

Subjektivität und Intersubjektivität bei Sartre

Alfred Dandyk

Problemstellung

Manche Sartre-Interpreten glauben, zwischen einer Theorie der Subjektivität und einer der Intersubjektivität im Werk Sartres deutlich unterscheiden zu müssen. Dabei wird die Theorie der Subjektivität meistens dem Frühwerk Sartres zugeordnet, während die Philosophie der Intersubjektivität mit seinem Spätwerk verbunden wird. Bei dieser Differenzierung sind grundsätzlich zwei Varianten zu unterscheiden. Die erste Spielart sieht in dem Spätwerk eine Weiterentwicklung der frühen Version, eine Vertiefung, Differenzierung und Präzisierung der ursprünglichen Theorie der Subjektivität. Auch eine gewisse Schwerpunktverlagerung von der Subjektivität weg hin zur Philosophie der Intersubjektivität wird konstatiert. Man nimmt aber an, dass diese Fortentwicklung von Sartres Denken *keine* Umgestaltung seiner Philosophie bedeutet. Es geht vielmehr darum, anfängliche Abstraktionen zu konkretisieren. Diese Variante ist meiner Ansicht nach unproblematisch und kann akzeptiert werden.

Problematischer ist die zweite Lesart. Demnach existiert ein Bruch zwischen Sartres existentiellem Frühwerk und seinem Spätwerk. Es soll sich nicht um eine Weiterentwicklung, sondern um eine *Revision* seiner Philosophie handeln, um eine Transformation, welche bis in die Bedeutung der Grundbegriffe wirkt, so dass man zum Beispiel zwischen dem Begriff der Subjektivität in Sartres Frühwerk und dem in seinem Spätwerk unterscheiden müsse. Denn in dem Frühwerk sei die Subjektivität der Intersubjektivität vorgelagert und damit unabhängig, während sie im Spätwerk von der Intersubjektivität abhängt. Der Autor dieses Kommentars hält diese Revisions-Theorie für problematisch. Offen gestanden: Er hält sie für falsch.

Doppeldeutigkeiten in Sartres Philosophie

Die Revisions-Theorie entspricht dem Versuch, bestimmte offenkundige Ambivalenzen in Sartres Philosophie zu beseitigen. Dazu gehört das Verhältnis zwischen dem Für-sich und dem Für-andere. Eine Autorin (Elke Völmicke) schreibt folgendes:

Wenngleich Sartre nicht leugnen kann, daß das Bewußtsein als In-der-Welt-sein immer auch schon Für-Andere ist, will er keinesfalls von einer strukturellen Angewiesenheit des Für-sich-seins auf ein intersubjektives Leben sprechen. Es verbietet sich für Sartre geradezu, den Anderen und die Welt so zu thematisieren, als trügen sie a priori dazu bei, den Selbstentwurf der Subjektivität zu konstituieren. (Entnommen aus: Münk, Handeln oder Sein, S. 268)

Elke Völmicke weist auf ein tatsächlich existierendes Problem hin. Einerseits sagt Sartre, der menschlichen Realität entspreche ein *In-der-Welt-sein*, beinhalte also auch die Fülle aller Mensch-Welt-Beziehungen, also auch die Beziehung zwischen dem Für-sich und dem Für-

andere. Andererseits legt Sartre Wert darauf, dass das Für-sich einer transzendentalen Analyse fähig ist, also unabhängig von den Welt-Beziehungen zu analysieren ist.

Diese und ähnliche „Widersprüche“ sind auch anderen Autoren aufgefallen. Gerhard Seel zum Beispiel konstatiert in seinem Buch *Sartres Dialektik* einen Widerspruch in Sartres Buch *Die Transzendenz des Ego*. Dieser Widerspruch tauche auf, weil Sartre versuche, seinen expliziten vortheoretischen Realismus mit einem impliziten Idealismus zu verbinden, der sich aus seiner Interpretation von Husserls Phänomenologie ergebe. Man erkennt, dass die beiden Arten von „Widerspruch“ zusammenhängen. Sartres vortheoretischer Realismus entspricht dem In-der-Welt-sein und sein impliziter Idealismus dem selbständigen Für-sich-sein.

Historische Ursprünge der Ambivalenzen in der Philosophie Sartres

Es ist auch klar, was die Quelle dieses „Widerspruchs“ ist. Man findet ihn schon bei Descartes und auch im Verhältnis von Husserl zu Heidegger. Der „Widerspruch“ entspricht der Problematik des hyperbolischen Zweifels bei Descartes beziehungsweise der Epoché bei Husserl. Um das fundamentum inconcussum zu erreichen, ist nach Descartes die temporäre Suspendierung des Welthaften notwendig. Es handelt sich dabei um eine gelehrte Operation, um eine Einstellung des Philosophen zur Welt, welche der natürlichen Einstellung des Menschen entgegengesetzt ist. Der sogenannte „Widerspruch“ bei Sartre spiegelt diesen Gegensatz zwischen der natürlichen Einstellung und der gelehrten Operation des hyperbolischen Zweifels wider. Die Epoché führt zum – scheinbar – isolierten Cogito, die natürliche Einstellung entspricht dem In-der-Welt-sein des Menschen.

Sartres Problem besteht nun darin, dass er Descartes Cogito übernehmen, aber gleichzeitig den menschlichen Weltbezug nicht aufgeben möchte. Er entfernt sich damit keineswegs von Descartes, denn auch dieser erklärt in der Sechsten Meditation den hyperbolischen Zweifel der vergangenen Tage als „des Gelächters würdig“. Das heißt, für Descartes ist klar, dass der hyperbolische Zweifel nur eine vorübergehende Einstellung sein kann, wenn der Forscher sich nicht lächerlich machen will. Das In-der-Welt-sein des Menschen ist demnach auch für Descartes eine Tatsache.

Husserl sieht das anders. Für ihn ist der hyperbolische Zweifel in der Form der Epoché die Methode, um zu sicheren Erkenntnissen zu gelangen und er ist bereit, diesen Weg der sicheren Erkenntnis zu Ende zu gehen, auch um den Preis, die menschliche Existenz in ihrem Seinsbezug zu verleugnen. Was Descartes für „des Gelächters würdig“ erachtet, ist für Husserl die wissenschaftliche Methode überhaupt.

Während Descartes sich selbst einer Revision unterzieht und damit versucht, sowohl dem funktionalen als auch dem existentiellen Aspekt des Cogito gerecht zu werden, erwächst Husserl in Heidegger eine äußere Revisions-Instanz. Mit seinem Begriff des In-der-Welt-seins verwirft Heidegger Husserls Cogito-Philosophie in Bausch und Bogen und stellt damit Husserls Phänomenologie vom Kopf auf die Füße.

Sartre ist nun der Ansicht, die Vorteile beider Phänomenologie-Varianten nutzen zu können, sowohl die Cogito-Philosophie Husserls als auch die Theorie des In-der-Welt-seins bei

Heidegger. Denn beide Denkweisen bieten Vorteile, beide leiden aber auch an gewissen Defiziten. Sartre beabsichtigt demnach, eine Philosophie zu kreieren, welche die jeweiligen Vorteile von Husserl und Heidegger bewahrt, aber die Schwächen beider vermeidet. Aus diesem ambivalenten Ansatz Sartres resultiert der von Elke Völmicke festgestellte „Widerspruch“ im Denken Sartres.

Die Frage ist nun, ob es sich um einen tatsächlichen Widerspruch handelt oder nur um einen scheinbaren „Widerspruch“. Der Autor dieses Kommentars ist der Ansicht, dass der „Widerspruch“ nur scheinbar ist. Er lässt sich auflösen und es ist Sartre selbst, der die Auflösung dieses Rätsels immer wieder deutlich macht.

Die Revisions-These bei Christina Münk

Christina Münk reagiert auf die Einlassungen Elke Völmickes mit einer Revisions-Theorie. Demnach gibt es in Sartres Frühwerk - speziell in *Das Sein und das Nichts* [SN] - einen selbständigen Ursprung des Subjekts, während im Spätwerk - besonders in *Der Idiot der Famile* [IF] – die Subjektivität sich erst im Zusammenhang mit der Beziehung zum Anderen bildet.

Christina Münk schreibt:

Im Gegensatz zu Sartres früherer Subjektphilosophie ist in der Flaubert-Studie das Für-sich nicht mehr jeder Begegnung mit dem Anderen vorgängig, sondern bildet seine Subjektivität erst in der primären Beziehung zum Anderen aus. In dieser intersubjektiven Konzeption der Subjektivität gibt es demnach keinen selbständigen Ursprung des Subjekts (mehr). (Christina Münk, Handeln oder Sein, S. 268)

Für den Fall, dass Christina Münk recht hätte, müsste man bei Sartre unterscheiden zwischen einer Subjektivität in SN und einer solchen in IF. Die Subjektivität in SN wäre dann dem In-der-Welt-sein des Menschen vorgelagert und unabhängig, während die Art der Subjektivität in IF integraler Teil des In-der-Welt-seins wäre, sich also im Wechselspiel mit der Intersubjektivität bildete. Wenn dem tatsächlich so wäre, dann müsste man allerdings von einer *Revision* sprechen. Denn dann gäbe es bei Sartre in SN eine Subjektivität unabhängig vom In-der-Welt-sein, während in IF nur eine Subjektivität als Weltbeziehung zu finden wäre.

Der Fehler der Revisions-These

Der Autor dieses Kommentars ist anderer Ansicht. Es handelt sich hier um eine Mißdeutung von *Das Sein und das Nichts* [SN]. Im Prinzip beruht diese Fehlinterpretation von SN auf der Verwechslung einer begrifflichen Abstraktion mit einer konkreten existentiellen Bestimmung der menschlichen Realität. Sartre lässt in SN keinen Zweifel daran, dass das reine Für-sich nicht mit der menschlichen Realität verwechselt werden darf. Das Für-sich ist für ihn vielmehr eine Abstraktion, ebenso wie das kartesianische Cogito eine Abstraktion ist. Sowohl das Cogito als auch das reine Für-sich sind Begriffsbestimmungen als Resultate einer gelehrten Operation. Diese abstrakten Begriffe dienen der theoretischen Analyse. Die Ergebnisse dieser gelehrten Operationen sind deshalb für die Begriffsbestimmungen der

menschlichen Realität wichtig, sie dürfen aber niemals an die Stelle des In-der-Welt-seins gesetzt werden.

Sartre ist diesbezüglich eindeutig. Er schreibt:

Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein [...]. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger „In-der-Welt-sein“ nennt. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 49f)

Wohlgedacht: Diese Präferenz für das Konkrete, für das In-der-Welt-sein im Sinne Heideggers, findet sich schon im Frühwerk, und zwar schon am Anfang von SN, und nicht erst im Spätwerk. Insofern ist Elke Völmickes Hinweis auf die Ambivalenz von Sartres Denken völlig gerechtfertigt, während Christina Münks Vorschlag offensichtlich fehlgeht. Denn im Grunde sagt Christina Münk, der Begriff des In-der-Welt-seins werde erst in IF wirksam, was offensichtlich falsch ist.

Die genannte Ambivalenz findet sich durchgehend in SN:

Das Cogito ist unlösbar an das An-sich gebunden, nicht wie ein Denken an seinen Gegenstand – wodurch das An-sich relativiert würde -, sondern wie ein Mangel an das, was seinen Mangel definiert. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 190)

In diesem Zitat ist auch zu erkennen, in welchem Sinne Sartre versucht, Heideggers In-der-Welt-sein und Husserls Bewusstsein miteinander zu versöhnen, das heißt, in welcher Weise er versucht, den genannten „Widerspruch“ aufzulösen: Das Cogito wird als *Bezug* zum An-sich *definiert*, genauer als eine *interne Nichtung des An-sich-seins*. Wenn das Bewusstsein nach Sartre aber einer *internen* Nichtung des An-sich entspringt, dann kann es keinen selbständigen Ursprung des Bewusstseins geben, jedenfalls nicht, ohne zusätzliche Erklärungen hinsichtlich der Bedeutung des Ausdrucks „selbständiger Ursprung“. Sartre betont, dass die Beziehung zwischen dem An-sich und dem Für-sich asymmetrisch ist: Das An-sich ist selbständig, das Für-sich ist unselbständig. Dieser ontologische Vorrang des An-sich vor dem Für-sich gilt in *allen* Schriften Sartres. Er ist der philosophische Ausdruck für den vortheoretischen Realismus Sartres.

Sartre unterscheidet beim Cogito zwischen dem *funktionalen* Aspekt und dem *existentiellen* Aspekt desselben. Funktional, das heißt rein erkenntnistheoretisch betrachtet, lässt sich das Cogito ähnlich wie bei Descartes mittels einer gelehrten Operation isolieren und analysieren. Es sieht auf der Basis dieser gelehrten Operation tatsächlich so aus, als existierte ein von der Welt isoliertes Cogito, bei dem man sich irgendwann, nachdem man aus der Imagination des hyperbolischen Zweifels zur realen Welt zurückgekehrt ist, fragen müsste, wie das Cogito und die Welt nachträglich Kontakt herstellen können.

Es scheint, dass Christina Münk von dieser kartesischen Abstraktion ausgehend für die Existenz eines weltunabhängigen Bewusstseins in Sartres Frühwerk argumentiert. Damit verwechselt sie aber den funktionalen Aspekt des Cogito mit dessen existentiellen Aspekt. Funktional, das heißt erkenntnistheoretisch betrachtet, ist das Cogito selbständig, existentiell aber, das heißt ontologisch betrachtet, hängt das Cogito von bestimmten Existenzbedingungen ab.

Hinsichtlich der Existenz lässt sich das Cogito nicht isolieren – das gilt für Descartes wie für Sartre -, sondern muss im Verhältnis zu seinen *Existenzbedingungen* gesehen werden. Diese Existenzbedingung ist bei Descartes Gott und bei Sartre das An-sich. Das heißt mit anderen Worten: das Cogito ist ein Wesen des Mangels, das in seiner Unvollkommenheit nach einem vollkommenen

Pendant verlangt, nach Gott bei Descartes und nach dem An-sich bei Sartre. Das ist im wesentlichen der Inhalt des ontologischen Beweises, und zwar sowohl bei Descartes als auch bei Sartre.

Mit anderen Worten: Aus der Tatsache, dass man mittels einer gelehrten Operation das Cogito isolieren kann, folgt *nicht*, dass das Cogito isoliert existiert. Der ontologische Beweis, sowohl in der Version Descartes als auch in Sartres Variante, zeigt vielmehr, dass das Cogito weder isoliert existiert noch seinen Ursprung in sich selbst hat.

In welchem Sinne man zum Beispiel bei Sartre dennoch von einem „selbständigen Ursprung“ der Subjektivität reden könnte, wäre als gesondertes Problem zu untersuchen. Dieses Problem hängt mit der Zweideutigkeit des Für-sich zusammen. Denn da es eine Faktizität-Transzendenz ist, hängt es einerseits von der Faktizität ab, die es andererseits mittels der Freiheit überschreitet. Jedenfalls liegt hier keine Differenz zwischen dem Frühwerk und dem Spätwerk vor. Denn die Tatsache, dass die menschliche Realität einer Faktizität-Transzendenz entspricht, gilt für das gesamte Werk Sartres.

Der springende Punkt ist jedoch, dass schon im Frühwerk Sartres das Für-sich nicht vom An-sich getrennt werden kann. Das Für-sich ist ein *unselbständiger Bezug zum selbständigen An-sich*. Kurz: Das Für-sich ist hinsichtlich seiner *Existenz* schon in SN als Teilaspekt des In-der-Welt-seins zu sehen. Das ist die Grundposition Sartres, die er in *allen* seinen Schriften vertritt.

Das Für-sich und das Für-andere

Ähnliches gilt für das Verhältnis zwischen dem Für-sich und dem Für-andere. Sartre schreibt dazu:

Es wäre vielleicht nicht unmöglich, uns ein von jedem Für-Andere total freies Für-sich zu denken, das existierte, ohne die Möglichkeit, ein Objekt zu sein nur zu vermuten. Aber dieses Für-sich wäre eben nicht „Mensch“. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 505f.)

Hier spricht Sartre direkt die Differenz zwischen einer begrifflichen Abstraktion, dem reinen Für-sich, und einer konkreten Realität, dem Menschen, an. Der *Begriff* des Für-sich lässt sich analysieren, gewisse Merkmale dieses Für-sich lassen sich bestimmen, zum Beispiel die Zeitlichkeit und die Nicht-Objektivierbarkeit. Man könnte vielleicht – sagt Sartre – neben der Begriffsbestimmung noch hinzudenken, dass ein solches Für-sich isoliert existiert, aber falls es isoliert existieren sollte, wäre es kein Mensch!

Hier ist genau zu erkennen, worin die Fehldeutung besteht: Diese Interpreten verwechseln die Möglichkeit, ein bestimmtes Konzept zu *denken*, mit der realen Existenz dieses Konzeptes. Das Für-sich kann - *insofern es ein Konzept ist* - als unabhängig von jedem Für-andere gedacht werden, aber dieses gedachte Für-sich wäre nicht das Für-sich des Menschen. Denn dieses ist im Sinne der *Zweideutigkeit* des Für-sich ein Für-sich-Für-andere.

Dieser Begriff der Zweideutigkeit ist entscheidend für die Deutung der Philosophie Sartres. Sartre betont zum Beispiel immer wieder, dass die Begriffe An-sich und Für-sich zwar an die Terminologie Hegels erinnern, dass sie aber dennoch nicht im Sinne einer idealistischen Dialektik benutzt werden dürfen. Das Für-sich sei – sagt Sartre – eher ein zweideutiger Begriff im Sinne Kierkegaards. Das heißt, das *menschliche Für-sich* ist eher als ein Für-sich-An-sich und ein Für-sich-Für-andere zu deuten als ein reines Für-sich, das in seiner Reinheit zwar der Begriffsbestimmung dient, aber eben nicht ohne weiteres auf die menschliche Realität übertragen werden kann.

Der Sachverhalt lässt sich gut am Beispiel des Todes verdeutlichen. Nach Sartre ist der Tod der Sieg des Für-andere über das Für-sich. Zum Beispiel ist mit dem Eintritt des Todes die Zeitlichkeit beendet und stattdessen beginnt die endgültige Objektivierung durch den Anderen. Die menschliche Realität

umfasst nach Sartre sowohl die Zeitlichkeit als auch die Objektivierung. Der Mensch ist ein Für-sich-Für-andere, das nach Eintritt des Todes zum bloßen Für-andere mutiert. Wäre der Mensch ein reines Für-sich, dann wäre er unsterblich, denn die Zeitlichkeit ist ein wesentliches Merkmal des reinen Für-sich; das Für-sich verzeitlicht sich als Zeitlichkeit. Als Zeitlichkeit könnte das Für-sich aber nicht sterben, denn der Tod ist das Ende der Zeitlichkeit. So sind Zeitlichkeit und Endlichkeit zwei Bestimmungen des Menschen, die als reine Begriffe betrachtet widersprüchlich sind und die nur zusammenkommen können, wenn der Mensch als Wesen gedacht wird, das widersprüchliche Bestimmungen vereinen kann, genauer gesagt: in sich vereinigen muss!

Die theoretische Deutung dieser Möglichkeit des Menschen, widersprüchliche Begriffe in sich zu vereinigen, ergibt sich durch die Anwendung des Begriffs der Zweideutigkeit oder des Begriffs der Komplementarität. Sartre schreibt:

Man benutzt ebenso eine andere Duplizität der menschlichen Realität, die wir grob umschreiben können, indem wir sagen, ihr Für-sich-sein impliziert komplementär dazu ein Für-Andere sein [...].(Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 137)

Es ist lohnenswert, die beiden letzten Zitate miteinander zu vergleichen. Sie scheinen sich zu widersprechen. Denn im vorletzten Zitat sagt Sartre, man könne das Für-sich unabhängig vom Für-andere analysieren, während er im letzten Zitat behauptet, das Für-sich impliziere komplementär das Für-andere. Es liegt aber tatsächlich kein Widerspruch vor, weil er im vorletzten Zitat über den Begriff des Für-sich, also über eine Abstraktion, redet, während es im letzten Zitat um den Menschen geht, also um eine synthetische Verbindung komplementärer Teilbestimmungen. *Innerhalb* der menschlichen Realität impliziert das Für-sich seinen komplementären Begriff des Für-andere. *Abstrakt* betrachtet kann das Für-sich als isolierte Existenz gesehen werden.

Komplementarität und Unbestimmtheit

Man muss also zwischen abstrakten Begriffen – wie An-sich und Für-sich – und der konkreten menschlichen Realität – dem In-der-Welt-sein – unterscheiden. Im Rahmen einer idealistischen Dialektik wird der Gegensatz zwischen abstrakten Begriffsbestimmungen *aufgehoben*, das heißt, sie werden auf einer höheren Ebene des Denkens zu einer umfassenderen Wahrheit synthetisiert. So werden bei Hegel das Eigenbewusstsein und das Fremdbewusstsein auf einer höheren Ebene mittels des Begriffs des Allgemeinen Bewusstseins miteinander versöhnt.

Eine solche dialektische Versöhnung findet bei Sartre nicht statt. Die abstrakten Begriffsbestimmungen Für-sich und Für-andere werden zwar im Rahmen der menschlichen Realität vereinigt, aber nicht im Sinne einer Versöhnung, sondern im Sinne eines unbestimmten Miteinanders. Es bleibt der konkreten Situation überlassen, wie sich diese Teilbestimmungen mischen, überlagern, widersprechen, versöhnen, aus dem Weg gehen und so weiter. Dabei besitzen die beiden Teilaspekte des In-der-Welt-seins grundsätzlich die gleiche Seinswürde. Kein Aspekt ist vorgelagert oder übergeordnet. Sie stehen nicht im Verhältnis der Vorrangigkeit oder der Nachrangigkeit, sondern in der Beziehung der *Komplementarität*. Das heißt, im Rahmen der Seinseinheit des In-der-Welt-seins des Menschen ergänzen sie sich, obwohl sie sich eventuell widersprechen. Die Buntheit des

menschlichen Lebens ergibt sich aus dieser Dialektik der Komplementarität. Das alles gilt sowohl für das Frühwerk als auch für das Spätwerk Sartres.

Sartre schreibt über das Miteinander des Für-sich und des Für-andere im Rahmen der menschlichen Realität folgendes:

Die gleiche Seinswürde meines Seins für Andere und meines Seins für mich selbst ermöglicht eine ständig sich auflösende Synthese und ein ständiges Entwischspiel des Für-sich zum Für-Andere und des Für-Andere zum Für-sich hin. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 137)

Das Verhältnis zwischen dem Für-sich und dem Für-andere in der *Seinseinheit der menschlichen Realität* wird demnach durch folgende Begriffe erfasst:

- Komplementarität
- Gleiche Seinswürde
- Sich auflösende Synthese
- Ständiges Entwischspiel

Das sind die richtigen Begriffe zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Für-sich und dem Für-andere bei Sartre in *allen* seinen Werken. Zum Beispiel gibt es für den Menschen die Möglichkeit, dem Für-sich zu entwischen, indem man in den Seinsmodus des Für-andere flieht. Man ist dann nur eine Kopie der Anderen. So gelangt man zu Heideggers Begriff der Uneigentlichkeit. Diese Flucht in die Uneigentlichkeit kann nach Sartre aber nicht wirklich gelingen. Deswegen ist es richtig, von einem *Entwischspiel* zu sprechen, also von einer Illusion, obwohl man hinzufügen muss, dass dieses illusionäre Spiel durchaus weitreichende reale Konsequenzen haben kann, zum Beispiel die der Verantwortungslosigkeit. Als Kopie der Anderen handelt man wie die Anderen, scheint demnach für seine Handlungen nicht verantwortlich zu sein. Es ist hier sinnvoll, von einer *realisierenden Illusion* zu sprechen. Man sieht auch, warum es angebracht ist, nicht nur von einer Dialektik der Komplementarität, sondern auch von einer Dialektik der Unbestimmtheit zu sprechen. Denn die Seinsbestimmungen, die sich aus der Dialektik des Für-sich und des Für-andere ergeben, sind unbestimmt und prekär und müssen immer situativ-konkret erfasst werden.

Die These dieses Kommentars lautet, dass diese Verschränkung von Subjektivität und Intersubjektivität schon in SN zu finden ist und nicht erst in IF, wie Christina Münk behauptet. Zugespitzt und etwas aggressiv formuliert: Die These von dem selbständigen Ursprung der Subjektivität in SN ist ein Mythos oder ein Gerücht. Das wird schon deutlich, wenn man sich die Struktur von SN vor Augen führt.

Die Struktur von Sartres *Das Sein und das Nichts*

Im Rahmen von *Das Sein und das Nichts* analysiert Sartre das Für-sich und das Für-andere zunächst getrennt voneinander, und zwar das Für-sich zuerst und das Für-andere nachträglich. Diese Tatsache hat bestimmte Interpreten zu falschen Schlüssen geführt. Dorothea Wildenburg zum Beispiel betrachtet die Analyse des Für-sich als eine „transzendente Genese des Selbstbewußtseins“ und die sich anschließenden

Ausführungen, also die Analyse des Für-andere, als eine „Ausarbeitung und Weiterentwicklung“ dieser fundamentalen Struktur des Für-sich. Diese Deutung Wildenburgs steht in einem klaren Widerspruch zu Sartres Vorstellung von der gleichen Seinswürde des Für-sich und des Für-andere. Man erkennt jedoch den Zusammenhang zwischen Wildenburgs These und der Vorstellung Münks über den selbständigen Ursprung der Subjektivität in Sartres Frühwerk.

Sartre widerspricht diesen Thesen jedoch selbst schon in SN. Denn in dem späteren Kapitel *Freiheit und Faktizität: Die Situation* analysiert er den Begriff, der für die konkrete Bestimmung der menschlichen Realität entscheidend ist: *die Situation*. Die Situation, Sartres Wort für das In-der-Welt-sein des Menschen, ist immer zweideutig. Sie ist eine *Faktizität-Transzendenz*. Dabei ist weder die Faktizität noch die Transzendenz vorrangig. Weder kann die Faktizität die Transzendenz begründen, noch die Transzendenz die Faktizität. Die *menschliche Realität* ist immer in diesem zweideutigen Sinne zu analysieren. Das Vorgegebene und die Freiheit beleuchten sich immer gegenseitig. Das Vorgegebene muss irgendwie verinnert und dann wieder veräußert werden, wobei die Freiheit des Menschen, dem Gegebenen einen Sinn zu verleihen, wirksam wird. Der Begriff der Situation bei Sartre ist ein einziges Gegenargument gegen die Theorie von dem selbständigen Ursprung der Subjektivität. Man könnte unzählige Zitate aus SN zum Beweis vorlegen. Hier sind nur einige davon:

Ein freies Für-sich kann es nur als engagiert in eine Widerstand leistende Welt geben. Außerhalb dieser Engagiertheit verlieren die Begriffe Freiheit, Determinismus, Notwendigkeit sogar ihren Sinn. (S. 836)

Wir haben festgestellt, daß das Für-sich frei sei. Aber das bedeutet nicht, daß es sein eigener Grund sei. (S. 838)

Eine Freiheit, die sich selbst zur Existenz brächte, verlöre gerade ihren Sinn von Freiheit. (S. 840)

So ist die Freiheit Seinsmangel gegenüber einem gegebenen Sein und nicht Auftauchen eines vollen Seins.

Als das Faktum der Freiheit existieren oder ein innerweltliches Sein sein zu haben ist ein und dasselbe und bedeutet, daß die Freiheit ursprünglich Bezug zum Gegebenen ist. (S. 841)

Diese Hinweise sollen uns zeigen, daß die Situation, als gemeinsames Produkt der Kontingenz des An-sich und der Freiheit, ein doppeldeutiges Phänomen ist, in dem das Für-sich unmöglich den Beitrag der Freiheit und des rohen Existierenden unterscheiden kann. (S. 843)

[...] das Für-sich ist frei, aber in Bedingtheit, und diese Beziehung der Bedingtheit zur Freiheit ist es, die wir unter dem Namen Situation zu präzisieren suchen.

Dieser Entfremdung können wir nicht entgehen, denn es wäre absurd, auch nur zu denken, man könne anders als in Situation existieren. (S. 905)

Was wir Faktizität der Freiheit genannt haben, ist das Gegebene, das sie zu sein hat und das sie mit ihrem Entwurf erhellt.

Wäre man nicht berechtigt, wie gewisse zeitgenössische Philosophen zu sagen: ohne Hindernis keine Freiheit? Und da wir nicht zugeben können, daß die Freiheit sich selbst ihr Hindernis schafft – was für jeden absurd ist, der begriffen hat, was Spontaneität ist -, scheint es hier etwas wie einen ontologischen Vorrang des An-sich vor dem Für-sich zu geben. (S. 838)

In der Situation sind Faktizität und Transzendenz, sind das Vorgegebene und die Freiheit, so miteinander verschränkt, dass sie für einen Menschen innerhalb dieser Situation nicht unterschieden werden können. Erst eine nachträgliche Analyse könnte sie begrifflich trennen. Dann hätte man es aber nicht mehr mit der Seinseinheit der Situation zu tun, sondern mit den isolierten Elementen dieser Situation. Sartres Grundbegriff für die Analyse des In-der-Welt-seins ist also der Begriff der *Situation*. Subjektivität und Objektivität sind nur Momente der Situation, Momente, die in der Seinseinheit der Situation kaum zu unterscheiden sein dürften.

Sartre gibt durchaus zu, dass dieser Begriff der Situation eventuell hinsichtlich gewisser Aspekte dem widerspricht, was er im Kapitel über die Struktur des Für-sich geäußert hat. Dieser „Widerspruch“ ist aber kein wirklicher Widerspruch, sondern ist nur der Differenz zwischen einer abstrakten Begriffsbestimmung des Für-sich und der konkreten Bestimmung der menschlichen Realität geschuldet. Sartre schreibt:

Man muß also die früheren Ausführungen als bloße Versuche betrachten, den Weg frei zu machen, und muß die Frage der Faktizität wieder von vorn aufnehmen. (S. 838)

Das Beispiel des Todes macht deutlich, warum sich die abstrakten Begriffsbestimmungen und die konkrete Realität widersprechen müssen. Das Für-sich zum Beispiel entspricht einer Verzeitlichung des Selbst, das heißt das Für-sich ist eine Seinseinheit der drei Zeitektasen. Das Für-sich hat also immer eine Zukunft. Der Mensch hat aber nicht immer eine Zukunft. Er ist sterblich und mit seinem Tod fällt er der Objektivierung des Für-andere anheim. Also widerspricht das reine Für-sich dem konkreten Menschsein in Situation.

Die Lage in *Das Sein und Nichts* ist demnach ähnlich wie in Descartes *Meditationen*. Descartes beginnt mit dem In-der-Welt-sein (1. Meditation), gelangt mittels des hyperbolischen Zweifels zum Cogito (2. Meditation) und nimmt in der Sechsten Meditation den hyperbolischen Zweifel zurück, um die konkrete menschliche Realität wieder zu erreichen. Sartre beginnt mit dem abstrakten Für-sich, geht dann zum abstrakten Für-andere, um sich in dem Kapitel *Situation* der menschlichen Realität zuzuwenden. Man muss beide Werke, sowohl die *Meditationen* Descartes als auch *Das Sein und das Nichts* Sartres, zu Ende lesen, wenn man die wahren Intentionen der Autoren erfassen will. Andernfalls wird man das Opfer einer Mythenbildung. Man verfällt dem Mythos von der Existenz eines selbständigen Cogito. Ist man diesem Mythos erst einmal verfallen, mutiert man schnell zum Gerüchtemacher.

Die Primärsozialisation

Christina Münk sieht in der Primärsozialisation des Säuglings eine *besondere* Angelegenheit, die einer speziellen Betrachtungsweise bedarf. Da bei dem Säugling von einer Subjektivität im Sinne eines Lebensentwurfes noch nicht gesprochen werden könne, der Einfluss des Anderen auf das Wohlbefinden oder Mißbehagen dieses kleinen Menschen aber offensichtlich ist, ist hier von einer Vorrangigkeit des Anderen auszugehen. Die überfürsorgliche aber kaltherzige Pflege, welche Flauberts Mutter diesem hat zukommen lassen, führt zu einer *Prädestination* des späteren Lebensstils Flauberts, der gut mit dem Ausdruck *passiver Fatalismus* benannt werden kann. Dieser Lebensstil prägt die Person Flauberts. Wir haben es hier also mit einer durch Intersubjektivität vermittelten Subjektivität zu tun.

Man muss Christina Münk diesbezüglich in gewisser Weise recht geben. Das Besondere bei der Primärsozialisation des Säuglings ist, dass sie keine eigentliche Situation im Sinne von Sartres Begriff der Situation ist. Denn eine wirkliche Situation ist durch das Miteinander von Faktizität und Freiheit gekennzeichnet. Von Freiheit kann bei einem Säugling aber kaum gesprochen werden. Was hier vorliegt, ist eher eine psycho-physische Reaktion eines biologischen Organismus auf einen äußeren Reiz. Dieser Einfluss führt aber zu einer Veränderung der psycho-physischen Einheit, welche wiederum eine Prädestination des späteren Lebensstiles bewirkt. Es handelt sich um eine Grauzone, in der biologisch-körperliche Reaktionen und psychische Elementar-Konstitutionen nicht sinnvoll unterschieden werden können.

Diese Ununterscheidbarkeit von biologisch-körperlichen Reizreaktionen und psychischen Elementar-Konstitutionen entspricht der Ununterscheidbarkeit von Subjektivität und Objektivität in der Seinseinheit einer Situation, wie sie von Sartre in SN postuliert wird. Sartre widmet dieser Art von körperlich-seelischer Seinseinheit in SN ein ganzes Kapitel: Der Körper als Für-sich-sein: Die Faktizität. Das heißt, dass Sartre in SN durchaus Begriffe entwickelt, die geeignet sind, körperlich-seelische Elementarprozesse wie die Primärsozialisation zu erfassen.

Die Frage ist nun, ob diese äußere Beeinflussung der psycho-physischen Einheit „Säugling“ mit dem Begriff der Situation, wie er in SN expliziert wird, kompatibel ist oder nicht. Der Autor dieses Kommentars ist der Ansicht, dass die Primärsozialisation gegenüber den Erläuterungen zum Begriff der Situation in SN nichts Neues bietet. Es ist zwar richtig, dass die Primärsozialisation in SN nicht im Vordergrund steht, sie lässt sich aber dennoch dem allgemeinen Begriff des Vorgegebenen zuordnen. Es handelt sich bei der Konstitutionslehre von IF nur um eine beispielhafte Konkretisierung der noch etwas abstrakten Erläuterungen in SN.

Lange bevor das Kleinkind in der Lage ist, einen eigenen Lebensentwurf zu gestalten, hat das Schicksal schon zugeschlagen. Es teilt das Los seiner Klasse, seiner Nation, seiner Familie. Die Tatsache, dass der Vater ein Säufer ist und seine Frau schlägt, wird die Psyche des Kindes ruinieren, lange bevor es die Fähigkeit besitzt, sich von diesem Schicksal loszureißen. Sartre weist in SN deutlich darauf hin, dass der Mensch im Gegensatz zu den platonischen Seelen sein Schicksal nicht selbst wählen kann. Das Schicksal gehört zum Vorgegebenen, das er zu

sein hat. Wenn Christina Münk von der Prädestination des kleinen Flaubert spricht, dann sagt sie damit nichts anderes als Sartre in SN:

Was wir Faktizität der Freiheit genannt haben, ist das Gegebene, das sie zu sein hat und das sie mit ihrem Entwurf erhellt.

Die Freiheit des Menschen nach Sartres SN besteht also nicht darin, sein Schicksal selbst wählen zu können, sie liegt also nicht in einem selbständigen Ursprung der Subjektivität, sondern die Freiheit besteht darin, das vorgegebene Schicksal, also seine eigene Prädestination, *zu sein zu haben*, das heißt, sie übernehmen zu müssen, indem man sie mittels eines Entwurfes *erhellt*, ihr also einen frei bestimmten Sinn verleiht.

Der Begriff der Prädestination oder des vorgegebenen Schicksals ist mit SN nicht nur kompatibel, sondern unterstreicht sogar den Begriff der Situation, indem er die Bedeutung des Vorgegebenen, der Faktizität der Sachverhalte und der Faktizität der Freiheit, hervorhebt.

Die Funktion des Anderen

Christina Münk sieht einen entscheidenden Unterschied zwischen SB und IF in der jeweiligen Funktion des Anderen und sie begründet ihre Revisions-Theorie vor allem damit. In SN besteht die Funktion des Anderen in der Objektivierung des Für-sich, wobei das Problem darin liegt, dass das Für-sich nicht wirklich objektiviert werden kann. Die Objektivierung durch den Anderen entspricht demnach einer Vergegenständlichung durch Modifizierung. Sie ist eine Art von Entfremdung. Im Gegensatz dazu sei die Funktion der Mutter in Bezug auf den kleinen Flaubert nicht die Objektivierung, sondern die Konstituierung der Subjektivität selbst. Insofern ergebe sich in IF ein neues Subjektivitätskonzept bei Sartre, das in SN nicht zu finden sei.

Der Autor dieses Kommentars ist der Ansicht, dass diese Sichtweise der Subtilität von Sartres Konzept des Für-andere in SN nicht ganz gerecht wird. Es ist zwar richtig, dass die Funktion des Anderen in SN in der entfremdenden Objektivierung liegt, dabei ist aber zu berücksichtigen, dass nach Sartre die Objektivierung durch den Anderen hilft, das Für-sich mit sich selbst zu vermitteln. Wenn der Andere also das Für-sich objektiviert, dann bleibt es im allgemeinen nicht dabei, sondern die Objektivierung führt zu einer Vermittlung des Für-sich mit sich selbst, also zu einer Transformation des Für-sich in seiner Subjektivität. Der Begriff der Scham beruht auf dieser Vermittlerfunktion des Anderen. Der entsprechende Text lautet:

Doch der Andere ist der unentbehrliche Vermittler zwischen mir und mir selbst: ich schäme mich meiner, wie ich Anderen erscheine [...] Die Scham ist ihrer Natur nach Anerkennung. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 406)

Man muss die Funktion des Anderen in SN also etwas genauer beschreiben. Sie liegt nicht nur in der Objektivierung eines eigentlich unobjektivierbaren Für-sich, sondern auch in der Vermittler-Funktion zwischen dem Für-sich und sich selbst. Diese Vermittler-Funktion besteht zum Beispiel im Falle der Scham in der Anerkennung der Objektivierung durch den

Anderen. Der Andere kann also durchaus auch in SN eine Veränderung der Subjektivität bewirken. Das Für-sich und das Für-andere sind demnach schon SN so miteinander verschränkt, dass sie in der konkreten Situation nicht getrennt betrachtet werden können. Die Scham gehört zur Subjektivität, denn ich schäme *mich*. Aber ich schäme mich vor dem *Anderen*. Ohne die Vermittlung des Anderen gäbe es kein Schambewusstsein, also auch keine Subjektivität in der Form des Schambewusstseins. Auch in diesem Kontext muss man zwischen abstrakten Begriffsbildungen – dem Für-sich und dem Für-andere – und der konkreten Situation unterscheiden. In der konkreten Situation des Schambewusstseins kann man die Subjektivität des Für-sich und das Für-andere nicht trennen. Im Schambewusstsein ist die Subjektivität durch die Intersubjektivität vermittelt. Denn der Andere ist – wie Sartre sagt – der Vermittler des Für-sich mit sich selbst. Es handelt sich also schon in SN um eine durch die Intersubjektivität vermittelte Subjektivität. Sartre benutzt sogar selber den Begriff des Anderen als Vermittler!

Durch solche und ähnliche Analysen veranlasst, gelangt Sartre zu der Auffassung, dass der kartesianische Begriff des Cogito verändert werden muss, und zwar so, dass der Andere in diesem Cogito zu finden ist. Er schreibt:

[...] im Innersten meiner selbst muß ich nicht Gründe finden, an den Anderen zu glauben, sondern den Anderen selbst als den, der nicht ich ist. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 455)

Das heißt, das im Sinne Sartres erweiterte Cogito enthält eine Ich/Nicht-ich-Struktur, so dass man davon ausgehen muss, dass das Selbst und der Andere im Innern des Cogito koextensiv sind. Das Cogito ist nach Sartre eine faktische Notwendigkeit, aber der Andere ist nach Sartre auch eine faktische Notwendigkeit, und beide Notwendigkeiten sind als Binnenstrukturen des erweiterten Cogito aufzufassen. Es gibt also eine unmittelbare Anwesenheit des Anderen im Cogito. Der Andere ist eine Struktur *meines* Bewusstseins. Man kann demnach schon in SN von einer Intersubjektivität *innerhalb* des Cogito sprechen.

Die Widerlegung des Solipsismus

Dass Christina Münk mit ihrer These von dem selbständigen Ursprung der Subjektivität in SN nicht richtig liegt, ist auch daran zu erkennen, dass Sartre in SN eine Widerlegung des Solipsismus sieht. Wenn es in SN tatsächlich einen selbständigen Ursprung der Subjektivität gäbe, dann läge es nahe, gegen Sartre den Vorwurf des Solipsismus zu erheben. Sartre behauptet aber gerade, mit SN den Solipsismus widerlegt zu haben. Folglich muss SN eine Theorie der Intersubjektivität enthalten!

Worin besteht diese Widerlegung? Die Antwort auf diese Frage ist schon im letzten Abschnitt gegeben worden. Wenn der Andere nur eine Struktur der Welt wäre, dann wäre er ebenso wie die Welt Dinge nur wahrscheinlich. Nach Sartre ist der Andere aber nicht wahrscheinlich, sondern sicher, und zwar ebenso sicher wie das Cogito. Das kann aber nur sein, wenn der Andere eine Struktur des erweiterten Cogito ist, oder genauer gesagt: wenn der Andere im Schambewusstsein eine Struktur des Cogito ist. Dass Sartre tatsächlich dieser Ansicht ist, beweist das nächste Zitat:

Die Scham ist Enthüllung des Anderen, aber nicht so, wie ein Bewusstsein ein Objekt enthüllt, sondern so, wie ein Moment des Bewusstseins lateral ein anderes Moment als seine Motivation impliziert. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 490)

Nach Sartre ist der Andere innerhalb des Schambewusstseins so eng mit dem Cogito verschränkt, dass nicht einmal eine Suspension des Welthaften mittels einer Epoché den Anderen suspendieren könnte. Denn die Epoché des Schambewusstseins könnte zwar das Welthafte des Schambewusstseins suspendieren, aber das Cogito als reines Bewusstsein wäre immerhin Bewusstsein von Scham und dieses reine Schambewusstsein würde die Subjektivität des Anderen sofort herbeirufen, denn zur Scham gehört, dass ich mich vor der Subjektivität des Anderen schäme. Der Andere gehört also zu meiner Subjektivität selbst dann, wenn das Bewusstsein mittels der Epoché von allem Welthaften gereinigt worden ist. Erneut gilt: *Das Cogito des Schambewusstseins ist ein intersubjektives Cogito!*

Das Problem des Anfangs

Es wurde gezeigt, dass SN nicht als eine Theorie der selbständigen Subjektivität gedeutet werden kann. Vielmehr ist mittels des Begriffs der Situation und des erweiterten Cogito die Intersubjektivität der menschlichen Realität im Rahmen von SN gesichert. Die Revisions-Theoretiker können aber noch ein anderes Argument vorbringen, um ihre These zu retten. Denn in der Primärsozialisation gibt es anfänglich gar keine Subjektivität, sondern diese wird erst durch die Vermittlung der Pflegeleistung anderer Menschen hergestellt. Also spricht man von der *Konstitution der Subjektivität*. Und diese Konstitution der Subjektivität gibt es in SN nicht. Folglich kann man von einer Revision der Subjektivitätstheorie sprechen, so lautet jedenfalls das Argument der Revisions-Theorie.

Darauf ist zu antworten, dass die Konstitution in den Begriff der Situation eingeordnet werden kann, indem man sie dem Begriff der Faktizität zuordnet. Allerdings muss man zugeben, dass dann die Frage auftaucht, inwiefern die Faktizität die Subjektivität konstituieren kann, wenn doch klar ist, dass Faktizität und Freiheit sich nicht gegenseitig konstituieren können. Weder kann die Freiheit die Faktizität konstituieren, noch kann die Faktizität die Freiheit konstituieren. Wie kann es also sein, dass die Pflege der Mutter die Subjektivität Flauberts konstituiert?

Ich glaube nicht, dass hier ein wirkliches Problem vorliegt. Faktizität und Freiheit können sich zwar nicht gegenseitig konstituieren, aber sie bedingen sich gegenseitig. Die vorgegebene Faktizität bietet den Spielraum der Freiheit und die Freiheit beleuchtet den Sinn der Faktizität. Der passive Fatalismus Flauberts gehört zu seiner Faktizität ebenso wie die Situation seiner Familie im Frankreich seiner Zeit oder wie die Situation Frankreichs im Europa dieser Zeit. Seine Passivität gehört zur Faktizität wie seine körperliche Konstitution und seine genetische Ausstattung. Der kleine Flaubert *erlebt* seine Situation als Seinseinheit aller möglichen Faktizitäten. Aber wie eng der Spielraum der Freiheit auch immer gewesen sein mag, Flaubert hatte erwiesenermaßen genug Spielraum, um sich als Schriftsteller entwerfen zu können. Das ist Beweis genug dafür, dass auch bei Flaubert von einer Situation im Sinne eines Miteinanders von Faktizität und Freiheit gesprochen werden kann. Die Prädestination durch ein vorgegebenes Schicksal widerspricht der Freiheit eines Menschen

in keiner Weise. Die schicksalhafte Prädestination gehört zwar zur Subjektivität dieses Menschen, denn sie muss von diesem Menschen verinnert werden, aber diese subjektiv verinnerte und gleichzeitig objektiv vorgegebene Prädestination wird auch wieder veräußert und in dieser mit Sinn behafteten Veräußerung liegt seine Freiheit.

Die Primärsozialisation *erscheint* problematisch, weil sich das Wechselspiel von Faktizität und Freiheit hier auf einem sehr elementaren Niveau abspielt. Sobald man bei einem Säugling überhaupt von einem Bewusstsein sprechen kann, muss dieses Bewusstsein als eine psycho-physische Einheit betrachtet werden, bei der körperliche und seelische Prozesse ununterscheidbar sind. Aber selbst diese Einheit von Körper und Seele ist mit SN verträglich und wird dort sogar ausdrücklich postuliert.

Es gibt allerdings ein anderes Problem: das Problem des Anfangs. Es ist immer von der menschlichen Realität die Rede und von dem In-der-Welt-sein des Menschen. Die Frage ist aber, wann dieses In-der-Welt-sein beginnt. Ab wann kann man von einer menschlichen Realität sprechen? Im Säuglingsalter? Mit der Geburt? Im 7. Monat der Schwangerschaft, oder doch schon im 3. Monat. Oder hat die katholische Kirche recht, wenn sie behauptet, das menschliche Leben beginne mit der Befruchtung? Diese Frage ist unbeantwortbar. Im Sinne Sartres kann man sagen, dass ein bewusstes menschliches Leben immer schon eine Vergangenheit hat, dass es also für sich keinen Anfang bestimmen kann. Die Anfänge des Menschen verlieren sich vielmehr im Dunkel des An-sich. Bewusstsein ist Erhellung dieses opaken An-sich und das Problem bei der Primärsozialisation ist, dass man es hier mit einer Grauzone zwischen der Opazität des An-sich und einer beginnenden Erhellung des Für-sich zu tun hat. Diese Grauzone wird aber schon in SN beschrieben und taucht keineswegs erst in IF auf. Das Problem des Anfangs existiert und insofern weisen die Revisionstheoretiker auf einen schwierigen Sachverhalt hin, aber es gibt keinen Grund, deswegen auf einen Bruch innerhalb der Philosophie Sartres zu bestehen.

Die Revisionstheorie bei Jens Bonnemann

Das Ziel dieses Kommentars ist die Zurückweisung der Revisionstheorie. Ich habe Christina Münk als Vertreterin einer solchen Theorie benannt und möchte mich nun kurz einem weiteren Repräsentanten dieser Auffassung zuwenden: Jens Bonnemann. Er schreibt in seinem Buch *Der Spielraum des Imaginären*:

Das Für-sich ist in der Flaubert-Studie nicht mehr allen sozialen Beziehungen vorweg: es ist nicht mehr bereits vor der Begegnung eine ‚fertige‘ Existenz, sondern es wird erst in der Begegnung. Mit anderen Worten, es gibt für den späten Sartre ‚keinen selbständigen Ursprung des Subjekts‘ mehr. (Jens Bonnemann, Der Spielraum des Imaginären, S. 286)

Bonnemanns Revision-These stimmt also mit derjenigen Münks überein. Insofern treffen die Gegenargumente sowohl für Münk als auch für Bonnemann zu. Bei Bonnemann kommt allerdings das Problem hinzu, dass er oft mit Hilfe von Verweisen argumentiert, die – ohne nähere Erläuterung – nicht das belegen, was sie belegen sollen. Zum Beispiel zitiert

Bonnemann einen Autor namens Olschanski, dessen Texte als Beleg für die Revisions-Theorie vorgestellt werden:

Die beispiellose Akribie mit der er [Sartre – Anm. J.B.] hier dem Werdegang Gustave Flauberts nachgeht, führt ihn zu Einsichten in die intersubjektiven Konstitutionszusammenhänge von Subjektivität, die über das hinausgehen, was er in seinen bisherigen Schriften darstellte und konzeptualisierte. (Aus: Jens Bonnemann, Der Spielraum des Imaginären, S. 285)

Dieser Text Olschanskis spricht meines Erachtens weniger für die Revisions-Theorie, sondern eher für die harmlosere Weiterentwicklungstheorie. Dass IF über SN hinausgeht, will ich gerne glauben, wenn man „über etwas hinausgehen“ im Sinne von „Weiterentwicklung“ versteht. Aber Weiterentwicklung ist eben keine Revision. Insofern belegt zumindest dieser Text nicht das, was er belegen soll.

Als Beglaubigung seiner Revisions-Theorie führt Bonnemann weiterhin den folgenden Text Olschanskis an:

Obwohl Sartre auch hier mit seiner Beschreibung einer deformierten Konstitution der Praxisstrukturen seinen ‚negativistischen Zugang‘ zur Intersubjektivitätsproblematik beibehält, wird doch deutlich, in welcher grundsätzlicher Weise er nun – entgegen seinen früheren Überlegungen – die Praxisfähigkeit und die ihnen entsprechenden Freiheitsmöglichkeiten in gelingenden Formen von Intersubjektivität fundiert. (Aus: Jens Bonnemann, Der Spielraum des Imaginären, S. 286)

Auch hier vermag ich keinen Zusammenhang zwischen der Revisions-These Bonnemanns und diesem Text zu erkennen. Olschanski sagt in diesem Text nur, dass er einen grundlegenden Wandel bei Sartre hinsichtlich eines anfänglich ‚negativistischen Zugangs‘ im Sinne einer deformierten Konstitution und einer späteren Sichtweise im Sinne einer ‚gelingenden Form der Intersubjektivität‘ festgestellt hat. Daraus folgt nicht, dass Sartre anfänglich von einer selbständigen Subjektivität ausgegangen ist. Auch dieser Text ist also keine Bestätigung der Revisions-These.

Diese Verweise, die etwas belegen sollen, was sie tatsächlich nicht belegen, findet man mehrfach bei Bonnemann. So gibt er als Nachweis für seine Formulierung

Mit anderen Worten, es gibt für den späten Sartre keinen selbständigen Ursprung des Subjekts‘ mehr

den folgenden Aufsatz Manfred Franks an: Archäologie des Individuums, S. 268. Es ist zwar richtig, dass Frank an dieser Stelle Sartre die Verneinung eines selbständigen Ursprungs des Subjekts zuschreibt, es wird aber bei Frank nirgendwo deutlich, dass er diese Zuschreibung im Sinne einer Revision von Sartres Theorie der Subjektivität versteht. Das Gegenteil ist richtig. Denn auf Seite 260 findet man bei Frank die folgende Stelle:

Gibt es so etwas wie eine ‚Kehre‘? Ich glaube nicht (Manfred Frank, Archäologie des Individuums, S. 260)

Manfred Frank gibt sich also klar als Gegner der Revisions-These zu erkennen, wie überhaupt der ganze Aufsatz Franks ein einziges Gegenargument gegen die Revisions-These ist. Wenn

Bonnemann ausgerechnet diesen Text als Beleg für seine Revisions-These verstehen sollte, dann wäre das nicht nachvollziehbar.

Jens Bonnemanns Erläuterungen zur Revisions-These sind meines Erachtens ebenso wenig wie diejenigen Christina Münks geeignet, diese Theorie plausibel zu machen. Da die entsprechenden Probleme oft nur angedeutet werden, wird auf der einen Seite suggeriert, es handele sich um ein Argument für die Revisions-These, aber auf der anderen Seite darauf verzichtet, diesen Zusammenhang genauer zu erläutern. Hier ist ein solches Beispiel:

In diesem Zusammenhang einer Theorie-Konzeption, welche von einer intersubjektiven Konzeption der Subjektivität ausgeht und die Anklänge an die Dialogphilosophie zu offenbaren scheint, räumt Sartre, wie sich herausstellen wird, nun auch der Sprache eine größere Bedeutung ein. (Ebda., S. 286)

Mit diesem Text wird suggeriert, dass Sartre vorher, also in SN, der Sprache keine größere Bedeutung einräumen würde. Zur Unterstützung führt Bonnemann den Text eines Autors namens Sevenich an:

Sartre bindet programmatisch Werk und Schreiben Flauberts an die Entwicklung seiner Person innerhalb des primären sozialen Kontextes, der Familie. Hierbei gewinnt die Begründung der Sprache als gesellschaftliche Eingliederungstechnik und persönlichkeitskonstituierender Faktor zentrale Bedeutung. (Ebenda, S. 286)

So treffend diese Texte ansonsten auch sein mögen, sie untermauern in keiner Weise die Revisions-Theorie. Die Bedeutung der Sprache für die Subjektkonstitution wird gerade in SN ausführlich erläutert und insbesondere am Beispiel der Sprache kann exemplarisch gezeigt werden, dass in IF nur ein Anwendungsbeispiel für SN demonstriert wird. Eine Weiterentwicklung, ja. Eine Konkretisierung, ja. Eine Schwerpunktverlagerung, ja. Eine Revision, nein!

Die Bedeutung der Sprache und der Intersubjektivität für die Entwicklung des Menschen innerhalb von SN wird besonders ausführlich in dem Kapitel *Mein Nächster* hervorgehoben. Hier sind nur einige von unzählig vielen möglichen Zitaten:

In einer von meinem Nächsten heimgesuchten Welt leben heißt nicht nur dem andern an jeder Straßenecke begegnen können, sondern auch sich in eine Welt engagiert vorfinden, deren Utensilienkomplexe eine Bedeutung haben können, die mein freier Entwurf ihnen zunächst nicht gegeben hat. (S. 879)

Und es heißt auch inmitten dieser mit Sinn schon versehen Welt mit einer Bedeutung zu tun haben, die meine ist und die ich mir nicht gegeben habe, die ‚schon zu besitzen‘ ich mich entdecke. (S. 879)

Die gesprochene Sprache wird übrigens immer von der Situation her entschlüsselt. (S. 888)

Ohne Spezies Mensch keine Wahrheit, das ist gewiß; es bliebe nur ein irrationales und kontingentes Gewimmel individueller Wahlen, denen kein Gesetz zugeschrieben werden könnte. (S. 894)

Um sich als Person wählen zu können, macht das Für-sich, daß eine interne Organisation existiert, die es auf sich selbst hin überschreitet, und diese interne technische Organisation ist in ihm das Nationale oder das Humane. (S. 895)

Mein Sprechen ist also dem Sprechen Anderer und letztlich der Nationalsprache untergeordnet. (S. 895)

[...] ich wähle nicht, für den andern das zu sein, was ich bin, sondern ich kann nur versuchen, für mich das zu sein, was ich für den andern bin, indem ich mich als den wähle, als der ich dem andern erscheine, das heißt durch eine gewählte Übernahme. (S. 910)

[...] wir finden hier die Verurteilung zur Freiheit wieder, die wir oben als Faktizität definierten; [...]

Die Exteriorität bleibt Exteriorität bis in den Versuch und durch den Versuch des Für-sich, sie zu verinnern. (S. 911)

Diese Zitate belegen eindeutig die hervorragende Rolle, welche Sartre der Sprache und der Intersubjektivität für die Bildung der Subjektivität schon in SN zuschreibt. Im Zentrum dieser Beschreibungen steht dabei der Begriff der *Situation*. Von diesem Begriff muss man ausgehen, wenn man Sartres Freiheits-Theorie verstehen will. Wesentlich für eine Situation ist die Dialektik von Subjektivität und Objektivität. Diese Dialektik entspricht einer Verinnerung des objektiv Vorgegebenen und einer Veräußerung dieses durch Verinnerung subjektiv gefärbten Äußeren. Der Andere, die Sprache, die Natur, die Kultur werden in diesem Verinnerungs- und Veräußerungsprozess zu einer Seinseinheit verschmolzen, die als Person nach außen in Erscheinung tritt. Diese Theorie der situativen Freiheit vertritt Sartre in allen seinen philosophischen Schriften und sein Spätwerk ist in diesem Sinne nur eine Weiterentwicklung seiner frühen Philosophie. Es gibt keinen Grund, von einer prinzipiellen Änderung seines Denkens auszugehen.