

4 Phänomenologische Ontologie und atheistische Umkehrung der Ontotheologie bei Jean-Paul Sartre

Sartre gehört zu den Klassikern des modernen Atheismus. Mit Blick auf sein Werk sei eine gewiss fragwürdige, weil etikettierende Behauptung gewagt: Er führt die antiidealistische Philosophie der Jung- und Linkshegelianer, die sich Mitte des 19. Jahrhunderts (mit Ausnahme des Marxismus) zu verlieren scheint, auf höchstem Niveau fort. Dafür sprechen mehrere Argumente. Vor allem überträgt er das der Seinslogik *Hegels* entlehnte Inventar seiner *Grundbegriffe* (An-sich-sein, Für-sich- und Für-Andere-sein, Negation) auf das kontingente menschliche Subjekt, wobei er auch Hegels ontotheologischen Grundgedanken in Gestalt atheistischer Umkehrung beibehält. Wenigstens noch in seinem ersten Hauptwerk »Das Sein und das Nichts« erhebt er die *Idee Gottes* zu einem für die Realisierung menschlicher Existenz notwendigen, wenngleich unerreichbaren *Ideal*.¹ Auch wenn er gegen Ende seines Lebens dieses ontologische oder genauer »meta-physische« Ideal für »falsch« erklärt,² hält er lange Zeit an ihm als einer anarchistisch-marxistischen und ganz zuletzt noch messianischen Endzeiterwartung fest.

Sartres Philosophie der freien Subjektivität knüpft besonders am »*unglücklichen*«, d. h. am »*in sich entzweiten* Bewußtsein« der »Phänomenologie des Geistes« an, das Hegel als Stadium im Werden des noch subjektiven Geistes beschrieben hat. *Jean Wahl* fungierte diesbezüglich als Vermittler, insofern er die umfassende Bedeutung dieser Idee für das Hegelverständnis herausgearbeitet hat:³ Für jegliches Bewusstsein in allen Entwicklungsstadien, -stufen und -gestalten gilt, dass es als entzweites, unaufgehobenes und in sich zerrissenes Bewusstsein unendlichen Schmerz durchleiden muss. Sartre besteht darauf, dass das menschliche Dasein der (derzeit) vergebliche Versuch einer Aufhebung, Vermittlung oder Versöhnung dieser Entzweiung mithilfe der nicht zu verwirklichenden Idee des »absoluten Geistes« ist. Dieses tragische Ergebnis ist nicht einfach als Folge pessimistischer oder depressiver Verstimmung wegzuerklären, da es systemkonsistent überzeugend begründbar ist.

Im umstrittenen Gespräch mit *Benny Lévy* – wenige Wochen vor Sartres Tod am 15. April 1980 – sucht Sartre den Widerspruch von Hoffnungslosigkeit (Ver-

1 Vgl. die sorgfältige und kritische Auseinandersetzung mit dem vormarxistischen Sartre aus pointiert hegelscher Sicht von K. HARTMANN, *Die Philosophie J.-P. Sartres*; darin besonders seine Habilitationsschrift *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik* von 1963 und DERS., *Der Mensch – die Begierde, Gott zu sein*.

2 R. FORNET-BETANCOURT, *Philosophie der Befreiung*, dort Anhang: »Anarchie und Moral: Interview mit J.-P. Sartre«, 365–370, hier 370.

3 Vgl. J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 15 f., 19 f., 114 f.

zweiflung) aufgrund unseres wesentlichen Scheiterns angesichts eines zukünftigen *transzendenten und absoluten* Handlungszieles einerseits und der Hoffnung auf Realisierbarkeit dieses Zieles andererseits auszugleichen.⁴ Er will in seiner früheren »Hoffnungslosigkeit nur eine klare Einschätzung dessen, was das Menschsein ausmacht«, gesehen haben. Später rückt für ihn das Scheitern als wesentliches Verfehlen des Daseins nur deutlicher in neue Zusammenhänge: Unser Handeln kann »nicht seinem Prinzip nach zum absoluten und sicheren Scheitern verurteilt sein«, weil es mit einer »in der Natur des Handelns selbst« liegenden Hoffnung auf die Realisierung eines transzendenten und absoluten Ziels des Menschseins in der geschichtlichen Zukunft verbunden ist.⁵ Unser Handeln »muss sich uns immer in einer Realisierung des als zukünftig gesetzten Zieles darstellen«. Die Idee eines absolut realisierbaren Zieles wird nicht zurückgenommen, sondern als Bedingung der Möglichkeit praktischer Zielsetzungen nur relativiert, bleibt doch die Hoffnung, dass partiell vieles gelingen und anderen zugutekommen wird. So will Sartre im Rückblick auf sein Gesamtwerk trotz aller Widersprüche in seinem Denken »immer auf einer kontinuierlichen Linie geblieben sein« – also kein Widerruf.⁶

Auch der für Hegel so wichtige Grundgedanke *Fichtes* einer Entfaltung der Subjektivität in dialektischer Konstituierung der Gegenstände aus dem Ich durch Setzung der Welt als Nicht-Ich, erfährt bei Sartre – nicht unähnlich wie bei *Feuerbach* – eine radikal *umgekehrte* Interpretation, aber nicht durch die basale Abhängigkeit des Menschen von der Natur, sondern durch die Entdeckung des unabhängigen Widerstandes der Welt (des *An-sich-Seienden*) gegen das Ich.⁷ Dadurch findet sich das Ich gegenüber seinem Anderen, das nicht Ich ist, in einer paradoxen Situation vor, *ist* doch das Ich Sartres für sich eben nur das, was es *nicht* ist, und daher *nicht*, was es ist: *nicht* das An-sich-Seiende, nicht die Welt der Objekte. Dieses den Selbstvollzug mitkonstituierende und doch ihm entgegenstehende Andere, das Nicht-Ich oder An-sich-Seiende, hat daher im Gegensatz zu Fichte einen gewissen Vorrang vor der Subjektivität (marxistisch: das Sein vor dem Bewusstsein). Jedoch ist dieses Andere im Unterschied zu Feuerbach kein im Dialog gegenwärtiges Du, sondern ein Neutrum, ein anonymes »Es«.

4 Vgl. J.-P. SARTRE, *Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Lévy*, 7–12, 21 f.

5 Der naheliegenden Vermutung, dass diese Generalisierung der transzendierenden Handlungsstruktur für alle Zukunft, die nicht (wie etwa bei E. BLOCH) aus fernen, sich uns zusprechenden und *erfahrbaren* Möglichkeiten dessen, was noch nicht ist, schöpft, einer optimistischen Verstimmung im Weltverhältnis entspricht, kann hier nicht nachgegangen werden.

6 J.-P. SARTRE, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 12.

7 Vgl. dazu L. GABRIEL, *Existenzphilosophie*, 173 ff.

Was Sartre mit der linkshegelianischen Tradition noch weiter verbindet, ist die Abkehr von der spekulativen Philosophie Hegels bzw. der idealistischen Erkenntnistheorie durch Verwirklichung, durch Gewinnen des Wirklichkeitsbezugs als Praktischwerden der Philosophie. Seine Philosophie ist Philosophie der Freiheit, ja der »Befreiung« in einer noch einzuschränkenden Hinsicht.⁸ Auf dieser Linie liegt die vom Existieren des An-sich-Seienden sich unterscheidende *Existenz* des menschlichen Für-sich-seins, die *existenzielle* Praxis, um die es Sartre geht. Sein späteres Engagement für verschiedene Marxismen bestätigt nur diese Zuordnung zur Bewegung der hegelschen Linken. Mit Recht konnte zudem hervorgehoben werden, dass *Søren Kierkegaards* Philosophie der ethisch-religiös *existierenden* Subjektivität der/des »Einzelnen« im Umfeld der hegelschen Linken zu verstehen ist.⁹ Und insbesondere an sie schließt sich alle Existenzphilosophie und mit ihr auch Sartres »Existenzialismus« an.¹⁰

Das Gesagte rechtfertigt, Sartre in die ohnedies bescheidene Auswahl hochrangig atheistischer Positionen des vorliegenden Bandes aufzunehmen. Gegenstand der Untersuchung sind nicht seine kubanischen, stalinistischen und maoistischen Verirrungen, die ihn zum abschreckenden Beispiel eines amoralischen »Atheisten« und bürgerlichen Moralschrecks gemacht haben. Wir verdanken vielmehr besonders dem frühen Sartre eine ernst zu nehmende Zuspitzung der Problematik des Seins- sowie des Gottesverständnisses *im Raume der Metaphysik*. Man kann bei ihm im Einklang mit der linkshegelianischen Bewegung eine weitere Stoßrichtung gegen die *scotistische Metaphysik* erwarten, was sich auch durch Sartres kritische Husserl-Rezeption bewahrheiten wird. Insgesamt versteht Sartre seinen Atheismus ontologisch und metaphysisch in pointierter Weise als kritische und existenzielle Reaktion auf die Problematik eines geläufigen Schöpfungsverständnisses im Horizont ontotheologischen Sichausdenkens eines Gottes und erscheint deshalb geeignet, für un-

8 Vgl. R. FARNET-BETANCOURT, *Philosophie der Befreiung*; H. SCHELKSHORN, *Eine Moral der Befreiung? Skizzen zu einem Projekt Jean-Paul Sartres*.

9 Vgl. J. MADER, *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie*, 107–123.

10 Zu SARTRES Verhältnis zu S. KIERKEGAARD vgl. B.-H. LÉVYS großes ideengeschichtliches Werk *Sartre: Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, dort besonders 538, 541 f. Vgl. auch J.-P. SARTRE, GWE, *Philosophische Schriften*, Bd. 3: *Das Sein und das Nichts* (= SN), 435. Die Seitenzahlen am Rand der deutschen Fassung verweisen auf die französische Originalausgabe. Aus dieser werden zum besseren Verständnis in runde Klammern gesetzte Ausdrücke in den deutschen Text eingefügt. Hier 435: Gegen HEGELS Aufhebung der Herr-Knecht-Dialektik in die abstrakte Wahrheit eines allgemeinen Selbstbewusstseins führt SARTRE KIERKEGAARD ins Feld, »der die Ansprüche des Individuums als solchem vertritt. Das Individuum verlangt seine Erfüllung als Individuum, die Anerkennung seines konkreten Seins und nicht das objektive Auseinanderlegen einer allgemeinen [System-]Struktur.«

ser Vorhaben die angeschnittene Dialektik von Selbstständigkeit (Freiheit als Selbstschöpfung) und radikaler Abhängigkeit weiter zu beleuchten. Und auch hier erweist sich Sartre wie die meisten Linkshegelianer durch die Dialektik von »Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins« in Hegels »Phänomenologie des Geistes« inspiriert. Doch radikalisiert der frühe Sartre darüber hinaus die bis in die Renaissance zurückreichende Idee der Freiheit als »entfesselte Selbstkreation« im Gegensatz zur Idee *rationaler* Selbstbestimmung, die als »Spezifikum der europäischen Moderne« gelten kann.¹¹ Um nun Sartres eigentümliche atheistische »Ontotheologie« (4.2) kritisch zu würdigen, sei eine kurze Relektüre seiner phänomenologischen Ontologie (4.1) vorangestellt.

4.1 Phänomenologische Ontologie bei Sartre

»Der Existentialismus ist ein Humanismus«, d. h., der Mensch steht maßgebend im Zentrum des Seins alles Seienden, und zwar so, dass die individuelle Subjektivität des Menschen, das *cogito*, Ausgangspunkt (*point de départ*) und »absolute Wahrheit« ist.¹² Insofern der Mensch sich selbst schöpferisch *erfinden*, ja sein Wesen und seine Moral selbst *kreieren* muss, geht Sartre nicht von einem Wesensbegriff oder einer Idee eines menschlichen Wesens aus, die es als Ordnungsprinzip für das individuelle und gesellschaftliche Leben als definitives Proprium auszeichnet und dessen Größe und Würde begründen soll. Der Existenzialismus ist eben nur »ein [*une*]« Humanismus unter vielen anderen, denen gegenüber Sartre (>postmodern-) als

11 Vgl. H. SCHELKSHORN, *Rationale Selbstbestimmung oder entfesselte Selbstkreation?*, 156: »Das Spezifikum der europäischen Moderne liegt in der Freiheit im Sinne entfesselter Selbstkreation, die neue Lebensformen experimentell erprobt, radikale Brüche mit jahrtausendealten Moralvorstellungen bewußt riskiert, und zwar nicht aus der Erwartung, auf diesem Wege eine vernünftigere Lebensform zu finden, sondern schlicht aus der Obsession der Entdeckung neuer, anderer Seinsmöglichkeiten menschlichen Lebens.« DERS., *Entgrenzungen*: »Entgrenzung der menschlichen Natur durch die Idee der Selbstkreation in Pico della Mirandas *Oratio de hominis dignitate*«, 163–205; DERS., *Ein melancholisches Spiel der Masken – über Foucault, die Moderne und die Religion*; SCHELKSHORN zeigt hier (75), dass M. FOUCAULT in seiner kritischen Einschätzung Sartres dessen Konzept der Selbstkreation für nicht radikal genug hält, da er noch in Fragen der Eigentlichkeit (*authenticité*) im Gegensatz zur Unaufrichtigkeit (*la mauvaise foi*) und des Seins für Andere einer fest umrissenen Natur des Menschen und somit den Restbeständen eines essenzialistischen Denkens verhaftet ist.

12 J.-P. SARTRE, GWE, *Philosophische Schriften*, Bd. 4: *Der Existentialismus ist ein Humanismus* (= EH), 165; vgl. 150 f.

entschiedener Vertreter theoretischer Antihumanismen erscheinen kann.¹³ Wenn er ihn doch für einen Humanismus hält, dann für die einzig mögliche Variante, weil existenzialistisches Denken zeigt, dass der Mensch in unabdingbarer Freiheit und absoluter Verantwortlichkeit für die ganze Welt existiert. Kann also nicht ein definitives Was-sein die Größe und Würde des Menschen begründen, so besitzt er dennoch die (wenigstens heute negativ formulierbare) *Würde*, dass er zu sich *befreit* und nicht zu einem bloßen Objekt herabgesetzt oder zum Rohstoff oder Mittel zum Zweck benutzt werden darf.¹⁴ Der Gedanke positiv gewendet besagt, dass der totale Mensch, der Mensch für den Menschen, das sittliche Eschaton ist. Dieser offene Ansatz, dass der Mensch »kein apriorisches Wesen« ist, »das, was der Mensch ist, noch gar nicht feststeht«, radikalisiert sich für Sartre am Ende in einem Begriff des »Humanismus«, der »zu unserer Zeit gar nicht möglich« ist. Doch bewegen wir uns als »Untermenschen«, die wir sind (nicht nur die uns umgeben!), auf diesen Humanismus hin, da wir eine menschliche Seite, Prinzipien eines neuen Füreinanderexistierens, wie entwicklungsfähige Keime in uns bergen.¹⁵

Sartre zielt nicht darauf ab, »eine Anthropologie zu konstituieren«,¹⁶ sondern eine *Ontologie*, die den Menschen aus seinem Verhältnis zum Sein, das ihm widerfährt, versteht. Der Ausgangspunkt seines Denkens, das cartesianische *cogito*, erschöpft sich nicht darin, dass ein ich-einsames Subjekt *alles* Seiende als Objekt auf sich zustellt, denn das *cogito* deckt sich nicht mit dem, was er dadurch unmittelbar erreicht: Der Mensch ist zwar Für-sich-*sein* (*être-pour-soi*), aber gleich ursprünglich im Blick des Anderen Für-Andere-sein (*être-pour-autrui*) und immer auf jenes *andere* Sein ausgerichtet, das er *nicht* ist, das für ihn das An-sich-sein (*être-en-soi*) ist. Dieses Worumwillen und Woraufhin er aus ist, ist für ihn nicht nur unhintergebar vorgegeben, sondern absolut konstitutiv. In diesem Sinne geht es uns in jeder Situation und in all unseren Grundvollzügen immer darum, *zu sein*. *Zu sein mögen* wir; es ist uns danach so oder anders, wenn wir uns einer Sache oder Person annehmen: »Der ursprüngliche Entwurf eines Für-sich *kann nur auf sein Sein zielen* [...]. Der Mensch ist grundlegend Seinsbegierde.«¹⁷ Er ist Verlangen und Wunsch *zu sein*, aber zu sein,

13 Näheres dazu bei B.-H. LÉVY, *Sartre*, der ausufernd, wenn auch differenziert, die Auffassung vertritt, dass der Existenzialismus ein Antihumanismus ist: 213–258. Das stichhaltigste Argument, das dafür spricht, dürfte die Auflösung des kompakten Subjekts durch eine aktualistische Bewusstseinstheorie sein.

14 J.-P. SARTRE, EH, 146, 175 f.; vgl. auch J.-P. SARTRE, SN, 169.

15 J.-P. SARTRE, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 22–25.

16 J.-P. SARTRE, SN, 506.

17 J.-P. SARTRE, SN, 969 f. Die Übersetzung von *désir* mit »Begierde« weist in die Richtung des Bedürfnis (*besoin*). Aber es geht nicht um ein höheres oder grundlegendes Bedürfnis, sondern um alles

was er (noch) *nicht* ist. *Désir d'être* steht hier paradigmatisch für das Umfassendere: Der Mensch entwirft sein Sein selbst, er ist »*Seinsentwurf*« (*le projet d'être*). Durch seinen Entwurf enthüllt und bestimmt er sich selbst, seine *Existenz*, in erfinderischer *Freiheit*. Verlangen, Wunsch, Wille oder Gedanke sind in der Reflexion abstrakte Entitäten, konkret haben sie Anteil an der ständigen Produktion seiner selbst durch Arbeit, Tat, Geste, durch die verschiedenen Objektivationen des Subjekts. Diese »Praxis, das ist unsere eigene Struktur«: Wille, Wunsch, Leidenschaften, Gedanken »sind stets *aufser sich hin auf*... Das aber nennen wir Existenz.«¹⁸ Die angeführten Grundworte dieses Denkens sagen auf verschiedene Weise dasselbe: *Existenz*, sich entwerfender *Entwurf*, unablässige *Transzendenz* in objektivierender Überschreitung der jeweiligen Situation, *Freiheit* der Wahl und *Praxis*.

An dieser im ersten Hauptwerk Sartres »Das Sein und das Nichts« dargelegten Auffassung hat sich trotz der Wende zum Marxismus und Anarchismus nicht allzu viel geändert, existiert doch der Mensch auch dort als leibhaftig-materielles Wesen in *unmittelbarer* und sich selbst bestimmender Beziehung auf die gegebenen oder gesetzten materiellen Bedingungen, durch die er erst in seiner Totalität begreifbar ist und aufgrund derer *alles Sein den Vorrang vor dem Bewusstsein* hat. Aber in den mechanistischen Determinismen des historischen Materialismus à la *Engels* und in kommunistischen Systemen seiner Zeit hat der Mensch, wie Sartre das (nicht immer so eindeutig) sah, keinen Platz: »Der Marxismus wird zu einer unmenschlichen Anthropologie degenerieren, wenn er nicht den Menschen [in der Singularität seiner jeweiligen Existenz] als seine Grundlage reintegriert.«¹⁹ Er bedarf daher des Existenzialismus.

Hervorgehoben sei, dass Sartre der antihumanistisch-materialistischen Weltanschauung den Verrat an Freiheit, aber nicht eine das Ontische verfälschende »Ontologisierung« vorgeworfen hat,²⁰ suchte er doch ihrem Mangel gerade aus dem Fundus seiner phänomenologisch gegründeten Ontologie der Freiheit abzuhelfen. Das wird aus dem von vornherein phänomennah-praktischen Zug seines Philosophierens verständlich. Zwar hat es die Ontologie von »Das Sein und das Nichts« einzig und »allein mit dem, was ist«, mit dem Seienden (in seinem Sein), zu tun, wie Sartre in Übernahme der klassischen Definition sagt. Aber als Philosophie der Freiheit ist sie – trotz (oder vielmehr wegen!) ihrer ontologischen Ausrichtung – praktische, »existenziell« aufrüttelnde Philosophie. Obgleich sie keine ausgearbeitete Ethik

das, was wir grundlegend *mögen, lieben, verlangen, wünschen* und *ersehnen*.

18 J.-P. SARTRE, GWE, *Philosophische Schriften*, Bd. 5: *Fragen der Methode*, 162.

19 Vgl. a. a. O., 187–194, hier 191.

20 Zum Vorwurf der »Ontologisierung« gegenüber dem Marxismus siehe oben 236–244.

(Moralphilosophie) im Sinne einer speziellen Disziplin bieten will, ist sie durch und durch praktische, weil wert- und sinnbestimmende sowie handlungsanleitende Philosophie, sodass man ihr ein Nahverhältnis zu einer ›Fundamentalethik‹ bescheinigen kann. Sie erscheint gegenüber dem naturalistischen Fehlschluss immun, da sie selbst keine moralischen Vorschriften formuliert, aus ihren Indikativen keine Imperative ableitet, aber dennoch enthält sie als abschließenden Ausblick »*moralische Perspektiven*« und ist auf eine Ethik hin angelegt, deren Projekt Sartre bis zu seinem Tod in Anspruch genommen hat.²¹ Sie ist Philosophie der existenziellen, politisch engagierten Praxis. Im Rückblick kann Sartres ganzes philosophisches Œuvre für ein moralphilosophisches gehalten werden. Es gipfelt in einem neuen moralischen Messianismus »der ethischen Existenz der Menschen füreinander«²² in (noch nur maskulin-revolutionärer) »Brüderlichkeit« (*fraternité*), der eine messianische »Hoffnung« entspricht und die den Versuchungen zur Hoffnungslosigkeit trotzt.²³ »Ziel« (zu realisierende radikale Intentionsetzung) der Revolutionäre ist die »Abschaffung der gegenwärtigen Gesellschaft und ihre Ersetzung durch eine gerechtere Gesellschaft, in der die Menschen gute Beziehungen zueinander werden haben können. [...] diese Idee der Ethik als letzter Zweck der Revolution lässt sich durch eine Art Messianismus wirklich denken.«²⁴

4.1.1 *Das An-sich-sein*

a) Vom Seinsphänomen zur Existenz als grundloser Grund

Sartres frühe Ontologie ist hier nicht im Detail nachzuzeichnen. Dennoch scheint es mir nötig, einige Weggabelungen ihres Ansatzes ausgehend vom *Sein des An-sich* zu markieren. Denn hier, in der Ontologie, fallen Grundentscheidungen für das einer theologischen Philosophie Mögliche und Unmögliches. Schon wie Sartre die Idee des *Phänomens* aufgreift, ist höchst bedenkenswert. Er hebt an mit *Nietzsches* antiplatonistischer Abweisung der Zweiheit von Sinneswelt und intelligibler

21 J.-P. SARTRE, SN, 1068–1072. Vgl. dazu einschlägig H. SCHELKSHORN, *Eine Moral der Befreiung?*. Wenn SARTRE in SN HEIDEGGERS »Sein und Zeit« als nicht objektivierende Ontologie rezipiert, ist zu bedenken, dass dieses Werk als »ursprüngliche Ethik« im Unterschied zur philosophischen Spezialdisziplin »Ethik« verstanden werden und dazu einen Impuls geben konnte. Siehe VERE, *Das ursprünglich Ethische im Ansatz von Heideggers »Sein und Zeit«*.

22 J.-P. SARTRE, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 68.

23 A. a. O., 67 ff.

24 A. a. O., 69.

Welt, diesem metaphysischen Wahn (»*illusion*«) der »Hinterweltler«. ²⁵ Als deren Repräsentant figuriert ihm auch *Kant* aufgrund der Zweiteilung der »Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena«, wobei übergangen wird, dass das *Ding an sich* für Kant *im Grunde* kein anderes Seiendes ist als die *Erscheinung* selbst. ²⁶ Die Erscheinung *zeigt* jedenfalls für Sartre nicht ein Ding an sich an, »was hinter ihr wäre«, »ein verborgenes Reales«, ein Noumenon, daher ist der Dualismus von Schein und »Sein des Existierenden«, von Relativem und Absolutem, unberechtigt. ²⁷ Die Erscheinung ist nicht relativ auf ein an sich verborgenes Sein dahinter, sondern absolut das, »was es ist, [...] denn es enthüllt sich, *wie* es ist«. ²⁸ Das Phänomen ist im Sinne der Phänomenologie »das, was sich manifestiert«, ²⁹ es ist »*absolut sich selbst anzeigend (absolument indicatif de lui-même)*«. ³⁰

Sich-selbst-Zeigendes ›ist‹; es ist Seiendes, das existiert, das so und so vorkommt, und somit Existierendes. Dessen Sein ›ist genau das, als was es *erscheint*«. ³¹ Damit werden nicht Sein und Erscheinung einfach gleichgesetzt, sondern vielmehr unterscheidet Sartre zwischen dem Phänomen »Sein« (dem »Seinsphänomen«) und dem Sein des Phänomens. Diese wichtige ontologische Unterscheidung, welche die ontologische Differenz von Sein und Seienden Heideggers nachzubilden scheint, sei nun verdeutlicht. Das wird jedoch erschwert durch einen verwirrenden Umstand, auf den der Mitübersetzer *Traugott König* hingewiesen hat: ³² Sartre verwendet *être* sowohl für »Sein« also auch für »Seiendes«, und in diesem Sinne gibt es »keine Differenzierung zwischen ›Sein‹ und ›Seiendem‹«. Ist nicht, was sich manifestiert, das Phänomen, ebenso »Seiendes« wie »Sein«? Phänomen und Seiendes bzw. Phänomen und Sein *sind* gewissermaßen dasselbe. Verwischt Sartre damit nicht, dass das Existierende, beispielsweise ein Vorhandenes wie *dieser* Tisch da, sich phänomenal als Seiendes darstellt, das sich in seinem Sein, im Tisch-sein dieses Tisches, zeigt?

25 J.-P. SARTRE, SN, 10. Zu beachten ist die unterschwellig (anti-)theologische Stoßrichtung dieser Zitation. Vgl. F. NIETZSCHE, KGW VI/1: *Also sprach Zarathustra*, Erster Teil: *Von den Hinterweltlern*, 31–34: Die Welt ist nicht »eines leidenden und zerquälten Gottes Werk«, vielmehr ist der krankhafte Glaube an »entmenschte, unmenschliche« »Hinterwelten« nichts als »Menschenwerk«. Das »Ding an sich« ist der eigene, der der Erde zugehörige Leib.

26 J.-P. SARTRE, SN, 10; vgl. 1089. – Ding an sich und Erscheinung sind ja bei *Kant* nicht getrennt, sondern drücken nur »eine andere Beziehung (*respectus*) der Vorstellung auf dasselbe Objekt« aus, sei es als Korrelat für den göttlichen oder für den menschlichen Verstand: KANTS *Opus postumum*, Akademie-Ausgabe, Bd. 22: Handschriftlicher Nachlass, Bd. 9, 26; vgl. 43.

27 J.-P. SARTRE, SN, 10.

28 A. a. O., 11..

29 A. a. O., 14.

30 A. a. O., 11.

31 A. a. O., 10.

32 Vgl. a. a. O., 1120 f.

Um diese Frage zu beantworten, muss geklärt werden, ob und wie Sartre zwischen dem Sein und dem Seienden ontologisch unterscheidet.

Er sagt ausdrücklich, das Seinsphänomen (*le phénomène d'être*) bzw. das phänomenale Sein (*l'être phénoménal*) »manifestiert sein Wesen (*essence*) ebenso wie seine Existenz«. ³³ Hier ist offenkundig das Seiende gemeint, das sich an ihm selbst in seinem Was-sein und Dass-sein zeigt. Das hier zur Sprache gebrachte Seinsverständnis eines Wesen und Existenz manifestierenden Phänomens lässt sich besser verstehen, wenn wir uns an den ontologiegeschichtlichen Horizont der Bestimmung des Seienden als sinnlicher Erscheinung erinnern. Auch wenn Sartre das nicht beabsichtigt, denkt er in »Das Sein und das Nichts« und »Der Existentialismus ist ein Humanismus« in den Bahnen metaphysischer Seinsbestimmungen, deren Herkunft ungeklärt bleibt. ³⁴ In einem Hauptstrom scholastischer Metaphysik konstituieren *esse existentiae* und *esse essentiae* das Seiende oder sind formal unterscheidbare, am Seienden ablesbare Aspekte, die in ihrem nicht notwendigen Zusammentreten das *Sein des Seienden* bestimmen. Aufgrund dieser angeblichen ›Urdifferenz‹ im Sein selbst wurde jeweils Seiendes kontingent konstituiert gedacht. Damit war *eine Art* von ›ontologischer Differenz‹ konzipiert, wobei das tragende Sein des Seienden, in seinem inneren Verhältnis von Existenz (Dass-sein) und Essentia (Wesen, So-sein), eine *quaestio disputata* darstellte. Dieses Verständnis und diese Seins-Verhältnisse stehen bei Sartre neu zur Disposition und werden uns weiterhin zu denken geben.

Sartre scheint also durchaus eine Art von ›ontologischer Differenz‹ zwischen dem Seienden und dem dieses konstituierenden Sein angenommen zu haben, wenn er das »Seinsphänomen« (das Phänomen »Seiendes/Sein«) vom Sein *der* Phänomene ³⁵ (das die Phänomene haben) unterscheidet. Der Unterschied besteht nicht in einer ontischen Verschiedenheit, sondern will ausdrücklich ontisch-ontologisch verstanden werden. ³⁶ Beachtet man, dass die Differenz von lat. *dis-* (auseinander) und *ferre* (tragen, bringen) so viel besagt wie das Hervorbringen ›aus-ein-ander‹ (eines aus dem anderen und durch das andere), dann könnte diese Differenz einen vonei-

33 A. a. O., 11.

34 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 9: *Wegmarken*, »Brief über den Humanismus«, 328, hält die Fraglosigkeit dieser Unterscheidung von Existenz und Essenz innerhalb des Seins des Seienden für ein epochales »Zeichen der Vergessenheit des Seins«. Lapidar vereinfacht urteilt er: »Sartre spricht den Grundsatz des Existentialismus so aus: die Existenz geht der Essenz voran. Er nimmt dabei *existentia* und *essentia* im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt: die *essentia* geht der *existentia* voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz.«

35 *Le'être du phénomène* ist hier ein Genitivus subiectivus.

36 Vgl. J.-P. SARTRE, SN, 38.

inander untrennbaren Austrag von Sein und Seiendem besagen. Doch denkt Sartre das Sein dieser ontologischen Differenz nicht aus der offenen Weite des Anwesens von Anwesenden her,³⁷ sondern Anwesendes nur eingengt, vom Existierenden her und, wie sich noch herausstellen wird, in radikaler Antithese zu *Husserls* Phänomenologie als ›Wesenslehre‹.

Inwieweit besteht nun ein Unterschied zwischen dem Sein, das die Phänomene haben, und dem Phänomen selbst? Das Phänomen selbst als Sein/Seiendes ist nicht »von gleicher Natur wie das Sein der Existierenden, die mir erscheinen«, die sich mir als die jeweiligen Seienden da enthüllen.³⁸ Nun ist die Seinsweise dieses Seins Existierender nur durch »Es *ist*« (*il est*) bestimmbar.³⁹ Das Sein wird als solches weder durch das Sosein des jeweiligen Entgegenstehenden verdeckt noch neben dessen Qualitäten enthüllt. »Die Qualität *ist das ganze Sein*, das sich in den Grenzen des ›es gibt‹ (*il y a*) enthüllt.«⁴⁰ Dieses qualitativ ›Unscheinbare‹, das dem Phänomen zukommt (das »Es *ist*« oder ›dass es ist‹), ist jeweils das, wodurch es überhaupt ein Seiendes *ist*, mag es so oder anders *sein*, konkret oder abstrakt verstanden werden. Es ist das bloße Existieren des Existierenden (des ›Dieses‹), die Existenz. Da aber etwas nur so existiert, wie es existiert (ein Sosein und Wesen zeigt), ist das Sein »das, was es ist«.⁴¹

Das Seiende als Existierendes kann also nicht ohne sein Sein existieren. Die Frage ist, wie das Seinsphänomen (das Phänomen als Seiendes) und das Sein des Phänomens (das es hat) zueinandergehören. Das Phänomen *ist*, »insofern es Erscheinen ist, das heißt, es zeigt sich auf der Grundlage des Seins an«.⁴² Beispielsweise kann dieser Tisch da auf sein Phänomen-sein hin angeblickt werden, das einerseits ein Enthülltes, eine Erscheinung ist und andererseits »ein Sein [das Tischsein dieses Tisches] benötigt, auf dessen Grundlage es sich enthüllen könnte«.⁴³ An einer Stelle formuliert Sartre den Unterschied besonders markant: »Das Existierende ist Phänomen, das heißt, es zeigt sich selbst als organisierte Gesamtheit von Qualitäten an. Sich selbst [als Seiendes] und nicht sein Sein. Das Sein ist einfach die Bedingung jeder Enthüllung: es ist Sein-zum-Enthüllen und nicht enthülltes Sein [bzw. Seiendes].«⁴⁴ Das ›grundlegende‹ Sein *des* Phänomens kann nun als Sein *des*

37 Dazu siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 388 f., 391–438.

38 J.-P. SARTRE, SN 14 f.

39 A. a. O., 44.

40 A. a. O., 348, 1032.

41 A. a. O., 44, 352.

42 A. a. O., 16 f.

43 A. a. O., 16.

44 Ebd.

Existierenden und somit als seine *Existenz* angesprochen werden. Ohne dieses Sein (das die Tradition *esse existentiae* nannte) könnte keine der Qualitäten eines Gegenstandes vorkommen, ist es doch »gleichermaßen das Sein von ihnen allen«. ⁴⁵ Vorweg lässt sich vermuten, dass im Sein jener Seienden, die an sich, für sich und für andere sind, nicht nur, wie Sartre hervorhebt, völlig verschiedene Seinsbereiche oder -typen auszumachen sind, ⁴⁶ sondern ein alle verbindender und gemeinsam grundlegender Sinn von Sein obwaltet, um dessen näheres Verständnis es nun hier in Abhebung vom Wesen geht. ⁴⁷

Was als Existierendes sich als »organisierte Gesamtheit von Qualitäten« zeigt, das Wesen, ist gleichfalls aus dem Phänomen (phänomenalen Sein) zu erheben. Wie (an sich) Existierendes nicht als »Ding-an-sich« hinter der Erscheinung liegt, so verbirgt die Erscheinung auch »nicht das Wesen, sie enthüllt es: sie *ist* das Wesen«, und zwar das Wesen eines Existierenden. ⁴⁸ »Was das Sein der Erscheinung ausmacht, ist ja, daß sie erscheint«, ihr *Dass-sein* (Existieren, Bestehen, Vorhandensein). Doch vom Phänomen ist zu sagen, »daß es *ist*, wie es *erscheint*«, d. h., es existiert als *So-Seiendes*. ⁴⁹ Sartre versteht Existenz (Dassein) und Wesen (Sosein) nicht nur nicht als gleich ursprüngliche und gleich konstitutive Seinsgründe des Seienden; er bezieht vielmehr eine Gegenposition zu einer Tradition des essenzialistischen Vorranges des Wesens vor dem Sein (Seienden), indem er den Vorrang der Existenz vor der Essenz hervorkehrt.

Ist also Sein (Existenz) »die immer anwesende Grundlage des Existierenden«, das »überall in ihm« und doch »nirgendwo« als Seiendes vorhanden ist, da es kein Seiendes gibt, dessen Seinsweise (*la manière d'être*) nicht das Sein wäre, so ist das Existierende, insofern es als Seiendes sein Sein manifestiert, also das Seinsphänomen, der uns unmittelbar zugängliche Sinn (*le sens*) dieses Seins. ⁵⁰ Wir erfassen jedoch an ihm das Wesen nur als das Phänomenal-Anblickhafte, als »Aspekt des Objekts«: »[...] das Objekt ist ganz und gar in diesem Aspekt und ganz und gar draußen« beim Sein. Der Aspekt zeigt sich selbst einerseits »als die Struktur der Erscheinung an«. ⁵¹ Das Wesen eines Existierenden »ist das manifeste Gesetz, das die Aufeinanderfolge seiner Erscheinungen leitet, es ist der Sinn (*raison*) der Reihenfolge« von Erscheinun-

45 A. a. O., 15.

46 Vgl. a. a. O., 39, 44, 84.

47 Vgl. a. a. O., 39.

48 A. a. O., 11.

49 A. a. O., 17.

50 A. a. O., 37 f.

51 A. a. O., 13.

gen.⁵² Andererseits zeigt sich das Aspekthafte einer Totalität zugehörig, die nie erscheinen wird und erscheinen kann. Im Sichentziehen seiner Totalität offenbart sich das Phänomen selbst als »draußen«, als transzendent. (Hier meldet sich also schon etwas, das sich entzieht, »was prinzipiell nie gegeben sein wird, was sich in sukzessiven, flüchtigen Profilen darbietet«, ein »Nichts«,⁵³ das Sartre ausgehend vom Ich-Subjekt als Mangel deutet, das aber auch als sich offenbarendes Geheimnis des Seins verstehbar wäre.⁵⁴) Erscheint das Sein eines Wesens, das existiert, nie in seiner Totalität, dann könnte man sagen, es erscheint zwar das Ganze (*totum*), jedoch nie zur Gänze (*sed non totaliter*). Unannehmbar ist hierbei für Sartre die essenzialistische Annahme von Wesenheiten (Ideen), die hinter der Erscheinung bzw. die ihr vorgängig als Erscheinungsgründe (*ante rem*) postuliert werden, denn das Wesen als totales So-sein eines existierenden Objekts ist letztlich nur das, was eine potenziell entworfene unendliche Reihe individueller Manifestationen zu manifestieren hätte.

Das So-sein des Existierenden kommt wie alles Existierende niemals erschöpfend zutage; es kommt nur als Erscheinung, die endlich ist, vor. Dabei fasst Sartre die Reihenfolge der Erscheinungen (objektiven Aspekte) nicht summativ auf, sondern konzipiert jeweils die synthetische Einheit ihrer Manifestationen (als Seinsweisen existierender Wesen!).⁵⁵ Das Sein (»Sein-zum-Enthüllen«) des Phänomens ist daher nicht phänomenalistisch auf das enthüllte Phänomen des Seins und erst recht nicht auf das Begrifflich-Allgemeine eines so-seienden Objekts reduzierbar. Das Sein des Phänomens (worin das Existierende Grund zum Existieren hat) *erscheint* so transphänomenal. Vielleicht kann man sagen: Vom Transphänomenalen haben wir Kenntnis, nicht weil es sich (am Leitfaden der *Idee* potenzieller *Unendlichkeit* der Folge von Erscheinungen) als *postulierte* Bedingung der Möglichkeit bewährt, sondern weil es sich stets überbordend von ihm selbst her als Seinsphänomen zeigt und uns trifft. Wir sind *von vornherein* absolut (d. h. in jeder Beziehung) in das Phänomen eingelassen, gehen mit ihm mit, machen es durch und erleiden es. Und gerade deswegen sind wir uns nicht endgültig seiner Tragweite bewusst.

b) Dramatische Enthüllung der Existenz im »Ekel«

Das ursprünglich Überwältigende dieses Durchbruchs zum Sein, oder besser: dieses Einbruchs des »Seins« in unser Bewusstsein, hat Sartre schon unabhängig von seiner späteren Auseinandersetzung mit Heidegger in seinem Tagebuchro-

52 A. a. O., 11.

53 A. a. O., 34 f.

54 Ebd.

55 Vgl. a. a. O., 11.

man »Der Ekel« dargestellt.⁵⁶ Er ist unter seinen philosophischen Romanen unbestritten sein Meisterwerk und unzweifelhaft ein Markstein in der Ontologiegeschichte. Diese Phänomenologie der Alltäglichkeit in Romanform enthüllt an den Dingen der Umgebung das mitunter blitzartige Betroffensein durch das Seinsphänomen im Anfall von Ekel. Sie gewinnt durch die von Sartre nachgelieferte Theorie der Emotionen noch an Bedeutung.⁵⁷ Emotionen oder Stimmungen (*tonalité affective*) wie Langeweile, Ekel und Angst sind Medien des *unmittelbaren* Zugangs zur Welt. Gegenüber einer Psychologie, welche die Emotionen (weltlos) isoliert und vom Bewusstsein abhebt, ist es ja das Bewusstsein selbst, das sich aufregt, da es emotionales Bewusstsein ist, das (intentional) bei der Welt anwesend ist und eine bestimmte Weise ist, sie sich anzueignen: In den Emotionen wird die Welt aus der jeweiligen Situation unreflektiert und spontan erlebt. In diesem emotionalen Weltbewusstsein verändert sich zwar nicht die Welt, aber wir verändern uns. Auch dort noch, wo wir durch irrational-magische Abwehr (etwa im Zorn, Ausweichen in Beliebigkeit) die Welt degradieren, modifizieren wir unser unmittelbares In-der-Welt-sein.

Die Tagebuchnotizen, die unter den Papieren des einsamen Romanhelden *Antoine Roquentin* gefunden werden, wenden sich in phänomenologischer Sachlichkeit »unscheinbaren Vorkommnissen« zu. Es sind »die Sachen selbst«, die »hier und jetzt« in der Wahrnehmung originär gegebenen, die unter Vermeidung theoretischer Einordnung in ihren kleinsten Veränderungen zur Sprache kommen sollen. Eine Folge von Widerfahrnissen, welche die sichere und lückenlose Ordnung der Vernunft durch alltägliche Zufälligkeiten zum Einsturz bringen, hebt an mit einem flachen Kieselstein, den *Roquentin* übers Wasser hüpfen lassen will. »Der Stein, der am Ufer des Meeres zufällig daliegt und zufällig aufgehoben wird, erweist sich als Stein des Anstoßes. Sein Anstoß bringt in symbolischer Erfahrung die Welt zum Einsturz, die sichere Welt der Vernunft, der Wissenschaft, der Technik.«⁵⁸ Der Stein ist auf einer Seite trocken, auf der anderen Seite schleimig-feucht. *Roquentin* spreizt die Finger weit auseinander, die den Stein am Rand halten, um sich nicht zu beschmutzen. Ein süßlich-fader Ekel (*écœurement douceâtre*) geht vom Stein aus und geht auf die Hände über. Es bekundet sich etwas, das *Roquentin* anwidert und über das er

56 J.-P. SARTRE, GWE, *Romane und Erzählungen*, Bd. 1: *Der Ekel (La nausée, 1938)*; vgl. auch J.-P. SARTRE, SN, 14. Der Roman ist als Einführung in SARTRES Denken herausragend geeignet; vgl. die eindringliche Analyse bei L. GABRIEL, *Existenzphilosophie. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre. Dialog der Positionen*, 168–185. Auf das SARTRES Philosophie begleitende und erhellende literarische Werk soll im Nachfolgenden nur gelegentlich hingewiesen werden.

57 Vgl. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*.

58 L. GABRIEL, *Existenzphilosophie*, 171.

nichts vermag, das er nicht ist, etwas ›Gegen-ständliches‹, das offensiv und aktiv *gegen* ihn gerichtet ist. Er lässt den Stein fallen und geht verwirrt weg. Die zusehenden Jungen lachen hinter seinem Rücken; für sie ist der Stein zum Spielen da; man hat ihn in der Gewalt und kann ihn furchtlos werfen, wohin man will. Sie leben in der anderen Welt, die für Roquentin plötzlich eingestürzt ist.

Das Angewidertsein (*dégouté*), das der glitschige Stein auslöst, ist kein normaler Ekel, der nicht der Mühe wert wäre, »zu Papier gebracht zu werden«. In immer neuen, unabweisbaren Wahrnehmungen widerfährt Roquentin das ihm Entgegenstehende, das radikal Andere seiner selbst, die erdrückende Subjektwidrigkeit des beängstigend Fremden. »Der Stein ist Nebensache – dies wird im Verlaufe des Romans immer deutlicher; alles kann zum Stein des Anstoßes werden, der ein Rückstoß aus der Tiefe der Welt, ist. [...] Die Tiefe bricht in Emotionen auf [...], ist Ausdruck für die erscheinungsmäßige Geringfügigkeit des Anlasses, der in die Tiefe des Unbedingten führen kann.«⁵⁹ Die Emotion ist die das Andere seiner selbst als Gegen-Stand enthüllende Bewegung (*e-motio*), die Roquentin aus der anderen Welt, der transphänomenalen Welt überkommt und ihn in sie zu transzendieren zwingt. Der Ekel offenbart, was es heißt: der Stein *existiert*, »wie eine Schlange, die ich unversehens angefaßt habe«; eine Baumwurzel, die sich in die Erde grub, *existiert*; die Sitzbank *existiert*; Gegenstände in meiner Hand, die Welt und ich *existieren*.⁶⁰ Die Dinge verlieren Namen, Bedeutung, Verwendungszweck; es existiert um ihn, unter ihm, hinter ihm, über ihm. Von überallher strömt die Existenz auf ihn ein, durch die Augen, durch die Nase, durch den Mund.⁶¹ Die Existenz nimmt gespenstische Dimensionen an, bis es zur ernüchternden Einsicht, ja atemberaubenden »Erleuchtung« (*illumination*) kommt: »Und dann: mit einem Male war es da, es war klar wie der Tag: die Existenz war plötzlich enthüllt. Sie hatte ihr inoffensives Verhalten einer abstrakten Kategorie verloren: das war der Teig [*la pâte*] der Dinge selbst, diese Wurzel war in Existenz verknetet (*pétrie*). Und mehr noch: die Wurzel, das Gitter des Gartens, die Bank, der dünne Rasen der Grasfläche, das alles löste sich auf.«⁶² Im Ekel, der ihn ganz erfasst, enthüllt sich: »Ich bin es selbst (*c'est moi*).« Das Bisherige war nur die Vorahnung von dem, was es heißt, *zu existieren*. Für »gewöhnlich verbirgt sich die Existenz. Sie ist da, um uns, in uns; sie ist wir selbst«. ⁶³ Damit ist im Ekel der Zugang zur Existenz, die ist und zugleich nichts Seiendes ist, gefunden.

59 A. a. O., 172.

60 J.-P. SARTRE, *Der Ekel*, 140, 142, 44 f. (*La nausée* 155, 159, 161 f.).

61 A. a. O., 143 f. (159 f.)

62 J.-P. SARTRE, *La nausée* 161 f. (Übersetzung nach L. GABRIEL, *Existenzphilosophie*, 178).

63 J.-P. SARTRE, *Der Ekel* 144 f. (*La nausée*, 161 f.).

Für Roquentin offenbart sich die Existenz, für die ihm auch das Wort »sein« (!) einfällt. Sie verliert ihren unverfänglich-abstrakten Charakter, sie ist »der eigentliche Teig der Dinge«, in welche die Welt »eingeknetet« ist; »die Vielfalt der Dinge, ihre Individualität waren nur Schein, Firnis. Dieser Firnis war geschmolzen, zurück blieben monströse, wabbelige Massen, ungeordnet – nackt, von einer erschreckenden und obszönen Nacktheit.«⁶⁴ »Die Welt der Erklärungen und Gründe ist nicht die Existenz.« In ihr ist alles, sogar ich selbst, »zuviel«, »Absurdität«, »die vollkommene Grundlosigkeit«. »Das Wesentliche ist die Kontingenz.« »Die Existenz [ist] ihrer Definition nach nicht die Notwendigkeit [...]. Existieren, das ist *dasein*, ganz einfach; die Existierenden erscheinen, lassen sich *antreffen*, aber man kann sie nicht *berleiten*.«⁶⁵ Es kommt einem vor wie das ungeheure Gegenwärtigsein einer scheußlichen Marmelade, die überall war, bis zum Himmel emporstieg und nach allen Seiten auseinanderlief und alles bis in die Tiefen des Daseins mit glitschigem Niederschlag erfüllte – unheimlich, ohne Warum, ohne Grund.⁶⁶ Diese »Existenz ist es, vor der ich Angst habe«.⁶⁷

Nach *Leo Gabriel* konkretisiert das Existenzverständnis, wie es Sartre in »Der Ekel« beschrieben hat, das Unendlich-Unbegrenzte (ἄπειρον) des *Anaximander*, »das allen dinghaften Gestaltungen – als ἀρχή – zugrunde liegt«.⁶⁸ Alle Gegenstände lösen sich bei Sartre in ihrem Grund, in der Existenz als dem Urphänomen des Ursprungs auf. Besteht nicht eine Verwandtschaft zwischen der Existenz Sartres als dem »gemeinsamen Mutterboden aller Gestalten« und der Urmaterie Anaximanders, dem formlos-chaotischen Mutterschoß, aus dem die Dinge hervorgehen und in dessen verschlingenden Abgrund sie zurückkehren? Wird da nicht ein Zug Sartres zum »archaischen Urgrunddenken« sichtbar?

Die postulierte Nähe zu Anaximander lässt sich bei genauer Betrachtung nicht halten. Sartres Existenz hat nichts Potenzielles an sich, das ontologisch ein ontisches Werden mitbegründen könnte; sie meint nicht die grenzenlose Urmaterie als Gestaltungsgrund (wie man diese ἀρχή Anaximanders aus aristotelischer Sicht verstanden oder richtiger: missverstanden hat). Die Existenz ist Tätigkeit (*tout en acte*), Wirklichkeit, reiner Akt.⁶⁹ Gewiss ist die einem als nackte, abstoßende (und mitunter auch langweilig, weil immer und überall gegebene) vorkommende Existenz wie

64 A. a. O., 145 (162).

65 A. a. O., 145–150 (163–166).

66 A. a. O., 150–153 (168 ff.).

67 A. a. O., 180 (200).

68 L. GABRIEL, *Existenzphilosophie*, 178 f.

69 J.-P. SARTRE, *La nausée*, 168.

ein alle Dinge durchdringender »Teig«, das grundlos-abgründige Woher, durch das Seiendes ist und nicht vielmehr nicht ist. Aber dieses für Sartre ursprüngliche Erste ist (als das konkrete *esse existentiae*) nichts anderes als die grundlose Existenz alles Existierenden. Allein das Existieren von Seienden ist ja schon eine Modifikation des *Seins* von Seiendem. Sie hat nicht die Weite des *Seins* im Sinne des offenen Anwesens von (gegensätzlich gefügten) Anwesenden, wie es wohl Anaximander denkt, ein Anwesen, das seine Herkunft in dem hat, was unerschöpflich ohne Grenze und Ende west, was als Urgrund Anwesendes als solches anwesen lässt.⁷⁰ Was sich bei Sartre tendenziell wie ein voller Durchbruch zum Sein ausnimmt, schränkt das grundlegende *Seinsverständnis* auf das Existieren ein. Das ist in »Das Sein und das Nichts« erst recht nicht übersehbar. Enthüllt sich in »Der Ekel« das An-sich-sein noch dramatisch, so zittert es dort nur mehr akademisch gezähmt nach. Es dominiert nur mehr die Welt hergestellter »Objekte« (immer wieder dieser Tisch, dann das Glas am Tisch, der Stuhl, die Zigaretten in dieser Schachtel, dieses Tabakpäckchen, diese Lampe, das Zimmer, der Hammer usw.), um deren transphänomenales »Sein« es geht.

c) Auseinandersetzung mit dem An-sich-sein bei Hegel und Heidegger
 Sartre orientiert sich in »Das Sein und das Nichts« offensichtlich an *Heideggers* ontologischer Auslegung der nächsten Dinge in dem, was sie »an sich« sind, und an *Hegels* »An-sich-sein«, das erst in sich zurückkehren muss, um für sich zu sein. Er weicht aber von deren Aussageintentionen bemerkenswert ab. *Hegels Prinzip* des »Ansichseins« ist Anlage, Vermögen, Keim (*potentia*, δυνάμις), das, was noch nicht zur Existenz, zum Dasein gekommen ist. Es wird zum Gegenstand, zum Sein für Anderes, da es an ihm selbst offen ist für sein Verhältnis zum Anderen, und es kehrt zurück zum Fürsichsein, zur Wirklichkeit (*actus*, ἐνέργεια) des unendlichen Geistes, der im an sich Anderen seiner selbst zu sich kommt. Das Ansichsein ist der göttliche Geist, *insofern er in sich und nach außen* mit seiner unendlichen Möglichkeit anfängt, die von Anfang an Zweck und Ziel in sich enthält und im Resultat das Prinzip der selbstbewussten Wirklichkeit erreicht.

Für Sartre kann das Sein, mit dem *Hegels* Logik anfängt, nicht der *reine Gedanke* des Unmittelbaren sein, insofern es sich im Wesensgrund als dem Mittelbaren aufhebt, nicht das *begrifflich Abstrakte*, das in dem es begründenden Konkreten (dem Existierenden in seinem Wesen) wiederzufinden ist. Es kann nicht auf eine Bedeutung des Gegenstandes oder des Existierenden reduziert werden, weil es nicht eine

70 Vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 5: *Holzwege*, »Der Spruch des Anaximander«, 321–373.

Abstraktion aus dem Phänomen, sondern dessen Grundlage ist, auf der sich das Wesen in Strukturen, Bedeutungen, Merkmalen des Phänomens erst zeigt.⁷¹ Bei Sartre scheint sich eben das hegelsche Verständnis umzukehren: Das *An-sich-sein* verweist weder auf sich noch auf anderes, es ist *absolut*, ja sogar auf sich beziehungslos. Als sinn- und zweckloses Existieren ist es weder möglich noch unmöglich, es ist *kontingent*, anthropomorph gesprochen *überflüssig (de trop)*. Dagegen ist das *Für-sich-sein* der leibhaftig in der Welt anwesende Mensch, die das transzendente Sein des An-sich begrenzende Möglichkeitsfülle und so dialektisch das Nicht-sein des An-sich-seins, die Leere für die durchlittene Offenbarkeit des Anderen seiner selbst, an das er unausweichlich, ohne anderweitigen Sinn und Zweck, gebunden ist. Zwar wird die Dialektik von An-sich-sein und Für-sich-sein beibehalten, aber in ihrer Grundintention auf eine Art »negative Dialektik« (*Adorno*) zurückgenommen: Der Mensch *ist* dieses unmöglich zur Gänze erreichbare An-und-für-sich-sein.

Die wichtigste Quelle für Sartres Verständnis des An-sich-seins als Existenz ist gewiss *Heideggers* »Sein und Zeit«. Dieses Werk will eine »Analytik der Alltäglichkeit« sein. Das heißt, es zielt darauf ab, überhaupt erst jenes eingegengte, verstellte und verdeckte Seinsverständnis *freizulegen*, um das es dem Dasein in seinem Sein (Anwesen) geht, und zwar insoweit ihm *zeitlich* zu sein *gegeben* ist. Dass dieser Ansatz beim vorontologischen Seinsverständnis methodisch eingeschränkt nur von der Seinsweise *durchschnittlicher Alltäglichkeit* bei der (handwerklichen) Arbeit ausgeht, wird meist zu wenig (und auch von Sartre nicht hinreichend) beachtet. Es wäre ja auch didaktisch denkbar, von der höchstmöglichen, der überdurchschnittlichen oder umgekehrt von der abnormen, pathologisch verzerrten Gegebenheitsform auszugehen. Geht es dem Dasein um sein Sein, dann verhält es sich zu ihm alltäglich so, dass dies auch das Verfallen, die Abkehr von eigentlichen, überdurchschnittlichen Seinsmöglichkeiten des Selbst-, Mit- und In-der-Welt-seins, einschließt. In alltäglicher Durchschnittlichkeit geht *man* in der besorgten Welt auf und ist zunächst und zu meist so bei den Dingen anwesend, mit denen *man* umgeht. Als Mitmensch hat man es in einer solchen Arbeitswelt mit Mitmenschen nur indirekt zu tun. (Besser wäre es vielleicht, von einer Entfremdung im Arbeitsverhältnis zu sprechen.) Auch wenn sie (etwa als Mitarbeiter, Auftraggeber oder Kunden) zugegen sind, schaut man ihnen kaum in die Augen. Es kann dazu die vorgängig tragende Arbeitssituation ein Für-einander-dasein ermöglichen, doch was gewöhnlich im Arbeitsverhältnis unmittelbar im Vordergrund steht, sind die Dinge, welche, worauf Heidegger hinweist, von den Griechen *πράγματα* genannt wurden. Sie sind das, »womit man es im besor-

71 Vgl. J.-P. SARTRE, SN, 63–70.

genden Umgang (πρᾶξις) zu tun hat«. Er meint, dass schon bei ihnen der ontologische Sinn der Dinge verdeckt gewesen sei.⁷²

Sartre fragt nach der *Seinsart* eben jener Dinge, mit denen er (wir?) besorgenden Umgang haben und die in den alltäglichen Verweisungszusammenhängen des Gebrauchs stehen, wie zum Beispiel Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer oder Hammer, Zange, Nagel oder Leder, Faden, Nägel oder Tabak, Pfeife und Ständer usw. Diese ›Dinge‹ begegnen zunächst in den Zusammenhängen der Arbeitswelt als etwas, das ›um zu ... ist‹, das *zuhanden* ist, d. h., sie begegnen in ihrer Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Beitraglichkeit, Handlichkeit, Brauchbarkeit. Die Seinsart, die sie von sich selbst her offenbaren, »dieses ›An-sich-sein‹«, nennt Heidegger bekanntlich die *Zuhandenheit*. Der bloß formale phänomenale Sachverhalt, dass etwas von sich her, *an sich und an ihm selbst* irgendeine Seinsart zeigt, konstituiert bei Heidegger (im Gegensatz zu Sartre) nicht einen durch das An-sich-sein charakterisierten Seinsbereich, sondern charakterisiert das Phänomen in der von ihm her vorgebahnten Zugänglichkeit. Fragen wir, wie zuhandenes »Zeug« uns zunächst begegnet, so zeigt sich, dass es *an sich* selbst ein »Um zu« der Dienlichkeit, ein »Wofür« der Brauchbarkeit und ein »Wo bei«, das auf eine Bewandtnis verweist, besitzt usw.⁷³

Die methodische Sinnrichtung der Ding-Analyse ist die Freilegung des *mit* dem besorgten innerweltlichen Seienden bereits vorerschlossenen Seins in der *Welt* und damit der Weltlichkeit der Welt. Dem Dasein geht es also im gebrauchten Zeug um sein Sein in der Welt. Dieser bei Heidegger etwas verschlungenen und umständlichen Denkbewegung ist Sartre nicht gefolgt. Er biegt sie um, indem er vom *Für-sich-sein* als Seinsmangel ausgeht, der sich das ihm Mögliche erst schaffen und einräumen muss. *Für-sich-sein* ist immer aufzuhebender *Mangel an An-sich-sein*. Dementsprechend enthüllen sich die Objekte vor dem Welthintergrund zunächst nur im praktischen Bezug. »Das Glas steht auf dem Tischchen« besagt, daß man achtgeben muß, das Glas nicht umzuwerfen, wenn man das Tischchen wegrückt.«⁷⁴ So etwas wie ein gefülltes Glas erscheint zunächst nicht als *gegeben*, sondern als

72 M. HEIDEGGER, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 92. Zu bedenken wäre, was eine Dinganalyse brächte, die über den methodischen Rahmen der Analytik der Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit hinausgeht und auch die ökonomische und ökologische Dimension berücksichtigt. Sie könnte sich auch nicht auf das zuhandene Gebrauchsding in der Arbeitswelt, das als etwas bloß Vorhandenes feststellbar ist, beschränken und dürfte andere Auslegungen des Dings, sei es als Natur- oder als Kunst- und besonders die Auslegung der Dinglichkeit des Dinges im Offenen der Welt (die immer Mitwelt ist), nicht übergehen.

73 A. a. O., 116 ff.

74 J.-P. SARTRE, SN, 569.

aufgeben, etwa als zu Trinkendes, und »das heißt als Korrelat eines Durstes«. ⁷⁵ Mit der zu erfüllenden Aufgabe zeigt das Ding an, was jemand zu sein hat. Dessen »Welt ist eine Welt von Aufgaben«. ⁷⁶ So erscheinen die Dinge in der Welt innerhalb der »praktischen Utensilitätsordnung«, was Sartre mit großer phänomenologischer Sensibilität für den Seinsmodus des An-sich-seins des Zuhandenen (der »Utensilität«) erschließt. ⁷⁷

Nach Heidegger ist Zuhandensein kein Aspekt des umweltlich Vorhandenen (des bloß Existierenden), da sich die Vorhandenheit des Vorhandenen erst in einem nachträglich theoretischen, die Praxis verlassenden Hinblick und Erkenntnisverhalten konstituiert – man könnte sagen, im distanziert-beobachtenden Verhalten. Vorhandenes »gibt es« auf dem Grund des Zuhandenen, und nicht umgekehrt »gibt es« Zuhandenes auf dem Grund des »Vorhandenen«, des bloß Existierenden, Tatsächlichen, des als faktisches Vorkommnis Feststellbaren. ⁷⁸ Ähnlich dringt bei Sartre das Erkennen »erst über das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor«. ⁷⁹ Während Heidegger, was Sartre »Sein und Zeit« noch nicht entnehmen konnte, die Einengung des Seinsverständnisses auf ein Verhältnis von Wesen und Existenz als etwas nur Regional-Ontologisches, für den Bereich der Herstellung (ποίησις und τέχνη) Zutreffendes überwinden wollte, ⁸⁰ scheint Sartre der puren, aufsässigen *Existenz* des Existierenden den Vorrang und die Führung für das entdeckende, verstehende und aneignende Weltverhältnis zu geben und ihr einen ontologischen Letztrang zuzugestehen.

75 A. a. O., 376.

76 A. a. O., 369.

77 A. a. O., 347–376, 544, 569 ff.

78 Vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 96, 101 f.

79 A. a. O., 71; J.-P. SARTRE, SN, 370 f.

80 Anscheinend glaubte SARTRE bei seiner Lektüre von »Sein und Zeit« (§ 9: 56) seine Auffassung, dass die Existenz dem Wesen vorgehe, vorzufinden. Er hat HEIDEGGERS Satz »Das Was-sein [*essentia*] dieses Seienden [von Sartre mit *être* übersetzt!] muss, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein [*existentia*] begriffen werden« (J.-P. SARTRE, SN, 24 f., 1120) gegen Heideggers Hinweis gelesen, wonach der Titel *Existenz* bei ihm »nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus *existentia* hat und haben kann«, die so viel wie *Vorhandensein* oder *Vorhandenheit* bedeute. Damit bleibt aber für den bereits von Sartre eingenommenen Leser die Möglichkeit zu meinen offen, *existentia* meine primär das Sein des Zuhandenen bzw. das An-sich-sein. Gravierender ist, dass es laut Übersetzer »bei Sartre keine Differenzierung zwischen ›Sein‹ und ›Seiendes‹ gibt«. Er verwendet *être* für ›Sein‹ ebenso wie für ›Seiendes‹. Die Übersetzer haben sich daher entschieden, *être* mit Sein und *les êtres* (die Seienden) mit ›die Wesen‹ wiederzugeben (a. a. O., 1120 f.). Man kann daher verstehen, wieso die ontologische Differenz, dieser Grundgedanke HEIDEGGERS, in der Heidegger-Rezeption Sartres (und nicht nur in ihr!) nivelliert und übersehen werden konnte.

Bedenken wir, dass Sartres Urerfahrung des Seins (diese großartige *Illumination*) einem Umschwung im Seinsverständnis kleinbürgerlicher Alltäglichkeit entspringt, dann könnte man meinen, dass dieses Existieren auf das pure Vorhandensein abzielt. Doch die Existenz des An-sich-seins ist nicht einfach mit der Ubiquität ständiger *Vorhandenheit* des Vorhandenen zu identifizieren, denn auch Sartre ist ähnlich wie Heidegger der Auffassung, dass man die Vorhandenheit erst nachträglich am Zuhandenen aus einem Umschlag in einen »kontemplativen« Seinsbezug entdeckt.⁸¹ Zuhandenheit und Vorhandenheit sind hierbei beide Weisen der Existenz des An-sich-seins.

Kritisch weitergedacht, würde sich das transphänomenale Sein des An-sich-Existierens der Phänomene als Modus des Seins im Sinne unmittelbar erfahrbaren *Anwesens des Anwesenden* erschließen. Zu klären ist daher, wie und wieso Sartre das schlichte Anwesen vorrangig auf das (gegenwärtige) Existieren eingeeignet interpretiert. Ein wichtiger sowohl systemkonsistenter als auch philosophiegeschichtlicher Grund dafür kann aus der Zugangsweise zum Sein entnommen werden, wie sie sich für Sartre in der Auseinandersetzung mit *Husserl* dargestellt hat.

d) Von Husserls Vorrang der Subjektivität vor der Objektivität zum Vorrang der Existenz vor der Essenz

Erscheinen heißt bei Sartre jemandem erscheinen, der sich dem Erscheinenden zur Verfügung stellt, seinem Erscheinen einen Zeitspielraum bietet und dem das Seinsphänomen »ein Ruf [*appel*] nach Sein« ist, das »nach einer transphänomenalen Grundlage verlangt [*exige*]«.⁸² Der Mensch ist bei Sartre völlig auf die Erscheinung, auf ein zu enthüllendes An-sich-sein ausgerichtet. An-sich-Seiendes wie dieser Tisch da, den ich in das Zimmer eintretend vorfinde, ist nur da als ein dem Ich entgegenstehendes Objekt, sodass er »Ich« *nicht* ist, also in einem Verhältnis von Subjekt (*cogito*) und Gegenstand steht.⁸³ Dieses mein Verhältnis vom Subjekt zum Objekt ist ein Bezug von Erkennendem, Erkennen und Erkanntem, worauf wir reflektieren können. Aber der Bezug erschöpft sich darin nicht. Die Subjekt-Objekt-Spaltung, die sich in endloser Selbstvergegenständlichung erschöpft, wird von Sartre unterlaufen, und zwar nicht nur durch den Rückgang auf das Sein des An-sich-Seienden, sondern auch in Richtung auf das diesem entsprechende *Sein* des Erkennenden. Dieses ist *präreflexiv* ein *cogito*, weil es im unmittelbaren nicht

81 Vgl. beispielsweise J.-P. SARTRE, SN, 366 f., 569 f.

82 A. a. O., 16.

83 Vgl. a. a. O., *Das Sein an sich*, 37–45.

kognitiven Bezug *von sich zu sich* gründet und das cartesianische *cogito* erst ermöglicht.⁸⁴ Daher heißt als erkennendes Subjekt zu sein, was ich *bin*, nichts anderes als präreflexiv »bewußt-zu-sein«.⁸⁵ Das Bewusstsein existiert, indem es durch sich in seiner »Existenzfülle« erscheint.⁸⁶ Es ist somit ein Bewusst-*sein*, also bewusstes *Sein*, dessen Existenzmodus geklärt werden muss.

Nun ist Bewusstsein mit *Husserl* immer *intentional*, Bewusstsein *von* etwas; es konstituiert die Gegenständigkeit der Gegenstände. Intentionalität ist nicht nur eine *im* Bewusstsein vorfindliche Struktur, sondern eine Weise, wie das Bewusstsein prinzipiell strukturiert ist. Aber die Objektbezogenheit ist für Sartre keine bloße bewusstseinsimmanente Struktur des Bewusstseinsenerlebnisses, sondern ein nach außen gerichtetes, sich selbst *transzendierendes* Bewusstsein von Objekten, die einem widerstehen, letztlich von der Welt. Bewusstsein ist immer Setzung eines *transzendenten* Objekts. Das Bewusstsein überschreitet sich beständig nach »draußen« auf das Objekt hin. Es identifiziert sich nicht mit dem Objekt, von dem es Bewusstsein ist. Daher ist beispielsweise ein Tisch, nehmen wir ihn als Phänomen ernst, »nicht *im* Bewußtsein, nicht einmal als Vorstellung [der in der physischen Außenwelt ein realer Tisch entsprechen soll]. Ein Tisch ist *im* Raum, neben dem Fenster usw.« Dort ist er als »Opazitätszentrum« ein zu Enthüllendes, zum Arbeiten da oder zum Essen ...⁸⁷ Der Tisch wird nicht als Bewusstseinsinhalt vorgestellt, sondern wir begegnen der Sache an sich, ihrem phänomenalen Bestand nach, selbst.

Der Transphänomenalität des Seins des Existierenden entspricht bei Sartre ein gegenüber *Husserl* radikal verändertes Verständnis des sich vollziehenden Subjekts. Die Intentionalität, das Sich-Richten-auf-etwas, ist nicht etwas, das ein Subjekt gelegentlich vollziehen kann, sondern ein prinzipielles Strukturiertsein des Bewusstseins, ja des gesamten Verhaltens (im Urteilen, Affekt, Handeln) *eines existierenden Subjekts*. Dessen »Bewußtsein entsteht als auf ein Sein *gerichtet*, das nicht es selbst ist«, das transzendent ist. *Transzendenz* »ist die konstitutive Struktur des Bewußtseins«. ⁸⁸ Ist also Bewusstsein wesenhaft Bewusstsein *von etwas*, so »muß es sich als erschlossene Erschließung eines Seins hervorbringen [...], das es nicht selbst ist und das sich als bereits existierend darbietet, wenn es offenbart«. ⁸⁹ Intentionalität ist das Sein dieses Verhaltens selbst, ist Sichrichten außer sich hin auf das phänome-

84 Ebd., 21 f.

85 A. a. O., 19.

86 A. a. O., 25 f.

87 A. a. O., 19.

88 A. a. O., 35.

89 A. a. O., 36; vgl. 37.

nale Sein an sich, auf das dem Subjekt (*cogito*) Entgegenstehende (Objekt). Das Seiende, das die Seinsbestimmung der Struktur der Intentionalität hat, ist »ein unteilbares, unauflösliches Sein [...], das durch und durch Existenz ist.«⁹⁰ Darin weicht Sartre von *Husserl* in einer Weise ab, die geeignet ist, seine Grundabsicht, aber auch den Zusammenhang mit der überlieferten Ontologie zu verdeutlichen.

In Husserls phänomenologischer Methode geht es erstlich um das unmittelbare Vernehmen des inhaltlichen Sachwesens (des allgemeinen Wesens, des Eidos, der platonischen Idee in ihrer unmittelbaren intuitiven Gegebenheit), nicht um das Sein des Existierenden, wie es sich in der naiv-unreflektierten, der sogenannten »natürlichen Einstellung« zeigt (die es mit den in der Welt vorkommenden Objekten zu tun hat). Damit wird im ersten Ansatz Husserls das *scotistische* Anliegen, sich vom bloß faktisch Existierenden zu entfernen, um dieses auf seine es *ermöglichenden* Seinsgrundlagen zu hinterfragen, transzendentalphilosophisch wiederbelebt. Husserls Philosophie kann historisch als eine der großen Abwandlungen des Ansatzes scotistischer Metaphysik gesehen werden. Um unseren Blick auf das sich zeigende Sachwesen zurückzuführen – die *eidetische Reduktion* oder *Ideation* –, muss das »hier und jetzt« Gegebene, dieses bloß Vereinzelte und Faktische, eingeklammert werden.⁹¹ Auf dem Hintergrund eines extremen Antihistorismus ist das empirische Dieses-da auf das reine, ideale Sachwesen, auf das *überzeitlich* und »an sich« Gültige des Wasgehalts zurückzuführen, mag es existieren oder nicht. Dies geschieht aufgrund der Intentionalität der Bewusstseinsphäre selbst oder des Bereichs transzendentaler Subjektivität, der methodisch wiederum durch Reduktion – die *phänomenologische* – freigelegt wird. Der Sinn des Rückgangs auf das reine Bewusstsein, der (ganz im Gegensatz zu Sartre) von den Existenzvollzügen einzelner Subjekte in ihrer jeweiligen Situiertheit absieht, besteht lediglich in der Heraushebung des ideativen, nicht realen Wasgehalts als »Wesensschau«, und zwar unter Enthaltung von der Frage nach ihrer Existenz.

Nun könnte man einwenden, dass Husserls radikaler Weg der Reduktionen zum als purem »Was« Gegebenen, Konstituierten und Erfassten jeden Rückweg zum Dassein und zu dessen Sinn und Seinsweisen lebensfremd und egologisch verstiegen blockiert. Doch so wie man im Scotismus sehr wohl um die begriffliche Abstraktheit der Seinserkenntnis weiß, in der Meinung, sie würde durch nachfolgendes Synthetisieren gerade das in intuitiver Erkenntnis vormals gegebene konkrete

90 A. a. O., 24.

91 Dass es im menschlichen Dasein vor allem darauf ankommt, im »Hier und Nun« zu leben, einfach ganz »da« zu sein, wird damit unbeabsichtigt auch außer Leitung gesetzt.

Seiende zutiefst erhellen, „so ist Husserl gerade um das »Sein, das das Bewußtsein in seinen Erfahrungen setzt«,⁹² sowie um »das Sein *als Bewußtsein* und Sein als sich im Bewußtsein »bekundendes« »transzendentes« Sein« bemüht.⁹³ Die ganze »räumlich-zeitliche Welt« ist »ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein [...] für ein Bewußtsein« und daher ohne ein »Darüberhinaus«. ⁹⁴ Nur soll die Bewusstseinsfreilegung eben den wissenschaftlichen Weg der Beantwortung der Frage nach dem *Sinn von Sein* darbieten, denn er erhellt gerade den Sinn des realen, konkreten Existierenden in seinen Ermöglichungsgründen, insofern es sich im Bewusstsein als daseiend bekundet. Und auf diese Weise hat nach Sartre Husserl begriffen, dass das Bewusstsein »das erkennende Sein [im Sinne von Existieren] ist, insofern es *ist*, und nicht, insofern es [lediglich] erkannt ist«. ⁹⁵

Sartre geht aber einen entscheidenden Schritt weiter, der sich in den Bahnen der *Gegenbewegung zum Scotismus* sowie zum phänomenologischen Essenzialismus hält, denn vom Existieren des phänomenal Existierenden darf nicht nur nicht abgesehen werden, wie im Scotismus, im Gegenteil, es ist konstitutiv für das Menschsein überhaupt: »Das Bewußtsein ist ein Sein, dessen Existenz die Essenz setzt, und umgekehrt ist es Bewußtsein von einem Sein, dessen Essenz die Existenz impliziert, das heißt, dessen Erscheinung verlangt *zu sein*. Das Sein ist überall. [...] Sein ist die immer anwesende [*présent*] Grundlage des Existierenden.« ⁹⁶ Zu berücksichtigen ist also nicht bloß, dass sich im Bewusstsein Sein als reines Wesen bekunden kann, sondern auch, dass die menschliche Existenz das Dassein des intentional strukturierten Bewusstseins begründet. Das Bewusstsein überschreitet sich auf das Sein des Existierenden, insofern der Existierende sich dem Bewusstsein als Seinsphänomen enthüllt. Daraus versteht sich Sartres Abkehr von Husserls Vorrang der Subjektivität vor jeder Objektivität, dem er den Vorrang des Seins vor dem Bewusstsein, des An-sich-seins vor dem Für-sich-sein und der Existenz vor der Essenz entgeghält.

92 E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Bd. 1, § 49, 117. Sartre hat diesen Band 1933/34 als Stipendiat in Berlin kennengelernt (SN, 1079). Vgl. auch J.-P. SARTRE, GWE, *Autobiographische Schriften*, Bd. 3: *Sartre. Ein Film*. Hier sagt SARTRE (30), er habe damals in Berlin »nichts anderes als die *Ideen* [gelesen]. Sie müssen wissen, daß für mich, der ich langsam bin, ein Jahr für die Lektüre der *Ideen* gerade ausgereicht hat.« In *Situationen I* veröffentlicht er 1939 *Eine grundlegende Idee der Phänomenologie Husserls: Die Intentionalität*, 106 ff.

93 E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Bd. 1, § 76, 174.

94 A. a. O., 117.

95 J.-P. SARTRE, SN, 18 f., 35.

96 A. a. O., 37 f.

4.1.2 *Das Für-sich-sein*

a) Das Sein und das Nichts

In welchem Verhältnis steht der Mensch zur Welt, das Bewusstsein zum Phänomen? Wie steht es mit dem Verhältnis zu sich *und* zu den Gegenständen? Insofern dieses Verhältnis nicht abstrakt ist, sondern die synthetische Totalität des Realen anzielt, kann daraus das ›Wesen‹ menschlicher Existenz entnommen werden. Dem Anschein nach erschließt sich das transphänomenale Sein (Existieren) gegenüber der menschlichen Existenz im Gegensatz zu *Husserl* in phänomenaler Gegenwartigkeit völlig intentionlos, in irrationaler Unmittelbarkeit. Doch genau genommen zeigt es sich durch eine *Transzendenzbewegung*, deren Wesensstruktur die ›Natur‹ des Menschen gewissermaßen als *existierende Intentionalität des Bewusstseins* ausmacht. Dabei wird das Gerichtetsein auf sich und auf die Gegenstände (Welt) als *Negationsbeziehung* interpretiert. Letztere meint nicht trivial die logische Urteilsnegation, wonach ich ontisch nicht dasselbe bin wie die Gegenstände, die ich anvisiere. Vielmehr tritt die Negation als ontologischer Grundakt des Subjekts, das ich bin, distanzlos *zwischen* mich und die Gegenstände: Ich *bin* (gegenwärtig!) *nicht* die Vergangenheit, die doch *meine* ist, und ebenso *bin* ich *nicht meine* Zukunft; ich *bin nicht meine* schon faktisch vorfindbare und vorhandene Existenz, ich *bin nicht meine* Welt der Gegenstände. Diese Negationsbeziehung besteht also nicht zwischen zusammen vorhandenen Dingen (An-sich-Seienden), deren ontische Differenz *wir* ur-teilend festlegen, sie ist primär kein ontischer, sondern ein existenzieller Akt, ja die ontologische Grundstruktur der Selbstüberschreitung des *cogito* auf anderes.

Die Intentionalität des Bewusstseins wird im Blick auf die Negativität ontologisch gefasst und neu beschrieben: Das Bewusstsein ist nicht nur auf sich sowie auf etwas anderes als es selbst gerichtet; es *ist* auch dieses andere, das es zugleich (im Bezug auf sich) *nicht ist*; es *ist* daher auch immer *sein* ihm entgegenstehender Gegenstand in phänomenaler Offenbarkeit. Als ontologisches Für-sich-sein ist das Bewusstsein präreflexive Anwesenheit bei sich, die zugleich eine Anwesenheit bei den Objekten, bei der Welt ist.⁹⁷ Daher *ist das Bewusstsein, was es nicht ist, und es ist nicht, was es ist*. Dieser paradoxen Grundformel für das Bewusstsein (einer Gestalt negativer Dialektik) begegnen wir in immer neuen Abwandlungen.⁹⁸ Weil das als Be-

97 A. a. O., 169, 214.

98 Vgl. a. a. O., 26, 97, 103, 108, 116, 119, 121, 131, 133, 144, 163, 168, 183, 215, 224, 229, 270, 298, 318, 322, 327, 332, 354, 363, 429, 515, 573, 585, 653, 664, 711, 715, 722.

wusstsein Existierende sein Sein in etwas anderem als in sich selbst hat, *ist* es dieses Sein, dieses Existierende, das es nicht ist. Es geht ihm immer um dieses andere, das An-sich-Seiende. Aber dieses ist an sich beziehungslos und erschöpft sich darin, in absolut dichter und massiver Positivität *zu sein, was es ist*. Das An-sich-Seiende hat daher mit dem, was *nicht ist*, nichts zu tun und ist daher selbst kein Anderes wie das Für-sich. Denn dieses Für-sich ist, was es nicht ist; ja sogar »*das Bewußtsein des Anderen ist das, was es nicht ist*«. ⁹⁹ Damit ist mit dem Für-sich-sein ein neuer Seinstypus definiert, der (wesenhaft) auf das An-sich-sein rückbezogen ist.

Wie kann das Sein, welches das ist, was es ist, das Sein sein, das nicht das ist, was es ist? Die Anwesenheit bei sich, welche die menschliche Realität bildet, setzt voraus, dass ein »nicht greifbarer Riß [*fissure impalpable*]« in die massive Seinsfülle gekommen ist. ¹⁰⁰ Das Bildwort nennt die Nichtung des an sich Identischen, »das rein Negative«. »Dieses Negative, das Nichts an Sein und zugleich Nichtungsvermögen ist, ist das Nichts [*néant*]. [...] Aber das Nichts, das innerhalb des Bewußtseins auftaucht, *ist nicht. Es wird geseint [est été]*.« ¹⁰¹ Das Nichts, das das Sein in sich trägt, ist weder die sprachlogische Negation von etwas noch deren Hypostasierung zu einem Seienden, vielmehr ›west‹ es, und zwar als Nichts am Sein, mit entliehener Existenz. ¹⁰²

Sartre sucht das Nichts phänomenologisch von seiner Erscheinungsmannigfaltigkeit her aufzuweisen. Das Nichts als ›Urphänomen‹ taucht im Fragesteller auf, der weiß, dass er (bezogen auf die Totalität des betrachteten Seins/Seienden) *nichts* weiß, der sich ständig die Möglichkeit offenhalten muss, dass das über etwas oder über jemanden befragte Sein/Seiende verneinend (mit ›nichts‹, ›niemals‹, ›niemand‹) zu beantworten ist. Das Nicht-sein ermöglicht die sprach-logische Negation und das Nein-Sagen. Aber auch die affirmative Antwort impliziert immer die Negation des Begrenzten: Es ist jeweils nur dieses da (kontingent) und (im leeren Horizont des Möglichkeitsentwurfs) sonst nichts; etwas ist so und *nicht* anders, abwesend und *nicht* anwesend usw. Das Nichts ist so der transphänomenale Ermöglichungsgrund für die Erscheinung von Negativitäten (*négativités*) wie Zerstörung, Abwesenheit, Entfremdung, Veränderung, Andersheit, Abstoßung, Reue, Zerstreuung usw. Sartre fasst das ursprüngliche Nichts in vielen bemerkenswert pejorativ getönten Bildern: als »Loch im Sein«, als »Sturz des An-sich zum Sich, wodurch

⁹⁹ A. a. O., 145.

¹⁰⁰ A. a. O., 170.

¹⁰¹ A. a. O., 171.

¹⁰² Vgl. a. a. O., 70.

sich das Für-sich konstituiert«,¹⁰³ als ein »zukünftiges Hohles«,¹⁰⁴ als sich nur innerhalb des Seins nichtendes Nichts, das »in seinem Herzen [cœur] wie ein Wurm« ist.¹⁰⁵ Das Für-sich-sein ist nicht idealistisch sich setzendes Bewusstsein, sondern in sich gebrochenes An-sich-sein.¹⁰⁶ Das Nichts bricht in die determinierende Seinsdichte ein, es macht gewissermaßen Platz für das Sein, den frei gewordenen Raum für sein Kommen und für seine Rückkehr zum Sein. Das Bewusstsein ist die »völlige Leere (da die Welt außerhalb seiner ist)«. ¹⁰⁷ Der Mensch reißt sich ständig von sich und der Welt los,¹⁰⁸ er stellt sich außerhalb des Seins und schwächt dadurch die Seinsstruktur.¹⁰⁹ Sartre versucht auf diese Weise, das Wesen des Menschen im Ein- und Aufbruch purer Offenheit (im »Frei-sein«) für das, was ist, negativ dialektisch zu bestimmen.

b) Zeitlichkeit des Für-sich-seins

Das Für-sich ist ein Sein, das zugleich in allen drei Dimensionen der Zeit – Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit – existieren muss.¹¹⁰ Die Zeitlichkeit des Für-sich-seins wird wieder gemäß der paradoxen Grundformel (nicht das sein, was es intentional ist, und zugleich das sein, was es nicht ist) ausgelegt. Es ist »verstreut Existierendes, insofern es sich selbst als das Sein nicht seiend offenbart«. ¹¹¹ Folgerichtig besteht somit der Anspruch, derjenige *zu sein*, der ich gegenwärtig *nicht* bin, *nicht* gewesen bin und *nicht* sein werde, und zugleich *nicht* der zu sein, der ich gegenwärtig bin, gewesen bin und sein werde. Stets verliert sich das Für-sich-sein draußen beim An-sich-sein, das aber keine Vergangenheit oder Zukunft hat, sondern von dem sich einfach sagen lässt: *es ist*. Dagegen habe ich *meine* Vergangenheit zu sein. Insofern sie nicht mehr von mir abhängt, ist sie pure *Faktizität* bzw. Kontingenz und hat ein An-sich-sein wie die Dinge der Welt. »Ich *bin* sie nicht, weil ich sie *war*.«¹¹² Beim An-sich-sein bin ich anwesend, ist das Sein des Für-sich sich gegenwärtig, aber in der Form der Flucht, der Flucht zu seinem Sein hin. Es hat *gegenwärtig* sein Sein außerhalb, auf das es intentional gerichtet ist, und

103 A. a. O., 172.

104 A. a. O., 251.

105 Übersetzt nach der Originalausgabe *L'être et le néant*, 57; vgl. 54: »Das Sein trägt das Nichts in seinem Herzen (cœur).«

106 Vgl. a. a. O., 79.

107 A. a. O., 27.

108 Vgl. a. a. O., 85, 101, 170.

109 Vgl. a. a. O., 83.

110 Vgl. a. a. O., 267.

111 A. a. O., 243.

112 A. a. O., 232.

zwar hat es sein Sein vor sich in der Zukunft und hinter sich in der Vergangenheit. Statt einfach zu sein, *hat* das Für-sich zu sein. Das heißt, es steht unter diesem »Imperativ«: Es *hat* künftig Anwesenheit beim Sein zu sein und ist stets ausgerichtet auf diesen *Mangel*, diese Anwesenheit meiner Abwesenheit oder Abwesenheit meiner Anwesenheit, die meine *Möglichkeit* ist.¹¹³ Das Mögliche der Zukunft ist dabei nicht ohne Bezug zur Vergangenheit, in die sie versinken wird, ja es ist Übernahme der Vergangenheit, die geflohen wird, und zwar durch denselben Akt, der das Für-sich als Grund seines Nichts konstituiert.

Gerade die negative Dialektik der Zeitanalyse vertieft den Eindruck einer sich ankündigenden Ausweglosigkeit, die darin besteht, dass der Mensch aufgrund des ständigen Anspruchs seines Für-sich, das An-sich zu sein, immer »durch die ganze Weite des Seins, das er nicht ist«, von sich durch das Nichts getrennt (*séparé*) ist.¹¹⁴ Auf diese Aporie muss später noch ausführlicher eingegangen werden. Sartre entfaltet in diesem Kontext sein zentrales Anliegen, das sich deutlich zeigt, wenn wir auf die Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft achten. Die Vergangenheit reicht in die Gegenwart hinein wie ein alter Anzug, den ich jetzt trage. »Alles, was ich *bin*, habe ich nach dem Modus von Es-gewesen zu sein«,¹¹⁵ der gewissermaßen mein Wesen ausmacht. Doch erst durch den gegenwärtigen *Entwurf auf Zukunft hin* kommen wir zu einer Vergangenheit, und im Realisieren zukünftiger Möglichkeiten, die wir konzipieren und wählen, gehen wir von der unabänderlichen Vergangenheit aus. Es taucht die *Freiheit* auf als »Wahl eines Zwecks im Hinblick auf die Vergangenheit«, die, was sie ist, auch nur ist im Hinblick auf den einmal gewählten Zweck auf die Zukunft hin. »Es gibt in der Vergangenheit ein unveränderliches Element: ich habe mit fünf Jahren Keuchhusten gehabt – und ein veränderliches Element *par excellence*: die Bedeutung der rohen Tatsache in bezug auf die Totalität meines Seins.«¹¹⁶ Ich kann nämlich im Lichte eines Entwurfs meiner selbst auf die Zukunft hin die Vergangenheit als lebendige, halbtote oder tote, überlebende, ambivalente, antinomische zur Einheit organisieren.¹¹⁷ Der grundlegende Entwurf meines Seins entscheidet also absolut über die Bedeutung der Vergangen-

113 Zum *pejorativen* Begriff des (Seins-) Mangels (*un manque*) bei J.-P. SARTRE vgl. SN, 182, 184–187, 200, 375 u. ö. – Die Rede vom Mangel ist an sich vieldeutig; sie besagt u. a. ein Verfehlen, Versagen, Missglücken, ein aufzuhebendes Fehlen, Leere, Unvollständigkeit, Aufschub, Entzug; *privativ* verstanden aber auch Frei-sein, Potenzialität, Fassungsvermögen und Aufnahmefähigkeit für uns Widerfahrendes.

114 A. a. O., 72 f., 74, 101.

115 A. a. O., 857.

116 A. a. O., 859.

117 Vgl. a. a. O., 862 f.

heit für mich und die anderen, ja »indem ich mich auf meine Ziele hin entwerfe, rette [*sauve*] ich die Vergangenheit mit mir und *entscheide* durch das Handeln über ihre Bedeutung«. ¹¹⁸ Dieser bejahende Gedanke von der möglichen Rettung des Gewesenen vor Verdinglichung bzw. bloßer Vergänglichkeit erscheint mir äußerst bedeutsam. Wenn er auch durch die negationstheoretische Dialektik durchkreuzt wird, könnte er einen Ansatz zu der im frühen Hauptwerk Sartres vermissten Geschichtsphilosophie bilden. ¹¹⁹

c) Das Für-sich-sein als Freiheit

Da die menschliche Realität ist, was sie *an sich* nicht ist, ist sie der Versuch, sich durch das, was sie nicht *für sich* ist, zu konstituieren. Diese intentionale Struktur des Bewusstseins ist in ihrer Transzendenzbewegung der *Entwurf* einer Selbstbegründung, die Bemühung, »den Rang des An-sich-für-sich oder An-sich-Ursache-von-sich zu erreichen«. ¹²⁰ Der entwerfende Entwurf, sich zu begründen, enthüllt uns, was es mit der menschlichen Freiheit auf sich hat. Wie anders könnte sonst im intentionalen Rahmen das »An-sich-Ursache-von-sich« erreicht werden, wenn nicht durch eine die Welttotalität aneignende Anwesenheit bei sich, welche die Welt durch die »nichtende Dekompression« ihres An-sich-seins desintegriert und detotalisiert. ¹²¹ Dekompression ist »Ent-drückung«, Übernahme des Widerfahrenden als Grund *für sich*, der sich vom Druck der zusammenballenden Seinsmasse freihält. Nur so können wir das sein, dem wir in der »Abgründigkeit« (der »Absurdität«) unseres Wesens zugehören. Allein der Mensch bietet sich als ein Sein dar, das das Nichts (dieses bei sich und für sich »Offensein«) in der Welt aufbrechen lässt in Richtung einer integrierenden Synthese von Mensch und Welt.

Die Frage ist, in welchem Sinn das Für-sich-sein überhaupt Grund seiner selbst (*causa sui*) sein kann. Das kontingente An-sich-sein kann nicht *für sich* Grund sein, da es einfach nur ist, was es ist. Allein das Für-sich-sein (Bei-sich-sein, Bewusstsein) ist sich Grund; aber es ist nicht positiv Grund seiner selbst (als wäre es eine Wirkursache, die wirken würde, bevor sie war). Das Für-sich-sein ist ja Bewusstsein von

¹¹⁸ A. a. O., 860.

¹¹⁹ Vgl. die Auseinandersetzung mit SARTRES negationstheoretischer Ontologie der Zeit und der Phänomenologie der Zeitdimensionen bei M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, 131–193, der zeigt, dass durch die negative Dialektik der Zeitdimensionen die aktuelle Gegenwart ihre Fülle verliert, ja buchstäblich vernichtet wird, was sich auf die gleichfalls reduzierten Dimensionen von Vergangenheit und Zukunft niederschlägt.

¹²⁰ J.-P. SARTRE, SN, 1060.

¹²¹ Ebd.

seiner faktisch schon in der Welt vorhandenen Existenz, die es nicht ist.¹²² Es bringt sich *verantwortlich* auf dem Fundament seiner Beziehung zum An-sich hervor, und insofern geht es ihm um sein eigenes Sein, das es nicht ist.¹²³ Das Für-sich-sein ist somit nicht Fundament seines eigenen kontingenten An-sich-seins, seiner Anwesenheit in der Welt. Jedoch ist es *negativ* der Grund seiner selbst (*causa sui*).¹²⁴ Es ist nämlich Grund seines eigenen Nichts, aber nicht Grund eines ihm eigenen positiven Seins, das es ja nie sein kann.

Ohne das An-sich-sein, welches das Für-sich-sein nichtet, wäre das Für-sich-sein nicht ein Nichts (*néant*), sondern überhaupt nichts (*rien*). Denn durch das Auftauchen der Negation, mit der es sein Sein oder eine bestimmte Seinsweise negiert, ist es, und es ist schon nicht mehr An-sich.¹²⁵ Es *hat* ja zu sein, was es nicht ist, und *hat* zugleich nicht zu sein, was es ist, und zwar praxisbezogen, nicht im Sinne einer ›Auf-gabe‹ oder eines Geschicks, dessen Ruf es zu entsprechen gelte, sondern einer Nötigung zum Vollzug der *Freiheit*, zum unbedingten Engagement im Sichverhalten und Handeln. Auf die intentionale Struktur des Für-sich-seins muss immer wieder zurückgegangen werden, denn sie erweist sich für Sartre als Leitfaden für das Verständnis des Menschen als Entwurf seiner Freiheit.

Die Frage ist nun, wie diese Freiheit näherhin zu verstehen ist. Sartre geht für die praxisbezogene Bestimmung des Für-sich-seins von der Wahlfreiheit (*libertas eligendi*) aus,¹²⁶ die er aber so ursprünglich zu fassen vermeint, dass sie gewissermaßen die »Natur« des Menschen ausmacht.¹²⁷ Sie ist daher nicht zu verwechseln mit der

122 Vgl. a. a. O., 173 f.

123 Vgl. a. a. O., 323.

124 Mit ›Grund‹ ist hier der Sache nach die Anfangsproblematik der Freiheit als Selbst-anfangen-Können angesprochen und damit die der üblichen Determinismus- und Indeterminismusproblematik vorausliegende Selbsthaftigkeit im Phänomen der Freiheit. Als Person bin ich jemand, ›Ur-heber‹ (*principium actionis*, nicht *nur* bewirkende Ursache, *causa*, ein Es). Dieser *kann* von sich aus nicht nur etwas anfangen, eine Handlungsgestalt ganz von sich selbst her eröffnen, sondern er versteht sich auch auf das Anfangen, fängt mit sich selbst etwas an, ist seiner selbst als eines Anfangenden mächtig. Vgl. beispielsweise KANT, KrV, B 561: Der Mensch besitzt das aktive ›Vermögen, einen Zustand [ganz] von selbst anzufangen‹, vgl. B 663. Vor dem verbissenen Streit für oder gegen die Willensfreiheit verblasst das Unscheinbare, dass nicht der Wille an sich, sondern der Mensch als Selbst frei oder unfrei ist. Ausgehend von der Anforderung, von sich aus *selbst* anfangen zu können und sich selbst auf diese Freiheit des Anfangen-Könnens zu verstehen, könnte die Grundwahl als jener Grundentwurf verstanden werden, der einzelnen Willensakten vorausliegt und allererst den Bereich eröffnet, innerhalb dessen dann verschiedene Einzelentscheidungen gemäß der jeweiligen Situation getroffen werden und sich zur Handlungsgestalt fügen.

125 Vgl. a. a. O., 82.

126 Vgl. a. a. O., 836 f.

127 J.-P. SARTRE selbst spricht unter Anführungszeichen von einer »Natur« des Menschen, um den paradoxen Sachverhalt auszudrücken, dass der Mensch, weil er einer Wesensbestimmung ermangelt, ständig, in einer *ununterbrochenen Reihe von Akten*, genötigt ist, sich selbst zu bestimmen.

von äußeren Bedingungen abhängigen Freiheit, etwas zu erreichen.¹²⁸ Der Mensch ist ihm »ursprünglich keine Substanz«,¹²⁹ kein technomorpher Anwendungsfall eines allgemeinen Wesens; er hat kein Wassein. Der Mensch überschreitet alles Vorhandene, alle wirkursächlichen Determinismen; er verwirklicht sich in ständiger Suche eines Ziels, eines Beweggrundes, der außerhalb seiner ist; er ist auf das aus, was *noch nicht* existiert und ihm objektiv ein Mangel ist. Was über Anlässe, Antriebe, Motive und Zwecke der Handlungen, darüber hinaus aber auch über die Bedeutsamkeit, unter der die Dinge uns erscheinen, entscheidet, ist der *ursprüngliche Grundakt der Freiheit*, das Sich-Entwerfen und spontane Sich-Wählen des Für-sich in der Welt. Er wählt nicht bloß zwischen diesem oder jenem aus, sondern er wählt *sich*. Der Mensch ist total verantwortlich für seine Existenz, für alles, was er tut.¹³⁰

Gegen eine solche Freiheit bilden Hindernisse, unter denen wir leiden, kein Gegenargument. Die Freiheit ist ja gerade deswegen grundsätzlich eingeschränkt, weil sie im Grunde immer eine Wahl, ein Entweder-oder darstellt. Darum *konstituiert* meine Freiheit sogar die Bedingungen und angeblichen Beschränkungen der Freiheit. Situiertheit im Universum, Herkunft und Platz, Vergangenheit, bestimmte Um- und Mitwelt oder Sterblichsein usw. werden selbstverständlich nicht in Abrede gestellt, aber diese Bedingungen, welche die *conditio humana* ausmachen, erlangen in Zukunft ihre *Bedeutung* einzig und allein durch je meinen Entwurf. Der Mensch stößt wohl auf Grenzen, aber gerade im Verhältnis zu ihnen ist es er, der seine Existenz frei bestimmt.¹³¹

Gemäß diesem Freiheitsverständnis darf keine göttliche Wesensidee vom Menschen angenommen werden, die er nachträglich zu realisieren hätte; nur weil es überhaupt keine uns vorgeschriebene unwandelbare Menschennatur gibt, auf der wir aufbauen könnten, sind wir frei. Dass vor allem darum ein Atheismus zu postulieren ist, wird später zu erörtern sein. Die anthropologische Grundfrage »Was ist der Mensch?« ist damit nur insofern negativ entschieden, als man nicht von einem fertigen Wesen (einem anonymen Es) *a priori* ausgehen kann. Vielmehr ist »der

128 A. a. O., 872.

129 A. a. O., 987.

130 Vgl. J.-P. SARTRE, EH, 150, 155.

131 Vgl. a. a. O., 166. Dass der Mensch in *jeder* Situation frei ist, wird von SARTRE später als bürgerlich-individualistische Sichtweise der Freiheit entschieden korrigiert. Für den Vollzug der Freiheit ist es nicht gleich, unter welchen Umständen man lebt. Vgl. J.-P. SARTRE, GWE, *Autobiographische Schriften, Briefe, Tagebücher*, Bd. 2: *Sartre über Sartre* (1969), Interview mit *New Left Review*, 163–186: »Freiheit ist jene kleine Bewegung, die aus einem völlig gesellschaftlich bedingten Wesen einen Menschen macht, der nicht in allem das darstellt, was von seinem Bedingtheitsein herrührt« (165). A. a. O., *Sartre. Ein Film* (1972), 51: »Ich bin dem Freiheitsbegriff immer treu geblieben, aber ich sehe, was seine Resultate bei irgendeinem Menschen beeinträchtigen kann.«

Mensch nichts anders als das, wozu er sich macht.«¹³² Dies ist das »erste Prinzip des Existentialismus«, das der berühmte Kernsatz Sartres zur »Subjektivität« zusammenfasst: »Der Mensch macht sich selbst (*se fait*); [...] indem er seine Moral wählt.«¹³³ Der Ich-Denkende ist jemand, der »für das, was er ist, verantwortlich« ist.¹³⁴ Man möchte meinen, dass er damit eigentlich kein ›Was‹, kein Etwas (kein Fall eines Allgemeinen), sondern ein ›Wer‹, eine ›Person‹ ist, d. h., dass er nicht nur als ein Selbstseiendes einmalig und einzigartig ist, sondern ein ›Jemand‹ ist, dem es zukommt, so *selbst zu sein*, dass er offenständig, selbstverantwortlich und einander freigebend zu ›ek-sistieren‹ vermag. Doch wäre Sartre mit einer solchen, dem Menschen eigenen, in sich ständigen und relationalen Seinsweise im Unterschied zum An-sich-sein undialektisch überinterpretiert. Für ihn *geht nur die Existenz als sich frei entwerfende Subjektivität ihrem Wesen voraus*. Das heißt mit anderen Worten, »daß der Mensch erst das ist, was sich in eine Zukunft wirft und was sich bewußt ist, sich in die Zukunft zu entwerfen.«¹³⁵ Der Mensch ist also nicht ein Jemand (Person), der das ihm gegebene Dasein (mit und für Andere) frei zu vollziehen vermag, sondern weil er (hinsichtlich seiner Wesensbestimmung) frei (der von ihr und für sich selbst Freie) *ist*, ist und wird er, *was* er selbst ist.

Der Mensch kann niemals durch Rückwendung auf sich selbst zur Koinzidenz mit sich, zur Identität mit sich als einem substanziellen Sein kommen,¹³⁶ denn er ist intentional strukturierte Subjektivität in steter Überschreitung: »Der Mensch ist ständig außerhalb seiner selbst; indem er sich [frei] entwirft und verliert [sic!] außerhalb seiner selbst, bringt er den Menschen zur Existenz, und andererseits kann er existieren, indem er transzendente Ziele verfolgt; indem der Mensch diese Überschreitung ist und er die Objekte nur im Verhältnis zu dieser Überschreitung erfasst.«¹³⁷ In der Freiheit transzendiert der Mensch die Welt, sodass das ganze Sein, das er nicht ist, ihm als Welt auftaucht, denn nur im Nichts kann er Sein überschreiten und das Nicht-sein ausstehen, nämlich, dass er in der Intentionalität des Bewusstseins *ist*, was er *nicht* ist, und *nicht* ist, was er ist: dieses Loch im An-sich-sein. Indem der Mensch sich in der Welt frei engagiert, bewirkt er, dass das Nichts zur Welt kommt und sich eine dekomprimierte Welt (praktisch als Totalität der Utensilitätsbezüge, theoretisch als Gesamtheit aller Gegenstände) enthüllt.¹³⁸ Insofern die

132 J.-P. SARTRE, EH, 150.

133 A. a. O., 170.

134 A. a. O., 150.

135 Ebd.

136 Vgl. a. a. O., 176; vgl. J.-P. SARTRE, SN, 190.

137 J.-P. SARTRE, EH, 175.

138 Vgl. J.-P. SARTRE, SN, 82 f.

Erscheinung des Nichts durch den Menschen bedingt wird, erscheint der Mensch selbst in seinem Sein als *Freiheit*. Der Mensch hat nicht nur die Freiheit, so oder anders zu handeln, zu handeln oder nicht zu handeln, er ist nicht nur frei, sondern er »ist die Freiheit (*l'homme est liberté*).¹³⁹ Daher ist Freiheit kein Seelenvermögen oder Wille im Menschen, keine Eigenschaft eines bereits konstituierten Menschenwesens: »Die menschliche Freiheit geht dem Wesen des Menschen voraus und macht dieses möglich, das Wesen des menschlichen Seins steht [stets sich vorweg] in seiner Freiheit aus.«¹⁴⁰ Diese Freiheit ist ursprünglich eine so grundlegende Wahlfreiheit, dass sie vor aller Erwägung ein und dasselbe wie das Bewusstsein ist, das wir von uns selbst haben.¹⁴¹ Daher ist »in freier Weise sein, als Entwurf sein, als Existenz, die ihr Wesen wählt [, sein und] ein zeitweilig lokalisiertes Absolutes sein« dasselbe.¹⁴²

Die Freiheit, so könnte man nun einwenden, ist doch in Bezug zum Gegebenen (zum An-sich) bedingt, beschränkt, und überhaupt ist sie selbst eine gegebene, verursachte oder hervorgebrachte und die Würde des Menschen ausmachende Bestimmung. Doch Sartre meint den *Bezug der Freiheit zum Gegebenen* in seiner negativen Dialektik ursprünglicher bestimmen zu können.¹⁴³ Auch er nimmt an, dass die Freiheit nicht ihr eigener Grund sein kann. Sie taucht innerhalb eines vollen Seins (An-sich) auf, aber als »Seinsloch«, als »Seinsmangel gegenüber einem gegebenen Sein«. Sie erscheint als »Seinsnichts« innerhalb des Seins. Sie ist »ein minderes Sein, das das Sein [An-sich] voraussetzt, um sich ihm entziehen zu können«. Das »durch das Für-sich-sein genichtete An-sich«¹⁴⁴ hat jenes Gegebene zu sein, das nicht frei ist, nicht zu existieren, und nicht frei ist, nicht frei zu sein. »Die Tatsache, nicht nicht frei sein zu können, ist die *Faktizität* der Freiheit, und die Tatsache, nicht nicht existieren zu können, ist ihre Kontingenz. Kontingenz und Faktizität sind eins: es gibt ein Sein, das die Freiheit in Form von Nicht-sein (das heißt Nichtung) zu sein hat.«¹⁴⁵

Wie weitreichend diese Wahlfreiheit als Grundentwurf des Für-sich-seins nach Sartre ist, wird klar, wenn bedacht wird, dass der Mensch, gerade weil er bezüglich seiner Wahl völlig einsam ist und in Verlassenheit (*délaissement*) existiert, nicht nur als alleiniger moralischer »Gesetzgeber« über sich entscheidet, sondern mit sich die

139 J.-P. SARTRE, EH, 155 f. f.

140 J.-P. SARTRE, SN, 84.

141 Vgl. a. a. O., 800 f.

142 J.-P. SARTRE, EH, 167 f.

143 Zum Folgenden vgl. J.-P. SARTRE, SN, *Die Faktizität des Für-sich*, 181–173; *Freiheit und Faktizität: Die Situation*, 833–950, hier besonders 840 ff.

144 A. a. O., 842.

145 A. a. O., 841.

ganze Menschheit wählt.¹⁴⁶ Sartre redet daher von einer »Universalität des Menschen«, die nie (vor-)gegeben, sondern immer ständig neu entworfen (*construite*) wird. Dass er sich schafft (*se fait*), indem er eine Moral wählt, ist ein *erfinderisches* und aufbauendes Verhalten ähnlich der »Erstellung eines Kunstwerks«. Das moralische Verhalten ist ein ästhetisch-kreatives.¹⁴⁷

Das Für-sich-sein wird »moralisch« durch das intentionale Handeln definiert. Der handelnde Mensch negiert in seinem idealen Entwurf die jeweilige Situation, die situationsgebundene Tatsächlichkeit; beispielsweise negiert eine neue gerechte Sozialordnung die elende Ausbeuter- und Unterdrückungssituation. Zugleich setzt der Handelnde, indem er sich auf das entwirft, was noch nicht, was zukünftig ist, *sich* ein gegenwärtiges Nichts als Beweggrund seines Handelns. Nicht haben Werte eine Grundlage im Sein, noch setzt das Für-sich-sein die Werte, denn Für-sich-sein und Werte sind »konsubstanziell«. So existiert mein Sein einzig und allein durch *ideale Entwürfe* meiner Freiheit: die *Werte*. Sie haben normatives, kein reales Sein. Sie sind *jenseits* der Realität das Worauffhin des Sichüberschreitens der Freiheit bzw. des intentionalen Bewusstseins. Unser Sein, ursprüngliche »Wahl und Bewußtsein sind ein und dasselbe«. ¹⁴⁸ Das *Sich* im Für-sich-sein ist Wert. Der Wert ist auch das, was einen Sinn »macht«. Es ist die Freiheit, die sich *Sinn* gibt durch die Erfindung (>Kreation<) ihrer Wahl. Die Freiheit erstreckt sich nicht nur auf die eigene Existenz, sondern in der Sartre eigenen Rezeption des kategorischen Imperativs *Kants* ebenso auf die gesamte Menschheit.¹⁴⁹ Vor dieser beängstigenden Weite der Verantwortung gibt es keinen Ausweg, selbst die übliche Flucht vor ihr in die Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*) und Passivität ist ein vergeblicher Entlastungsversuch, weil auch dieser immer frei gewählt ist. Letztlich ist der Wert das unerreichbare *An-sich-für-sich*, ideale Anzeige der unrealisierbaren Verschmelzung des existierenden Dings mit seiner zukünftigen Wesenstotalität.¹⁵⁰

146 J.-P. SARTRE, EH, 152, 155.

147 Vgl. a. a. O., 167, 169; vgl. J.-P. SARTRE, SN, 181 ff., 195.

148 J.-P. SARTRE, SN, 800 f.

149 J.-P. SARTRE, EH, 151 f.: »So ist unsere Verantwortung viel größer, als wir vermuten können, denn sie betrifft die gesamte Menschheit.« Eine Differenzierung von Verantwortlichkeit und Zuständigkeit, von direkter und indirekter Mitverantwortung wäre hier notwendig.

150 Zur Wertethik J.-P. SARTRES vgl. besonders SN, 181–199, 237 f., 360, 753–759; ferner: EH, 174. Zur Problematik des Wertedenkens im Horizont des Nihilismus siehe oben Bd. II/1, 426–441.

d) Das Für-sich-sein als Aporie

Das Für-sich-sein ist in gewisser Weise das An-sich-sein, weil es immer darauf ausgerichtet ist, und dennoch ist es immer nur das, was das An-sich-sein nicht ist. Der Mensch *tendiert* hin zum Sein, ohne es je sein zu können.¹⁵¹ Das ist die grundstürzende Aporie, aus der es kein Entrinnen gibt, die nicht einmal den Charme eines ›Holzweges‹ hat, denn immer fällt das Für-sich-sein hinter das zurück, was An-sich-sein ist. Sartre veranschaulicht das im banalen Bild vom »Esel, der einen Karren hinter sich herzieht und eine Mohrrübe erreichen will, die man an das Ende eines an der Deichsel befestigten Stockes gebunden hat. Jeder Versuch des Esels, die Mohrrübe zu schnappen, bewirkt, daß sich das ganze Gespann vorwärts bewegt mitsamt der Mohrrübe, die stets im selben Abstand vom Esel bleibt.«¹⁵² Das Sein (die Mohrrübe) hat stets den Vorrang vor dem Nichts (seiner Abwesenheit). Damit lässt sich dieses Nichts des Für-sich (die Dekompression des Seins) systemkonsistent näher als *Möglichkeit* bestimmen, und zwar im Sinne eines erlittenen *Mangels*, da es das begehrte An-sich, das abwesend ist, verfehlt.¹⁵³ Der »ursprüngliche Entwurf« des eigenen Nichtseins ist die ursprüngliche, eigene und einzige *Möglichkeit* des Menschen.¹⁵⁴ Diese meint nicht abstrakte Möglichkeit (im Sinne logischer Widerspruchsfreiheit) oder faktisches Möglichsein des Realen, sondern die lebendig-konkrete Möglichkeit, sich entweder so oder anders, also entgegengesetzt, zu verhalten: die Freiheit als Wählenmüssen.¹⁵⁵ Doch »das Mögliche ist das, woran es dem Für-sich-sein mangelt, um Sich zu sein.«¹⁵⁶

Das Für-sich sucht in ständiger Überschreitung seiner selbst die *Synthese zwischen dem Mangelnden und Bestehenden* zu erreichen. In ständiger Überschreitung seines Mangels offenbart sich das Für-sich-sein als jene Totalität, die es für sich sein will, die aber abwesend ist. Dabei will es nicht einfach etwas an sich sein, wie dieser Stein, dieses Buch, und sich so in der Identität verlieren, was hier hieße, sich auf Selbstvernichtung hin zu überschreiten, sondern das Für-sich *als solches* beansprucht für sich, das An-sich zu sein. Diese synthetische Ganzheit des An-sich-für-sich ist aber *unmöglich* realisierbar, sie ist (ähnlich einer regulativen Idee) ein unerreichbares

151 Vgl. J.-P. SARTRE, SN, 189.

152 A. a. O., 374.

153 Dieses Scheitern des Daseins aus der noch individualistischen Daseinsperspektive hat Sartre später im Horizont einer revolutionären Zielvorstellung einer Gesellschaft mit moralischen Beziehungen untereinander relativiert, aber nicht widerrufen.

154 J.-P. SARTRE, SN, 172.

155 Vgl. a. a. O., 111.

156 A. a. O., 247; vgl. 184 f., 188 f., 200, 210 f. Was hier nicht in Frage kommt, ist Möglichkeit als konkretes Vermögen oder Imstandesein zu etwas.

Ideal.¹⁵⁷ Kann dieser ideale Entwurf – als die ureigenste Möglichkeit des Menschen zu sein – als Freiheit aufgefasst werden, so zeigt er eine äußerst bedenkliche Kehrseite, eine unüberwindliche *Unmöglichkeit* des Menschen – eben *zu sein*.

Die Freiheit konkretisiert sich im *entwerfenden* Entwurf, in unablässiger *Transzendenz* des *cogito*, in objektivierender Überschreitung der jeweiligen Situation, der sich niemand grundsätzlich entziehen kann und für die es kein Gegenteil gibt. Daher besteht *keine Wahlmöglichkeit, sich frei oder nicht frei zu verhalten*, was wohl nicht mit der Akt- bzw. Vollzugsfreiheit (*libertas exercitii*) zu verwechseln ist, die immer auch eine Bestimmungsfreiheit (*libertas specificationis*) impliziert und umgekehrt, denn mit der Wahl, nicht zu handeln, wird immer auch etwas Bestimmtes gewählt, und mit etwas Bestimmtem wählen wir anderes nicht. Freiheit konstituiert nicht die dem Menschen zu eigen gegebene Würde des Menschen, sie ist bei Sartre nicht Gabe, schon gar nicht in gegenseitiger Würdigung, sondern sie charakterisiert den seinsvermindernden Lastcharakter des Daseins: Der Mensch ist zur Freiheit »verdammte«; er ist »verdammte« dazu, sein Wesen selbst zu erfinden – was nicht beschönigend mit »verurteilt« übersetzt werden sollte,¹⁵⁸ denn verdammen heißt in die »Hölle« schicken.

Obwohl die Freiheit auf den klassischen Typus der Wahlfreiheit (*libertas eligendi vel discernendi*) reduziert erscheint, erschöpft sie sich als *selbstkreative Grundwahl* des eigenen Wesens nicht in von äußerlichen Möglichkeiten unbehinderter und uneingeschränkter Aus- und Durchführbarkeit einer Handlung, also in *negativer* Freiheit von ... (Zwang, Motiven). Von dieser Handlungsfreiheit hebt man die *positive* Freiheit zu ..., das Sichöffnen, Sichaufschließen und so »Sich-ent-schließen« für bestimmte Möglichkeiten *zu sein* (als Beweggründe der Selbstbestimmung) ab. Bei Sartre besteht die Freiheit hingegen in einer immer beängstigenden, geradezu »post-modernen« *Beliebigkeit* der Wahl, was systemkonsistent aus dem existenzialistischen Grundansatz, der zu Recht keine abstrakt missdeutete Wesensnatur des Menschen annimmt, folgt. Damit fällt auch die Freiheit vom Typus der *Wesens-* oder *fundamentalen* Freiheit weg (als Bedingung der Möglichkeit der Wahl- und Entscheidungsfreiheit sowie alles Selberanfangenkönnens überhaupt). Sie bestünde *positiv* im Frei- und Offensein für die ureigensten Möglichkeiten des (verbal, geschichtlich verstandenen) Wesens, zu denen wir uns selbst verhalten und von denen wir uns selbst bestimmen (bewegen) lassen können, und *negativ* im Befreit- und Freisein von wesensfremden, entfremdenden Mächten: von Zwang und Not, sei es ökonomisch,

157 Vgl. a. a. O., 190 f.

158 J.-P. SARTRE, EH, 155.

ökologisch, physisch, seelisch, gesellschaftlich oder wie immer. Die fundamentale Wesensfreiheit als freie Offenheit für die eigentlichen realen Seinsmöglichkeiten ermöglicht erst die Hinneigung (*propensio*) zum Guten, das Aus-sein (ὑπεξίς) auf das Gute als Seinsmächtigkeit im Guten, sie fundiert ontologisch den Freiheitstypus der *sittlichen Freiheit* zum Guten und zum Bösen. Auch dieser Freiheitstypus hat *als solcher* (!) im Denken Sartres keinen eigenen Platz.

Sartres Sein ist nicht rein gedanklich durch abstrakte Merkmale im Bewusstsein anwesend, sondern es wird gefühlt und empfunden, und zwar als *verfehltes* An-sich-sein, das abwesend ist. Das Dasein (als menschliche Realität verstanden) *leidet* dauernd darunter, die besondere Totalität des Seins in der Form, die sie ist, nicht zu erreichen und nicht zu sein; es verfehlt dauernd seine als Ideal angestrebte Synthese des An-sich-seins und des Für-sich-seins (Bewusstseins). Statt dem Sein nach Möglichkeit in einer Identität des Bezugs zu entsprechen, erstrebt es nach Sartre diese Koinzidenz immer vergeblich. Dementsprechend erfährt es sich widerspruchsvoll zerrissen und leidet stets unzufrieden am Mangel der Abwesenheit vom Sein, hinter dem es her ist. Es »ist also von Natur aus unglückliches Bewußtsein [und im Gegensatz zu *Hegels* Auffassung] ohne mögliche Überschreitung des Unglückszustandes«. ¹⁵⁹ Das *Sich* (der Selbstbezüglichkeit im Für-sich-sein) ist von dauernder Abwesenheit, von der Unerreichbarkeit der Totalität des Seins heimge-suchtes regloses, stummes Leiden. Im Rahmen dieser Annahme leiden wir nicht nur zusätzlich daran, dass wir leiden, sondern wir leiden sogar darunter, »nicht genug zu leiden«, d. h., »es kann Leiden nur *sein* als Bewußtsein (von) *nicht genug Leiden sein* in Anwesenheit dieses vollen und abwesenden Leidens«. ¹⁶⁰

Der hier angesprochene Sachverhalt ist vieldeutig und schwierig, da es um die menschliche Realität als solche geht, die nach Sartre angeblich in ihrem Sein un-ausweichlich leidet, ja Leiden ist. Er verweist hier als Beispiel auf das Gefühl (*senti-ment*) des erlittenen Mangels (der Abwesenheit) in Anwesenheit einer *Norm*. ¹⁶¹ Aufs Ganze gesehen, leide ich mein Leiden, und ich leide nicht genug darunter, »weil es sich als an sich nichtet gerade durch den Akt, durch den es sich begründet«. ¹⁶² Dieser Akt ist der letztlich zum Scheitern verurteilte Versuch, die menschliche Realität durch das, was sie *an sich* und *für sich* nicht ist, zu konstituieren. Wer sich für sich

¹⁵⁹ J.-P. SARTRE, SN, 191. Diese sich an Hegel (siehe oben 316, Anm. 3) anlehrende Auffassung hat ihren Niederschlag auch in einer bestimmten Richtung *daseinsanalytischer Psychotherapie* gefunden; vgl. dazu einschlägig A. HOLZHEY-KUNZ, *Leiden am Dasein*.

¹⁶⁰ J.-P. SARTRE, SN, 195.

¹⁶¹ Norm ist hier offensichtlich als der Realität enthobenes, repressiv forderndes Ideal und nicht als ontologisch fundiertes Lebensmodell verstanden.

¹⁶² A. a. O., 193.

in seinem An-sich-sein sucht und mit sich eins zu sein glaubt, der entgeht sich. So entgeht dem Leidensbewusstsein das Leiden am Leiden. Dieses Woran des Leidens wird aus der Bestimmung des Menschen systemkonsistent begründet: »Mein Leiden leidet darunter, das zu sein, was es [das menschliche Sein] nicht ist, und nicht das zu sein, was es ist.«¹⁶³

Die Auffassung vom Leiden am Dasein beim frühen Sartre entspringt, wie schon gesagt,¹⁶⁴ nicht (wenigstens nicht unmittelbar) einer pessimistisch verstimmten oder pejorativen Einschätzung des Daseins. Sie naturalisiert gewissermaßen das unglückliche (unzufriedene, sich quälende, zerrissene) Bewusstsein, das als intentionale Transzendenz durchgehend negativ dialektisch bestimmt wird. Die menschliche Realität ist unaufhebbarer Widerstreit von Ab- und Anwesendem. Erscheint bei *Hegel* das Fürsichsein im dialektischen Bestimmungsprozess als Vollendung und Vollbestimmtheit im Bereich des Seins, so versteht es Sartre gegenteilig: unmittelbar als Struktur der Unvollendetheit, des Mangels an Sein im Widerstreit zum Ansichsein, das massive Fülle, Vollkommenheit und nicht durch Negation oder Anderssein Bestimmbares ist. Das Für-sich-sein Sartres erscheint somit gegenüber Hegel als völlig »unterbestimmt«, ist aber als eigenständige und kritische Umkehrung der »Rollen von Sein und Bestimmtheit in Hegels Dialektik« konzipiert.¹⁶⁵ Dass das Sein des Seienden, das jemand ist, in seiner »Natur« als existierende Intentionalitätsstruktur des Bewusstseins negativ dialektisch ausgelegt wird, hat sich als wichtigste Weichenstellung in Sartres Denken herausgestellt. Sie muss dem Freiheitswesen Mensch auch als Mitmensch zum Verhängnis werden.

4.1.3 *Das Für-Andere-sein*

Das Für-sich meines Seins als Mensch erfasse ich nicht vollständig ohne die ergänzende Struktur des Für-Andere-seins – was nicht zu verwechseln ist mit einem engagierten Dasein (Anwesen) und Sorgetragen für Andere. Zum Beispiel schäme ich mich, wenn ich durch das Schlüsselloch geschaut habe und dabei ertappt worden bin. Das Gefühl der Scham hat eine präreflexive intentionale Struktur: Ich bin es, *vor dem* ich mich schäme, weil sich unmittelbar (ohne Vergleich) zwischen mir und mich die Anwesenheit eines »Dritten« (Zeugen) schiebt, der ich nicht bin, der viel-

163 A. a. O., 194; vgl. 192–195.

164 Siehe oben, 316.

165 Vgl. aus dem Blickwinkel des Hegelianismus: K. HARTMANN, *Der Mensch – die Begierde, Gott zu sein*, 31.

mehr der Andere ist: »Ich schäme mich meiner, *wie ich Anderen erscheine.*«¹⁶⁶ Ich erscheine mir vor dem Anderen wehrlos als Objekt, das ich für ihn bin, und kann nun über mich *wie* über ein Objekt urteilen. Das Schamgefühl wird *nicht moralisch* als Gefühl, einen Fehler begangen zu haben und tadelnswert zu sein, verstanden, sondern »ursprünglich« ontologisch, insofern es das Gefühl, mitten in die Welt der Dinge »gefallen« zu sein, erschließt. Der Andere enthüllt mir unmittelbar, was ich *für ihn* bin, eine *verminderte, abhängige* und *erstarrte* Seinsweise des Gegenstandes, des An-sich-seins, die ich allein, ohne seine Vermittlung, von meinem Für-sich-sein aus nie erreichen kann. Dadurch werde ich über alles bisher vom An-sich-sein Gesagte hinaus erst jetzt mit dem An-sich-sein in seiner Totalität bekannt. Ich benötige daher »Andere, um alle Strukturen meines Seins voll erfassen zu können; das Für-sich verweist auf das Für-Andere.«¹⁶⁷

Sartre erschließt die Erfahrung erniedrigender Objektivierung am Phänomen des Erblicktwerdens. Zum besseren Verständnis (nicht um psychologischer Sachargumentation zu unterlaufen) könnte biografisch nachgefragt werden, ob es in Sartres Leben dazu besonders frustrierende Erfahrungen gegeben hat. In seiner »Selbstdarstellung« »Le Mots« ist ja die Rede von den kontrollierend-prüfenden Blicken, die ihn als Kind zum Gegenstand gemacht haben wie eine Topfblume.¹⁶⁸ Aber darunter schwelt noch eine andere Erfahrung, die ihm stetig zugesetzt hat. Gewiss starrt man Menschen nicht an, da man ihnen menschlich zu begegnen hat. Doch körperbehinderte oder hässliche Menschen ziehen unwillkürlich unsere Blicke auf sich. Und statt den Blick schnell wieder abzuwenden, damit es kein verletzendes Anstarren gewesen ist, starrt man sie manchmal noch weiter an. Bei auffallendem Schielen (Strabismus) kann ein Kind nicht vermeiden, dass es häufig angegafft wird. Wie sehr geht ihm ein ungezwungen-liebevoller Blick ab, der es sein lässt und ermutigt?

Bernard-Henri Lévy spricht von »Sartres Häßlichkeit« als einer »seiner wichtigsten *philosophischen* Obsessionen« und weist auf Texte hin, die das Leid des jungen Sartre über sein entstelltes menschliches Antlitz erahnen lassen.¹⁶⁹ Schon früh musste Sartre im Spiegel die entsetzliche Erfahrung des verfluchten »schielenden Auges« machen. Zudem hat er ab dem dritten Lebensjahr am rechten Auge die Sehfähigkeit praktisch verloren. Wie vernichtend, wenn dem zwölfjährigen Buben ein

166 J.-P. SARTRE, SN, 406; vgl. 516.

167 A. a. O., 407.

168 J.-P. SARTRE, GWE, *Autobiographische Schriften*, Bd. 1: *Die Wörter*, 68; vgl. hier die Erfahrung mit dem Blick Gottes, 78 f.

169 Zum Folgenden vgl. B.-H. LÉVY, *Sartre*, 330–335.

von ihm verehrtes Mädchen vor allen anderen zuruft: »Was ist das für ein Typ mit einem Auge, das zum andren Scheiße sagt?« Der Bub glaubt zu wissen, dass man immer so wahrgenommen wird. Welche Mühe wird er sich geben für das, was aus seinem Gesicht wird, für sein ›Wesen‹ und um dafür die volle Verantwortung zu übernehmen und sich die Freiheit herauszunehmen, es aus sich umzumodellieren? Der junge Sartre war jener, der gewissermaßen »dem Bösen ins Gesicht sah, der es in sich selbst sah, in seinem eigenen Gesicht im Spiegel«. ¹⁷⁰ War es da durch dieses tragische Missverhältnis zwischen sich und der Welt nicht naheliegend, jede Annahme seiner selbst, die eine vorgegebene Wesensnatur des Menschen impliziert, zurückzuweisen und eine transparente, heile, von allen Übeln und Fehlern befreite Gesellschaft sich zu wünschen und für ein unerreichbares Ideal zu halten?

a) Grundbedingungen der Theorie des Seins-für-andere

Sartre erarbeitet vier Grundbedingungen einer »Theorie der Existenz der Anderen«, welche sich systemkonsistent im Rahmen der Ausgangsprämissen in die Theorie des An-sich- und Für-sich-seins einfügen. ¹⁷¹

1. Die theoretische Option für eine Theorie der Existenz Anderer nimmt ihren Ausgang einerseits vom (cartesischen) *cogito* und geht andererseits ein auf die *vorontologische Gewissheit, dass der Andere existiert* und seine unmittelbare Anwesenheit bei mir ebenso unbezweifelbar sicher ist wie mir die meine. Diese Gewissheit impliziert ein aufzuschließendes Verständnis für die »Natur [!] des Anderen und seines Seinsbezugs zu meinem Sein«. ¹⁷² Indem ich ›Ich‹ bin, schließe ich aus, was er als Ich ist. Doch der Andere ist von ›Natur‹ aus außerhalb meiner Welt; dieses weltjenseitige Sein wird (etwa bei *Husserl*) nur analogisierend und durch Projektion apperzipiert: ›Höchstwahrscheinlich ist *er* so ähnlich, wie ich bin.‹ ¹⁷³ Der Versuch, bloß auf *kognitiver* Ebene die Existenz Anderer zu *beweisen*, um den Solipsismus zu überwinden, führt immer nur zu einer *Wahrscheinlichkeit*, die nicht irrtumsfrei, ja falsifizierbar ist (etwa im Fall, dass ich eine Schaufen-

¹⁷⁰ A. a. O., 335.

¹⁷¹ Zum Folgenden vgl. J.-P. SARTRE, SN, 453–456.

¹⁷² A. a. O., 454.

¹⁷³ Dazu sei angemerkt: Dieses Verhältnis ist zunächst ein Ich-Sie/Er-Verhältnis, kein Ich-Du-Verhältnis, denn Dir gegenüber und zu Dir kann ich nicht im Ernst sagen ›Du bist nicht da!‹ – ebenso wenig, wie ich nicht sinnvoll sagen kann ›Ich bin nicht da!‹, sondern nur zu jemandem ›Ich bin da!‹. Solche axiomatischen Sätze sind nicht mit gewöhnlichen, grundsätzlich sinnvoll negierbaren Propositionen oder Existenzbehauptungen zu verwechseln.

- sterpuppe oder einen Roboter für jemanden gehalten habe). Sartre fragt indes nicht, wie man beweisen kann, dass ein mir begegnendes Objekt, das offenkundig etwas *anderes* ist als ich, ein *Anderer* (ein Für-sich-sein) ist. Statt die Idee der *Fremdexistenz* zu beweisen, ist die Grundlage der (spontanen) Gewissheit von einer Existenz des Anderen aufzuschließen, und zwar als diejenige, die ich *nicht* bin und zugleich diejenige, die jene *nicht* ist, die ich bin.
2. Den Rahmen, von dem für die Enthüllung Anderer auszugehen ist, bildet die absolute Immanenz meines eigenen Für-sich-seins. In ihr ist mein Für-den-Anderen-sein keine apriorische Struktur, sondern eine *gleich wesentliche* Struktur oder ›Ekstase‹ (Offensein), weil mein *cogito* mir die unbezweifelbare Anwesenheit dieses oder jenes konkreten Anderen bzw. Anderer entdeckt. Nun hat die Freilegung des präreflexiven *cogito* ergeben, dass ich aus mir heraus auf das An-sich-sein geworfen bin. Analog dazu wirft mich die absolute Immanenz des Für-sich in die *absolute Transzendenz meines Für-Anderer* zurück. Nicht was sie für mich sind, sondern was mein Ich für sie ist, das ist die Frage.
 3. Der Andere, den das *cogito* in der Begegnung enthüllt, »kann nicht *zunächst* [mein] Gegenstand sein«, über den wir uns Vorstellungen machen, etwa dass er zur Konstituierung der Erkenntnis einer Welt (wie *Husserl* meinte) oder meines sich realisierenden Selbst (wie bei *Hegel*) *a priori* beiträgt. Damit wären wir nur kognitiv auf die Wahrscheinlichkeit seiner Existenz verwiesen, statt dass er sich transitiv für unser Sein »konkret und ›ontisch‹ unter den empirischen Umständen unserer Faktizität interessiert«. ¹⁷⁴ Der Andere als mein Gegenstand ist eben nicht der Andere *als* Anderer. Letzterer »ist der unentbehrliche Vermittler zwischen mir und mir selbst: ich schäme mich meiner, wie ich Anderen erscheine«. ¹⁷⁵ Erst durch ihr Erscheinen in leibhaftiger Anwesenheit und weil ich ihnen als Gegenstand erscheine, kann ich ein Urteil über mich und sie als Gegenstand fällen.
 4. Die Frage nach der Existenz Anderer und meinem Seinsbezug zum Sein Anderer hält sich am bisherigen Leitfaden der negativ-dialektischen Intentionalität, die hier eine erweiterte und neue Anwendung findet: Das Ich (des *cogito*) ist *nicht* der Andere und der Andere ist das Ich, das ich *nicht* bin: »Wir erfassen hier also eine Negation als konstitutive Struktur des Anderer-seins.« ¹⁷⁶ Die Negation lässt sich konstitutiv als *externe* und *interne* verstehen. Die äußere Negation

174 J.-P. SARTRE, SN, 455.

175 Vgl. a. a. O., 406.

176 A. a. O., 420.

trennt den Anderen so von mir, wie man sich zusammen vorhandene Substanzen (Seiende) vorstellen kann, die in ihrer Vielheit eine *Kollektion* bilden. Damit erscheint der Andere dem *cogito* nicht *als* Anderer selbst. Die innere Negation verbindet dagegen die beiden Glieder (mein Sein und das des Anderen) aktiv, »deren jedes sich konstituiert, indem es sich am andern negiert«. ¹⁷⁷ Sie qualifiziert beide wechselseitig durch Abwesenheit innerhalb ihres Wesens, d. h., sie bestimmt sie durch das, was sie *nicht* sind. Da Sartre mit *Hegel* annimmt, dass »jeder Andere sein Sein [sucht und] im anderen findet«, bilden die einander Anderen eine Totalität, aber gegen *Hegel* gewendet: niemals eine vereinigende Synthese aus dem »Gesichtspunkt des Ganzen«. Ihre Totalitäten sind »detotalisiert« und verfehlt, weil »die Existenz-für-Anderer radikale Abweisung des Anderen ist«. ¹⁷⁸ Diese Existenz hat doch das zu sein, was er *nicht* ist, und hat *nicht* zu sein, was er ist.

b) Der phänomenologische Aufweis der Erfahrung des Anderen als Anderen
Die phänomenologisch großartige Ausweisung dieser vier Grundbedingungen der Theorie der Existenz-für-Anderer geht von der alltäglichen »Erscheinung des Anderen im Feld meiner Wahrnehmung« aus, ¹⁷⁹ denn hier kann sich der Andere direkt und unmittelbar in meiner Wahrnehmung und Erfahrung *als* der Andere enthüllen, d. h. nicht als Objekt, sondern als das Subjekt, das *er* ist (terminologisch: der Subjekt-Anderer, *autrui-sujet*). Exemplifiziert wird diese Auffassung am *Phänomen des Blicks*, etwa an der Situation eines Spaziergängers durch einen öffentlichen Park, in dem er sich als Mittelpunkt erfährt. Um ihn gruppieren sich die Dinge, die ihn umgeben, der Rasen, die Bänke u. a. In dieser Welt taucht auf einmal ein Anderer auf. Dem Anschein nach unterscheidet er sich nicht von anderen, insofern sie mir als Objekte erscheinen. Doch der Versuch, ihn als ein Objekt im Umkreis der von mir hergestellten räumlich-zeitlichen Anordnung der Objekte einzugliedern, aus der er wieder verschwinden wird, scheitert. Denn ich sehe, wie sein Blick über den grünen Rasen schweift, den auch ich sehe. Gerade waren diese Objekte noch *für mich* da, und nun sehe ich, dass *er* sie als die seinigen ansieht – und das aus einem mit mir konkurrierenden Zentrum heraus. Dieses entgeht meiner Anordnung, weil es um sich herum seine eigenen Distanzen in einer mir fremden Welt entfaltet, deren Zentrum er ist. Offenkundig entwendet er mir diese mich

177 A. a. O., 456.

178 Ebd.

179 A. a. O., 457.

umgebenden Objekte. Meine Umwelt hat einen Riss, ja ein Loch bekommen und beginnt, wie durch eine Röhre in den Umkreis der Welt des Anderen auszurinnen. Ich nehme wahr, wie die Gegenstände permanent vor mir fliehen, und erfasse sie auf der Flucht zum Anderen hin. Er stiehlt mir meine Welt, er *dezentriert* sie. Das Auftauchen des Anderen bedeutet eine Desintegration meines Universums, die einem Höhepunkt entgegengeht: Nun wendet *er* sich *mir* zu; ich sehe, wie er mich erblickt und mich mit seinem Blick fixiert. Ich erstarre und werde zum Objekt – in *seiner* Welt. Meine Stellung als Mittelpunkt meiner Umwelt war schon durch sein Auftauchen in meinem Wahrnehmungsfeld unterminiert. Jetzt stürzt meine Welt ein. Sie hört auf, *meine* Welt zu sein, wenngleich ich immer noch mitten in der Welt bin. »Vom-Anderen-gesehen-werden« und zum Objekt *für ihn* geworden zu sein, setzt mich der Erniedrigung zum Objekt aus.

Der Andere ist grundsätzlich der, der mich ansieht. Sein auf mich gerichteter Blick ist (mindestens zunächst) kein Blick-Objekt in der Welt. Ich sehe ja nicht Augen oder gar Sinnesorgane, die als Wahrnehmungsobjekte soundso weit von mir entfernt sind, vielmehr bin ich »bei den Augen ohne Distanz anwesend [...], während der Blick ohne Distanz auf mir ruht und mich zugleich auf Distanz hält, [...] mich von ihm fernhält«. ¹⁸⁰ Der gemeinte Blick ist *mich erblickender* Blick, nicht der *von mir erblickte* Blick. ¹⁸¹ Habe ich neugierig durch das Schlüsselloch geschaut und Schritte im Flur gehört, dann schäme ich mich und möchte am liebsten im Erdboden versinken: Ich sehe »*mich*, weil *man* [!] mich sieht«. ¹⁸² Der Blick ist »ein Mittelglied, das von mir auf mich selbst verweist«. ¹⁸³ Als Objekt für Andere habe ich nur Bewusstsein von mir, insofern ich mir *entgebe* und mein Bewusstsein von mir »*nicht für mich* ist und grundsätzlich für den *anderen* existiert«. ¹⁸⁴ Ich sehe mich ja nicht von außen, wie er mich über das Schlüsselloch gebeugt sieht. Schlüsselloch, Türe, Wände, Stiegenhaus, »alle diese Utensilien-Dinge, deren Mitte ich bin, wenden dem andern eine Seite zu, die mir grundsätzlich entgeht«. ¹⁸⁵ Da es nicht gelingen konnte, den Anderen in meiner Welt als Objekt erstarren zu lassen, blutet nun meine Welt aus, sie fließt ab in ein *Jenseits* meines Seins in der Welt. Mein Sein als Objekt kann ich weder direkt hervorbringen, noch kann es sich für mich aus bloßen Objekten der Welt ergeben, sondern ich bin dieses Sein als meine Verbindung

180 A. a. O., 466.

181 A. a. O., 485.

182 A. a. O., 470.

183 A. a. O., 467.

184 A. a. O., 470.

185 A. a. O., 471.

mit dem Anderen als einem *Subjekt-Anderen*. Was sich mir über die beunruhigende Unbestimmtheit des Seins, das ich für Andere bin, enthüllt, ist die Freiheit des Anderen, nicht mehr *mein*, sondern *sein* Mögliches: *sein* radikales *Nichts*, von dem ich getrennt bin.

Gleich einer Spielkarte hat die Freiheit des Anderen eine verdeckte Kehrseite (»Grenze«) für mich. Das Gesehenwerden konstituiert mich »als ein wehrloses Sein für eine Freiheit, die nicht meine Freiheit ist«. ¹⁸⁶ Im Blick des Anderen bin ich nämlich zum An-sich versteinert. So wiederholt sich nach Sartre auch im Verhältnis zum Anderen das Verhältnis des Entweichens des Für-sich, an dem sich das An-sich bildet, auf eine neue Weise: Ich kann weder die Objekte noch mich (beispielsweise wie ich hier sitze) so sehen, wie sie sich dem Blick des Anderen darbieten; ich bin »Mir-entgehen in Richtung auf ...«. So sind wir auf die uns vergegenständlichende Beziehung Anderer angewiesen und übertragen ihnen die Verantwortung, die wir für uns hatten.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass ich erst durch den mich erblickenden Blick des Anderen (von ihm her) die Erfahrung mache, dass es ein Jenseits meiner Welt, den Anderen *als* Anderen gibt (als den Subjekt-Anderen, als Freiheit). ¹⁸⁷ Das Phänomen des Blicks hat die unbezweifelbare Existenz der Anderen, für die wir Objekte sind, enthüllt. »Das Faktum des Anderen ist unbestreitbar und trifft mich mitten ins Herz.« ¹⁸⁸ Der Gedanke ist in seiner Tragweite noch genauer darzulegen: Erscheint mir ein Anderer nur als Gegenstand, so besteht ja nur die Wahrscheinlichkeit, dass ich es mit jemandem selbst zu tun habe. Doch der Andere *als* Anderer, terminologisch der Subjekt-Andere, ist nicht über den Objekt-Anderen (*autrui-objet*) herzuleiten. Er erscheint nicht zunächst als ein vollkonstituierter Gegenstand, den ich dann und wann antreffe, sondern er taucht in einem ursprünglichen Seinsbezug zu mir als faktische Notwendigkeit meines eigenen Bewusstseins auf, eben als *mein* Für-Andere-sein. ¹⁸⁹ Dies ist somit kein Zufall, sondern fundamental, und beruht auf der permanenten Gefahr und unvorhersehbaren Möglichkeit, durch Andere gesehen zu werden. ¹⁹⁰ Damit ist die Abwesenheit Anderer immer eine bestimmte Weise ihrer sich ereignenden Anwesenheit. Das impliziert: Wir existieren *grundsätzlich* für alle lebenden Menschen in Objektivität. Das Erblicktwerden (besonders deutlich, wenn uns beispielsweise viele ansehen) repräsentiert uns den Subjekt-An-

186 A. a. O., 481 f.

187 Vgl. a. a. O., 486.

188 A. a. O., 494.

189 Vgl. ebd.

190 Vgl. a. a. O., 463, 482, 494.

deren als eine zahlenmäßig unbestimmte, undifferenzierte und unfühlbare Anwesenheit »aller« Anderen. Der unpersönliche Terminus »das »Man«« (*on*) aus der Daseinsanalytik Heideggers ist deshalb für Sartre besser dazu geeignet, die volle Realität der Anderen zu bezeichnen, wie bei Heidegger: einen Zustand der Uneigentlichkeit des Daseins. Wenn Sartre sagt, »fortwährend, wo ich auch sein mag, erblickt *man* mich«,¹⁹¹ so reicht diese Erfahrung, auch nach seiner Auffassung, wie wir später sehen werden, so weit, dass wir mit ihr ein ausgezeichnetes Feld der Psychopathologie des Alltags betreten.

Meine Objekttheit im Sein für Andere ist für mich ein Objekt-Ich, das ein Ich ist, das *nicht* Ich ist, ein vermindertes Bewusstsein, ein mit Unbehagen »erlebtes Losreißen von der ek-statischen Einheit des Für-sich [...]« und zugleich »das *Faktum* der Anwesenheit einer fremden Freiheit«. ¹⁹² Ich bin also nicht für mich selbst Objekt und stelle mir auch nicht (etwa im Sinne einer regulativen Idee) vor, ein Objekt zu sein. Für mich bin ich gar nicht Objekt, sondern nur *für ihn*. Ich übernehme das fremd bleibende Fremde des Objektseins wiederum nach dem Modus, nicht das zu sein, was ich bin, und das zu sein, was ich nicht bin. Aus dem Gesagten lässt sich als Ergebnis festhalten: Das Für-Andere-sein ist ein eigener Seinstypus; er ist unableitbar, keine ontologische Struktur innerhalb des Für-sich-seins, und umgekehrt ist das Für-sich-sein nicht als ontologische Struktur auf das Für-Andere-sein rückführbar.¹⁹³

c) Aporien der Entfaltung mitmenschlicher Beziehungen

Sartres Philosophie ist von vornherein *sozialphilosophisch* orientiert. Sie beginnt individualistisch, ja latent anarchistisch, insofern sie verdeckte Möglichkeiten des Vorrangs freier Entfaltung des Einzelnen *im Konflikt* mit gleich wesentlichen sozialen Bezogenheiten freilegt, und sie wird später weitergeführt mit dem Versuch, diese Freiheit mit der Praxis des sozialistischen Lebensideals im Kollektiv zu versöhnen. Der Grundgedanke dialektisch negativ existierender Intentionalität bzw. Transzendenz der Einzelnen findet in »Das Sein und das Nichts« seine weitere systemkonsistente Bewährung in Entfaltungsrichtungen konkreter Bezüge zu Anderen. So kommt dem Subjekt-Anderen, der mich (oder uns) vergegenständlicht, ein ähnlicher universaler Vorrang zu wie dem An-sich-sein vor dem Für-sich-sein. Die Degradierung durch Vergegenständlichung fordert zur Reaktion durch ver-

191 A. a. O., 505.

192 A. a. O., 494.

193 Vgl. a. a. O., 506 f.

schiedene Haltungen heraus. Wie unumgänglich solche Stellungnahmen sind, wird deutlich, wenn wir uns erneut in die Wechselseitigkeit der inneren Negation zwischen mir und den Anderen vertiefen: Wenn ich wirklich derjenige bin, der *nicht* der Andere ist, taucht der Andere *als* Anderer durch mich und meine an mir vollzogene Negation meiner selbst und des Anderen auf. Der Andere muss durch und durch bei meinem Bewusstsein anwesend sein und es ganz durchdringen, ja er droht es ekelierend zu »verkleben«, und zwar paradoxerweise gerade *damit* mein Bewusstsein mir entgehen kann.¹⁹⁴ Was uns so unhaltbar eng miteinander verbindet, das widerstreitet und trennt uns zugleich voneinander.¹⁹⁵ Der Andere hat mir mein Sein gestohlen, aber er »gibt« es mir zugleich zurück, indem er ihm Objektivität verleiht. Damit erhebt sich die Frage, wie ich für mein Für-Andere-sein verantwortlich bin.

Welche Entwürfe der Freiheit beantworten mein Objekt-sein, das ich für Andere bin? Systematisierend sei auf *vier* Versuche einer Antwort hingewiesen. 1. Das *Objekt-sein*: Ich übernehme die mir aufgebürdete Last des mir durch den Anderen verliehenen Seins und nehme sie in Kauf, weil ich durch ihn überhaupt meine Gegenständlichkeit gewinne. Es geht mir darum, für den Subjekt-Anderen und von ihm her zu sein, was er *nicht* für sich ist. 2. Die abwehrende *Befreiung* von meinem Objekt-sein, indem ich den Anderen, der mich zum Objekt macht, meinerseits vergegenständliche. Es geht mir in meinem Sein darum, *nicht* zu sein, was der Andere ist. Diese beiden Antworten können als einigermaßen realistisch eingeschätzt werden. Unrealistisch hingegen ist 3. die vernichtende *Abwehr des Für-den-Anderen-seins*: der Versuch, eine unbegrenzte Freiheit ohne unfassbares Für-den-Anderen-Objekt-sein wiederzufinden durch Hass, der das Objekt zerstören will. Es darf nicht sein, dass der Andere ist, damit ich nicht für ihn Objekt bin.¹⁹⁶ 4. Gleichfalls unrealistisch ist der Versuch einer angezielten *Synthese* des Widerstreits zwischen dem Für-sich-sein und dem Für-Andere-sein.

Die ersten zwei Haltungen sind einander entgegengesetzt. Einerseits kann ich trotz entfremdender Objektivität zur Haltung der Unterwürfigkeit und zum Abhängigsein motiviert sein: Ich überlasse dem Anderen die Verantwortung für mich, denn »der Andere erblickt mich und besitzt als solcher das Geheimnis meines Seins, er weiß, was ich bin«, wenn er mir mein Wesen vorschreibt, wengleich »der tiefe Sinn meines Seins außerhalb meiner, in einer Abwesenheit gefangen« ist.¹⁹⁷ Ande-

194 A. a. O., 508.

195 Vgl. a. a. O., 511.

196 Vgl. a. a. O., 716.

197 A. a. O., 636.

rerseits legt sich die befreiende Abwehrreaktion nahe: die Rückwendung zum Anderen, dem ich meinerseits Objektivität verleihe, damit die Objekttheit des Anderen meine Objektivität für den Anderen zerstört. Dann ist der Andere nicht mehr derjenige, der mir die Verantwortung für mein Sein abnimmt, sondern nur ich selbst trete für ihn in die Verantwortung ein.

Dass die beiden entgegengesetzten ›realistischen‹ Haltungen *zirkelhaft* sind und ausweglos scheitern müssen, ist noch zu verdeutlichen: »Ein freies Für-sich kann es nur als engagiert in eine Widerstand leistende Welt geben.«¹⁹⁸ Dann hat das Für-sich-sein das zu sein, was es in der Form der Zurückweisung des Anderen als es selbst ist. Der Andere existiert *für mich* nur als zurückgewiesenes Sich-selbst, weil er ein Er-selbst ist, das mich zurückweist und entfremdet.¹⁹⁹ Die Negation ist eine *doppelte*; statt nach dem logischen Grundsatz ›*Duplex negatio affirmat*‹ synthetisch zu bejahen, enthält sie ein selbstzerstörerisches Moment: Ich bin ständig bekümmert, den Anderen in seiner Objektivität zusammenzuhalten, ihn Objekt bleiben zu lassen, weil ich um ihn herum wie eine Explosionsgefahr andauernd die Möglichkeit spüre, dass er mich in meinem Sein entfremdet, d. h. mich von mir trennt.²⁰⁰ Entweder weigere ich mich, sein Objekt zu sein, oder ich weigere mich, Ich-selbst (Subjekt) zu sein. Im einen Fall hört der Andere auf, für mich ein Subjekt-Anderer zu sein, ich degradiere ihn zum Objekt; im anderen Fall werde ich für ihn zum Objekt, und damit hört *er* auf, erniedrigtes Objekt zu sein. »Während ich versuche, mich vom Zugriff des Anderen zu befreien, versucht der Andere, sich von meinem zu befreien; während ich danach trachte, den Anderen zu unterwerfen, trachtet der Andere danach, mich zu unterwerfen.«²⁰¹ Jeder Versuch lässt den anderen Versuch scheitern. Keine dieser Positionen kann widerspruchlos durchgehalten werden, jede ist letzten Endes der Tod der anderen.²⁰² Streng genommen ist es also nicht so, dass ich konstituiert bin und danach trachte, entweder »den Anderen zu objektivieren oder [ihn] zu assimilieren [mich ihm anzugleichen und anzupassen]; sondern in dem Maß, wie das Auftauchen meines Seins Auftauchen in Anwesenheit Anderer ist, in dem Maß, wie ich verfolgende Flucht und verfolgter Verfolgter bin, bin ich, schon an der Wurzel meines Seins, Ent-wurf einer Objektivierung oder Assimilie-

198 A. a. O., 836.

199 Vgl. a. a. O., 509.

200 Vgl. a. a. O., 529.

201 A. a. O., 638.

202 Vgl. a. a. O., 636 f.

rung des Anderen.«²⁰³ Daraus folgt für Sartre: »Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins.«²⁰⁴

Am Beispiel der *Liebe*²⁰⁵ mag nun gezeigt werden, dass es sich nicht um lebensfremd konstruierte, sondern alltäglich bekannte Konfliktsituationen handelt, die Sartre bewegen. Der Liebende verlangt danach, den Anderen in seiner Andersheit (Freiheit) zu erreichen. Er will vom Geliebten geliebt werden, nicht als irgendeiner unter anderen, sondern *absolut* frei gewählt werden, um seine Objektivität in ihm begründen und so gefahrlos »retten« zu können. Anscheinend befreit mich der Andere von meiner grundlosen Faktizität, weil er sich in seiner Freiheit zum Grund für sie macht, sich diese Faktizität zum Zweck gibt und sie rechtfertigt. Ich bin gerufen, mich überströmend an sein Verlangen zu verschwenden; ich gebe meine Freiheit hin, die von der absoluten Freiheit des Anderen übernommen und gewollt wird und die gleichzeitig durch die Bejahung unserer selbst und unserer eigenen Freiheit bedingt ist. Der Geliebte soll also auch umgekehrt bereit sein, von unserer Freiheit assimiliert zu werden. Insgesamt kann ich mir nichts Größeres (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*) *wünschen*, als mein Wesen in der Freiheit, der Existenz des Anderen begründet zu sehen und so durch ihn zu existieren, was in der Sprache Philosophischer Theologie nichts anderes heißen soll, als den »ontologischen Gottesbeweis« auf unser Für-Andere-sein anzuwenden.²⁰⁶

Allein eine Liebe, die in »Form eines Besessenwerdens« vom Anderen²⁰⁷ höchste Freiheit verlangt, will Unvereinbares. Dieser Liebesentwurf »ist nur ein widersprüchliches Ideal des Für-sich«, das einen realen Konflikt hervorrufen und scheitern muss, wenn beide sich auf diese Weise einander zu lieben bemühen. Sartre sieht klar, dass »lieben hier geliebt werden wollen heißt« und dass die Liebenden auf eine »Verschmelzung der Bewußtseine« aus sind, »bei der jedes von ihnen seine Alterität [*altérité*] bewahrt, um das andere zu begründen«. ²⁰⁸ Aber die interne Negation (Ich, nicht Er) kann nicht zugleich überwunden und bewahrt werden. Daher enttäuschen die Liebenden einander. Der Andere nimmt, wenn er mich liebt, nicht mich für sich zum bevorzugten Objekt, denn er will umgekehrt wie ich, dass ich ihn als Objekt für mich nehme; er bewahrt mir gegenüber nicht seine reine Subjektivität, sondern empfindet mich als Subjekt, das ihn in seine Objektivität versinken lässt. Die Liebe

203 A. a. O., 836.

204 A. a. O., 638.

205 Zum ganzen Folgenden a. a. O., 638–663.

206 A. a. O., 650.

207 A. a. O., 638.

208 A. a. O., 658.

ist daher in sich zerstörbar, ja ein Betrug, weil sie »eine Verweisung bis ins Unendliche« ist.²⁰⁹ Daraus kommt das Unbefriedigtsein der Liebenden. Die Beziehung ist instabil und in ihrer Absolutheit fortwährend durch die Anderen bedroht. Das Scheitern der Liebesversuche zeigt beiden, dass nichts sie von der Pflicht jedes Einzelnen, für sich zu existieren, entbinden und retten kann.²¹⁰

Dennoch sind zwischenmenschliche Beziehungen notwendig, auch wenn sie antagonistisch sind. Das zeigen sogar noch Versuche, die auf die Entledigung meines Für-den-Anderen-seins abzielen. Es ist der Hass, der nicht auf den Tod dieses oder jenes konkreten Anderen, sondern auf die Zerstörung und Vernichtung des Anderen überhaupt abzielt. Der Hass ist ein Scheitern, bei dem der Antagonismus tragisch endet, weil sein Sieg im Grunde seine Niederlage ist. Im Hass muss ich mein Entfremdetsein als eine wirkliche Seinsdimension, die mir durch den Anderen zukommt, anerkennen. Selbst der Tod des Anderen kann mein Für-den-Anderen-sein nicht beseitigen, muss ich doch stets anerkennen, dass der Andere existiert hat und zu dem gehört, was ich als Gewesener bin. Ich kann mich also nicht vom Für-den-Anderen-sein befreien. »Wer einmal für Andere gewesen ist, ist in seinem Sein für den Rest seiner Tage kontaminiert.«²¹¹

Als weiteres Ergebnis kann nun festgehalten werden, dass alle Versuche, das Scheitern zwischenmenschlicher Beziehungen zu überwinden, aussichtslos sind. Gewiss sind sie (abgesehen vom Hass) eine Zeit lang durchzuhalten und wird jeder Versuch durch das Scheitern des Anderen »bereichert«.²¹² Dem Für-sich-sein bleibt immer noch übrig, »in den Zirkel zurückzukehren und sich endlos zwischen der einen und der andern der beiden grundlegenden Haltungen hin und her werfen zu lassen«.²¹³

Wie schon am Beispiel der Liebe gezeigt, entzündet sich der Konflikt gerade durch die *Idealisierung* der Beziehung, die als höchster Wert erscheint. Scheitert das Für-sich-sein, wenn es erreichen will, an sich Ursache von sich zu sein, dann erst recht im Versuch einer Synthese, welche Für-sich-sein und Für-den-Anderen-sein vermitteln will. Von *Hegels Dialektik von Herr und Knecht* angeregt, endet die

209 A. a. O., 659.

210 Vgl. a. a. O., 657–658. Zur Wende im Liebesverständnis Sartres siehe unten, 366 f.

211 A. a. O., 719.

212 A. a. O., 673.

213 Erinnt sei hier an SCHOPENHAUERS Parabel (in: *Sämtliche Werke*, Bd. 6/2: *Parerga und Paralipomena*, § 396), die FREUD (in: GW, Bd. 13: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 110) übernommen hat: An einem kalten Wintertag drängen sich Stachelschweine zusammen. Zwischen Schmerz und Kälte hin und her getrieben, finden sie schließlich eine durch »Höflichkeit und feine Sitte« gemäßigte, wenn auch keineswegs leidfreie Entfernung voneinander.

Dialektik beim frühen Sartre im Gegensatz zu Hegel negativ und bleibt ohne geschichtlich überwindbares Ergebnis bei einem vitiösen Zirkel stehen: Ich bleibe zwar noch Herr der Situation, »aber sie hat eine reale Dimension, durch die sie mir entgeht.«²¹⁴ »Ich bin in dem Maß Knecht, in dem ich in meinem Sein abhängig innerhalb einer Freiheit bin, die nicht die meine ist und die gerade die Bedingung meines Seins [an sich] ist.«²¹⁵ Ein harmonisches Mit- und Füreinandersein ist eine Täuschung. »Das Wesen der Beziehung zwischen Bewußtseinen ist [...] der Konflikt.«²¹⁶ Nach seiner »persönliche[n] Theologie« gefragt, antwortet Sartre im Blick auf den Kernsatz des Theaterstückes »Geschlossene Gesellschaft«:²¹⁷ »Die Hölle, das sind die anderen« – insofern, als man sich von Geburt an in einer Situation, in die man geworfen wurde, befindet, in einer Situation, die einen zwingt, sich [anderen] unterzuordnen. [...] Die »Hölle« ist der angemessene Ausdruck, um diese Art Dasein zu beschreiben.«²¹⁸

Dennoch gibt es schon beim frühen Sartre die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen »Mitseins«, das als Wir-Beziehung erfahren wird, in der sich die Subjekte so gegenseitig erfassen, dass niemand Objekt ist. »Wir« kann Subjekt sein, und in dieser Form kann es einem Plural von »ich« gleichgesetzt werden.²¹⁹ Damit ist kein neuer Seinstypus entdeckt, da ja das Wir immer nur von Einzelnen auf der Grundlage des Für-den-anderen-seins vollzogen wird. Also geht »das *Sein-für-den-anderen* [...] dem *Sein-mit-dem-andern* voraus und begründet es.«²²⁰ Entweder wir werden erblickt und erfahren uns gemeinsam als Objekt (»Objekt-Wir«) oder wir erblicken umgekehrt jemand Anderen oder Andere und erfahren uns gemeinsam als »Subjekt-Wir«. Die beiden Vollzugsformen des Wir zeigen völlig unterschiedliche Strukturen. In einer konflikträchtigen Situation mit Anderen taucht ein »Dritter« auf, der uns zum Objekt nimmt, was die ursprüngliche Entfremdungssituation im Für-Andere-sein nur vertieft, komplizierter macht, aber auch bereichert. Das Subjekt-Wir dagegen spielt Sartre als bloß psychologische, ontologisch irrelevante Erfahrung herunter. Es ist nicht die Antwort auf eine voraufgehende Vergegenständlichung, sondern das rein subjektive »Erlebnis« eines bestimmten ökonomischen Typus in einer von Instrumenten und Produkten erfüllten Welt, wo »man« sich etwa

214 J.-P. SARTRE, SN, 478.

215 A. a. O., 482.

216 A. a. O., 747.

217 J.-P. SARTRE, GWE, *Theaterstücke*, Bd. 3: *Geschlossene Gesellschaft* (Huis clos).

218 J.-P. SARTRE, GWE, *Autobiographische Schriften*, Bd. 2: *Sartre über Sartre, Playboy-Interview* (1965), 146–162, hier 151.

219 A. a. O., 720.

220 A. a. O., 722.

als Arbeiter oder Verbraucher erfährt, was immer die Existenz Anderer, das Für-Andere-sein, voraussetzt, um sich *mit* ihnen zu erleben.

Eine Fußnote in »Das Sein und das Nichts« lässt allerdings aufhorchen: Die Überlegungen, welche das gegensätzliche Scheitern der Beziehungen als so hoffnungslos herausstellen, »schließen nicht die Möglichkeit einer Moral der Befreiung [!] und des Heils [*salut*] aus. Aber diese muss am Ende einer radikalen Konversion erreicht werden, von der wir hier nicht sprechen können.«²²¹ Was diese Anmerkung wie ein unterirdisches Beben ankündigt, das zur Zeit der Publikation von »Das Sein und das Nichts« (1942) schon im Gang ist, sprengt das bisherige Werk auf und zeugt von einer grundlegenden Wendung im Leben Sartres. Er hat sie im »Selbstporträt mit siebzig Jahren« mit der Erfahrung der Kriegsereignisse und der Gefangenschaft in Verbindung gebracht. Diese Gemeinsamkeit im Schicksal der jungen Männer, die solidarische Teilnahme am Gemeinschaftsleben hat ihn die gesellschaftliche Bedingtheit des Individuums, seiner eigenen Freiheit, erkennen lassen und, wie er sagt, »sein Leben regelrecht in zwei Teile geteilt«: »Dort also bin ich [...] vom Individualismus und vom reinen Individuum der Vorkriegszeit zum Sozialen, zum Sozialismus gelangt. Das war der eigentliche Wendepunkt in meinem Leben: vor dem Krieg, nach dem Krieg.«²²² In den letzten Gesprächen mit Benny Lévy bemängelt Sartre, dass er in »Das Sein und das Nichts« davon ausgegangen war, »daß jedes Individuum in sich selbst relativ unabhängig vom andern ist«. Was damals fehlte, war, dass »die Abhängigkeit jedes einzelnen Individuums gegenüber allen Individuen« nicht bestimmt wurde, »keine Abhängigkeit im Sinne der Sklaverei«, sondern eine moralische Abhängigkeit der Obligation, die selbst durch Wahl erfüllt wird. Das Für-Andere-sein wird nun aus dem »moralischen Bewußtsein« als »Selbst für den anderen, als mit dem anderen in Beziehung stehend« gedacht.²²³

Der Keimgedanke der neuen »Moral der Befreiung und des Heils« scheint dann im zweiten Hauptwerk »Critique de la raison dialectique« (1960) aufgegriffen worden zu sein, insofern nun ein echtes Subjekt-Wir durch fusionierende Gruppenbildung, Kollektive und Aktionsgemeinschaften (unter einem gemeinsamen Ziel) das Entfremdungsmoment des Objektseins durch gemeinsame Praxis aufhebt und die Vermittlung der einzelnen Subjektivitäten realisiert. Das setzt aber die freie Beschränkung der Freiheit – um der Freiheit des Anderen willen – voraus.²²⁴ Von da

221 A. a. O., 719, Anm. *.

222 A. a. O., 239 f.

223 Vgl. J.-P. SARTRE, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 26 ff.

224 Dazu ausführlich vgl. J.-P. SARTRE, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Bd. 1: *Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, 367–597.

aus ist der Schritt zur Konzeption der *anarchistischen* Kommunen nicht weit weg. Dabei wird selbstverständlich das Konfliktmodell der höllischen Beziehungen, die im Vergegenständlichen und Vergegenständlichtwerden gegenseitig entfremden, nicht zurückgenommen, im Gegenteil, es geht um sie und den Versuch ihrer realistischen Überwindung. Sartre sucht mit seiner *anarchistischen* Philosophie – der Tendenz nach längst vor den 68er-Jahren – sich am Aufbau einer optimal freien Gesellschaft ohne Macht und Staat zu beteiligen, »wo kein Mensch irgendeine Macht über einen anderen Menschen besitzt« oder über sich duldet, aber »jedoch sehr wohl Macht auf die Objekt-Welt, die Dinge ausübt« – die Gefahr ökologischer Katastrophen wird nicht bedacht. Dieser Anarchismus ist im Unterschied zum traditionellen jedoch nicht individualistisch, sondern sucht in überschaubaren Gesellschaften dieses vielleicht nicht mehr so weit entfernte, nun aber nicht mehr »meta-physische« Ideal zu verwirklichen.²²⁵ Anarchie meint nicht Chaos oder Beliebigkeit, sondern eine »radikale Konversion« zu einem sittlichen, moralischen Leben in Gemeinschaft, das später noch durch den Gedanken der »Brüderlichkeit« (nicht Gleichheit!) als affektiver und praktisch motivierender Primärbeziehung zwischen dem Menschen und seinem Nachbarn in der Gesellschaft vertieft wird.²²⁶ Freiheit ist hier »metaphysische Realität [...] im Sinne einer transzendentalen Wirklichkeit, das heißt einer Wirklichkeit, die man in jedem liebt, als Ursprung und als Heil«. Damit gewinnt die bisher absurd erscheinende Geschichte einen Sinn.²²⁷

Bemerkenswert ist hier der Wandel im Liebesverständnis Sartres: »Macht [über Andere] aufzugeben bedeutet nichts anderes, als sich der totalen Transparenz zu nähern. [...] Transparenz ist ein Synonym für Liebe, sie ist die vollständige, bewußte Kenntnis vom Denken und Handeln des Menschen, der an unserer Seite lebt. Der Blick wird Transparenz erreichen können, d. h. eine Person bis in ihr Innerstes durchdringen, ja sehen, was in ihrem Bewußtsein vor sich geht. Der Blick würde Wechselseitigkeit voraussetzen und hiermit die Überschreitung der Trennung der einzelnen Bewußtseine.«²²⁸ Die entfremdende Grenze zwischen dem Eigenen der Privatsphäre und dem Gemeinsamen könnte sich, so Sartre, einmal völlig auflösen, und zwar weil er nicht sieht, dass diese Art von transparenter Offenheit füreinan-

225 Vgl. J.-P. SARTRE, GWE, *Autobiographische Schriften*, Bd. 2: *Sartre über Sartre, Interview mit Michel Contat* (Selbstporträt mit siebzig Jahren, 1975), 202–276, hier 220; *Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre* (Zeitschrift *Concordia* 1, 1982, 7–10), deutsche Übersetzung in: R. FORNET-BETANCOURT, *Philosophie der Befreiung*, 365–370.

226 Vgl. J.-P. SARTRE, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 46–50.

227 R. FORNET-BETANCOURT, *Philosophie der Befreiung*, Anhang: »Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre«, 368 f.

228 A. a. O., 367. Vgl. B.-H. LÉVY, *Sartre*, 508 ff.

der durch das Distanzlos-Verschmelzende ihrer *Communio* nur die totalitaristische Kehrseite der vormaligen Entfremdung ist. »Ein Mensch müßte ganz für seinen Nächsten da sein, und dieser ganz für ihn, damit eine wahre soziale Harmonie entsteht. Das [...] wird möglich sein, sobald der Wandel der ökonomischen, kulturellen und affektiven Beziehungen zwischen den Menschen vollzogen sein wird, vor allem durch die Überwindung des materiellen Mangels, der für mich [...] die Grundlage aller vergangenen und gegenwärtigen Antagonismen zwischen den Menschen ist.«²²⁹

4.1.4 Kritische Zwischenbemerkungen

Hier ist nicht der Ort für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Sartres früher Ontologie und ihrer kritischen Rezeption, doch seien einige Kritikpunkte angemerkt, um auf bei Sartre Verkanntes, Verbautes und Vergessenes aufmerksam zu machen.

a) Zum Phänomenbegriff

Sartre fasst das Phänomen im Anschluss an *Husserl* als das im intentionalen Bewusstsein unmittelbar Gegebene auf, klammert aber im Gegensatz zu Husserl das Existieren nicht aus. Hierfür war ihm Heideggers Ontologieverständnis wegweisend, dessen Neubegründung der phänomenologischen Methode ein anderes Phänomenverständnis entsprach. Von daher ist für Sartre das Phänomen primär jedes *an ihm selbst* (und nicht von einem anderen her) *sich Zeigende, das Seiende*, das ist, was es ist. Doch wird, wie schon hervorgehoben, das Phänomen ontologisch eingengt ausgelegt: Phänomen ist das Existierende, das sich in seinem Sosein auf dem Grunde seines Existierens manifestiert. Durch diesen Phänomenbegriff werden mehrere Probleme aufgeworfen.

1. Aus dem Festhalten am cartesianischen *cogito* als Ansatz und Ausgang des Philosophierens folgt, dass sich das Seiende als Phänomen (das Anwesende in seinem Anwesen) von vornherein nur als *Objekt*, wenn auch *widerfahrendes* Gegenüber, dem Subjekt zeigt. Der Gegenständlichkeit der Gegenstände (das An-sich-Seiende/Sein) entspricht ein Subjekttypus (Für-sich-Seiendes/sein), dessen Offenheit ein Nichts (Leere) an An-sich ist. Was sich aus dem Offenen der Welt her uns zeigt und für dessen Anspruch wir frei und offen sind, ist damit von vornherein auf die subjektbezogene Objektivität von Objekten ein-

²²⁹ J.-P. SARTRE, GWE, *Autobiographische Schriften*, Bd. 3: *Interview mit Michel Contat*, 209 ff., hier 210 f.

geschränkt. Eine solche Vergegenständlichung nimmt dem Phänomen seine Ursprünglichkeit. Der ursprünglich ontologische Sinn des Phänomens als das Sichgewähren des jeweiligen Seienden in seinem Sein wird durch sie unkenntlich gemacht.

2. Ausführlicher wäre zu bedenken, ob nicht dieser Fassung des Phänomens als sich zeigendes *Objekt* ein in mehrfacher Hinsicht *eingeeengtes* Seinsverständnis entspricht. Das Seiende kann als Erscheinung im Anschluss an *Aristoteles* zweifach verstanden werden:²³⁰ einmal in seiner Anfänglichkeit als Zustandekommendes, als Neues, das im Entstehen begriffen ist, als das in die Unverborgenheit seiner selbst aufgehende Anwesen, das dem Anwesenden einen Raum des Waltens und Verweilens eröffnet. Sodann ist als Wesensfolge dieses originären Erscheinens der Sache selbst (dem Verweilen des Jeweiligen) das sekundäre Erscheinen von *etwas*, das bereits in die Erscheinung getreten ist, abzuheben. *Ganz so*, wie es aussieht, bietet das nunmehr Zustandegekommene für ein Hinsehen eine Ansicht, einen Aspekt dar. Das in seinem Aussehen *Da-stehende*, dem bereits die Anwesenheit eingeräumt wurde, kann als Angebot für ein Hinsehen ergriffen und als etwas (Etwas-sein: Eidos, Wesen, Qualität), das dem Sehen entgegensteht, begriffen werden. So kann bereits Erschienenes *als* ein Etwas offenbar und daher vergegenständlicht werden. Es stellt sich das Gesichtete für die Mannigfaltigkeit perspektivischen Sehens konkret als Was-sein (*esse essentiae*) oder So-sein von etwas vor. Sartre übernimmt zwar das scotistische Wesensverständnis, wonach das Wesen das ist, wodurch etwas ist, was es ist, und zwar insofern es unabhängig davon denkbar ist, ob es ist oder nicht ist. Er besinnt sich jedoch darauf, dass es aus dem konkret Gegebenen (dem Phänomen, der Sache selbst) geschöpft wird. Dann kann das Dass-sein oder die Existenz (*esse existentiae*) als eigentlicher und universeller Grund aller Wesensgegebenheiten erscheinen. Doch stellt das nackte Existieren des Existierenden im Gegensatz zu einem diesem gegenüber als indifferent sowie abstrakt und normativ vorgestellten Wesen eine Einengung und Verarmung des Seinsverständnisses dar, denn als Grundcharaktere des Seins sind Anwesenheit, Walten, Währen und Gewähren, Weilen und Verweilen des Seienden zu nennen, zu dessen Fülle Offenbarkeit, Seinsmannigfaltigkeit, Gut- und Schönsein so-

230 Zum ursprünglichen Verständnis von Phänomen vgl. *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 283 f.

wie andere transzendente Eigentümlichkeiten, an denen Seiendes teilnimmt, gehören.

3. An-sich-sein ist angeblich ohne Potenzialität, ohne Möglichkeit und ohne Zeit, ohne Vergangenheit und Zukunft; dagegen hat das Für-sich-sein alle drei Dimensionen der Zeit. Erst das Für-sich-sein bringt die Zeit in die Welt. Doch mit dem Ausgang vom vereinzelteten Subjekt wird das *volle* Zeitphänomen ausgeblendet. Sartre hat sich in seinem frühen Hauptwerk die innerweltliche Geschichtlichkeit verbaut. *Teilhard de Chardin* hat dies ausdrücklich gegen Sartre eingewendet: »Tatsächlich [...] schmücken die ›Phänomenologen‹ sich zu Unrecht mit ihrem Titel: in dem Maße, wie sie eine der wesentlichsten Dimensionen des Phänomens übersehen, das nicht nur von einem individuellen Bewußtsein wahrgenommenes Sein ist, sondern [darüber hinaus und zugleich] diesem besonderen Bewußtsein anzeigt, dass es in einen universellen Prozess der ›Noogenese‹ hineingenommen ist. Ich begreife nicht, wie man sich ›Phänomenologe‹ nennen und ganze Bücher schreiben kann, ohne die Kosmogenerese und die ›Evolution‹ auch nur zu nennen!«²³¹ Das primäre Phänomen ist das planetarische Ereignis des Menschen (der Menschheit), der sich hineingenommen erfährt in einen Prozess der »Noogenese«, und zwar in Fortsetzung des In-das-Sein-Tretens des Kosmos, seiner materiellen, biologischen und humanen Entfaltung. Unter Berücksichtigung der ganzen zeitlichen Dimensionen ist *das menschliche Phänomen* Widerschein und Wiedergabe des Gewesenen bis in die letzten kosmischen Anfänge hinein – und es ist zugleich Vor-Schein und Vorgabe der Zukunft; es ist Verweis über sich hinaus zur versammelnden Einigung des Ganzen, es stiftet und bringt neue Anfänge (Zentren) ein und lässt neue Möglichkeiten, welche dem Gewesenen und Gegenwärtigen Zukunft geben, aufscheinen.²³²
4. Ununtersucht ist noch, wie Sartre – wohl gegen seine Absicht – durch sein existenzialistisches Seinsverständnis zur herabsetzenden Bewertung der abendländischen Seinsphilosophie beigetragen hat. Der hier ausdrücklich zu nennende Mentor Sartres war *Emmanuel Lévinas*. Nach Sartres eigenen Worten kam er »durch Lévinas zur Phänomenologie« – bei der Erstlektüre von dessen Doktorarbeit über die »Intuition in der Phänomenologie Husserls« (1930) soll Sartre

231 Vgl. C. CUÉNOT, *Pierre Teilhard de Chardin*, 450 f.

232 Siehe VERF., UEpS, Bd. 2: »Zur Frage nach der Methode bei Pierre Teilhard de Chardin«, 379–394.

verwirrt ausgerufen haben: »Ach, er hat alle meine Ideen schon gefunden.«²³³ Höchstwahrscheinlich kannte Sartre auch die unter Lévinas Werken grundlegende Abhandlung »De l'évasion« (von 1935). Es geht darin um das Sein, das »auf einem gänzlich neuen Weg zu verlassen« ist.²³⁴ Aufzufinden ist für die europäische Zivilisation ein Aus- bzw. Fluchtweg aus der unerbittlichen Last und dem Angekettetsein an das brutale Faktum des Seins, das sich selbstgenügsam behauptet, sowie aus der »tragischen Verzweiflung, die dies mit sich bringt, und die Verbrechen, die es rechtfertigt.«²³⁵ Hier findet sich auch ein Kapitel über den Ekel, der die Anwesenheit (*présence*) des reinen Seins enthüllt und dadurch unsere Ohnmacht, diese Anwesenheit zu verlassen.²³⁶ Dieser Gedanke dürfte Sartres Roman »Der Ekel« (1938) inspiriert haben. Später ging es Lévinas pointiert darum, die Existenz zu verlassen oder aus dem Existieren auszubrechen, um so – in »De l'existence à l'existant« (1947) – vom entpersonalisierten Subjekt im anonymen, es-haften Existieren zum personal Existierenden zu kommen (1947), da »»Ekel« als Existenzgefühl noch keine Entpersonalisierung [ist]; wohingegen das Entsetzen [*horreur*] die Subjektivität des Subjekts, seine Partikularität als *Seiendes* umdreht. Das Entsetzen ist [emotionalisierte] Partizipation am *es gibt*«, das uns »zur Abwesenheit Gottes, zur Abwesenheit von allem Seienden«, zur gespenstischen Nacht ohne offenbarendes Licht führt. Dieses »es gibt« ist nach Lévinas »das unpersönliche Sein«, genauer ein pures *Existieren ohne Existierendes, ohne Subjekte*; es gleicht der schrecklichen Obsession des allein gelassenen Kindes, das schlaflos die Stille als »lärmend« und Leere empfindet.²³⁷

Mit der Gleichsetzung des Existierens der Existenz mit dem Sein in Abwesenheit von Seiendem konnte einer unkritisch-verallgemeinernden Diffamierung abendländischer Ontologieggeschichte erneut Vorschub geleistet werden, obwohl Lévinas später²³⁸ ausdrücklich sein grauenhaftes »es gibt« (*il y a*) von Heideggers »grundlegend«

233 Vgl. dazu B.-H. LÉVY, *Sartre*, 148, 615, zur vierzig Jahre währenden verschwiegenen Verbindung zwischen SARTRE und LÉVINAS, a. a. O., 622–617; T. BEDORF, *Der Blinde Philosoph des Blicks oder Ob der späte Jean-Pauls Sartre als Levinasianer anzusehen sei*; DERS., *Verfehlte Begegnung: Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*, dort besonders A. GELHARD, *Das Imaginäre und das »il y a«*. Zum Problem der Nichtung in den Frühschriften von Sartre und Levinas, 17–39.

234 Vgl. den Titel der dt. Übersetzung: *Ausweg aus dem Sein*, hier auch 67.

235 E. LÉVINAS, *Ausweg aus dem Sein*, 65.

236 Vgl. a. a. O., 46–53.

237 Vgl. E. LÉVINAS, *Vom Sein zum Seienden*, 74 ff., 79–82. Zum pejorativen Seinsverständnis von LÉVINAS siehe *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 573–576.

238 1978 im Vorwort zur 2. Aufl. von E. LÉVINAS, *Vom Sein zum Seienden*, 12, sowie 1982 in E. LÉVINAS, *Ethik und Unendliches*, 34 f.

verschiedenem »es giebt« (so deutsch im Original!) abhebt, in welchem Ausdruck »Überfluß und Großmut mitschwingt«. Dennoch ist damit die *ereignishafte* Tragweite von Heideggers »Es gibt [nämlich Seiendes zu] Sein [frei]« oder »Es gibt Zeit [zum Anwesen von Mensch und Welt]« nicht einmal entfernt berührt.²³⁹

b) Das Für-sich-sein

1. Äußerst brüchig, wengleich folgenreich, ist Sartres Grundgedanke, der die Freiheit und Transzendenz menschlicher Existenz mit dem intentional strukturierten Bewusstsein identifiziert. Ist das Bewusstsein (*cogito*, Subjekt) wirklich so ursprünglich, dass man von ihm ausgehen muss, um den maßgebenden Zugang für das Selbst- und Seinsverständnis zu gewinnen? Der Mensch steht, mit *Heidegger* formuliert, »in« die Offenheit des Seins hinaus, welche für uns die Welt ist.²⁴⁰ Der Mensch ist Mensch als dieses offenständige (>ek-sistente<) Wesen im Austrag seines Verhältnisses zum Sein, zum Offenen des Seins der Welt. Aber die Welt ist primär kein intentionales Gegenüber für ein Subjekt, kein (an sich) Seiendes oder die Gesamtheit aller uns möglicherweise angehenden Seienden. Dass etwas *im* Offenen der Welt anwesend oder abwesend ist, ist nur möglich, wenn es für jemanden zugänglich ist, der *sich* als Seiendes im Offenen der Welt aufhält. Erst dieser sich ereignende *Bezug* tut das »Zwischen« auf, innerhalb dessen so etwas wie eine intentionale Beziehung von Subjekt und Objekt >sein< kann.

Sein aber ist, wie schon gesagt, tiefer und weiter zu denken als der traditionelle Sinn von *présence* (Anwesenheit als Gegenwärtigkeit, Gegenübersein, Auftreten, Vorhandensein), Sein besagt Anwesen als Walten und Währen von Welt *und* menschlichem >Da-sein<. Das »Dasein« Heideggers ist daher nicht, wie die französische »Sein und Zeit«-Ausgabe verbreitet hat, ein *être-là*, was so viel hieße wie: da (hier) und nicht dort existieren. Setzt man überdies Existenz mit Realität gleich, dann hat man es beim »Dasein«, wie auch Sartre übersetzt, mit einer menschlichen Realität (*réalité-humaine*) zu tun. Doch »Da-sein« ist weder die menschliche Realität noch eine Ortsangabe für ein Seiendes, sondern nennt die Offenheit des Men-

239 Immerhin ist es heute, angeblich durch LÉVINAS gedeckt, möglich, sein Buch, das doch im Original die Überschrift *De l'existence à l'existant* trägt, unter dem suggestiven Titel *Vom Sein zum Seienden* zu verkaufen. Die ontologiegeschichtliche Verwirrung ist perfekt und das ab der Spätscholastik eingebürgerte und spätere existenzialistische Missverständnis der Gleichsetzung von Sein und purem Existieren wird wieder einmal zementiert, wenn auch dieses Seinsverständnis zu Recht *ad absurdum* geführt wird. Siehe dazu ausführlich unten 5.2.1–5.2.2.

240 Zum Folgenden vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 9: *Wegmarken*, »Brief über den »Humanismus«, 350; DERS., *Zollikoner Seminare*, 156 f., 189 ff., 239–242; DERS., GA, Bd. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, § 11: »Die Transzendenz des Daseins«.

schen, in der für den Menschen Seiendes an- und abwesend sein kann; man müsste daher nach Heidegger »Da-sein« mit *être le là* übersetzen. Ist Intentionalität auf etwas gerichtetes Bewusstsein, also Bewusstsein, das jemand von etwas hat, Bewusstsein von jemandem, der etwas gesehen hat, dem etwas als etwas offenbar ist, der sich etwas *vergegenwärtigt*, der sich zurechtfindet (orientiert) im Bezogen-sein auf das Gegebene (als »Gegen-stände«), dann kann Bewusstsein nie die Voraussetzung für den Weltaufenthalt des Menschen sein, sondern umgekehrt gibt erst ein Sich-im-Offenen-der-Welt-Aufhalten die Möglichkeit für ein Verhalten im Sinne jeglicher Bewusstseinsintentionalität frei.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass der Mensch mehr als *intentional* strukturierte *Transzendenz* ist, die sich auf etwas anderes (Objekte, vergegenständlichte Seiende) hin, das er nicht ist, überschreitet. Wieso kann er denn, was Sartre gesehen hat, *sich* immer schon vorweg »draußen« beim Seienden *aufhalten* (*sein*)? Sofern der Mensch in seinem Da-sein einen Überstieg auf die Welt vollzieht und im Übersteigen verweilt, übersteigt er das Seiende selbst, das dem Dasein unverborgen sein und werden kann – auch das Seiende, als das er selbst faktisch existiert. Daher ermöglicht Transzendenz als Anwesen in der Welt, dass das Dasein faktisch als Eksistierendes sein kann und sich selbst zugänglich ist, ja es selbst sein kann. *Intentionalität als Verhalten zu Seienden ist daher nur auf dem Grunde der Transzendenz möglich*, aber niemals mit dieser und dem Mensch-sein identisch. Transzendenz kann als ursprüngliche Verfassung der Subjektivität eines Subjekts angesehen werden, besteht aber nicht als Verhalten von Subjekt und Objekt, das nie primär und letztlich maßgebend sein kann. Das Dasein geht daher nicht darin auf, Subjekt und Objekt (oder Subjekt- und Objekt-Anderer) zu sein. Transzendenz meint hier die konkret gefasste klassische Transzendentalität des Seins von Seienden, des Anwesens von Anwesenden. Dass das Dasein *transzendiert*, heißt, es steht den Bereich seiner Offenständigkeit (Welt) aus, sodass es im »Da« die »Ortschaft alles Begegnenden«, die offene Weite, in der alles Anwesende zusammenkommt und in seinem Anwesen verweilt (Welt), zu bilden vermag.²⁴¹

2. Indem der Mensch in der Offenheit von Sein steht, ist das Menschsein *auf seine Weise* ausgezeichnet, diese Offenheit (als Welt-Offenheit) auszutragen und selbst zu sein, sie mit- und füreinander zu teilen. Sachlich ist damit der aristotelische Gedanke weitergedacht, wonach der leibhaftig anwesende Mensch aufgrund seiner

241 Vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, § 89 b, c; DERS., GA, Bd. 9: *Wegmarken*, »Vom Wesen des Grundes«, 135, 137 ff.

»Seele in gewissem Sinne alles Seiende ist.«²⁴² Die Frage ist aber, wie es möglich sein soll, dass er das Ganze des Seienden (in seinem Sein) *ist* – scheitert doch gerade bei Sartre der Mensch daran, weil er alles Seiende, das er nicht ist, ist, und dieses wiederum nicht ist. *Aristoteles* erklärt sein ›Axiom‹ im Folgenden so: »Es ist notwendig, daß [beim Sichauskennen, ›Erkenntnisverhalten‹] entweder die Dinge selbst oder ihre Formen in der Seele sind. Die Dinge selbst sind aber nicht in ihr; denn nicht der Stein ist in der Seele, sondern seine Form.« Der Mensch ist nämlich aufgrund seines Wesens, der Seele, der Möglichkeit nach offen für das Ganze des Seienden und so der ›Ort‹ der Versammlung aller verstehbaren Seienden (τόπος εἰδωέν), der Verstehbarkeit des Seienden in seinem Sein.²⁴³ Es besteht also eine Selbigkeit (Identität) des leibhaftig Wahrnehmenden mit dem Wahrgenommenen, der Seele mit dem Sein, und zwar aufgrund ihrer Offenheit und *Möglichkeit*, Sinn und Bedeutung von *anderem* Anwesenden in *seinem* Anwesen zu vernehmen – nicht durch gefräßige Identifikation von allem mit sich selbst.

Nun kennt aber auch Aristoteles eine Selbigkeit im *Vollbringen*, in der *Ausübung* der Bereitschaft, im *Vollzug* als Wirklichwerdenlassen. Er zeigt das wiederum an den beiden Vermögen des Wahrnehmens und Denkens: »Die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren und der Wahrnehmung ist ein und dieselbe, ihr Sein ist aber nicht dasselbe, zum Beispiel der wirkliche Schall und das Gehör.« Man kann nämlich taub sein und daher keine Wahrnehmung haben, oder es gibt wirklich nichts zu hören, weil kein Wahrnehmbares da ist.²⁴⁴ Wahrnehmen ist ein Sich-Erbilden des Gehörten, des Gesehenen usw. und damit Gegenwart (Anwesenheit, Sein, Leben) des Gehörten, des Gesehenen usw. im ›Da‹. Da sind wir außer uns, da halten wir uns wahrnehmend bei Seienden auf, dann entschwindet das Gehörorgan oder das Auge, aber auch das Hören und Sehen aus der (primären) Beachtetheit, wir sind, mitunter ganz, mit »Leib und Seele« bei dem, was wir entgegennehmen, zu hören und zu sehen bekommen usw., oder bei dem, was uns bewegt, was uns motiviert, ja auf die Weise des Vollzugs *sind* wir es selbst, dasselbe, aber gemäß »dem Sein nicht dasselbe«.²⁴⁵ Daraus lässt sich keine doppelt negative Bewältigung des Verhältnisses von Identität und Nichtidentität durch eine totalitäre Überidentität herauslesen. Denn unser relatives Identischsein ist keine Identität des faktischen Seinsbestandes, kein »Sich-

242 ARISTOTELES, *De an* III 8, 431 b 21. Siehe dazu auch oben, 265, Anm. 101 sowie *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 421.

243 ARISTOTELES, *De an* III, 429 a 27 f.

244 A. a. O., 425 b 25 ff.

245 Diese Auffassung hat selbstverständlich ethische Folgen. Wir sind ja weitgehend verantwortlich für das, was wir wahrnehmen oder nicht wahrnehmen wollen, und hier geht uns Elend oder Schönheit oder was immer etwas an, weil wir es im Vollzug des Wahrnehmens selber sind.

selbstgleichsein« (*Hegel*), keine (im Sinne Sartres als Ideal entworfene) Koinzidenz mit sich, sondern eine Identität des offenen Vollzugs dessen, was uns (ver-)mittels der Vermögen im Bereich unseres Sichaufhaltens in der Welt (von sich her eröffnet und offenbar geworden) zugänglich ist – also keine Bestands-, sondern eine *Vollzugsidentität*, eine sich stets im Geschehen erneuernde Identität, Kommunikation, ein Sichmitteilen des (in seiner Andersheit nicht synthetisierbaren) Anderen im Sichereignen des Hörens, Sehens usw. ist hier angesprochen.²⁴⁶ Auch hier gilt: Der teilnehmende Mitvollzug eines Nicht-Identischen heißt nicht, sich mit jemandem oder etwas zu identifizieren, sondern dessen Selbstmitteilung in Empfang nehmen.

Aristoteles spricht von einer Identität gemäß (κατὰ) der *Enérgeia* (κατ' ἐνέργειαν). *Enérgeia* heißt wörtlich, dass ein Wesen ins ›Werk‹ (ἔργον) gesetzt wird, d. h., etwas ›west‹ in seiner höchsten Vollendung an, etwas Mögliches wird vollbracht, kommt ans Licht, tritt in die Unverborgenheit und kommt in ihr zum Tragen. In diesem Sinne einer zum vollendeten Anwesen her-vor-gebrachten Selbigkeit sind vernehmendes Denken und die Dinge ein und dasselbe: »Mit einem Wort (gänzlich, überhaupt) *ist* aber das denkende Vernehmen – die Dinge, und zwar gemäß dem Vollzug, dem Hervorbringen in die Offenbarkeit des Anwesens.«²⁴⁷ Die Vermögen der Seele bringen die Bereiche des Sichaufhaltens in der Welt zur Sprache, sie enthüllen, wie die Welt auf mannigfaltige Weise von ihr her zugänglich ist, und artikulieren so, was die Seele in ihrer grenzenlosen Offenheit und Spannweite sein kann und ist: das Ganze des Seienden in seinem Sein.

Bildet nach dem Gesagten die ›Seele‹ (oder weitergedacht ›die Ek-sistenz‹) in der Leibhaftigkeit menschlichen Daseins den Offenständigkeitsbereich für das Anwesen des Seienden im Ganzen aus, dann besteht kein Grund, die menschliche Existenz durch eine *doppelte Negation* zu bestimmen nach dem Muster: Sie ist, was sie nicht ist, und was sie nicht ist, ist sie. Der Darstellungsmodus (*modus dicendi*) der gegenseitigen inneren Negation täuscht mitunter eine widersprüchliche Seinsweise (*modus essendi*) vor, indes sind Bestimmungen, die für unser Erkennen noch mangelhaft, ungenügend und negativ erscheinen, nicht notwendig der Sache anzulasten. Der Eksistierende ist dem Bestand nach nur, was er ist, und *nicht*, was er nicht ist. Aber seinem Dasein nach ist er jeweils hier jemand, der in der Identität des Vollzugs für alles offen eksistiert – durch ›Ent-sprechen‹, antwortendes Sichverhalten. In der Vollzugsidentität ist er nicht etwas, das er dem Bestand nach ist, sondern er *ist* eben

246 ARISTOTELES, *De an* III, 431 b 17: ὅλας δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα. Zu dieser ontologischen Unterscheidung siehe oben, 25.

247 ARISTOTELES, *De an* III, 7, 431 b 17.

in einer angebbaren Weise des Seins, was er nicht ist, insofern er sich zum Anwesen des Anwesenden und dessen Bedeutsamkeiten so verhält, dass sie im Erscheinungsraum seines offenständigen Ek-sistierens nicht nur *integer* gewahrt werden, sondern sich erst entfalten können. Es wäre jedoch wesenswidrig, wenn er seinem Bestand nach mit dem zu verschmelzen suchte, was ihm (dem eigenen Bestand nach) begegnet, denn das liefe auf eine totalitäre Konzeption von Einswerden hinaus. Gerade weil Sartres Existenz wesenhaft die unmögliche Synthese von Für-sich-sein und An-sich-sein anzielt, also eine Selbigkeit von Bezugsidentität und Bestandsidentität(en) herstellen will, kann der Bezug des Menschen zum Seienden sich nur negativ, als durch die Negation der Negation aufgerissener Mangel, als Möglichkeit (negativ bestimmt als das, woran es mir an Sein als erfüllter Gegenwart mangelt) und somit als ›privatives‹ Nichts konstituieren. Dadurch wird nicht ersichtlich, wie jemand Seiendes in seinem Sein freigeben und aktiv ›sein-lassen‹ könnte. Der Bezug zur Welt bleibt daher bei Sartre gemäß der Nichtfestgestelltheit des menschlichen Wesens nur ein negativ ›freier‹, gebrochener, kein affirmativ der Offenheit der Welt entsprechend kommunikativ offener.

3. Intentionales Bewusstsein, Entwurf, Freiheit, Transzendenz, Existenz und Praxis sind bei Sartre nahezu dasselbe und werden dialektisch negativ durchbestimmt. Gewiss besitzt diese lebensweltlich antagonistische und aporetische Bestimmung des Menschen eine gewisse Lebensnähe und Plausibilität und kann auf eine beachtliche Tradition verweisen (*Hobbes, Spinoza, La Rochefoucauld, Schopenhauer, Freud*).²⁴⁸ Aber bleibt sie nicht einem entstellten Seinsbezug verhaftet? Offenkundig wird der Mensch in gar keiner Weise so gesehen, dass er als Offenständigkeit für das Vernehmen von Anwesenheit und Anwesenden eksistiert, das ihn in Anspruch nimmt und motiviert; er ist nicht frei und offen für einen Anspruch, den er zum Grund für ein *Ent-sprechen* und *Antworten*, für ein angemessenes Verhalten aufnimmt, sondern er existiert von vornherein, sich nur zwangsläufig frei engagierend, im ständigen *Konflikt*, d. h. *verstrickt* zwischen Vergegenständlichung und Vergegenständlichtwerden, zwischen der Unmöglichkeit, An-sich-und-für-sich zu sein, und trotzdem diese Unendlichkeit wollen zu müssen.

248 Vgl. B.-H. Lévy, *Sartre*, 308 f.

4. Auf die Problematik des hier vorwaltenden Seinsverständnisses sei kurz verwiesen. Geht es dem Dasein um sein Sein, in dem es gründet, bzw. darum, dem Sein (Anwesen) der Seienden optimal zu entsprechen, so wird bei Sartre Da-sein auf die *Tendenz zum Sein* reduziert. Der Mensch *ist* dieser »Seinsentwurf« (*le projet d'être*) oder dieses »[grundlegende] Verlangen [*désir*], zu sein, oder die Tendenz [*tendance*], zu sein«.²⁴⁹ Ein Verlangen besteht nur, solange ihm das Verlangte fehlt, eine Tendenz, solange ihr das Intendierte abgeht: Die Ermangelung des erfüllten Seins charakterisiert Sartres Mensch-sein. Ja, das ganze Für-sich-sein selbst ist sich sein eigener Seinsmangel, der auf ein Sein zielt, somit sich entwerfender Entwurf des Seins: »Jede menschliche Realität ist direkter Entwurf, ihr eigenes Für-sich in An-sich-für-sich umzuwandeln, und zugleich Entwurf zur Aneignung der Welt als Totalität von An-sich-sein [...]. Jede menschliche Realität ist eine Passion, insofern sie entwirft, zugrunde zu gehen, um das Sein zu begründen und zugleich damit das An-sich zu konstituieren, das als sein eigener Grund der Kontingenz entgeht, das *ens causa sui*, das die Religionen Gott nennen.«²⁵⁰

Die Kritik von *Emmanuel Lévinas*, welcher der abendländischen Ontologie unterstellt, sie bestimme den Menschen in seinem Sein (einseitig) vom *conatus essendi*, d. h. von der Sorge und Anstrengung zu sein her, und zwar so, dass das Sein des Seienden sich stets als den Anderen ausschließende Selbstaffirmation, als Lebenskampf, Kampf ums Sein bis hin zum Krieg manifestiert, trifft ohne Zweifel paradigmatisch auch den frühen Sartre,²⁵¹ insofern er noch keinen tragfähigen Fluchtweg aus der Sackgasse des Konflikts weisen konnte. Anlässlich der konkreten Begegnung mit dem Anderen finden wir bei Lévinas einerseits ein in seiner Gewaltbarkeit erschüttertes Bewusstsein vom Zwang befreit, sich selbst gegen den Anderen durchsetzen zu müssen, andererseits (was Lévinas so nicht sehen konnte) erscheint ihm die auch unter dem Titel »Willensmetaphysik« verhandelte These der Vorgängigkeit irgendeiner Tendenz zum Sein, der notwendig kein sie ermöglichendes eigenes Offenständigsein vorgegeben ist, als ein Irrweg. Dieser verkehrt das alte, phänomenal ausweisbare Axiom, wonach das Handeln, Wirken bzw. Sichverhalten, weil es einzig und allein aus dem eigenen Sein hervorgeht, als etwas verstanden wird, das dieses Sein erschließt und mit-teilt (*agere sequitur esse*). Weil ich *als Mensch* sein (*esse*) muss, aber auch kann und darf, kann ich faktisch mit Anderen und für sie mein offenstän-

249 J.-P. SARTRE, SN, 969 f. (Übersetzung nach dem Original: Verf.).

250 A. a. O., 1052.

251 Zur Kritik des agonalen Seinsverständnisses innerhalb der Willensmetaphysik vgl. u. a. zusammenfassend E. LÉVINAS, »Der Ort, in dem das Göttliche einwirkt, ist im Inneren des Menschen selbst«, 35; siehe auch *Philosophische Theologie im Umbruch*, Bd. 1, 572–576.

diges Eksistieren ausüben und austragen (*agere*) und mich in freier Wahl und Entscheidung auf die Zukünftigkeit meines Da-seins verstehen. Ich lebe also umgekehrt nicht so, dass ich mir vermittelt der Aktualität meiner gewählten Vollzüge mein Mensch-sein verdanke, wobei diese Selbstvollzüge aus dem Erleiden irgendeines Mangels oder einer Überfülle an Sein hergeleitet werden und etwas geben sollen, das sie nicht anders als nur in der Idee als Ideal haben. Wir können uns *selbst* prinzipiell nur *aus* den uns vorgegebenen und auf uns zukommenden Seinsmöglichkeiten (von Anderen her und mit ihnen und für sie und *zu* ihnen) kreativ verhalten. Daher ist allem voran, was immer man sonst noch kritisch gegen Sartres Bestimmung der »Natur« des Menschen einwenden kann, die Freiheit als freier Entwurf des eigenen Wesens am Leitseil der *intentionalen Bewusstseinsstruktur* äußerst problematisch.²⁵²

c) Für-Andere-sein

Im Für-Andere-sein setzt sich das Verhältnis von Für-sich-sein und An-sich-sein fort. Somit ist es systemkonsistent wiederum doppelt negativ. Daraus ergeben sich verschiedene für das Basisverständnis Philosophischer Theologie folgenschwere Hypothesen, die hier in kritischer Hinsicht ausgeführt werden sollen.

Das Verhältnis zu anonymen und apersonalen Dingen (zur materiellen Umwelt) behält für Sartre den Vorrang vor dem, was Heidegger »*Mitdasein* mit Anderen«²⁵³ nannte. Die Zugehörigkeit zu unseren Nächsten (Angehörigen), die uns ins Dasein gerufen und die den jeweils meinen und den gemeinsamen umweltlichen Weltbezug (und darin das Anwesen bei ...) überhaupt erst vermittelt haben, wird übergangen. Daher taucht bei ihm der fremde »Andere« völlig unvermittelt auf. Das Verhältnis zum Anderen wird auf die kontingente faktische Begegnung, wie *man* sie alltäglich hat, reduziert: »Man begegnet dem Andern, man konstituiert ihn nicht.«²⁵⁴ Sartre will das von Heidegger gelernt haben.

252 Nicht ersichtlich ist auch, ob dem Menschen als Jemand (Person) Würde zukommt, wenn er einmal faktisch seine Freiheit (Bewusstsein) nicht vollziehen kann. Jedenfalls kann er seine Wahlfreiheit in seinen ersten Lebensphasen *noch nicht*, in seinen letzten zuweilen *nicht mehr* vollziehen. Müsste nicht beispielsweise im Sinne Sartres einem Menschen in der Embryonalphase vom Seinstypus her ein An-sich-sein zukommen? Dann wäre systemkonsistent nichts an ihm Potenz und nichts, das *für ihn selbst* zu-künftig ist. Er wäre ja noch nicht *aktuell* anwesend bei seinem Sein, eigentlich also kein Mensch. Das Subjekt als Pluralität und Serie von aktuellen Vollzügen ist ja bei Sartre kein substanzialer Grund, kein kontinuierlich bestehendes Zentrum, keine Innerlichkeit oder Intimität, kein cartesianisches oder transzendentes Subjekt, weil es immer schon »draußen« beim An-sich ist, überhaupt keine entfaltbare Essenz, nur die, zu der es sich macht – ein an-archistisch entwurzelttes Subjekt?

253 Vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, § 26; DERS., GA, Bd. 27: *Einleitung in die Philosophie*, § 18: »Dasein und Mit-sein«.

254 J.-P. SARTRE, SN, 452.

Worauf es aber Heidegger anzukommen scheint, ist die *existenziale* Faktizität des Da-seins, die als immer schon *Mitanwesen* zusammen mit Anderen die Bedingung der Möglichkeit der jeweiligen faktischen Begegnung erst begründen soll. Doch Sartres Alternative ›entweder Begegnung oder Konstitution durch ein sich setzendes *cogito*‹ überspringt dieses wesenhafte Mitwesen aus dem Mit-da-sein Anderer und kommt zum Ergebnis: »Das Wesen der Beziehung zwischen Bewußtsein ist nicht das Mitsein, sondern der Konflikt.«²⁵⁵ Demgegenüber ist für Heidegger das *Mitdasein* Anderer die Möglichkeitsbedingung jeder faktischen Begegnung. Ursprüngliches Mitdasein besagt, dass die Mitwesenden in ihrem Anwesen *einander* erschlossen sind. Mitdasein will also nicht sagen, dass hierorts außer mir auch noch Andere vorkommen, meint auch »kein Verhältnis von einem Subjekt [Ego] zu einem anderen [alter Ego]«, sondern besagt, »als Mensch ständig auf Mitmenschen bezogen« zu sein,²⁵⁶ ein im Gespräch gipfelndes, ja dem Sein nach in der *Sprache* gründendes voneinander Hören- und miteinander Sprechenkönnen.²⁵⁷ Vertieft gedacht: Zusammengehören in weltweitem Offenständig-sein im kommunikativen Anwesenheitsbereich Anderer, der Nahen *und* Fernen, der Lebenden und Toten.

Um die Heidegger-Kritik Sartres besser zu würdigen, müssen wir näher auf Heideggers Mitsein und Mitdasein eingehen. Heidegger untersucht es anhand der in ihm wurzelnden faktischen Weisen der »Fürsorge«. Fürsorge meint ursprünglich verstanden das »Sorgetragen« füreinander. Das impliziert immer auch das Tragen von Verantwortung und Mitverantwortung. Wie könnte sonst das ›entschlossene‹ Dasein »zum ›Gewissen‹ der Anderen [vgl. ›con-scientia‹] werden«?²⁵⁸ Wir haben es nach Heidegger zunächst und zumeist (alltäglich) mit defizienten Weisen des Mitseins wie »Ohne-einandersein«, »Aneinandervorbeigehen«, »Einander-nichts-angehen« zu tun. Der Andere kann in der »Fürsorge« »zum Abhängigen und Beherrschten werden«²⁵⁹ – bekannt etwa als Helfersyndrom. Dagegen kann es bei sachlicher Verbundenheit im gemeinsamen Engagement (dem Miteinandersein bei ... als einem gemeinsamen Weltverhältnis) dazu kommen, dass der Andere in seiner Freiheit »für ihn selbst« freigegeben wird.

255 A. a. O., 747.

256 M. HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare*, 144 ff.; vgl. 151, 161, 183, 263, 207 f.

257 Vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 38 ff.

258 Vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 395: »Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen [aktiv] ›sein‹ zu lassen in ihrem eigensten Sinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum ›Gewissen‹ der Anderen werden.«

259 A. a. O., 162.

Es bleibt unklar, ob dieses aktive Seinlassen des Anderen dasselbe besagt wie das in »Sein und Zeit« neben dem »Widereinandersein«²⁶⁰ genannte »Füreinandersein«. Letzteres meint – wenn es geboten ist, es über Heidegger hinaus in seiner personalen »Eigentlichkeit« zu fassen – so viel wie in Offenheit, Offenbarkeit und Transparenz, ja im offenen Gegenüber des Selbstseins Anderer anwesen (in einer »Du-Du-Beziehung«²⁶¹). Doch in »Sein und Zeit« wird dieses »Füreinandersein« nur ganz beiläufig angeführt, wenngleich es dort ausdrücklich von den genannten defizienten Weisen der Alltäglichkeit ausgenommen wird.²⁶² So konnte für Sartre (und nicht nur für ihn!) der Eindruck entstehen, Heideggers Miteinandersein von *Dasein mit Dasein* ignoriere überhaupt den »ursprünglichen Bezug des anderen zu meinem Bewußtsein«, der ein »wechselseitiger Anerkennungs- und Kampfbezug« zwischen »*Du und Ich*« (eigentlich zwischen Ich und Ich) ist und der sich daraus ergibt, dass mitten in der Welt ein anderes Dasein außer meinem erscheint. Heideggers Mitsein stelle in der Welt des Zeugs eine »ontologische Solidarität zur Ausnutzung der Welt« dar und gleiche der Gemeinschaftsexistenz des Mitspielers mit seiner Mannschaft (etwa von Ruderern mit ihrem Steuermann). Ein so verstandenes Mitsein als »Wir« kommt gegenüber der wesenhaften Konfliktsituation tatsächlich nur als sekundäres, wenn auch eigenständiges Phänomen in Frage.²⁶³

Kritisch wäre in dieser Debatte zu berücksichtigen: 1. die Befolgung des phänomenologischen Grundsatzes, wonach ein Phänomen dort und nur dort aufzusuchen sei, wo es sich in seiner höchsten und tiefsten Erscheinungspotenz zeigt. Dann müsste man wohl vom liebenden, dritte Personen nicht ausschließenden Für-einander-Anwesen ausgehen, das keine bloße Aufgipfelung aus einem gemeinsamen Weltverhältnis heraus, sondern die Keimzelle der Zugehörigkeit zu Nah- und Fernstehenden ist. Einen Schritt in diese Richtung ist Sartre auch selbst gegangen, wenn er den Individualismus seiner Theorie des Für-Andere-seins in »Das Sein und das Nichts« kritisch überschritten hat. Rückblickend konnte er daher formulieren, dass er davon ausging, »daß jedes Individuum in sich selbst relativ unabhängig vom andern ist«. Was fehlte, war, dass »die Abhängigkeit jedes einzelnen Individuums gegenüber allen Individuen« unberücksichtigt blieb. Es handelt sich hierbei nicht um

260 Gegnerschaft könnte auch als liebender Kampf und so als eine Weise des liebenden Füreinanderseins verstanden werden; vgl. R. THURNHER, *Selbstverständnis und Verstehen des Anderen in der hermeneutischen Phänomenologie M. Heideggers*.

261 So die kritische Wendung des späten HEIDEGGER gegen das nur von einem primär isolierten Ich-Subjekt aus angesprochene Ich-Du-Verhältnis des personal-dialogischen Denkens; vgl. *Zollikoner Seminare*, 263, 145.

262 Vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 162.

263 Vgl. J.-P. SARTRE, SN, 445 und 447.

»Abhängigkeit im Sinne der Sklaverei«, sondern um eine Abhängigkeit, die »selbst frei« ist: eine moralisch verbindliche Abhängigkeit durch Verpflichtung, deren Erfüllung selbst frei ist, »ebensogut auch nicht geschehen könnte« und durch Wahl getroffen wird.²⁶⁴

2. Die sicher großartige Phänomenologie des objektivierenden Blicks (ein Ich-Ich- oder Ich-Er-Verhältnis) klammert Gemeinsamkeit und Zueinander eines originären dialogischen Verhältnisses – das von narzisstisch-fusionierenden Gruppenbeziehungen kritisch abgehoben werden müsste – von Personen aus, die aneinander weltweit teilnehmen und teilhaben. Das Verhältnis von Personen (im Du-Du- und Wir-Verhältnis), die ureigenstes Sein einander einräumen und einander aktiv *sein* lassen, hat systematisch und ontologisch keinen Ort.

3. Die Begegnung mit Anderen (Fremden), für die wir (von ihnen aus gesehen) ein Sein haben, geschieht von uns aus nie völlig allein, sondern immer sind wir schon in ein »Wir« eingelassen, wenn wir einander begegnen. Wir begegnen einander immer schon als die Mitmenschen, die wir selber vorgängig sind. Jeder Mensch als Mensch ist primär und in jeder Situation, nicht erst im Akt der Begegnung, *Mit-mensch*, der sich selbst mindestens aus der Zugehörigkeit zu seinen Nächsten, denen er sein Dasein verdankt, verstehen darf und muss. Diese Nächsten sind ihm nicht aus einem ungenügend hinterfragten egologischen Ansatz heraus von vornherein »Andere« oder Fremde, die plötzlich auftauchen und denen er zunächst isoliert begegnet. Denn einem Fremden begegnen *wir* leibhaftig immer nur im Offenen vorgängiger Zugehörigkeit zu mitanwesenden Mitmenschen, in Teilnahme am Weltbereich mitanwesender Mitmenschen (unserer Mitwelt), mögen diese Angehörigen uns gerade begleiten oder als Abwesende oder Gewesene »systemisch« mit uns sein. Moderne systemische Familientherapie hat hier die Sensibilität für das über Generationszusammenhänge gehende Nahverhältnis im Mitsein, zu dem wir uns jederzeit verhalten, geschärft.

4. Wird Freiheit als Befreiung *aus* erniedrigender Objektivierung, aus Fremdbestimmung, Entfremdungen und Leiden aller Art (und die Liste könnte lang fortgesetzt werden) gedacht, so ist das hinsichtlich einer Wesensbestimmung der Freiheit und der Befreiung völlig ungenügend. Denn hierbei handelt es sich lediglich um eine Befreiung, die uns *von* und *aus* Hindernissen zur Ausübung der *positiven* Freiheit befreit, jener Freiheit *zu* und *für* etwas. Aber das Freiheitsgeschehen ist ursprünglich gedacht selbst in einem *positiven* Sinn befreiend, wenn es primär nicht in Selbstbehauptung, sondern in *befreiender Freigabe* Anderer zu ureigenstem Seinkön-

²⁶⁴ J.-P. SARTRE, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 27 f.

nen, zu optimaler Weltoffenständigkeit besteht. Dazu gehört konkret, dass jeder von uns den uns zu eigen gegebenen Anfang seines offenständigen Ek-sistieren-Könnens aus dem leibhaftigen Freigegebenwerden durch seine Eltern ›genommen‹ hat. Und damit vermag er sich als ein Wesen anzunehmen, das selbst wiederum (mit Anderen und für sie) Andere (um ihrer selbst willen) zu ureigenstem Sein befreiend freizugeben vermag, sodass jemand ein zur Freiheit Befreiter ist, wenn er ermächtigt ist, Andere zur Weite und Freiheit ihres Da-seins freizugeben und zu befreien.²⁶⁵ Freiheit ist konkret nie nur die des/der Einzelnen, sondern immer und notwendig die eines Mitmenschen. Wir verhalten uns immer aus dem uns voraufgehenden Sein mit Anderen zu unserem eigenen Sein und zu Anderen. Unser Verhältnis zu uns und zu anderen ist notwendig der Nachfolger eines Verhältnisses Anderer zu uns, aus dem wir ins Sein gerufen wurden.

5. Sartre hat in seiner Auseinandersetzung mit *Husserl* überzeugend nachgewiesen, dass im Konfliktfall (dem Wider-einander-sein) das Vergegenständlichtwerden primär und die Vergegenständlichung des Anderen abwehrend, reaktiv ist. Unser Für-Andere-sein im Erblicktwerden als Objekt-Andere durch die Subjekt-Anderen ist also ursprünglicher als unsere Subjektposition, die uns Andere als Objekt-Andere begegnen lässt. Diese Annahme eines ursprünglichen Für-Andere-seins, das dem Für-sich-sein widerstreitet, lässt sich, wie schon angedeutet, im Rahmen einer allgemeineren Einsicht als ein typischer Anwendungsfall darstellen: Das Verhältnis Anderer zu mir (uns) ist mir (uns) ursprünglicher als mein (unser) Verhältnis zu mir (uns) und geht dem durch mein (unser) Selbstverhältnis gestifteten Verhältnis zu Anderen voraus. Die Tragweite der Einsicht Sartres kann verdeutlicht werden, wenn wir sie kritisch mit der Ausgangsposition der Erscheinung des Anderen in der Welt des Ich-Subjekts von *Emmanuel Lévinas* konfrontieren.

Lévinas geht wie Sartre vom transzendentalen *Ego* Husserls aus. Dieses ist jedoch bei ihm ein Existierendes, das einsam ist, weil es, um zu sein, von sich ausgehen muss und anders keine Herrschaft über das Sein ausüben kann. Von daher steht es in der Siegerpose über dem zum bloßen Weltobjekt erniedrigten Anderen. Dies ist keine selbstverständliche Ausgangslage für die Bekehrung zur Mitmenschlichkeit, mit deren Rettung praktizierte Egologie total scheitert. Der Andere lässt Unendlichkeit erfahren, indem er mit seinem Antlitz dem Subjekt begegnet, und zwar von jenseits der vom Subjekt ausgehenden Entbergungs- und Verbergungsleistung, die innerhalb des eigenen Welthorizontes eingeschlossen verbleibt. Aus dieser Sicht hat Lévinas kritisch bemerkt, Sartre habe »die Analyse zu früh beendet«, wenn er zwar nicht

²⁶⁵ Siehe dazu VERF., *Befreiung und Gotteserkenntnis*, 103–130.

unzutreffend sagt, der Andere sei ein bloßes Loch in der Welt und ihm komme die Anwesenheit des Antlitzes qua »Hohlform« zur Gegebenheit. Dies ist (systemkonsistent) noch auf den Modus der subjektzentrierten Enthüllung zurückzuführen.²⁶⁶

Mag aber bei Sartre die Verteidigung der eigenen Subjektivität, der die Dezentrierung des Subjekt-Anderen gelingt, auch *ethisch problematisch* sein, so ist es doch nicht minder jener nicht mehr von mir ausgehende, entborgene und erblickte Blick des Anderen, der mich zum Gegenstand herabwürdigt (bei Sartre), darüber hinaus aber auch das mich aus dem Unendlichen her vorwurfsvoll-anklagend anblickende Antlitz (bei Lévinas) – sofern sie beide das süße Gift *symbiosenbildender Selbstpreisgabe* in sich tragen.²⁶⁷ Über Husserl geht jedenfalls auch Sartre immerhin bemerkenswert hinaus, indem er annimmt, dass *im Erblicktwerden das Anderssein des Anderen aus seiner Subjektposition in die Welt meiner Subjektivität einbricht*, meine Welt durch den Anderen einstürzt, sodass ich mir selbst entgehe und an mir selbst zu einem irreduziblen Für-Andere-sein werde, dem ich nun Widerstand statt Unterwerfung entgegensetzen kann. Wenn hingegen bei Lévinas der egozentrierte »Täter« von vornherein der jeweils in seiner Welt Befangene und in Siegerpose Ich-Sagende ist, und zwar angesichts des als Opfer ihm begegnenden, tödlich bedrohten Anderen, so unterläuft Sartre diese Positionierung, indem er umgekehrt diese Täterposition als eine nachträglich abwehrende Antwort auf den vorausgehenden Opferstatus angesichts der primären Täterposition des Anderen darstellt. »Geisel« könnte ich selbst ja auch immer schon gewesen sein. Dann käme es zunächst nur darauf an, dass ich mich selbst aus dieser Geiselhaft und absoluten Überforderung (Überbeanspruchung) hinsichtlich der undifferenziert überzogenen Verantwortung für Andere sowie parasitären »Besessenheit« von Anderen befreie und befreien lasse sowie nach Möglichkeit den Anderen die nur ihnen selbst zustehende eigene *Freiheit und Verantwortung* zurückgebe und so den symbiotischen Anteil der Beziehung meinerseits auflöse.²⁶⁸

266 E. LÉVINAS, *Humanismus des anderen Menschen*, 52.

267 Zur Bedenklichkeit des ethischen Status des von der Forderung des Antlitzes Getroffenen bei LÉVINAS vgl. G. RÖMPP, *Verantwortung als Obsession? Kritische Anmerkungen zu Levinas' Philosophie des Subjekts*.

268 Vgl. auch die psychotherapeutische Diskussion über den zweifelhaften Status der Unterwerfung unter den Anderen in Helferberufen, das sogenannte »Helfersyndrom« (als Diagnose). Einspringende Fürsorge, Hilfestellung, die unnötig stellvertretend Verantwortung abnimmt, kann Suchtcharakter annehmen, entmündigende Tendenzen zeigen. Die Überbeanspruchung durch das Leiden, selbst nicht genug für den Anderen da zu sein, nicht gut (= »selbst-los«) genug zu sein, sich daher durch Helfen beweisen zu müssen, kann für Helfer in eine Hilflosigkeit umschlagen, die gleichfalls als »Burnout-Syndrom« vielgestaltig in der Diskussion steht und oft mit einer Ablehnung der Klienten oder Patienten einhergeht. Für den Sozialarbeiter werden sie dann zu lästigen »Bearbeitungsfällen«, für den Arzt zu minderwertigen »Krüppeln« usw.

So sehr man in beiden Positionen wichtige phänomennahe Beiträge zur Aufklärung ethisch zweifelhafter oder abwegiger Beziehungstragödien findet,²⁶⁹ so können sie nicht unmittelbar zu einer *Ethikbegründung* beitragen, weil beide *nicht* davon ausgehen können, dass es jenseits ihrer asymmetrischen Täter-Opfer-Beziehung (bei Lévinas) oder Opfer-Täter-Beziehung (bei Sartre) ein tragendes Primärverhältnis geben könnte – das auch die eigene Kindheit und Jugendzeit mit einschließt –, in dem ein gleichfalls asymmetrisches, aber einander freigebendes und befreiendes Für- und Miteinandersein bzw. Seinlassen in Liebe möglich ist. Für Sartre blieb es in seinem Frühwerk beim Sein als pejorative Selbstbehauptung (agonales Streben und Anstrengung, im Existieren zu beharren oder zu expandieren), das durch eine weitere Moralbegründung überwunden werden soll. Da für ihn ein anderes Seinsverständnis nicht mehr infrage kam, verschwand die Ontologie folgerichtig thematisch aus seinen weiteren Versuchen einer Ethikbegründung. Auf der Ebene der Brüderlichkeit konnte das Sein als *causa sui*, als Gott-Mensch, nicht mehr das Ziel der Seinsbegierde sein.²⁷⁰ Lévinas forderte indessen ein Sein aufzugeben, jenseits dessen erst der Mitmensch in seinem Anderssein ankommen kann, denn das »Sein hat immer zu sein, das Sein ist *conatus essendi* – im Leben ist es sofort Krieg«. ²⁷¹ Ein anderes Verständnis des Seins schien für beide außer Sichtweite.

269 Die der Ethik vorausliegende ontologische Dimension des Daseins, das wesenhaft durch das sorgetragende Anwesen miteinander (»Mitsein«) in der Welt konstituiert wird, wäre hier vor allem zu berücksichtigen – samt dessen Extrempositionen der *einspringend-beherrschenden* und *voraus-springend-befreienden Fürsorge*. Dazu vgl. auch M. HEIDEGGER, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 161–165; G. CONDRAU, *Die therapeutische Beziehung zwischen einspringender und vorausspringender Fürsorge*.

270 J.-P. SARTRE, *Brüderlichkeit und Gewalt*, 14.

271 E. LÉVINAS, *Humanismus des anderen Menschen*, 136. – Die Epiphanie des Antlitzes, das flehende Hinschauen, das nach LÉVINAS »Du wirst mich [doch] nicht töten!« spricht, ist kein Wegsehen, kein Senken des Blicks. Es sagt nicht: Ich weiche dir aus, ich tue, was du willst. Es wehrt nicht wie ein Wolf durch eine angriffshemmende Demutsgebärde automatisch die Aggression ab, sondern bringt *ontologisch* einen Beweggrund, ein Motiv vor: Es spricht die erweckbare Offenheit für den Anspruch an, diesen Anderen in seinem radikalen Anderssein zu gewahren und freizugeben. Wenn ein Mensch so für einen Anderen *anwesend* ist, kann er seinen Mitmenschen seine Sinnlichkeit und Verwundbarkeit nahebringen und ein ethisches Verhalten erwecken, den Gewaltverzicht, die Preisgabe der Subjektposition. Doch was hier dem tödlich bedrohten Opfer »jenseits des Seins« abgerungen wird, ist eine sehr schmale Basis der Ethikbegründung, die vorgängig ontologische mitmenschliche Beziehungsmöglichkeiten (des Miteinanderanwesens) und Weltverhältnisse nicht beachtet. Auch therapeutisch scheint mir bedeutsam, nicht von vornherein anzunehmen, dass die expansive Selbstbehauptung des Subjekts und umgekehrt der Opferstatus etwas Ursprüngliches sind, sondern davon auszugehen, dass sie im Sinne Sartres reaktiv und zirkulär zu verstehen sind.

4.2 Atheistische Umkehrung der Ontotheologie bei Sartre

Der cartesianische Ausgang vom *cogito* müsste von vornherein ein ontologischer sein, denn er verbindet die zum Prinzip der Erkenntnis erhobene Selbstgewissheit mit einem verbalen Seinsverständnis (des ›bin‹ im *sum*), das aber, leib- und weltlos, apersonal und verdinglicht, als denkendes Seiendes (*res = ens*) unterbestimmt bleibt und nicht zum Tragen kommt. Diesem *cogito ergo sum* stellt *Kierkegaard* ausdrücklich die Umkehrung entgegen: »Hier gilt wohl umgekehrt: weil ich da bin und denkend bin, deshalb denke ich, daß ich da bin.«²⁷² Dass ich da bin und zu sein habe, ist ein Gedanke, der durch *Heideggers* Begründung des intentional-strukturierten Denkens im vernehmend-weltoffenen Dasein entfaltet wird. Bei *Kierkegaard*, dem Urheber der Existenzphilosophie, ist das selbst vollzogene Sein weder ein bloß gedachtes Sein, bloß Idee, noch ein Sein im Sinne der Vorhandenheit: Die Existenz »ist nämlich nicht Sein in demselben Sinne, wie eine Kartoffel ist, aber auch nicht in demselben Sinne, wie die Idee ist.«²⁷³ Die Existenz im Vollzug des »konkreten Selbst« der/des »Einzelnen« steht in der Erfahrung des religiösen Vollzugs allein vor Gott. Die Existenz bei *Kierkegaard* versucht nicht wie bei *Descartes*, sich ihrer vermittels der Idee des Unendlichen zu vergewissern, um Gott zu beweisen und sich zu begründen. Das Selbst-sein des Selbstseienden wird nun als »Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält; oder ist das Verhältnis, dass das Verhältnis sich zu sich selbst verhält«, bestimmt. Es besteht in einem Missverhältnis und ist dementsprechend verzweifelt, wenn es dieses »Sich-zu-sich-selbst-Verhalten« selber setzen will und sich darin nicht zu jenem Anderen verhält, der »das ganze Verhältnis gesetzt hat«. Das Selbst wird sich erst durchsichtig in der *Macht*, die es in *Abhängigkeit* versetzte.²⁷⁴

Genau hier bricht Sartres Problem auf: Wie soll ich als Freiheit existieren, wenn ich *abhängige* Setzung eines absoluten Subjekts bin, zu dem ich mich wie zu einem (im Sinne der Ontotheologie) *höchstdenkbar* übermächtigen *Anderen* abhängig verhalte? Verbleibt mir in diesem Fall nicht nur etwas, das *Kierkegaard* zu Recht als »Mißverhältnis«, als »Krankheit zum Tode« apostrophiert hat? Aber Letztere wird bei Sartre nicht wie bei *Kierkegaard* durch das Laster der Trägheit (*acedia*), des

272 S. KIERKEGAARD, *Gesammelte Werke*, Abt. 16: »Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift«, Teil 2, 33. Vgl. M. HEIDEGGER, GA, Bd. 2: *Sein und Zeit*, 279.

273 S. KIERKEGAARD, *Gesammelte Werke*, Abt. 16: »Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift«, Teil 2, 33.

274 Zur Diskussion des »Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens« *Kierkegaards* im personal-dialogischen Kontext siehe VERF., *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners*, 64–78.

Nicht-annehmen-Könnens seiner selbst bestimmt, sondern entspringt der ontologischen Intentionalitätsstruktur. Um diesen Widerstreit von Sein und Nichtsein (dass ich in meiner Existenz *sein* will, was ich nicht bin, und *nicht sein* will, was ich bin) zu synthetisieren, müsste ich mich zu einem Ganz-Anderen als unendlich entferntem Zielpunkt verhalten.

Beim frühen Sartre wird der Mensch als intentionale Transzendenz, als Verlangen nach Synthese von An-sich und Für-sich (dieser *metaphysischen* Totalität) bestimmt, die er notwendig verfehlt. Was das heißt, kann man durch seinen Abstand gegenüber *Feuerbach* verdeutlichen. Nach dessen Verständnis verfehlt der Mensch (auf der Basis der Natur, in Bezug zu Menschheit und Welt) sein Wesen, wenn er es in Gott verlegt. Die Illusion eines Entwurfs weltjenseitiger Göttlichkeit führt zu einer extrem pejorativen Selbsteinschätzung des Menschen. Daher ist der Widerspruch zwischen Gott und dem Menschen, dem Unendlichen und dem Endlichen, wieder rückgängig zu machen durch Integration des in Selbstüberschreitung ausgelagerten, was befreiende Folgen für das Verhältnis des Menschen zum Du, zur Gattung, zum Staat und zur Natur haben soll. Der frühe Sartre dagegen hält an dieser Selbstüberschreitung, an dieser Entwurfsfigur des Seins fest, dessen (derzeitige) Unerfüllbarkeit die pejorative Selbsteinschätzung des Menschen zu zementieren scheint. Damit ist auch die Kontinuität zum späten Sartre gegeben, dessen individualistisch-metaphysisches Verhältnis zur gegenwärtigen Gesellschaft sich allmählich in ein solidarisches Wir, in ein gesellschaftliches (>brüderliches<) Verhältnis zur kommenden Gesellschaft, wandelte.

4.2.1 Die metaphysische Grundposition des ontotheologisch vermittelten Atheismus

Die ontologische Grundlegung des menschlichen Daseins ist auf die *Idee des Unendlichen* in praktischer Vollzugsrichtung gestoßen: als Existenz-Ideal. Dieses Ideal ist nichts bloß spekulativ Ausgedachtes, dem das Dasein ermangelt, keine Selbstentäußerung wie bei *Feuerbach*, sondern etwas, das dem Dasein ermangelt. Dasein ist stetes Verlangen nach und Grundtendenz in Richtung synthetischer »Verschmelzung«²⁷⁵ zwischen An-sich- und Für-sich-sein sowie zwischen Für-sich-sein und Für-Andere-sein. Das Für-sich-sein ermangelt des kompakten An-sich-seins, dessen Nichtung es ja ist; es verlangt unbedingt nach dem An-sich, revoltiert aber gegen dessen Kontingenz und Absurdität; es >nichtet< diese, um sein eigenes Sein zu begründen, es nimmt Abstand vom An-sich und ruft so das Nichts

275 J.-P. SARTRE, SN, 1070. Zum Folgenden vgl. besonders SN, 968–974.

hervor, das in das Sein, die anwesende Totalität, eindringt und sie detotalisiert; es sucht diese an sich unbegreifliche Totalität für ein »Zu Für-sich gerichtetes An-sich« zu machen. Mit anderen Worten: »Als Sein, das ist, was es nicht ist, und nicht das ist, was es ist, entwirft das Für-sich, das zu sein, was es ist.«²⁷⁶ Das Dasein will die unendliche Dichte des An-sich haben, aus dessen positiver Faktizität und Kontingenz es ausbricht, und zugleich will es sein eigener Grund, *causa sui*, sein, d. h. ein Bewusstsein, das Grund seines eigenen An-sich-seins ist. Es lässt sich in diesem Entwurf permanent vom *Ideal* der Möglichkeit des An-sich-für-sich leiten. »Das ist das Ideal, das man Gott nennen kann. So kann man sagen, was den grundlegenden Entwurf der menschlichen Realität am begreiflichsten macht, ist, daß der Mensch das Sein ist, das entwirft, Gott zu sein.«²⁷⁷ Das Höchstdenkbare (*summum cogitabile*) der Ontotheologie, das sich selbst macht, selbst verursacht, selbst den Grund gibt, zu sein, rückt bei Sartre nun existenziell zum Allerbegreiflichsten und höchsten idealen *Wert* (*summum practicabile*) auf, der geradezu den Schlüssel für das Daseinsverständnis abgibt. »Gott als Wert und oberstes Ziel der Transzendenz stellt die permanente Grenze dar, von der her der Mensch sich das anzeigen läßt, was er ist. Mensch sein heißt danach streben, Gott zu sein, [...] der Mensch ist grundlegend Begierde, Gott zu sein«. Gott zu sein, dies ist es, was der Mensch letzten Endes in seiner Freiheit eigentlich wählen kann, sein Grund- oder »Initialentwurf (= *optio fundamentalis*)«.²⁷⁸

Das Unendliche als Ziel (*fin*) des Menschen, das An-sich-für-sich, ist dem Daseinsverständnis Sartres nicht von außen hinzugefügt, sondern folgt wiederum aus der negativ dialektisch und als Transzendenz interpretierten *Intentionalitätsstruktur*. Sie bildet die grundlegende »Natur« des Menschen. Aus ihr ergibt sich die als Freiheit unausweichlich auferlegte Aufgabe zum Entwurf der unendlichen Synthesis. Es ist eine Art »Teleologie« oder »Entelechie« des Verlangens nach höchster Vollendung, danach, *mehr* als bloß das zu sein, was man ohnedies ist.

Sartre will aber im Entwurf des unendlichen Seins des Menschen keine »Natur«- oder Wesensbestimmung des Menschen erblicken – mindestens keine von außen vorgeschriebene Wesenheit, weil der Entwurf, »Gott zu sein«, kein anthropologischer Befund, sondern die eigene freie Wahl, Zielsetzung und *erfinderische* Kreation ist. Doch wenn »Mensch-sein heißt, danach streben, Gott zu sein«, dann ist damit nichts Beiläufiges über den Menschen gesagt, sondern etwas absolut Grundlegen-

276 A. a. O., 971.

277 A. a. O., 971 f.

278 A. a. O., 972 [= 653 f.].

des, zu dem wir uns nicht nichtwählend verhalten können und zu dem es kein kontradiktorisches Gegenteil geben kann: Der Mensch *ist* ja »grundlegendes Verlangen (*désir*), Gott zu sein«²⁷⁹ – selbstverständlich ohne dass für uns jemals eine solche metaphysische Totalität oder Integration von An-sich und Für-sich möglich wäre.²⁸⁰ Wir sehen also, welche praktische, existenzielle und grundlegende Bedeutung die Gottesidee für den Menschen hat. Sartre unterstreicht das, was er für das vorontologische, religiöse Gottesverständnis hält: »Was auch immer dann die Mythen und Riten der betreffenden Religionen sein mögen, zunächst ist Gott >dem Herzen spürbar< als das, was den Menschen anzeigt und in seinem äußersten grundlegenden Entwurf definiert«²⁸¹ – im Gegenzug zu *Hegels* angeblich gelungener Synthese von unendlicher »Substanz« und absolutem »Subjekt« ist das Sein der menschlichen Realität permanente *angestrengte Bemühung* um das »An-sich-für-sich«, welches »das Substanz gewordene Bewußtsein, die Ursache von sich gewordene Substanz, der Gott-Mensch« ist.²⁸²

In der Schlusspassage von »Das Sein und das Nichts« (der nur noch die *metaphysischen Schlussfolgerungen* beigefügt sind) wird vom christlichen Hintergrund des Gott-menschlichen Ideals her verdeutlicht: »So ist die Passion des Menschen die Umkehrung der Passion Christi, denn der Mensch geht als Mensch zugrunde, damit Gott geboren werde. Aber die Gottesidee ist widersprüchlich und wir gehen umsonst zugrunde; der Mensch ist eine nutzlose Passion (*passion inutile*).«²⁸³ Nicht Gott leidet als Mensch, damit Gott im Menschen geboren wird, sondern die menschliche Freiheit ist als Selbstkreation »Apotheose«: »Der Mensch macht sich zum Menschen, um Gott zu sein«, »damit Gott geboren werde«. Aber genau das, was der Mensch sein will, als *causa sui* zu existieren, richtet ihn zugrunde: »Man wird also jede menschliche Existenz als eine Passion betrachten«,²⁸⁴ als ein »unglückliches Bewusstsein« (*Hegel*), dessen Leiden und Leidenschaft zu nichts gut ist und daher utilitaristisch durch nichts zu rechtfertigen ist.

Sartre fasst seine Position im abschließenden Kapitel unter dem bemerkenswerten Titel »Metaphysische Aperçus« zusammen. Doch was versteht er unter *Me-*

279 Ebd.

280 Vgl. a. a. O., 1064.

281 Ebd.

282 A. a. O., 987.

283 A. a. O., 1052.

284 A. a. O., 1060. Später schränkt Sartre ein: »Der Mensch als »nutzlose Leidenschaft« ist eine für viele wahr bleibende Wirklichkeit, doch zeigt sich in der Vorbereitung einer Handlung der Versuch, sie verschwinden zu lassen« (R. FORNET-BETANCOURT, *Philosophie der Befreiung*, Anhang: »Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre«, 368).

taphysik? Metaphysik fragt einerseits »nach dem Ursprung des Für-sich und nach der Natur [!] des Phänomens Welt«,²⁸⁵ andererseits ist Metaphysik »die Untersuchung der individuellen Prozesse, die *diese* Welt als konkrete einzelne Totalität haben entstehen lassen«. ²⁸⁶ Metaphysik ist nicht abstrakt, sondern existenziell. Einerseits wahrt Sartre die traditionelle Aufgabe der Metaphysik, die das Ganze (die Totalität) hinsichtlich des Grundes (des Ursprungs) zu denken sucht, und andererseits konkretisiert er sie auf seine Weise: Metaphysik denkt das totale Sein als »vereinigende Synthese« des *idealen* Seins, »des An-sich, das durch das Für-sich begründet wird und mit dem es begründenden Für-sich identisch ist, das heißt das *ens causa sui*«. ²⁸⁷ An diesem idealen Maßstab wird das *reale* Seinsganze gemessen, es wird zum »metaphysischen Übel, wie *Leibniz* es entworfen hat, und damit entwertet, d. h., hier es ist »eine mißlungene Bemühung [...], den Rang einer Ursache-von-sich zu erreichen. Alles geschieht so, als wenn die Welt, der Mensch und der Mensch-in-der-Welt nur einen ermangelten Gott realisieren könnte.« Das kontingente Seinsganze, das wir phänomenal kennen, das den Primat vor dem Für-sich hat, ist ohne Grund (*raison*), Ursache und Notwendigkeit. Es kann daher nach Sartre nicht aus der abkünftigen Perspektive des Für-sich hinterfragt werden. ²⁸⁸ Die Erfahrung des Faktischen im Ganzen, in das wir engagiert eingebettet sind, versagt erst recht angesichts des Anderen, der meine Totalität negiert, die ich meinerseits wiederum zu negieren suche. Legt man einen unendlichen Sinn- und Wertanspruch als Idealmaß (Sollen) an alles Kontingent-Endliche an, dann wird dieses a priori als sinn- und wertlos herabgesetzt. Dieses Konstruktionsgesetz des Absurdismus bzw. Nihilismus²⁸⁹ erscheint, wie gesagt, besonders beim späteren Sartre als marxistische Zukunftsperspektive des Handelns und wird innerhalb der Hoffnungsperspektive einer innerweltlichen Endzweiterwartung eines teilweisen und vorübergehenden Gelingens der Synthese beachtenswert gemildert.

Wenn der »Gott-Mensch« oder die Gottwerdung des Menschen die Mitte des ontologischen oder besser gesagt des metaphysischen Daseinsverständnisses Sartres bildet, wird die Frage, welche Bedeutung sein Atheismus habe und wie er näher zu begründen sei (4.2.2), dringlich. Sartre versteht seinen Atheismus nicht als eine

285 A. a. O., 1068.

286 A. a. O., 1058; vgl. 1066.

287 A. a. O., 1046. Vgl. dazu die Kritik von K. HARTMANN, *Der Mensch – die Begierde, Gott zu sein*, 36 ff., der Sartre aus hegelscher Sicht die unberechtigte In-eins-Setzung von prinzipiellem (im Sinne der *metaphysica generalis*) und regionalem Verständnis (im Sinne der *metaphysica specialis*) für das An-sich-sein, Für-sich-sein und die Negation anlastet.

288 J.-P. SARTRE, 1058 f.

289 Vgl. dazu B. WELTE, *Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts*, 77–80.

seinem philosophischen Denken beiläufige Befreiung von einer theistischen Position, die sich (kategorisch) »in dem Beweis erschöpfte, Gott existiere nicht«; denn »selbst wenn Gott existierte, würde das nichts ändern [...]. Nicht, daß wir glauben, Gott existiere, doch wir meinen, das Problem ist nicht seine Existenz; der Mensch muß sich selbst wiederfinden und sich davon überzeugen, daß nichts ihn vor sich selbst retten kann, und sei es auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes.«²⁹⁰ Sartres »atheistischer Existentialismus« versteht sich kohärent: Wenn Gott nicht existiert, dann gibt es auch keine menschliche Natur, die dem Menschen vorgeschrieben und definiert ist.²⁹¹ In diesem Sinne ist »der Existentialismus nichts anderes (!) als das Bemühen, alle Konsequenzen aus einer kohärenten atheistischen Position zu ziehen«.²⁹² Das wird noch zu verdeutlichen sein. Versteht man unter »relevant sein« »gewichtig, bedeutsam sein«, dann ist es völlig unrichtig zu sagen: »Man kann Sartre nicht in Anspruch nehmen [...] für eine Position, in der der Atheismus relevantes Thema wäre.«²⁹³ »Relevant« kann aber auch »berechtigt« und »beweiskräftig« heißen, dann steht dieses Urteil vorläufig zur Diskussion offen.

Nun wäre es ein Missverständnis zu meinen, dass Sartre sein Philosophieren mit einer negativen These, der Annahme der Nichtexistenz Gottes, anfängt, denn sein erklärter Ausgangspunkt (*point de départ*) ist die Subjektivität des menschlichen Individuums: das *cogito*. Wie sollte aber dieser Anfang mit einer »zusammenhängenden« atheistischen Position zusammengehen? Sartre stimmt mit Kritikern der Ontotheologie überein: Aus der bloßen Idee der Selbstverursachung ist kein notwendig existierendes Sein herzuleiten. Aber er nimmt umgekehrt an, dass der menschlichen Existenz in aller Leibhaftigkeit diese Idee als eine *causa sui* implizit eigen ist, denn sie versucht stets, wenn auch letztendlich vergeblich, sich selbst zu begründen. Sartre hält also die Gottesidee im leibhaftigen Selbstvollzug menschlicher Existenz für grundlegend, ja für absolut notwendig, und zwar im Sinne einer frei postulierten Leitidee zur Regelung des Menschlichen. Daher ist die Bedeutung der kritisch und kohärent bezogenen atheistischen Position für das Gesamtverständnis von Existenz grundlegend. Seine Hypothese der Nichtexistenz Gottes wird durch das Postulat praktizierter Selbstkreation des Menschen notwendig, der stets unter der Über-

290 J.-P. SARTRE, *EH* (1945), 176.

291 A. a. O., 149.

292 A. a. O., 176. Im Kontext wird nur eine Konsequenz dieser Aussage über den »Existentialismus« als eine »Lehre der Tat«, d. h. als praktische Philosophie der Freiheit, genannt: dass nichts den Menschen vor sich selbst und seiner Verantwortung retten kann. Mit dem als Gottverlassenheit verstandenen Geworfensein (*délaissement*) HEIDEGGERS will SARTRE nur sagen, »daß Gott nicht existiert und daß man daraus bis zum Ende die Konsequenzen ziehen muß« (154).

293 K. HARTMANN, *Der Mensch – die Begierde, Gott zu sein*, 39 f.

forderung, einen Gott gebären zu müssen, leidet. So finden wir bei Sartre, sachlich gesehen, eine Erneuerung der Theorie des ›postulatorischen Atheismus‹. Dieser Atheismus Sartres wird verständlich als Bekundung der praktisch-existenziellen Anforderung, ein ›Gott ohne [existierenden] Gott‹²⁹⁴ oder ein ›atheistischer Theist‹ zu sein. Die Gottesidee gehört somit als ideales Regulativ (praktischer Imperativ) unausweichlich zur ›Grundausstattung‹ der geleugneten »Natur« des Menschen. Damit begegnen wir einer Umkehrung der klassischen Ontotheologie in einen aporetisch-bekümmerten Atheismus ontotheologischen Zuschnitts.

Unter ausdrücklicher Berufung auf *Anselm* und *Descartes* greift Sartre auf den sogenannten *ontologischen Gottesbeweis* zurück,²⁹⁵ insofern dieser vom bloßen Begriff Gottes als des Höchstdenkbaren ausgeht und folgert, dass eine solche Wesensidee die Existenz impliziere. Aber umgekehrt wie im ontologischen Gottesbeweis ist für Sartre das Wesen des Menschen – und zwar als des »Gott-Menschen«! – aus seinem Existieren zu begreifen und nicht die Existenz aus dem Wesen. Die Existenz des menschlichen ›Bewusstseins‹ (als Freiheit) setzt die Essenz. Daher ist sie Bewusstsein von einem Sein, dessen Essenz die Existenz impliziert. Ähnlich macht Sartre geltend, dass das »Geliebtwerden, das wir wünschen, [...] schon der auf unser Für-Andere-sein angewendete ontologische Gottesbeweis [ist]. Unser [dem Blick ausgesetztes] objektives Wesen impliziert die Existenz des *andern*, und umgekehrt ist es die Freiheit des *andern*, die unser Wesen begründet.«²⁹⁶

Insbesondere knüpft Sartre am zweiten cartesianischen Gottesbeweis an,²⁹⁷ den er für zwingend hält: Der eigentliche Sinn dieses ontologischen Beweises ist nach Sartre, »daß das Sein, das an ihm die Idee von Vollkommenheit besitzt, nicht sein eigener Grund sein kann, sonst hätte es sich dieser Idee entsprechend hervorgebracht«; es würde denken, was es ist, und sein, was es denkt, ohne jeden Seinsmangel. Aber es verhält sich anders: »Das unvollkommene Sein überschreitet sich zum vollkommenen Sein hin; das Sein, das Grund nur seines Nichts ist, überschreitet sich zu dem Sein hin, das Grund seines Seins ist. Doch das Sein, auf das hin sich die menschliche Realität überschreitet, ist nicht ein transzendenter Gott: es ist innerhalb (*au cœur*) ihrer selbst, es ist nur sie selbst als Totalität.«²⁹⁸ Wie die Bewegung des Denkens im sogenannten ontologischen Gottesbeweis, die auf das, worüber

294 Vgl. zum Folgenden noch immer unübertroffen G. HASENHÜTTL, *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J.-P. Sartre*.

295 Vgl. den einleitenden Abschnitt V. »Der ontologische Beweis« in: J.-P. SARTRE, SN, 33–37; vgl. auch 16 und 24 f.

296 J.-P. SARTRE, SN, 659.

297 Vgl. a. a. O., 173 f., 190, 456; vgl. R. DESCARTES, *Meditationen (Les méditations métaphysiques, V.)*.

298 J.-P. SARTRE, SN, 190.

Größeres nicht gedacht werden kann, gerichtet ist, so geht, wenn wir aufrichtig sind, die innerhalb der Grenzen der menschlichen Existenz, die in dessen Herzen verbleibende Transzendenz ins Leere – »wie ein Wurm«, an dem der Mensch unglücklich leidet.²⁹⁹

Dasein als erlittener Mangel an metaphysischer Totalität ist »von Natur aus nicht gegeben«, sondern ist nur als unvereinbare Synthese des An-sich und Für-sich *aufgegeben*. Die anwesende Totalität ist nur stets als Abwesende anwesend, insofern sie kein reales, ja letztlich überhaupt kein realisierbares, sondern nur ein ›ideales‹ Sein hat. Sartre wehrt sich hier gegen den Einwand, er erfinde diese »Natur« des Menschen willkürlich bzw. ohne Lehrtradition. Er beruft sich ja ausdrücklich auf Descartes: Wenn »Sein und absolute Abwesenheit [der Totalität] als Transzendenz jenseits der Welt hypostasiert wird durch eine nachträgliche Bewegung der Meditation [wie bei Descartes], so nennt man sie Gott«. Und Sartre nimmt an, dass man genau das, was er systemimmanent unter Subjektivität versteht, gleichfalls dem transzendenten Gott zuschreibt, sodass er die rhetorische Frage stellen kann: »Ist Gott nicht sowohl ein Sein, das das ist, was es ist [an-sich], insofern es ganz Positivität und Grund der Welt ist – als auch ein Sein, das nicht das ist, was es ist, und das ist, was es nicht ist, insofern es Bewußtsein [für-sich] von sich und notwendiger Grund seiner selbst ist?«³⁰⁰

Individuelle Existenzen, Bewusstseine sind es, die miteinander in Konflikt geraten, anscheinend, weil sie für sich auf ein über alles Realisierbare hinaus liegendes Ideal im Unendlichen ausgerichtet sind. Sartre hat dieses abstrakte *metaphysische* Endziel mit seiner Bekehrung zum Sozialen, zur Gemeinschaft, zum Humanismus, zur gewaltlosen Brüderlichkeit und damit zur anarchistischen Moral nicht fallen gelassen, sondern es erscheint nun verwandelt als ein gemeinsames und liebendes Füreinandersein, geschichtlich konkretisiert und für eine »Moral der Hoffnung«³⁰¹ erreichbar in Aussicht gestellt. Von dieser Wendung erfahren wir erstmalig aus seinem Theaterstück »Bariona oder Der Sohn des Donners. Ein Weihnachtsspiel«. Es

299 J.-P. SARTRE, SN, 79; vgl. den Originaltext: »Das Sein trägt das Nichts in seinem Herzen (*cœur*), wie in Wurm.«

300 J.-P. SARTRE, SN, 191. Zu Recht verweist hier G. HASENHÜTTL, *Gott ohne Gott*, 73, auf eine ähnliche Ausdrucksweise bei HEGEL, WA, Bd. 17/2: *Philosophie der Religion, Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Dritter Teil: »Die absolute Religion«), 187: »Gott ist Selbstbewußtsein, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtsein, das *an sich* das Bewußtsein Gottes ist, aber auch *für sich*, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit.«

301 R. FORNET-BETANCOURT, *Philosophie der Befreiung*, Anhang: »Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre«, 369.

wurde in der Kriegsgefangenschaft (1940) verfasst, also noch vor dem Erscheinen von »Das Sein und das Nichts« (1943). Es sollte damals »an diesem Weihnachtsabend die breiteste Gemeinschaft von [den gefangenen] Christen und Nichtchristen herstellen«. ³⁰² Dass »am Ende einer radikalen Konversion« eine »Moral der Befreiung und des Heils« erreicht werden müsse, dieses Wort aus »Das Sein und das Nichts«, ³⁰³ an dem so viel herumgerätselt wurde, ist kurz formuliert der Inhalt dieses Dramas. Wie naheliegend, die Situation des Gefangenenlagers (Stalag XII D) bei Trier in die Nacht der Geburt des Gott-Menschen unter römischer Besatzungsmacht zu versetzen!

Der Name der Hauptgestalt des Dramas ist nicht zufällig »Bar-Iona«, ein »Sohn« jenes widerwilligen Unheilspropheten des Buches Jona. Er will nicht »die endlose Agonie der Welt durch neue Menschen auffrischen«, es müsse Schluss mit den Geburten sein. Dieser düstere und pessimistische Atheist kommt schließlich in jener heiligen Nacht zum Stall, um das neugeborene Kind zu erwürgen. Er sieht das Kind nicht, nur die Silhouette der Mutter, aber den sanften Blick des Mannes, der mit »Augen, hell wie zwei Abwesenheiten« ³⁰⁴, die Mutter mit dem Kind anschaut, ein Blick, der nicht vergegenständlicht, an dem er nun teilzunehmen vermag. Er erlebt mit, wie die anwesenden Männer glücklich sind, »an einen Anfang glauben zu können. Was ist rührender für ein Menschenherz als der Anfang einer Welt einer neuen Welt [...] und der Anfang einer Liebe, wenn alles noch möglich ist, wenn die Sonne, noch bevor sie sich gezeigt hat in der Luft und auf den Gesichtern anwesend ist [...]. In diesem Stall ist es Morgen.« ³⁰⁵

Was Sartre hier aufgeht und ihn zur Umkehr bewegt, verwandelt sein gesamtes philosophisches System. In einer Gesellschaft, die immer dazu neigt, die Beziehung zum Du zu verhindern, geht es darum, diese Beziehung zum Du als Freiheit historisch und ethisch hervorzubringen, weil der Mensch als Transzendenz Hoffnung ist. Die zentrale messianische Botschaft, die Bariona von Balthasar, einem der drei heiligen Könige, mitgeteilt wird, ist die *Anerkennung der Freiheit des Anderen*, ist Freiheit, sich trotz Leid am Leben des unterlegenen Kindes zu freuen: »Eine neue Freiheit wird sich in den Himmel erheben wie ein großer ehener Pfeiler. [...] und jedesmal, wenn ein Kind geboren wird, wird Christus in ihm und durch es geboren für alle Kinder der Welt, um ewig verhöhnt zu werden durch alle Schmerzen

302 J.-P. SARTRE, GWE, *Theaterstücke*, Bd. 1: *Bariona oder Der Sohn des Donners. Ein Weihnachtsspiel*, 7–86, hier 86; vgl. B.-H. LÉVY, *Sartre*, 488–496.

303 J.-P. SARTRE, SN, 719, Anm. *.

304 J.-P. SARTRE, GWE, *Theaterstücke*, Bd. 1: *Bariona oder Der Sohn des Donners*, 71.

305 A. a. O., 73.

und um in ihm und durch es allen Schmerzen ewig zu entgehen.«³⁰⁶ Es ist wahrhaftig eine neue »Moral der Befreiung« zu ureigenstem Sein füreinander, die hier angebahnt wird.

Ein späteres Interview fasst die Transformation des ontotheologischen Zielgedankens innerhalb eschatologischer Nächst- und Enderwartung zusammen: »Das einzige Ziel, das jeder haben muß, ist der Mensch selbst, was nichts anderes heißt als: der Mensch ist noch nicht Mensch, wir müssen uns ganz langsam in Menschen verwandeln. Der Mensch ist für den Menschen ein absolutes Ziel.« Eine gewisse Nähe zu *Feuerbach* springt hier in die Augen, aber der Mensch ist nunmehr für den Menschen nicht Gott, nicht mehr der »Gott-Mensch«, »nicht das Absolute, sondern vielmehr sein absoluter [aber erst zu verwirklichender] Zweck, da Mensch-Sein heißt: sittlich sein«, in jedem die metaphysische Realität der Freiheit als *Ursprung* und *Heil* lieben.³⁰⁷ Hier schließt das späte Plädoyer des greisen Sartre für den jüdischen Messianismus an. Es bedeutet keine Rückkehr zu einer »Altersfrömmigkeit« und monotheistischen Religiosität, sondern ihn interessiert der »metaphysische Charakter [...], der durch die Religion entstanden ist«: Die jüdische Religion impliziert nämlich »ein Ende dieser Welt und das gleichzeitige Auftauchen einer anderen Welt, die aus der ersten gemacht wäre. [...] Diese neue Welt ist das Ende, der Zweck.«³⁰⁸ Die *revolutionäre* Zielsetzung, »die Abschaffung der gegenwärtigen Gesellschaft und ihre Ersetzung durch eine gerechtere Gesellschaft, in der die Menschen gute Beziehungen zueinander werden haben können«, ist geblieben.³⁰⁹ Die marxistische Ideologie eines durch ökonomische und politische Faktoren herstellbaren Fortschritts tritt dabei freilich deutlich zurück gegenüber noch ausstehenden moralischen Beziehungen zwischen den Menschen, der »ethischen Existenz der Menschen füreinander«.³¹⁰ Damit mutiert die ontologische Perspektive in eine neue moralische, das Verlangen nach dem Sein als *causa sui*, als Gott-Mensch, in das Verlangen nach der Gesellschaft, nach einer »Suche nach den wahren gesellschaftlichen Zielen der Moral«.³¹¹

306 A. a. O., 78.

307 R. FORNET-BETANCOURT, *Philosophie der Befreiung*: »Anarchie und Moral. Interview mit J.-P. Sartre«, 368.

308 J.-P. SARTRE, *Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Lévy*, 67.

309 A. a. O., 69.

310 A. a. O., 68.

311 A. a. O., 15.

4.2.2 *Das existenzielle Moment in der Begründung des postulatorischen Atheismus Sartres*

4.2.2.1 *Die Destruktion des »Kreationismus« aufgrund des existenziellen Verhältnisses des Menschen zum An-sich- und Für-sich-sein Gottes*

a) Der deistische »Kreationismus« im Übergang zum Atheismus Sartre setzt sich in »Das Sein und das Nichts« mit dem »Kreationismus«, der Annahme, »daß Gott der Welt das Sein gegeben habe«, d. h. mit Schöpfungsmetaphysik auseinander.³¹² Er diskutiert hierbei neuzeitliche Gottesvorstellungen und Schöpfungstheorien, welche die Dialektik von Abhängigkeit und Selbstständigkeit implizieren. Zunächst sei auf seine kritische Dekonstruktion der deistischen Position eingegangen, die ihm zu zeigen gestattet, dass die dort angenommene Unabhängigkeit des Geschöpfes von Gott folgerichtig zur atheistischen Position führt.

»Man kann sich eine Schöpfung vorstellen (*concevoir*) unter der Bedingung, daß das geschaffene Sein sich selbst übernimmt, sich vom Schöpfer losreißt und sich sofort über sich schließt und sein Sein auf sich nimmt: in diesem Sinne existiert ein Buch *gegen* seinen Autor.«³¹³ Schöpfung wird hier im Sinne des Deismus als ein »übergehendes Wirken« (*actio transiens*), durch das ein äußeres Werk hervorgebracht wird, konzipiert. Das Beispiel lässt an eine hergestellte Sache (*res artificialis*) denken, die nahelegt, sich Schöpfung als Herstellungsprozess (Poiesis, Techne) vorzustellen, in dem das lesbare Buch der Schöpfung seine Selbstständigkeit in Unabhängigkeit vom Urheber besitzt. Wird das Sein bei der *creatio ex nihilo*, etwa im Sinne der »Fulgurations«-Vorstellung von *Leibniz*, »außerhalb des Subjektiven gesetzt, so könnte es sich nur gegen seinen Schöpfer als selbständiges Sein behaupten, andernfalls löste es sich in ihm auf.«³¹⁴ Damit ist der kritische Punkt des schöpfungstheoretischen Übergangs vom Theismus zum Atheismus erreicht.

Denn was heißt es, Gott gegenüber zu sein? Das heißt, deshalb zu existieren, »weil es [das Sein/Seiende] sein eigener Träger ist, weil es nicht die geringste Spur

312 J.-P. SARTRE, SN, 40. Er übernimmt mit dem Titel »Kreationismus« irrtümlich einen »jüngst in Nordamerika geprägten Neologismus«, der nach R. SCHULTE (Art. *Kreationismus*, Sp. 434) »die fundamentalistisch-bibilistisch begründete Auffassung von der Schöpfung [nennt], die sich ausdrücklich-kämpferisch gegen einen umfassend gemeinten Evolutionismus als eine das gesamte Universalgeschehen mit Einschluß des menschlichen Seins und aller Geschichte zu erklären suchende systematische Weltsicht und ihre Folgen wendet«. Vgl. auch R. SCHULTE, Art. *Kreationismus*, Sp. 433 f.

313 J.-P. SARTRE, SN, 30.

314 A. a. O., 40.

der göttlichen Schöpfung bewahrt. Kurz gesagt, das An-sich-sein wäre, selbst wenn es erschaffen worden wäre, durch die Schöpfung *unerklärbar (inexplicable)*, denn es übernimmt sein Sein jenseits derselben.«³¹⁵ Das nicht begrifflich-abstrakte und allen Seienden gemeinsame Sein (*esse in communis*) ist das Existieren (*esse existentiae*), für das kategoriale Hinsichten wie hinnehmende Passivität oder Aktivität unzutreffend sind; es ist an sich undurchschaubar, opak, geradezu massiv: Es »west«, d. h., »es ist« in einem verbalen Sinne faktisch. Da deutet nichts auf einen Schöpfer hin, aber ebenso wenig darauf, dass das An-sich-sein Grund seiner selbst (im Sinne einer *causa sui efficiens*) wäre. Es wäre ja unsinnig anzunehmen, dass es sich selbst schafft, wie es das Bewusstsein nur versucht, »denn das würde voraussetzen, daß es sich selbst vorgängig ist.«³¹⁶ Man muss daher annehmen, »daß das Sein unerschaffen ist«.

Sartre lehnt, wie gesagt, den Gedanken der *causa sui* nicht einfach ab, sondern er charakterisiert damit das Für-sich-sein: »Um sein eigenes Sein begründen zu können, müßte es in Distanz zu sich existieren, und das würde eine gewisse Nichtung des begründeten wie des begründenden Seins implizieren, eine Dualität, die Einheit wäre.« Das trifft für das Für-sich-sein zu, »das, als An-sich-sein kontingent, Grund seines eigenen Nichts wäre.«³¹⁷ Die Übernahme von sich durch sich (der Selbstverursachungsakt eines Gottes *causa sui*) wird als nichtender Akt (ins Bewusstseinsloch verschwindende Kontingenz des An-sich) bestimmt und hat daher seine Notwendigkeit auf dem Grund kontingenten Seins und nicht eine Notwendigkeit auf der Ebene des bloßen Sichdenkens (*de dicto*) eines möglicherweise Existierenden.³¹⁸ Aber man vergegenwärtige sich, was Kontingenz bei Sartre *ontologisch* heißt, wenn ich existenziell denke, dass ich *bin*: Zunächst ist ein Sein kontingent, »das nicht sein eigener Grund ist, das, als Sein, anderes sein könnte, als es ist, insofern es sein Sein nicht erklärt (*n'explique*)«.³¹⁹ Dieses kontingente Sein besagt phänomenales *Existieren*, das, *insofern* es existiert, nicht von einem anderen Existierenden abgeleitet werden kann.³²⁰ Es ist eine Letzt- und Urerfahrung. Das auf das kontingente Sein-an-sich ausgerichtete Bewusstsein, das stets nur tendenziell ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es intendiert, ist somit so kontingent, dass es sich dieses Sein-an-sich weder selbst geben noch es von einem anderen (von außerhalb her) empfangen

315 Ebd.

316 A. a. O., 40 f. Man beachte die argumentative Übereinstimmung mit der Abweisung einer absoluten Idee einer *causa sui* in einem anderen Kontext bei THOMAS VON AQUIN, *De ente et essentia*, c. 5, 4. Siehe auch oben (Marx z) 3.3.2.

317 J.-P. SARTRE, SN, 175.

318 Vgl. a. a. O., 173–176.

319 A. a. O., 174.

320 Vgl. a. a. O., 44.

könnte. Man könnte daraus sogar folgern: »Gott ist, wenn er als [*causa sui*] existiert, kontingent.«³²¹ Die Möglichkeiten zu existieren haben im kontingenten Sein ihren Grund, und darum lässt sich die existenzielle ›Notwendigkeit‹ des Seins *causa sui* nicht aus abstrakten Denkmöglichkeiten herleiten. Damit destruiert Sartre den *ontologischen* und den *kosmologischen* Gottesbeweis, die ein notwendiges Sein als Grund des kontingenten Seienden erschließen wollen.

Sartre macht außerdem noch einen wichtigen Grundzug des kosmologischen Gottesbeweises aus seiner Sicht verständlich. *Kant* hat diesen Beweis, den *Leibniz* auch den Beweis *a contingentia mundi* nannte, zu Prüfungszwecken in die Form eines hypothetischen Syllogismus gebracht:

»Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings-notwendiges Wesen existieren.

Nun existiere, zum mindesten, ich selbst:

also existiert ein absolut notwendiges Wesen.«³²²

Der Untersatz enthält eine unbezweifelbare Erfahrung. Der Obersatz formuliert einen wiederum zu beweisenden Sachzusammenhang zwischen Kontingentem und dem »Dasein [Existieren] des Notwendigen«. Existiert das notwendige Wesen nicht, dann existiert überhaupt nichts. Mag die Begründung des Obersatzes verschiedene Probleme aufwerfen, der obige Zusammenschluss selbst scheint folgerichtig zu sein. Doch wie steht es mit der Folgerungsreife? Was sich Sartre als Frage aufdrängt, ist: Wenn ich selbst es bin, der existiert, *müsste* dann nicht auch das notwendige Wesen existieren? Was heißt, existenziell (und nicht spekulativ flüchtig) verstanden, es *muss* das notwendige Sein existieren? »[...] die Erklärung und der Grund meines Seins, insofern ich *ein solches* Sein bin, [können] nicht im [weltjenseitigen] notwendigen Seienden gesucht werden: die Prämissen: ›Alles, was kontingent ist, muß seinen Grund in einem notwendigen Sein finden. Ich bin kontingent‹, kennzeichnen einen Wunsch, zu begründen, und nicht die erklärende Rückbindung an eine reale Begründung.«³²³ Sartre verdeutlicht das noch: »Diese Argumentation beruht explizit auf den Erfordernissen der Vernunft.«³²⁴ Es ist die Ausgestaltung eines Theismus, der *postulatorisch* vorgeht, weil das Erfordernis, An-sich-für-sich zu sein, das Mensch-sein grundlegt. Der Beweis gibt über diese Kon-

321 A. a. O., 176.

322 KANT, KfV, B 632.

323 SARTRE, SN, 178.

324 Ebd., Anm. *.

tingenz des ›Ich bin‹ gar keinen Aufschluss, »sondern nur über die abstrakte Kontingenzidee im allgemeinen.«³²⁵

Der Kontingenzbeweis gibt, wie jeder Beweis, eine begründende Antwort auf eine Frage, hier die Warum-Frage als Frage nach der Existenz (im Sinne von Vorhandensein) eines notwendigen Wesens (= Seienden), das als Gott ausgelegt wird. Ein Beweisverfahren an der Wurzel zu fassen, heißt, die Fragwürdigkeit seiner Fragestellung ans Licht zu bringen, wozu auch die in der Explikation des Fragens auftauchenden Antworten bzw. Vorurteile, die fraglos vorgebahnt sind, gehören. Wenn wir uns als Seiende mit Blick auf die Ereignishaftigkeit des unser Selbstverhalten tragenden Seins (aus dem und zu dem wir uns jederzeit verhalten) gar nicht in Frage gestellt erfahren und Sein sich auf das bloße Faktum des Existierens beschränkt, dann kann das metaphysische Fragen weder über dieses Sein hinaus noch in die Verwurzelung des Ganzen hinein fragen; dazu reicht es einfach nicht aus. Mit anderen Worten: Die Fragestellung wäre durch kein echtes Phänomen zu rechtfertigen und müsste, weil unphänomenologisch, fallen gelassen werden. Daraus folgt aber nicht, dass Sartre sie unhinterfragt abgewiesen hat. Immerhin hat er über die Tragweite und Grenze der metaphysischen Warum-Frage systemkonsistent nachgedacht und geurteilt.

Das An-sich-Seiende gibt *phänomenal* angesichts der An- und Abstößigkeit seines anonymen Existierens nichts her, was die metaphysische Frage »Warum gibt es Sein bzw. Seiendes (pourquoi est-ce qu'il y a de l'être)?« rechtfertigen könnte: »Jedes ›Warum‹ ist ja später als das Sein (Seiende) und setzt es voraus.«³²⁶ Das kontingente Existieren des Existierenden (in seinem ubiquitären ontologischen Vorrang vor dem Für-sich-sein und Für-Andere-sein) erscheint so grundlos und bietet keinerlei phänomenalen Anhalt für eine solche ontisch-kausal verstandene Frage nach einem höchsten Seienden. Auch die Frage »Warum gibt es andere?« kann nicht aus der ontologischen Struktur des Für-sich-seins hergeleitet werden, sondern führt uns gleichfalls auf ein »primäres Ereignis [...] *metaphysischer* Art, das heißt, es gehört zur Kontingenz des Seins«. Es wird noch näher auf die Ereignishaftigkeit der Kontingenz einzugehen sein: Worauf kommt Metaphysik, wenn sie von der Grundfrage ›Warum ist Seiendes und nicht vielmehr Nichts?‹ ausgeht? Was bringt die erfahrbare Differenz von Seiendem und dem Sein, das dem Seienden ereignishaft *zukommt* und, selbst abgründig bleibend, Grund *gibt*? Diesen Weg hat sich Sart-

325 Ebd.

326 J.-P. SARTRE, SN, 1059; vgl. 530. *Il y a* wiederum im Sinne von faktisch vorliegen, vorkommen, existieren.

res Ontologie (in Antithese zum idealistischen Essenzialismus) durch die Einengung des Seinsverständnisses auf das Existieren der Existenz, die im Sein eine ›Tatsache‹ sieht,³²⁷ verbaut. Sartres Argumente richten sich hier und auch sonst nur gegen eine bloß erfahrungsjenseitig *vorgestellte* Existenz eines Schöpfergottes, also eine bloße *Idee*. Damit bewegen sie sich, wie noch deutlicher werden wird, im Rahmen jenes ontotheologischen Entwurfs eines univok Höchstdenkbaren, für dessen Existenz nur eine denkbare Möglichkeit, aber keinerlei ursprüngliche Erfahrungsbasis spricht. Doch genau dieses Ausgreifen nach dem Höchstdenkbaren bietet sich Sartre, »dem Herzen spürbar«³²⁸, als die Grundtendenz menschlicher Existenz dar.

b) Theistischer »Kreationismus« und postulatorischer Atheismus

Bisher wurde nur Sartres Auseinandersetzung mit der nicht orthodoxen Schöpfungstheologie des *Deismus* dargestellt. Ihr gegenüber ist die fortwährende Erhaltung dessen, was im Schöpfungsakt gesetzt wurde, die *creatio continua*, einzumahnen. Damit zeichnet sich für Sartre nur eine entgegengesetzte und verschärfte Schwierigkeit ab: »Aber wenn der Schöpfungsakt sich unendlich fortsetzen soll, wenn das geschaffene Sein bis in seine kleinsten Teile getragen wird, wenn es keine eigene Unabhängigkeit hat, wenn es *an ihm selbst* nur Nichts ist, dann unterscheidet sich das Geschöpf in keiner Weise von seinem Schöpfer, es geht in ihm auf.«³²⁸ Sartre verweist auf die spinozistische Vollendung der cartesianischen Substanz: Wenn die Substanz nicht eines anderen bedarf, um zu sein, kann nur eine einzige Allsubstanz existieren, in der alles andere, das sie nicht ist, wie ein Akzidenz kein selbstständiges, sondern nur ein modales, eigenständiges Sein hat. Es ist daher ›in‹ der Substanz und verbleibt als *immanenter Akt* ausschließlich in ihr.³²⁹ Gemäß dieser Konzeption *göttlicher Subjektivität* bleibt das Sein »ein intrasubjektiver Seinsmodus« und könnte »nicht einmal die *Vorstellung* einer Objektivität geben, und folglich könnte sie sich nicht einmal mit dem *Willen* affizieren, Objektives zu schaffen«.

Aus dem Gesagten ergibt sich eine völlige Ungereimtheit des Schöpfungsbegriffes: »Gott ist [Ich selbst und der andere] und ist zugleich nicht Ich selbst und der andere, da er uns erschafft.«³³⁰ Im Schöpfungsakt sieht Gott, was er erschafft, bis zum

327 Vgl. hierzu E. SCHÄDEL, *Sartres Dialektik von Sein und Freiheit*, der in bemerkenswerter Weise die »existentialistische Absurditätserfahrung als Konsequenz positivistischen Wirklichkeitsverständnisses« (Untertitel) herausarbeitet.

328 J.-P. SARTRE, SN, 30 f.

329 A. a. O., 31.

330 A. a. O., 423.

Grund – denn das, was er erschafft, das ist er –, und trotzdem stellt sich das, was er erschafft, ihm entgegen, indem es sich als Objekt schließt und Eigenständigkeit beansprucht. Aber »dieser Begriff von Gott, der seine Geschöpfe *ist*«, gefährdet meine eigene Existenz: »Wenn die Schöpfung *creatio continua* sein soll, bleibe ich immer in der Schweben zwischen einer besonderen Existenz und einer pantheistischen Verschmelzung im Schöpferwesen (l'Être Créateur).« Gott ist mir einerseits innerlich verbunden, da ich mit meinem Schöpfer verschmelze, und andererseits, wenn ich mich gegen Gott selbstständig abgeschlossen habe, ist mein Geschöpfsein in Gefahr, denn er ist mit mir nur noch äußerlich verbunden, »so wie der Bildhauer mit der fertigen Statue«. ³³¹ Unbefragt bleibt hier die vorausgesetzte Annahme, dass Gott im Sinne Sartres ein *Subjekt-Anderer* ist, d. h., er wird innerweltlich gleich oder ähnlich einem existierenden Subjekt gedacht, das sich wie ein Geschöpf innerweltlich als der große Andere (und sei es auch als der »*ganz* Andere«) zum Geschöpf verhält. Darauf wurde schon hingewiesen, doch muss darauf noch näher eingegangen werden.

Der Schöpfungsbegriff ist in sich widersprüchlich, insofern er streng alternativ entweder spinozistisch als im Hervorbringenden verbleibender Vollzug (*actio immanens*) oder deistisch als zu einem ganz anderen übergehende Aktion (*actio transiens*) vorgestellt wird. Die Immanenz des Geschöpfes in Gott wird daher als dessen *totale Abhängigkeit* und *Unselbstständigkeit* verstanden, als ein mit einer »gewissen Passivität« beflecktes Sein, letztlich als *Pantheismus*. Dagegen hatten wir »es [im Deismus] mit einer falschen Transzendenz zu tun, und der Schöpfer kann nicht einmal die Illusion haben, daß er aus seiner Subjektivität herauskommt«. ³³² Der zentrale Kritikpunkt lautet: »Die Theorie der *creatio continua* nimmt dem [kontingenten] Sein, was die Deutschen »Selbstständigkeit« nennen, und läßt es daher in der göttlichen Subjektivität verschwinden.« ³³³ Ist die Position des Deismus überflüssig und widerspruchsvoll, so scheidet der »rechtgläubige« Schöpfungsglaube an der Existenzaufgabe des Menschen. Zwar ist das Für-sich als »ein »unselbstständiges« Absolutes« ³³⁴ hinsichtlich seines Seins ständig in Frage gestellt, ständiger Aufschub durch den Primat des An-sich-seins, stete Tendenz zur Vollkommenheit in Richtung hin auf die absolute »Selbstständigkeit« des An-sich-für-sich-seins. Das *erfordert* aber die Annahme, dass kein Gott existiert, der dieses Sein von vornherein »aufsaugen« würde.

331 Ebd.

332 A. a. O., 31.

333 A. a. O., 40: »Selbstständigkeit« im französischen Original in dieser damals unüblichen deutschen Schreibweise.

334 A. a. O., 1058.

Der damit erreichte *postulatorische Atheismus* lässt sich syllogistisch wie folgt formulieren:

Obersatz: Wenn Schöpfung fortgesetzte Seinserhaltung in Gott ist, dann kann »selbst-ständiges« Seiendes nicht existieren.

Untersatz: Nun aber *muss* das als Für-sich verminderte An-sich selbst in Zielrichtung des selbstständigen Seins existieren.

Schlussatz: Also *muss* angenommen werden, dass es nicht als Geschöpf in Gott existiert bzw. kein seinserhaltender Schöpfergott existieren kann.

Das im Untersatz formulierte existenziell relevante Postulat führt zu der in der Konklusion formulierten, gleichfalls postulatorischen Annahme, dass eine bloß hypothetisch angenommene Existenz Gottes ausgeschlossen werden müsse. Gerade weil der Mensch als Mangel in synthetischer Verbundenheit mit dem, was ihm mangelt, existiert, nämlich mit dem Grund seines Seins, ist die Anwesenheit Gottes nicht tragbar, sie widerspricht den Grundmöglichkeiten seines Mensch-seins, der Freiheit.

4.2.2.2 *Humanismus gegen ergologisch-technomorphen »Kreationismus«*

In »Der Existentialismus ist ein Humanismus« entwickelt Sartre erneut seine Argumentation gegen den »Kreationismus«, aber in einer populärphilosophischen, leichter fasslichen Weise. Grundlage ist die ontologische Prämisse, dass die menschliche Existenz als Freiheit nur zu wahren ist, wenn sie der Essenz vorangeht.³³⁵ Hier steht nicht das Verhältnis des Menschen zum An-sich- und Für-sich-sein Gottes, sondern ein auf ergologisch-technomorphen Kreativität reduziertes Schöpfungsverständnis im Zentrum, wie es dem verbreiteten Vulgarplatonismus (und nicht nur ihm) bzw. der vulgarisierten aristotelisch-scholastischen Ursachenlehre entspricht.

Was heißt nun, die Existenz gehe der Essenz voraus? »Wenn man einen produzierten Gegenstand (*objet fabriqué* [scholastisch: *res artificialis*]) betrachtet, zum Beispiel ein Buch oder einen Brieföffner, so wurde dieser Gegenstand von einem Handwerker [scholastisch eine *causa efficiens principalis*] hergestellt, der sich von einem Begriff (*concept*) hat anregen lassen; er hat sich auf den Begriff Brieföffner bezogen [scholastisch die *causa formalis*] und auch auf ein bereits bestehendes Herstel-

335 J.-P. SARTRE, EH, 148 f., 166.

lungsverfahren, das Teil des Begriffs ist – im Grunde ein Rezept [scholastisch die *causa exemplaris*]. So ist der Brieföffner zugleich ein Gegenstand, der auf eine bestimmte Weise hergestellt wird und der andererseits einen bestimmten Nutzen hat [scholastisch: die Einsicht in die *causa finalis*]; man kann sich keinen Menschen vorstellen, der einen Brieföffner herstellte, ohne zu wissen, wozu der Gegenstand dienen wird. Wir sagen also, daß beim Brieföffner die Essenz, das Wesen – das heißt die Gesamtheit der Rezepte und der Eigenschaften, die es gestatten, ihn zu produzieren und zu definieren – der Existenz vorausgeht; in dieser Weise ist die Gegenwart (*présence*) dieses Brieföffners oder jenes Buches hier vor mir determiniert. Wir haben es hier mit einer technischen Betrachtung der Welt zu tun, bei der die Produktion der Existenz vorausgeht.«³³⁶

Nun stellt man sich Schöpfung gewöhnlich nach diesem Produktionsmodell der Herstellung von Objekten technomorph vor. »Wenn wir einen Schöpfer-Gott (*Dieu créateur*) annehmen, ist dieser Gott meistens einem höheren Handwerker (*artisan supérieur*) vergleichbar; und welche Doktrin wir auch betrachten [...], wir nehmen immer an, daß der Wille mehr oder weniger dem Verstand folgt, oder ihn wenigstens begleitet, und daß Gott, wenn er schöpft, genau weiß, was er schöpft. So ist der Begriff des Menschen im Geiste Gottes dem Begriff des Brieföffners im Geiste des Produzenten vergleichbar; und Gott schafft den Menschen entsprechend bestimmter Verfahren und gemäß einem Begriff, genauso, wie der Handwerker einen Brieföffner gemäß einer Definition und einem Verfahren herstellt.«³³⁷ Daraus folgt, dass die Essenz des Menschen seiner geschichtlichen Existenz vorausgeht – ein Essenzialismus, dessen Begriff von einer menschlichen Wesensnatur sich auch noch unter atheistischen Vorzeichen halten konnte.³³⁸ Andererseits findet sich die umgekehrte, die existenzialistische Auffassung, wonach die menschliche Existenz als Freiheit der Essenz vorausgeht, zunächst bei theistischen Philosophen – Sartre nennt *Karl Jaspers* und *Gabriel Marcel*.³³⁹ Allein der »atheistische Existentialismus [...] ist kohärenter« d. h., er scheint zusammenhängender und systemkonsistenter als diese theistischen Existenzphilosophien zu sein, weil unsere Freiheit, wie Sartre sie versteht, mit der Annahme eines Schöpfergottes unvereinbar ist, wäre doch der Mensch für das absolute *Subjekt* nur ein hergestelltes *Objekt* (ein Objekt-Anderer).

Man muss daher wählen zwischen Gott und dem Menschen (sich). Nun ist der Mensch als *humanes* Wesen frei und muss sich frei verwirklichen, d. h., er muss mit

336 A. a. O., 148.

337 Ebd.

338 Vgl. a. a. O., 149.

339 Vgl. a. a. O., 148.

dem Ziel der eigenen Freiheit zugleich auch die der Anderen wollen und zum Ziel machen.³⁴⁰ Da ihn nichts vor ihm selber (seiner Freiheit) retten kann, kann ein Schöpfergott, der ihm sein Wesen, seine Natur vorschreibt und herstellt, nicht existieren. Ist der Existenzialismus ein Humanismus, dann ergibt sich daraus als sachliche und logische Forderung, dass die Annahme eines Schöpfer-Gottes abzulehnen ist. Der Existenzialismus muss sich daher atheistisch verstehen, ist er doch »nichts anderes als das Bemühen, alle Konsequenzen aus einer kohärenten atheistischen Position zu ziehen.«³⁴¹ Der Atheismus bahnt den Ausweg, um den Menschen um der ihm eigenen Freiheit willen vor der Existenz Gottes zu retten. Diese kohärente Position des Existenzialismus wird auch durchgespielt: So lässt Sartre in »Le diable et le bon Dieu« seinen Haupthelden Götz sagen: »Wenn Gott existiert, ist der Mensch nichts; wenn der Mensch existiert, ...« Darauf kontert der Pfarrer Heinrich: »Wenn Gott nicht existiert, gibt es kein Mittel mehr, den Menschen zu entrinnen.«³⁴² Den Menschen zu entrinnen oder nicht zu entrinnen, das ist die kritische Frage. Die logische Struktur dieser verkürzt angedachten Argumentation kann als disjunktiver Syllogismus (*modus ponendo tollens*) wie folgt dargestellt werden:

Obersatz: Entweder existiert Gott, dann ist der Mensch ein abhängiges Objekt, ein ›Nichts‹, das seiner Freiheit zu entrinnen sucht, oder Gott existiert nicht, dann gibt es kein Mittel mehr, den Menschen und ihrer Freiheit zu entrinnen.

Untersatz: Der Mensch ist Selbstkreation und darf sich daher nicht entrinnen.

Schlussatz: Also muss angenommen werden, dass Gott (als Subjekt) für den Menschen nicht existiert.

Es kann auch im Sinne eines *modus tollendo ponens* so argumentiert werden, dass kein Mittel in Anspruch genommen werden darf, dem Mensch-sein (der Freiheit) auszuweichen. Dann folgt aus der existenziellen Unmöglichkeit des angeblich Bedingten (der Mensch ein total von Gott abhängiges Objekt) das postulierte Nichtdasein des Unbedingten (Gottes). Dass das absolute Subjekt einen *nicht* zum Gegenstand macht und dadurch jede freie Initiative total lähmt, ist ein Bedürfnis, ein Verlangen, ein Postulat, das der endlichen Subjektivität des Menschen erst den Freiraum seiner eigenen Freiheit zu öffnen sucht. Mit Rücksicht auf die existen-

340 Vgl. a. a. O., 172; vgl. 150 f., 166.

341 A. a. O., 176.

342 J.-P. SARTRE, GWE, *Theaterstücke*, Bd. 7: *Der Teufel und der liebe Gott*, Teil III, Bild 10, Szene 4, 158 f.

zielle Praxis des Menschen ist das Nichtdasein Gottes zwar weder unmittelbar einsichtig noch kategorisch beweisbar, jedoch eine notwendige Annahme, d. h. ein befreiendes Postulat mit beängstigenden Folgen. Daher gilt mit *Dostojewski*: »Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt.«³⁴³

Der Atheismus Sartres ist nicht bloß hypothetisch, skeptisch oder agnostisch, sondern eine unentbehrliche und notwendige praktisch-ethische Annahme, die verhindern soll, dass der Mensch mithilfe der Gott-Hypothese seiner Freiheit zu ent-rinnen sucht. Es ist für Sartre daher nicht gleichgültig oder praktisch folgenlos, ob man Gott annimmt oder nicht, ob man die Hypothese seiner Existenz aufstellt oder ablehnt, sondern sein Atheismus ist für das systematische Verständnis der existenzi-alistischen Praxis notwendig, d. h., er ist ein Postulat der existenziell praktizierenden Vernunft: »existenzialistischer Atheismus«. Dieser ist somit als ein *postulatorischer* historisch gesehen eine Gestalt der Umdrehung des *postulatorischen Theismus Kants*. Dessen Annahme des Vorhandenseins Gottes ist ein Postulat der praktischen Vernunft, die a priori unbedingt geltende Voraussetzung, welche (über die Brücke des durch Wohlverhalten verdienten Wohlergehens und der Idee des eschatologischen Ausgleichs irdischer Ungerechtigkeit) Subjektivität, Freiheit des Willens, autonome Sittlichkeit und Humanität möglich macht. Sartres postulatorischer Atheismus hin-gegen sucht den Menschen praktisch davor zu bewahren, seiner Freiheit eben durch die Hypothese eines Schöpfergottes zu entrinnen, und insofern gehört der Athe-ismus als integrierendes Bestandteil in sein System. Kann aber ein solcher Gott nicht existieren, dann stellt sich die Frage neu: Wie sind die ›mystischen‹ Erlebnisse und Erfahrungen von Gottes Anwesenheit zu deuten? Wie kommen sie zustande?

4.2.2.3 Die existenzielle Kritik des göttlichen Blickphänomens

Sartres postulatorischer Atheismus gehört, wie wir gesehen haben, nicht nur des-halb in sein existenzialistisches System, weil er gegenüber dem »Kreationismus« die *theoretische* Annahme, dass dem Menschen keine Wesensnatur vorgeschrieben ist, am besten absichert, sondern auch, weil die Gottesidee (im Sinne des umge-kehrten ontologischen Gottesbeweises) als unendliches Existenzideal, das der Re-alisierbarkeit entzogen ist, eine Existenz-Notwendigkeit darstellt. Aber lässt sich aus diesem Gedanken die Notwendigkeit eines existenzialistischen *Atheismus* hin-reichend ableiten? Ist damit schon das eigentliche Sachmotiv von Sartres Atheis-mus berührt?

³⁴³ J.-P. SARTRE, EH, 154 f.

Wir haben bereits aus Sartres Biografie entnommen, wie sehr er von Kindheit an unter seiner Hässlichkeit und dem degradierenden Angestarrtwerden gelitten haben muss. Es ist aber auch äußerst bemerkenswert, dass er berichtet, das für Vergegenständlichung paradigmatische Blickphänomen auch in seiner höchstdenkbaren Steigerungsform durchlitten zu haben: »Ein einziges Mal hatte ich das Gefühl«, so berichtet er in »Les Mots«, »es gäbe Ihn. Ich hatte mit Streichhölzern gespielt und einen kleinen Teppich versengt; ich war im Begriff, meine Untat zu vertuschen, als plötzlich Gott mich sah. Ich fühlte Seinen Blick im Innern meines Kopfes und auf meinen Händen; ich drehte mich im Badezimmer bald hierhin, bald dorthin, grauenhaft sichtbar, eine lebende Zielscheibe. Mich rettete meine Wut: ich wurde furchtbar böse wegen dieser dreisten Taktlosigkeit, ich fluchte, ich gebrauchte alle Flüche meines Großvaters. Gott sah mich seitdem nie wieder an.«³⁴⁴

Diese in jungen Jahren durchgemachte Erfahrung einer erdrückenden Gegenwart Gottes im Erblicktwerden charakterisiert Sartre als »mystische«; sie ist eine peinigende Erfahrung des kindlichen Gewissens, deren anonymen Ruf einem nicht nur sagt, was »man« nicht darf, einen schuldig spricht und mit Liebesverlust bedroht, sondern sich in einem ins Ungeheuerliche gesteigerten vorwurfsvollen Blick manifestiert. Wie der kleine Pyromane nun aus Angst vor drohender Strafe und Demütigung durch die Erwachsenen seine »Untat« zu vertuschen sucht, überkommt ihn plötzlich etwas, das existenzielles Grauen auslösen muss: Der Blick Gottes bemächtigt sich seiner, dringt vor in sein Innerstes, befällt ihn leibhaftig, ja klebt auf den Händen, mit denen er gerade sein Missgeschick verstecken wollte. Der Blick ist so durchdringend, dass er das Eigene der Privatsphäre verflüchtigt und in »dreister Taktlosigkeit« von ihr Besitz ergreift. Zugleich ist der Blick ein unerbittlich richtender und strafender, der auf den Knaben wie auf eine *lebende* Schießscheibe zielt. Wehrlos ist er dieser tödlichen Bedrohung ausgeliefert, in der er sich seinen Händen entgleitet und der Macht eines *Anderen* erliegt. Als er sich daraufhin hin und her windet, um den ganzen Spuk loszuwerden, kann er sich endlich in einem verzweifelt Wutausbruch Luft verschaffen. Und es gelingt ihm, sich von der Besessenheit durch den Absolut-Anderen, der ihn schamlos zu einem Blick-Objekt heruntergemacht hat, zu befreien.

Die Erzählung bezeugt weniger früh gereifte Genialität als eine klinisch noch nicht manifeste paranoische Obsession aus der Psychopathologie des Alltags. Ein den entsetzlichen Blicken ausgeliefertes Kind war wehrlos dem übermächtig Begegnenden ausgeliefert. Ihm fehlte noch die Möglichkeit, sich angemessen auf die

344 J.-P. SARTRE, GWE, *Autobiographische Schriften*, Bd. 1: *Die Wörter*, 78.

Bandbreite des Blickphänomens einzulassen. Das eigenständige Selbst-sein war mit dem Untergang so stark bedroht, dass es sich noch bis hinein in das Alleinsein verfolgt, beobachtet und im Bann gehalten erfahren hat, sich aber dann letztlich doch selbst befreien konnte, wobei es dann bei der wütenden Abwehr blieb (der Identifizierung mit dem Angreifer). Sachlich gesehen enthält der Text eine programmatische Weisung, die ohne Zweifel auch *Nietzsche* mitsprechen lässt.³⁴⁵

Nietzsche hat in der Begegnung von Zarathustra mit dem »hässlichsten Menschen« dramatisch zur Darstellung gebracht, wie der Blick des Allessehenden einen Menschen innerlich treffen und umtreiben kann.³⁴⁶ Vor diesem hässlichen sich ausgestoßen Fühlenden, der kaum wie ein Mensch aussieht, überfällt Zarathustra »eine grosse Scham«, sodass er errötend seinen Blick abwendet; er erkennt, wer dieser Mensch ist, der »Mörder Gottes«: »Du ertrugst Den nicht, der *dich* sah, – der dich immer und durch und durch sah, du hässlichster Mensch! Du nahmst Rache an diesem Zeugen!« Und der arme Mensch, »voll verborgener Scham« und Selbstverachtung, lobt Zarathustras »Ehrfurcht vor grossem Unglück, vor grosser Hässlichkeit, vor grossem Missrathen«. Er fühlt sich durch dessen Scham geehrt und fleht, nicht angeblickt zu werden. Mit gurgelnd-röchelnder Stimme begründet er seine Untat: »Aber er – *musste* sterben: er sah mit Augen, welche *Alles* sahn, – er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit. Sein Mitleiden kannte keine Scham: er kroch in meine schmutzigsten Winkel. Dieser Neugierigste, Über-Zudringliche, Über-Mit-leidige musste sterben. Er sah immer *mich*: an einem solchen Zeugen wollte ich Rache haben – oder selber nicht leben. [...] Der Mensch *erträgt* es nicht, dass solch ein Zeuge lebt.« Zarathustra vermutet im hässlichen Menschen den *böheren* Menschen, der in seiner Armut überwunden werden muss, was negativ formuliert darauf hinausläuft, dass *dieser* ungöttliche Gott, der moralisch-repressive Gott, nun *tot* ist und nicht mehr das Prinzip kommender Welt- und Seinsgestaltung sein kann.

Dass diese Gedanken Nietzsches Sartre auf seine Weise zu denken gegeben haben, wird durch seine philosophischen und literarischen Überlegungen zum Phänomen des göttlichen Blicks noch deutlicher werden. Er durchschaut vor allem, dass wir uns nicht (primär) schämen, weil wir gesündigt haben und tadelnswerte Objekte

345 Vgl. B.-H. LÉVY, *Sartre*, 166–173: »Sartre als Nietzscheaner«.

346 NIETZSCHE, KGW, VI/1: *Also sprach Zarathustra*, 323–328. Vgl. dazu KGW, V/2: *Die fröhliche Wissenschaft*, 20: »Heute gilt es uns als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles nackt sehn, nicht bei Allem dabei sein, nicht Alles verstehn und »wissen« wolle. »Ist es wahr, dass der liebe Gott überall zugegen ist?« fragte ein kleines Mädchen seine Mutter: »aber ich finde das unanständig« – ein Wink für Philosophen! Man sollte die *Scham* besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat.«

sind, sondern weil wir uns als verminderte, abhängige und erstarrte Objekte wiedererkennen, die die menschliche Einsamkeit als Spielraum der Freiheit liquidieren. Schäme ich mich vor dem ›Man‹ im Sinne einer Anerkennung meiner Objektlichkeit vor einem anonym bleibenden Subjekt und hypostasiere bzw. verdingliche ich meine Objektlichkeit im Gegenüber zu einem Absoluten, das ein Subjekt ist, das nie Objekt werden kann, dann setze ich »mein für-Gott-Objekt-sein als realer als mein Für-sich. Ich existiere entfremdet, und lasse mich durch mein Draußen lehren, was ich sein soll.« Sartre setzt hier noch nach: »Das ist der Ursprung der Furcht vor Gott«,³⁴⁷ der einem in seinem Blick zum Verfolger wird.³⁴⁸

Eine literarische Veranschaulichung dieses »mein Für-Gott-Objekt-sein« findet sich in »Der Aufschub«, dem zweiten Band der Roman-Trilogie »Die Wege der Freiheit«. Dort begegnet uns Daniel, der ›Freund‹ des Haupthelden der Trilogie, des Philosophielehrers Mathieu. Daniel verspielt seine Freiheitsmöglichkeiten und zögert ihr Ergreifen hinaus. Er ist von »Unaufrichtigkeit« (*mauvaise foi*) beherrscht und hat es satt, sich immer wieder in den leeren Himmel zu verströmen; er will ein Dach über sich haben. »Alles, ich habe immer alles für einen Zeugen getan. Ohne Zeugen löst man sich in Nichts auf.«³⁴⁹ Er definiert sich vorzüglich über den Blick Anderer und gesteht in einem Brief Mathieu ein: »Du *sabst* mich, in Deinen Augen war ich fest und vorhersehbar. [...] Du sahst es [mein Sein], und ich sah nur, daß Du es sahst. Einen Augenblick warst Du der Mittler zwischen mir und mir selbst, in meinen Augen der Wertvollste der Welt [...]. Ich habe damals begriffen, daß man nur durch das Urteil eines anderen, durch den Haß eines anderen zu sich selbst gelangen kann.«³⁵⁰

Daniel geht die Gegenseitigkeit dieses Verhältnisses der Vermittlung von Selbsterkenntnis auf als ein Abstützen unseres jeweiligen Nichts. Er sieht mich. Er trägt mich mir zu. Er kommt über mich. Ich werde durch seine Zuwendung zu einem

347 J.-P. SARTRE, SN, 518.

348 Zu bedenken wäre, wofür wir im alltäglichen Verfolgungswahn, sei es im Wachen oder Träumen, offen und zugleich verschlossen sind. Die anonyme Bedrohung, etwa durch den uns übersteigert-objektivierenden Blick von mehr oder weniger unbeteiligten Personen, enthüllt ein zutiefst unfreies und verletzliches Weltverhältnis, in dem sich jemand gegenwärtig auf die Weise eines Kleinkindes vor der eigentlichen Entfaltung des eigenen Gewissens abhängig verhält. Verfolgungswahn kann als weltbildende Manifestation paranoiden Größenwahns einen Rettungsversuch aus dem Grauen depersonalisierender Weltuntergangserfahrung darstellen und mag diesen Absturz in die absolute Nichtigkeit zu kompensieren suchen. Vgl. Weiterführendes zur Psychopathologie des Blicks bei A. MOLDZIO, *Schizophrenie – eine philosophische Erkrankung?*, 5.1.4.2: »Der Blick«, 121–125.

349 J.-P. SARTRE, GWE, *Romane und Erzählungen*, Bd. 4/2: *Der Aufschub. Roman. Die Wege der Freiheit*, 173.

350 A. a. O., 354.

kompakten Bestand. Darüber hinaus berichtet Daniel vom unwahrscheinlichsten und verrücktesten Glück, das ihm dabei zuteilwurde: »Gott sieht mich. [...] Gewiß hast Du [...] das plötzliche, unerträgliche Gefühl gehabt, von hinten beobachtet zu werden. Du drehst Dich um, aber schon hat der Neugierige die Nase in sein Buch gesteckt; Du kannst nicht herausfinden, *wer* Dich beobachtet. Du nimmst wieder Deine ursprüngliche Position an, aber Du weißt, daß der Unbekannte wieder aufgeblickt hat, Du spürst es an einem leisen Kribbeln auf Deinem ganzen Rücken, einem heftigen, schnellen Zusammenziehen Deines ganzen Gewebes vergleichbar.« Auf diese Weise war nun plötzlich der Blick Gottes da: »Ich war gleichzeitig durchdrungen und opak, ich existierte *in Anwesenheit* eines Blicks. Seither bin ich unaufhörlich vor einem Zeugen. Vor einem Zeugen selbst in meinem verschlossenen Zimmer: manchmal riß mich das Bewußtsein, von diesem Schwert durchbohrt zu sein, vor einem Zeugen zu schlafen, aus dem Schlaf. Ehrlich gesagt finde ich fast gar keinen Schlaf mehr. Oh, Mathieu, was für eine Entdeckung: *Man sah mich*, ich rackerte mich ab, um mich zu erkennen, ich glaubte, an allen Enden auszulaufen. [...] der Blick war da, unwandelbar, ein unsichtbarer Strahl.«³⁵¹

Der penetrierende Blick hält einen fest und verschafft Halt; er schützt vor dem Nichts, der Leere, der Freiheit. Er bildet ein unentrinnbares Milieu. Daniel wird es nun geradezu leicht, Mathieu zu sagen, »was der Blick ist: er ist nämlich nichts; er ist eine Abwesenheit; hör zu: stell Dir die dunkelste Nacht vor. Die Nacht sieht Dich an. Aber eine blendende Nacht; die Nacht im vollen Licht; die heimliche Nacht des Tages. Ich triefe vor schwarzem Licht; es ist überall auf meinen Händen, auf meinen Augen, in meinem Herzen, und ich sehe es nicht. Glaube mir, daß diese fortwährende Vergewaltigung mir zuerst widerwärtig gewesen ist: Du weißt, daß es mein ältester Traum war, unsichtbar zu sein«, d. h. sich (vor lauter Scham) in nichts aufzulösen, sich vor dem übermächtigen Erblicktwerden zu retten. »Wie beängstigend, diesen Blick plötzlich als eine universelle Umgebung zu entdecken, der ich nicht entinnen kann. Aber wie beruhigend auch. Ich weiß endlich, daß ich bin.«³⁵²

Daniel dreht das cartesianische »Ich denke, also bin ich«, an dem er so viel gelitten haben will, um: »[...] ich sage: man sieht mich, also bin ich. Ich brauche die Verantwortung für mein dickflüssiges Auslaufen nicht mehr zu ertragen: wer mich sieht, macht mich sein; ich bin, wie er mich sieht. Ich wende der Nacht mein nächtliches, ewiges Antlitz zu, ich richte mich wie eine Herausforderung auf, ich sage zu Gott: da bin ich. Da bin ich, so wie du mich siehst, so wie ich bin. Was kann ich da-

351 A. a. O., 355 f.

352 A. a. O., 356 f.

für: Du kennst mich, und ich kenne mich nicht. Was habe ich zu tun, außer mich zu ertragen? Und Du, dessen Blick mich ewig flieht, ertrage mich. Mathieu, welche Freude, welche Qual! Endlich bin ich in mich selbst verwandelt. Man haßt mich, man verachtet mich, man erträgt mich, eine Anwesenheit hilft mir, es für immer zu sein. Ich bin unendlich und unendlich schuldig. Aber ich *bin*, Mathieu, ich bin. Vor Gott und vor den Menschen *bin* ich. Ecce homo.«³⁵³ Daniel bezieht das Wort des Pilatus angesichts des mit Dornen gekrönten Königs (Joh 19,5) auf sich. Damit zeigt sich »dieser Mensch« als Gottes Objekt-Anderer in unendlich entfremdeter Existenz als Man-Selbst.

Literarisch verarbeitete Sartre die fortschreitenden Fehlversuche, das Existenzideal des substanzgewordenen Bewusstseins (An-sich-für-sich) im Gewaltstreich zu erreichen, auch im Schauspiel »Der Teufel und der liebe Gott« (»Le Diable et le bon Dieu«).³⁵⁴ Im Gegensatz zu Daniel will dort Götz, der Held dieses Dramas – ein gesellschaftlicher Außenseiter, der seine bodenlose Existenz zu überwinden sucht –, ganz »unmenschlich« sein, ganz gleich ob als Unhold oder Heiliger.³⁵⁵ Hier interessiert nur, wie der vormals gottlos-teuflische Götz nunmehr doch Gott erfährt und sich dieser Gottesglaube in Atheismus verflüchtigt. Götz scheitert nach seiner Bekehrung zum radikalen Sein für Andere, weil er wiederum nur Böses, Menschenhass und Selbstverachtung hervorgebracht hat. So wendet er sich rückblickend leidenschaftlich an Gott: »Oh, ich hätte mich nie mit den Menschen befassen sollen: Sie sind Gestrüpp, das man ausreißen muß, um zu Dir zu gelangen. Ich komme zu Dir, Herr, ich komme, ich wandere in Deiner Nacht: Gib mir die Hand. Sag: Die Nacht bist Du, nicht? Die Nacht, die quälende Abwesenheit von allem! Denn Du bist der, der in der universellen Abwesenheit anwesend ist, der, den man hört, wenn alles Stille ist, der, den man sieht, wenn man nichts mehr sieht. Alte Nacht, große Nacht, die vor den Wesen war. Nacht des Nichtwissens, Nacht des Unheils und des Unglücks, verbirg mich, verschlinge meinen unreinen Leib, schlüpfe zwischen meine Seele und mich selbst und verzehre mich [...] denn der Mensch ist dazu da, den Menschen in sich selbst zu zerstören und sich wie weiblicher Schoß dem großen schwarzen Leib der Nacht zu öffnen.«³⁵⁶

Götz erfährt sich letztlich verlassen, ohne Aussicht auf das Gute, das er zu vollbringen vermeinte. Sein Streben und Sehnen mündet in die vollkommene Leere.

353 A. a. O., 357.

354 Ausführlicheres dazu bei N. FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott*, 281–289.

355 Vgl. J.-P. SARTRE, GWE, *Theaterstücke*, Bd. 7: *Der Teufel und der liebe Gott*, Teil III, Bild 10, Szene 4, 156.

356 A. a. O., Teil III, Bild 8/9, Szene 2, 139 f.

Damit macht er zwar eine *positive* Erfahrung des Nichts, aber was sich in ihr *zeigt*, ist ihm nichts Existierendes, sie kippt in atheistische ›Mystik‹ bzw. ›Spiritualität‹ um. So fragt er sich, wo Gott hausen mag, denn »der Himmel ist ein Loch«, kein beschützendes Dach!³⁵⁷ »Ich flehte, ich bettelte um ein Zeichen, ich sandte dem Himmel Botschaften: Keine Antwort. Der Himmel kennt nicht einmal meinen Namen. Ich habe mich jede Minute gefragt, was ich in den Augen Gottes *sein* könnte.« Götz weiß nun die Antwort: »Nichts. Gott sieht mich nicht. Gott hört mich nicht, Gott kennt mich nicht. Siehst Du diese Leere über unseren Köpfen? Das ist Gott. Du siehst diesen Spalt in der Tür? Das ist Gott. Du siehst das Loch in der Erde? Auch das ist Gott. Das Schweigen ist Gott. Gott ist die Einsamkeit des Menschen. Nur ich war da: war einzig ich.« Götz geht nun endgültig auf, dass der ihn beobachtende Gott nicht existiert, und er jubelt: »Freude, Freudentränen! Halleluja! [...] Ich erlöse uns. Kein Himmel mehr, keine Hölle mehr: Nichts als die Erde.«³⁵⁸ Nun kann Götz zu seiner Geliebten, Hilda, sagen: »Gott ist tot. [...] Wir haben keinen Zeugen mehr, ich allein sehe dein Haar und deine Stirn. Wie *wirklich* du bist, seit er nicht ist.«³⁵⁹ Mit deutlicher Anspielung an *Nietzsches* Fragment 125 »Der tolle Mensch« aus »Die fröhliche Wissenschaft« stellt Götz fest: »Ich habe Gott getötet, weil er mich von den Menschen trennte, und nun macht mich sein Tod noch einsamer. Ich werde nicht dulden, daß dieser große Leichnam meine Menschenliebe vergiftet.« Götz will nun nichts mehr als »ein Mensch unter Menschen sein«, was das Schwierigste ist.³⁶⁰

Sartre ringt im Rahmen seiner Phänomenologie innerweltlichen Für-Andere-seins um eine Befreiung von der grauenvollen Existenz Erfahrung des göttlichen Blicks. Schon das innerweltliche Gesehenwerden genügt, das mich nicht nur da oder dort zum wehrlosen Gegenstand einer Freiheit, die nicht meine ist, konstituiert, denn diese zieht sich zusammen zum unpersönlichen ›Man‹, das mich fortwährend und überall erblickt; es ist die Vertretung des Subjekt-Anderen überhaupt. Denn jeder Blick lässt mich erfahren, dass ich überhaupt für alle lebenden Menschen existiere. Wende ich mich vom konkreten Gesehenwerden ab und versetze ich mich in die Anwesenheit ungezählter und ununterschiedener Subjekte, so komme ich auf einen Begriff, den ich pränumerisch *leer* denke, den Begriff eines unendlichen Subjekts, das nie Objekt ist. Ich erhalte »einen rein formalen Begriff, der sich auf eine unendliche Reihe mystischer Erfahrungen der Anwesenheit anderer bezieht«. Und

357 A. a. O., Bild 7, Szene 4, 127.

358 A.a.O., Bild 10, Szene 4, 158 f.

359 A. a. O., Szene 5, 160.

360 A. a. O., Bild 11, Szene 2, 163 f.

dieser ist nichts anderes als der »Begriff von Gott als allgegenwärtigem und unendlichem Subjekt, *für das* ich existiere«. ³⁶¹ Daher ist Gott »der bis zur Grenze getriebene Begriff des andern«, ³⁶² »der Grenzbegriff der Alterität« ³⁶³ oder »die Quintessenz des Andern«. ³⁶⁴

Geht der Begriff des Anderen im »Man« über die Einzelbegegnungen hinaus, so umfasst er das Mitsein (Wirsein), das als Totalität des Menschlichen denkbar ist. Unter dem uns erblickenden Blick der Anderen konstituiert sich in einer konkreten Situation auch das Objekt-Wir, d. h. die Erfahrung gemeinsamen Objekt-seins. Das impliziert abstrakt und unrealisierbar eine absolute Totalität des Objekt-Wir als »Grenzbegriff«, der die gesamte geschichtliche Menschheit denkbar macht. Er wäre nur zu gewinnen, wenn etwas existierte, in dessen Augen die ganze Menschheit Objekt ist: Der »Grenzbegriff Menschheit« impliziert somit den »Grenzbegriff Gott«, seine denkbare Anwesenheit. ³⁶⁵ Dieser Begriff eines »absoluten Dritten« jenseits aller Gruppierungen ist identisch mit dem eines uns erblickenden Wesens, das selbst nie erblickt werden kann, mit der *Gottesidee* – ein Gott also, der in seiner Nichtexistenz durch »radikale Abwesenheit gekennzeichnet« ist. Denn um in konkreten Erfahrungen die Menschheit als *unsere* zu verwirklichen, scheitert unser Bemühen stets, was das Verlangen nach so etwas wie einer Anwesenheit Gottes (oder Endzeit-erwartung) als unerreichbarer Leerstelle impliziert, die unser Dasein als höchstes Ideal und höchsten Wert »not-wendig« bestimmt.

Sartres postulatorischer Atheismus besagt zunächst ganz allgemein: Soll der Mensch Mensch bleiben, dann *darf*, ja *kann* es einen solchen Gott, durch den wir unter der *Macht eines Anderen* total abhängig sind, gar nicht geben. Das zentrale Motiv, das diesen Atheismus notwendig erscheinen lässt, haben wir mit der Erfahrung der entmenschlichenden Allgegenwart Gottes im Blickphänomen erreicht und aufgedeckt, und zwar existenziell als »religionspathologische« Erfahrungsdimension ähnlich einem Verfolgungswahn. Dass das absolute Subjekt nicht jemanden durch seinen Blick total zum Gegenstand macht und so jede freie Initiative lähmt, ist ein existenzielles Bedürfnis, ein »not-wendiges« Verlangen, ein Postulat der endlichen Subjektivität jenes Menschen, der sich erst den Freiraum seiner eigenen Freiheit zu verschaffen hat.

361 J.-P. SARTRE, SN, 504.

362 A. a. O., 479.

363 A. a. O., 736.

364 A. a. O., 424.

365 A. a. O., 736.

Sichten wir in einem kurzen Rückblick die syllogistische Fassung des postulatorischen Atheismus, so liegen schwerwiegende Probleme in den Prämissen der sonst folgerichtig aufgebauten Zusammenschlüsse. Das gilt sowohl für die Obersätze als auch für die Untersätze. Die ontologischen Grundlagen der Untersätze wurden oben (4.1.4) schon kritisiert. Als besonders prekär hat sich das Selbstverständnis herausgestellt, wonach das Für-sich als *vermindertes* An-sich in Zielrichtung selbstständigen Seins existieren *muss*. Das freie Existieren ist dann erst recht für einen >Theismus< anfällig, dessen Sinn die Flucht vor dem authentischen Menschsein ist, indem man versucht, sich für ein Objekt des göttlichen Subjekt-Anderen zu halten.

Wenn schon die menschlichen Beziehungen antagonistisch oder negativ dialektisch sind, muss sich ihr schwer erträglicher Konfliktstoff umso mehr in vermeintlichen Beziehungen zum göttlichen Subjekt inhuman-entfremdend entladen. Damit sind die Obersätze angesprochen. Sie gehen, zusammengefasst, davon aus, dass die Schöpfungshypothese als Seinserhaltung (4.2.2.1 b) und Herstellungsprozess (4.2.2.2) den menschlichen Seinsentwurf in Freiheit ausschließt. Alles läuft ähnlich wie schon bei *Feuerbach* und *Marx* auf die nicht wirklich hinterfragte und auf den Scotismus als Hauptquelle zurückgehende Disjunktion von Gott und Mensch, Unendlichem und Endlichem bzw. auf die Unvereinbarkeit von totaler Abhängigkeit als Objekt und prekärer Freiheit hinaus. Eine kritische Würdigung des Atheismus bei Sartre, ja überhaupt des postulatorischen Atheismus, kann nur vorankommen durch eine umfassendere Besinnung auf die Grundlagen einer Metaphysik der Schöpfung, innerhalb derer der Widerstreit von kreatürlicher Selbstständigkeit und totaler Abhängigkeit facettenreich zum Kardinalproblem werden konnte. Diese Schöpfungs-metaphysik sei zum Abschluss des vorliegenden Bandes andiskutiert, um einen positiven Ausblick auf die geplante Weiterführung der vorliegenden Philosophischen Theologie zu vermitteln.