbannen lasse, so erkennen wir in den *Entwürfen* doch dasjenige seiner Werke, das uns am geeignetsten erscheint, um als Positiv-Folie zu seiner Ontologie zu fungieren. Aus dem Sein lässt sich kein Sollen ableiten, die Ontologie ist weder normativ noch kann sie als Grundlage moralischer Sätze dienen. Diese Grundwahrheit steht außer Zweifel, und dennoch ist es die Ontologie, die sich in unserer Auseinandersetzung mit den Strukturen des Für-sich als Ursprung des idealen Werts erwiesen hat. Tatsächlich bricht das moralische Problem inmitten von Sartres Ontologie auf, dort nämlich, wo uns die Strukturen

[46] Renaut, *Von der Subjektivität ausgehen…,* a.a.O., 85
[47] Kampits, Peter, *Jean-Paul Sartre*, a.a.O., 79
[48] Hunyadi, Mark, *Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral,* in *Sartre, Ein Kongress*, Hrsg. Traugott König, Frankfurt am Main, 1987, a.a.O., 84
[49] Wroblewsky, Vincent von, (Vorwort) , in: EfM 9

des Für-sich den menschlichen Wunsch geliefert haben, Grundlage seiner selbst, also ein an-und-für-sich Seiendes zu werden. Der Wunsch, Gott sein zu wollen, wurde als der eigentliche - wenn auch uneinlösbare, ja verfehlte menschliche Antrieb definiert. Der absolute Wert, auf den hin sich das Für-sich entwirft, ist es ja, von dem sich alle anderen Werte in Folge ableiten lassen und der daher per se von hoher Relevanz für eine Theorie der Moral sein muss. Der höchste Wert, ist uns als das absolute Sein des Sich mit seinen Eigenschaften von Identität, Reinheit und Permanenz erschienen, insofern es Grund von sich ist. [50]

Der oberste Wert, Grund seiner selbst oder Gott sein zu wollen, lässt Sartre am Ende von *Das Sein und das Nichts* den denkwürdigen Satz sagen, dass es, sofern es dem Menschen nicht gelingt, von der Verfolgung dieses unerreichbaren Ideals Abstand zu nehmen, kein Entrinnen aus dem Zirkel des Scheiterns und der Inauthentizität geben kann. Sartre moniert gerade jetzt am Ende seiner ontologischen Abhandlung ein weiteres Mal in eindeutiger Weise, die Möglichkeit eines Verfallens an das dingliche An-sich-sein, insofern er die Gefahr einer symbolischen Aneignung des An-sich-seins thematisiert:

> „Aber in dem Maß, wie dieser Versuch noch am Geist der Ernsthaftigkeit teilhat und sie (die Menschen) noch glauben können, daß ihre Aufgabe das An-sich-Für-sich existieren zu machen, in die Dinge eingeprägt ist, sind sie zur Hoffnungslosigkeit verurteilt, denn sie entdecken gleichzeitig, dass alle menschlichen Tätigkeiten äquivalent sind - denn sie zielen alle darauf ab, den Menschen zu opfern, um die *causa sui* auftauchen zu lassen (car elles tendent toutes à sacrifier l`homme pour faire surgir la cause de soi) - und daß alle grundsätzlich zum Scheitern verurteilt sind.“ [51]

Hier wird der Zirkel des Scheiterns als etwas dargestellt, das überwunden werden kann[52] und wir müssen uns fragen, inwieweit es Sartre gelingt, eine mögliche Konversion plausibel darzulegen und welches seine Mittel sind, den Weg aus der Inauthentizität zu weisen. Inauthentizität, das bedeutet bei Sartre vor allem anderen, dem *Geist der Ernsthaftigkeit* verhaftet zu bleiben. Wir hatten oben den Sinn der existentiellen Psychoanalyse darin gesehen, einen Ausgang aus einer Welt zu weisen, die sich auf transzendente Werte beruft, der Faktizität determinierende Macht zugesteht oder sich den psychologischen

[50] SN 196, EN 137
[51] SN 1070/1071, EN 721
[52] Wir haben im Lauf dieser Arbeit bereits zweimal von der Möglichkeit eines Heraustretens aus dem Zirkel gesprochen; einmal in Bezug auf Santoni in seiner Analyse von Sartres Theorie der Unaufrichtigkeit und das zweite Mal mit Schönwälder-Kuntze in ihren Erwägungen zu Sartres Freiheitsbegriff.

Determinismus zu eigen macht. Jetzt muss uns die Frage interessieren, ob die Ontologie Sartres eine Konversion zulässt oder nicht doch in unüberwindlichen Widerspruch zu seinen moralischen Entwürfen gerät. Es scheint, als würde Sartre gegen Ende von *Das Sein und das Nichts* noch einmal kurz all die strittigen Fragen aufwerfen, die wir uns stellen müssen, ehe wir versuchen können, die Bedingungen einer möglichen Konversion abzuklären.

Der Wert oder die „ideale Anwesenheit des *ens causa sui*" waren bislang das vereinigende Band, das die Einheit aller Wahlen ausmachte; kann, so fragt Sartre nun, die Freiheit der Herrschaft dieses Werts ein Ende setzen, indem sie sich selbst als Quelle jedes Werts nimmt?[53] Dies erscheint in der Tat als eine Möglichkeit, dem Zirkel des Scheiterns zu entrinnen. Falls sich die Freiheit nämlich selbst zum bestimmenden Wert nimmt, so wählte sie nicht, „sich *zu übernehmen*, sondern sich zu fliehen, nicht, mit sich übereinzustimmen, sondern immer auf Distanz zu sich zu sein." Diese Definition der Freiheit definiert aber nichts anderes als das Für-sich-sein selbst und gerade dessen Strukturmerkmale sind es ja, die die Möglichkeit gegenseitiger Anerkennung in Frage stellen. Es hat den Anschein als stünden wir wieder am Ausgangspunkt.

Halten wir uns daher einige der wichtigen Thesen von Sartres Ontologie, die Existenz des Anderen betreffend, vor Augen: wir haben mit Sartre den Konflikt als den Sinn des Für-Andere-seins definiert; die Unausweichlichkeit dieses Konflikts ist durch den Versuch gegenseitiger Verobjektivierung gekennzeichnet. Etwas, das den Anfang jeder Sittlichkeit markiert, nämlich die Anerkennung der Freiheit des Anderen, wird durch dessen Verdinglichung unmöglich. Es sind damit letztlich der Ausschluss von Gegenseitigkeit und das Bestehen eines alternierenden Ausschließlichkeitsanspruchs des zur Welt transzendierenden Für-sich-seins, die ein Handeln oder Streben *für* den Anderen oder gar *für* ein Du unvorstellbar erscheinen lassen. Und ist nicht auch Sartres nicht ganz überwundener transzendentalphilosophischer Ansatz, etwas, das gelingende Intersubjektivität in Frage stellt? Nicht zuletzt ist es der Seinsmangel des Für-sich-seins, sein Mangel an An-sich-sein, der es definiert und das damit verbundene Streben, zum Sein zu gelangen, die das Verlangen nach Anerkennung nach sich ziehen. Gerade die damit verbundene Konflikthaftigkeit soll jetzt überwunden werden und so wird die Achtung vor der Freiheit des Anderen als Voraussetzung gelingender Intersubjektivität, zum Angelpunkt sämtlicher Erwägungen Sartres. Unter welchen Umständen kann es zu einer Überwindung des Scheiterns der gegenseitigen Anerkennung kommen?

[53] Vgl. SN 1071, EN 722

Im Begriff der Konversion, mit dem Sartre schon in *Das Sein und das Nichts* ein Unterlaufen des Konflikts als möglich andeutet, erkennen wir tatsächlich so etwas wie die Möglichkeit eines Gegenentwurfs zu den Hauptthesen von Sartres Ontologie, dies vor allem dann, wenn wir die Theorie des Subjekts und der Intersubjektivität in *Das Sein und das Nichts* als Theorie *vor* der Konversion lesen. Wollen wir eine Brücke schlagen, die die voneinander getrennten Positionen auch verbindet, so müssen wir eine Möglichkeit skizzieren, die uns erlaubt, Hegels Herr-Knecht-Dialektik und die entsprechende unausweichliche Konflikthaftigkeit meiner Verbindung zum Anderen, zu überwinden. Lesen wir die Theorie des Anderen in *Das Sein und das Nichts* als eine ontologische Beschreibung meiner Verbindung zum Anderen vor der Konversion, dann kann als die erste Bedingung der Konversion das bewusste Heraustreten aus dem unheilvollen Zirkel gelten, dem Zirkel der als unaufrichtig erkannten Verfolgung des unerreichbaren Ziels, Grund seiner selbst werden zu wollen. Dies wiederum hat primär die Annahme der eigenen Endlichkeit und Kontingenz zur Folge, die nun aber nicht mehr inauthentisch überboten werden dürfen, sondern sich vielmehr als Akzeptieren der eigenen aufgegebenen konkreten Situation manifestieren werden.

Über den Aspekt des Schöpferischen hinaus, der die Handlung kennzeichnet, deklariert Sartre in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* die verbindliche Kraft meiner Handlungen. Während auch schon in unserer Auseinandersetzung mit der menschlichen Freiheit eine totale Verantwortung im Spiel war, wird der Mensch jetzt zum Gesetzgeber, der jederzeit der Frage begegnen kann, was geschähe, wenn alle so handelten: „[…] wenn ich meine, jene Handlung sei gut, bin ich es, der wählt zu sagen, diese Handlung sei gut und nicht schlecht.“ [54] Insbesondere sind es Thesen wie diese, die eine neue Lesart des Miteinanders erkennen lassen, eine Lesart, die eine offenkundige Annäherung an die Kant`sche Gesinnungsethik bedeuten. Ganz ähnlich definiert Sartre auch in den *Entwürfen* die Moral: „Sie ist die Gesamtheit der Handlungen (l´ensemble d´actes), durch die der Mensch für sich und für anderswen in und durch die GESCHICHTE über das Wesen des Menschen (l´essence de l´homme) entscheidet. [55]

Soll das Scheitern der wechselseitigen Anerkennung überwunden werden, so scheint dies nur möglich, wenn wir den Begriff der Konversion in der wörtlichen Bedeutung von „conversio“ tatsächlich als *Umkehrung*, als *Übertritt* oder auch *Umwandlung* übersetzen und das in Frage stehende Verhältnis von Ontologie und Moral auch unter diesem Vorzeichen

[54] EH, 153
[55] EfM 73, CpM 39

begreifen. So bemerkt Seel zurecht, dass Sartre in den *Entwürfen* Moralität nicht nur als richtige Haltung sich selbst gegenüber, sondern auch als richtige Haltung dem Anderen gegenüber begreift.[56] In ganz ähnlicher Weise erkennt Schönwälder-Kuntze in *Das Sein und das Nichts* eine Beschreibung, die die gewordenen unauthentischen Seinsstrukturen des singulären Bewusstseins im Angesicht menschlicher Pluralität nachzeichnet. Eben diese *missbestimmten* bzw. unauthentischen Strukturen werden dann in den *Entwürfen* einer kritischen Analyse unterzogen.[57]

In Bezug auf die konkreten Beziehungen zum Anderen in *Das Sein und das Nichts* hat Sartre die gegenseitige Verobjektivierung als unüberwindlich ausgewiesen, wenngleich er die Möglichkeit einer Konversion nicht ganz ausschließen wollte.[58] Ja er insistiert sogar auf der Unmöglichkeit, den Anderen jederzeit auch als Zweck, nicht bloß als Mittel zu betrachten:

> „So ist die Achtung vor der Freiheit des Andern ein leeres Wort: selbst wenn wir uns vornehmen könnten, diese Freiheit zu achten, wäre jede Haltung, die wir dem andern gegenüber einnehmen, eine Vergewaltigung dieser Freiheit, die wir zu achten behaupten.“ [59]

In *Der Existentialismus ist ein Humanismus* kommt es indes zu einer offensichtlichen Ausweitung meiner Freiheit auf die Freiheit des Anderen: „[…] sobald ein Engagement vorliegt, bin ich gezwungen, gleichzeitig mit meiner Freiheit die der anderen zu wollen, ich

---

[56] „Wie die beiden Haltungen zu mir selbst, Unaufrichtigkeit und Aufrichtigkeit, die Existenzweise des Menschen verfälschende Haltungen waren, so sind auch die beiden möglichen Haltungen zum Andern verfälschende Haltungen. Denn weder kann ich selbst mich zum puren Objekt machen - mein Objektsein wird von meiner Subjektivität stets heimgesucht - noch kann ich die Freiheit des Andern als solche zum puren Objekt machen - sie bleibt Subjektivität. Die beiden Haltungen zum Andern sind also Versuche, die notwendig scheitern.“ Es gelte, betont Seel, zwischen der ontologischen Beschreibung des Verhältnisses zum Anderen und der „moralphilosophischen Normierung des richtigen Verhältnisses zum Andern“ zu unterscheiden. Seel, a.a.O., 282

[57] Die Rede von den unauthentischen bzw. missbestimmten Strukturen spielt bei Schönwälder-Kuntze eine ausschlaggebende Rolle, da sie geeignet ist, die Grundlagen für Sartres Moralphilosophie zu enthüllen. Die unauthentischen Strukturen stellen eine Wirklichkeit dar, aber eine, die danach ruft, überwunden zu werden oder in einer höheren Form aufgehoben zu werden. Dem entsprechend deutet Schönwälder-Kuntze einen Ausgang an, der einem Heraustreten aus den missbestimmten Strukturen gleichkommt: „Die cartesische Reflexion stellt aber für Sartre nicht nur den epistemologischen Ausgangspunkt dar, sondern die Reflexion wird - sofern sie *rein* vollzogen wird - auch *moralische* Reflexion genannt, die über die Aufdeckung der zugrundeliegenden unauthentischen Strukturen aus ihnen herauszufinden vermag.“ Schönwälder-Kuntze, Tatjana, *Authentische Freiheit*, a.a.O., 17f.
Für Schönwälder-Kuntze sind die *Entwürfe* darüber hinaus auch dem Versuch gewidmet, zu erklären auf Grund welcher Entwürfe und „sozio-kulturell-historischer Bedingungen“ sich diese Strukturen realisiert haben. Vgl. Schönwälder-Kuntze, *Verstehen heißt*…, a.a.O., 96, 98

[58] In der Tat spricht Sartre eher beiläufig in einer Fußnote von der prinzipiellen Möglichkeit der Konversion; und er tut dies in einem Sinn, der die Konversion zwar denkbar erscheinen lässt, aber nicht auf eine alsbald erfolgende ausformulierte und kohärente Moralphilosophie schließen lässt. Die *Entwürfe* hat Sartre ja 1947/48, also nur wenige Jahre nach dem Erscheinen von SN im Jahr 1943 zu Papier gebracht. Vgl. SN 719, EN 484

[59] SN 714, EN 480

kann meine Freiheit nur zum Ziel machen, indem ich auch die der anderen zum Ziel mache."[60] Wenn ich nun mit meiner Freiheit auch die Freiheit des Anderen will, wie kann dieser Schritt begründet werden? Genügt es, wenn Sartre sagt, die Konversion dürfe nicht allein stattfinden, Moral sei nur möglich, wenn sich alle für die Moral entscheiden.[61] Die in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* vertretene These, nach der ich meine Freiheit nur zum Ziel machen kann, indem ich die der anderen zum Ziel mache, steht zu Sartres ursprünglicher Position in scharfen Gegensatz und erscheint zunächst als reines Postulat. Es ist nicht zu übersehen, dass sich Sartre hier von den in *Das Sein und das Nichts* vertretenen Positionen entschieden distanziert oder diese überbietet.[62] Das ist naturgemäß geeignet, Kontroversen auszulösen. So erkennt Kampits - wie schon angedeutet - hier keine Möglichkeit einer Vereinbarkeit, denn es bleibe die „Problematik bestehen, wie diese Achtung vor der Freiheit des Anderen […] mit der notwendigen Objektivierung des Anderen (als Mittel) zusammengehen kann." [63] In deutlichem Gegensatz dazu sieht Schönwälder-Kuntze indes sehr wohl eine Möglichkeit, diese „heftig umstrittene These Sartres" aufzuklären, die These nämlich, beide Wünsche kämen simultan zum Vorschein, das heißt, „die eigene Freiheit zu wollen, [bedeute] *unweigerlich* auch die Freiheit der anderen zu wollen." [64] Unabdingbare Voraussetzung dafür wäre allerdings das Heraustreten oder Aufgeben der Pour-autrui-Struktur. So unterscheidet Schönwälder-Kuntze nachdrücklich zwischen der Beziehung zum Anderen im Modus eines von ihr als „Pour-autrui-Struktur" bezeichneten Objektivierungssystems und einer Verbindung zwischen Menschen nach der Konversion, die dann erst als ein echtes Freiheitsgeschehen zu werten wäre. Die Pour-autrui-Struktur definiert sich wie folgt: „Die anderen konnten nämlich nur Nicht-ich sein, wenn das Bewußtsein sich als ein anderes als die anderen entwirft." Das Heraustreten aus dem System gegenseitiger Verobjektivierung hat allerdings Voraussetzungen; so ergibt sich für Schönwälder-Kuntze: „Wenn sich das Bewußtsein wirklich als Freiheit will, muß es

[60] EH 172

[61] „Man kann die Konversion nicht *allein* vollziehen. Anders gesagt, die Moral ist nur möglich, wenn alle moralisch sind." Hier deutet sich unmissverständlich an, dass Moralität bei Sartre erheblicher Voraussetzungen bedarf. EfM 35, CpM, 16

[62] Mit gutem Grund spricht Dorothea Wildenburg in Bezug auf die *Entwürfe* von einer Neuausrichtung von Sartres Selbstbewusstseinstheorie und der Theorie der Interpersonalität. Die Entwürfe zeigen eine Gesellschaft nach der Konversion. Wildenburg, Dorothea, *Die „Gabe" bei Jean-Paul Sartre,* in: Betschart, Alfred u.a. (Hrsg), *Sartre. Eine permanente Provokation*, Frankfurt am Main, 2014, a.a.O., 55/56

[63] Kampits, a.a.O., 81

[64] Schönwälder-Kuntze, *Authentische Freiheit*, a.a.O., 159

ablehnen, sich über eine direkte Teilnahme oder die Abgrenzung am Objektivierungssystem zu beteiligen, sonst realisierte es sich wiederum nur im paradoxen Modus des Pour-autrui.“ [65]

Das gesamte Geschehen gegenseitiger Anerkennung, das in Sartres Ontologie ja vom Scheitern geprägt war, erscheint nun, nehmen wir den Ansatz Schönwälder-Kuntzes ernst, lösbar. In der Ontologie von *Das Sein und das Nichts* war es das *Für-Andere-sein*, das für meine Beziehung zum Anderen bestimmend war. Wir hatten festgestellt, dass es sich um ein Sein handelt, das fraglos *mein* Sein ist, aber zugleich ein Sein, das sich mir entzieht. Es war eben diese Ambiguität, die den Konflikt so schmerzlich und unausweichlich erscheinen ließ. Unter dem Aspekt einer möglichen Suspension dieses Seins, lässt sich nun aber das Verhältnis zum Anderen radikal neu bedenken.

Wir erinnern uns, am Anfang von Sartres Analyse stand das Erlebnis der Scham und damit unmittelbar verbunden, die Anerkenntnis des Blicks des Anderen. Innerhalb dieses Schemas, das als das Herzstück von Sartres Theorie der Fremdexistenz gelten konnte, war keinerlei Auflösung des Konflikts möglich; jetzt aber, sofern man die Möglichkeit eines Heraustretens aus dem Schema dieser Struktur als real erachtet, wird verständlich, was es heißt, die Existenz der eigenen Freiheit könne nur im Zusammenhang mit Anderen gedacht werden. So mag die Schlussfolgerung Schönwälder-Kuntzes Beleg sein für die Möglichkeit eines Heraustretens aus der Pour-autrui-Struktur:

> „Wenn also die eigene Freiheit zunächst als Entwurf gewollt ist und dieser Entwurf die anderen einschließt, dann ist er nur solange moralisch zu nennen, solange er die anderen auch als Freiheit will, weil man sich nur angesichts der anderen *als freie* andere frei wählen kann.“ [66]

Ausschlaggebend an diesem Ansatz ist das Bedenken der Kontingenz sowohl der eigenen Existenz wie auch der Kontingenz des Mitseins. Diese Grundkonstellation soll ermöglichen, „[…] daß sich alle Menschen in authentischer Autonomie entwerfen könnten, sofern sie wollen.“ Dies macht für Schönwälder-Kuntze die Grundnorm von Sartres Ethik aus.[67]

Und tatsächlich wartet Sartre in den Entwürfen mit einer Vielzahl von Beispielen auf, die den Versuch einer Neuausrichtung bezüglich des menschlichen Miteinanders untermauern sollen. Wenn es in der Ontologie von *Das Sein und das Nichts* keine Möglichkeit gab, der Alternative einer Assimilation oder eines Transzendierens der Freiheit des Anderen zu

[65] Schönwälder-Kuntze, *Authentische Freiheit*, a.a.O., 162
[66] Schönwälder-Kuntze, a.a.O., 164
[67] Schönwälder-Kuntze, ebenda

entkommen, so versucht Sartre nun eine Vermittlung, insofern er ein Drittes, nämlich den Wert oder das Ziel ins Spiel bringt. Auch mit den folgenden Thesen begibt sich Sartre offenkundig bewusst in Gegensatz zu dem alle meine Verbindungen zum Anderen kennzeichnenden Konflikt. So wählt er das Beispiel der Hilfsbereitschaft, um zu zeigen, wie sich zwei Freiheiten gemeinsam auf einen Zweck hin ausrichten. Die Hilfsbereitschaft in diesem Sinn, impliziert „notwendigerweise die *Weigerung zu transzendieren (le refus de transcender)* ", das heißt, auch hier an diesem Beispiel lässt sich das Heraustreten aus der Pour-autrui-Struktur aufweisen. Dies zeigt sich prägnant in einer ergänzenden positiven Formulierung Sartres: „[I]m Erfassen des Zwecks eines anderen gibt es vorontologisches Verstehen (compréhension préontologique) der Freiheit des anderen durch meine Freiheit." [68] Ich höre auf, mich der Freiheit des Anderen entgegenzustellen oder sie durch meinen Blick zu transzendieren, ich sehe sie durch mich hindurch zu ihrem Zweck fliehen. Umgekehrt werde auch ich in dieser Konstellation nicht durch die Freiheit des Anderen transzendiert, da ich seinen Zweck ja frei übernehme. [69]

Somit wird die Achtung vor der konkreten Situation des Anderen zur Basis meiner Wahl zu helfen; sie ist es auch, die nun ins Zentrum des Geschehens rückt und verhindert, dass eine „abstrakte Form von Universalität" die Oberhand behält. Das Ziel ist vielmehr: „Wollen, dass sich ein Wert verwirklicht, nicht weil er der meine ist, nicht weil er Wert ist, sondern weil er für jemanden auf der Erde Wert ist […]." [70] Es handelt sich hier um Überlegungen, die ein offenkundiges Gelingen-Können meiner Verbindungen zum Anderen postulieren und dabei die Integrität der jeweiligen Freiheit nicht nur zu bewahren suchen, sondern befördern wollen. Als ein alltägliches Beispiel hierfür wählt Sartre eine spontane Hilfeleistung: Ich stehe auf der Plattform des Busses, reiche meine Hand, um jemandem herauf zu helfen. Ich mache mich selbst zur Gabe, denn die Hand, die ich ausstrecke, ist um zu ergreifen. Der Gegensatz zu den Grundsätzen der Ontologie ist hier eklatant, heißt es doch weiter: „Ich mache mich freiwillig zu Passivität. Die Hilfe ist hier *Passion*, Inkarnation." [71] Wenn ich mich in diesem Sinn freiwillig zu Passivität mache, so ist ein Unterlaufen des Konflikts zwar gegeben, aber kann sich der Wert oder Zweck als ein Drittes gegenüber dem ursprünglichen Kampf der Bewusstseinsindividuen behaupten? Es scheint letztlich nur möglich, diesem Gedanken Gewicht zu verleihen, wenn wir zugleich von einer grundsätzlichen Konversion aller

[68] EfM 486, CpM 288
[69] EfM 491, CpM 291
[70] EfM 492, CpM 292
[71] EfM 502, CpM 297

ausgehen und als letzten Zweck die „Errichtung eines Reichs der konkreten Freiheit“ aller proklamieren.[72] Dieser an Kant gemahnende Gedanke fordert gerade das Ineinandergreifen individueller Zwecksetzungen mit einem übergeordneten globalen Zweck. Bei Kant, auf den sich Sartre ausdrücklich bezieht, definiert sich das „Reich der Zwecke“ als ein idealer Zustand:

> „Ich verstehe unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, […] abstrahiert,, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d.i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können […] „[73]

Es ist entscheidend, dass Kant einen *idealen* Zustand einer Gemeinschaft denkt, die als moralisch vollendet gedacht wird, in der Realität aber keine Entsprechung hat.[74] Insbesondere in der Setzung eines idealen Zustandes - vollendete Sittlichkeit bei Kant, konkrete Freiheit aller bei Sartre - besteht eine unübersehbare Analogie beider Philosophen. Sartre hält ganz in diesem Sinn fest, dass das Reich der konkreten Freiheit aller, wie es ihm vor Augen schwebt, keineswegs schon erreicht sei, das Reich der Zwecke liege vielmehr in dessen Vorbereitung, es sind die zu erschaffenden Zwecke, die das Reich der Moral erst konstituieren.[75]

Diese Art der „conversion permanante“ und das Postulat, die Konversion müsse für alle erfolgen, intendieren einen idealen Zustand als Voraussetzung eines konkreten Geschehens. Es sind diese zwei Gedanken, die zur wegweisenden Prämisse werden, Moralität überhaupt

[72] EfM 687, CpM 406

[73] Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kommentar von Christoph Horn*...(Hrsg.), a.a.O., 67, 68

[74] Um zu zeigen, wie tief die Analogie zwischen Sartre und Kant tatsächlich geht, sei aus dem Kommentar der genannten Ausgabe zitiert: „Was Kant im Sinn hat, ist […] ein moralisches Ideal, unter das die Realität des menschlichen Handelns im Sinne einer Norm oder eines regulativen Prinzips gestellt werden soll.“ Es besteht eine so gut wie uneinlösbare Voraussetzung für das tatsächliche Zustandekommen dieses Reichs, denn: „Das Reich der Zwecke käme nur dann zustande, wenn die Maximen ausnahmslos aller Akteure tatsächlich am Kategorischen Imperativ ausgerichtet wären.“ Wir werden sehen, wie gerade diese Voraussetzung in leicht modifizierter Form bei Sartre wiederkehrt. Schließlich haben wir es bei Kant auch mit einem an alle gerichteten Appell zu tun; so heißt es im zitierten Kommentar weiter: „Die Reich-der-Zwecke-Formel […] fordert also dazu auf, so zu handeln, als ob man selbst das Mitglied einer solchen Gemeinschaft wäre. Die gemeinten `Zwecke´ sind alle diejenigen Handlungsziele, die miteinander zu einer widerspruchsfreien Einheit verbunden werden können.“ Kant, a.a.O., 256

[75] EfM 821, CpM 487

denken zu können.[76] Sartre spricht in diesem Kontext denn auch von wahrer konkreter Sittlichkeit: „das Reich der Zwecke [müsse man] durch eine revolutionäre, endliche und schöpferische Politik vorbereiten.“ [77]

Ein radikaler Paradigmenwechsel gegenüber seiner Ontologie ist auch vorauszusetzen, wenn wir Sartres Analyse des Appells durchdenken: Schon im Begriff Appell, was wörtlich so viel wie *Anruf* heißt, deutet sich ein Heraustreten aus dem transzendentalphilosophischen Schema an. Der Andere erscheint gleichsam in einer Metamorphose als *mein Nächster.* Der Appell wird als Bitte an jemanden verstanden und Sartre entwirft ihn als Alternative zu jeder Moral der Entfremdung. Der Appell als *Anruf* richtet sich also definitionsgemäß von einem freien Subjekt an ein anderes freies Subjekt. Die Dimension der Entfremdung scheint notwendigerweise ausgespart. In diesem Zusammenhang ist auch von einem Wagnis die Rede, von einem Versprechen der Gegenseitigkeit. Der Appell ist in diesem Sinn als Hingabe zu denken, insofern ich mein Unternehmen dem Anderen hingebe.[78] Gegenseitigkeit und Vertrauen münden in die Einwilligung, dass mein Handeln nicht durch mich allein verwirklicht wird. Sartre beschreibt denn auch eine idealtypische Situation, die davon ausgeht, dass die Hingabe an den Anderen tatsächlich gegenseitig ist. Allerdings, da sich der Appell tatsächlich per definitionem an eine Freiheit richtet, ist die Weigerung eine mögliche Antwort.

Es ist dies ein Punkt, an dem die Kritik Hunyadis einsetzt: Sartre habe zwar beschrieben, was die Moralität ihrer Natur nach sein müsste, nämlich eine Verbindung mit dem Appell, „aber er hat nichts angegeben, was diesen Appell konkret definieren könnte.“ Sartre nenne wohl die Bedingungen, die erlauben, die für das Für-sich konstitutive Freiheit zu bewahren, aber es ist ihm nicht möglich, die Forderung nach einem Sein-sollen zu begründen. Damit werden die Kriterien der Moralität der freien Spontaneität des Subjekts überlassen.[79] In der Tat setzt gerade hier auch Sartres eigenes massives Bedenken an, betrachtet man die Folgen einer möglichen Weigerung. Diese seien zwar nicht Gewalt im eigentlichen Sinn, aber ihre Konsequenzen erscheinen fatal: „Die Weigerung bewirkt also, was keine positive Gewalt,

[76] „Conversion permanante“ kennzeichnet sehr gut die eigentliche Richtung von Sartres Gedanken. Es handelt sich um einen Begriff, der eminente politische Bedeutung besitzt und von Sartre in Anlehnung an Trotzkis permanente Revolution geprägt wurde. Darüber hinaus versucht Sartre jeder Art der Entfremdung vorzubeugen, indem er die Moral als heute unmöglich kennzeichnet: „So trägt jede Moral, die sich nicht ausdrücklich als *heute unmöglich* darbietet, zur Mystifizierung und Entfremdung der Menschen bei. Das moralische `Problem´ entsteht daraus, daß die Moral *für uns* gleichzeitig unvermeidbar und unmöglich ist.“ Sartre, *Saint Genet*, a.a.O., 293, 294

[77] EfM 821, CpM 488

[78] EfM 494, CpM 293

[79] Hunyadi, a.a.O., 89

keine Forderung bewirken kann: sie tut mir in meiner Freiheit Gewalt an, sie ist wie eine Hand, die die innere Anordnung meiner Entwürfe verändert […]“ [80] Auch das Verstehen des Anderen existiert nicht mehr, beklagt Sartre, weil es ja Ansatz von Hilfe war, die jetzt entfällt. Aus der vorausgesetzten, aber nicht begründeten gegenseitigen Anerkennung der Freiheiten wird unversehens, durch eine legitime Bewegung einer dieser Freiheiten ein tiefgreifender Konflikt. Was offenkundig entfällt, das ist die genannte Prämisse eines letztlich rein idealen Zustandes, denn die „Negation der Reziprozität schafft logischerweise einen Zustand der Nicht-Reziprozität […]“ [81] Und wir müssen uns in diesem Zusammenhang fragen, ob sich diese Szene nicht wieder erneut vor dem Hintergrund des ursprünglichen Konflikts abspielt, dem sie auch verhaftet bleibt, weil eben dort, wo der Konflikt als das Wesen meiner Verbindung zum Anderen überboten werden sollte, eine Wiederkehr des Konflikts mit ungewöhnlicher Heftigkeit droht? [82]

Kann uns ein weiterführendes Geschehen, das über den Appell hinausreicht, diesem aber doch verwandt ist, erlauben, die Frage von Anruf und möglicher Weigerung zu überbieten oder aufzuheben? Es ist die *Gabe*[83], die, wird sie im positiven Sinn verstanden, als der Freiheitsappell schlechthin begriffen werden muss. Während der Appell als Anruf ein gegenseitiges Freiheitsgeschehen erzeugen sollte, ist die Gabe durch ihre prinzipielle Nähe zum Kunstwerk gekennzeichnet. Dieses entsteht einerseits aus einem Akt der Freiheit und muss, um Objektivität zu erlangen vom Anderen wahrgenommen werden. Das Kunstwerk definiert sich als Emanation einer schöpferischen Subjektivität und ist dabei zugleich immer schon Appell an die Freiheit des Anderen. Das Kunstwerk steht somit gleichsam zwischen zwei Freiheiten und ist Vermittlung par excellence. Denn die Rezeption des Kunstwerks ist

[80] EfM 516, CpM 306
[81] EfM 515, CpM 305
[82] Sartre wartet hier übrigens mit einem Beispiel auf, das seiner Biografie entnommen sein könnte: „Ich habe einen Beamten des Kolonialministeriums gebeten, über eine bestimmte, in Marokko zu befolgende Politik eine Erklärung im Rundfunk abzugeben. Er lehnt ab. Er teilt mir Gründe für seine Weigerung mit […]“ EfM 510, CpM 302
[83] Schon oben haben wir mit Sartre am Beispiel der Hilfeleistung gezeigt, wie ich mich selbst zur Gabe mache, thematisieren sie jetzt aber ganz explizit. Die Reflexionen zur Gabe stellen ein besonders ambitioniertes Unterfangen Sartres dar. Naturgemäß erscheinen sie als das Gegenstück schlechthin zur Ontologie von *Das Sein und das Nichts*. Sartre spricht an verschiedenen Stellen der *Entwürfe* von der Gabe, und während es einmal das Kunstwerk ist, das er als Appell und zugleich damit als Gabe verstanden wissen will, konzipiert er auch das Selbstbewusstsein als schöpferische Erfindung, sodass das konkrete Individuum als Gabe erscheint. Schließlich bleibt noch die Gabe im Sinne eines Geschenks, etwas das Sartre in Anlehnung an Marcel Mauss diskutiert; hier allerdings verlässt Sartre den soziokulturellen Hintergrund von Gabe und Gegengabe in einem verpflichtenden Sinn, wie er bei Mauss gegeben ist und bedenkt stattdessen prinzipielle Entfremdung auch in archaischen Gesellschaften, darüber hinaus aber auch die Möglichkeit einer „reinen“ Gabe. Vgl. EfM/CpM: 233/137, 253/149, 265/156, 645/382, 731/ 434

notwendig, um seine Existenz als *Kunstwerk* zu affirmieren.[84] Das Kunstwerk steht an der Schnittstelle zwischen dem Selbst, dem Subjekt und dem Anderen, da der Andere es in einem gewissen Sinn noch einmal erschafft, indem er seine Subjektivität in es einbringt; in diesem Sinn kann Sartre sagen:

> „Das Kunstwerk […] verlangt, durch die Freiheit eines konkreten Publikums in seinem Inhalt materiell anerkannt zu werden. Es ist Gabe und Forderung zugleich und verlangt nur in dem Maß, in dem es gibt. […] Nach diesem Modell müssen die Verhältnisse der Menschen sein, wenn sie als Freiheit füreinander existieren wollen: 1. durch die Vermittlung des Werkes (des technischen so gut wie des ästhetischen, politischen usw.); 2. wobei das Werk immer als Gabe betrachtet wird. Das Schöne ist vor allem eine Gabe. Das Schöne ist die als *gegeben* betrachtete Welt.“ [85]

Tatsächlich setzt Sartre die mögliche gegenseitige Anerkennung und ein Klima der Freiheit voraus, wenn er die Gabe im ontologischen Sinn als *grundlos*, *nicht motiviert* und *interesselos* bestimmt.[86] Worauf Sartre also abzielt, wenn er die Frage nach der Gabe thematisiert, das ist der Nachweis der Möglichkeit einer Gesellschaft nach der Konversion, auch wenn er eine solche Möglichkeit eher einfordert und nicht etwa schlüssig erweist:

> „Die Sache geben heißt ein neues Verhältnis auftauchen zu lassen. Es heißt erschaffen, erfinden. Die Gabe ist Erfindung. (Donner la chose c´est faire surgir un rapport neuf. C´est créer, inventer. Le don est invention.) Es bedeutet, die Welt zu geben, also die Unwesentlichkeit der Welt und die Wesentlichkeit der Beziehungen zwischen den Bewusstseinen zu bejahen, oder auch den Menschen als wesentlich zu bejahen.“ [87]

Wenn Sartre im Folgenden all die Probleme aufwirft, die mit der Gegen-Gabe[88] einhergehen, etwa die Asymmetrie der Situation, ihre völlig andere Qualität, dann deutet sich auch in seiner Analyse dieses Phänomens eine Brüchigkeit an, die mit der von ihm stets geforderten Moralität aller einhergeht, die aber dort, wo sie bloß innerhalb eines Individuums stattfindet,

[84] Sartre, Jean-Paul, *Was ist Literatur?*, a.a.O., 46
[85] EfM 253, CpM 149
[86] EfM 645, CpM 382
[87] Ebenda
[88] So stellt sich auch die Frage nach der unterwerfenden Gabe, etwa dort, wo der Beschenkte gezwungen wird, zu reagieren. Für Sartre bleibt diese Gegebenheit das Problem einer entfremdeten Gesellschaft vor der Konversion: „Wenn die menschlichen Verhältnisse ursprünglich im Modus der Entfremdung konzipiert werden, muss jede individuelle Beziehung entfremdend sein, anders gesagt: jedes Verhältnis des einen gegenüber dem anderen ist Entfremdungsverhalten, sogar die Großzügigkeit, […]“ EfM 642, CpM 380/381. Und Sartre zeigt auch die Möglichkeit einer nicht-entfremdeten Gabe: „Wenn die Gabe unter Gleichen stattfindet ohne gegenseitige Entfremdung, ist die Annahme der Gabe ebenso frei, interesselos, unmotiviert wie die Gabe selbst; sie befreit wie diese.“ EfM 647/648, CpM 384

unfruchtbar bleiben muss. Was angesichts der Dialektik von Gabe und Gegengabe allein bleibt, das ist die Tatsache, dass die erste Gabe *wirklich war*.[89]

Das von Sartre thematisierte Problem der Gabe, das vor dem Hintergrund einer allumfassenden Tauschform, wie sie der Potlatsch darstellt, entfaltet wird und in seiner finalen Form, dem Akt des „reinen" Gebens, wie er in jeder Gesellschaft nach der Konversion möglich sein soll, seinen gültigsten Ausdruck findet, führt uns aber in einer sehr spezifischen Variation noch wesentlich weiter. Die Frage, die Sartre in diesem Zusammenhang aufwirft, weist auf die Verfasstheit des Subjekts selbst zurück und bietet vor allem in Bezug auf die Struktur des Für-sich-seins Anlass zur Reflexion: Es ist das Subjekt selbst, das Sartre nun als Gabe denkt. Insofern sich das Subjekt ja tatsächlich selbst erschafft, kann es auch als eine Art der Gabe verstanden werden. So kennzeichnet es das Für-sich einerseits, sich im Stolz dessen bewusst zu sein, dass es autonom und Schöpfer ist.[90] Überdies bestimmt Sartre das Subjekt jetzt in seiner Verflechtung mit dem Anderen: „Man erschafft sich selbst, indem man sich dem anderen gibt. Daher ist jede Schöpfung notwendigerweise eine Passion" Oder: „Jede Schöpfung ist […] eine Gabe und kann nicht existieren, ohne zu geben." Sartre wird in diesem Sinn nicht müde, zu betonen, wie das Geben oder eben die Gabe die „Wahrheit" des Für-sich-seins bedingt und ausmacht. So heißt es schließlich: „Es gibt keinen anderen Seinsgrund als Geben. Und nicht nur das Werk ist Gabe. Der Charakter ist Gabe; das ICH ist die vereinende Rubrik unserer Großzügigkeit. Selbst der Egoismus ist eine verirrte Gabe." [91]

Burkhard Liebsch skizziert in seiner Auseinandersetzung mit Sartres Reflexionen in den *Entwürfen* eine Theorie der Gabe, die die Frage nach der vermeintlich alles bestimmenden Freiheit unter radikal neuem Blickwinkel aufwirft, denn zwei Phänomene, postuliert Liebsch, lassen Sartres Freiheitsdenken brüchig erscheinen: Es sind dies die Passivität und die Gabe. Liebsch referiert das Thema der Gabe in seiner prinzipiellen Verschränkung mit der Passivität des Empfangens. Werden wir nicht erst zu einem Für-sich vom Anderen her und sind wir nicht darauf angewiesen, noch vor jedem Bewusstsein in Empfang genommen zu werden? Und schließlich, werden nicht sogar wir selbst uns gegeben? Liebsch Ansatz, das geht aus seinen Fragen unzweideutig hervor, zielt in das Zentrum von Sartres Freiheitstheorie. Ja sogar in Bezug auf das Bewusstsein gelte es die Frage zu stellen, ob nicht auch im Gegebenen eine

[89] EfM 649, CpM 384/385
[90] „Der Mensch soll stolz sein, weil er Sein zur Existenz bringt. Der Stolz ist das Bewusstsein, autonom und Schöpfer zu sein." EfM 49, CpM 25
[91] EfM 233, CpM 137

Zweideutigkeit liegt, die hinausweist […] "auf eine vorgängige Gabe, die wir niemals uns selbst zu verdanken haben, sodass wir uns nur passiv zu ihr verhalten können."? [92]

Handelt es sich andererseits aber nicht um einen Akt der Freiheit, wenn die interesselose Gabe den Gebenden, die gegebene Sache und den Empfänger stiftet. Denn die Praxis des Gebens sei schließlich rückhaltlose Anerkenntnis der Freiheit des Anderen, die Gabe anzunehmen oder abzulehnen.[93] Liebsch wägt die Gründe sehr sorgfältig ab, die die Freiheit in Frage zu stellen scheinen und kontrastiert sie mit Sartres übergeordnetem Prinzip einer radikalen Freiheit. Denn selbst in der vermeintlich unfreiesten Situation, dann nämlich, wenn ich nicht umhin kann, die Gabe anzunehmen, etwa wenn es sich um den Erhalt meines Lebens handelt, bleibt auch unsere Passivität unserer Freiheit unterstellt:

> „Dieses Insistieren auf der Subjektivität dessen, der noch in seiner übelsten Lage stets *selbst* für das verantwortlich ist, was er tut, zeigt, wie Sartre auch hier jeden Gedanken an eine unverfügbare Passivität durchkreuzen will." [94]

Liebsch kann in diesem Zusammenhang von einer Passion der Freiheit sprechen, was heißt, dass auch im Empfangen vom Anderen nichts geschieht, das nicht eigener Vermittlung zuzuschreiben wäre. Es bestehe für Sartre kein Grund, so resümiert Liebsch, vom Kern seiner phänomenologischen Ontologie abzuweichen, denn das Für-sich tauche durch die Negation im Sein auf und erschaffe das eigene Selbst qua schöpferischer Negation. [95] Wir stimmen Liebsch zu, dass sowohl Gabe als auch Passivität bei Sartre der je eigenen Freiheit nachgeordnet bleiben; heißt das dann für uns, dass sich Sartres versuchte Konversion als unmöglich erwiesen hätte. Und wie ist es um die Problematik der Anerkennung bestellt?

---

[92] Liebsch, Burkhard, *Passionierte Freiheit als Gabe? Jean Paul Sartres `Entwürfe für eine Moralphilosophie´ im kontrolliert anachronistischen Gegenwartsbezug*, in: Betschart, Alfred u. a. (Hrsg.), *Sartre. Eine permanente Provokation,* Frankfurt am Main, 2014, a.a.O., 29

[93] Liebsch, a.a.O., 32

[94] Liebsch, ebenda

[95] Liebsch setzt sich schließlich kritisch mit der im Folgenden angegebenen Deskription des Bewusstseins bei Sartre auseinander. So will Sartres Bewusstsein: „1. seine Form dem, das nicht es ist, aufzwingen; 2. sich in das Element des Anders-seins verwandeln, das heißt sich durch die Verwandlung in Marmor, Gold usw. für sich bereichern […] 3. sich durch die Gesamtheit der anderen Bewusstseine als diese Realität weihen lassen […]" EfM 222, CpM 130.
Handelt es sich bei diesem Sinn des Bewusstseins tatsächlich um eine unbestreitbare Gegebenheit des Bewusstseins, fragt Liebsch. Lässt sich auf einer solchen Basis zu einer passenden Moral übergehen und werden auf diese Weise nicht „[…] ontologisierte Begriffe des Willens, der Bereicherung und des Kampfes um oder gegen Andere bereits der moralphilosophischen Untersuchung entzogen"? In der Tat erkennt Liebsch hier völlig zu Recht, wie der Primat des Bewusstseins bei Sartre die Hinführung zur Moralphilosophie erschwert. Liebsch, a.a.O., 29

Wie schon angedeutet, könnte ein überzeugender Ansatz, die Herr-Knecht-Dialektik zu überwinden, oder sie hinter sich zu lassen, darin bestehen, sich der vermeintlichen Unerlässlichkeit gegenseitiger Anerkennung und den damit verbundenen Strategien eines Systems der Objektivierung zu entziehen. Geschieht ein solcher Akt der Konversion als prinzipielle Absage an wertende Unterscheidungen, und hörte der Mensch auf, sich der Notwendigkeit zu unterwerfen, sich als dieser oder jener zu qualifizieren, dann kann eine tatsächliche Überwindung des unheilvollen Zirkels aus Verobjektivierung und Verdinglichung des jeweils anderen geschehen. Es handle sich hierbei um ein thematisches Erfassen der Freiheit, der Grundlosigkeit und der Nicht-Rechtfertigbarkeit. „Die Authentizität führe zum Verzicht auf jeden Entwurf mutig (feige), vornehm (gewöhnlich) zu sein. Sie entdeckt, dass der einzig gültige Entwurf derjenige ist, zu *tun* (und nicht zu sein).[96] So kann das radikale Aufgeben des mit dem unüberwindlichen Konflikt verbundenen Objektivierungssystems als prinzipielle Absage an wertende Unterscheidungen verstanden werden.[97] Der Mensch nach der Konversion hörte damit auf, sich als dieser oder jener zu qualifizieren, was eine Absage an jede Art der Hierarchisierung zur Folge hat. Mit dem Verzicht auf qualifizierende Eigenschaften oder auch Vorzüge macht sich die Person für den Anderen tatsächlich verfügbar, in einem Sinn, wie es und aus dem christlichen Konzept der Hingabe bekannt ist. Der Verzicht, sich als dieser oder jener zu qualifizieren, impliziert ja gerade auch den Verzicht darauf, sich als das Wesentliche zu *setzen,* hat stattdessen die echte Möglichkeit *für alle* zur Folge, wesentlich sein zu können. Denn für Sartre ist die Welt der Entfremdung ja gerade jene, wo man das Ich-Selbst vom Anderen her denkt.[98] Ganz im Gegensatz dazu soll aber im Zuge der Konversion eine Welt geschaffen werden, in der Bedingungen herrschen, unter denen sich alle Menschen in Autonomie entfalten können; diese Autonomie in Freiheit darf dem Anderen nicht verordnet werden, es können vielmehr nur die Bedingungen für dieselbe hergestellt werden.[99]

---

[96] EfM 828, CpM 491

[97] Sartre trifft eine entschiedene Absage an jede Dialektik gegenseitiger Anerkennung: Es soll eine Welt geschaffen werden, in der jeder den gleichen Wert hat und jede Handlung, die anderen nicht schadet, gleichviel gilt. Auf wertende Unterscheidungen zu verzichten, bedeutet vor allem, die Maßstäbe abzuschaffen, die geeignet sind, andere als unzulänglich, als dumm zu stigmatisieren: „Jede Unterscheidung in Dumme und Nichtdumme bringt Nichtmitteilbarkeit hervor, eine Aristokratie und als Folge davon Unterdrückung und Gewalt. Sie isoliert die Intelligenz und setzt dem Denken Grenzen; sie erzeugt die Unterdrückung des Dummen und deren Kehrseite, die Unterdrückung durch den Dummen, indem sie Menschen zwingt, sich in einer Situation von Untermenschen zu wählen.“ EfM 569/570, CpM 337

[98] EfM 817, CpM 485

[99] Vgl. EfM 365, CpM 216

2.2 Resümee [100]

Ziehen wir ein Resümee, so lässt sich in Bezug auf Sartres Philosophie der Moral in ihrem Verhältnis zur Ontologie sagen, dass die Frage nach dem Wert und infolge dessen die Frage nach der Moralität als der Grundlage von Verantwortung und Rechtfertigung des eigenen Handelns inmitten von Sartres Ontologie aufbricht. Wir haben nachdrücklich zu zeigen unternommen, wie Sartre die fehlgeleitete „Verfolgung des Seins" einer Kritik unterzieht: „Das Streben nach SEIN ist die Hölle." („La poursuite de l´être c´est l´enfer.") [101] Mit diesen Worten hat Sartre die Verfehltheit eines solchen Strebens unmissverständlich gekennzeichnet. Indes, gerade das damit verbundene Scheitern kann zur Konversion führen.[102] Es ist schließlich die reinigende Reflexion, die zur Voraussetzung der Konversion wird. Mit diesem Begriff, den Sartre der sogenannten unreinen Reflexion entgegensetzt, ist ein reflexives Bewusstsein gemeint, das aufhört, sich über das Ego und die Psyche ein dinghaftes Selbst zuzuschreiben. Das ist es, was Sartre im Sinn hat, wenn er meint, die unreine Reflexion könne Motivation für die reine werden. Die unreine Reflexion ist ursprünglich deshalb unaufrichtig, weil sie ihr Scheitern nicht sehen will. In diesem Sinn lässt sich die Einsicht in das unausbleibliche Scheitern als Impuls zur und als Ursprung der Aufrichtigkeit[103] begreifen. Der Übergang zur reinen Reflexion impliziert eine entscheidende Veränderung: Es gehe darum, die Kontingenz zu akzeptieren, ja sie als eine Chance aufzufassen.[104] Ethik als Moralität zu leben wird möglich, wenn weder die Kontingenz geleugnet wird noch ein

[100] Das Resümee, das zugleich ein Schlusswort ist, referiert in knapper Form tatsächlich auf sämtliche Kapitel unserer Arbeit. Wenn wir es als Unterpunkt unseres letzten Kapitels anführen, dann deshalb, weil gerade hier, in der Auseinandersetzung mit Sartres Moralphilosophie, wie in einem Spiegel, sämtliche Themen von Sartres Ontologie reflektiert werden. Was wir in der Einleitung angedeutet haben, die Frage danach, ob sich aus der Ontologie Sartres ethische Folgerungen ergeben, haben wir einer Prüfung unterzogen und gerade in Folge dieser Thematik wurden auch die Fragen nach der *Unaufrichtigkeit*, nach der aus *Freiheit* erfolgenden *Zwecksetzung*, nach der *Existenz des Anderen*, nach einer von aller Dinglichkeit befreiten *reinen Reflexion* und die Frage nach dem *absoluten Wert* virulent.

[101] SN 77, EN 42

[102] Für Schönwälder-Kuntze muss die Ontologie selbst die Möglichkeit der conversion zeigen können. Dieser Gedanke ist für ihre Studie zu einer Begründung von Sartres Ethik maßgeblich: Weil der Existierende sein Sein zu existieren hat, kann Ontologie nicht von Ethik getrennt werden. Sartres Ontologie beschreibt die unauthentische Selbstbestimmung des Bewusstseins und enthüllt damit zugleich das Prinzip der Bestimmung, nämlich die kontingente Seinsnichtung. Das Cogito als Seinsnichtung werde damit zum Kriterium der Ethik, da das Nichtungsprinzip Anspruch auf absolute Universalität habe. Schönwälder-Kuntze, *Authentische Freiheit*, a.a.O., 36/37

[103] Es ist nicht zu überhören, dass Sartre hier, im Gegensatz zu seiner Analyse der Unaufrichtigkeit in das SN eine Aufrichtigkeit im Sinn hat, die wir schon zuvor als „Ehrlichkeit gegen sich selbst" bestimmt haben und die ein tatsächliches Gegenstück zur Unaufrichtigkeit, als dem fehlgeleiteten Umgang mit den zwei Dimensionen von Faktizität und Transzendenz, bedeuten kann.

[104] EfM 38/39, CpM 18/19

absoluter Wert gesetzt wird, der eine Moral der Pflicht zur Folge hätte, die wiederum Authentizität und Autonomie in Frage stellte.[105]

So lässt sich der *Sinn* der Konversion begreifen als ein Ablehnen jeder denkbaren Entfremdung. Sartre sagt es überdeutlich, wenn er ein absolutes Ziel darin sieht, dem Sein der Welt die menschliche Freiheit als Grundlage zu geben.[106] Wenn Sartre schließlich die Entfremdung als „Ursünde" bezeichnet, so ist unverkennbar, dass diese Ursünde das genaue Gegenstück zu dem Skandal der Fremdexistenz darstellt, als der uns das Auftauchen des Anderen ursprünglich, im Rahmen von Sartres Ontologie erschienen ist. In diesem Sinn lässt sich folgern, dass tatsächlich nur eine radikale Befreiung von dem umfassenden Objektivierungsgeschehen, das nur alle oder keinen betreffen kann, diesen Sündenfall rückgängig oder wirkungslos machen kann. Und diese Voraussetzung, mit meiner Konversion möge auch eine Wandlung des Anderen einhergehen, ist bei Sartre fraglos auch als Hoffnung zu lesen, eine Welt ohne Unterdrückung und der stets damit einhergehenden Verobjektivierung sei zumindest möglich:

> „So verwandelt mich der andere in Objektivität, indem er mich unterdrückt, und meine primäre Situation besteht darin, eine Natur-Bestimmung zu haben und objektiven Werten gegenüberzustehen. Eine Konversion ist selbstverständlich theoretisch *möglich* (Il va de soi qu´une conversion est *possible* en théorie…), sie impliziert jedoch nicht nur meine innere Wandlung, sondern eine reale Wandlung des anderen (…mais un changement réel de l´autre). Ohne diese historische Wandlung gibt es keine absolute moralische Konversion." [107]

Ein solcher, alle Menschen betreffender Neuanfang lässt sich allerdings nur als eine Art Anruf, ja Aufruf an die gesamte Menschheit vorstellen und, um es mit Sartre selbst zu

[105] Gerade dies, keinerlei apriorische, das Bewusstsein von außen determinierende Ansprüche gelten zu lassen, macht ja die Authentizität, wie Sartre sie denkt, erst verständlich. Diese Absage an jede Art der Obligation, die das Bewusstsein bestimmen könnte, stellt Sartre allerdings dann in dem berühmten Interview mit Benny Levy in Frage. Aber er tut dies in einem Sinn, der eher einer Relativierung früherer Positionen gleichkommt. Aus jedem Nebensatz ist herauszuhören, wie Sartre nach einer ihm wichtigen Neuorientierung strebt. So antwortet Sartre auf die Frage Benny Levis, was er denn heute unter „Moral" verstehe mit dem Hinweis auf eine „Obligation" im menschlichen Bewusstsein. Indes betont er zugleich ausdrücklich, dass der Begriff der Obligation schlecht sei, einen anderen müsste man aber neu erfinden: „Ich verstehe darunter, dass in jedem Moment, […] immer auch eine Art Forderung da ist, die über das Reale hinausgeht und bewirkt, dass die Handlung, die ich gerade unternehmen will, eine Art inneren Zwang als Dimension meines eigenen Bewußtseins in sich birgt. Jedes Bewußtsein muß das tun, was es tut, […] weil sich in ihm jedes beliebige eigene Ziel unter einem Aspekt der Forderung darstellt, und das ist für mich der Anfang der Moral." Es ist offenkundig, dass es sich hierbei um einen Gedankengang handelt, der die in den Entwürfen angedachten Erwägungen ergänzt. Sartre, Jean-Paul, *Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Levy*, a.a.O., 25

[106] EfM 819, CpM 486

[107] EfM 34, CpM 16

wiederholen: „ Man kann die Konversion nicht *allein* vollziehen. Anders gesagt, die Moral ist nur möglich, wenn alle moralisch sind. (Autrement dit la morale n`est possible que si tout le monde est moral)“ [108] Damit erscheint Moralität als konkretes Tun aber allzu sehr in die Willkür eines zutiefst individuellen Entschlusses gelegt. Dort wo Sartre Universalisierbarkeit intendiert, wird ein an alle Menschen ergehender Appell vorausgesetzt.[109]

Was von Sartres Moralphilosophie dagegen bleibt, das ist die entschiedene Absage an eine Moral des Transzendenten oder der Innerlichkeit. Authentisch sein heißt damit vor allem keine Handlung zu vollziehen, die einer außer ihr liegenden Begründung bedarf. Ich gebe dem Dürstenden zu trinken, nicht weil ich gut sein will, nicht im Sinne eines übergeordneten moralischen Anspruchs, sondern weil ich damit seinen Durst stillen kann.[110] Sartres Philosophie der Moral liest sich über weite Strecken als ein Plädoyer für die Reinheit des Herzens und als eine entschiedene Absage an eben das fehlgeleitete menschliche Streben, das er in seiner Ontologie beschreibt. Während Sartre in sämtlichen seiner Analysen, sei es der Unaufrichtigkeit, der Theorie der Fremdexistenz oder seiner Freiheitstheorie seinen ontologischen Prämissen bis in die von uns als verfehlt bzw. unauthentisch entlarvten Ausformungen hinein treu blieb, muten seine Erwägungen und Analysen in den *Entwürfen* oft wie eine kritische Replik auf seine eigene Ontologie an.[111]

Dennoch sind wir überzeugt, dass gerade dies offensichtliche, wenn auch nicht immer zielführende Austragen von Widersprüchen den Reiz von Sartres Philosophie ausmacht. Wie

---

[108] EfM 35, CpM 16

[109] Hier wiederum macht Schönwälder-Kuntze geltend, dass der Universalisierungsanspruch bei Sartre bedeute, dass jedem die Möglichkeit eröffnet werde, seine freie authentische Wahl treffen zu können: „Der Universalisierungsanspruch und die Verantwortung für die Anderen ergibt sich nicht in Hinsicht auf den eigenen Entwurf, der für alle gälte, sondern auf der Ebene *jedem die Möglichkeit zu eröffnen, seine freie authentische Wahl treffen zu können*, mithin die *Konditionen* für eine Realisation der Freiheiten in ihrer konkreten autonomen Diversität zu schaffen.“ Schönwälder-Kuntze, *Authentische Freiheit*, a.a.O., 173/174
Dennoch bleibt die Bedingtheit eines solchen Geschehens unübersehbar: So spricht Sartre am Beispiel von Masochismus und Sadismus davon, dass der Kampf der Bewusstseine nur vor der Konversion einen Sinn habe: „Wenn wir die Tatsache, Freiheit und reines Opfer für anderswen zu sein […] auf uns genommen haben, dann gibt es keinerlei ontologischen Grund mehr dafür, auf der Ebene des Kampfes zu bleiben. Ich *nehme* mein Objekt-Sein *an* und überschreite es.“ Noch deutlicher wird die hohe Ambiguität von Sartres Erwägungen in dem folgenden Zitat: „Durch den Anderen beginne ich in der Dimension des SEINS zu existieren, durch den Anderen werde ich Objekt. Und das ist keineswegs ein Verfall oder eine Gefahr *an sich.* Das wird es erst, wenn der Andere sich weigert, *auch* eine Freiheit in mir zu sehen. Wenn er aber im Gegenteil bewirkt, dass ich als Freiheit existiere, […] bereichert er die Welt und mich selbst, er gibt meiner Existenz einen Sinn zusätzlich zum subjektiven Sinn, den ich ihr selbst gebe, […]“ EfM 868/869, CpM 515

[110] EfM 837, CpM 497

[111] Für Schönwälder-Kuntze kann Sartres Ethik in hohem Maß in seiner Ontologie begründet werden, was sie in ihrer ambitionierten Arbeit auch nachdrücklich ausführt. Uns stellt sich indes die Frage, ob sich Sartre selbst einer derart stringenten Vermittlung zwischen seiner Ontologie und seiner Ethik bzw. einer Begründung der Ethik in der Ontologie bewusst war. Überdies tauchen über die gesamten *Entwürfe* verstreut immer wieder Schlussfolgerungen auf, die Sartre selbst als hellsichtigen Kritiker seiner Moralphilosophie ausweisen und diese auf einer sehr schmalen, mit vielen Voraussetzungen behafteten Basis ansiedeln.

so oft in dieser Arbeit angedeutet, bleibt Sartre eine letzte überzeugende Antwort schuldig; das ändert aber nichts daran, dass sein leidenschaftliches Engagement im Denken immer wieder aufs Neue geeignet ist, Antworten auf die conditio humana zu versuchen, Antworten, die es wert sind, mit kritischem Interesse reflektiert zu werden.

Siglenverzeichnis

SN	*Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie,* Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König, 1. Aufl. der Neuübersetzung, Reinbek bei Hamburg, 1991
EN	*L´Etre et le Néant. Essai d´ontologie phénoménologique,* Éditions Gallimars, Paris, 1943
EH	*Der Existentialismus ist ein Humanismus*, in Sartre, Jean-Paul*, Der Existentialismus ist ein Humanismus; und andere philosophische Essays,* 5. Aufl., 2010
EfM	*Entwürfe für eine Moralphilosophie,* Deutsch von Hans Schöneberg und Vincent von Wroblesky*,* Reinbek bei Hamburg, *2005*
CpM	*Cahiers pour une moral,* Editions Gallimard, Paris, 1983
KdV	*Kritik der dialektischen Vernunft. 1. Band, Theorie der gesellschaftlichen Praxis,* Deutsch von Traugott König, Reinbek bei Hamburg, 1980
SuFA	Kampits, Peter, *Sartre und die Frage nach dem Anderen,* München, 1975

Bibliographie

Werke Sartres

Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König, 1. Aufl. der Neuübersetzung, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1991

L´Etre et le Néant. Essai d´ontologie phénoménologique, Éditions Gallimard, Paris, 1943

Der Existentialismus ist ein Humanismus, in Sartre, Jean-Paul*, Der Existentialismus ist ein Humanismus; und andere philosophische Essays,* 5. Aufl., Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 2010

Entwürfe für eine Moralphilosophie, Deutsch von Hans Schöneberg und Vincent von Wroblesky*,* Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 2005

Cahiers pour une moral, Editions Gallimard, Paris, 1983

Der Ekel, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1982

Kritik der dialektischen Vernunft. 1. Band, Theorie der gesellschaftlichen Praxis, Deutsch von Traugott König, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1980

Geschlossene Gesellschaft, Neuübersetzung von Traugott König, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1986

Die Fliegen, Neuübersetzung von Traugott König, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 12. Aufl., 2013

Zeit der Reife, Übersetzung v. Georg Brenner, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1961

Sartre über Sartre, in Sartre, Jean-Paul, *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*, Deutsch von Hans Schöneberg, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1971, S 9-37

Baudelaire, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1982

Der Idiot der Familie, Gustave Flaubert 1821 bis1857. 5 Bände. Übersetzung von Traugott König. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1977

Saint Genet, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1986

Überlegungen zur Judenfrage oder Was ist Antisemitismus, in: König, Traugott (Hrsg.), *Sartre Lesebuch, Den Menschen erfinden,* Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 2000, S 63-75

Anarchie und Moral, Interview mit J.-P, Sartre, in: Betancourt, Raúl Fornet, in: *Philosophie der Befreiung*, Materialis Verlag, Frankfurt am Main, 1983

Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung, in Sartre, Jean-Paul, *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays, 1931-1939,* Übersetzt von Aumüller, Uli u.a., Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1982, S 39-96

Was ist Literatur, Neuübersetzt und mit einem Nachwort von Traugott König, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1981

Brüderlichkeit und Gewalt, Ein Gespräch mit Benny Lévi, Wagenbachs Taschenbuch 219, Berlin, 1993

Weiterführende Werke

Arendt, Hannah, *Vita Activa*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1967/1981

Beier, Kathi, *Selbsttäuschung, Selbstbestimmung und Authentizität bei Sartre*, in: Feger, Hans/Hackel, Manuela, (Hrsg.): *Existenzphilosophie und Ethik,* Walter de Gruyter & Co., Berlin/Boston, 2014, S. 421-431.

Betschart, Alfred, *Sartre und Beauvoir - eine Ethik fürs 21. Jahrhundert*, in: Betschart, Alfred u. a. (Hrsg.), *Sartre. Eine permanente Provokation*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 2014, S. 71-90

Bieri, Peter, *Das Handwerk der Freiheit*, 11. Aufl., Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2013

Cremonini, Andreas, *Vom Genießen der Passivität: Sartre und die Psychoanalyse,* in: Flynn, Thomas R./Kampits, Peter/Vogt, Erich M. (Hrsg.), *Über Sartre. Perspektiven und Kritiken*, Verlag Turia + Kant, Wien 2005

Dahlmann, Manfred, *Freiheit und Souveränität: Kritik der Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres*, Ca Ira, Freiburg im Breisgau, 2013

Dandyk, Alfred, *Zweideutigkeit und Komplementarität bei Sartre*, in: Betschart, Alfred u. a. (Hrsg.), *Sartre. Eine permanente Provokation*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 2014, S. 197-210

Danto, Arthur C., *Sartre*, 4. Aufl., Steidl Verlag, Göttingen, 1997

De Beauvoir, Simone, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1968/1983

De Beauvoir, Simone, *In den besten Jahren*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 2008

Der Brockhaus, *Philosophie, Ideen, Denker und Begriffe,* Leipzig, Mannheim, 2009

Flynn, Thomas R., *Hin zum Konkreten: Sartre, Ontologie und Geschichte*, in: Flynn, Thomas R./Kampits, Peter/Vogt, Erich M. (Hrsg.), *Über Sartre. Perspektiven und Kritiken*, Verlag Turia + Kant, Wien, 2005, S. 117-134

Flynn, Thomas, *Die konkreten Beziehungen zu Anderen*, in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Akademie Verlag, Berlin, 2003, S. 177-193

Frank, Manfred, *Präreflexives Selbstbewusstsein,* Reclam, Stuttgart, 2015

Fretz, Leo, *Die Transzendenz*, in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.)*, Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts,* Akademie Verlag, Berlin 2003, 117-134

Freud, Sigmund*, Das Ich und das Es. Und andere metapsychologische Schriften,* Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1978/1988

Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1992

Hackel, Manuela, *Der Andere im Selbst. Kierkegaard und Sartre zu einer Abhängigkeit*, in: Betschart, Alfred u.a. (Hrsg.), *Sartre. Eine permanente Provokation*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 2014, S. 173-196

Hartmann, Klaus, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1963

Hastedt, Heiner, *Sartre*, Reclam, Leipzig, 2005

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes,* Auf d. Grundlage d. Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1986

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986

Heidegger, Martin, *Vom Wesen des Grundes*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983

Hengelbrock, Jürgen, *Jean Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit. Einführung in das philosophische Werk*, Alber, München, 1989

Honneth, Axel, *Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität,* in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Akademie Verlag, Berlin 2003, S. 135-157

Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität*, in: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Erweiterte Neuausgabe,* 2. Aufl., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1999, S. 165-176

Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1994

Howells, Christina, *Sartres existentialistische Biografien: Fragen der Methode*, in: Flynn, Thomas R./Kampits, Peter/Vogt, Erich M. (Hrsg.), *Über Sartre. Perspektiven und Kritiken*, Verlag Turia + Kant, Wien, 2005, S. 97-115

Hunyadi, Mark, *Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral*, in: König, Traugott (Hrsg.), *Sartre, Ein Kongress*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1987, S. 84-92

Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie,* 3. Aufl., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995

Irigaray, Luce, *Ethik der sexuellen Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991

Janssen, Paul, *Die Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins,* in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Akademie Verlag, Berlin, 2003, S. 21-43

Kampits, Peter, *Jean Paul Sartre*, Verlag C.H. Beck, München, 2004

Kampits, Peter, *Sartre und die Frage nach dem Anderen,* Oldenbourg, München, 1975

Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kommentar von Christof Horn…(Hrsg.)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007

Laplanche, J./Pontalis, J.-B., *Das Vokabular der Psychoanalyse*, 7. Aufl., Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1986

Levy, Bernard-Henry, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, Carl Hanser Verlag, München/Wien, 2002

Liebsch, Burkhard, *Passionierte Freiheit als Gabe? Jean Paul Sartres `Entwürfe für eine Moralphilosophie´ im kontrolliert anachronistischen Gegenwartsbezug*, in: Betschart, Alfred u. a. (Hrsg.), *Sartre. Eine permanente Provokation*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 2014, S. 21-38

Lotz, Johannes B., *Die Drei-Einheit der Liebe, Eros. Philia, Agape*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1979

Löw-Beer, Martin, *Selbsttäuschung. Philosophische Analyse eines psychischen Phänomens*, Alber, Freiburg/München, 1990

Luckner, Andreas, *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“*, 2. korr. Aufl., Ferdinand Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich, 2001

Marcuse, Herbert, *Existentialismus,* in *Kultur und Gesellschaft 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1965

Merle, Jean-Christophe, *Die existentielle Psychoanalyse als moralische Klassifizierung?* in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Akademie Verlag, Berlin, 2003, S. 227-243

Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1966

Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches*. *Zweiter Band*, Goldmann Klassiker, München, [Aphorismus 287]

Ortega y Gasset, José, *Über die Liebe*, Wilhelm Heyne Verlag, München, 1938/1983

Pieper, Annemarie, *Freiheit als Selbstinitiation*, in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Akademie Verlag, Berlin, 2003, S. 195-210

Pothast, Ulrich, *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987

Recki, Birgit, *Freiheit*, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien, 2009

Renaut, Alain, „*Von der Subjektivität ausgehen". Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre,* in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Akademie Verlag, Berlin, 2003, S. 85-99

Santoni, Ronald E, „*Unaufrichtigkeit" – Klärung eines Begriffs in `Das Sein und das Nichts´,* in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Akademie Verlag, Berlin, 2003, S. 63-84

Schnädelbach, Herbert, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel zur Einführung*, 4. verbesserte Aufl., Junius Verlag, Hamburg, 2011

Schönwälder-Kuntze, Tatjana, „*Verstehen heißt, sich ändern, über sich hinausgehen". – Sartres kritisches Ethos*, in: Betschart, Alfred u. a. (Hrsg.), *Sartre. Eine permanente Provokation*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 2014, S. 91-113

Schönwälder-Kuntze, Tatjana, *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2001

Schumacher, Bernard, *Phänomenologie des menschlichen Körpers*, in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Akademie Verlag, Berlin, 2003, S. 159-176

Seel, Gerhard, *Sartres Dialektik. Zur Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts- , Zeit- und Werttheorie*, Bouvier Verlag, Bonn, 1971

Seel, Gerhard, *Wie hätte Sartres Moralphilosophie ausgesehen*? in: König, Traugott (Hrsg.), *Sartre, Ein Kongress*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1987, S. 276-293

Ströker, Elisabeth, *Einleitung*, in: Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie,* 3. Aufl., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995

Suhr, Martin, *Jean Paul Sartre zur Einführung*, 3. Aufl., Junius Verlag, Hamburg, 2007

Taylor, Charles, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994

Taylor, Charles, *Was ist menschliches Handeln?*, in: Taylor, Charles, *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1992, S. 9-51

Theunissen, Michael, *Der Andere*, 2. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin/New York 1977

Theunissen, Michael, *Theorie der Temporalität* in: Schumacher, Bernhard N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts,* Akademie Verlag, Berlin, 2003

Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 2000

Waldenfels, Bernhard, *Jean-Paul Sartre: Rückhaltlose Freiheit*, in: *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1987, S 63-141

Wildenburg, Dorothea, *Die „Gabe“ bei Jean-Paul Sartre*, in: Betschart, Alfred u.a. (Hrsg.), *Sartre. Eine permanente Provokation*, Akademie Verlag, Frankfurt am Main, 2014, S. 55-69

Wroblewsky, Vincent von, *Vorwort*, in: Sartre, Jean-Paul, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Rowohlt, Hamburg, 2005

Zahavi, Dan, *Phänomenologie für Einsteiger,* Wilhem Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Paderborn, 2007

Abstract

In der Arbeit werden die anfangs gegebenen ontologischen Prämissen entfaltet, vertieft und es wird zugleich kritisch geprüft, inwiefern sie als Grundlage von Sartres Anthropologie gelten können. Es ist das erklärte Ziel der vorliegenden Dissertation, die wesentlichen Fragen von Sartres erstem Hauptwerk, *Das Sein und das Nichts,* zunächst zu thematisieren und in einem zweiten Schritt in ihren Konsequenzen für den Vollzug des menschlichen Lebens zu beantworten. Mit konkreter Existenz ist die *Existenz als Vollzug* gemeint, das Selbstverhältnis des Subjekts, das radikal in Frage steht. Nicht Grund seines Seins und durch einen Mangel bestimmt, möchte es zur Grundlage seiner selbst werden. Dieser in der Zufälligkeit der menschlichen Existenz begründete Entwurf, durchdringt sämtliche Bezüge zu sich selbst, zur Welt und zum Anderen.

In der Analyse der *Unaufrichtigkeit* untersuche ich eine Möglichkeit der Selbsttäuschung, wie sie durch Sartres Ontologie erst möglich wird und stelle die Frage, ob sie grundsätzlich überwunden werden kann. Zwischen der Forderung, nur das zu sein, *was man tatsächlich ist*, der *Faktizität* und dem Entwurfscharakter der Existenz, das heißt, mich auf zukünftige Zustände zu entwerfen, das ist die *Transzendenz*, ist es dem Menschen durchaus möglich, zu vermitteln: Aufrichtigkeit ist auch im Sinne von Sartres Ontologie und *entgegen* seiner eigenen Interpretation möglich.

In der *Theorie des Subjekts* zeige ich, wie Sartre die Strukturen des Subjekts entfaltet, erläutere den Begriff der Transzendenz und gelange zu dem maßgeblichen menschlichen Beweggrund, seine eigene Grundlosigkeit abzustreifen und Grund seiner selbst, ein „An-und-für-sich-Seiendes“ werden zu wollen. Das Sein des Subjekts erweist sich als *ekstatisch* in den Dimensionen der Zeit. Im Gegensatz zum An-sich, einem Sein, das mit sich selbst koinzidiert, ist das Für-sich ein Sein, das sich selbst und seine Existenz erschafft und in der Folge auch die Werte ins Sein ruft. Hier setzen die Fragen nach Faktizität, Kontingenz und Selbsterschaffung an.

Die *Freiheit* ist *die* ontologische Struktur des Für-sich-seins. Die freie Handlung ist bei Sartre vor allem ein Bruch mit dem Gegebenen. Es ist die Wahl der Zwecke, die an allererster Stelle steht. Jede meiner Wahlen ist mit einem Selbstentwurf verbunden, der in einer Urwahl gründet. Als Grundthese Sartres gilt: Stets bin ich es, der Anlässe und Hindernisse vor dem Hintergrund gesetzter Ziele *deutet*. Schließlich zeige ich, dass Sartres Freiheitstheorie einerseits von bemerkenswerter Konsequenz ist, andererseits aber von einer unübersehbaren Zwiespältigkeit gekennzeichnet bleibt.

Im Gefühl der Scham erkenne an, *so zu sein*, wie der Andere mich sieht. Eine neue Dimension meines Seins ist ins Spiel gekommen: mein *Für-Andere-sein,* ein Sein, das sich mir entzieht und das ich dennoch bin. Es kommt zu einem Kampf um Anerkennung, der keine Vermittlung zulässt. Dieser Kampf mündet bei Sartre in einen unauflöslichen Konflikt. Aber nicht der Konflikt als solcher ist das Problem, sondern die Unmöglichkeit, über den Konflikt hinaus zu gelangen. Das *radikal offene Selbstverhältnis*, für Sartres Theorie des Subjekts kennzeichnend, liefert mich dem *Blick* des Anderen wehrlos aus. *Personale Identität,* ein Modell, das die Integrität des Subjekts stärkt, könnte eine Antwort sein. Eine Relativierung, der von Sartre entworfenen Aussichtslosigkeit des interpersonalen Geschehens kann auf der Basis sprachlicher Verständigung erzielt werden!

In seinem Projekt einer *existentiellen Psychoanalyse* versucht Sartre das Phänomen einer Urwahl zu klären, einer Wahl, durch die sich das Subjekt zu dem Menschen bestimmt, der es fortan sein wird. Die Urwahl figuriert als eine Art Rahmen, der meinen Handlungen eine bestimmte Kontinuität gewährt und das offene Selbstverhältnis des Subjekts stabilisiert.

Sartre versucht, eine Rekonstruktion des Lebens des Subjekts und thematisiert in diesem Sinn die durch den Urentwurf geforderte Ganzheit und „Wahrheit“ der menschlichen Existenz.

In einem letzten Kapitel thematisiert die Arbeit Sartres *Moralphilosophie* in ihrem Verhältnis zur Ontologie. Das Scheitern des Für-sich, Grund seiner selbst zu werden, kann zur Konversion führen. Dies geschieht als Absage an jede Art der Verdinglichung: Ethik wird möglich, wenn weder die Kontingenz geleugnet, noch ein absoluter Wert gesetzt wird. Die Frage nach dem *Wert* ist inmitten von Sartres Theorie des Subjekts aufgebrochen. Daher weist Sartres Theorie des Subjekts ethische Implikationen auf. Geschieht der Akt der geforderten Konversion nun als Absage an wertende Unterscheidungen und höre ich auf, mich als *dieser* oder *jener* zu qualifizieren, dann kann eine Überwindung des Zirkels meiner von Negativität gekennzeichneten Verbindung zum Anderen erfolgen. Das Heraustreten aus der *Struktur* des *Für-Andere-Seins* werde zur unerlässlichen Voraussetzung für den Versuch, mit meiner Freiheit auch die des Anderen zu wollen.

Der „Neuanfang“ hat allerdings einen an die gesamte Menschheit ergehenden Appell zur Voraussetzung, womit Sartres Anspruch uneingelöst bleiben muss, da er die prinzipielle Konversion aller fordert.

Abstract (Englisch)

The premises, established in the beginning of this essay will be developed and deepened and they will be critically evaluated, as to if they can be regarded as a basis for Sartre's anthropology. It is the distinct goal of this work to highlight on one hand the crucial questions in Sartre's first main work *Being and nothingness* and on the other hand to answer them in regard to their consequences influence they manifest on human life.

By concrete existence I mean the existence *as a lucid existence*, the inner relation to oneself is the radically questioned issue. It is not the basis of its own existence but the lack of it which will determine the reason for becoming oneself. This design established in the contingency of the human existence seeps into every relation to the ego, to the world and to the others.

In the analysis of the *insincerity* I investigate the possibility of self-betrayal, as made possible by Sartre's ontology and ask if this phenomenon is surmountable. Between the requirement to be *what you really are*, which is the *facticity,* and the possibility to anticipate future states or the design character of existence, which is the transcendence sincerity, it is quite possible for man to convey sincerity, also in the sense of Sartre's ontology and contrary to his own interpretation.

In the *theory of the subject* I show how Sartre evolves the structures of the subject, I explore the term of transcendence and I conclude the main human reason for suppressing his own groundlessness to become the ground for oneself this means to become a being-in-and-for-oneself. The being of the subject proves itself to be as ecstatic in the dimensions of the time. In opposition to the being in oneself, a being that coincides with itself is the being for itself, a being that creates itself and in the following also creates the values. It is here where the questions of factuality, contingency and self-creation evolve.

Liberty is the *very* structure of the being-for-oneself. The free act is for Sartre primarily a fracture with the given situation. It`s the choice of the purposes which is on first place. Each of my choices is linked to a creation of myself.
Sartres' basic principle is: It is always me who interprets events and obstacles against the background of set goals. Finally I show that Sartre`s theory of liberty is on the one hand of a remarkable consistence, but on the other hand it is characterized by an obvious contradiction.

In the emotion of the shame I recognize *to be as* the other one sees me. A new dimension of my being came into play: my *being-for-the-other,* a being that withdraws itself from me and a being that I am nevertheless. This leads to a fight for recognition that doesn't allow for mediation. This struggle leads for Sartre to an indissoluble conflict. Actually the conflict in itself is not the problem, but much more the impossibility that there is no chance to overcome the conflict. The *radical open relation to oneself,* significant for Sartre's theory, delivers me defenceless into the scrutiny of the others. Personal identity, a model that strengthens the integrity of the subject could be an answer. A relativization of Sartre's unpredictability of interpersonal events can be achieved on the basis of linguistic communication.

In his project of an existential psychoanalysis, Sartre attempts to clarify the phenomenon of a primordial election, a choice by which the subject is determined by the man who will be from now on. The original choice is a kind of framework that gives my actions a certain continuity and stabilizes the open self-relation of the subject. Sartre tries a reconstruction of the whole life of the subject and emphasizes the wholeness and truth of the human existence that is determined by the original choice.

In the last chapter Sartre deals with moral-philosophy in its relation to his ontology. The failure of the wish of the being-for-oneself to become the basis of itself can lead to a

conversion. This takes place as a rejection of any kind of assertion: ethics becomes possible if neither the contingency is denied nor an absolute value is set. The question of the value was settled within Sartre’s theory of the subject. Therefore, Sartre’s theory of the subject demonstrates ethical implications

If the act of the required conversion takes place as a denial of evaluative distinctions, and if I cease to qualify as this or that, then the circle of my connection marked by negativity towards others can be overcome. The emergence from the structure of being-for-another is an indispensable prerequisite for attempting the desire for my freedom as well as that of the others.

The "new beginning" has, however, a prerequisite for all mankind, with which Sartre's claims must remain unresolved, since he demands the fundamental conversion of all.