

Alfred Dandyk, Unaufrichtigkeit: Die existenzielle Psychoanalyse Sartres im Kontext der Philosophiegeschichte, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002

Eine annotierte und kommentierte Zusammenfassung

Alfred Betschart

A) Zusammenfassung

1. Vorwort

Sartres Ontologie ist die Voraussetzung für seine existenzielle Psychoanalyse. Sein Denken ist holistisch, was es verbietet, einzelne Themen isoliert zu betrachten. Obwohl Sartre ein ausserordentlich origineller Kopf ist, sind seine Überlegungen geprägt von einer Philosophiegeschichte, die bis in die griechische Antike zurückreicht.

2. Kritik der empirischen Psychoanalyse

Sartres existenzielle Psychoanalyse ist eine Kritik an der Psychoanalyse Freuds, der er vorwirft, ihre philosophischen Vorarbeiten nicht erledigt zu haben. Mit seiner Trieblehre unterliegt Freud der „substantiellen Täuschung“, in dem er die Triebe als Substanz im Ich auffasst und nicht als Relation, d.h. als Beziehung zwischen dem menschlichen Bewusstsein und der Welt. Vor allem wirft Sartre Freud aber vor, Wirkursache (Kausalität) und Zweckursache (Finalität) nicht sauber voneinander zu trennen. Einerseits sieht Freud im menschlichen Verhalten die Wirkung und in den Trieben die Ursachen; andererseits gesteht er den Trieben jedoch die Fähigkeit zu, ihre Ziele zu verändern. Nach Aristoteles unterscheiden wir die Wirkursache von der Zweckursache. Die erstere gilt im Bereich der Naturwissenschaften, wo Kausalketten und allgemeine Gesetze gebildet werden können. Für die Geisteswissenschaften muss nach Sartre die Zweckursache im Vordergrund stehen. Nur von seinem Sinn her lässt sich menschliches Handeln verstehen.¹ Als Freud dem Zeitgeist folgend seine Psychoanalyse als Naturwissenschaft konzipiert, begeht er einen schwerwiegenden Fehler. Flaubert ist nicht eine Manifestation abstrakter Gesetze. Sein Handeln als Individuum kann nicht auf

¹ In der Zeit der Wende um 1900 herum entwickeln verschiedene Philosophen und Humanwissenschaftler dieses Argument, dass im Humanbereich nicht das Gesetz der Kausalität, sondern jenes der Finalität im Vordergrund steht. Dazu gehören insbesondere die Vertreter der Lebensphilosophie. Von Henri Bergson liest Sartre 1923 *Essai sur les données immédiates de la conscience*, in dem Bergson prominent den in den Naturwissenschaften und im Humanbereich unterschiedlichen Zeitbegriff behandelt. Es ist dieses Werk, das Sartre dazu bringt, Philosophie statt Literatur zu studieren. Aufbauend auf Schleiermacher bezeichnet vor allem Dilthey das Sinnverstehen als die für die Geisteswissenschaften spezifische Methode. Damit beeinflusst dieser entscheidend Philosophen wie Heidegger, Gadamer und die ganze Hermeneutik. Ein weiterer wichtiger Vertreter einer an der Finalität orientierten Humanwissenschaft ist der Soziologe Max Weber. Die Unterscheidung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften hinsichtlich ihrer Methode findet sich bei Sartre später wieder in seinen Stellungnahme zur Dialektik. Die vertiefte Auseinandersetzung mit Hegel ab 1945 betrifft auch die Dialektik. Sartre insistiert vehement, dass die Dialektik nur für den humanwissenschaftlichen Bereich gilt und entgegen Engels' Ansichten in den Naturwissenschaften nichts zu suchen hat (erstmalig in *Matérialisme et révolution* 1946; dann wieder in den *Cahiers pour une morale* geschrieben 1947-48/veröffentlicht 1983 und *Marxisme et existentialisme* 1961/62) (Alle Fussnoten sind meine persönlichen Anmerkungen; A.B.)

solche zurückgeführt werden. Die Vernachlässigung des Individuellen in der Psychologie ist nach Sartre ein grober Fehler.²

3. Die phänomenologische Methode

Husserls Phänomenologie ist eine Reaktion auf die damals herrschenden Schulen des Psychologismus und des Neukantianismus.³ Der Leitgedanke der Phänomenologie war: zurück zu den Sachen. Auf der erkenntnistheoretischen Grundlage der Evidenz, d.h. der intuitiven Schau des Gegebenen, beschreibt der Phänomenologe die Phänomene. Eines

² In Sartres Philosophie stehen das Subjekt und der Sinn, den das Subjekt seinen Handlungen und seinem Leben insgesamt gibt, im Zentrum. Die Existenzphilosophie i.w.S. seit Kierkegaard war die erste Philosophie, die das Subjekt so radikal ins Zentrum stellte. In einer Gegenbewegung zum Existenzialismus betonten die Strukturalisten (Foucault, Lévi-Strauss, Barthes, Althusser) die Bedeutung der unbewussten Strukturen. Für sie waren Subjekt und Sinn nur Schaumkronen, die über die alles entscheidenden Strukturen jedoch nichts aussagten. Sartre warf Foucault 1966 in *Jean-Paul Sartre répond, entretien avec Bernard Pingaud* vor, aus der Geschichte eine Geologie zu machen, in der der Mensch nicht mehr vorkommt. Sartre betonte zwar immer wieder, dass das An-sich resp. das Praktisch-Inerte sich gegen den Menschen und die Intention seiner Handlungen richten kann. Doch für ihn war das freie Subjekt mit seinen Handlungen das Schmieröl, das die Maschinerie der Geschichte am laufen hielt. Deshalb war für Sartre auch das (politische) Engagement des Individuums so wichtig – eine Ansicht, die Foucault, der punktuell politisch sehr aktiv war, wenn nicht theoretisch, so doch praktisch teilte. Mehrfach kam es zwischen Sartre und Foucault in den 70er Jahren zu politischer Zusammenarbeit (gegen Rassismus, für bessere Haftbedingungen, Gründung der Nachrichtenagentur *Libération*). Mit seinen Spätwerken *L'Usage des plaisirs* und *Le Souci de soi* (1984) rückte Foucault dann wieder das Subjekt und eine an der Selbsttechnik orientierte Ethik ins Zentrum seiner Betrachtungen.

Den Gegenschlag gegen die Strukturalisten führten ab Mitte der 70er Jahre die Nouveaux Philosophes (Glucksmann, Finkielkraut, B. H. Lévy), die radikal den Menschen und die Menschenrechte ins Zentrum ihrer politischen Philosophie stellten. Sie wandten sich auch gegen alle jene Linken, die zuließen, dass zugunsten der Revolution über Leichen gegangen werden darf, und damit auch teilweise gegen Sartre und dessen Version der Verantwortungsethik.

Neben der spektakulären Nicht-Diskussion zwischen Sartre und Foucault, der oft als Sartres Nachfolger gesehen wurde, gab es jedoch eine wirklich, sich allerdings über mehrere Jahre (1960-71) hinweg ziehende echte Diskussion, jene zwischen Lévi-Strauss und Sartre. Lévi-Strauss kritisierte 1962 in *La Pensée sauvage* die Trennung zwischen analytischem und dialektischem denken. Für Lévi-Strauss gibt es letztlich nur analytisches Denken, und in diesem kann der Mensch nur Objekt sein. Entsprechend will Lévi-Strauss die Dialektik auch nicht auf den geisteswissenschaftlichen Bereich begrenzen. Demgegenüber hält Sartre daran fest, dass das analytische Denken, in dem der Mensch nur Objekt ist und das die Einzelwissenschaften auszeichnet, seine Vollendung erst im dialektischen Denken findet. In diesem ist der Mensch Subjekt-Objekt. Es fundiert in der Geschichte und der täglichen Praxis. Wie bei Heidegger hat es einen erlebnishaft-existentialen Charakter. Dieses dialektische Denken ist die Besonderheit der Philosophie, womit Sartre auch die Philosophie gegen die Einzelwissenschaften behauptet. Dem Streit liegt letztlich die philosophische Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft zugrunde. Von Platon bis Kant wurde der Verstand (*noesis*, *intellectus*, franz. *entendement*) als Wesenserkenntnis höher als die Vernunft (*dianoia*, *ratio*, franz. *raison*) als begriffliche-diskursive Bestimmung aufgefasst. Mit Kant dreht sich dieses Verständnis. Der Verstand als an Sinneseindrücke gebundenes Erkenntnisvermögen steht unter der Vernunft, die imstande ist, unabhängig von der Erfahrung Schlüsse zu ziehen. Hegel verband dann die Vernunft mit der Dialektik. Der Verstand steht für das positive, bestimmende Denken, die Vernunft für das negativ-dialektische, das sich in der Geschichte verwirklicht. In der Diskussion mit Lévi-Strauss übernahm Sartre Hegels Grundpositionen (wenn auch in der marxistischen Version) gegen dessen positivistische, szientistische Haltung.

³ Das Aufkommen der Naturwissenschaften im 19. Jh. bildet eine schwere Bedrohung für die Philosophie als „Mutter der Wissenschaften“. Diese droht auf den Status einer Hilfswissenschaft abzusinken. Der Psychologismus verneint radikal die Möglichkeit eines unabhängigen, freien Denkens. Denken kann nicht mehr wahr oder falsch sein, sondern ist nur durch Motivationen begründet. Der Neukantianismus versucht die Selbständigkeit der Philosophie zu retten, indem er auf Kant und seine Trennung zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Verstandesvorstellungen zurückgreift. Zu letzteren gehören die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, die erst All-Sätze, Verneinung, Kausalität, Möglichkeit oder Notwendigkeit zulassen.

definitiven Urteils, ob den Phänomenen wirklich Dinge an sich entsprechen, enthält sich jedoch Husserl. Diese Einklammerungsstrategie bezeichnet Husserl als *epochè*.⁴ Von der Einzelanschauung gelangt Husserl zum Allgemeinen durch die *eidetische Reduktion*.

Husserls Methode hat gewisse Gemeinsamkeiten mit jener Descartes (*cogito, ergo sum*: ich denke, also bin ich). Wie Descartes ist auch Husserl ein Dualist, in dem er dem Bewusstsein = *cogito* die äussere Welt entgegenstellt. Für beide beruht die Erkenntnis des *cogito* letztlich auf Evidenz. Für Husserl ist jedoch der Schluss vom Phänomen des Ichs auf die Substanz des Ichs nicht zulässig. Zudem lehnt Husserl Descartes' Rekurs auf Gott, der ihm die letzte Basis für die Gewissheit des Ichs gibt sowie die Bedeutung der mathematischen Methode ab. Als dies, sowohl in den Übereinstimmungen wie in den Gegensätzen, übernimmt Sartre von Husserl. Was Sartre mit Husserl eint, ist, dass sie beide von Descartes' *cogito* ausgehen.⁵

Heideggers Verständnis der Phänomenologie unterscheidet sich stark von jenem Husserls und Sartres, obwohl er von Husserl ausging. Das „Zurück zu den Sachen selbst“ wird bei ihm zu einer Rückkehr zu den Ursprüngen der abendländischen Philosophie in der griechischen Antike. Heidegger geht hinter die seit Descartes in der modernen Philosophie üblichen Zweifel an der Möglichkeit wahrer Erkenntnis zurück. Im Phänomen erkenne ich nach Heidegger unmittelbar sowohl das Individuelle wie das Allgemeine. Es ist nichts verborgen. Der Mensch hat einen direkten Weltbezug, ein *In-der-Welt-sein*. Es handelt sich hierbei um ein vorontologisches und damit vorwissenschaftliches Verstehen. Die Aufgabe der Phänomenologie ist die Auslegung dieses vorontologischen Verstehens durch die Hermeneutik. Heidegger verzichtet auf den Begriff des Bewusstseins, was eine grosse Differenz zu Sartre schafft, für den das *Für-sich* von entscheidender Bedeutung ist.

Husserls Philosophie ist eine des Bewusstseins, Heideggers eine des Seins. Sartre sucht beide zu verbinden und eine Philosophie des Seins und Bewusstseins zu schaffen.⁶ Mit Husserl und Descartes hat Sartre gemein, dass er vom *cogito*, dem Bewusstsein ausgeht. Doch für ihn beschränkt sich Husserl zu ängstlich auf die reine Beschreibung. Husserl komme deshalb nicht aus seinem *cogito* heraus, weshalb er immer nahe am Idealismus Kants sei. Mit Heidegger betont Sartre deshalb die unmittelbare Erkenntnis der Dinge an sich. Diese sind real, nicht bloss Phänomene.

4. Wahrheitstheoretische Überlegungen

Am Anfang von Sartres Erkenntnistheorie stehen Descartes und Heidegger. Nur das cartesianische *cogito* kann absolute Gewissheit gewähren. Es ist das momentane Erleben, von Descartes als Intuition bezeichnet, auf dem Erkenntnis beruht. Diese Auffassung steht auch am Anfang von Husserls Phänomenologie, wie er sie in seinen *Cartesischen Meditationen* entwickelte. Die absolute Gewissheit des *cogito* basiert bei Descartes jedoch auf Gott, ohne den alles in schreckliche Ungewissheit stürze. Dies ist ein Schritt, den sowohl Sartre wie Husserl ablehnen. Husserl anerkennt jedoch die Beschränktheit jeder Gewissheit, die auf dem *cogito* basiert. Um der Wahrheitsfrage zu entgehen, entscheidet sich Husserl dafür, diese Frage einzuklammern. Damit beschränkt sich Husserl jedoch auf einen reinen Phänomenismus, was ihn für manchen in einen Bewusstseinsidealismus abgleiten lässt.

Heidegger teilt diese Kritik an Husserl. Er bricht deshalb radikal mit dem cartesianischen *cogito*. An seine Stelle setzt er das „In-der-Welt-Sein“, eine ursprüngliche, lebensweltliche Vertrautheit des Menschen mit seiner Umwelt. Heidegger verzichtet auf ein vermittelndes Bewusstsein. Wahrheit ist für ihn „Unverborgenheit“. Der Mensch erschliesst sich die Welt

⁴ Die Einklammerung ist eher eine Ausklammerung der Frage.

⁵ Da er wie Husserl vom *cogito* Descartes' ausgeht, kann Sartre selbst mit 70 noch sagen, dass er Cartesianer sei.

⁶ Deshalb auch der Titel *L'Être et le néant* (Das Sein und das Nichts): Das Sein=An-sich=Dinge, Das Nichts=Für-sich=Bewusstsein.

durch intuitive Evidenz. Evidenz war seit der Antike bis und mit Thomas von Aquin im Mittelalter das wichtigste Wahrheitskriterium. Mit der Zurückweisung von Descartes Fragestellung nach der letzten Gewissheit subjektiver Erkenntnis verschiebt sich für Heidegger auch der Kern der Philosophie. Nicht die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis, die seit Descartes vorherrscht, steht bei ihm im Zentrum, sondern die Frage nach dem Sein, noch genauer die Frage nach dem Sinn von Sein. Durch die Einklammerung der Seinsfrage hatte für Heidegger Husserl nur einen ersten Schritt in die richtige Richtung getan.

Sartre verbindet Descartes, Husserl und Heidegger miteinander. Auch für ihn ist die intuitive Evidenz die Grundlage jeder Wahrheitstheorie.⁷ Von Descartes hält er mit Husserl die Trennung von Bewusstsein und Sein bei. Heideggers Ablehnung des Bewusstseinsbegriffs teilt er nicht. Die Verbindung der gegensätzlichen Theorien von Descartes und Heidegger gelingt ihm durch den neuen Begriff des präreflexiven Bewusstseins. In diesem Bewusstsein, das jedem Nachdenken über das eigene Bewusstsein vorausgeht, ist die Welt uns im Sinne Heideggers unmittelbar evident. Das präreflexive Bewusstsein ist ein Bewusstsein des reinen Erlebens. Ein Nachdenken über sich selbst wie im *cogito, ergo sum* gehört jedoch in das reflexive Bewusstsein.⁸ Husserls reinen Phänomenismus, der sich über das Sein der Dinge nicht äussern will, lehnt Sartre ab. Für Sartre sind in seiner stark lebensweltlichen Philosophie die Dinge nicht bloss Phänomene, sondern wir erleben sie real. Von Descartes unterscheidet sich Sartre auch durch die Ablehnung des cartesianischen Rückgriffs auf Gott und der mathematisch-deduktiven Methode. Neben der Ablehnung von Heideggers Verzicht auf den Bewusstseinsbegriff unterscheidet sich Sartre von diesem auch dadurch, dass für ihn das Sein wesentlich kontingent und sinnlos ist.

5. Leitgedanke der existentiellen Psychoanalyse

Der Mensch ist eine Einheit. Er lässt sich nicht in Einzelteile zerlegen, wie dies bei Freud mit Bewusstsein-Unbewusstes oder Es-Ich-Über-Ich geschieht. Die Einheit des Menschen drückt sich aus in seinem Entwurf. Mittels des Entwurfes transzendiert der Mensch seine faktische Existenz. In ihm entwirft sich der Mensch auf seine Zukunft hin. Im Entwurf sind alle drei Zeiten gegenwärtig, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.⁹ In einer Urwahl

⁷ Damit verbunden ist, dass Sartre mit dem *linguistic turn* der Philosophie im 20. Jh. (Wittgenstein etc.) nichts anfangen konnte. Die Sprache ist ein reines Instrument, etwas auszudrücken. Sartre beharrte vielmehr darauf, dass jeder Mensch jeden Menschen verstehen kann (cf. Kap. 18)

⁸ Die Quellen der Unterscheidung zwischen dem präreflexiven und dem reflexivem Bewusstsein liegt in der mittelalterlichen Philosophie, die *intentio recta* (direkte Denkbewegung ohne Reflexion) und *intentio obliqua* (reflexive Denkbewegung) unterschied. Brentano und Nicolai Hartmann haben diese Differenzierung wieder reaktiviert.

Lacan macht eine ähnliche Unterscheidung. Als Folge des Spiegelstadiums, während dem sich das Kind als selbständige Einheit und als Individuum erkennt, kommt es zu einer Spaltung des Ichs in ein *je* und ein *moi*. Das *je* steht für das unbewusste (nach Sartre präreflexive), soziale Ich-Subjekt, während das *moi* für das reflektierte, idealisierte Ich-Objekt steht. In *Transcendance de l'égo*, die Sartre 1934 verfasst und 1937 veröffentlicht kann, gebraucht er denselben Gegensatz von *je* und *moi* wie Lacan, der diese Ausdrücke erstmals 1936 in *Au-delà du principe de réalité* verwendet.

⁹ Mit Bergson (und Heidegger) ist Sartre der Ansicht, dass sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht voneinander trennen lassen, sondern sich auch in der jeweils anderen Zeit zeigen. Auch wenn grundsätzlich gilt, dass die Faktizität für die Vergangenheit steht, die Transzendenz für die Zukunft, die Situation für die Gegenwart, der Entwurf in die Zukunft – um ein Beispiel – muss Vergangenheit und Gegenwart berücksichtigen. Am deutlichsten zeigt die gegenseitige Verhängung der Zeiten im Falle der Situation. Jede Situation als Gegenwart ist bestimmt durch die Faktizität (An-sich, Vergangenheit) und die Transzendenz (Für-sich, Entwurf, Zukunft). In der Situation manifestiert sich auch die Geschichtlichkeit jeglichen Seins. Sartres Philosophie verfügt über eine voll ausgebildete Zeitlichkeit mit allen drei Zeiten. Im Gegensatz zu Heidegger, wo die Gegenwart sehr blass ist. Bei Sartre steht die Gegenwart nicht für ein abstraktes In-der-Welt-sein, sondern für ein ganz konkretes, situativ genau bestimmtes.

konstituiert der Mensch seine eigene Individualität, bestimmt er, was er sein will. Diese Urwahl ist jeder Zeit widerrufbar und muss deshalb immer wieder bestätigt werden. Jede Handlung ist damit auch eine Stellungnahme zur Urwahl. Der Entwurf geschieht im Rahmen einer bestimmten Situation. Die Situation unterscheidet sich vom naturwissenschaftlichen Begriff der Umwelt dadurch, dass sie immer eine gedeutete Umwelt ist. Die Urwahl ist immer bewusst. Auch wenn sie nicht immer erkannt ist. Denn der Entwurf wird primär erlebt und genossen, nicht erkannt.¹⁰ Er ist die Art meines In-der-Welt-seins. Er ist Teil des präreflexiven Bewusstseins, des Erlebens und grenzt sich somit vom Unbewussten Freuds wie von der reflexiven Erkenntnis Descartes ab.

6. Das In-der-Welt-sein des Menschen

Für Heidegger ist menschliches Sein gleich Dasein, In-der-Welt-sein. Dieses ist wesentlich mit der Lebenswelt verknüpft. Das Sein des Menschen ist mehr als nur Vorhandensein.¹¹ Es ist von Verstehen gekennzeichnet. Die Existenz des Menschen ist gekennzeichnet von einem Vorverständnis der Welt und von sich. Das Verstehen der Welt erfolgt nicht im Modus des Erkennens, sondern durch Erleben. Heideggers Position ist jener Descartes' entgegengesetzt. Es gibt für ihn kein Bewusstsein. Nicht das *cogito*, sondern das In-der-Welt-sein ist Heideggers Ausgangspunkt. Der Mensch ist Weltwesen und nicht solipsistisches Bewusstsein. Für Descartes Unterscheidung von *res extensa* (ausgedehnter Substanz) und *res cogitans* (denkender Substanz), die sich bei Sartre abgewandelt als An-sich und Für-sich wiederfinden, hat er nur Kritik übrig. Zum Sein des Menschen gehört die Befindlichkeit. Der Lastcharakter des Daseins drückt sich im Begriff der Sorge aus. Wie schon bei Pascal, Schopenhauer oder Kierkegaard erschliesst sich dem Menschen durch seine Stimmungen sein Sein. Der Mensch ist in eine Situation geworfen (Faktizität) und sich selbst überantwortet. Es gibt keine vorherbestimmte Antwort auf die Frage nach dem Woher und Wozu. Wir müssen unsere Möglichkeiten selbst entwerfen (Existenzialität).

In vielen Punkten greift Sartre Heideggers Thesen auf. Der Mensch ist in eine Situation geworfen. Der Mensch hat einen unmittelbaren Zugang zur Welt. Alltagswissen und Kunst sind gegenüber einem szientistischen Vorgehen keine zweitrangigen Quellen menschlicher Erfahrung. Den Stimmungen kommt, wie sein Roman *La Nausée* belegt, auch bei Sartre eine hohe Bedeutung zu. Den Begriff der Geworfenheit untermauert er mit jenem der Kontingenz, d.h. der Zufälligkeit, womit Sartre jeder auf Gott oder einem objektiven Idealismus beruhenden Notwendigkeit eines menschlichen Soseins eine Absage erteilt.¹² Die Störung der Vertrautheit mit den Dingen als Zuhandenem und nicht bloss Vorhandenem findet bei Sartre noch eine Vertiefung, wie er in *Huis clos* mit der Entsinnlichung des Zeugs und der Entstehung einer Deprivationswelt zeigt. In einem wichtigen Punkt allerdings unterscheidet sich Sartre von Heidegger: Sartre beharrt auf dem Begriff des Bewusstseins. Das In-der-Welt-sein ist bei Sartre ein Bewusstsein-des-in-der-Welt-seins.

¹⁰ In den 60er Jahren entwickelt Sartre das Konzept von *le vécu* (das Erlebte). *Le vécu* steht für die wohl verstandene, aber – reflexiv – nie erkannte Innenwelt des Menschen. Mit diesem Begriff findet auch eine Wiederannäherung an Freud statt, da die nicht erkannte Innenwelt eine gewisse Ähnlichkeit zu Freuds Unbewussten hat.

Auch wenn der Entwurf nicht unbedingt erkannt wird, so ist er doch verständlich. Nach Sartre kann jeder Entwurf, auch der eines Menschen aus einer anderen Kultur, verstanden werden.

¹¹ Dasein entspricht bei Heidegger deshalb nicht dem Begriff der Existenz in der aristotelischen und thomistischen Philosophie. Da Sartre diese Unterscheidung von Existenz und Essenz (Dasein und Sosein) in *L'Existentialisme est un humanisme* bemüht (wie Dandyc meint, wahrscheinlich nur ein daneben geratener Versuche, seine Philosophie dem Publikum leicht erklären zu können), kritisiert ihn Heidegger hierfür in seinem *Brief über den Humanismus*.

¹² Sartre ist im Gegensatz zu Heidegger erklärter Atheist, während für Heidegger eher gilt, dass er A-Theist ist. Sartres in *L'Existentialisme est un humanisme* vorgenommene Unterscheidung von atheistischen (Sartre, Heidegger) und christlichen Existenzialisten (Jaspers, Marcel) ist zumindest etwas grobschlächtig.

7. Sartres Ontologie

Als Ontologe steht Sartre ganz in der abendländischen Tradition. Seit den alten Griechen besteht das Seinsproblem in der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Sein und den Phänomenen resp. nach der eigentlichen Natur des Seins. Nach den ionischen Naturphilosophen (Wasser, Luft als Urstoff = *archè*) gibt es bald solche, die abstraktere Antworten bevorzugen: Pythagoras (Zahlenverhältnis), Parmenides (das wahre Sein als unbewegliches, unveränderliches, ewiges Sein), Demokrit (die Welt besteht aus kleinen unteilbaren und unveränderlichen Teilen = *a-tomos* → Atome), Platon (die Ideen als das unveränderliche Sein, die Phänomene als deren nur unvollkommene Abbilder), Aristoteles (Platons Ideen sind in den Dingen: Gegensatz von ewiger Materie/Substanz und möglicher Form/Akzidentien; Gott als der ursprüngliche Bewegter). Nachdem das Mittelalter weitgehend Platon und Aristoteles reproduziert¹³, bringt Descartes eine Wende. Am Ursprung seiner Philosophie finden wir den Gegensatz von *res cogitans* (Bewusstsein, mit angeborenen Ideen) und *res extensa* (die materielle Aussenwelt), den wir bei Sartre als Für-sich und An-sich wiederfinden. Descartes, der wohl französischste aller Philosophen, war der Begründer der modernen idealistischen und rationalistischen Philosophie. Im Gegensatz zu ihm vertraten Hobbes, Locke und Hume materialistische, empiristische resp. skeptizistische Auffassungen. Der Mensch ist durch die Materie determiniert. Ideen sind nicht angeboren, sondern Produkte des Menschen resp. seiner Sinne. Kants Lösung ist eine des Kompromisses zwischen den Rationalisten und den skeptischen Empiristen. Kant unterscheidet zwischen dem Ding als Erscheinung und dem Ding an sich, wobei letzteres uns unzugänglich ist. Das Ding als Erscheinung richtet sich nach den Formen (Raum, Zeit) und den Kategorien (u.a. Ursache, Wirkung, wesentlich, zufällig, möglich, notwendig) des Verstandes. Fichte (das Sein als das absolute, unendliche Ich) und Hegel (das Absolute als Identität von Sein/Denken, Subjekt/Objekt, Essenz/Existenz) nehmen demgegenüber rein idealistische Positionen ein. Dagegen wehren sich einerseits Schopenhauer und Nietzsche, bei denen der Wille (Nietzsche: Wille zur Macht) und Stimmungen statt Verstand und Vernunft im Vordergrund stehen. Sie postulieren auch einen direkten Zugang des Menschen zur Welt. Im Gegensatz zu Hegel stehen auch Kierkegaard und Marx. Für Kierkegaard gibt es Logik nur im Bereich des Allgemeinen, während sie das Individuelle der Existenz nicht erfassen kann, da das Individuum unreduzierbar ist. Marx stellt Hegel auf die Füße, indem er den Menschen als Produkt der Natur und durch die Arbeit gleichzeitig als Schöpfer seiner eigenen Umwelt sieht, die sich allerdings als entfremdete Umwelt auch gegen ihn selbst richten kann. Noch einen Schritt weiter geht der Neopositivismus, indem er die Philosophie selbst in Frage stellt. Alles was nicht verifiziert werden kann, so alle ontologischen Fragen, haben ihre Ursache nur in einer Verwirrung der Sprache.

In *L'Être et le néant* setzt sich Sartre mit diesen verschiedenen ontologischen Ansätze auseinander, manchmal in positivem, manchmal in ablehnendem Sinne. Platons Dialektik von Sein und Nicht-Sein findet sich bei Sartre wieder. Jeglichen Rekurs auf Göttliches wie bei Platon, Aristoteles oder Descartes lehnt er jedoch ab. In seiner Freiheitstheorie gibt es zwar Parallelen zu Kants Autonomie des Menschen, doch dessen Begriff des Dings an sich stösst bei Sartre auf Opposition. Die existentialistische Kritik Kierkegaards an Hegel begrüsst er, versucht aber zwischen den beiden zu vermitteln. Sartres Theorie des Entwurfs siedelt Dandyk wiederum in der Nähe von Fichtes Vorstellung des absoluten Ichs an. Wie sich auch an Sartres vermittelnden Haltung zwischen Descartes (für das Bewusstsein) und Heidegger (für einen unmittelbaren Zugang zur Welt) erkennen lasse, sei Sartre ein extremer Dialektiker der Philosophiegeschichte. Was das Verhältnis von Sein und Phänomenen anbetrifft, vertritt Sartre eine sehr differenzierte Position. Mit den Operationalisten ist er der Ansicht, dass das

¹³ Bemerkenswert ist der Universalienstreit im Mittelalter. Die Nominalisten (Roscelin, Abaelard) vertraten gegen die mittelalterlichen Platoniker (Anselm von Canterbury) und Aristoteliker (Thomas von Aquin) die Auffassung, dass die Allgemeinbegriffe bloss zusammenfassende Worte seien, denen keinerlei Wirklichkeit zu kommt. Unter den Philosophen der Zeit vor Descartes stehen die Nominalisten des Mittelalters zusammen mit den Sophisten der griechischen Antike Sartre zweifellos am nächsten. Im *L'Idiot de la famille* spricht Sartre von seinem „nominalistischen Standpunkt.“

Sein in den Phänomenen gegenwärtig ist und es keine Welt hinter den Phänomenen gibt. Ihre Haltung, dass sich das Sein auf das Phänomen reduziere, ist für Sartre aber unannehmbar. Vielmehr verweist Sartre auf die Transphänomenalität des Seins. Das Sein löst sich nicht im Phänomen auf. Die Dinge sind unabhängig von der Wahrnehmung. Das Phänomen zeigt sich so, wie es ist. Wir erfassen dies intuitiv mittels unseres vorontologischen Verständnisses. Damit versucht Sartre den Phänomenismus Husserls mit einer „Theorie der Hinterwelten“, der Theorie einer Welt hinter den Phänomenen, zu verbinden. Eine Implikation dieser Auffassung von Sein und Phänomen ist Sartres Ablehnung der aristotelischen Begriffe von Potentialität und Aktualität. Es gibt kein Wesen in einem Seienden. Das Genie Prousts ist nicht sein Vermögen, sondern das Werk Prousts als Manifestation seiner Person. Entsprechend – wie Sartre in *Huis clos* aufzeigte – ist der Mensch das, was er getan hat. Und nochmals verweist Dandyc auf die Bedeutung der Stimmungen bei Sartre, wie sie zuvor schon Pascal, Schopenhauer und Heidegger kannten. Stimmungen wie Ekel, Langeweile, Scham, Mitleid, Begierde erschliessen dem Menschen seine Seinsweise – im Gegensatz zu Husserl, der mit Stimmungen wenig anfangen konnte und mittels der *epochè* alle Seinsurteile einklammerte. Dass Heidegger wieder die Bedeutung der Seinsfrage hervorgehoben hatte, ist nach Sartre Heideggers grosses Verdienst im Vergleich zu Husserls Phänomenismus.

8. Gegen Berkeley

Berkeley bestreitet die Existenz äusserer materieller Objekte. *Esse est percipi*, Sein ist Wahrgenommen werden. Die menschliche Wahrnehmung ist nur eine Modifikation der Vorstellungen Gottes. Sartre bestreitet dies und beharrt sowohl gegenüber Berkeley wie gegenüber Husserl und dessen Einklammerung der Seinsfrage auf der Transphänomenalität des Seins.

9. Das präreflexive Bewusstsein

Während Erkennen reflexiv ist, ist Erleben präreflexiv. Dieser Unterschied zwischen reflexivem und präreflexivem Bewusstsein ist zentral für Sartres Philosophie. Ersteres ist das reflektierende Nachdenken über sich, letzteres das Bewusstsein von den Dingen und nicht reflektierendes Bewusstsein (von) sich. Es ist direktes Weltbewusstsein und umfasst insofern Heideggers In-der-Welt-Sein. Diese Unterscheidung ist spezifisch für Sartre, findet sich jedoch schon ähnlich bei Nicolai Hartmanns Unterscheidung von *intentio recta* und *intentio obliqua*.

10. Gegen Descartes

Sartre lehnt Descartes substanzialisierten Begriff des *cogito* ab. Auch lassen sich für Sartre die Dinge der Welt und das präreflexive Bewusstsein nicht voneinander trennen. Vielmehr findet das Bewusstsein seine Stütze im An-sich. Das Bewusstsein ist keine frei über der Welt schwebende Entität, sondern durch den Bezug zu dieser Welt definiert. Und selbstverständlich lehnt Sartre auch Descartes Theismus ab.

11. Das An-sich-sein¹⁴

Das An-sich kann dreifach bestimmt werden. Erstens, es ist an sich, d.h. es hat keinen Bezug zu sich selbst. Es ist reine Positivität, Seinsfülle. Zweitens, es ist das, was es ist. Als solches ist es bloss. Alleine kann es nicht werden. Fürs Werden ist immer ein Zeuge nötig. Drittens, es ist, d.h. es ist kontingent, ohne Bezug zum Möglichen oder Notwendigen. Daraus folgt, dass das An-sich auch weder räumlich noch zeitlich sein kann, denn dieses setzt wiederum eine Bezugsperson voraus. Das An-sich der Dinge ist uns intuitiv erschlossen. Hierin unterscheidet sich Sartres An-sich von Kants Ding-an-sich, das als solches nicht unmittelbar erkennbar ist. Die Autonomie des Menschen beruht nach Sartre deshalb auch nicht wie bei Kant auf dem Gegensatz von Ding-an-sich und Ding-als-Erscheinung, sondern

¹⁴ Dandyc gebraucht die Ausdrücke An-sich-sein und Für-sich-sein für *en-soi* und *pour-soi*, wo eigentlich nur An-sich und Für-sich stehen sollten.

auf der Existenz des Bewusstseins als Negation der Identität des An-sichs. Auch Hegels Auffassung der Entwicklung des An-sich-seins, d.h. des Anfangszustandes Gottes, im Weltprozess zu einem An-und-für-sich-sein¹⁵ lehnt Sartre wegen des Logozentrismus ab. Das An-sich kann sich weder selbst begründen noch entwickeln. Alle Gesetze und Prinzipien kommen für Sartre erst durch den Menschen in die Welt. Mit Schopenhauer teilt er zwar die Auffassung vom intuitiven Zugang zum Sein. Er lehnt jedoch dessen Identifizierung des An-sich-seins mit dem Willen, dem blinden Lebensdrang ab. Auch mit Parmenides gibt es eine teilweise Übereinstimmung, insofern das An-sich resp. das Sein das ist, was es ist. Doch Parmenides schliesst die Negation des Seins, und damit für Sartre das menschliche Denken, aus.

12. Das Prinzip der Identität

Das Prinzip der Identität, wonach A A ist, gilt für Sartre nur für das An-sich, jedoch nicht für das Für-sich.¹⁶

13. Intentionalität

Sartres Begriff der Intentionalität ist auf Husserl zurückzuführen. Dieser hatte ihn seinerseits von Brentano übernommen, der damit deutlich machen wollte, dass psychische Phänomene wie Denken und Fühlen immer auf einen Gegenstand gerichtet sind.¹⁷ Für Sartre hat Husserl dieses ursprüngliche Konzept der Intentionalität jedoch verraten, indem er den ontologischen Status des Gegenstandes (Noema) offen lässt. Husserl beharrt auf der Einklammerung, der phänomenologischen Reduktion, die es ihm verbietet, sich über das An-sich hinter den Phänomenen zu äussern. Mit dem Realismus teilt Sartre die Ansicht, dass die Dinge an sich unabhängig vom Bewusstsein existieren und dem Bewusstsein so erscheinen, wie sie sind. Er hält ihm jedoch entgegen, dass es neben der Faktizität, dem An-sich und der Vergangenheit noch die Transzendenz, das Bewusstsein und die Zukunft gibt, die nicht einfach ein Produkt der Faktizität sind. Mit dem Idealismus stimmt Sartre dahingehend überein, dass das Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist, d.h. das Sein des Bewusstseins das Wahrnehmen des Seins ist. Doch er lehnt die idealistische Auffassung ab, wonach das Wahrnehmen die Grundlage des Seins ist. Sowohl Realismus wie Idealismus beruhen auf einem Gegensatz von Bewusstsein und Welt. Für Sartre – wie für Husserl – ist dieser Gegensatz jedoch falsch. Wie im Begriff der Intentionalität enthalten gibt es kein Bewusstsein ohne Welt. Aber es gibt auch keine Welt ohne Bewusstsein. Konsequenterweise hat es in diesem System von An-sich und Für-sich auch keinen Platz für Freuds Unbewusstes.¹⁸

14. Das Bewusstsein als Negation der Identität

Das Bewusstsein ist Negation des Seins. Der Negationsakt ist für das Bewusstsein konstitutiv. Der Mensch ist das, was er nicht ist, und nicht das, was er ist. Die Quelle des

¹⁵ Die Begriffe des An-sich und Für-sich entlieh Sartre von Hegel.

¹⁶ Siehe Sartres Feststellung, dass der Mensch vom Standpunkt des Für-sichs aus, das ist, was er nicht ist, und nicht das ist, was er ist.

¹⁷ Brentanos Begriff der Intentionalität ist breiter als jener Husserls und schliesst alle psychischen Phänomene, auch die Gefühle, mit ein. Bei Husserl geht es hingegen primär um Erkenntnis. Sartre steht Brentanos breiteren Begriff von Intentionalität nahe. Schon zu Beginn seiner philosophischen Tätigkeit steht bei Sartre nicht die Erkenntnis existierender Dinge im Vordergrund, sondern die Vorstellung irrealer Dinge (siehe seine Werktitel *L'Imagination* und *L'Imaginaire*). Ebenso wichtig waren für ihn die Gefühle (u.a. in *Esquisse d'une théorie des émotions*) und die Wertvorstellungen.

¹⁸ Für Freud ist das Bewusstsein eine Art Dampfkessel, dessen grösster Teil dem Menschen als Unbewusstes gar nicht bekannt ist. Am Grunde des Kessels brodeln die Triebe. Der erzeugte Dampf entspricht dem Bewusstsein. Diese substanzialistischen Vorstellungen Freuds stehen jenen Sartres von einem leeren Bewusstsein diametral gegenüber.

Bewusstseins ist die Freiheit. Das Bewusstsein ist nicht Teil der Realität oder Bewusstsein in der Realität, sondern Bewusstsein (von) der Realität.

15. Das Nichts

Zum Nichts, das bei Sartre ein zentraler Begriff ist, gibt es in der Philosophiegeschichte ganz unterschiedliche Stellungnahmen. Die Pythagoräer traten mit ihrer auf Gegensätzen aufbauenden Philosophie für eine Gleichursprünglichkeit von Sein und Nicht-Sein ein. Demgegenüber existiert für Parmenides, der einen Seinsmonismus vertritt, nur das Sein. Das Nicht-Sein ist nicht. Das Nachdenken über das Nicht-Sein ist für Parmenides ein Irrtum. Im Versuch, aus beiden Positionen das Beste zu übernehmen, betont Platon, dass das Nicht-Sein unverzichtbar für die Abgrenzung der Ideen voneinander ist. Spinoza nimmt diesen Gedanken auf, wenn er sagt: *omnis determinatio est negatio* (jede Bestimmung ist Verneinung). In Kants Philosophie gehört die Verneinung zu den Kategorien der Qualität. Damit besitzt sie allerdings nur erkenntnistheoretischen Wert und stellt keine Aussage über die Welt an sich dar. Demgegenüber greift Hegel in seiner Dialektik wieder auf Platon zurück. Als Abstraktum ohne jede Bestimmung ist das Sein das Nichts. In der Negation – insbesondere in der Form der Negation der Negation – erkennt Hegel den Motor des Selbsterschaffungsprozesses des Geistes. Mit Kierkegaard ändert sich die Auffassung vom Nichts grundlegend. Die Bedeutung des Nichts liegt bei ihm nicht in der Erkenntnis, sondern in der menschlichen Existenz. Das Nichts gebiert die Angst, die den Menschen kennzeichnet, der nicht mehr unschuldig eins mit der Natur lebt. Ähnlich steht auch für Heidegger das Nichts für den Austritt des Menschen aus dem Zustand der Unschuld, für die Erfahrung des Todes, der Endlichkeit und der Vereinzelung. Durch diese Erfahrung erschliesst sich dem Menschen auch die Freiheit des Sich-selbst-wählens.

Sartre steht mit seinem Begriff des Nichts als einem existenziellen Begriff nahe bei Kierkegaard und Heidegger. Aber auch zu den übrigen Auffassungen von Nichts gibt es zum Teil wichtige Bezüge. Mit Parmenides ist er sich im Vorrang des Seins vor dem Nichts einig, da das An-sich auch unabhängig vom Für-sich existiert. Mit Platon und Spinoza betont er die Bedeutung des Nicht-Seins für die Erkenntnis der Wahrheit. Und Hegel schliesst er sich gegen Kant an, dass das Nichts nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern auch eine ontologische Kategorie ist. In der Bedeutung der Negation für das Werden des Individuums und der Welt stimmen Hegel und Sartre im Grundlegenden weitgehend überein. Die Negation ist konstitutiv sowohl für die Welt wie für die menschliche Existenz. Sie ist gleichursprünglich mit dem Auftauchen des menschlichen Bewusstseins, denn jedes Bewusstsein ist Nichtung.

16. Der Tod bei Heidegger, Platon und Sartre

Heideggers Seinsphilosophie unterscheidet sich als Fundamentalontologie in einem entscheidenden Punkt von jener Sartres. Für Heidegger lebt der Mensch zuerst in der Uneigentlichkeit, der Verlorenheit des „mans“. Erst wenn sich dem Menschen die eigene Individualität enthüllt und er sich seines unausweichbaren Todes bewusst wird, gelangt der Mensch zur Eigentlichkeit und erfährt er das Nichts. Sartre lehnt diesen Kult des Todes und des abstrakten Seins und damit auch des abstrakten Nichts ab. Im Einklang mit Platon betont Sartre die Bedeutung des Nicht-Seins für die partielle Negation. Wie Platon die Ansicht vertritt, dass man den eigenen Tod Gott und dem Schicksal überlassen und viel mehr das Gute anstreben solle, so ist auch Sartre der Auffassung, dass der Tod nur ein kontingentes Faktum ist, das aus meinem Sein ein blosses Sein für andere macht. Das Sein des Menschen ist nicht wie bei Heidegger ein Sein zum Tode. Vielmehr gilt nach Sartre, so lange ich leben, ist mein Leben unabgeschlossen und mein Leben nur ein Entwurf. Und wenn der Mensch tot ist, ist er nicht mehr, ist er nur noch Vergangenheit, blosses An-sich. Mein Tod ist nur die Nichtung aller meiner Möglichkeiten.

17. Das Für-sich-sein

Während das An-sich reinste Seinsfülle ist und sein Prinzip jenes der Identität ist, ist das Für-sich stofflos. Das Prinzip des Für-sichs ist jenes des Zeuge-seins. Aber es wäre falsch, das Für-sich dem An-sich gegenüberzustellen, denn Bewusstsein ist immer Bewusstsein von der

Welt und die Welt ist immer die Welt eines Bewusstseins. Die Welt wird durch das Bewusstsein, zu dem auch die Gefühle, Empfindungen und Begierden gehören, im Phänomen erfahren. Das Für-sich ist ein Mangel an Sein und Identität. In diesem Mangel liegt auch die menschliche Freiheit begründet, aber auch die Verpflichtung zur Wahl seiner selbst und zum Seinsentwurf. In jedem empirischen Trieb, auch in der Sexualität, drückt sich die ursprüngliche Wahl aus. Durch das Für-sich und die Wahl kommen erst das Mögliche und die Werte, die es im An-sich als reinem Sein nicht gibt, in die Welt. Der Mensch will den Seinsmangel überwinden und an-und-für-sich, Gott, *causa sui* sein. Da ihm dies jedoch nie gelingt, muss das menschliche Bewusstsein immer unglückliches Bewusstsein bleiben. Da der Mangel an Identität untrennbar mit dem menschlichen Bewusstsein verbunden ist, kann Sartre auch davon sprechen, dass der Mensch zur Freiheit verurteilt sei.

Auch Descartes *cogito* weist auf einen Mangel, Mangel an Gewissheit, hin, da das *cogito* für den Zweifel steht. Während Heidegger den Bewusstseinsbegriff zugunsten einer existenzialen Analytik des Daseins vermeidet, ist das *cogito* – wie auch bei Husserl – ein zentraler Ausgangspunkt von Sartres Philosophie. Für Sartre kann das Bewusstsein jedoch nicht wie bei Husserl und dessen *epochè* eingeschlossen werden, denn das Bewusstsein ist, wie es auch Descartes versteht, ein Verweis auf etwas, das nicht Bewusstsein ist. Eine wichtige Differenz zu Descartes ergibt sich hinsichtlich Gottes. Für Descartes bewahrt Gott den Menschen davor, in absolute Ungewissheit zu fallen. Für Sartre gibt es diesen Ausweg nicht. Sartres Auffassung ähnelt jener Platons. Das menschliche Streben ist eines nach Identität, Reinheit und Permanenz. Doch der Mensch kann diesen Mangel nie vollständig überwinden. In diesem Existenzbegriff zeigt sich auch eine Nähe zu Kierkegaard und Hegel. Doch Sartre lehnt sowohl Kierkegaards Ausweg durch Flucht in eine romantische Religiosität wie auch Hegels intellektuellen Optimismus ab, demgemäss der Mangel an Totalität im Laufe der Geschichte überwunden wird. Sartre Philosophie ist jedoch keine Philosophie des Pessimismus, sondern Sartre will damit nur feststellen, dass die Welt eine menschliche und keine göttliche ist.¹⁹ Von daher rührt auch die grosse Bedeutung, die dem marxistischen Begriff der Praxis bei Sartre (ab den späten 40er Jahren) zukommt, das heisst der Aufgabe, das Los der Menschen durch Tätigwerden zu verbessern.

18. Der Mensch als individuelle Allgemeinheit und die Geschichte des Menschen

Die Universalität des Menschen ermöglicht es, dass jeder Mensch jeden Menschen verstehen kann, obwohl jeder Entwurf individuell ist. Der Mensch ist eine individuelle Allgemeinheit, das heisst ein Wesen, das auf der Basis eines individuellen Entwurfs existiert, der aber allgemein verständlich gemacht werden kann. Die Menschheit ist repräsentiert durch die verschiedenen Individuen. In diesem Sinne trägt auch jedes Individuum Verantwortung für die gesamte Menschheit. Der Einzelne trägt auch die Verantwortung dafür, wie ihm die Welt und die Andern erscheinen. Hierin steht Sartre Kierkegaard nahe, wobei er allerdings dessen christliche Deutung auf der Basis von Sünde ablehnt. Wie Heidegger so teilt auch Sartre Kierkegaards Auffassung von der Angst, in der sich im

¹⁹ Der oft gehörte Vorwurf des Pessimismus findet zwar in Sartres Werken aus der vorexistenzialistischen Zeit der 30er Jahre (vor allem *La Nausée*) und in der existenzialistischen Szene von Saint-Gérmain-des-Prés von 1945-47, zu der Sartre nur am Rande gehörte, eine gewisse Stütze. Auch in seiner zeit lebens vertretene Auffassung, dass das Scheitern wesentlich zum Menschen gehört. Der Mensch scheitert, weil seine Ziele sich mit in einer sich kontinuierlich ändernden Situation konfrontiert sehen, in der sich die Resultate seiner Handlungen als Praktisch-Innerstes sogar gegen ihn richten können.

Doch in seinen Grundstrukturen ist Sartres Existenzialismus eine optimistische Philosophie. Schon in *L'Existentialisme est un humanisme* (1945/1946) hält er fest, dass es keine optimistischere Lehre als den Existenzialismus gibt. Trotz widrigen Umständen kann der Mensch seinem Leben einen Sinn geben. Wie *Morts sans sépulture* zeigt, ist dies sogar in extremen Grenzsituation möglich. Sartres eigenes Leben bietet, abgesehen von der Krisensituation Mitte der 30er Jahre, auch nicht den geringsten Hinweis auf eine pessimistische Lebenshaltung. Der Titel von Sartres letztem Werk, *L'Espoir maintenant*, kann deshalb nur jenen stören, der Sartres Existenzialismus fundamental missverstanden hat.

Individuum Vereinzelung und Freiheit offenbaren. Wie bei Heidegger so gibt es auch bei Sartre die Flucht vor dieser Verantwortung: bei ersterem die Flucht in das Man, das alltägliche Besorgen und das Gerede, bei Sartre der Versuch, sich den Status eines An-sichs zu geben. Den zwanghaft depressiven Aspekt von Kierkegaards Philosophie lehnt Sartre ab. Sartre betont vielmehr, dass der Mensch dadurch der Depression entgehen kann, dass er sich als frei erkennt und seine Taten als solche anerkennt.

Ausgehend von der Freiheit des Einzelnen und dessen freien Entwurf bedeutet dies für Sartres Geschichtsphilosophie, dass er Hegels Determinismus ablehnt, wonach die Geschichte nur die Geschichte des sich selbst entfaltenden Weltgeistes und der Mensch nur Mittel zum Zweck ist. Für Sartre darf Dialektik kein göttliches Gesetz sein. Geschichtsabläufe sind nicht unausweichlich, sondern durch den Menschen gemacht.²⁰ Praxis ist der Übergang vom Objektiven zum Subjektiven mittels der Verinnerlichung im Individuum.²¹ Mittels seines Entwurfs schafft der Mensch neue Faktizitäten. Weil der orthodoxe Marxismus das Individuum verdrängt hat, wirft Sartre diesem vor, verlernt zu haben, was ein Mensch ist.

19. Die Reflexion

Zum Für-sich gehört die Begierde, das An-sich zurück zu gewinnen. Der erste Schritt hierzu ist die Reflexion des Individuums über sich. Die Psyche ist nichts Anderes als die Projektion des Für-sich ins An-sich und das Ego die Einheit der von der Reflexion konstituierten Psyche. Das Ich ist nur ein Produkt des reflexiven Bewusstseins. Sartre lehnt die Vorstellung eines Bewusstseins ab, das mit psychischen Inhalten und einem Ich bevölkert ist, wie dies bei Freud, aber auch bei Husserls transzendentalen Ich der Fall ist. Das eigene Ich ist dem Menschen nicht gewisser, wie Descartes meinte, sondern nur intimer.

20. Ontologie und Psychologie

Am Anfang der Psychologie steht für Sartre nicht der Sexualtrieb (wie bei Freud) oder das Minderwertigkeitsgefühl (wie bei Adler), sondern die Begierde nach Sein, das Streben, die

²⁰ Sartre lehnt den Determinismus sowohl in seiner Hegelschen Variante, die auf einen Konservatismus hinausläuft („Alles was vernünftig ist, ist wirklich, und alles was wirklich ist, ist vernünftig.“), wie in der optimistisch-revolutionären Version Marxens (Der Kapitalismus, das Reich der Notwendigkeit, wird durch den Sozialismus, das Reich der Freiheit, abgelöst) ab. Demgegenüber betont Sartre immer wieder die Kontingenz und die Freiheit in der Geschichte. Der Revolutionär ist für Sartre der lebende Beweis dafür, dass es auf den Einzelnen (und dessen Entwurf) ankommt. Grundsätzlich akzeptiert er Marxens Einschätzung, dass Hegels Ende der Geschichte nur das Ende der Vorgeschichte ist, weil darauf der Sozialismus folge. Doch wann dieses Reich der Freiheit kommt, ist für Sartre vollkommen ungewiss. Das Reich der Freiheit würde ein Ende der Knappheit voraussetzen, was Sartre überhaupt nicht kommen sieht.

Gegenüber dem blinden Determinismus der Kommunisten führt Sartre Engels Statement in dessen Brief an Borgius/Starkenbourg an, dass die Menschen ihre Geschichte selbst machen, aber in einem vorgegebenen, sie bedingenden Milieu. Diese Aussage trifft sehr gut Sartres Verständnis über die Interaktion zwischen dem Individuum und seiner Umwelt. Sie trifft sie so gut, dass sie unter den Begriffen Konstitution (Bestimmung des Menschen durch die Umwelt) und Personalisation (die Bestimmung des Individuums durch sich selbst) zu zwei zentralen Begriffen in der Flaubert-Biographie *L'Idiot de la famille* wurden.

²¹ Die Übernahme des marxistischen Praxisbegriffs ist eine der bedeutenden Ergänzungen seiner Philosophie in der Zeit nach *L'Être et le néant*. Bis dahin war der Mensch eher ein passives Individuum, das kaum mehr als einen „Blick“ warf. Entsprechend konnte Sartre bspw. mit Heideggers Unterscheidung von Vorhandenem und Zuhandenem vorerst wenig anfangen. Mit der Übernahme des Praxisbegriffs ändert sich dies drastisch. Der Mensch schafft sich und seine Umwelt nun selbst, nicht zu letzt durch die Arbeit. Dieses Geschaffene, das nahe an Heideggers Begriff des Zuhandenen kommt, tritt dem Menschen jedoch seinerseits wieder als Fremdes und meist auch Entfremdetes gegenüber. Sartre bezeichnet es in *Critique de la raison dialectique* als das Praktisch-Inerte (resp., soweit es Gewohnheiten betrifft, als Hexis).

Leere mit Sein zu füllen.²² Sartre lehnt auch Freuds Versuch ab, den Menschen zu erklären. Für ihn geht es in der Psychologie darum, den Grundentwurf des Menschen zu verstehen. Der Mensch ist nie der Anwendungsfall universeller Gesetzmässigkeit, sondern immer individuelle Allgemeinheit.²³ Er ist nicht Exemplar eines Gattungswesens, sondern im Einzelnen kommt das Universelle des Menschen erst zur Existenz. Dies ganz im Gegensatz zu Hegels Menschenbild, wo sich die Bedeutung des Einzelnen nur daraus ergibt, wie sehr er im Einklang mit dem Weltgeist ist.

21. Don Juan oder der ontologische Sinn der sexuellen Begierde

Auch die sexuelle Begierde ist Ausdruck der Seinsbegierde. Der Sexualakt wird dann als besonders befriedigend empfunden, wenn das Für-sich in den Urgrund des An-sich, dem Andern, versinkt. Sexualverkehr und Suchtverhalten (Alkohol, Rauschgift. etc.) haben denselben ontologischen Sinn: dem quälenden Zustand zu entgehen, sein eigener Zeuge zu sein. Don Juan ist der Versuch, Gott zu werden, indem er Frauen in Identität, Reinheit und Permanenz liebt. Für Sartre ein hoffnungsloser Versuch. Auch Kierkegaard ist der Ansicht, dass der Mensch nicht unreflektiert nur von Spass, Freude und Unterhaltung, nur im Augenblick leben kann. Das Resultat dieser allein dem Vergnügen gewidmeten ästhetischen Lebensphase ist Langeweile und Leere. Deshalb muss der Mensch nach Kierkegaard sich in die ethische Sphäre befördern, in der er das Gute und Böse sieht und das Gewissen ihn zur Einhaltung der Pflicht aufruft. Für Kierkegaard ist allerdings auch diese Phase zum Scheitern verurteilt. Angesichts der Absurdität der Welt stürzt der Mensch in Verzweiflung. Rettung ist nur möglich, indem der Mensch in die religiöse Phase übertritt, das Paradoxe akzeptiert und an Gott glaubt. Mit dieser Theorie nimmt Kierkegaard Anleihe bei Platons Eros-Theorie, in der der Mensch progressiv über den schönen Körper und die schöne Handlung zur Erkenntnis des Schönen gelangt²⁴, nur dass Kierkegaard im christlichen Sinne die Erkenntnis des Schönen durch den Philosophen durch den Glauben an Gott ersetzt. Im Gegensatz zu Platon und Kierkegaard gibt es für Sartre keine Erlösung, weder durch Philosophie noch durch Religion.

22. Das Sein-für-Andere und der Blick

Ich brauche den Andern, um zu mir zu finden, meinen Körper zu spüren (den ich selbst nie ganz sehen kann). Der Andere ist mein Spiegel. Er ist für mich nicht bloss ein Objekt, sondern ein Subjekt, das mich anblickt und dabei objektiviert, wie der Mythos vom versteinernen Blick der Medusa aufzeigt.²⁵ Ich erlebe den Blick des Andern und erkenne sein Urteil an. Scham, Hochmut, Stolz sind Reaktionen auf den Blick des Andern. Die Idealisierung des Andern ist Gott. Hierin liegt eine der Quellen der Gottesvorstellungen. Wie bei Feuerbach, Marx und Freud ist Gott eine Projektion menschlicher Verhältnisse ins An-sich.

Durch die präreflexive Begegnung mit mir durch den Andern will Sartre auch das Solipsismus-Problem umgehen, das Descartes wie Husserl zu schaffen macht. Deren

²² Ähnlich spricht auf Lacan von dem Subjekt als Seinsmangel (*manque-à-être*), weshalb das Subjekt immer ein begehrendes Subjekt ist.

²³ Hegel spricht hier vom konkreten Allgemeinen.

²⁴ Auch Freud ist mit seiner These, dass die Kultur auf der Sublimation des Sexualtriebs beruht, ein Anhänger von Platons Eros-Theorie.

²⁵ Lacan spricht ähnlich vom Spiegelstadium, das zum Ich führt. Während bei Sartre der Blick jedoch von allgemeiner Bedeutung ist, setzt Lacan das Spiegelstadium auf die Zeit zwischen dem 6. und dem 18. Lebensmonat an.

In *Réflexion sur la question juive* hält Sartre fest, dass es der Antisemit ist, der den Juden zum Juden macht. Beauvoir überträgt dies in *Le deuxième sexe* auf die Frau: Frau wird nicht als Frau geboren, sondern zur Frau gemacht. Für Beauvoir ist typischerweise der Mann das Subjekt und die Frau die Andere.

Lösungen – bei Descartes der Verweis auf Gott und bei Husserl jener auf die Dinge, die die Existenz des Anders enthüllen – sind für Sartre jedoch unzureichend. Sartre glaubt nicht an Gott, und bei Husserl bemängelt er, dass der Andere nicht nur erkannt, sondern erlebt wird. Hegels Auffassung des Verhältnisses von zwei Subjekten im Herr-Knecht-Verhältnis kommt für Sartre der Realität schon näher, weil es hier auch um den Einsatz des Lebens des Herr für den Knecht und um die Anerkennung des Herrn durch den Knecht geht.²⁶ Bei Hegel bemängelt Sartre jedoch, dass dieser dabei den objektiv-idealistischen Gesichtspunkt Gottes einnimmt und nicht vom *cogito* ausgeht. Erst bei Heidegger ist der Andere nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt. Die Beziehung zum Anders ist nicht eine Beziehung der blossen Erkenntnis, sondern des Seins. Sartre wirft Heidegger jedoch vor, dass er, weil er nicht vom *cogito* ausgeht, die Beziehung zum Anders als Mit-sein versteht und damit den Charakter der Beziehung zum Anders als Konflikt verkennt.

Auch in der Liebe geht es um den Gegensatz von Objekt und Subjekt. Hier will der Liebende, dass der Andere als Subjekt ihn liebt. Er benötigt die Freiheit des Anders, um sich eine Identität zu verschaffen. Durch Faszination versucht der Liebende sich der Freiheit des Geliebten zu bemächtigen. So gelänge es dem Liebenden, sich selbst zu begründen und somit seine eigene Ursache zu sein. Die Problematik der Liebe rührt daher, dass der andere mich nicht als Liebesmaschine, sondern mich als freies Subjekt lieben soll. Zudem macht der Liebende sich zum Objekt des Geliebten. Aufgrund dieses wechselseitigen Begründungsverhältnisses ist Liebe zum Scheitern verurteilt. Doch auch Masochismus und Sadismus führen nicht weiter. Denn auch sie weisen dieselbe Problematik des wechselseitigen Verhältnisses auf. Der Masochist ist letztlich nicht das Objekt, sondern das Subjekt, das sich wie ein Objekt behandeln lässt. Und der grösste Sadist wird von den Blicken seines Opfers getroffen. Auch Gleichgültigkeit und Hass stossen an diese Grenzen ihrer Möglichkeit. Der Andere kann nicht übersehen werden, und tödlicher Hass vernichtet den Anders. Mit Hegel und gegen Heideggers Mit-sein ist Sartre davon überzeugt, dass sich der Konflikt zwischen dem Bewusstsein und dem Anders nicht aufheben lässt.²⁷

23. Unaufrichtigkeit und Identitätsproblematik

Die Unaufrichtigkeit, die Selbstbelügung, ist ein wichtiges Element in Sartres Philosophie. Während Freud dies damit begründet, dass das Unbewusste für das Bewusste undurchschaubar ist, bleibt dieser Weg Sartre verschlossen. Wie Stekel, ein Freud-Dissident, lehnt Sartre das Unbewusste ab. Sartre beschreibt die Unaufrichtigkeit als eine unkorrekte Koordination von Faktizität (tatsächlichem Verhalten) und Transzendenz (Entwurf), die dadurch ermöglicht wird, weil das Verhalten hauptsächlich auf der präreflexiven Erlebnisebene und damit nicht objektiviert und thematisiert wird. Für das Gegenteil, wenn ein Individuum so lebt, wie es sein Entwurf ist, benutzt Sartre den Begriff der Authentizität.

24. Der Mensch als Synthese

Für Sartre ist der gelungene, authentische Mensch eine Synthese von Faktizität und Transzendenz. Schon Kierkegaard hatte den Menschen als eine Synthese von Unendlichkeit/Endlichkeit, Zeitlichem/Ewigem, Freiheit/Notwendigkeit verstanden. Die phantastische, die bornierte, die wünschende, die schwermütige Existenz, sie alle waren für Kierkegaard Ausdruck misslungener Synthesen.

²⁶ Dem Herr-Knecht-Verhältnis, das Sartre von Hegel übernahm, kommt nicht zu letzt in Sartres politischen Denken eine wichtige Rolle zu. Er wendet es nicht nur auf die Liebe an, sondern auch auf das Verhältnis Antisemit/Jude, Kolonialherr/Kolonisierter, aber auch Mann/Frau, Bürger(Manager)/Arbeiter. Beide Seiten hängen voneinander ab und letztlich wird der Täter Opfer seiner eigenen Taten.

²⁷ Der Subjekt-Objekt-Gegensatz in den zwischenmenschlichen Beziehungen, den Sartre betont, darf nicht mit dem von ihm abgelehnten erkenntnistheoretischen Subjekt-Objekt-Gegensatz verwechselt werden, der seit Descartes die moderne Philosophie beherrscht und den Brentano mit dem Begriff der Intentionalität überwinden wollte.

25. Der homosexuelle Päderast und der Champion der Echtheit

Für Sartre ist nicht nur der Schwule, der sein Schwulsein verleugnet, unauthentisch, sondern auch sein Freund, der ihm rät: „Sei, was du bist.“ Authentizität als Identität von Sein und Aussage zu verstehen, wäre falsch. Wenn der Schwule sich auf sein Schwul-sein reduzierten lässt, erstarrt er in einer passiven Identität.²⁸ Schon Kierkegaard hat unter Verweis auf Platon dem Streben nach Identität grosse Bedeutung zugemessen. Auch für Sartre geht es um dieses Streben nach Identität. Die menschliche Realität hat für ihn eine chimärische Struktur: der Mensch ist, was er nicht ist, und ist nicht das, was er ist.²⁹

26. Verschiedene Anwendungen des Begriffs der Unaufrichtigkeit

Minderwertigkeit: Hier deckt sich Sartres Analyse mit jener Adlers. Die Minderwertigkeit ist präreflexiv gewählt. Und der Betroffene scheitert (meist) auf der reflexiven Ebene an seiner Minderwertigkeit, weil er sein Ziel, grossartig und überlegen zu sein, nicht erreicht.

Glaube und Wissen: Wissen beruht auf intuitiver Evidenz, Glauben auf nichtüberzeugender Evidenz. Siehe Tertullian: *credo quia absurdum* (Ich glaube, weil es absurd ist). Glauben ist unaufrichtig, weil die Unsicherheit geleugnet wird.

Der Andere: Nur wer den Ausgleich zwischen dem Für-sich-sein und Für-andere-sein findet, weder sich selbst noch den andern verabsolutiert, lebt aufrichtig.

Das Klebrige³⁰: Auch unser Entwurf zur Materie, dem An-sich, entspricht unserem Grundentwurf.

Der Feigling (*le lâche*) und der Halunke (*le salaud*) : Der Feigling drückt sich vor der Wahl, zu der er aufgrund seiner Freiheit verurteilt ist. Er sucht entsprechende Entschuldigungen (z.B.

²⁸ Mit dieser Erkenntnis, dass der Mensch durch Festlegung auf gewisse Eigenschaften zu einem Objekt gemacht und ihm seine Transzendenz gestohlen wird, hat Sartre einen wichtigen Teil der Erkenntnisse von Foucault vorweggenommen. In verschiedenen Werken, u.a. in *Folie et Déraison (Wahn und Gesellschaft)*, 1961), *Naissance de la clinique (Die Geburt der Klinik)*, 1963), *Surveiller et punir (Überwachen und Strafen)*, 1975) und *Histoire de la sexualité*, Band 1: *La volonté de savoir (Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit)*, 1976) hat Foucault festgestellt, dass durch das Festlegen von Personen auf gewisse Eigenschaften, d.h. durch Klassifizierung, die Grundlagen für die Machtausübung in Form von Gefängnissen, psychiatrischen Anstalten und Behandlung von (vor allem psychischen) Krankheiten (inkl. sexueller Perversionen) gelegt wird. Ob Foucault von Sartres Äusserungen über den Champion der Echtheit beeinflusst wurde, ist unbekannt. Wie Beauvoir wandte sich auch Foucault dagegen, sich durch seine Sexualität definieren zu lassen. In übrigen traf sich Foucault in der Verurteilung der psychiatrischen Klinik mit Sartres Ablehnung der psychoanalytischen Praxis, in der der Patient nur als blosses Objekt vorkommt, und in der Unterstützung der Anti-Psychiatrie von Basaglia, Laing, Cooper und Szasz.

Die Problematik der Unterwerfung des Andern mittels Klassifizierung weist einen engen Bezug zur Ablehnung der Gesinnungsethik durch Sartre auf (siehe Fussnote 32). Dass das Individuum durch Klassifizierung zum Objekt gemacht wird – wie sie nicht zu letzt durch Institutionen und Mitgliedschaften in Organisationen und Verbänden erfolgt –, hat seit Foucaults Tod eher noch an Bedeutung gewonnen. Das wohl schönste Beispiel hierfür ist die Homo-Ehe, wo die Objektivierung gleich zwei Mal erfolgt, als Ehepaar wie als Homosexuelle(r).

²⁹ Hierin, wie auch in seiner Anwendung des Herr-Knecht-Verhältnisses (siehe Fussnote 26), erweist sich Sartre als echter Dialektiker, Jahre bevor er die marxistische Ideologie studierte. Für Sartre umfasst Dialektik vor allem das Denken in Widersprüchen und die Totalisierung, wobei die Totalisierung immer wieder aufgelöst (Detotalisierung) und neu zusammengesetzt (Retotalisierung) werden muss. In *Questions de méthode* bezeichnete er deshalb seine Methode auch als eine progressiv-regressive.

³⁰ Sartre empfand grossen Ekel vor Klebrig-Schleimigem (u.a. Austern, Krabben u.ä. Meeresgetier).

in einem Determinismus). Sein Gegenstück ist der Halunke, der bestreitet, dass sein Sein kontingent ist.³¹

Authentizität: Authentizität bedeutet Wahrheit, Unaufrichtigkeit Irrtum. Zwar kann auch der Irrtum als Lebensgrundlage gewählt werden, doch dies bedeutet Widersprüchlichkeit, Verzicht auf die Abgestimmtheit des Lebensentwurfes und steht im Gegensatz zur Universalität des Menschen. Authentizität ermöglicht einen moralischen Imperativ, wonach jeder so handeln solle, wie es der Universalität des Menschen angemessen ist, d.h. seine Freiheit und seine universelle Verantwortlichkeit, aber auch die Freiheit des Andern zu erkennen. Allerdings ist dies nur eine formale Moral. Die materiellen Werte muss jeder selbst wählen.³²

27. Platon und Sartre

Sartres Grundkonzeption kennt zwei Seinsbereiche, jenen des An-sichs und jenen des Für-sichs, wobei das Für-sich ein Bereich geminderten Seins ist. Schon in Platons *Sophistes* findet sich ein Dialog hinsichtlich der Ideen des Seienden und des Nicht-Seienden. Die Welt als eine Mischung aus Seiendem und Nicht-Seiendem zu verstehen, lehnt Sartre jedoch ab. Mit Parmenides hält Sartre gegen Platon, dass das An-sich der Bereich des Identitätsprinzips ist. Die Negation – auch als Bewegung, Veränderung – findet sich nicht im aussermenschlichen Bereich der Ideen, sondern im menschlichen Bewusstsein. Sartre unterschreibt aber auch nicht Parmenides' Verdikt, dass die Sinneswelt eine Illusion sei, denn diese ist für Sartre eine individuelle Bezeugung des An-sichs.

28. Das An-sich-sein Sartres und das Ding an sich bei Kant

Kant unterscheidet zwischen dem Ding-an-sich, das dem Menschen verborgen bleibt, und dem Ding-als-Erscheinung, dem Einzigen, was der Mensch wahrnimmt. Für Sartre bezeugt das Für-sich jedoch An-sich. Es gibt nicht, wie Kant annahm, zwei getrennte Bereiche, die Dinge an sich und das Denken. Sondern Bewusstsein ist gemäss Sartre immer Bewusstsein von etwas.

29. Die „Verähnlichung mit Gott“ bei Platon, Hegel und Sartre

Bei Platon kann der Philosophen intuitiv das Wahre, Gute und Schöne schauen und sich so Gott verähnlichen. Bei Hegel ist die höchste geistige Vollendung des Menschen mit der Selbstbewusstwerdung des absoluten Geistes identisch. Sartre lehnt es ab, dass der Mensch einen Zustand der Vollkommenheit erreichen kann. Der Mensch kann nicht Gott, *ens causa sui*, ein vom Für-sich begründetes An-sich werden. Wie Descartes ist er überzeugt, dass der Mensch nicht sich selbst in Vollkommenheit begründen kann. Dessen Weg der Bejahung Gottes bleibt dem Atheisten Sartre jedoch verschlossen. Am nächsten steht Sartre Heidegger, bei dem der Mensch sich angesichts des Todes aus der Undifferenziertheit des „mans“ erhebt und zur Eigentlichkeit gelangt. Sartre verneint aber die Möglichkeit einer absoluten Identität mit sich selbst. Es bleibt das platonische Streben nach der göttlichen Identität, die dem Menschen jedoch nie gelingt. Doch Sartre will damit keine Philosophie der Hoffnungslosigkeit begründen, sondern eine des Aufrufs zur Authentizität.

30. Der Humanismusbegriff bei Heidegger und Sartre

Im Zentrum der abendländischen Philosophie steht für Heidegger die Seinsfrage. Nach ihm wurde diese jedoch selbst bei bedeutenden Philosophen wie Hegel zur Metaphysik. Metaphysik definiert Heidegger als das Unternehmen, die Seinsfrage definitiv zu

³¹ Der Halunke wird repräsentiert durch die Grossbürger auf den Porträts in *La Nausée*, die in Bouviller auf Roquentin herabblicken. Die Haltung des Feiglings war für Sartre die des typischen Kleinbürgers. Moderne Beispiele für Feiglinge und Halunken sind der wiedergeborene Christ, der sich vor der Verantwortung in die Religion flüchtet, oder der Schwule, der behauptet, dass seine Homosexualität angeboren sei.

³² Diese an Kant angelehnte formale Ethik, die Sartre in *L'Existentialisme est un humanisme* 1945/1946 vertritt, verwirft Sartre jedoch wenig später wieder.

entscheiden. Auch der Humanismus, sei es in seiner christlichen wie marxistischen Form, gibt definitive Antworten auf das Sein des Menschen und ist somit Metaphysik. Heidegger plädiert stattdessen für die Offenheit der Seinsfrage und die Offenheit des Menschen wie für die sich daraus ergebende Geschichtlichkeit des Menschen. Alle Bestimmungen des Menschen durch die Humanisten verschiedenster Art sind nicht falsch, aber frag-würdig, d.h. würdig, hinterfragt zu werden. Die Geschichte des Abendlandes seit Parmenides, nicht zu letzt auch die Geschichte der Technik, ist eine Geschichte der progressiven Entfremdung des Menschen von seinem Wesen. Die Möglichkeiten menschlichen Daseins wurden zunehmend eingeschränkt.³³

Trotz der wenig ergiebigen Kontroverse, die Heidegger im Brief über den Humanismus 1946/47 anzettelt und wahrscheinlich auf einem Missverständnis von Sartres *L'Existentialisme est un humanisme* beruht, sind die Positionen Heideggers und Sartres nicht sehr weit voneinander entfernt. Vor allem zeigt sich dies in Sartres Ablehnung einer Erkenntnis von einem quasi-göttlichen Standpunkt aus. Erkenntnis ist vielmehr engagierte, d.h. von einem bestimmten Gesichtspunkt aus erfolgte Erkenntnis. So wenig wie für Heidegger ist für Sartre ein abschliessendes Urteil über den Menschen möglich. Dies zeigt sich in Sartres Kritik am materialistischen Determinismus des orthodoxen Marxismus, der sowohl dem Menschen wie der Geschichte als Ganzes seine Offenheit nimmt. Sartre betont den Marxisten gegenüber immer die Transzendenz des Menschen, wie sie in dessen Entwurf zum Ausdruck kommt. Die faktische Handlungsfreiheit mag noch so gering sein. Dem Menschen kann die Freiheit letztlich nicht genommen werden. Der wesentliche Unterschied zwischen Heidegger und Sartre liegt nicht in deren Haltung zur Offenheit des Seins und des Menschen, sondern in der abweichenden Deutung des Seinsbegriffs des Parmenides. Während Heidegger die Frage nach der Bedeutung des Seins offen lässt und somit auch theistische Antworten zulässt, beantwortet der radikale Atheist Sartre sie mit Entschiedenheit: Das Sein ist kontingent, sinnlos, ohne Grund, unbegründbar. Entsprechend sind die praktischen Konsequenzen: steht Heidegger letztlich für einen Quietismus, tritt Sartre für das Engagement des Menschen ein.

B) Kommentar

Die starke Popularisierung von Sartres Philosophie in den Jahren 1945-65 ging einher mit einem gleichzeitigen Verlust an Tiefe. Sein literarischer Erfolg, verbunden mit plakativen Äusserungen wie „Der Mensch ist zur Freiheit verdammt“, „Die Hölle sind die Andern“ oder „Der Mensch ist zum Scheitern verurteilt“, trug ebenso zu diesem Tiefenverlust bei wie Sartres ausgeprägtes politisches Engagement. Letzteres führte dazu, dass Sartre auch nach seinem Tod mehr als Politiker denn als Philosoph abgeurteilt wurde. Bezeichnend ist die – rein politische – Feststellung, dass man lieber mit ihm falsch als mit Aron recht haben wollte. Sartre als Philosoph war schon Mitte der 60er Jahren weitgehend aus der Philosophie verschwunden. Einführungen in Sartres Philosophie, die auch dem Einsteiger helfen, sind entsprechend rar. Mit seinem Buch, das die beste auf Deutsch publizierte Einführung in die existentialistische Philosophie Sartres ist, schafft es Dandyk nun, Sartre als Philosophen in seiner Tiefe auch Nicht-Spezialisten zugänglich zu machen. Dadurch, dass Dandyk Sartres Positionen immer wieder mit jenen anderer bekannter Philosophen vergleicht – von Parmenides und Platon über Descartes und Hegel bis zu Kierkegaard, Husserl und Heidegger –, wird erst die Originalität von Sartres Denken ersichtlich.

Hervorzuheben ist ebenfalls Dandyks Verständnis von Sartres Werk im Grenzgebiet zwischen Philosophie und Psychologie. Wer nur in den psychologischen Schlussfolgerungen von Sartre verhaftet bleibt, wie sie vor allem in den Popularisierungen zum Ausdruck kommen, dem geht die ganze Tiefe von Sartres theoretischem Denken verloren. Sartre wird

³³ Hierbei trifft sich Heidegger mit Geschichtsphilosophen wie Norbert Elias oder Foucault.

aufs Niveau eines Jaspers als Weltanschauungsphilosoph herabgesetzt. Und wer Sartre nur als Seinsphilosophen sieht, dem ist es nicht nur unmöglich, die Popularität des Existentialismus zu verstehen, sondern er verfehlt auch einen Grundzug von Sartres Denken. Die praktische Anwendbarkeit der Philosophie im Alltäglichen war für Sartre von höchster Bedeutung. Bezeichnenderweise war es die Aussicht, über einen Aprikosencocktail philosophisch diskutieren zu können, die Sartre veranlasste, Husserl und dessen Phänomenologie in Berlin zu studieren. Hier liegt auch der wesentliche Gegensatz zwischen Heidegger und Sartre. Der einsame Philosoph von der Hütte in Todtnauberg interessierte sich nur für das Ontologische, der Philosoph aus dem Café Flore in Saint-Germain-des-Prés vor allem für das Ontische. Für Sartre war Philosophie immer auch Psychologie. Echte Psychologie war für ihn nur im Rahmen von Philosophie möglich, da nur in der Philosophie der Mensch gleichzeitig Subjekt und Objekt sein kann, während die Psychologie ihn zum blossen Objekt macht.³⁴ Sartres Verbindung von Philosophie und Psychologie steht der Haltung Heideggers (wie auch Jaspers') entgegen, der Philosophie und Psychologie immer voneinander trennte.^{35 36}

Neben diesen grossen Stärken weist Dandyks Buch allerdings auch Mängel auf. Im Vergleich zu seinem grossen Verdienst, Sartre als Philosoph auf gelungene Art und Weise dem Interessierten wieder zugänglich gemacht zu haben, fallen diese allerdings nicht entscheidend in Gewicht. Zu den Mängeln gehört einmal der unübersehbare Ursprung des Buchs als Seminarmanuskript. In manchem macht das Buch einen unfertigen Eindruck. Der Aufbau ist nicht immer klar. Es kommt zu unnötigen Wiederholungen. Auch der Titel des Buches, *Unaufrichtigkeit*, erscheint irgendwie willkürlich.

Materiell sind es vor allem drei Punkten, die im negativen Sinne auffallen. Erstens ist die zentrale Rolle der Phänomenologie für Sartres Denken zu wenig hervorgehoben. Inwieweit Sartre nach 1950 noch Existenzialist war, kann diskutiert werden. Und was den Marxismus anbetrifft, sagte er Anfang der 70er Jahre selbst sich, dass er kein Marxist (mehr) sei. Sartre blieb aber zeitlebens Phänomenologe. Dies zeigte sich in seiner politischen Haltung wie in seiner Literaturtheorie. Wenn Sartre sich gegen Proust stellte und in amerikanischen Romanciers wie Faulkner, Dos Passos und Hemingway seine Vorbilder sah, weil sie in ihren Werken keine inneren Monologe zeigten, sondern nur die Personen und ihr Handeln von aussen darstellten, so hat dies seine Wurzeln in Sartres phänomenologischen Ansatz: Der Mensch ist das, was er tut, nicht was er denkt. Aus demselben Grund vertrat Sartre auch die Haltung, dass die Kreation des literarischen Werkes erst mit der Rezeption durch den Leser/Zuschauer abgeschlossen ist. Dieser ist an der Schaffung ebenso sehr beteiligt wie der Autor. Übertragen auf die Politik bedeutete dies, dass nicht die Gesinnung zählt, sondern nur das, was sich effektiv in der politischen Realität ändert. In den 50er Jahren schloss sich

³⁴ siehe auch Fussnote 28 (Sartres Ablehnung der psychoanalytischen Praxis und der Psychiatrie).

³⁵ Dass Heidegger *Sein und Zeit* nicht fortsetzte, hatte seinen Grund darin, dass er die Daseinsanalyse, die das Kernstück des veröffentlichten Teils von *Sein und Zeit* darstellt, als missglückt empfand. In seinem *Brief über den Humanismus* wehrte sich Heidegger entsprechend gegen jede Psychologisierung und Anthropologisierung seines Denkens im Stile Sartres. Dass er in den 50er Jahren Medard Boss dabei half, eine psychologische Daseinsanalyse zu entwickeln, änderte nichts an Heideggers radikaler Trennung von Philosophie und Psychologie.

³⁶ Die Verbindung von Philosophie und Psychologie geht über ein rein theoretisches Verhältnis und über die Person Sartre hinaus. Als Student wie später als Philosophielehrer in Le Havre besuchte Sartre gerne psychiatrische Anstalten – im letzteren Fall zusammen mit Schülern. Gemeinsam mit Nitzahn korrigierte er die französische Übersetzung von Jaspers *Allgemeiner Psychopathologie*. In seinem Philosophie-Jahrgang an der ENS studierte auch Daniel Lagache (Psychopathologe und Psychoanalytiker; inspiriert von der Phänomenologie, Jaspers und Freud; Mitstreiter und Gegner von Lacan). Zu Sartres engen Mitarbeitern zählte lange auch Jean-Bertrand Pontalis (studierte Philosophie, zuerst bei Sartre; als Psychoanalytiker Mitkämpfer von Lagache; langjähriges Redaktionsmitglied der *Temps Modernes*; Mitherausgeber des berühmten *Vocabulaire de la psychanalyse*).

Sartre deshalb den Kommunisten an, in den 60er trat er für die Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt ein und in den 70er Jahren für die Neuen Sozialen Bewegungen (Frauen, Schwule, Regionalisten, auch schon Anfänge der ökologischen Bewegung).³⁷ Er tat dies, weil für ihn letztlich nicht das Reden entscheidend war, sondern die effektive Veränderung in der Wirklichkeit. In den 70er Jahren ging er sogar so weit, den klassischen Intellektuellen, der Manifeste unterschreibt und schöne Reden führt, zugunsten des Arbeiterintellektuellen zu ersetzen, der sich konkret bei und mit den Arbeitern einsetzt.

Sartres politisches Verhalten verweist auch auf die Ethik, die ebenfalls phänomenologischen Ursprungs ist. Sartres Ethik kommt bei Dandayk insgesamt zu kurz. Dies ist der zweite, der grösste materielle Mangel in diesem meist hervorragenden Buch. Er ist insofern verzeihbar, als Sartre zu Lebzeiten ausser *L'Espoir maintenant* kurz vor seinem Tod kein philosophisches Werk über Ethik veröffentlichte. Die Vorarbeiten zu seiner ersten Moral, die er anschliessend an *L'Être et le néant* bis ca. 1950 entwickelte, wurden, soweit sie nicht in *Saint Genet* eingeflossen waren, erst nach seinem Tod veröffentlicht (als *Cahiers pour une morale*). Sartres bedeutendste Aussagen zu seiner existenzialistischen Ethik finden sich in seinen dramatischen Werken, was auch ihrem Charakter als Situationsethik entspricht. Nur im Drama gibt es die klaren Situationen, die klare ethische Entscheidungen ermöglichen. Ansonsten galt für Sartre sein Diktum aus *Saint Genet*: Ethik ist gleichzeitig unverzichtbar und unmöglich.³⁸ Von seiner zweiten Ethik, an der er Mitte der 60er Jahre arbeitete und die auf *Questions de méthode* und *Critique de la raison dialectique* basiert, harrt jener Teil, der 1965 für das Kolloquium am Gramsci-Institut in Rom ausgearbeitet wurde, immer noch weitgehend der Veröffentlichung. Jene Notizen, die er 1964/65 für seine Vorlesungen an der Cornell University zusammenstellte, wurden erst 2005 unter dem Titel *Morale et histoire* veröffentlicht.³⁹

Sartres erste Ethik ist eine rigide Verantwortungsethik⁴⁰. In ihrem Zentrum steht das Verhältnis der Mittel zu den Zielen. Sartre betrachtete Ziele und Mittel als eine Einheit. Damit steht seine Verantwortungsethik im Gegensatz sowohl zur kommunistischen Erfolgsethik (der Zweck heiligt die Mittel) wie zur gutbürgerlichen Gesinnungsethik.⁴¹ Am deutlichsten zeigt sich Sartres Verantwortungsethik dort, wo es um Gewalt geht. Nirgendwo sonst hat Sartre Kritik in solchem Ausmasse geerntet, wie in seinen Stellungnahmen zur Gewalt. Für Sartre war immer klar, dass Gewalt möglich sein muss, zumindest als letztes Mittel der Unterdrückten gegen Gewalt. Beispiele hierfür sind Revolutionen (siehe sein Vorwort zu

³⁷ Bei aller Verbalrhetorik, die auch Sartre manchmal führte, ihm war die Verbesserung im Kleinen durch die Neuen Sozialen Bewegungen immer sehr wichtig. Hierin hatte er einen nicht kleinen Einfluss auf die französischen Gauchisten. Deshalb gibt es auch Stimmen, die in ihm eine der Ursachen sehen, dass die französischen Gauchisten ungleich ihrer deutschen oder italienischen Kollegen nie in den Terrorismus abglitten.

³⁸ Eine weitere Quelle für die existenzialistische Ethik bilden de Beauvoirs Aufsätze, die intensiv über dieses Thema publizierte: *Idéalisme moral et réalisme politique* (1945), *L'Existentialisme et la sagesse des nations* (1945), *Pour une morale de l'ambiguïté* (1946).

³⁹ Seine drei Ethiken (die erste, existenzialistische aus *Saint Genet/Cahiers pour une morale*; die zweite aus den Rom-Vorlesungen/*Morale et histoire*; die dritte aus *L'Espoir maintenant*) wurden, weil im letzten Werk der Brüderlichkeit in der Gruppe eine grosse Bedeutung zukommt, auch schon als jene der *liberté*, der *égalité* und der *fraternité* bezeichnet.

⁴⁰ Sartre/Beauvoir sprechen statt von Erfolgs-, Gesinnungs- und Verantwortungsethik von Realismus, Idealismus und moralischem Realismus.

⁴¹ Sartres Kritik an der Gesinnungsethik ist heute von grösstem philosophischem Aktualitätswert. Wir leben heute in einer absoluten Welt der Gesinnungsethik. Ihren deutlichsten Ausdruck findet sie in der Verabsolutierung der Menschenrechte und in der Verrechtlichung aller Lebensbereiche (von Ehe- und Sexualrecht bis zu Umwelt- und Haftpflichtrecht; im Falle des Letzteren überdeutlich in Form der *punitive damages* im amerikanischen Recht).

Frantz Fanons *Les Damnés de la terre*), aber – und dies war wohl auch der primäre Auslöser der positiven Haltung zur Gewalt – als Widerstand gegen fremde Besatzer wie im Falle der französischen Résistance. So hiess er nicht nur die Befreiungskämpfe in der Dritten Welt gut, sondern er äusserte auch Verständnis für den Überfall der Palästinenser auf die Olympischen Spiele in München (obwohl Sartre zeitlebens Israel unterstützte, auch gegen den Druck seiner gauchistischen Freunde). In seiner rigiden Verantwortungsethik hat die heute übliche Verabsolutierung der Menschenrechte keinen Raum. Wie sein Einsatz für die verfolgten sowjetischen Dissidenten und die vietnamesischen Boat People oder seine Ablehnung einer Volksjustiz gegenüber dem der Ermordung eines jungen Mädchens angeschuldigten Notar aus Bruay-en-Artois zeigt, lehnte er nicht die Menschenrechte insgesamt ab, sondern im Rahmen seines Konzeptes einer Einheit von Zielen und Mitteln nur deren Verabsolutierung. Im Streit mit Camus 1952 ging es hauptsächlich um die versteckten ethischen Unterschiede zwischen den beiden. Ihre Differenz in ethischen Belangen findet sich allerdings schon in den beiden 1946 veröffentlichten Werken *Matérialisme et révolution* von Sartre und *Ni victimes ni bourreaux* von Camus. Sartres Auffassung, wonach gute Zwecke unter Umständen „schlechte“ Mittel rechtfertigen, fand schon damals Camus' Ablehnung.⁴²

Sartre lehnte jede materielle Ethik ab. Hierzu zählt nicht nur die auf der Phänomenologie basierende materielle Ethik eines Scheler, sondern jede Ethik, die irgend welche Werte vorgibt. Dies gilt für die antiken Ethiken von Platon und Aristoteles ebenso sehr wie für die christlichen und die der modernen Utilitaristen. Dostojewski sagte, dass, wenn Gott nicht existiere, alles erlaubt sei. Dies war für Sartre der Ausgangspunkt seiner existentialistischen Ethik. Da es keinen Gott gibt und der Mensch ist, bevor er etwas ist, kann es keinen festen Punkt für eine materielle Ethik mehr geben. Gegenüber Kants formaler Ethik wandte Sartre ein, dass der kategorische Imperativ zu abstrakt ist, um ein Handeln zu definieren. Am nächsten stehen Sartre in ethischen Fragen die vorplatonischen Sophisten, die fixe moralische Massstäbe verneinten und viel mehr den Menschen zum Mass aller Dinge erhoben, aber auch de Sade und Nietzsche mit ihrer radikalen Ablehnung der traditionellen (christlichen) Werte. Die Bezeichnungen von gut und böse sind bei Sartre nur Ausdruck einer gesellschaftlichen Wertung.⁴³ Die seit Sokrates vorherrschenden philosophischen Erklärungen des Bösen als Seinsmangel resp. mangelhafte Erkenntnis, geschweige denn religiöse Erklärungen in Form eines Verweises auf die Erbsünde wie bei Augustinus, stehen vollständig im Gegensatz zu Sartres Ethik.

Von entscheidender Bedeutung für Sartres Ethik ist die (Willens-)Freiheit des Menschen. Für ihn ist die Freiheit nicht nur evident, sondern ergibt sich auch logisch aus der Tatsache, dass der Mensch zuerst ist, bevor er etwas ist. Jegliche Form des Determinismus, nicht nur der materialistische Determinismus der Marxisten, auch jener der Vertreter des Psychologismus oder von Philosophen wie Spinoza oder Schopenhauer lehnte Sartre ab. Dies gilt auch für den verkappten Determinismus, wie er bei christlichen Philosophen auftaucht, wo die böse Handlung Folge eines Irrtums ist, oder bei Hegel, wo die Freiheit nur die Einsicht in die Notwendigkeit ist. Sartre vertrat die volle Freiheit des Menschen, was seine Wahlfreiheit anbetrifft. Selbst der Sklave ist frei zu rebellieren oder zu gehorchen. Hierbei berief sich Sartre auf Descartes, der als erster moderner Philosoph die Autonomie des Menschen postulierte. Die Wahlfreiheit darf jedoch nicht mit der Handlungsfreiheit, der positiven Freiheit

⁴² Die Nouveaux Philosophes (cf. Fussnote 2), die in manchem Camus nahe standen, wandten sich gegen Sartres Haltung, dass die Revolution Opfer erfordere. Wie ihr späterer Einsatz zugunsten einer militärischen Intervention in Bosnien oder Kosovo zeigte, waren jedoch auch sie eher Vertreter einer Verantwortungs- als einer Gesinnungsethik.

⁴³ Der Wissenschaftsphilosoph Georges Canguilhem, Sartres Klassenkamerad aus der ENS, hielt fest, dass die Unterscheidung des Normalen vom Pathologischen nicht wissenschaftlich oder statistisch bestimmt ist, sondern nur gesellschaftliche Wertvorstellungen reflektiert. Damit wurde Canguilhem zu einem Vorläufer der Befreiung der sexuellen Minderheiten. Sein Schüler Foucault entwickelte diesen Ansatz weiter.

etwas zu tun, verwechselt werden. Diese ist beschränkt, kann sogar sehr beschränkt sein. Doch die Freiheit der Wahl bleibt auch dem geknechtetsten Arbeiter erhalten.

Die Freiheit des Menschen hat als Konsequenz die Verantwortung des Individuums für alle Menschen und die ganze Welt. Wer sich nicht gegen einen Missstand äussert, ist für den Missstand verantwortlich. So konnte Sartre sagen, dass die Gebrüder Goncourt für die Niederschlagung der Pariser Kommune 1871 verantwortlich waren, weil sie sich nicht dagegen aussprachen. Für Sartre konnte deshalb nur eine engagierte Literatur eine moralische Literatur sein. Er selbst engagierte sich ab 1945 zunehmend auch im politischen Alltagsgeschehen. Während Camus und Merleau-Ponty anfangs der 50er Jahre sich aus der Politik zurückzogen, weil sie sich weder mit den Kommunisten noch den Antikommunisten anfreunden konnten und es keine dritte Strömung gab, war Sartre dieser Ausweg des Schweigens philosophisch unmöglich.

Neben der Ethik und den Auswirkungen der Phänomenologie ist bei Dandyk die Tatsache zu bemängeln, dass ein paar für Sartres Philosophie wichtige Philosophen und Denker nicht oder nicht ausreichend berücksichtigt werden. Henri Bergson ist eine Schlüsselperson in der philosophischen Entwicklung Sartres. Nicht nur kam er über ihn zur Philosophie und zum Bewusstseinsbegriff, sondern er hat, wie in Fussnote 1 dargelegt, auch wesentlich Sartres Verständnis von Philosophie und Psychologie beeinflusst.⁴⁴

Während viele Vergleiche zu Freuds Psychoanalyse gezogen werden, fehlt ein Hinweis auf die Nähe von Sartres existenzieller Psychoanalyse zur Individualpsychologie Alfred Adlers. Was bei ersterem der Urwahl, heisst bei Adler Lebensplan. Die Nähe zwischen den beiden ist so gross, dass Beauvoir befürchtete, dass Sartres und Adlers Psychologie verwechselt werden könnte.

Auch zu Nietzsche gibt es Beziehungen. An der ENS befasste sich Sartre intensiv mit ihm, und er begann mit *La Défaite* einen Roman über das Verhältnis von Nietzsche zu Wagner und dessen Frau Cosima zu schreiben. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs verfasste er eine lange, leider verloren gegangene Studie über Nietzsche. Es gibt aber auch gewisse Parallelen zwischen den beiden Philosophien. Von Nietzsches Betonung des Willens führt eine direkte Linie zu Sartres Urwahl. In ihrer Kritik an der traditionellen christlichen Moral treffen sie sich ebenso sehr wie in ihrem Atheismus.

Als letzter wäre noch Baruch Spinoza erwähnenswert gewesen, nicht weil es enge Parallelen zwischen Sartre und ihm gäbe – obwohl Sartre sich an der ENS ausführlich mit Spinoza vertraut machte –, sondern vielmehr weil er einer von Sartres grössten Antipoden in der Philosophiegeschichte ist. Spinoza lehnte den cartesianischen Dualismus von Körper und Geist ab und befürwortete stattdessen einen pantheistischen Monismus. Er vertrat die These, dass alle Wissenschaft nach dem Vorbilde der Geometrie (*mos geometricus*) zu erfolgen hätte. Die Willensfreiheit lehnte er ab, weil alles determiniert ist. Demgegenüber gibt es nur wenig, das Sartre und Spinoza gemein ist. Erwähnenswert ist vor allem Sartres Gottesverständnis als *ens causa sui*, das von Spinoza stammt.

3.8.07/v.1.2

⁴⁴ In der Auseinandersetzung mit dem Marxismus erweitert Sartre sein Konzept von Philosophie = Psychologie zu Philosophie = Anthropologie, wobei Anthropologie für Philosophie + Psychologie (Psychoanalyse) + Soziologie + Ökonomie steht. So wie *L'Être et le néant* vor allem ein psychologisches Werk ist, ist *Critique de la raison dialectique* ein soziologisches.