

FREIHEIT UND VERANTWORTUNG

BEIM FRÜHEN

JEAN-PAUL SARTRE

Thomas Warnecke, 1988

<u>INHALTSVERZEICHNIS</u>	<u>SEITE</u>
Vorwort	3
I. <u>DIE FREIHEIT</u>	9
1. Einleitung: "Die cartesianische Freiheit". Der Entwurf der Freiheitsthematik	9
2. Die Existenz geht dem Wesen voraus: Was ist Existenz?	13
2.1. "Das Sein und das Nichts", eine dualistische Ontologie der Freiheit	13
2.2. Das Absurde	19
2.3. "L'existence précède l'essence"	20
3. Die Struktur des cogito und die Bedingungen der Freiheit: Ein Paradox	26
3.1. Die Struktur des cogito	26
3.2. Faktizität und situierte Freiheit, das Paradox der Freiheit-in-Situation	35
Der Platz	37
Die Umgebung	38
Die Vergangenheit	38
Exkurs: "Huis-clos"	39
Der Andere	41
Der Tod	44
3.3. Die "mauvaise foi" und der "esprit de sérieux": Der Wurm im Herzen der Freiheit	50
3.4. Die Freiheit der Haltung und die Moral der Freiheit: Die Authentizität	59
4. Die freien Haltungen des cogito: Spiel und Ironie	66
4.1. Das Spiel	66
4.2. Die Ironie	71

II. <u>DIE VERANTWORTUNG</u>	<u>SEITE</u>
1. Einleitung: Verantwortung als Verbindlichkeit und die Bindungen des Handelns	74
2. Identität von Freiheit und Verantwortung: Verantwortung als Übernahme der Existenz ist Selbstverantwortung	79
3. Die Verantwortung gegenüber dem Anderen	82
3.1. Die ontologische Struktur der Beziehungen zum Anderen	82
3.2. Die Universalität der Bindung in der Wahl: "L'existentialisme est un humanisme"	85
3.3. Verantwortung gegenüber den Anderen als literarischer Einsatz für die Freiheit: "Qu'est-ce que la littérature?"	88
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	96

Anmerkung zur Zitierweise

Für häufig zitierte Arbeiten gelten folgende Abkürzungen:

SN - Das Sein und das Nichts, dt.

EN - L'être et le néant

EH - L'existentialisme est un humanisme, dt. u. frz.

TE - Die Transzendenz des Ego

"Vita nec bonum nec malum est: boni ac mali locus est. Ita nihil ille perdidit nisi alean in damnum certiozem."

"Das Leben an sich ist weder ein Gut noch ein Übel; es ist der Ort für das Gute und das Schlechte. Jener hat also (mit dem Leben) nichts verloren als ein Spiel, bei dem der Verlust das Gewissere ist."

Seneca, Ad Lucilium Epistulae Morales, 99,12

"Ich habe damals immer nachweisen wollen ... , daß man sich bei allem, was man tut, stets auf eine Moral bezieht."

Sartre in `Sartre - Ein Film', S.64

Vorwort

Zeitlebens hat Sartre die Prävalenz des individuellen Bewußtseins als Ausgangspunkt jeglichen Denkens verteidigt. Dabei geht es zunächst um die simple Tatsache, daß es ohne sprechendes, sprich bewußtes Subjekt als sinnrealisierende Instanz keine Aussage über die Welt gibt, daß diese Instanz immer in Gestalt des konkreten lebenden Einzelmenschen erscheint und daß ohne sie und ihr Wort das Sein im Nichts zeitloser Vergessenheit versinkt. Das Motiv, das sich dahinter verbirgt, läßt sich bereits in seinem 1936 erschienenen ersten größeren Essay "La transcendance de l'ego" finden, wo am Ende einer phänomenologischen Beschreibung des Bewußtseins mit großem Optimismus formuliert ist: "Mehr braucht man nicht, um eine absolut positive Moral und Politik philosophisch zu begründen." Es zielt also auf die bestmögliche Verwirklichung des Individuums. Der moralphilosophische und damit auf die Praxis des Menschen bezogene Antrieb bildet die durchgängige und umfassende Nomenklatur fast aller seiner Arbeiten, wie es oft genug festgestellt wurde.¹

Philosophische Erkenntnis als Mittel, das richtige Handeln des Menschen in seinen konkreten Lebensbezügen, denen einer (mit)menschlichen Welt, zu bestimmen, heißt: Theorie kann ihre einzig sinnvolle Erfüllung darin finden, Theorie ZUR Praxis zu sein. Die Kunst richtigen Denkens ist die Voraussetzung für die Kunst eines richtigen Lebens und findet darin ihr einzig würdiges Ziel und ihren Zweck. Soll die Frage nach der Wahrheit für den Menschen einen Wert darstellen, so muß sie ineinsgehen mit der Frage nach seinem Guten. Diese Sichtweise der Philosophie hat die griechische und römische Stoa in einer Periode

¹ Stellvertretend für viele andere sei hier genannt: Francis Jeanson, Le problème moral et la pensée de Sartre

kulturellen Zerfalls formuliert. Sartre hat sie - ebenfalls in einer Periode der Zerstörung - wieder aufgegriffen², wenn er zeigen wollte, "daß der Mensch *auch* einen Wert darstellt und daß die Fragen, die er sich stellt, immer moralisch sind."

Bezeichnenderweise steht diese Aussage, die Forderung und Feststellung in konsequenter Einheit zusammenfaßt, am Ende seines 1947 publizierten Essays "Qu'est-ce que la littérature?". Jede Auseinandersetzung mit Sartre muß die von ihm geleistete Synthese philosophischen und literarischen Denkens zum Ausgangspunkt nehmen. Denn der bevorzugte Austragungsort für die Darstellung der moralischen Konstitution der unmittelbaren Realität menschlichen Lebens ist der der literarischen Produktion. In der durch sie ermöglichten idealen Annäherung von Imaginärem und Realem, im Spiel der Charaktere angesichts der Fülle der Welt und der durch sie geschaffenen Konstellationen ist es möglich, dem abstrakten Allgemeinen philosophischer Begriffsbildung zu entinnen und die durch sie erzeugte formale Leere material zu füllen.

"Denn der Sinn der Philosophie, so wie ich ihn verstehe...liegt im Grunde darin, durch begriffliche Annäherung so weit wie möglich die Ebene des konkreten Allgemeinen zu erreichen, die uns in der Prosa gegeben ist. In der Tat erscheint mir die geschriebene, literarische Prosa als die noch unmittelbare, ihrer selbst noch nicht bewußte Totalität, und die Philosophie müßte vom Willen hervorgerufen sein, sich dessen nur mit Hilfe von Begriffen bewußt zu werden. Ihr Ziel ist es also, Begriffe zu schaffen, die immer schwerer werden, bis es uns gelingt, so etwas wie ein Modell dessen zu finden, was sich der Prosa direkt darbietet."³

Das Bedürfnis nach einem Abbild der Vielschichtigkeit der menschlichen Bezüge zur Welt, das diesen so nah als irgend möglich kommt, ließ bei Sartre Philosophie und Literatur eine untrennbare Liaison eingehen, der in einer Arbeit über ihn Rechnung getragen werden muß. Diese Liaison ist eine wechselseitige:

"Insofern aber gerade in der Philosophie immer eine literarische Prosa versteckt ist, eine Vieldeutigkeit der Ausdrücke, gleich welcher Art, ist der Begriff interessant, weil er eine Dichte behält, die es ihm möglich macht, durch seine Vieldeutigkeit hindurch besser jenen Satz der literarischen Prosa zu fassen, der

² In der Gegenwart gibt es einen weiteren Versuch, den lebenspraktischen Kern der Stoa zu reaktualisieren. M.Foucault hat ihn - allerdings geleitet von einem Denken des Körperlichen in der Tradition Nietzsches - in dem kurz vor seinem Tod erschienenen 3. Band von "Sexualität und Wahrheit" unter dem Titel "Le souci de soi" vorgelegt.

³ Sartre, Was kann Literatur?, daraus: Der Schriftsteller und seine Sprache, Interview m. P.Verstraeten, S.112

bereits, wenn auch in verdichteter und seiner selbst nicht bewußter Form, den Sinn enthält, den die Philosophie wiederzugeben hat."⁴

Man kann dann mit Michel Contat behaupten, "daß 'L'être et le néant' ein philosophischer Roman ist so wie 'Les chemins de la liberté' eine romanhafte Philosophie ist."⁵ Sei einmal unterstellt, daß der Gedanke in der Form lebt, handelt es sich bei den Produktionen Sartres nicht um ein Lehrgebäude, sondern um den Versuch einer schriftlichen Annäherung an die Lebenswelt, d.h. um eine damit auch den Wandlungen dieser ausgesetzten schriftgewordenen Lebenspraxis.

Eine Philosophie, die sich als Moral versteht und die um des konkreten Menschen willen im Ernst der spielerisch-schöpferischen Imagination, der für Literatur charakteristisch ist, als einem gleichrangigen Darstellungsfeld lebt, formiert sich um die Freiheit als das Herz ihrer selbst. Freiheit ist das apodiktische Apriori jeder Moralität und jeden schöpferischen Seins ebenso wie jeder Verantwortlichkeit des Menschen in der Welt. Zwar ist sie als Bedingung der Möglichkeit einer moralischen Existenz des Menschen ideengeschichtlicher Gemeinplatz, trotzdem war bis dato die Tradition den Versuch ihrer Begründung aus einem konkreten und praktischen Evidenzkriterium heraus schuldig geblieben. Für Kant blieb sie bekanntermaßen ein "problematischer" Begriff⁶, und es galt für ihn dasselbe wie für Hegel, daß "das Wissen von der Idee, d.i. von dem Wissen der Menschen, daß ihr Wesen, Zweck und Gegenstand die Freiheit ist", ein "spekulativ" erworbenes Wissen sei.⁷ Marx und Engels, um die Reihe damit abzuschließen, hoben die Freiheit auf in die "Einsicht in die Notwendigkeit"⁸ eines "objektiv" zur Freiheit tendierenden historischen Prozesses. Sartre unternahm den vorgenannten Versuch auf dem Boden der philosophischen Errungenschaften des frühen 20. Jahrhunderts, auf dem von Phänomenologie und Ontologie, die seit Heideggers "Sein und Zeit" ein wechselseitiges "Als"-Verhältnis eingegangen waren.⁹

Da sein Denken mit dem Bemühen um Annäherung an die konkrete Lebenswelt in Tuchfühlung stand mit seinen persönlichen und historischen epochalen Lebenserfahrungen, hat dieser Versuch im Verlauf seines Lebens unterschiedliche Ausprägungen erfahren. Hier hat eine Philosophie ihre Zeit als eine Zeit beschleunigter Veränderungen in Gedanken erfaßt.

⁴ Ebd., S.114

⁵ M.Contat, Nachwort zum gesamten Romanzyklus 'Die Wege der Freiheit', in: Sartre, Die letzte Chance, Reinbek 1986, S.180

⁶ Kant, Kritik d. pr. Vernunft, A 85

⁷ Hegel, Encyclopädie, § 482

⁸ Engels, Anti-Dühring, MEW 20, S.106

⁹ Heidegger, Sein und Zeit, S.35 bzw. 37

Es ist notwendigerweise willkürlich und auf alle Fälle problematisch, die intellektuelle Entwicklung Sartres in verschiedene Phasen aufzuteilen. Ohne eine wenigstens grobe Orientierung kommen wir hier jedoch nicht aus. Es würde den vorgegebenen Rahmen bei weitem sprengen, den Versuch zu unternehmen, die Entwicklung seines Konzepts von Freiheit und Verantwortung in die Bereiche marxistischer und strukturalistischer Theoriebildung hinein zu verfolgen. Diese stecken einen völlig anderen terminologischen und praktischen Horizont ab. Daher möchten wir uns darauf beschränken, ein grobes Bild dieser komplementären Charakteristika der "réalité humaine" zu zeichnen, wie es sich zwischen dem Erscheinen von "La nausée" im Jahre 1938 und dem der Studie über Jean Genet 1951 darstellt, kleinere Rück- und Vorgriffe ausgenommen. Zentrale Quelle wird dabei "L'être et le néant" sein. Das markiert die Zeitspanne, die gewöhnlich unter dem Etikett des "existentialistischen" Sartre figuriert und die, obwohl er auch später nie davon abging, doch in einem vorrangigen Maß an der Darstellung von Tatsächlichkeit und Wert des menschlichen Individuums orientiert ist.¹⁰ "Es ist überhaupt nicht nötig, es mit Kierkegaardschem Eigensinn dem Hegelschen Allgemeinen abstrakt entgegenzusetzen. Es genügt völlig, wenn man mit Jean-Paul Sartre zugesteht, daß seine irreduzible, in keinen Begriff auflösbare Singularität jedem Allgemeinen, an dem es aufscheint, einen Index von Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit aufprägt. Auch Sartre bezieht sich auf Kierkegaard, auch ihm geht es - wie Bloch - um den Nachweis, daß, wenn Kierkegaard nicht ohne Hegel und Marx, Hegel und Marx auch nicht ohne Kierkegaard auskommen: Individualität ist irreduzibel, wenn auch nicht Prinzip."¹¹

Daneben bleibt es im Sinne Sartres, diesen Ausschnitt aus einem derart vielgestaltig facettierten Bemühen mit seinen unvermeidlichen Schwierigkeiten als Etappe auf einem Weg zu betrachten, der von der notwendigen Selbstbehauptung des Individuums zur Untersuchung der Bedingungen seiner gesellschaftlichen Erfüllung führt. Im Ausgang der Arbeit erscheinen daher die Anklänge an ein Denken des Sozialen in dem Sinne, in dem es von Marx inauguriert wurde. Sartre zu bescheinigen, sein Denken sei "un chemin davantage qu'un système"¹², ist also vielmehr Hommage als Herabsetzung, denn fertige oder

¹⁰ Vgl. z.B. Beauvoir, La force de l'âge, dt. In den besten Jahren, Memoiren II, S.30

¹¹ M.Frank, Die Unhintergebarkeit von Individualität, S.16

¹² Blandine Barret-Kriegel auf die Frage "Que reste-t-il de la pensée de Sartre?", gestellt vom "Nouvel Observateur" in der Ausgabe vom 1.4.1983, S.59. Es antworteten außerdem: A.Finkielkraut, J.Habermas, V.Jankélévitch, J.-L.Marion u. P.Ricoeur

endgültige Antworten würden den Auszug der menschlichen Freiheit aus der Geschichte bedeuten.

Neben den unumgänglichen Aufrissen der Gedankenführungen Sartres soll in der vorliegenden Arbeit insbesondere herausgestellt werden,

- daß die Strenge des von ihm innerhalb des abgesteckten Rahmens entwickelten Freiheitsbegriffs in ihrer auffälligen Asymmetrie zu einer lapidar abgehandelten Verantwortung in wesentlichen Punkten auf die Konzeption einer INNEREN FREIHEIT DER HALTUNG und des persönlichen Heils hinausläuft, wie sie vor ihm schon die stoische Philosophie vertreten hatte. Das entspricht seiner eigenen späteren Selbsteinschätzung und ist vom gleichen - moralischen - Motiv des Philosophierens beseelt wie die Stoa.

- daß diese Haltung durch die inneren strukturellen Vorgaben der "Existenz" im wesentlichen eine Haltung des SPIELS und der IRONIE als das ihr angemessene Verhältnis zur Welt konstituiert. Auch das wird vom impliziten Stoizismus Sartres abgedeckt, vorrangig daran ist ihre entlastende Funktion angesichts einer unbeschränkten verlassenen Freiheit unter der Last einer ebenso umfassenden Verantwortlichkeit. Das Etikett einer pessimistischen Position, das dem Existentialismus angehängt wurde, erscheint damit, wenn nicht als hinfällig, so doch zumindest als unangemessen.

- daß die beiden voraufgenannten Auffassungen ihren Grund finden in einer ursprünglich und als Ambiguität zu verstehenden PARADOXEN Disposition der menschlichen Existenz. Von ihr aus zeigen sich Freiheit und Verantwortung als eine immer zu lösende Aufgabe, als das PROBLEM der Moralität. Der Existentialismus stellt sich damit jenseits von Pessimismus und Optimismus, was vielmehr zu einer Frage der Perspektive im Sinne Nietzsches wird. Es wird eine Frage der individuellen Auslegung oder des Gebrauchs, den man von ihm macht.

I. DIE FREIHEIT

1. Einleitung: "Die cartesianische Freiheit". Der Entwurf der Freiheitsthematik

In diesem als Vorwort zu einer Auswahl der 'Meditationen' verfassten kurzen Text liefert Sartre eine Interpretation der Freiheit bei Descartes, die diesen zum ANLASS nimmt, eine Art grobes Begriffsgerüst seiner eigenen Theorie zu erstellen, das den von ihm postulierten Primat der Existenz ALS Freiheit auszuweisen sucht. Demnach muß in den unten folgenden Ausführungen über Descartes, die wir hier zum Ausgangspunkt machen, in erster Linie SARTRE gelesen werden. Wir finden hier eine Art Aufriß des großen Themas, der wesentlichen Kernpunkte seiner Thesen und ihre Verflechtungen berührt und zugleich Hinweise auf die grundlegenden Quellen seines Denkens gibt, von denen aus ein Verständnis der existentialistischen Freiheit erleichtert wird.

"Es gibt nur eine Freiheit, doch manifestiert sie sich, je nach den Umständen, auf verschiedene Weise" (157).¹ Das ist bei Descartes zunächst die Erfahrung des autonomen Denkens, "das sich bei jedem seiner Akte in vollkommener, absoluter Unabhängigkeit zeigt" (157). Diese Unabhängigkeit existiert gegenüber einer festgelegten Ordnung der Wahrheiten, d.h. der Ideen, so daß ihr in einer ersten Einschränkung die Rolle zufällt, zum Unwahren "nein" zu sagen, sie also in erster Linie eine NEGATIVE Fähigkeit ist. Sartre sieht die cartesische Theorie, die die Eigenständigkeit des Menschen gegenüber einer gottgeschaffenen Welt erhalten will, als gespalten an.

So ist einmal der Mensch derjenige, durch den das Wahre in der Welt erscheint und der dafür durch die ihm gegebene, in ihrem Umfang gottgleiche Willensfreiheit "eine umfassende geistige Verantwortlichkeit" (159) trägt. Aus der dem entsprechenden Stelle der 4. Meditation² zieht Sartre den Schluß: "jeder Mensch *ist* offensichtlich Freiheit" (160) ("il est visible que tout homme *est* li-

¹ Die in dieser Einleitung in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf den Abdruck des Textes in: Sartre, Situationen, Essays (Auswahl aus "Situations" I, II & III) bzw. auf seine Originalausgabe: Descartes, Introduction par Sartre, Genève-Paris, 1946

² "Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam, et similitudinem Dei me referre intelligo"; "Allein den Willen oder die freie Entscheidung erfahre ich an mir so groß, daß ich die Vorstellung keiner größeren zu fassen vermag; so daß sie es vorzüglich ist, die mich verstehen läßt, daß ich gleichsam ein Abbild und Gleichnis Gottes bin." Meditationen, Lat.-dt., Hamburg 1959, S.104/105

berté",18). Denn es handelt sich hier um eine umfassende Freiheit, ohne Gradunterschiede, jedem Menschen gleichermaßen zu eigen, sodaß man hier nicht von einer Eigenschaft unter anderen sprechen kann. Diese Freiheit kann weder durch Situation noch durch Machtmittel des Menschen vermehrt oder verringert werden. Unbegrenzte Freiheit bei begrenzter Macht: Descartes ist in dieser Unterscheidung den Stoikern gefolgt. Sie eröffnet die NEGATIVE Seite der Freiheit.

Bleibt ihre andere, zweite Seite, ihr positiver und konstruktiver Charakter. Sartre zieht ihn aus dem "Discours de la méthode", der letztendlich "erfunden" (161) sei als eine "großartige humanistische Bejahung der schöpferischen Freiheit, die das Wahre Stück für Stück aufbaut", die uns zwingt, "*unsere* Aufgabe auf uns zu nehmen: zu bewirken, daß eine Wahrheit in der Welt ist" (161/162).

In diesem Sinne ist sie eine Bejahung, die aus der Klarheit und Deutlichkeit in meinem Bewußtsein folgt, die mir das Gewicht der Welt offenbart, "die absolute Seinsdichte der Idee" (163), der gegenüber ich in meiner Unvollkommenheit nur ein Nichts bin, "das Bewußtsein, ein reines Nichts zu sein, ein bloßer Blick vor der unverbrüchlichen ewigen Konsistenz, vor dem unendlichen Gewicht der Wahrheit" (164). Schöpferische Bejahung des Wahren, das aus Gott stammt, ist identisch mit dem Guten und führt uns damit direkt zur Tat, zu einer "Definition der Freiheit durch den *Wert* der Tat" (164), und Sartre resümiert bis dahin: "wenn wir das, was für uns gut ist, nicht erfinden, wenn das Gute eine unabhängige Existenz *a priori* hat - wie könnten wir es dann wahrnehmen, ohne es zu tun?" (164).

Von diesen Voraussetzungen aus gelangt die cartesische Freiheit in der Sicht Sartres zu ihrem Kern. Insofern der Mensch als unvollkommener ein Nichts ist mit einer universalen Fähigkeit der Weigerung, dem Neinsagen, "wird der methodische Zweifel zum Inbegriff der freien Tat" (165). Der Zweifel, "Lösung der Berührung mit dem Sein" (ebd.), läßt den Menschen sich diesem Sein gegenüber als ein reines Nichts erkennen, das "dann im *cogito* schließlich auf sich selbst (stößt)" (165), mit Descartes: "Dubito ergo sum, vel, quod idem est: Cogito ergo sum."

Sartre meint aus der Spaltung des Freiheitsbegriffs bei Descartes, nämlich der unbegrenzten Negationsfähigkeit des cogito einerseits und der aus der Evidenz der Einsicht zwingend folgenden Affirmation der gottgewollten Seinsordnung andererseits, mit Insistenz auf der genannten Stelle aus der 4. Meditation den wahren Descartes ans Licht zu holen, d.h. die dichotome "étrange liberté" (39) auf ihre notwendige Einheit zurückzuführen: Was Descartes Gott aus Rücksicht auf das Gewicht der christlichen Tradition zuspricht, gebührt, liest man ihn

folgerichtig, eigentlich dem Menschen. Das menschliche cogito ist in seiner Freiheit eins mit der Schöpfung der Ordnung der Welt. Reine Produktivität, fußend auf der Anfänglichkeit der Tat, ist es die Einheit von Wollen und unmittelbarer Erkenntnis. Eine dergestalt einfach nur konsequent verstandene Freiheit kann nicht beschränkt sein "durch eine Ordnung von Wahrheiten und Werten, die sich als ewige *Dinge*, als notwendige Strukturen des Seins unserer Zustimmung aufdrängen" (170): sie steht jedem Wert- und Wahrheitssubstantialismus entgegen und wird damit im Gegenteil zum geheimen Maß und zur Grundlage des Seins, dem Menschen kommt es damit zu, autonomer und verantwortlicher Schöpfer seiner Welt zu sein. Die Freiheit, die sich im Menschen als ein Absolutes von göttlichem Rang erscheint, ist es, die den Grund und die Gründe in die Welt bringt. Als eine menschliche macht sie die Wahrheit aus, "die die wesentliche Grundlage des Humanismus ist: der Mensch ist das Wesen, dessen Auftreten bewirkt, daß eine Welt existiert" (170).

Fassen wir zusammen. Der Mensch IST Freiheit, und zwar situierte Freiheit, die einen ambivalenten Charakter trägt: zugleich das Negativum und das Creativum in der Welt ausmachend. Des Menschen Freiheit ist mit seinem Bewußtsein, einem bloßen Nichts angesichts der die Welt ausmachenden Fülle des Seins, in der sie als ein Absolutes auftaucht, identisch. In ihrer schöpferischen Tat sich findend, ERKENNT SIE SICH ALS EINZIGE GRUNDLAGE DES SEINS.

Dies ist im folgenden zu erläutern, wenn es darum gehen wird, Sartres Versuch zu folgen, das Freiheitskonzept ontologisch zu verankern. Die Frage, ob mit diesem Thesengerüst die cartesische Freiheit sachhaltig zutreffend interpretiert ist, auch die Frage, ob Descartes eine Art Kryptoatheist gewesen ist, soll hier nicht entschieden werden. Wichtig ist in unserem Zusammenhang die argumentative Plattform, auf die sich Sartre mit dieser Interpretation begibt, und der erste Blick auf einige der philosophischen Sterne, denen seine Theorie der Freiheit ihr Licht verdankt. Descartes und die Stoa gehören dazu.³

³ "Der Begriff der Freiheit eines menschlichen Bewußtseins...als nichtender Distanz zum Seienden und zugleich als Verantwortung von dessen Sinn ist also cartesianisch begründet", und zwar als "Bewußtseinsabsolutes" (Bubner, Phänomenologie, Reflexion und cartesianische Existenz, S.89 f.); vgl. auch: Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, der von einer "cartesianischen Grundorientierung" Sartres spricht (S.79).

2. Die Existenz geht dem Wesen voraus: Was ist Existenz?

2.1. "Das Sein und das Nichts", eine dualistische Ontologie der Freiheit

"Die Frage war: wie kann man dem Menschen zugleich seine Autonomie und seine Realität unter den realen Dingen geben und dabei den Idealismus vermeiden und nicht einem mechanistischen Materialismus zu verfallen?"

Sartre, Situations IX, Paris 1972, S.104

"Es sagen, wie du weißt, unsere Stoiker, zwei (Prinzipien) gibt es in der Natur, aus denen alles entsteht, Ursache und Materie. Die Materie liegt untätig, eine Sache, zu allem vorbereitet, ruhend, wenn sie niemand bewegen sollte: die Ursache aber, das heißt die Vernunft, gestaltet die Materie und wandelt sie, wie immer sie will, bringt aus ihr verschiedene Erscheinungen hervor. Existieren also muß, woraus etwas entsteht, sodann wodurch es entsteht: dieses ist die Ursache, jenes die Materie."

Seneca, Ad Lucilium Epistulae Morales, 65,2

"Es gilt zu entdecken, daß an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, nicht die Wahrheit und das Sein steht, sondern die Äußerlichkeit des Zufälligen."

M.Foucault, 1971¹

Bezugspunkt für alles Folgende ist das Problem einer Moral, die ihre Begründung in der Beschaffenheit desjenigen sucht, von dem die Moralität verlangt wird.

"Wenn die *réalité-humaine* zum Zweck von sich ist, wenn die Moral das Gesetz ist, das **über** die Welt das Verhältnis der *réalité-humaine* zu sich regelt, so folgt daraus zunächst, daß die *réalité-humaine* über ihre Moralität nur sich selbst Rechenschaft schuldet ... Zweitens folgt daraus, daß es, um die Vorschriften dieser Moral zu bestimmen, keine andere Methode gibt, als die Natur der *réalité-humaine* zu bestimmen."²

Der Einleitung nach stellen sich also folgende Fragen zu Beginn:

¹ Foucault, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1978, S.90

² Tagebücher Nov. 1939 - März 1940 (Les carnets de la drôle de guerre), im folgenden 'Carnets' genannt, S.162

Die Freiheit alias cogito als Grundlage des Seins, was ist darunter zu verstehen? Was IST die Freiheit, was IST das cogito, was IST das Sein und in welchem Sinne kann das cogito dann als Grundlage des Seins verstanden werden?

Für die Philosophie Sartres heißt das, wie es das einleitende Kapitel seines "Versuchs einer phänomenologischen Ontologie" erschließt: "il faut partir de la subjectivité"(EH 17). In einem verbindenden Schwung über die Denkansätze Husserls und Heideggers sucht er wie diese Sein, Wahrheit, Wesen, Sinn und Erkenntnis im anfänglichen Erscheinen des Phänomens. Dabei verbindet er auf eigenwillige Weise, unbekümmert um die Intentionen des jeweiligen Autors, das Seinsdenken des letzteren mit der transzendentalen Bewußtseinsphilosophie des ersteren. Das Phänomen, "absolut sich selbst anzeigend"(10), ohne "Hinterwelten"(ebd.), d.h. ohne ein "Sein-hinter-der-Erscheinung"(ebd.), dessen ganzes Wesen also in seinem Erscheinen liegt, wirft ein erstes Problem auf: dasjenige des "Seins dieses Erscheinens"(12).

Da die Erscheinung erscheinend IST, muß sie ihr eigenes Sein haben, d.h. es muß ein "**Phänomen des Seins**" geben, dessen Beschreibung, so, wie es sich kundgibt, Ontologie ist. Wenn die Hinterwelten ausgeschlossen sind und das Phänomen vom Rang einer bloßen Seinsfassade, einer Außenseite, in den eines eigenständig Seienden erhoben ist, also das "Sein als Erscheinung"(14) betrachtet wird, fordert das Seinsphänomen "als Phänomen, eine Begründung, die transphänomenal sein muß"(14). "Es ist ein Ruf nach Sein"(ebd.). Damit ist schlicht der notwendige Verweis auf seine Erkenntnis gemeint. Das Phänomen bedarf, um Phänomen zu sein, der Erkenntnis, diese eines erkennenden Seins. Das gesuchte transphänomenale Sein ist das Sein des Subjekts, das Sein des Bewußtseins.(16) "Die Erscheinung erfordert ein Bewußtsein, das sie erfaßt und fixiert: ohne Zuschauer verschwindet sie."³

Dazu muß betont werden, daß es die Erkenntnis ist, die nach Begründung durch ein Sein verlangt, nicht umgekehrt, d.h. das Bewußtsein wird nicht durch die Erkenntnis begründet, die man von ihm hat. Das hieße nämlich, die in der Reflexion stattfindende Trennung, die Subjekt-Objekt-Spaltung in Erkennendes und Erkanntes in das Bewußtsein einzuführen, eine Trennung, bei der das erkennende Bewußtsein, um Selbstbewußtsein zu sein, selbst wieder erkannt sein muß und damit eine lineare Reihe erkannter Erkennender entsteht, die zu keiner sinnvollen Begründung des Bewußtseins durch sich selbst führt. Sartre geht einen anderen Weg. Unter Anknüpfung an den von Husserl erarbeiteten fundamentalen Charakter der Intentionalität des Bewußtseins ("Jedes Bewußtsein ist Bewußtsein

³ Saint Genet, Komödiant und Märtyrer, S.200

von etwas",16)⁴ stellt er heraus, daß das Bewußtsein reine Transzendenz ist, will sagen, der Versuch, ein ihm gegenüberliegendes Objekt zu erreichen. Der Versuch ist Setzung dieses Objekts "und es erschöpft sich in dieser Setzung selbst"(17), seine ganze Intentionalität ist "nach außen gerichtet"(ebd.). Machte es sich selbst zum Objekt, geriete man in die Regression ins Unendliche, man muß also das Bewußtsein von sich selbst als "unpaarig" ("La conscience de soi n'est pas couple",19), als einheitlich annehmen. Das setzende Bewußtsein vom Objekt muß daher, um Bewußtsein zu sein, also mein Bewußtsein von diesem Objekt, gleichzeitig nichtsetzendes Bewußtsein von sich selbst sein ("conscience non positionnelle d'elle-même",19), welches Voraussetzung jeder Art von Dualität von Subjekt und Objekt ist, die die Reflexion ausmacht. Sartre postuliert daher ein nicht-thetisches, "ein präreflexives cogito, das die Voraussetzung des cartesianischen cogito ist"(19) ("il y a un cogito préreflexif qui est la condition du cogito cartésien.",20)⁵ und liefert praktisch-anschauliche Beispiele für diese These.⁶ Er sieht es als "**die einzig mögliche Daseinsweise für ein Bewußtsein von etwas**"(19/20). In ihm ist ein unteilbares, unauflösbares Sein gefunden, das nicht Substanz ist, sondern "ein Sein, das durch und durch Existenz ist"(20/21). Sein charakteristischer Seinstypus liegt darin, "daß nämlich das Bewußtsein nicht **möglich** ist, bevor es ist und daß seine Existenz sein Wesen in sich enthält"(21). Es hat keine andere Begründung als sich selbst, es ist durch und durch Bewußtsein, damit läßt sich von ihm sagen: es "existiert durch sich selbst"(21), d.h. als causa sui.⁷ Damit ist das SEIN des Erkennenden, das als Bewußtsein ausgemacht wurde, ein "Absolutes an Existenz", nichtsubstantiell, denn "es ist reine >Erscheinung< in dem Sinne, daß es nur in dem Maße existiert, indem es sich erscheint. Aber gerade weil es reine Erscheinung ist, weil es ganz Leere ist (da die ganze Welt außerhalb seiner liegt), wegen dieser in ihm steckenden

⁴ Vgl. E.Husserl, Ideen I, § 34; vgl. ebenso den frühen Artikel Sartres: "Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität", in: Die Transzendenz des Ego, S.33-38

⁵ Das cartesianische dubito ergo sum begründet sich auf dem Bewußtsein VON Zweifel und befindet sich somit schon auf der Ebene der Reflexion.

⁶ Vgl. SN, S.18/19, wiederholt angeführt in seinem Vortrag "Conscience de soi et connaissance de soi", dt. "Bewußtsein und Selbsterkenntnis", S.33: "Ich lese. Ich antworte Ihnen: Ich lese, wenn Sie mich fragen, was ich tue. Ich bringe mir meine Lektüre zu Bewußtsein, jedoch nicht augenblickhaft. Ich bringe mir etwas zu Bewußtsein, von dem ich seit langem Bewußtsein hatte, das heißt, ich gehe auf die Ebene der Thematisierung, der reflexiven Setzung und der Erkenntnis über eine Sache, die schon vorher existierte, wie Husserl sagt."

⁷ Vgl. "Die Transzendenz des Ego", S.75

Identität von Erscheinung und Existenz, kann es als das Absolute betrachtet werden"(22/23).

Wir sehen hier, wie Sartre das durchführt, was wir in unserem einleitenden Abriß seiner Interpretation der cartesischen Freiheit als programmatische Formulierung nutzten. "Nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes"(EH 36), daher ist das Absolute oder die *causa sui*, die die Tradition nur in Gott zu erblicken wagte, durch und durch in die "réalité humaine" aufgenommen. Ein Absolute ist das *cogito*, weil es selbst nicht zu begründen ist, vielmehr die Ursache aller Begründungen ist, weil sein einziger Grund in seiner Existenz, in ihm selbst liegt.

Vorderhand stellt sich jetzt die Frage nach dem Sein, denn immerhin gelangten wir anlässlich der notwendigen Begründung des erscheinenden Phänomens zu dem nun als absolut behaupteten *cogito*.

Wenn jedes Bewußtsein Bewußtsein VON etwas ist, muß dieses >etwas< nun notwendig ein anderes als das Bewußtsein selbst sein, da anderenfalls die von ihm gesetzte Welt der Objekte eine reine Willkürschöpfung seiner selbst wäre, eine idealistische Welt. Und nicht einmal die wäre von ihm aus möglich, da es, selbst ganz Transzendenz, in sich nur die Leere ebendieser reinen Transzendenz fände. Der Begründung des Phänomens ist durch den Hinweis auf das transphänomenale Sein des Bewußtseins, das präreflexive *cogito*, also keineswegs Genüge getan, vielmehr fordert das letztere gerade ein transphänomenales Sein des Phänomens, ein An-sich des Phänomens. Wenn das Bewußtsein sich erst realisieren kann im Überstieg auf ein ihm transzendentes Gegenüber, dann muß dieses Gegenüber als konkrete und vollständige Gegenwart, als eine reale Fülle existieren, sonst fiel alles ins Nichts zusammen. Das Bewußtsein muß also als Bewußtsein VON etwas "sichtbarwerden...als Offenbarkeit eines Seins, das nicht es ist und das sich bereits existierend darbietet, wenn es es entdeckt"(29) ("...c'est dire qu'elle doit se produire comme révélation-révélee d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle."29). Sartre nennt dies den >ontologischen Beweis< für die Existenz eines ansichseienden Seins gegenüber dem Bewußtsein, das in seiner Sichselbstgleichheit weder erklärbar noch begründbar ist, weder passiv noch aktiv, weder werdend noch sich in einem Übergang befindend, weder möglich noch notwendig, sondern "vollständige Positivität"(34). Es ist indifferent, massiv und opak, und von ihm läßt sich letztlich in rein tautologischen Bestimmungen nur dieses sagen: "Das Sein ist. Das Sein ist an sich. Das Sein ist das, was es ist"(35).

Dieses zweite Absolute, das die Ontologie ans Licht gezogen hat, ist der Grund dafür, daß etwas FÜR das Bewußtsein da sein kann, das demgemäß gegenüber

dem An-sich in seiner Transzendenz mit Hegel als Für-sich charakterisiert werden muß. Das Bewußtsein ist seine intentionalen Objekte für sich. Es kann danach das phänomenal "Seiende stets überschreiten, nicht in Richtung auf sein Sein, wohl aber in Richtung auf den *Sinn* dieses Seins"(30), das An-sich selbst ist ihm also unerreichbar. So führt der Ausgang von den Erscheinungen zur Enthüllung zweier "types d'êtres"(34), zweier "Seinsbereiche"(35) ("régions d'être",34), denen jede Wirkmöglichkeit aufeinander abgesprochen wird (31), um nicht durch die Instauration jeweiliger kausaler Ableitungsverhältnisse eine entweder realistische oder idealistische Position einzunehmen, die beide in der Konsequenz ihrer Innenstruktur die Möglichkeit der Existenz einer Freiheit abschnitten. Diese muß vielmehr "jenseits von Realismus und Idealismus"(32) gesucht werden, indem die spezifische Art der möglichen Verbindung der beiden Seinsbereiche aufgezeigt wird.

Wenn alles, was sich vom Sein-an-sich sagen läßt, sein Sein ist, bedarf das Bewußtsein oder das Für-sich, bisher nur als dessen absolut Anderes dargestellt, einer näheren Charakterisierung. In welcher ontologischen Kategorie ist es dieses andere Absolute?

Zunächst: als Absolutes für sich genommen ist es nur ein Abstraktes, ein analytischer Aspekt einer konkreten synthetischen Ganzheit. "Das Konkrete, das ist der Mensch in der Welt samt jener spezifischen Vereinigung mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger >In-der-Welt-sein< nennt"(39). Die Frage nach dieser spezifischen Vereinigung weist als das, was sie ist, nämlich Frage, gerade auf sie hin. Mit der in ihr liegenden Ambiguität, der Eröffnung der Möglichkeit von Bejahung oder Verneinung, bringt sie das Nicht-Sein in die Welt und macht es zu einer "Komponente des Realen"(42). Bei der Untersuchung der Verneinung stößt man darauf, daß sie nicht bloße Urteilsform, also abstraktes formallogisches Moment - das aus der reinen Positivität des Seins, auf das sich jedes Urteil bezieht, gar nicht abzuleiten wäre - sein kann, sondern vielmehr "muß die Verneinung so etwas wie eine unabhängige Kraft sein, sie muß uns von jener Mauer von Positivität losreißen, die uns umschließt"(49). "Die notwendige Bedingung dafür, daß es möglich ist, *nein* zu sagen, ist, daß das Nichtsein ununterbrochen anwesend ist, in uns und außer uns, d.h. daß das Nichts das Sein *heimsucht*"(ebd.).

Das bedeutet, daß ein eigenständiges Nicht-Sein oder ein Nichts der notwendige ontologische Grund für die Möglichkeit der Verneinung einer Frage ist, die es sonst, von der totalen Fülle an Seinspositivität her gesehen, nicht gäbe.

Wiewohl Sein und Nichts nicht aufeinander rückführbar sind, denn das Sein IST und das Nichts IST NICHT (54), es also kein Dazwischen gibt (ein Standpunkt

gemäß der Strenge logischer Notwendigkeit nach dem Satz vom Widerspruch), gibt es doch zugleich eine Abhängigkeit jedes Nichts vom Sein. Über das Nichts ist nur vom Sein her gesehen zu sprechen, es ist nämlich "leer *an Sein*"(ebd.) und hat daher nur "entliehenes Dasein, es gibt es *nur auf der Oberfläche des Seins*" (55).⁸

Also: das Nichts läßt sich weder vom Sein her noch von außerhalb seiner her verstehen, vielmehr haust es als Gegebenes "mitten im Sein selbst, in seinem Herzen, wie ein Wurm" (61). Es muß also ein Sein geben, "durch das das Nichts zu den Dingen kommt" und "*das Sein, durch das das Nichts in die Welt gelangt, muß sein eigenes Nichts sein*" (63). Gelangte man bis zu diesem seienden Nichts durch die Frage, die mit der Möglichkeit der Schaffung von "Negiertheiten" (61) ("negatités",57) zugleich die Möglichkeit des Rückzugs aus der rein positiven Kausalordnung der Welt, des en-soi, das immer nur ein en-soi hervorbringen kann ("L'être ne saurait engendrer que l'être",60), bezeugte, so ist das einzige uns bekannte Sein, von dem eine Frage ausgehen kann, das MENSCHLICHE. Zu fragen heißt, eine Haltung einzunehmen, sich in ein Verhältnis zu setzen, das einen außerhalb des geschlossenen Zusammenhangs des Seienden stellt, das den eigenen "*Zusammenhang* mit diesem Seienden" (65) verändert, sich ihm und seiner Wirkfähigkeit unerreichbar entzieht, "*jenseits eines Nichts*" (ebd.).

"Dieser für die menschliche Realität bestehenden Möglichkeit, ein Nichts aus sich hervorzubringen, was sie von anderem absondert, hat Descartes, nach den Stoikern, einen Namen gegeben: es ist die *Freiheit*" (65). ("Cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoiciens, lui a donné un nom: c'est la *liberté*",61).

Sie ist das seiende Nichts oder das nichtende Sein des Menschen, der "Spalt im Bewußtsein" (130), als der sich sein cogito abspielt. Der Mensch trägt in sich das Nichts des Seins und die Welt wird mit ihm zu einer geteilt-einheitlichen. "Vor der Freiheit ist die Welt eine Fülle, die ist, was sie ist, ein dicker Brei. Nach der Freiheit gibt es unterschiedliche *Dinge*, weil die Freiheit die Negation hineingetragen hat."⁹ So wird sie getragen vom seienden Sein und vom seienden Nichts, zwei irreduziblen Prinzipien, die aus ihrer schroff geschiedenen Einfachheit heraus später das unübersehbare Universum der Bedeutungen und des

⁸ P.Ricoeur hat, am Kern der Sartreschen Ontologie ansetzend, gegen sie den Einwand vorgebracht, daß alle Negation "immer nur die Kehrseite einer ursprünglicheren Bejahung ist." Von den hier zitierten Stellen aus gesehen dürfte sich damit zwischen den beiden Positionen gar kein Widerspruch ergeben. Vgl. P.Ricoeur, Geschichte und Wahrheit, S.352

⁹ 'Carnets', S.196

Sinnes, der Verschlingungen des Menschen mit dem Lebendigen und mit den Dingen, den konkreten Beziehungsreichtum des Menschen in der Welt erschaffen werden. Aus der Logizität des Satzes vom Widerspruch entsteht die Welt wie von einem Schachbrett aus, er macht das "kalte Licht" aus, von dem Sartre in seinen 'Carnets de la drôle de guerre' spricht¹⁰, und führt wahrhaft zu einer Philosophie, "qui peint sans couleurs, en noir et blanc, comme les taille-douces".¹¹

2.2. Das Absurde

Die zwei Grundfelder dieses Schachbretts, das An-sich, "der Teig der Dinge" wie "monströse, weiche Massen, ungeordnet, nackt"¹² und das Für-sich, "lebendig und unpersönlich, etwas Durchsichtiges...wie ein Raum, wie ein Grashalm"¹³ bleiben als die absoluten Grenzflächen des Fragens selbst unbegründet. In seinem transphänomenalen Sein jenseits von Möglichkeit oder Notwendigkeit stehend, bleibt dem vom Phänomen zu seinen ontologischen Gründen vorstoßenden Bewußtsein nur, sich selbst und die Welt in ihrer Faktizität zu konstatieren. Es findet kein notwendiges Sein, es findet nur Sein, das DA IST. Einfach DA, in einem wechselseitigen Verweisungsverhältnis, hinter das sich weder in seiner synthetischen Ganzheit noch in seinen beiden Parteien zurückgehen läßt: Das An-sich ist An-sich nur FÜR ein Bewußtsein, das sich selbst wiederum nur als das absolut Andere des An-sich, als seine Nichtung, erfaßt. Dieser Zusammenhang selbst und seine absoluten Bestandteile sind dann nur ZUFÄLLIG, absolute Ereignisse, das An-sich als absolutes Ereignis für das Bewußtsein, anläßlich dessen es sich selbst absolutes Ereignis wird. Darin liegt die Kontingenz der Welt oder des An-sich wie diejenige des Bewußtseins, sie sind beide in dem Maße, in dem sie von nichts mehr ihre Notwendigkeit herleiten können, in ihrer bloßen Existenz beliebig, ohne Rechtfertigung, überflüssig.¹⁴ Der "Schlüssel der Existenz" ist seine Absurdität¹⁵, "das Wesentliche ist das Zufällige. Die Existenz ist nicht - wenn man sie definieren will - das Notwendige. Existieren, das heißt einfach: *da sein*. Die Existierenden erscheinen, sie lassen sich *antreffen*, aber niemals lassen sie sich *herleiten*. ...kein notwendiges Sein...kann die Existenz erklären: die Zufälligkeit ist...das Absolute und mithin das vollkommen

¹⁰ Ebd., S.394

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, Signes, Paris 1960, S.31

¹² Der Ekel, S.135/136

¹³ Der Ekel, S.178; vgl. das "denkende Schilfrohr" B.Pascals, "Pensées", Fragment 347 (ed. Brunschvicg, Paris 1972, S.161)

¹⁴ Vgl. SN, S.132 ff.; 'Carnets', S.309

¹⁵ Der Ekel, S.137

Zwecklose." ("L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est *être là*, simplement; les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire*...Aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence: la contingence...c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite."¹⁶) Absurdität: das ist die faktische Feststellung eines absoluten Für-sich und eines absoluten An-sich, die Feststellung, daß es DA IST, ohne begründbar zu sein.

Ein solches Konzept einer Verfassung von Bewußtsein und Welt als grundloser Begründung, als haltlosem Halt, soll kurz noch etwas genauer gefaßt werden. Ist das An-sich als rohes Sein in seiner kontingenten Faktizität erster Anknüpfungspunkt des Für-sich, dann ist dieses "das An-sich, das sich als An-sich verliert, um sich als Bewußtsein zu gründen... Wenn das An-sich weder sein eigener Grund noch der anderer Wesen sein kann, so kommt der Grund im Allgemeinen durch das Für-sich in die Welt. Das Für-sich gründet als genichtetes An-sich nicht nur sich selbst, sondern mit ihm erscheint überhaupt zum ersten Mal der Grund. Aber dieses An-sich, das in dem absoluten Ereignis der Erscheinung des Grundes oder des Auftauchens des Für-sich verschlungen und vernichtet wird, bleibt im Innern des Für-sich als dessen ursprüngliche Kontingenz" (135).¹⁷ So erheben sich die Gründe auf einer ursprünglichen Grundlosigkeit und alle Rationalität, als Begründende, ist eine durch und durch menschliche Kathedrale, die auf dem Sand eines zufälligen Seins erbaut ist.

2.3. "L'existence précède l'essence"

Bevor wir weitergehen, läßt sich auf der Plattform des cogito als eines Absoluten aus nichtender Freiheit eine vorläufige Antwort auf die eingangs gestellte Frage nach dem cogito als Grundlage des Seins geben, die zum Kernpunkt der Sartreschen Ontologie und ineins damit zu dem seiner in dem hier abgesteckten Rahmen entwickelten Freiheitskonzeption führt.

Das cogito ist somit diejenige absolute und nichthintergehbare Instanz, durch die Welt überhaupt erscheint, und zwar als sinnhaft geordnete Reihe ihrer Erscheinungen. Denn das Wesen als Sinn eines phänomenal Seienden "ist nichts anderes als die wohlverknüpfte Reihe...(seiner) Kundgebungen" (11). Mit dem, was bis hierher dargelegt wurde, ergibt sich: das cogito ist nicht die Grundlage des

¹⁶ Der Ekel, S.139, frz. Ausgabe, S.184/185

¹⁷ Vgl. M.Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S.44: "Die Freiheit als Transzendenz ist...nicht nur eine eigene >Art< von Grund, sondern der *Ursprung von Grund überhaupt.Freiheit ist Freiheit zum Grunde.*"

Seins, indem es dieses in seiner Fülle emanierend aus sich heraus erschafft, denn es ist ja selbst erst anläßlich dieses als nichtender Haarriß in dessen geschlossener Sichselbstgleichheit auf den Plan getreten, sondern es erschafft die Welt aus dem rohen, amorphen und opaken Sein heraus, das ganz und gar an sich, absolut und kontingent ist, als SINNHAFTE Ordnung der Dinge. Erst dadurch ersteht Welt, wo vorher bloße unbesprochene und nichtssagende Massivität und Fülle herrschte. "Anders gesagt, die Existenz-geht-dem-Wesen-voraus, das ist eine innere Eigenschaft des nichtthetischen Bewußtseins."¹⁸ "Was bedeutet hier, daß die Existenz der Essenz vorausgeht? Es bedeutet, daß der Mensch zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich *danach* definiert."¹⁹

Diese These, mit der Sartre sich gegen die von der philosophischen Tradition behauptete Priorität des Essentiellen vor dem Existierenden kehrt, bezieht ihre Notwendigkeit aus dem genannten Bedürfnis einer ontologischen Verankerung der Freiheit, also aus der Beantwortung der Frage, ob sie IST oder ob sie NICHT IST. Als ontologisches Charakteristikum der absoluten Instanz des präreflexiven cogito ist sie selbst absolut. Und das mit einer Notwendigkeit, die in ihrem Begriff enthalten ist. Wenn man sie `à la rigueur philosophique' denkt, dann gibt es entweder Freiheit oder es gibt keine Freiheit. Von daher auch das Diktum Sartres, daß die menschliche Freiheit nur durch sich selbst beschränkt werden kann (663), worauf noch zu kommen sein wird.²⁰ Von daher auch seine Ablehnung eines jeglichen "Dazwischen" sowie der Hegelschen Kategorien des "Übergangs" und des "Werdens" (53). Seine lapidare und apodiktische Feststellung gegen Hegel, "daß das Sein *ist* und das das Nichts *nicht ist*" (54), muß hierauf sinngemäß übertragen werden. Wenn er in "L'être et le néant", dem Romanzyklus, den Theaterstücken und in den verschiedensten Essays eine derart breit angelegte Bemühung um die Erhaltung der Freiheit als einer absoluten zeigt²¹ (wobei die Breite seiner Ausführungen eher Ausdruck des problematischen Charakters dieses Unternehmens ist als der einer philosophischen Fingerübung), dann ist das von dem Punkt her zu verstehen, daß der Strenge des Begriffs nach die

¹⁸ Bewußtsein und Selbsterkenntnis, S.40

¹⁹ EH, S.11

²⁰ Vgl. unten S.44/45 im Abschnitt über "Situation"

²¹ In "Das Sein und das Nichts" ist die Freiheit praktisch das Leitmotiv vom Ende des 1. Kapitels des ersten Teils an bis zu den "Ethischen Perspektiven" am Schluß; vgl. H.H.Holz, Jean-Paul Sartre, S.51: "...wird ersichtlich, daß die Ontologie der réalité humaine, die Sartre intendiert, immer wieder zum Begriff der Freiheit hinführt ... Sartres Daseinsontologie (ist) letzten Endes eine Ontologie der Freiheit." Vgl. a. Jeanson, Le problème..., S.254

Selbstbehauptung der Freiheit als absolute als die Behauptung der Möglichkeit und Wirklichkeit von Freiheit überhaupt erscheinen muß.

Die "Erörterung zeigt, daß zwei und nur zwei Lösungen möglich sind: entweder ist der Mensch vollkommen determiniert (was nicht angenommen werden kann, insbesondere weil ein determiniertes, das heißt außenweltlich motiviertes Bewußtsein selbst zu reiner Außenweltlichkeit wird und aufhört, Bewußtsein zu sein) oder der Mensch ist vollkommen frei" (563).

Nimmt man den im Erscheinen des Phänomens stringent angelegten und nicht hinterfragbaren Verweisungszusammenhang von präreflexivem cogito und seinem Gegenstand zum Anfang, dann ist jedes Wesen in der Welt ein nachgeordnetes im wörtlichen Sinne: es ist strukturiertes Ergebnis eines Ensembles von Phänomenen, so, wie das Bewußtsein sie geordnet hat. So ist das menschliche Bewußtsein die ihm einzig zugängliche Instanz, die Sinn und ineins damit Wesenheit STIFTET. Um das möglich zu machen, muß sie zunächst existieren, d.h. das anfängliche, irreduzible und somit absurde Faktum des Daseins des Bewußtseins als Freiheit ist die Voraussetzung der Konstitution des eigenen Wesens wie der der Wesenheiten in der Welt. Frei sein heißt, nicht definiert sein, und als das Nichts an Sein, das das Bewußtsein ist, muß es sich seine Definitionen erst schaffen, sich sein Wesen erst geben. Mit dem Gedanken Hegels: "Wesen ist, was gewesen ist" (78)²², bedeutet für Sartre das Wesenhafte alles Abgeschlossene und endgültig Bestimmte, nicht Veränderbare, das sowohl das dinghafte Sein in der Welt wie auch die Vergangenheit des Individuums überkommt: das Wesenhafte hat den Charakter des An-sich.

Und genau in dem Maße, in dem das Für-sich sich als ständige freie Nichtung eines An-sich konstituiert, ist es ein ständiges Sichlosreißen (66), das auf die Offenheit einer Zukunft gerichtet ist, sodaß erst mit dem Ende dieser Zukunft, mit dem Tod des Individuums, jene endgültige Abgeschlossenheit erreicht wird, die ihm ein Wesen verleiht. Bis dahin ist sein Wesen "in Aufschub" (634), und die Offenheit der Existenz ist es, die sich sukzessiv erst Wesen gibt.

Die Vorrangigkeit der Existenz des präreflexiven cogito als des grundlegenden Charakteristikums der *réalité humaine* läßt dieses zu DER schöpferischen Instanz in der Welt werden, von der in der Einleitung gesprochen wurde. Und gerade indem die Existenz sich jeder apriorischen Definition entzieht, die unweigerlich einen Determinismus des menschlichen Wesens bedingte, ist sie als nackte *prima causa* alles Wesenhaften das ontologische Fundament der Freiheit als menschlicher.

²² Vgl. Hegel, Encyclopädie, § 112, Zusatz: "... als wir das Wesen allerdings als das vergangene Sein betrachten können, ...".

Als nächstes wird zu erläutern sein, in welcher FORM und in welchem MODUS das Für-sich sein eigenes Nichts ist. Nachdem das ontologische Fundament für die Existenz von Freiheit überhaupt skizziert wurde, muß es nun darum gehen, ihre spezifischen Implikationen für das in die Welt verflochtene cogito darzustellen, d.h. der raison d'être die conditions d'être folgen zu lassen.

3. Die Struktur des cogito und die Bedingungen der Freiheit: ein Paradox

3.1. Die Struktur des cogito

"Die Seele macht das ihr Entgegengebrachte für sich zum Stoff: gerade wie das Feuer durch Überwältigung der hineinfallenden Gegenstände, von denen ein kleines Licht erlöschen würde. Das helle Feuer dagegen macht sich alsbald das Zugebrachte zu eigen, verzehrt es und lodert eben um so höher empor."

Marc Aurel

"Das höchste der Innerlichkeit eines existierenden Subjekts ist Leidenschaft; der Leidenschaft entspricht die Wahrheit als ein Paradox, und daß die Wahrheit das Paradox wird, ist gerade in ihrem Verhältnis zu einem existierenden Subjekt begründet. So entspricht eins dem andern."

Kierkegaard, Nachschrift, 1. Teil, S.189

"L'homme est une passion inutile."

"L'être et le néant", S.708

Am Anfang der Analyse steht die Intentionalität des Bewußtseins oder seine Transzendenz, der archimedische Punkt dieser Philosophie, aus dem sie den ontologischen Dualismus begründet. Indem das Bewußtsein sich als Bewußtsein anlässlich eines intentionalen Objektes setzt, IST es Bewußtsein von etwas, das es selbst nicht ist (und zugleich damit präreflexives "Bewußtsein (von) sich").¹ Es IST in der Weise, Bewußtsein eines transzendenten Objektes zu sein und es ist nur BEWUSSTSEIN dieses Objekts, aber nicht das Objekt selbst. Derart würde es nämlich in die Sichselbstgleichheit des An-sich aufgehen und das FÜR, das das Bewußtsein ausmacht, würde verschwinden. Das heißt, um dieses `Für' zu verwirklichen, erfaßt es sich zugleich selbst als Nichtung seines intentionalen Objekts, es erfaßt sich in der Weise, NICHT das zu sein, wovon es Bewußtsein ist. Um Bewußtsein zu SEIN, konstituiert es sich als nichtender Rückzug aus der `Belagerung' des Seins (555), es setzt ein Nichts zwischen sich und das An-sich-Sein, ein Nichts, das es selbst ist als das Nichts dieses Seins. So ist das

¹ Vgl. SN, S.19; Sartre benutzt diesen "typographischen Kniff", um die unmittelbare Einheitlichkeit dieses Bewußtseins auszudrücken und um die Einführung der Subjekt-Objekt-Relation ins Bewußtsein selbst zu vermeiden.

Bewußtsein also in der Weise, DAS ZU SEIN, WAS ES NICHT IST UND ZUGLEICH NICHT DAS ZU SEIN, WAS ES IST (116), d.h. Affirmation und Negation in synthetischer Ganzheit; "...seine Natur ist, in sich seinen eigenen Widerspruch zu enthalten" (145/146), es ist paradox. Getragen vom Sein, aber lebend aus der Nichtung dieses Seins, ist das Bewußtsein als Existenz ein Zittern oder auch Oszillieren zwischen dem Sein und dem Nichts.² Es ist das ständige Überschreiten seines Nichts auf ein An-sich hin³, ohne dieses je zu erreichen, es ist daher in der Transzendenz befangen, ist statische Dynamik. Als Nichts des Seins ist es ganz und gar unsubstantiell und damit frei, bezieht jedoch alles, was es ist, aus ebendiesem Sein, um nicht in die Leere des Nichts zu stürzen. "Die Existenz ist ein Sturz, der aufgehört hat zu stürzen."⁴

Das Kreuz des Bewußtseins (von) sich liegt in seinem "SICH", das in seine Einheit das VERHÄLTNIS hineinbringt. So ist z.B. mein Glaube nur als das Bewußtsein von ihm und mein ganzes Bewußtsein besteht in diesem Augenblick in seinem Glauben. In der Einheit des Bewußtseins, zu glauben, das ein Bewußtsein (von sich)⁵ zu glauben ist, gibt es also eine Differenz, eine Dualität, denn als Bewußtsein ist der Glaube nicht bloßer Glaube (im Range eines An-sich) und das Bewußtsein ist als Bewußtsein von Glaube nicht bloßes Bewußtsein. Es entsteht mit dem `Sich' in der Immanenz des Bewußtseins ein "idealer Abstand" (129), der das Bewußtsein als "*Anwesenheit bei sich*" (ebd.) ("*présence à soi*",119) bestimmt. Der ideale Abstand ist ein "nicht fühlbarer Spalt" (130) ("une fissure impalpable",120), der nichts ist, "außer daß er verneint und insofern Sein haben kann, als man ihn nicht sieht. Dieses Negative, das Nichtsein und zugleich nichtende Macht ist, ist das *Nichts*" (130). Durch es wird das Für-sich zu einem Sein, "das sich selbst dazu bestimmt, insofern zu existieren, als es nicht mit sich selbst koinzidieren kann" (131). Das schafft eine "Unbeständigkeit" (ebd.) des Bewußtseins, ein Sein, das in einem "labilen Gleichgewicht" (129) besteht, das ständig "in Frage steht" (775).

Wir haben es hier mit einem sehr unbefriedigenden Zustand zu tun, der das Bewußtsein zu einer Art ontologischer Unruhe bestimmt. Das Bewußtsein, das

² Eine entsprechende Charakterisierung findet sich bei F.Alquié: "Sartre demeure dualiste. Sa pensée est oscillation perpétuelle, passage de l'en-soi au pour-soi et vice versa." In: Fontaine, Revue mensuelle, Nr.59, April 1947; da die entsprechende Ausgabe nicht zugänglich war, wird hier zitiert nach: Haug, Kritik des Absurdismus, S.157, Anm.11

³ Der Charakter des An-sich wird im Verlauf von SN von der Objekt- oder Dingwelt auf alle dem Bewußtsein gegebenen intentionalen `Gegenstände' ausgedehnt: Erinnerungen, Gefühle, Vorstellungen etc.

⁴ Der Ekel, S.109

⁵ Vgl. Fußnote 1

sich nur gewinnt, indem es sich auf ein An-sich transzendiert und das sich dann auch nur als Nichtung dieses An-sich gewinnt, nämlich nicht dieses An-sich zu sein, als das es ist, erfährt sich als zutiefst mangelhaft, als "*Mangel an Sein*" (139). Das `Sich' ist damit zu ständiger Selbstbegründung durch ein erborgtes Sein verurteilt, es ist immer auf dem Sprung; was ihm fehlt, ist die dauerhafte Substantialität des An-sich als eines Seins, das ist, was es ist. Dadurch ist der Mensch "in grundlegender Weise *Seinsbegierde*,...denn die Begierde ist Mangel, und das Für-sich ist das Sein, das sich selbst sein eigener Seinsmangel ist" (711). Gelänge es ihm jedoch, dieses An-sich zu erreichen, würde es im selben Augenblick als Für-sich verschwinden, ginge es doch in dessen reiner Sichselbstgleichheit auf. Vielmehr geht es ihm um die Realisierung des `Sich' als Für-sich, um die "ideale Synthese" (717) von An-sich und Für-sich, und was ihm fehlt, ist das `Sich' als An-sich, das Selbstbewußtsein als eigener substantieller Grund, d.h. die Koinzidenz des `Sich' als die im `Sich' ausgedrückte Nichtkoinzidenz.

Das wäre die Überwindung der Kontingenz, die substantielle Selbstgründung als An-sich-für-sich oder die Gewinnung seiner selbst als eines wahrhaften *ens causa sui*, sonst Gott genannt. "Die menschliche Realität ist bloßes Bemühen, Gott zu werden, ohne daß es ein Substrat dieses Bemühens, ohne daß es *etwas* gäbe, was sich derart bemüht" (724). Das bedeutet, daß dieser Versuch durch das unaufhebbare Nichts im Innern des cogito notwendig zum Scheitern verurteilt ist, das An-sich-für-sich ist als Einheit von Selbstbezug und absoluter Identität ein Paradox, ein unmöglich zu Verwirklichendes, eine unlösbare Aufgabe.

Gott, das ist die Einheit von absolutem Wert und absoluter Wirklichkeit, für den Menschen dagegen ist der Wert nur als Mangel, als angestrebtes ideales Ziel seines Handelns, das seine Wirksamkeit gerade als Abwesendes und Fehlendes entfaltet. Von Hause aus ist der Mensch "somit unglückliches Bewußtsein, ohne mögliche Überwindung des unglücklichen Zustandes" (145).

Wenn es den Wert ausmacht, ein zu verwirklichendes Nichtseiendes zu sein, ein seiendes Nichtseiendes, so zeigt er sich in seiner Struktur identisch mit dem analysierten Sein des `Sich'. "Was das Sein des Sich ist,...ist der Wert" (147). In seinem Inneren von der Struktur des Wertes, ist folglich das Für-sich die Ursache aller Werte in der Welt. SO BILDET - es wurde im Vorwort als Anspruch benannt - DIE ONTOLOGISCHE VERFASSTHEIT DES FÜR-SICH EINE EINHEIT MIT DER KONSTITUTION DES SUBJEKTS ALS MORALISCHER ENTITÄT. Das bedeutet zugleich: Die Werte sind nicht - ob als Qualitäten der Dinge, ob in irgendeiner Form als Postulate - in der äußeren Welt verzeichnet, sie existieren nur auf der Ebene des Für-sich als Seinsmangel. Das Für-sich oder der

Mensch ist in der Welt das einzig zu verwirklichende, es ist sein eigener Wert, und sein höchstes Ideal heißt folglich SELBSTVERWIRKLICHUNG.⁶

"Mit einem Wort, das *Sich*, das Für-sich und ihre Beziehung halten sich in den Grenzen einer unbedingten Freiheit - in dem Sinn, wie *nichts* den Wert existieren läßt, wenn es nicht jene Freiheit ist, die gleichzeitig auch mich selbst existieren läßt - und zugleich in den Grenzen der konkreten Notwendigkeit, insofern das Für-sich, als Grund seines Nichts, nicht der Grund seines Seins sein kann" (149).

Indem das Für-sich als Selbstwert aus einem ihm inhärenten fundamentalen Mangel das einzig konstitutive Zentrum aller Werte in der Welt ist, ist es frei, und nur so. Denn der Werts substantialismus, von dem in der Einleitung die Rede war, würde den Wert zu einem An-sich machen und die Forderung, die von ihm ausgeht, wäre objektive Gestalt in der Welt, das Ergebnis wäre die "Heteronomie des Willens real" (81) und zudem der Verlust dessen, was einen Wert ausmacht.

Der Mangel an Realität, der das cogito auszeichnet, bedingt einen weiteren wesentlichen Aspekt seiner. HAT dieses Realität nur in der Gestalt deren Nichtung, ist also seine angestrebte Identifizierung mit ihr nur "als dauernd entwindende Beziehung" (144), dann findet es sich in seinem ontologischen Rang auf der Gegenseite des Wirklichen, der des MÖGLICHEN. Als "Dekompression des Seins" (151), die ich bin, BIN ich nicht fixierte Wirklichkeit, sondern Möglichkeit, und meine Realität ist eine mögliche, meine Welt eine Welt von Möglichkeiten, dieses oder jenes Segment meines Gesichtskreises zum Gegenstand meines Bewußtseins zu machen wie auch dieses oder jenes zu tun.⁷ Die Freiheit muß ergriffen werden "als mein Mögliches" (81), denn als mein 'Sichlosreißen' vom Sein setze ich mich selbst GEGENÜBER dem Sein in seiner Totalität.

Als mögliche Wirklichkeit oder zu verwirklichende Möglichkeit ist die *réalité humaine* beständige Hypothek auf die Zukunft, sie ist ENTWURF (projet) ihrer selbst aus ihren Möglichkeiten, und das geschieht durch WAHL. Denn wenn "das Mögliche nur durch ein Sein, das seine eigene Möglichkeit ist, in die Welt kommen kann, so ist damit für die menschliche Wirklichkeit die Notwendigkeit impliziert, ihr Sein in der Form einer Entscheidung über ihr Sein zu sein" (155).

⁶ Vgl. 'Carnets', S.161: "Die *réalité humaine* existiert zum Zweck von sich... Es existiert kein anderer Wert als die *réalité humaine* für die *réalité humaine*."

⁷ Zwischen meiner Handlung als psychophysischer Einheit in der Welt und dem intentionalen Akt des Bewußtseins besteht aus der vom cogito ausgehenden formalontologischen Perspektive kein Unterschied: die Handlung ist ebenso nur als Aktbewußtsein wie der Erkenntnis ermöglichende intentionale Akt Bewußtsein seiner ist. Ebenso verhält es sich mit der Modifikation des An-sich durch Handlung wie intentionalen Akt.

Mit der Wahl eröffnet sich das Herzstück des zur Diskussion stehenden Freiheitsbegriffs, denn es handelt sich bei ihr um "den grundlegenden Akt der Freiheit...; er ist Wahl meiner selbst in der Welt und gleichzeitig Entdeckung der Welt" (586). Der intentionale Akt, durch den sich das cogito als Für-sich begründet, kann von seinem Möglichkeitscharakter her nur als Wahl verstanden werden, woraus folgt: "Wahl und Bewußtsein sind ein und dasselbe" (587).

Das bedeutet zweierlei. Erstens eröffnet es die unbegrenzte Weite meiner absoluten Freiheit, denn mit der Wahl aus dem Reich der Möglichkeiten ist das cogito der einzige Grund dessen, was es sich zu sein bestimmt, hier gibt es keine Vorgaben, keine apriorischen Determinanten, das cogito ist mit seiner ontologischen Charakterisierung als Möglichkeit die einzige Instanz, die die Richtung ihrer Intentionalität bestimmt. Es impliziert auch, daß, wenn alles, was im Bewußtsein ist, aus seiner Wahl und nur aus dieser resultiert bzw. mit ihr identisch ist, es in diesem Bewußtsein keine dunklen Ecken gibt, daß ihm nichts entgleiten kann, was es nicht selbst entgleiten läßt, daß es also Bewußtsein nur in vollständiger Transparenz ist, ohne fremde Elemente, ohne ungebetene Gäste. Es ist ganz "Transluzidität" (88).⁸ Das Argument hierzu läßt sich noch einfacher fassen, wie es von Sartre selbst wiederholt gebracht worden ist: Es kann nichts im Bewußtsein sein, was NICHT die Form des Bewußtseins hätte, d.h. was nicht Ergebnis seiner intentionalen Akte wäre (so gibt es z.B. Verständnis nur als Bewußtsein von Verständnis (SN, S.138)), und das Bewußtsein ist die kardinale Seinsauszeichnung der *réalité humaine*. Das macht meine Freiheit so unbegrenzt, weil alles, was ich bin, meiner Wahl entspringt. "Der Mensch ist nichts anderes als wozu er sich macht."⁹

Zum zweiten bedeutet die Freiheit als Wahl eine mindestens ebenso starke Einschränkung. Wenn wir in der Einleitung von der "unbegrenzten Freiheit bei begrenzter Macht" (s.S.10) sprachen, so muß diese Unterscheidung jetzt noch einmal näher präzisiert werden. "Frei sein heißt nicht, tun können, was man will, sondern wollen, was man kann", hieß es an der entsprechenden Stelle.¹⁰ Sartre zieht einen scharfen Trennungsstrich zwischen der "liberté d'obtenir" und der "liberté de choix". Was er dort als die cartesische Position wiedergab, machte er im Rahmen von "Das Sein und das Nichts" zu seiner eigenen: "daß die Wendung >frei sein< nicht bedeutet >erreichen, was man gewollt hat<, sondern >sich dazu bestimmen, durch sich selbst zu wollen (d.h. zu wählen im weiteren Sinne)<.

⁸ Die von diesem Standpunkt bekanntlich ausgehende Zurückweisung des Freudschen "Unbewußten" durch Sartre soll im Rahmen dieser Arbeit nicht diskutiert werden.

⁹ EH, S.11

¹⁰ Die cartesianische Freiheit, S.160

Anders ausgedrückt: der Erfolg ist für die Freiheit in keiner Weise wichtig. ... Der fachphilosophische Begriff von Freiheit, den wir hier allein in Betracht ziehen, bedeutet nur: Autonomie des Wählens" (613). Wenn der Erfolg für die Freiheit ohne Belang ist, dann ist das richtige Verständnis meiner Freiheit eine Frage der Wahl des Einverständnisses mit dem Gegebenen. Es verweist auf meine HALTUNG gegenüber meiner SITUATION.¹¹ Die stoische Referenz, der sich diese Position verdankt und die im zitierten Text über die 'liberté cartesienne' namentlich genannt wird, ist offensichtlich. Bei Seneca heißt es:

"Der Weise tut nichts unfreiwillig. Er entzieht sich der Notwendigkeit, weil er will, wozu sie zwingen wird."¹²

Es wird weiter unten zu zeigen sein, daß der Unterschied zwischen einer Freiheit als 'wollen, was man kann', einer Freiheit als 'sich dazu bestimmen, durch sich selbst zu wollen' und der letztgenannten Freiheit als 'wollen, was man muß' viel kleiner ist, als es die Semantik auf den ersten Blick nahelegt.

Wir kommen noch einmal auf den Entwurf zurück. Auch er leitet sich, wie durchweg alle Ergebnisse der hier behandelten Analyse der *réalité humaine*, vom binären Code der Ontologie von Sein und Nichts ab, innerhalb dessen sich das Bewußtsein als intentionaler Akt konstituiert. Es ist das "Auftauchen des Für-sich als Anwesenheit bei einem Gegenstand, der es nicht ist" (244). Hier ist hinzuzufügen: als mögliche Anwesenheit. Als das nichtende Nichts, das das Für-sich ist, ist sein Sein immer intendiertes Sein, sich bestimmend von einem Gegenstand her, zu dem hin es sich im Überstieg befindet. Immer zu realisierendes, Transzendenz, d.h. "innere, realisierende Verneinung, die das An-sich enthüllt, indem sie das Für-sich in seinem Sein bestimmt" (249), fallen bei ihm Intention und Akt in eins (613): Das Bewußtsein IST Intentionalität, es IST Akt, es IST Transzendenz, und all das ohne jede vorgegebene Direktion, denn "die Existenz des Aktes beinhaltet seine Autonomie" (604). Für die menschliche Realität "heißt dasein handeln, und aufhören zu handeln heißt aufhören zu sein" (ebd.). Alle diese Bestimmungen tragen die Zielgerichtetheit in sich, mit ihm erstet die ZEIT zugleich mit dem Bewußtsein,¹³ denn das zu Realisierende ist als noch-nicht ein Zukünftiges. Transzendenz, das ist ein Sein, "das ursprünglich pro-jektum ist, das heißt, das durch sein Ziel definiert wird" (576). Der Akt, nur als gerichteter verständlich, muß "durch eine *Intention* begrifflich bestimmt werden", die "so

¹¹ Vgl. den nächsten Abschnitt

¹² Seneca, Ad Lucilium Epistulae Morales, 54,7

¹³ SN, S.158: "Dieses Nichts, das die menschliche Wirklichkeit von sich selbst trennt, ist am Ursprung der Zeit." Auf die Verfaßtheit des cogito als "sich zeitigendes" soll jedoch im Rahmen dieser Arbeit nur im unabdinglichen Maß eingegangen werden.

strukturiert ist, daß sie das Ziel außerhalb ihrer setzt" (605). Im Entwurf sieht sich das Für-sich in seiner Gegenwart im Lichte einer Zukunft, die es nicht ist, die es vielmehr sein wird. "Wir erfassen uns immer nur als Wahl, die gerade geschieht. Und die Freiheit ist einfach die Tatsache, daß diese Wahl immer ohne Vorbedingungen ist" (607).

Freie Selbstkonstitution, das ist der Zweck dieses Aufweises, ist nur verständlich, indem man den Menschen in die Offenheit seiner Zukunft stellt.

Und sie ist ebenso nur möglich, indem sie jede kausale Determination durch die Vergangenheit ausschließt. Die Nichtung, als die das cogito nicht das ist, was es ist und das ist, was es nicht ist, muß umgekehrt verstanden werden als ein "Sichlosreißen von sich selbst" "durch einen nichtenden Schritt nach rückwärts" (66), ein "ununterbrochenes Sichlosmachen von der Wirkung in Ansehung der Ursache" (68), die das An-sich-sein als Grund des an seiner Oberfläche auftauchenden Nichts, als das Seiende, inmitten dessen das Menschenwesen zunächst ruht (66), darstellt. Das Nichts, das die Möglichkeit der Ablehnung der Welt bedingt - das ist die Freiheit - , trägt die *réalité humaine* in sich "als das *Nichts*, das ihre Gegenwart von ihrer ganzen Vergangenheit scheidet" (69/70). "Die Freiheit ist das menschliche Sein, das seine Vergangenheit aus dem Spiel nimmt und sein eigenes Nichts absondert ... In der Freiheit ist das menschliche Sein seine eigene Vergangenheit (wie auch seine eigene Zukunft) in Gestalt von Nichtung" (70). Diese doppelte Nichtung der Vergangenheit wie der Zukunft ist es, die das Für-sich ANWESENHEIT sein läßt als Gegenwart. Die Gegenwart ist der Ort der Freiheit, die als nichtende sich zeitigt, d.h. sich realisiert als ein UNTERWEGS von dem, was ich gewesen bin hin zu dem, was ich sein werde.

Zusammengefaßt: "Das Für-sich ist nämlich ein Sein, dem es in seinem Sein um das Sein in Gestalt eines Seinsentwurfes geht. Für-sich *sein* heißt, sich das, was man ist, von einem mit dem Zeichen eines Wertes versehenen Möglichen verkünden lassen. Mögliches und Wert gehören dem Sein des Für-sich an. Denn das Für-sich stellt sich ontologisch als *Seinsmangel* dar, und das Mögliche gehört dem Für-sich als das an, *was ihm mangelt*, ebenso wie der Wert das Für-sich als die *mangelhafte* Seinsganzheit heimsucht. Was wir ... mit Hilfe des Terminus Mangel ausgedrückt haben, kann ebensogut mit *Freiheit* ausgedrückt werden. Das Für-sich wählt, weil es Mangel ist; die Freiheit ist eins mit dem Mangel, sie ist die konkrete Seinsweise des Mangels an Sein. Ontologisch läuft es also auf dasselbe hinaus, wenn man sagt, der Wert und das Mögliche seien als innere Grenzen eines Mangels an Sein vorhanden, der nur existieren kann, insoweit er Mangel an Sein

ist - oder wenn man sagt, die Freiheit bestimme bei ihrem Auftauchen ihr Mögliches und umschreibe dadurch *ihren* Wert" (710/711).

Als beständig fallende und sich fangende Grenzlinie zwischen Sein und Nichts, um die Metapher vom aufgehaltene Sturz wieder aufzugreifen, ist das freie Fürsich stets im Zustande existentieller Unsicherheit. Das Bewußtsein seiner schütterten und fragilen Konstitution ist folglich ANGST. "Die Angst ist die Seinsweise der Freiheit als Seinsbewußtsein, in der Angst befindet sich die Freiheit in ihrem für sich selbst Infragestehen" (70). Sie liegt in der Erkenntnis der Möglichkeiten als MEINEN Möglichkeiten, die ich zu verwirklichen habe, frei, ohne daß mir jemand diese Aufgabe abnimmt. Da die Wahl meiner Möglichkeiten ein Ausschlußverfahren ohne im vorhinein festgelegte Regeln ist, das zugleich, wie dargelegt, eine Wertsetzung bedeutet, ist die Angst zugleich "ethische Angst" (81), da in ihr sich die Freiheit als alleinige Begründung der Werte in der Welt erfährt, "und *nichts*, absolut nichts rechtfertigt mich, diesen und nicht jenen Wert, diesen und nicht jenen Wertmaßstab mir zu eigen zu machen" (82). Sie ist damit zugleich das Bewußtsein des unausweichlichen Komplements meiner göttlichen Freiheit, das meiner absoluten Verantwortung, die sich daraus ergibt, daß ich mich durch die Wahl, die mir niemand abnimmt, in diesem Augenblick in meinem Verhältnis zur Welt und zu den Anderen in ihr unwiderruflich bestimme, und zwar allein und ohne Rückendeckung.¹⁴ Die Tatsache des Nichtgerechtfertigtseins der Wahl, die sich aus dem unbegründet-absoluten und damit absurden Ereignischarakter des wählenden cogito ableitet, läßt, wahrgenommen, das Bewußtsein der "Fatalität seiner Spontaneität"¹⁵ innerwerden, d.h. der Unausweichlichkeit seiner Wahl. Dies Innerwerden läßt das Bewußtsein sich ängstigen: es ist "diese absolute und unheilbare Angst ..., diese Furcht vor sich, die uns konstitutiv für das reine Bewußtsein scheint."¹⁶

Dazu muß abschließend festgestellt werden, daß die Angst, wie sie hier verstanden ist, unsere Existenz nicht zum nackten Grauen macht, sondern `Angst' ist terminus technicus für den hypothetischen ent-setzten Zustand des cogito VOR UND ANGESICHTS seiner Wahl. Sie erschließt sich demnach erst einem reflexiven cogito,¹⁷ das das präreflexive NICHT als immer schon gewählt habendes erfäßt, was sie zu einem seltenen Phänomen in der Welt macht.

¹⁴ Vgl. EH, S.13

¹⁵ TE, S.89

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. EN, S.77: "L'angoisse est donc la saisie réflexive de la liberté par elle-même."

Jeanson gibt eine Formel, die das wesentliche der Struktur des cogito prägnant zusammenfaßt: "l'existentialisme...décrit la conscience comme présence à soi, non-coïncidence avec soi, origine absolue de tout sens et de toute valorisation."¹⁸

¹⁸ F.Jeanson, Le problème... , S.284

3.2. Faktizität und situierte Freiheit, das Paradox der Freiheit-in-Situation

"Es gibt für uns nur befindliches Bewußtsein, das eins wird mit seiner Befindlichkeit, die es auf sich nimmt, und sich nicht beklagen kann, daß man es mit ihr ineins setzt und die unbestechliche Unschuld der inneren Stimme nicht berücksichtigt."

M.Merleau-Ponty, Humanismus und Terror, Bd.II, S.15

Nachdem die vorangehenden Ausführungen, sieht man von ihrem Anfangspunkt ab, der das cogito in seiner Ambiguität¹ beschrieb, im wesentlichen die negative Seite dieser transparenten Folie an der Grenze zwischen Sein und Nichts darstellten, also die Aspekte des Fallens und des Rückzugs in Rückhaltlosigkeit und Leere als die Bedingungen, die der Freiheit den Horizont öffnen für ihre mögliche Entfaltung, muß jetzt auch über die "Rückseite" (610) ("revers") der Freiheit gesprochen werden. Dabei muß es um all diejenigen Seiten der *réalité humaine* gehen, die durch ein An-sich charakterisiert werden müssen und die sich bisher schon in Metaphern wie der Belagerung oder der Bedrohung durch das Sein, dem Kleben, dem Eingesetztsein oder dem Eingeschlossensein in das Sein ausdrückten.

Es wurde bereits gesagt, daß die kontingente Faktizität des An-sich sich durch die Nichtung des Für-sich hindurch in dessen Innerem wiederfindet (vgl. o. S.21). Das ist das Absurde und Grundlose der Existenz. Ihre Unbegründbarkeit, die wir hier wiederaufnehmen, besteht nun darin, daß sie als absolutes DA auftaucht, ohne sich durch sich selbst begründen zu können. Das Für-sich ist frei, aber es ist nicht seine eigene Grundlage, ansonsten könnte oder müßte es über die EXISTENZ seines Seins entscheiden, d.h. es gäbe eine freie Wahl der Freiheit VOR der Freiheit, eine "vor-läufige" (614) Freiheit, die sich wiederum selbst begründen müßte und sofort. "Tatsächlich sind wir eine Freiheit, die wählt, aber wir wählen nicht, frei zu sein: wir sind ... zur Freiheit verurteilt, in die Freiheit geworfen (*jetés*)"(ebd.).

Die ersten Einschränkungen der Freiheit liegen also darin, daß sie sich erstens in der Frage der EXISTENZ nicht selbst bestimmen kann und zweitens, was aus dem ersten folgt, daß sie sich nicht dazu bestimmen kann, NICHT frei zu sein,

¹ Dazu sei angemerkt, daß Sartre die Begriffe "Paradox", "Ambiguität", "Antinomie" (vgl. SN, S.621) und "Widerspruch" (vgl. SN, S.145/146) im wesentlichen synonym gebraucht.

also nicht zu wählen. Die Unausweichlichkeit unserer Freiheit begründet sich dadurch, daß eine sich selbst nichtende Freiheit ihren Sinn als Freiheit verlöre, sie würde sich auf einer der beiden Seiten der prekären Grenzfläche, die sie ist, im Sein oder im Nichts, wiederfinden als Verlorene. Die erwähnte "Fatalität der Spontaneität" des freien Für-sich, die es zur Wahl und das heißt zum Handeln zwingt, verweist es auf die Welt, die Seinsmassivität, als Ort dieser Wahl, denn in einem Seinsvakuum verliert der Begriff der Wahl seinen Sinn. Man wählt nur aus gegebenen Möglichkeiten, das Tun als Nichtung kann nur Nichtung eines GEGEBENEN sein, "man macht etwas *aus* etwas"(615). Ihre Faktizität besagt, "daß die Freiheit ursprünglich *Bezug zum Gegebenen* ist" (616).

Erster Ausdruck der Faktizität des Für-sich ist sein Vorkommen als Leiblichkeit. Es ist "notwendige Folge der Natur des Für-sich, daß es Leib ist, d.h. daß sein nichtender Selbstentzug dem Sein gegenüber sich in der Weise einer Bindung in die Welt vollzieht" (405). In Gegnerschaft zu den zwei vollständig getrennten Substanzen Descartes² ist bei Sartre das Für-sich "als ganzes Leib und als ganzes Bewußtsein" (401), seine Leiblichkeit ist wesentliches Individuationsprinzip einer zunächst "unpersönlichen Spontaneität" (TE 86) des cogito³, er sieht sie als "die *zufällige Form ..., welche die Notwendigkeit meiner Zufälligkeit annimmt*" (405). Von da an ist sein Leib "Aussichtspunkt zur Welt" (617) und das Gegebene, durch das die Freiheit sich als Bezug zu ihm konstituiert, ist "das vom Für-sich genichtete An-sich, das dieses zu sein hat" (ebd.) in seinen verschiedenen Ausgestaltungen, als die es auftritt. Davon weiter unten. Aber das Gegebene bestimmt mich nur durch den entwerfenden Bezug, den ich zu ihm habe, und wird so zu einem Paradox, SITUATION. Sie ist mein faktisches Eingesetztsein in das Seinsplenum der Welt, meine Existenz als ein "Angefülltsein, das der Mensch nicht verlassen kann"⁴, aber dergestalt, daß es seinen konkreten und determinierenden Charakter von meinem nichtenden Entwurf her bezieht, der bewirkt, daß es Welt als differenziertes und konkretes Universum statt eines undifferenzierten An-sich gibt. Man stößt auf das "Paradox der Freiheit": "es gibt Freiheit nur in *Situation*, und es gibt Situation nur durch Freiheit" (619). Nach der einen Seite ist "Situation die Kontingenz der Freiheit inmitten des Seins-*Plenums* der Welt, insofern dieses *Datum*, das nur da ist, um der Freiheit *keinen Zwang*

² Vgl. Descartes, Meditationen..., 3. Meditation

³ Die Argumentationen Sartres zur Individuation des cogito werden von K.Hartmann übergangen, der ihm vorwirft, daß sein formalontologischer Ansatz den Aufweis der konkreten Personalisierung des Individuums nicht leisten kann. Vgl. Hartmann, Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik, S.120

⁴ Der Ekel, S.142; frz. S.188

anzutun, sich dieser Freiheit nur enthüllt, als schon *gelichtet* durch das Ziel, das sie wählt" (617/618), zugleich ist sie aber auch ein "zweiseitiges Phänomen": da "gemeinsames Produkt der Kontingenz des An-sich und der Freiheit", kann in ihr "das Für-sich den Beitrag der Freiheit und den des Naturprodukts nicht...unterscheiden" (618). Die als reine Nichtung abstrakte Freiheit wird konkret erst als derart eingesetzte, sie braucht einen Boden, auf dem sie sich als Handelnde erschafft und der den "*Anlaß*" (618) ihrer Verwirklichung bietet.⁵ Freiheit ohne Situation wäre die Freiheit eines Sterns in einem leeren Weltall, die sich selbst verlöre, weil sie nirgends einen Widerschein ihrer selbst fände.

Sartre gliedert die Ausgestaltungen der Situation, in die das Subjekt sich eingesetzt findet, in den PLATZ, den es einnimmt, die UMGEBUNG, die die Gegenständlichkeit der Dinge um es ausmacht, die VERGANGENHEIT, die es war, den ANDEREN, in dessen Gestalt die Freiheit außer ihm in der Welt erscheint, und schließlich den TOD, der es wieder auf seine ursprüngliche Kontingenz zurückweist.

Der Platz

Mein Platz ist schlicht der topographische Ausgangspunkt meiner Existenz, der letztlich auf die Zufälligkeit meines Geburtsortes zurückgeht. Als das DA, das ich bin ("Je suis *là*: non pas ici, mais *là*",572), ist er der Bezug meiner nichtenden Entwürfe, das "Exil" (623) der ausgesetzten Freiheit, seine Faktizität⁶, als die sie sich erfaßt (625). Sich als faktische erfassen, bedeutet, daß es sie nur als "*beschränkte Freiheit*" (626) gibt, da ihre Wahl Elimination und Auswahl voraussetzt. "So kann die Freiheit nur wirklich frei sein, indem sie die Faktizität als ihre eigene Beschränkung konstituiert" (ebd.)⁷ in einem "unentwirrbaren Verbundensein von Freiheit und Faktizität in der Situation" (627).

⁵ Vgl. I.Görland, Die konkrete Freiheit des Individuums bei Hegel und Sartre, S.34

⁶ Wir bleiben hier bei dem Ausdruck "Faktizität" und vermeiden den in der deutschen Übersetzung auftauchenden Heideggerschen Terminus "Geworfenheit". Dieser enthält eine transitive Konnotation, während es sich bei der Sartreschen "facticité" völlig neutral um die bloß zufällige Tatsächlichkeit, die auf nichts verweisen kann und daher absurd ist, handelt.

⁷ An dieser Stelle ist in der deutschen Übersetzung des Texts ausgelassen: "Tout choix est choix de la finitude".

Die Umgebung

Erweitert auf meine Umgebung, erschließt sich Situation als gestalteter Zusammenhang von Dingen, die, seien sie zweckgerichtet oder nicht, ihren eigentümlichen "Feindseligkeitskoeffizienten" (638), ihren Widerstandscharakter oder ihre Hinderlichkeit nur dem frei sich auf Ziele entwerfenden Für-sich offenbaren. Der Entwurf wird zu "einem Vorhaben, in einer widerständigen Welt durch Besiegung ihrer Widerstände etwas zu tun" (641). Indem er die Zufälligkeiten und Unberechenbarkeiten der Welt in sich als "offenen Entwurf" (ebd.) aufnimmt, kann es für ihn auch keine Überraschungen mehr geben (ebd.). Wie Diogenes, der wesentlich praktizierende Vorläufer der Stoiker, ist er auf alles gefaßt.⁸

Die Vergangenheit

Mit der Abfolge meiner Plätze und Taten in der Welt ersteht neben der räumlichen Verfaßtheit meiner Situation eine zeitliche, meine Vergangenheit, die ich bin und zu sein habe. Es wurde bereits der nichtende Bezug erwähnt, in dem das Für-sich sich gegenüber seiner Vergangenheit als undeterminiert konstituiert (vgl.o.S.32). Das setzt einen "ontologischen Sprung" (172) zwischen Gegenwart und Vergangenheit und zugleich damit als Kehrseite der Medaille einen bestimmten ontologischen Status voraus, der der Vergangenheit zukommen muß. Sie ist das Abgelegte meiner Existenz, das meinem projektierenden Handeln ein für alle Mal entzogen ist, das, "was seine Möglichkeiten verbraucht hat" (173). Daß ich sie bin, ohne sie leben zu können, als definitive Tatsächlichkeit dessen, was ich gewesen bin, wie ein Sediment, ein Bodensatz, den ich mit mir trage, macht sie zu "Substanz" (177). Das gewesene Für-sich, das als solches wiederum genichtet zurückgesunken ist in die Immanenz wie "diejenige eines Steins in der Tiefe eines Flusses" (170), ist in der Gestalt seiner Vergangenheit nur noch ein Seiendes, das ist, was es ist, unwiderruflich. "Die Vergangenheit, die *ich war*, ist, was sie ist; sie ist ein An-sich wie die Dinge" (174). Nur mit dem Unterschied, daß sie als gewesenes Für-sich den Charakter beider, des Für-sich und des An-sich, trägt und damit dem Wert ähnelt (vgl. 178). Das macht sie zu meinem gewesenen Wesen, das nun "Plattform und Standpunkt" (628) ist, von dem aus ich

⁸ Vgl. Diogenes Laertius, Leben und Meinungen..., Berlin 1955, VI,63: "Auf die Frage, welchen Gewinn ihm die Philosophie gebracht hätte, sagte er, wenn sonst auch nichts, so doch jedenfalls dies, auf jede Schicksalswendung gefaßt zu sein." Vgl. auch: Seneca, a.a.O., 104,22

mich als sie nichtende Gegenwart in eine Zukunft entwerfe. Ohne Vergangenheit könnte ich nichts von mir denken, mich nicht verstehen, andererseits "bin ich aber das Sein, durch das die Vergangenheit zu sich und zur Welt kommt" (628), indem ich frei wählend, d.h. verändernd ihr erst ihren Sinn verleihe, den sie für mich hat und der ihr daher erst von meiner Zukunft zukommt. Auch sie ist somit Teil der paradoxen Struktur der Existenz, die ich bin. Zwar abgeschlossen und unerreichbar, ist sie doch mit meinen Entwürfen von ihr aus einem stetigen Bedeutungswandel unterworfen, da ich bis zu meinem Tod ständig sie modifizierende neue Sinnschichten auf ihr ablagere. Sie ist "*in Aufschub* befindliche Vergangenheit" (634), und das Für-sich macht sich mit ihr als "unganze Ganzheit" (ebd.) ("une totalité-détotalisée", 583) oder als undeterminierte Determination. Dergestalt ist sie noch nicht zu Stein geworden, sondern eher der noch zu formende und langsam aushärtende Ton, das Material meiner Freiheit.

"So wie der Platz fügt sich die Vergangenheit in die Situation ein, wenn das Für-sich durch seine Zukunftswahl seiner vergangenen Faktizität einen Wert verleiht, eine rangmäßige Ordnung und eine Gewichtigkeit, von denen aus sie dessen Akte und Verhaltensweisen *motiviert*" (637).

Exkurs: "Huis-clos"

Der Sachverhalt einer gewesen-wesenhaften Vergangenheit, deren Unabänderlichkeit dahin führt, daß der Mensch am Ende "nichts anderes als die Gesamtheit seiner Handlungen, nichts anderes als sein Leben" (EH, S.22) ist, läßt sich an Sartres Einakter "Huis-clos" in der nötigen Knappheit anschaulich illustrieren.⁹ Das Stück verbindet mit der Last der Vergangenheit zugleich die Problematik des Anderen und des Todes und kann auf ihre folgende Erörterung vorbereiten. Zusammen mit der plakativen Ausstattung des Bühnenraums, der 'Umgebung' der Akteure, gibt es den dramatisch zugespitzten und fiktiven¹⁰

⁹ Über die integrale Einbindung seiner dramatischen Arbeiten in das Ganze seines Projekts (das, von seinem autobiographischen Fragment "Les mots" her verstanden, eines der sprachlichen Selbsterschaffung war) und den hohen Stellenwert, den sie für sein Verständnis der *réalité humaine* einnehmen, soll weiter unten gesprochen werden, dazu fehlen bis hierher noch die Voraussetzungen.

¹⁰ Es ist eine traurige Angelegenheit, daß gegenüber einer am Unmittelbaren klebenden Rezeption, die das literarische BILD für das wahre Leben nahm und anschließend beleidigt Sartre vorwarf, das menschliche Miteinander als düster und hoffnungslos unmöglich darzustellen, die Fiktionalität des Dramas noch einmal ausdrücklich hervorgehoben werden muß. Dabei hat sich Sartre alle Mühe gegeben, mit der Anlage dieses Stückes die Fiktionalität als paradoxe

Modellfall dessen, was hier mit Situation als Ort der Freiheit des Menschen anvisiert ist, ins Bild. Ein Laboratorium: Abstraktion von der komplexen Totalität in diesem Fall des menschlichen Lebens, eine Abstraktion, die ganz und gar auf einen Zweck gerichtet ist, nämlich SICHTBAR zu machen.

Die Bühne ist schnell beschrieben: Ein Salon im Second-Empire-Stil, bestehend aus einem Sofa, zwei Fauteuils, dazu eine Bronzestatue und ein Papiermesser auf einem Kaminsims, schließlich ein Klingelknopf. Es handelt sich um die Hölle, die Protagonisten werden nach ihrem Tod von einem Kellner hier zusammengebracht. Die sind: der pazifistische Journalist Garcin, der Prinzipienmensch, der seine Frau betrog und sie bei Kriegsausbruch verließ, um feige vor der drohenden Kasernierung zu fliehen, die ihn gezwungen hätte, für seine Überzeugung einzustehen. Er starb als Deserteur durch ein Exekutionskommando.

Dazu Estelle, die als Verheiratete ein Kind von einem anderen Mann bekam, das sie als Neugeborenes ertränkte, worauf sein Vater Selbstmord beging. Sie starb an einer Lungenentzündung.

Und schließlich Inès, die Lesbierin, die für ihr eigensüchtiges Interesse an einer Frau deren Liebe zu einem Mann zerstörte. Nach dem Unfalltod des Mannes vergiftete die andere sich und Inès mit Gas.

An dem Ort, an dem die drei zusammenkommen, ist es gleichgültig geworden, ob man sich etwas verheimlicht oder nicht, schließlich muß man sich hier auf die Ewigkeit einrichten. Die Offenheit, von der sie sich Vertraulichkeit und damit Erträglichkeit ihrer Lage versprechen, bewirkt zwangsläufig das Gegenteil. Jeder stellt nun für den anderen den kalten, schlaf- und vergessenslos urteilenden Blick dar, unter dem diese Vergangenheiten gefrieren. Garcin ist auf ewig Feigling und Estelle die Kindsmörderin, jeder Versuch, auf den Trümmern des endgültigen Fazits ihres Lebens neue Beziehungen zu knüpfen, um sich vielleicht rehabilitieren zu können, scheitert an den Bedingungen, die diese Hölle ihnen vorgibt: drei sich fremde Temperamente sind in einen Raum gesperrt, in dem es kein Ausweichen voreinander gibt, keinen Spiegel, um sich selbst sehen und einschätzen zu können, keine Dunkelheit, keine Augenlider, keinen Schlaf und keine erlösenden Tränen, nicht einmal die Möglichkeit, sich nicht zu hören. Jeder ist nur noch seine nackte und grausame Wahrheit, die er war, denn zu handeln gibt es HIER nichts mehr. Und was ihre Existenz nun bedeutet, das wird unter den

Unmöglichkeit ins Groteske zu heben: Auf der Bühne agieren die Toten als Lebendige, das Stück bezieht seine emotionale Spannung aus der Leiblichkeit der Darsteller, die als Tote einen erotischen Reigen aufführen. "Und dennoch, schau, wie schwach ich bin, ein Lufthauch; ich bin nur der Blick, der dich ansieht, nur der farblose Gedanke, der dich denkt", läßt Sartre eine von ihnen sagen.

Lebenden ausgehandelt. So müssen es die drei erfahren, denn die Lebenden erscheinen jedem von ihnen vor seinem geistigen Auge, solange er noch in deren Erinnerung wach ist.

"Estelle: Ach, du grübelst zuviel!

Garcin: Was soll ich anderes tun? Früher handelte ich.

Ach ... Nur einen Tag, noch einmal möchte ich unter sie
Treten ... Dann müßten sie alles zurücknehmen ... ! Aber
ich spiele ja nicht mehr mit; ohne Rücksicht auf mich
ziehen sie das Fazit, und sie haben recht,
ich bin ja tot. Erledigt wie eine Ratte.

Lacht. Ich bin Allgemeingut geworden."¹¹

Und da Garcin die Lebenden schon nicht mehr erreichen kann, so versucht er, sich durch die Anerkennung der toten Anwesenden zu retten. Als er darüber klagt, zu früh gestorben zu sein, ohne die Zeit gehabt zu haben, "seine" Taten zu tun, gibt ihm die klarsichtige Inès zu verstehen:

"Inès: Man stirbt immer zu früh - oder zu spät. Aber das

Leben ist nun einmal da zu Ende; der Strich ist
gezogen, es gilt, die Rechnung abzuschließen. Du bist,
was dein Leben ist."¹²

Als es Garcin klar wird, daß unter diesen Umständen kein Fegefeuer nötig ist, um die Hölle zur Hölle zu machen, daß hier einfach die andern die Hölle sind, versucht Estelle, ihre Vergangenheit wiederholend, sich durch den Mord an Inès (mit dem bereitliegenden Papiermesser, man hatte an alles gedacht) aus der Qual ihrer Situation zu befreien.

Vergeblich: sie sind ja schon tot. Sartre führt uns hier die Inversion dessen, was er mit der Situation als Ort der Freiheit im Auge hat, vor, und nicht Situation selbst: das Spiel ist abgekartet, die Türen sind verschlossen.

Der Andere

Diese grobe Skizze zeigt, auf welche Weise meine Vergangenheit in der Welt objektive Gestalt und Identität annimmt. Für mich selbst trifft das nur bedingt zu, für mich ist sie ja nur Ausgangspunkt, nur dazu da, um überschritten zu werden. Ich bin sie ja nur in der Weise, sie nicht mehr zu sein, als transzendiertes An-sich, 'in Aufschub' befindliche Vergangenheit. Die ANDEREN sind es, die Lebenden, denen es möglich ist, über mich in der objektiven Gestalt meiner Vergangenheit

¹¹ Sartre, Dramen II, S.38

¹² Ebd., S.41

wie über eine Tatsache zu urteilen. Sie sind es, die mit der Konstitution einer intersubjektiven Welt die *réalité humaine* als eigentlich moralische Sphäre begründen. "Das Für-sich verweist auf das Für-Andere" (301) als einen "neuen Seinstyp" (300), der sich allerdings nicht in seine ontologische Struktur einfügt (vgl. 373). In Absetzung von der in "Die Transzendenz des Ego" eingenommenen Position¹³ verwehrt sich Sartre hier gegen die Notwendigkeit eines Beweises der Fremdexistenz und sieht den Anderen als "unmittelbar gegenwärtig" (335). "Eine Theorie der Fremdexistenz muß mich also einfach in meinem Sein befragen, und muß vor allem - weit davon entfernt, einen Beweis zu ersinnen - die Grundlage dieser Gewißheit explizit machen" (335/336).

Daß es ein Ich gibt, das nicht ich bin, liegt in meiner ständigen Möglichkeit begründet, "vom Anderen *gesehen zu werden*" (342), der Andere offenbart sich in seiner Subjektivität als "*Blick-Anderer*" (657). Dem Blick ist der Andere zunächst als Leib gegenwärtig, was mehrere Konsequenzen nach sich zieht. Zunächst muß jedoch festgestellt werden, welche Veränderung meiner Situation die Anwesenheit des Blick-Anderen bedeutet. Befand ich mich ohne ihn im Zentrum meiner Welt als deren einzig maßgebliche Referenz, die den Dingen ihren Platz und ihren Sinn zuwies, so ist mit ihm ein weiteres derartiges Zentrum auf den Plan getreten, ein Beziehungsmittelpunkt, der wie eine zentrifugale Kraft in meinen Kreis eingreift, mich aus seiner Mitte zu vertreiben. "Die Erscheinung des Anderen in der Welt entspricht also einem regungslosen Entgleiten des ganzen Mikrokosmos, einer Dezentrierung der Welt, die die Zentrierung unterminiert, die ich zur selben Zeit erwirke" (341). Das Für-sich taucht in einer Welt auf, die für andere Für-sich Welt ist, bereits erblickt und verändert, bearbeitet und gestaltet, sodaß das GEGEBENE mir nie im rohen Urzustand erscheint, sondern bereits mit Sinn versehen. "Und gerade dadurch wird dem Für-sich... der Sinn der Welt *entfremdet*" (656).

Demgegenüber wird das Für-sich jedoch nicht zum passiven Opfer, vielmehr ist es angesichts dieser Situation gezwungen, von seiner Freiheit Gebrauch zu machen und sich die Existenz des Anderen in Gestalt einer Wahl zu offenbaren. Sie gibt ihm zwei Möglichkeiten dazu an die Hand, nämlich den Anderen als Subjekt-Anderen oder als Objekt-Anderen zu sehen. Der Subjekt-Anderer erscheint mir im Blick, unter dem mir als Erkanntem Objektstatus zukommt.

¹³ Vgl. TE, S.83-90: Dort erschien ihm eine Widerlegung des Solipsismus sinnvoll, er sah sie in einer Theorie des Bewußtseins, die das Ich auf der reflexiven Stufe der zunächst präreflexiven Spontaneität des cogito - von der auch im obigen Text bislang immer ausgegangen wurde, - als "dessen Objekt" (85) auftauchen ließ, sodaß es zum Gegenstand in der Welt wurde für irgendein Bewußtsein, und dann ist "mein Ich ... für das Bewußtsein nicht gewisser als das Ich anderer Menschen. Es ist nur intimer" (90).

Fasse ich den Anderen dagegen als "transzendierte Transzendenz" (657), so erscheinen mir seine Entwürfe in der Form seiner auf sie gerichteten Handlungen als tatsächliche und dinghafte Gegebenheiten in der Welt, wie ein An-sich, das den Anderen seinerseits (neben seiner Erscheinung als Leib) zum Objekt macht. Es kommt ihm dadurch eine "*Außenseite*" (662) ("*un de hors*", 608) zu, die der immanenten Transzendenz seines Für-sich unerreichbar ist. Denn nicht er ist der Grund der Sinngebung seiner Außenseite, sondern meine Freiheit ist es, die sie mit einem Rubrum belegt, auf das er keinerlei Einfluß hat.

So taucht mit der Freiheit des Anderen eine reale und faktische Grenze meiner Freiheit in der Welt auf, die darin liegt, "daß ein Anderer mich als Objekt-Anderen erfaßt, ... ,daß meine Situation für den Anderen keine Situation mehr ist und zu einer objektiven Gestalt wird" (662). Hatte schon im Kreis des einzelnen Für-sich die Freiheit in ihrer Wahl sich nur durch sich selbst begrenzt, so ist dem hinsichtlich der für sie mit dem Anderen auftauchenden Grenze kein Abbruch getan: es ist eine Freiheit, die die meinige begrenzt. "Demnach findet eine Freiheit, auf welchen Standpunkt wir uns auch stellen mögen, die einzigen Grenzen, denen sie begegnet, in der Freiheit" (668). Markierten die in meiner Wahl gesetzten Grenzen nur die "innere Endlichkeit" meiner Freiheit, so kommt ihr mit der Freiheit des Anderen zusätzlich die Dimension einer "äußeren Endlichkeit" (ebd.) zu. Der Sinn der freien Wahl besteht somit darin, eine Situation auftauchen zu lassen, die sich auch als entfremdet kennzeichnet. Aber die Entfremdung ist kein Hindernis, auf das die Freiheit stößt, "sondern eine Art von in ihrer Natur steckender Zentrifugalkraft, eine Schwäche in ihrer Konstitution, die bewirkt, daß alles, was sie unternimmt, immer eine Seite hat, die sie nicht gewählt hat, die ihr entgeht und die für den Anderen reines Vorhandensein ist" (663). Das bedeutet, daß, wer sich in einer Welt der Anderen als frei will, "auch die *Passion* seiner Freiheit wollen" (664) muß.

Die Entfremdung oder Passion meiner Freiheit setzt jedoch wiederum meine Freiheit voraus: sie ist eine Frage meiner freien "*Anerkennung*" (664) des Anderen als eines Freien und damit der freien Übernahme meines Für-Andere-Seins. Denn es bleibt mir unbenommen, den Anderen als Objekt zu erfassen und ihm damit die Möglichkeit zu nehmen, in der beschriebenen Weise über mich zu verfügen (was innerhalb der hier angezielten Konzeption der situierten Freiheit allerdings zu keinem sinnvollen Ergebnis führen würde, machte ich mich doch dadurch zu einem Stirnerschen Einzigem, der seine Sache auf Nichts gestellt hat; es wäre gerade der ausdrücklich (vgl. SN, S.335 u.) als sinnlos bezeichnete solipsistische Notausgang).

Erst in der Anerkennung nämlich stelle ich meine Verbindung zu den Anderen her und gewinne den vollständigen Sinn meiner Freiheit als situierter in einer Welt, zu der ganz unmittelbar andere gehören. Denn der Andere ist potentiell derjenige, der meine Freiheit anerkennt und ihr somit, was sie vorher innere Freiheit in der Wahl ihrer inneren Endlichkeit, nun die Wirksamkeit einer äußeren Realität in der Welt verleiht. Um meiner Wahl als "Endlichkeitswahl" (668) ("choix de la finitude", 576) ihren vollen Sinn zu geben, muß ich mich auch als äußere Endlichkeit erwählen, indem ich meine mir entgehende Außenseite, den objektiven Aspekt, den ich der Welt biete ("l'exteriorité"), ohne ihn FÜR MICH realisieren zu können (ich existiere z.B. als häßlich oder schön NUR FÜR ANDERE), auf mich nehme. "So nimmt die Freiheit die unrealisierbaren Grenzen auf ihre Kappe und bewirkt, daß sie wieder zur Situation gehören, und zwar dadurch, daß sie erwählt, durch die Freiheit des Anderen begrenzte Freiheit zu sein" (668).

Wieder findet die Freiheit sich in einem Paradox, denn die Freiheit jenseits meiner Freiheit begrenzt meine "allseitig" (669) ("de toute part") und hat doch keinen anderen Sinn als den, den meine Freiheit ihr verleiht. Demnach bleibt sie auch hier "vollkommen und unendlich" (670).

Die freie Wahl erfüllt sich also in dieser Welt, die gleichzeitig eine Welt für Andere ist, durch die freie Übernahme des Auferlegten und es ist damit sichtbar geworden, wie groß die oben behauptete Nähe dieser Position zum stoischen 'wollen, was man muß' (vgl. S.31) ist. "Vivre n'est pas subir sa situation, c'est accepter de la subir."¹⁴

Dem prekär genannten Charakter der ontologischen Verfaßtheit des cogito entspricht seine prekäre Freiheit in der Welt: Sie besteht in seiner freien Anerkennung des Anderen als eines Freien, allerdings nur solange und sofern dieser jenes wiederum als frei anerkennt.¹⁵

Der Tod

Es bleibt jetzt noch zu untersuchen, was die Tatsache meiner Sterblichkeit für meine Freiheit bedeutet, scheint sie doch dem Entwurfscharakter meines Für-sich eine absolute Grenze aufzuerlegen. An dieser Stelle muß noch einmal

¹⁴ Jeanson, a.a.O., S.253

¹⁵ Die Einnahme dieser Position längs und auch in entscheidenden Punkten gegen das in Hegels "Phänomenologie des Geistes" im Kapitel über "Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft" 'entwickelte' wechselseitige Anerkennungsverhältnis der Bewußtseinsindividuen soll hier nicht dargestellt werden. Vgl. dazu K.Hartmann, a.a.O., S.103 ff.

hervorgehoben werden, was schon zu Anfang zitiert wurde: "nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes" (EH, S.36), d.h. daß diese Frage einzig von der Diesseitigkeit der *réalité humaine* her ihren Sinn bezieht. Dies ist der Standpunkt des *cogito* (vgl. 673), der Standpunkt der Lebenden, und es wird zu sehen sein, daß dies den Tod zu einer essentiellen Struktur meines Für-Andere-Seins macht (vgl.682).

Gegen Heideggers Fassung des Todes als äußerster Möglichkeit des Daseins¹⁶ stellt Sartre fest, daß der Tod, weil er für gewöhnlich nicht terminierbar ist, ein zufälliges Ereignis darstellt¹⁷, das von mir nur als abstrakte Evidenz aufgefaßt werden kann, die mir von außen zukommt. Das Wissen um den Tod habe ich nur durch das Erleben des Todes anderer, was überhaupt nichts hergibt für das Wissen von meinem eigenen Tod. Er liegt außerhalb aller meiner Möglichkeiten (676/677), ich kann ihn nicht erleben, weil er das Ende alles Erlebens ist. Wird das Erleben dadurch bestimmt, sich zeitigender Entwurf zu sein, immer in Aufschub, wesenhaftes ">Noch nicht<" (684)¹⁸ als Dynamik der Veränderung auf einen zu schaffenden Sinn hin, so ist der Tod das Ende dieser Dynamik, das Ende der offenen Zukunft, die ich bin. Durch ihn wird mein Leben und mit ihm meine Vergangenheit zu einem Sein vom Typus des An-sich, ein Abgeschlossenes, für das alles entschieden ist: "les jeux sont fait" (627).

Als bedeutsame Vergangenheit gibt es mich aber im Reich des Irdischen, das alleine, wie verschiedentlich dargelegt, die Bedeutungen zu stiften imstande ist, nur im "*Gedächtnis des Anderen*" (682). Gäbe es den Anderen nicht, dann wäre mein Tod "tatsächlich das gleichzeitige Verschwinden des Für-sich und der Welt, des Subjektiven und des Objektiven, des Bedeutsamen und aller Bedeutungen" (686). "Es ist der Andere, der das Denken des Todes vermittelt"¹⁹ und da der Andere das Maß der objektiven Außenseite meiner nur noch gewesenen Freiheit ist, gleichzeitig der Einzige, der noch über den Sinn meines Lebens entscheiden kann, kommt dieser Sinn nun vollständig von außen. "So entfremdet uns die Existenz des Todes auch in unserem eigenen Leben ganz und gar zugunsten Anderer. Tot sein, heißt den Lebenden eine Beute sein" (684) ("Etre mort, c'est être en proie aux vivants",628).

¹⁶ Vgl. M.Heidegger, *Sein und Zeit*, S.250: "eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit"; wörtlich S.255 oben

¹⁷ Vgl. sein lakonisch-schwarzhumoriges Bild des Verurteilten, der sich auf seine Hinrichtung vorbereitet und inzwischen von einer Grippeepidemie dahingerafft wird, S.672

¹⁸ Wie Sartre Heidegger zitiert, vgl. *Sein und Zeit*, S.244

¹⁹ A.Philonenko, *Liberté et mauvaise foi chez Sartre*, S.148

War der Andere schon in seiner unmittelbaren Anwesenheit eine irreduzible Gegebenheit meiner Existenz - "man *begegnet* dem Anderen, man konstituiert ihn nicht" (334) - und damit eine faktische und "kontingente Notwendigkeit" (ebd.), die mir eine Außenseite zuerteilt, und ist der Tod nun ein zwar notwendiges, aber in Anbetracht der Zeitlichkeit meiner Existenz zufälliges Ereignis, eine zufällige Notwendigkeit, die "nicht zur ontologischen Struktur des Für-sich gehören" (686) kann, so bin ich als Toter in Gestalt meiner Vergangenheit der ebenso zufälligen Sinnggebung durch die Anderen überantwortet. Somit der Kontingenz in zweiter Potenz ausgeliefert, ist der Sinn der "offenen Ganzheit, die das stehengebliebene Leben ist...als hauptsächlich und grundlegender ... *Abwesenheit von Sinn*" (681). "Der Tod ist, ebenso wie die Geburt, ein reines Faktum; er kommt von Draußen und verwandelt uns in Draußen" (687) und enthüllt in seiner so verstandenen Einheit mit der Geburt das volle Ausmaß unserer Faktizität, will sagen unserer Absurdität.²⁰ "La liberté baigne dans un vide impensable *concrètement*."²¹

Aber gerade darin weist der Tod der Freiheit ihren Platz zu. Da ich ihn nicht leben kann, weil er ein völlig außenweltliches Phänomen ist, ist er weit davon entfernt, meine Endlichkeit zu determinieren. Die *réalité humaine*, so gibt Sartre zu verstehen, wäre endlich auch als unsterbliche, weil es der Freiheitsakt selbst ist, der als Wahl einer Möglichkeit unter Ausschluß von anderen gerade die "Übernahme und Erschaffung der Endlichkeit" (688) ist. "Der Mensch vollendet sich im Vergänglichen, oder er vollendet sich nie."²²

Zwar sucht mich der Tod "sogar im Innern jeder meiner Entwürfe als deren unvermeidliche Kehrseite heim" (689), aber da er außerhalb meiner Möglichkeiten liegt, kann meine Freiheit niemals auf seine Grenze stoßen, folglich in ihm kein Hindernis erblicken. "(La mort) est seulement un destin *ailleurs de ces projets*. Je ne suis pas >libre pour mourir<, mais je suis un libre mortel" (632/dt. S.689).²³

Und noch einmal stößt man damit auf die Paradoxie der menschlichen Existenz, deren Sinn man von hier aus als Zweideutigkeit, als Ambiguität erfassen muß: "un libre mortel" ist ein freier Sterblicher oder ein sterblicher Freier, für den endliche

²⁰ Vgl. EN, S.631: "Il est absurde que nous soyions nés, il est absurde que nous mourions."

²¹ Philonenko, a.a.O., S.148

²² Beauvoir, Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus, daraus: Für eine Moral der Ambiguität, S.168

²³ Die deutsche Übersetzung weist den Sinn des 'libre mortel' mit seiner Fassung als "freier Sterblicher" durch die Einführung der Großschreibung unzulässig in eine bestimmte Richtung. Vgl. Philonenko, a.a.O., S.147

Beschränkung und freie Wahl Hand in Hand gehen. Es bleibt unserer freien Wahl überlassen, im "libre mortel" den Bedeutungsprimat dem Adjektiv oder dem Substantiv beizulegen: darin liegt die Möglichkeit unserer Freiheit.

Die Situation, wiewohl "in höchstem Maße konkret" (693), enthüllt sich doch nur den frei gewählten Zielen, als die ich meine Existenz entwerfe, "elle doit se comprendre comme le *visage singulier* que le monde tourne vers nous, comme notre chance unique et personnelle" (635/dt. S.693).

3.3. Die "mauvaise foi" und der "esprit de sérieux": Der Wurm im Herzen der Freiheit

Die wesentlichen Elemente der Sartreschen Freiheitstheorie liegen nun vor. Mit der Struktur des Bewußtseins und ihren darin enthaltenen Bedeutungen wurde, folgt man einem Kantianisch inspirierten Schema der Ordnung der Dinge, ihr transzendentaler INNENAspekt dargestellt, d.h. der ontologische Dualismus von Sein und Nichts in der synthetischen Einheit des cogito als Transzendenz. Die unbegrenzte Macht des Negativen eröffnet darin die absolute Freiheit. Im Gegenlicht dazu erschien anschließend mit den Konditionen der Freiheit, im synonymisch zu verstehenden Begriffsgespann von Faktizität und Situation zusammengefaßt, ihre empirische AUSSENseite. Hier droht sie beständig in einem hermetisch abgeschlossenen An-sich zu erstarren. Sartre sucht die Freiheit darin zu retten, indem er das cogito seine von ihm als Entfremdung erfahrene Außenseite zu seiner eigenen Angelegenheit machen läßt, zum integralen Bestandteil seines ursprünglichen Entwurfs. Für den Stoiker hieß das: " Nichts sehe ich für einen Mann als ein Unglück an, außer daß es in der Welt etwas gibt, das er für ein Unglück hält ...; auf alles, was mir widrig scheint und hart, habe ich mich so eingestellt: Nicht gehorche ich dem Gott, sondern ich stimme ihm zu;"¹

Als Ergebnis erscheint dabei, daß das cogito nicht nur in seiner FORMALEN Struktur, nämlich nicht das zu sein, was es ist und zugleich das zu sein, was es nicht ist, paradox und zweideutig angelegt ist. Auch in seiner MATERIALEN und konkret personalisierten Erfüllung als Situieretes wiederholt es diese Zweideutigkeit, in der Determination und Indetermination, Wirklichkeit und Möglichkeit in einem Vexierbild der *réalité humaine* zusammengefaßt sind, das sich je nach Disposition des Betrachters als das eine oder das andere zeigt. Daß die Freiheit, dieses Paradox, nur Negation sein kann auf dem Grund einer Affirmation, und nur Affirmation aufgrund seiner Negation, sie sich also darstellt als "bejahende Verneinung" (293) ("*négation affirmative*", 269), bringt sie in eine verzwickte Lage. In ihrem Inneren selbst zweideutig, bedeutet das, daß es einen Wurm im Herzen der Freiheit gibt.

Die Wahrheit des freien cogito liegt in seinem zweifelhaften Sein², seiner immer 'entschwindenden Beziehung', die das Für-sich zum An-sich als Grund seiner selbst unterhält. Wenn also das Bewußtsein sich in wesenhafter Nichtkoinzidenz

¹ Seneca, a.a.O., 96,1/2

² Vgl. TE, S.71

mit sich selbst konstituiert, d.h. als Verhältnis oder besser, da es ein rein aktives Prinzip darstellt, als Verhalten, welche Möglichkeiten des Verhaltens ergeben sich dann für das cogito?

Wir haben bereits die faktische Seltenheit des Phänomens der Angst erwähnt (vgl.o.S.34). Das liegt daran, daß das cogito diesem wesentlichen ontologischen Sinnaspekt seiner meist ausweichend begegnet. "Tout se passe en effet comme si notre conduite essentielle et immédiate vis-a-vis de l'angoisse, c'était la fuite" (78/dt. S.84). Sartre nennt dieses Verhalten "mauvaise foi" (82/dt. S.89)³ oder "Inauthentizität".⁴

Die mauvaise foi hat etwas von der Lüge an sich, denn wer dem ausweicht oder das flieht, was er ist, der hat eine ableugnende Position sich selbst gegenüber eingenommen. Sartre unterscheidet jedoch gleich zu Beginn des Kapitels über die mauvaise foi in "Das Sein und das Nichts" diese von der Lüge schlechthin. "Die Lüge ist eine transzendente Verhaltensweise" (93), d.h. sie richtet sich an den Anderen und hat zur Voraussetzung, daß ich das, was ich leugne, sprich negiere, als Positives durchaus gesetzt habe. FÜR MICH muß ich das bejahen, was ich abstreite, um lügen zu können. Die Lüge bezieht also ihre ganze Wirksamkeit von der vollständigen Trennung der Wahrheiten für Täuscher und Getäuschten. Ihr Ideal ist ein "zynisches Bewußtsein" (92). "So bringt die Lüge die Innenstruktur des augenblicklichen Bewußtseins nicht mit ins Spiel" (92/93). Daß dieser Vorgang für den Fall des cogito, das sich selbst belügt, in die Sphäre seiner Immanenz übertragen ist, verändert die Lage vollständig, denn hier existiert die Dualität von Täuscher und Getäuschten nicht. Einzig die Erscheinungsweise ist die gleiche geblieben: eine Wahrheit soll negiert werden, nur, "daß das Bewußtsein seine Verneinung, anstatt sie nach außen zu richten, gegen sich selbst kehrt" (92).

Das Problem, das sich hierbei stellt, ist, daß die Transluzidität des cogito wie auch die Tatsache, daß jedes Verhalten des cogito - und die mauvaise foi ist, wie gesagt, ein Verhalten - einer freien Wahl entspringt, in der Einheit desselben cogito das volle Bewußtsein derjenigen Wahrheit voraussetzt, die es sich im gleichen Augenblick streitig macht. Wie ist das möglich, wenn das Sein des Bewußtseins ganz und gar in seinem Seinsbewußtsein besteht und folglich ein

³ Zu den bekannten Übersetzungsschwierigkeiten dieses Begriffs vgl. Richter, Jean-Paul Sartre oder die Philosophie des Zwiespalts, S.10 f.,S.38. Wir behalten daher den französischen Ausdruck bei, davon ausgehend, daß das deutsche Wort "Unaufrichtigkeit" eine näherungsweise Arbeitsgrundlage für den Umgang mit dem Begriff liefert.

⁴ Vgl. Cahiers pour une morale, (im folgenden kurz 'Cahiers' genannt), S.13

Ausweg wie der Freudsche, der einer Erklärung durch ein Unbewußtes, verschlossen ist?

Die *réalité humaine* vereint in sich, wie dargestellt, zwei einander ausschließende Merkmale, nämlich "**Faktizität** und **Transzendenz**" (102). Die *mauvaise foi* nun macht davon einen spezifischen Gebrauch, "sie ist eine Art Kunst, widersprüchliche Begriffe zu bilden, das heißt solche, die in sich eine Vorstellung (*idée*) mit der Negation dieser Vorstellung vereinen. ... Ihr kommt es darauf an, die Identität...(von Faktizität und Transzendenz) zu bejahen und ihre Unterschiede aufrechtzuerhalten. Sie muß die Faktizität bejahen, als sei sie die Transzendenz, und die Transzendenz, als sei sie die Faktizität, so zwar, daß man sich in dem Augenblick, in dem man die eine erfaßt, plötzlich gegenüber der anderen befinden kann" (102/103).

Um die *mauvaise foi* anschaulich zu machen, hat Sartre sie wieder und wieder illustriert. Weil er in ihr den ärgsten Feind der Freiheit gesehen hat, ist sie eines der beherrschenden Themen in seinen literarischen und dramatischen Arbeiten, vor allem in "L'âge de raison", "Huis-clos", "Le Diable et le Bon Dieu" und in der Studie über Baudelaire. In "L'être et le néant" beschreibt er unter anderem das Verhalten einer jungen Frau, die einem Rendez-vous zugestimmt hat, von dem sie weiß, daß sein Sinn in der erotischen Anziehungskraft, deren sie sich zustimmend erfreut, liegt, und die doch gleichzeitig ihr Verhältnis zu dem Mann, mit dem sie sich trifft, in der unverbindlichen Schwebe respektvoller Bewunderung und Verehrung halten will. Unaufrichtig ("de *mauvaise foi*") ist sie dadurch, daß sie allen höflichen Annäherungsversuchen des Mannes sozusagen ihren bloßen Literalsinn zuweist, d.h. die höflichen Gesten in ihrer Tatsächlichkeit als bloße Höflichkeit nimmt, nur als das, was sie sind, ignorierend, daß es AUCH Gesten der Begierde sind, während sie zugleich, indem sie dem Mann beispielsweise ihre Hand überläßt, den Reiz des Treffens gerade in seiner erotischen Spannung aufrechterhält. Um 'IMMER AUF DER ANDEREN SEITE' zu sein, sich also nicht festlegen zu müssen, betreibt sie ein Spiel mit der ontologischen Zweideutigkeit situierter Freiheit. Was ihr Verhältnis zu sich selbst angeht, ist es ein Spiel damit, begehrenswerter Körper zu sein und zugleich nicht zu verdinglichende Freiheit. Und was ihr Gegenüber betrifft, so schwankt sie darin, den Anderen und sein Verhalten in seiner verweisungslosen Objektivität einzuschließen, von der sie kraft ihrer nichtenden Freiheit unberührt bleibt, und zugleich seine Transzendenz als begehrende anzuerkennen. In diesem Sinne gilt von ihr durchaus, daß sie nicht das ist, was sie ist (nämlich ätherische Freiheit, wo sie begehrt Körper ist) und zugleich das ist, was sie nicht ist (sie kann sich immer auf ihre Freiheit berufen, wo sie Objekt der Begierde ist). Das ist auch das

projektierte Ziel des unaufrichtigen Verhaltens (vgl. 105). Die *mauvaise foi* "schwingt zwischen Wahrhaftigkeit und Zynismus hin und her" (94), sodaß wir in ihr die Oszillation des *cogito* zwischen Sein und Nichts wiederfinden. In ihrer Gestalt weder Lüge noch Wahrheit, stellt sie für Sartre eine psychische Struktur vor, die "man >mittelfest< (*ˆ métastable*,88) nennen könnte" (94). Ein Bewußtsein, das sich so verhält, befindet sich in ständiger Selbstauflösung nach Art einer Umkehr des Hase-und-Igel-Wettlaufs: es ist immer schon weg. Die *mauvaise foi* ist "ein **verschwindendes Phänomen**" (94), wie das *cogito* selbst eine immer entweichende Beziehung ist.

Demnach ergibt sich die Möglichkeit der *mauvaise foi* daraus, das sie sich als völlig kongruentes Abbild der zwiespältigen Verfaßtheit des *cogito* erweist. Und zwar deshalb, weil im `Sich' des Für-sich die Seinsbeziehung wesentlich in einem Verhalten als Nicht-Identität, als Nichtung dessen, was man ist, angelegt ist.⁵ Die Klarheit des *cogito* verschleiert sich selbst, "meine Freiheit nagt an meiner Freiheit" (589).

Das zeigt auch die Analyse der zweiten Verhaltensmöglichkeit des *cogito*. Sartre nennt sie "*sincerité*" (98/dt. S.105).⁶ *Sincerité* ist eine der werthafte Konstitution des Subjekts entsprechende Forderung, d.h. sie trägt den Charakter eines Ideals. In ihm geht es um die Übereinstimmung mit sich selbst, d.h. um einen Zustand der Identität. Die *sincerité* fordert, zu sein, was man ist.

Das Beispiel eines solchen Verhaltens, das Sartre schildert, ist das eines Kellners, der durch allzu korrektes und exaktes Auftreten bei seiner Arbeit versucht, seine Existenz ganz in der Rolle aufgehen zu lassen, die ihm sein Beruf aufnötigt, sofern er die Anforderungen, die er an ihn stellt, ernst nimmt. Und er nimmt sie so ernst, daß er bei seiner Arbeit GANZ Kellner und nichts als das sein will.⁷ Was er betreibt, ist der Versuch, seine Stellung "**real zu setzen**" (106).

Ein solcher Versuch muß immer mißlingen, da "das Prinzip der Identität kein konstitutives Prinzip der menschlichen Realität" (105) ist, denn der Kellner ist wie jedes *cogito* in seiner Nichtkoinzidenz mit sich nicht das, was er ist, d.h. der ontologische `Spalt', der ihn in seiner *réalité humaine* auszeichnet, läßt sich nicht zukleistern. Aber gerade das beabsichtigt die *sincerité*. In Identität zu sein, was man ist, entspricht dem ontologischen Rang, den man den Dingen oder dem An-sich zuordnen muß. Also kommt es der *sincerité* darauf an, sich "als einen

⁵ Vgl. Jeanson, a.a.O., S.174: "N'oublions pas que nous sommes ici au plus près, au coeur même de la subjectivité."

⁶ Es stellt sich das gleiche Übersetzungsproblem wie bei der *mauvaise foi*. In der deutschen Fassung von EN ist es mit "Echtheit" übersetzt, wörtlich heißt es soviel wie "Aufrichtigkeit" oder "Lauterkeit".

⁷ Vgl. S.106 ff.

Gegenstand zu konstituieren" (111), ihr Ideal ist somit "eine unmöglich zu erfüllende Aufgabe, deren Sinn sogar sich mit der Struktur ... (des) Bewußtseins im Widerspruch befindet" (110).

Denn: "ich bin niemals irgendeine meiner Haltungen, eine meiner Verhaltensweisen" (108)⁸, was besagen will, daß ich durch die mir eigene Transzendenz stets über jedwede mich in meinem Sein endgültig nagelnde Seinsidentität hinaus bin. Das macht den großen Ernst, mit dem der Kellner sich mit den Verrichtungen seiner Profession identifizieren will, im Gegenteil zu einem SPIEL. "Er spielt, Kaffeehauskellner *zu sein*" (106), er gibt eine "Vorstellung" (107). Damit eröffnet sich angesichts des Versuchs der sincerité ein fundamentaler Aspekt menschlichen Handelns in der Theorie Sartres. Die Frage, die sich stellt, ist die, ob unter den hier ins Auge gefaßten Voraussetzungen nicht jede menschliche Tätigkeit von einer solchen Charakterisierung betroffen ist. Wir werden im nächsten Abschnitt darauf eingehen.

Das Streben nach dem Identitätszustand entspricht dem Versuch, dem geborgten und dekomprimierten Sein in mir, dem immer entweichenden Gegenstand meiner unbegründeten Wahl, zu eigenem, unumstößlich massivem Sein zu verhelfen, d.h. dem fragilen Zustand, der mich als Bewußtsein kennzeichnet, eine dauerhafte reale Begründung zu verschaffen. Die sincerité sucht mir also einen Status außerhalb der ontologischen Struktur meines cogito zuzuweisen. Sich zum Objekt zu machen, ist ein Verfahren der Beruhigung gegenüber der Unruhe des infragestehenden cogito. Und gerade die Ruhe eines objektiven Seins läßt durch die Ambiguität des cogito auf seiner anderen Seite seine freie Transzendenz in umso schärferem Gegensatz wiederauferstehen. "Man befreit sich von sich gerade durch den Akt, durch den man sich zu seinem Objekt macht" (114). Die sincerité verweist gerade zurück auf die Nichtkoinzidenz, um die das Bewußtsein weiß, denn es IST ja gerade Bewußtsein durch die transzendierende Nichtung seines Objektstatus'. So findet auch hier das Bewußtsein sich 'auf der anderen Seite' wieder, die sincerité eines Kellners gerät unterderhand zum Spiel, denn "ich bin nicht danach beschaffen, *mich mit Sein zu belasten*" (109) ("Je n'ai pas qualité pour *m'affecter d'être*",101). In ihr findet die gleiche Flucht statt, die schon die mauvaise foi kennzeichnete. "So weicht die wesenhafte Struktur der sincerité nicht von der mauvaise foi ab, denn der 'echte' Mensch konstituiert sich als das, was er ist, *um es nicht zu sein*" (114).

⁸ Die deutsche Übersetzung ist an dieser Stelle offenkundig falsch: das im Original (S.100) sich findende "je ne suis jamais aucune de mes attitudes, aucune de mes conduites" wird dort übersetzt mit "ich bin stets irgendeine ...".

Eine Spielart der *sincerité*, und zwar eine solche, die "bekanntlich die Welt beherrscht" (784), ist der "esprit de sérieux". Wie sie verläßt er sich auf das Gewicht der Welt, um ihr mehr Wirklichkeit als dem *cogito* beizumessen. Wenn der Mensch sich selbst als Objekt nimmt, ist er *sérieux*, sein Handeln scheint begründet, denn es ist in die materiale Konsequenz des Laufs der Welt eingebettet, sodaß er sich selbst wie eine begründete Konsequenz dieses Laufs erscheint. "Die Dinge sind stumme Forderungen, und er ist an sich nichts als der passive Gehorsam gegenüber diesen Forderungen" (ebd.). Daher liegt im *esprit de sérieux* die "Abdankung der *réalité humaine* zugunsten der Welt" (729), das unaufrichtige Begräbnis der Freiheit in ihrem Dickicht. Die Tatsache verschleiern, daß die Freiheit selbst die einzige Quelle aller Werte ist, mißt er den Dingen unmittelbar wirksamen Wertestatus zu. Und umgekehrt erfaßt er die Werte von der Welt aus, er macht sie zu dinglichen Qualitäten, um sich selbst beruhigend sich ihrer Wirksamkeit zu versichern. In ihm liegt die "verdinglichende Substanzauffassung der Werte" (83), von der in der Einleitung die Rede war. Indem er ein solchermaßen festgeknüpftes Netz trügerischer Notwendigkeiten über die Transzendenz der *réalité humaine* und die Angst (in der sie sich als die einzige Quelle aller Werte entdeckt (785) legt, verschafft er sich einen Kreis von Begründungen, Rechtfertigungen und Entschuldigungen für sein in seinem Ursprung nicht begründbares Handeln.

Mit bitterem Sarkasmus hat Sartre den *esprit de sérieux* in "La nausée" in Gestalt der ehrbaren Bürger von Bouville gezeichnet.⁹ Dort läßt er seinen Protagonisten Roquentin ihnen in ihren gemalten Verewigungen in der Galerie des Museums begegnen. Sie waren die Inkarnation des bürgerlichen Moralkodexes: festgefügt in ihre gesunden Grundsätze, verdienstvoll für Ordnung und Vaterland, waren es Menschen, die nie ein Zweifel ankam, die nie eine Entscheidung revidierten. Sie wußten in jeder Situation, was sie zu tun hatten, denn ihre Welt bestand aus Rechten und Pflichten, die sie dem "*respect des traditions qui ont fait la France*"¹⁰ verdankten. Indem sie ihre Pflichten als berufene Elite getreu erfüllten, begründeten sie ihre Rechte. "Sie hatten auf alles einen Anspruch gehabt: auf Leben und Arbeit, auf Reichtum und Führung, auf Ansehen und - letzten Endes - Unsterblichkeit."¹¹ Darin strahlt ihr Ruhm so weit, daß er sogar für ihre nachfolgenden Generationen, die sie zur Erbauung im Museum aufbewahren, noch zur Daseinsberechtigung wird.

⁹ Der Ekel, S.89-102

¹⁰ La nausée, S.121

¹¹ Der Ekel, S.91

Roquentin verabschiedet sich von dieser Galerie hehrer Wohlanständigkeit, von den würdevollen Blicken derer, die immer recht hatten, nur mit einem kurzen "adieu, Salauds."¹²

In ihrer Intention sind beide möglichen "unmittelbaren" (120) Haltungen des Für-sich-Fluchtbewegungen innerhalb des Paradoxons, das die *réalité humaine* ausmacht, nur in verschiedenen Richtungen: in der *mauvaise foi* sucht das *cogito* seinem fraglichen Sein ins Nichts zu entweichen, in der *sincérité* sucht es Zuflucht im gegenständlichen An-sich.¹³ "Weil es keinen hinreichend scharfen Unterschied zwischen Sein und Nichtsein gibt, sobald es sich um mein Sein handelt" (115), sind es beides Haltungen der "*foi*" (EN, S.108)¹⁴, die eine eigentümliche Art der Wahrheit konstituieren, nämlich die "*nicht überzeugende Evidenz*" (118). Am Ende ist es "indifférent d'être de bonne ou de mauvaise foi" (111, Fußnote). Das Sein des Menschen befindet sich also primär immer, welche Haltung er auch einnehmen mag, im Stande der *mauvaise foi*. Beide Haltungen sind "gerade durch die Natur dieses Seins und durch seinen unmittelbaren Zusammenhang mit dem An-sich bedingt" (120). Wenn ich in mir Widerspruch BIN, dann bedarf es auch keiner Kunst mehr, widersprüchliche Begriffe zu bilden.

Folgerichtig hat Sartre später "L'être et le néant" eine "Eidetik der *mauvaise foi*" genannt¹⁵ und in seinen "Cahiers pour une morale" hat er die Identität von *cogito* und *mauvaise foi* präzisiert:

"Ce que nous appelons ici inauthenticité, c'est en fait le projet premier ou choix originel que l'homme fait de lui-même en choisissant son Bien. Le projet est inauthentique quand le projet de l'homme est de rejoindre un En-soi-pour-soi et de s'identifier à lui, bref d'être Dieu et son propre fondement, et lorsque du même coup il pose le Bien comme préétabli. Ce projet est premier en ce sens qu'il est la structure même de mon existence."¹⁶

Die *mauvaise foi* ist, um an den Ausgangspunkt ihrer Darstellung zurückzukehren, als Flucht vor der Angst und damit vor der Freiheit ein Zustand der Unfreiheit, der ein weiteres Paradoxon schafft: das *cogito* IST Freiheit, aber es hat sie nicht, da es sie im gleichen Zug verleugnet. "Die *réalité humaine* verliert sich bei dem Versuch, sich zu begründen ... (sie) bleibt Gefangene ihrer nicht zu

¹² La nausée, S.135

¹³ Vgl. SN, S.120/121; der Sachverhalt ist dort für die "bonne foi" (den "Köhlerglauben", S.119) wiedergegeben. Für ihn gilt aber: "Das Ideal der bonne foi (...) ist wie das der *sincérité* (...) ein An-sich-seins-Ideal" (120).

¹⁴ Zur Übersetzung vgl. die Anmerkung in SN, S.117 u.

¹⁵ "Situations IV", Paris 1964, S.196, im Aufsatz über Merleau-Ponty von 1961

¹⁶ 'Cahiers', S.577

rechtfertigenden Faktizität, mit sich selbst am Horizont ihrer Suche, überall Diesen Zustand wollen wir die hin und her getriebene *réalité-humaine* nennen, denn sie verwirklicht sich selbst als zwischen den Möglichkeiten hin und her getrieben, als eine Planke in den Wellen."¹⁷ In der *mauvaise foi*, "au coeur même de la subjectivité", steht die Freiheit für sich selbst in Frage.

¹⁷ `Carnets', S.166 f.

3.4. Die Freiheit der Haltung und die Moral der Freiheit:

Die Authentizität

Wenn der ursprüngliche Entwurf der *réalité humaine* 'de mauvaise foi' ist und die *mauvaise foi* "gelebt ist und so gut gelebt ist, daß sie erlaubt, die Totalität der Existenz auszudrücken"¹, dann stellt das vor folgende Situation: die Möglichkeit der Wahrheit eines Urteils über eine Handlung und ineins damit des moralischen Urteils über sie ist selbst kritisch. Denn ein solches Urteil fußt auf der "Freiheit als Grundlage aller Werte" (EH, S.31) und mißt sich an der "Ebene der strengen Authentizität" (EH, S.32). Die AUTHENTIZITÄT, die damit gegenüber der *mauvaise foi* zum Maß aller Freiheit im Sartreschen Sinne wird und die übrigens nicht mit der *sincerité* verwechselt werden darf, ist allerdings zunächst ebenso wie diese ein ideales Ziel. Es ist also zu fragen, welches Modell uns Sartre für ihre Verwirklichung an die Hand gibt.

Wir haben schon erwähnt, daß die Angst als originäre Verfassung des Bewußtseins an seinem Grund sich nur einem REFLEXIVEN Bewußtsein erschließt (vgl. EN, S.77). Es ist naheliegend, daß hier das gleiche gilt. Die Frage nach dem ethischen Urteil kann wie die nach der Authentizität nur von der Reflexion beantwortet werden (vgl. Schluß, S.786), so, wie die ganze Ontologie Sartres "ihre Grundlage in der reflexiven Erfahrung hat" (215).

Da die Reflexion den nichtenden Prozeß, durch den sich schon das präreflexive *cogito* als Nichtung eines An-sich konstituierte, auf einer höheren Stufe fortsetzt (sie ist Nichtung des im präreflexiven *cogito* gegebenen genichteten An-sich), realisiert sie sich ebenso als 'entschwindende Beziehung', in der das Für-sich "Grund seines eigenen Nichts ist in Gestalt der gespenstischen Dyade ("dyade fantôme", 221): Reflektierendes-Reflex" (241). "Das Reflexive muß somit das Reflektierte sein und zugleich nicht sein" (216), damit Reflexion in EINEM Bewußtsein sein kann als Anwesenheit und Zeugenschaft eines Reflektierten, also als die DUALITÄT, die jede Reflexion voraussetzt, wobei immer aufrechterhalten bleibt, daß es IM Bewußtsein kein Objekt geben kann. Das Problem, vor das die Suche nach der Wahrheit des präreflexiven *cogito* in ihrem Ausgang stellte, setzt sich also fort.

Um es zu lösen, unterscheidet Sartre zwei verschiedene Arten von Reflexion: die unreine oder mitschuldige Reflexion" (219) ("la réflexion impure ou complice", 201) und die "reine" (ebd.) bzw. "reinigende" Reflexion ("la réflexion pure", 201 bzw. "purificatrice", 'Cahiers', 578). Dabei sucht die *réflexion complice*,

¹ Philonenko, a.a.O., S.160

die die Psyche konstituiert (!), als erste, spontane reflexive Bewegung, "das Reflektierte als An-sich zu sein" (226). Sie fragt nach dem, was ich BIN (müde, hungrig, heiter etc.), auf eine Weise, in der "sie sich konstituiert als Enthüllung *des Objekts, das ich mir bin*" (227) und scheint damit das Band zu zerschneiden, das zwischen Reflektiertem und Reflexivem besteht. Mit dem Versuch dieser Trennung, in der die Reflexion sich als das Reflektierte NICHT SEIEND setzt, läßt sie hinter dem Reflektierten ein transzendentes An-sich auftauchen, determinierbar und qualifizierbar, eine Schattenwelt "*psychischer Tatsachen*" (227) IM Bewußtsein, die dann existiert "als *wirkliche Situation* des Für-sich" (238). Sie nimmt das cogito in der beruhigenden Verfassung als immer schon gewählt habendes, als scheinbar festgelegt, sodaß es der Angst und der Verantwortlichkeit in seiner Fraglichkeit ausweicht. "Il est evident que la réflexion complice n'est que le prolongement de la mauvaise foi qui se trouve au sein du projet primitif à titre non-thétique".²

Das Postulat der réflexion purificatrice (auch: purifiante) dagegen zielt auf die Rekonstruktion der Fraglichkeit des cogito: "Man muß *erneut in Frage stellen*".³ Die réflexion purifiante ist die ursprüngliche und zugleich ideale Form der Reflexion. "Niemals primär *gegeben*" (219), muß sie erst "durch eine Art Katharsis gewonnen werden" (ebd.), in der sie entdeckt, daß sie auf keine Weise dem Für-sich-sein entfliehen kann. Wo die réflexion complice wie die mauvaise foi das Bewußtsein der Freiheit verschütten, indem sie sich einen determinierenden Status anzueignen suchen oder in die leere Indifferenz ausweichen, ENTSCHEIDET sich die réflexion purifiante dazu, den zweideutigen Spannungszustand der réalité humaine sich selbst zum Ziel zu nehmen, sich VOR ihre Möglichkeiten als ihre zu stellen, dabei weder ihrer vollen Verantwortlichkeit noch ihrer Angst ausweichend.

Als Weg dahin hat Sartre die "existentielle Psychoanalyse" vorgeschlagen⁴, die durch hermeneutische Arbeit "unter unvollständigen und Teilaspekten des Subjekts die wirkliche Konkretisierung wiederzufinden" (708) bemüht ist.⁵ Ihr

² `Cahiers', S.578

³ `Carnets', S.320

⁴ Ihrem Aufriß in "L'être et le néant" folgte eine differenziertere Darstellung in den "Questions de méthode", dt. Marxismus und Existentialismus, Reinbek/Hamburg 1964

⁵ Er hat die von ihm postulierte Möglichkeit, "einen Menschen vollständig zu verstehen" ("Über *Der Idiot der Familie*", in: Was kann Literatur?, S.161) bekanntlich mehrfach und in verschiedenem Umfang zu exemplifizieren gesucht: in seinen Studien über Baudelaire, Mallarmé, Genet, Flaubert und nicht zuletzt über sich selbst in "Les mots". Er ist sich allerdings auch der Grenzen der

geht es nicht wie der Freudschen Psychoanalyse um die Freilegung und Bewußtwerdung der Formierung, Fixierung und Prägung des "psychischen Apparats"⁶, der eine das Individuum objektivierende und damit passivische Sicht zugrundeliegt, sondern um die aktive individuelle Selbst- d.h. Seinswahl unter prägenden Bedingungen. Ziel ist die Vergegenwärtigung und Thematisierung des ureigenen, individuellen und einmaligen Gebrauchs seiner Freiheit in ihrem Grundentwurf, ihrer ursprünglichen Wahl, um sich angesichts ihrer die Frage zu beantworten: ">*Mitmachen oder nicht mitmachen*<"?⁷ Sie bedeutet eine "radikale Umkehr" (527, Anm.), eine "conversion" (frz. 484), die zu einer "Erlösungs- und Heilsmoral" (527, Anm.) führt.

"Die existentielle Psychoanalyse entdeckt...(dem Menschen) das reale Ziel seiner Suche, das das Sein als synthetische Verschmelzung des An-sich mit dem Für-sich ist; sie gibt ihm Aufschluß über seine Passion" (784), und sie ist ihm "Mittel zur Befreiung und zum Heil" (ebd.), wobei das Heil in der Wahl, besser: Erfindung SEINES Guten besteht, von dem wir in der Einleitung sprachen.⁸

In ihrem Ausgang gelangt die *réalité humaine* dann zu einer Haltung, in der sie sich als Freiheit will, indem sie sich ihrer Paradoxie stellt, um sie zu übernehmen, d.h. um sich immer aufs neue in Frage stellen zu lassen. Die einzige moralische Vorschrift, in die die Untersuchung der "Natur der *réalité-humaine*" mündet⁹, besteht demnach in der Forderung nach der immer wieder neu zu erringenden Authentizität, die selbst wiederum Grundlage der Freiheit und des moralischen Seins wird. Das Konzept der Authentizität entspricht damit dem stoischen Postulat, der Natur seiner Vernunft bzw. der Vernunft seiner Natur zu folgen, so, wie sie vernünftig erkannt worden ist.¹⁰

Das paradoxe Bild, das die menschliche Existenz bietet, muß um eine weitere Facette bereichert werden: der Mensch IST Freiheit, aber da er beständig vor ihr flieht, ist seine Freiheit eine zu realisierende, eine Aufgabe, er muß sie erst erlangen. Sie geht einem in seiner Struktur als aktives Prinzip gesehenen *cogito* parallel bzw. ist identisch mit ihr: Freiheit des Menschen ist nur als ihre Verwirklichung in der beständigen Befreiung von sich selbst, d.h. von der 'Schwäche in ihrer Konstitution'. Sie ist eine "Eroberung", die "niemals

Methode bewußt gewesen: "einen lebenden Menschen totalisieren ist unmöglich" (ebd.), denn der ist eine "totalité détotalisée".

⁶ Vgl. Freud, Abriß der Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1972

⁷ 'Cahiers', S.578, dort deutsch

⁸ Vgl. dazu nochmals: 'Cahiers', S.573-578: "Bien et subjectivité"

⁹ Vgl. o. S.14

¹⁰ Vgl. Seneca, a.a.O., 66,39: "Was ist das höchste Gut des Menschen? Nach der Natur Willen sich zu richten."

abgeschlossen" ist,¹¹ denn "tout est toujours à neuf"¹². Demnach muß sie hier verstanden werden als die eigens und individuell zu ergreifende CHANCE der Befreiung, denn es gibt nichts, was den Menschen dazu zwingt, eine so angelegte reflexive Rückwendung zu sich selbst vorzunehmen, die vom inauthentischen "l'homme de l'Enfer"¹³ zum authentischen "l'homme sauvé"¹⁴ führte. Sie ist einzig eine Sache seiner zu treffenden Entscheidung.

Wenn also erst in der Authentizität die Freiheit sich als Freiheit realisiert und von da aus erst ein moralisches Sein des Menschen begründet, dann hängt sie ganz und gar davon ab, wie ich zu mir selbst stehe, sie ist folglich ein INNERES Problem des Menschen.¹⁵ Authentizität besteht in der Begründung eines originären Selbstverhältnisses, und demnach ist auch die mittels ihrer zu erringende Freiheit eine Freiheit der HALTUNG, die auf der Basis ihrer Einstellung zu sich selbst ihre Beziehungen zur Welt und zu den Anderen konstituiert. Die innere Freiheit der Haltung: sie besteht darin, "eher mich zu zwingen versuchen als das Glück und eher meine Wünsche zu ändern als die Ordnung der Welt", wie es Descartes in stoischer Nachfolge formulierte¹⁶. Sie ähnelt zugleich dem stoischen Weisheitsideal.¹⁷

André Gorz, der als österreichischer Halbjude unter der Drohung nationalsozialistischer Verfolgung als Heranwachsender in die Schweiz exiliert wurde, wo er das Denken Sartres entdeckte und für lange Zeit zu seinem eigenen machte, hat diese Freiheit in seiner Autobiographie "Der Verräter" wie folgt zugespitzt:

"Es genügt, daß ich dieses Exil will, das ihr mir aufzuzwingen behauptet: daß ich die Leiden, die ihr mir bereitet, genieße. Ihr behauptet, mich durch eure Verachtung zu besitzen, aber wenn ich will, daß ihr mich verachtet, entrinne ich euch: ihr tut meinen Willen, statt mir den euren aufzuzwingen. Ich verwandle meine Situation, ohne irgend etwas an ihr zu verändern, indem ich nachträglich

¹¹ Beauvoir, a.a.O., S.190; vgl. auch: Jeanson, Sartre par lui-même, S.115, Anm.: "Précisons: nous >sommes< libres et responsables, mais cela signifie: 1. que nous avons à nous faire tels, 2. que notre condition même rend cette entreprise relativement possible."

¹² `Cahiers', S. 574

¹³ `Cahiers', S.577; es handelt sich um denjenigen, der in "Huis-clos" vorgeführt wurde.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. Beauvoir, a.a.O., S.176: "Der Wert einer Handlung ... (liegt) in ihrer inneren Wahrhaftigkeit."

¹⁶ Zitiert nach Sartre aus: Die cartesianische Freiheit, S.161; vgl. auch: EH, S.21

¹⁷ Vgl. Beauvoir, In den besten Jahren, Memoiren II, S.40;

beschleße, daß sie das Resultat meines Willens ist, und mich mit ihr bekränze. Ich verinnerliche das Gesetz, das mir auferlegt ist, und ohne etwas anderes zu produzieren, als einen wirkungslosen Willen, eine einfache `Regung der Seele', werfe ich mich zum Gesetzgeber einer bereits bestehenden Ordnung auf, die ich unversehrt lasse, deren Kanon ich übernehme. Euch die Macht, mir die innere Freiheit."¹⁸

Sein Tonfall legt nahe, was er eine Seite weiter von ihr feststellt: "Die Unwahrhaftigkeit dieser Haltung liegt auf der Hand."¹⁹ Wenn "L'être et le néant" eine Eidetik der *mauvaise foi* ist, dann gilt das selbst dafür noch. Denn die so gewonnene Freiheit ist eine Freiheit, die sich konkretisiert, indem sie von ihrer äußeren Lage abstrahiert. Sie ist eine abstrakte Freiheit. "Die Freiheit des Selbstbewußtseins ist *gleichgültig* gegen das natürliche Dasein, hat darum *dieses ebenso frei entlassen*,...und ist also auch nur der Begriff der Freiheit, nicht die lebendige Freiheit selbst."²⁰

"Und dennoch ist diese Haltung gleichsam die Morgenröte einer Moral."²¹ Sartre hat das, was wir hier seinen impliziten Stoizismus nennen, selbst als solchen erkannt²² und sich zugleich wesentlich davon abgesetzt, indem er ihn im Sinne Hegels überschritten hat. Wo für das stoische Weisheitsideal die Freiheit sich eher in der quietistischen Hinnahme des als Schicksal begriffenen Auferlegten schon erschöpfte und den Tod der Auflehnung vorzog²³, wo die Glückseligkeit und das Heil in der *apatheia*, der Freiheit von den Leidenschaften lag, trat Sartre für eine leidenschaftliche Freiheit als leidenschaftlicher Einsatz für die Befreiung des Menschen ein. "Il n'y a de réalité que dans l'action", "l'existentialisme est ... une doctrine d'action."²⁴ Oder, mit Merleau-Ponty: "Es ist der Freiheit wesentlich, daß sie, den Zufällen unserer Lage verflochten, nur in der Tat existiert, in der stets unvollkommenen Bewegung, die uns mit den Anderen verbindet, mit den Dingen dieser Welt, mit unseren Aufgaben."²⁵

¹⁸ Gorz, *Der Verräter*, Frankfurt/Main 1980, S.213; vgl. auch Marcuse, S.53

¹⁹ Ebd., S.214

²⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Freiheit des Selbstbewußt-seins, Stoizismus, 133

²¹ Gorz, a.a.O., S.215

²² Vgl. Beauvoir, *In den besten Jahren*, S.21: "Wir gedachten das Rezept der alten Stoiker zu befolgen, die ebenfalls alles auf die Freiheit gesetzt hatten."

²³ Seneca, a.a.O., 26.10: "Wer zu sterben gelernt hat, der hat verlernt, Sklave zu sein; er steht über aller Gewalt, bestimmt außerhalb von aller Gewalt. Was bedeuten ihm Kerker und Wachen und verschlossene Türen? Einen freien Ausgang hat er."

²⁴ EH (frz.), S.55,95

²⁵ Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror*, Frankfurt/M. 1966, 1.Bd., S.18

Wenn seine Aussagen dazu (zumindest auf der Ebene von "L'être et le néant") zweideutig sind, folgen sie doch darin konsequent einer `Moral der Ambiguität': es kommt darauf an, was man aus ihnen macht; was die Sartresche Freiheitstheorie eröffnet, ist wie gesagt die Chance der Befreiung. "In der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit ist also die Freiheit des Für-sich ... nichts anderes als eine der Vorbedingungen für die Möglichkeit der Freiheit - nicht die Freiheit selbst."²⁶ Auch wenn sich seine Nähe zum Stoizismus noch bis zu seiner endgültigen Abrechnung mit ihr 1951 in "Der Teufel und der liebe Gott" (auf der literarischen Ebene) durchhält, hat er ihn 1946 selbst schon vehement kritisiert, als er in seinem Essay über "Materialismus und Revolution" erklärte: "Die stoische Freiheit, die christliche Freiheit und die Freiheit Bergsons ..., sie alle gelangten schließlich zu einer gewissen *inneren* Freiheit, die der Mensch in jeder beliebigen Lage zu bewahren vermöchte. Diese innere Freiheit ist eine reine idealistische Mystifikation."²⁷ Was in "L'être et le néant" und auf der dramatischen Ebene in "Tote ohne Begräbnis" aufscheint, IST diese innere Freiheit, denn es heißt bei ihm recht deutlich: "Auch die Zangen des Folterknechts entbinden uns nicht davon, frei zu sein" (SN 640).

²⁶ Marcuse, Existentialismus, S.76

²⁷ Sartre, Materialismus und Revolution, in: Drei Essays, S.89/90

4. Die freien Haltungen des cogito: SPIEL und IRONIE

4.1. Das Spiel

"Wie in einem Spiel im Theater, so im Leben kommt es nicht darauf an, wie lange, sondern wie gut gespielt worden ist."

Seneca, Ad Lucilium Epistulae Morales, 77,20

"Das Spiel steht am Ursprung der Welt."

Sartre, Saint Genet, S.200

Der Kern des authentischen Selbstverhältnisses, das die existentialistische Theorie der Freiheit sich zum Ziel setzt, besteht darin, daß die Freiheit sich selbst als Freiheit will. Gerade das verweist zurück auf die ursprünglich zweideutige und paradoxe ontologische Struktur des cogito, wie sie im ersten Abschnitt des dritten Kapitels dieser Arbeit herausgestellt wurde. "Eine Freiheit, die sich als Freiheit will, ist nämlich ein Sein-das-nicht-ist-was-es-ist und das-ist-was-es-nicht-ist, welches als Seinsideal das Sein-was-es-nicht-ist und das Nicht-sein-was-es-ist wählt. Es wählt also nicht, sich *wieder zu ergreifen*, sondern vor sich zu fliehen, nicht mit sich zu koinzidieren, sondern immer von sich entfernt zu sein. Was soll man sich unter diesem Sein denken, das sich selbst in Schach halten und von sich selbst entfernt sein will?" (785) ("Que faut-il entendre par cet être qui veut se tenir en respect, être à distance de lui-même?", 722).

Sartre hat das Gesuchte, von dem er hier ganz am Schluß von "L'être et le néant" spricht, darin nicht ausgeführt, sondern nur angedeutet, da er die entsprechenden Untersuchungen dem Bereich einer moralischen Stellungnahme zuordnete, die nur innerhalb einer auszuarbeitenden Ethik stattfinden könne.¹ Wenn er auch mit dem Vorgenannten durch ein dem Anspruch nach rein deskriptives ontologisch-hermeneutisches Verfahren das bloße Präliminarium einer zu entwickelnden Moral liefern, also nur die Bedingungen der Möglichkeit einer Moral aufzeigen wollte², so ist die Moral doch in allen wesentlichen Analysen implizit schon

¹ Vgl. SN, S.730/786

² Es zeigt sich hier tatsächlich ein Kantianisches Ordnungsprinzip seines philosophischen Denkens, das schließlich im Titel der "Kritik der dialektischen Vernunft" namhaft wurde.

gegenwärtig: "il y a chez Sartre une morale implicite et nerveuse."³ Wir können allerdings inzwischen auch auf die voluminöse fragmentarische Skizze zu ihr zurückgreifen, die er bekanntlich zu Lebzeiten weder ausgearbeitet und fertiggestellt noch publiziert hat, da sie zu eng mit den Veränderungen seines Selbstverständnisses verflochten war.

Diese Moral, die sich auf die Zurückweisung des esprit de sérieux und aller von ihm abgeleiteten Formen eines objektivierenden Welt- und Wertverhältnisses gründet, die also die Verwirklichung und Erhaltung der Subjektivität als Subjektivität zum Ziel hat, ist eine Moral des SPIELS.

In ihr konvergiert die Authentizität, die die Freiheit in ihrer inneren Widersprüchlichkeit will, mit der 'Kunst der Bildung widersprüchlicher Begriffe', die die Freiheit in ihrer grundlegenden Nichtübereinstimmung mit sich selbst als mauvaise foi die Komödie des Menschseins zu spielen zwingt. "Diese unfaßliche *Tatsache* meiner Situation, dieser kaum fühlbare Unterschied, der die verwirklichende Komödie von der bloßen Komödie ("la pure et simple comédie",126) trennt, bewirkt, daß das Für-sich, obwohl es den *Sinn* seiner Situation wählt und sich selbst als Grund seiner selbst in der Situation herstellt, andererseits doch seine Stellung ("position") *nicht wählt*. Daher erfasse ich mich selbst als völlig verantwortlich für mein Sein, insofern ich sein Grund bin, und zugleich als gar nicht zu rechtfertigend" (136).

Ausgehend von der Feststellung, daß "ich ... niemals irgendeine meiner Haltungen, eine meiner Verhaltensweisen" (108) BIN, kommt dem Menschen, der seine darin verstandene unüberschreitbare Nichtkoinzidenz mit sich selbst als Nichtkoinzidenz will, von da an zu, seine Rolle zu spielen, d.h. mit einem geborgten Sein wie mit einem Requisit zu agieren, um es bei Bedarf zurückzugeben und auszuwechseln. Schon in der Beschreibung des Verhaltens des Kellners schien nämlich auf, "daß wir niemals etwas sein können, ohne es zu sein zu spielen" (136).⁴

Gemäß dem Schiller-Wort, wonach der Mensch nur da ganz Mensch ist, wo er spielt⁵, bedeutet das Spiel die Freisetzung und Entfaltung der Subjektivität des Menschen. Hier ist er sich eigentlich Selbstzweck, denn "der Zweck, den er

³ Philonenko, a.a.O., S.146

⁴ Gesehen wird die Spielernatur des Menschen u.a. bei: Jeanson, Sartre par lui-même, S.114 ff., Marcuse, a.a.O., S.69 f., Philonenko, a.a.O., S.155 ff., Richter, a.a.O., S.8 f.; Gisi macht sie zum Ausgangspunkt einer Skizze des moralischen Problems bei Sartre.

⁵ F.Schiller, Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, 15. Brief; der Vergleich mit dem Schiller-Zitat ist in der Literatur mehrfach angestellt worden (z.B. Philonenko, S.158, Richter, S.8, Gisi, S.6); Sartre hat sich in seinen 'Carnets' ausdrücklich damit identifiziert: s. dort S.455/475.

durch...(das Spiel) anvisiert, ist, sich selbst als ein bestimmtes Sein zu erreichen, und zwar als das Sein, um das es in seinem Sein geht" (730). In der spielerischen Aktivität ist der Mensch ihr eigener Ursprung, darin bestimmt er die Grundsätze seines Handelns, das dann nur diesem gemäße Folgen haben kann. Sie ist eine Form der Aneignung der Welt, "im ganzen oder teilweise, und was sie sich aneignen will, ist jenseits des konkreten Gegenstands ihres Suchens das Sein selbst, das absolute Sein des An-sich" (735). Die Begierde zu spielen entspringt der ursprünglichen Seinsbegierde des Menschen als einer Begierde, "ein Seiendes zu sein, das das *An-sich Für-sich* ist und dessen Existenz ideal ist" (736). Insofern ist die spielerische Aktivität eine Form idealer Aneignung der Welt um ihrer selbst und um meiner willen, und die Beziehung, die sie darin zur Welt verwirklicht, ist eine Beziehung des "*Gleitens*" (733). Ohne oberflächlich zu sein, verwirklicht sie im Gegenteil Synthesen in der Tiefe, aber ohne mich bloßzustellen (vgl. ebd.). Solche Aneignung folgt weder dem Besitz- noch dem Nützlichkeitsdenken, die beide Belastung und Abhängigkeit nach sich ziehen und mein Sein von außen her festlegen. In ihr entgehe ich jeder Entfremdung, die meine Subjektivität als ein An-sich definiert. Sie widerstrebt dem "Geist der Schwere", wie ihn Nietzsche genannt hat.⁶

So nimmt das Spiel der Welt ihr erdrückendes Gewicht; im Tun-als-ob und im Imaginieren kann der Mensch sich immer wieder ihrer harten Kausalität entziehen. "Der Mensch gleicht entweichendem Gas; er strebt hinaus ins Imaginäre."⁷ Das Spiel entlastet, denn `tout est toujours à neuf', man kann immer wieder von vorn anfangen und findet in ihm die Rettung eines Stücks des paradis perdu der Kindheit.⁸ Dem Spiel ist die Welt Geschenk und Gelegenheit, CHANCE der Freiheit, aber einer Freiheit, die Anfänge setzt im blauen, weiten und offenen Horizont eines Kosmos von Möglichkeiten, den die Welt mir bietet, ohne daß ich mich in ihr verlieren muß, sondern mich vielmehr angesichts ihrer gewinne. "Es ist nicht möglich, sich selbst als Bewußtsein zu erfassen, ohne zu denken, daß das Leben ein Spiel ist."⁹

Die Affinität Sartres zum Theater erscheint von da aus völlig natürlich. Es ergibt sich dann von selbst, "daß die Philosophie dramatischen Charakter hat", denn es geht ihr "um den Menschen - der zugleich *ein Agent* und *ein Akteur* ist -, der sein

⁶ Vgl. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, 3.Teil, Vom Geist der Schwere; in: Nietzsche, Werke in zwei Bänden, Hrsg. K. Schlechta, Lizenzausgabe Gütersloh, Bd. 1, S.677 ff., S.682

⁷ Sartre über Sartre, ein Interview, in: Das Imaginäre, Reinbek/Hamburg 1971, S.25

⁸ Vgl. `Carnets', S.474

⁹ Ebd.

Drama hervorbringt und spielt, indem er die Widersprüche seiner Situation bis zum Zerspringen seiner Person oder bis zur Lösung seiner Konflikte durchlebt."¹⁰

Die Moral, die Sartre vom Spiel aus zu eröffnen sucht, ist eine Moral der "générosité"¹¹ im gängigen wie im impliziten Sinn des Wortes: sie läßt den Menschen einerseits großmütig und freigebig handeln in der Welt und gibt ihm andererseits als freie Generation die Erfindung seiner Beziehungen zu ihr und den Anderen in ihr in die Hand. Die générosité, die um die Unbegründetheit und den nicht zu rechtfertigenden Charakter des menschlichen Entwurfs weiß und ihn in sich als ihre Bedingung aufnimmt, verzichtet konsequenterweise auf die formale Fessel des Rechts als einen Versuch determinierender Begründung menschlichen Handelns¹² und sieht folglich die moralische Wahl angesichts der nicht verallgemeinerbaren, d.h. formalisierbaren Vielfalt möglicher Situationen in Ähnlichkeit "mit der Gestaltung eines Kunstwerks" (EH, S.29). "Was Kunst und Moral gemeinsam haben, ist, daß wir in beiden Fällen Schöpfung und Erfindung vor uns haben. Wir können nicht a priori entscheiden über das, was zu tun ist" (EH, S.30). Es geht darum, "sein Gesetz selber zu erfinden" (ebd.).

Die Begründung der Menschlichkeit auf dem Spiel, wie Sartre sie hier skizziert, läßt demnach den fundamentalen Charakter der Zweideutigkeit der réalité humaine nicht unbedingt nach der Seite der freien Beliebigkeit fallen. Nur nach der einen Seite ist das Spiel der menschlichen Existenz frei von allem Ernst, als unverbindliche, die Freiheit als Freiheit total erhaltende Maskerade und Komödie, das Tun-als-ob als imaginierendes Verfahren, das sich immer wieder der Kausalität entziehen kann, das immer wieder von vorn anfangen kann. Nach der anderen Seite ist es aber genauso die ursprüngliche und freie Festlegung der Regeln meines Handelns als freie Erfindung, die allerdings VON DA AN bindenden Charakter haben. Darin liegt der tiefe Ernst des Spiels und in ihm ist das Dasein des Menschen "nicht gesetzlose Willkür, sondern folgt einem Gesetz, das es sich selbst gegeben hat."¹³ Die authentische Selbstwahl, die sich als Ideal auf der Sartreschen Version einer Existentialanalytik erhebt, besteht danach in der

¹⁰ Was kann Literatur, S.11

¹¹ `Cahiers', S.16

¹² Vgl. `Cahiers', S.22: "Vivre sans droit. Perdre tout espoir de se justifier. Vivre injustifiable."

¹³ Richter, a.a.O., S.9

Kunst eines guten Spiels ihrer selbst, und wird so - was Sartre allerdings nicht ausführt - schließlich zu einer Frage des Stils: le style, c'est l'homme.

4.2. Die Ironie

"Die Ironie als die unendliche und absolute Negativität ist die leichteste und unscheinbarste Bezeichnung der Subjektivität."

Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, VIII. These

Neben dem Spiel, das den Menschen direkt ins Geschehen der Welt als des theatrum mundi eingreifen läßt, gibt es noch eine zweite, etwas verstecktere und zurückhaltendere Verhaltensweise, die ihn ebenfalls "in das Innerste des Bewußtseins führen" (91) kann: die IRONIE. Sie ist eher eine Haltung denn eine Verhaltensweise, aber sie entspricht in ihrer Struktur aufs beste der zwitterigen Wahrheit des freien cogito. Sartre erwähnt sie kaum¹, und wenn er sie auch nicht eigens theoretisch behandelt hat und in seinen wenigen Bemerkungen zu ihr ganz der Kierkegaardschen Vorlage gefolgt ist, so ist sie doch in seiner Lebenspraxis wie in vielen vor allem seiner literarischen Arbeiten als implizites Prinzip gegenwärtig.

"In der Ironie vernichtet der Mensch das, was er setzt, in ein und demselben Akte; er veranlaßt zu glauben, damit man ihm nicht glaubt; er bestätigt, um zu leugnen, und er leugnet, um zu bestätigen; er schafft einen positiven Gegenstand, der aber kein anderes Sein hat als sein Nichts" (91).

Der Ironiker meint das Gegenteil dessen, was er sagt. So ist er in seiner Aussage nicht gebunden. Mit der Ironie verhält es sich wie mit dem Spiel: das "was...das an der Ironie zum Vorschein kommende ist, das ist die *subjektive Freiheit*, welche in jedem Augenblick *die Möglichkeit zu neuem Anfang* in der Gewalt hat und nicht durch vorhergehende Verhältnisse beengt wird."² Indem sie das Gegensatzverhältnis der Subjektivität verwirklicht, ist sie Selbstzweck, und wie das Spiel entzieht sie sich dem Ernst und dem Druck der Wirklichkeit. Vor allem sichert sie die dem cogito eingeschriebene DISTANZ zur Welt. Das führt wieder auf den Parallelismus des Denkens und Handelns Sartres zur stoischen

¹ SN, S.91/729; in den 'Carnets' findet sich im Anschluß an eine Selbstcharakteristik ("ich bin mit nichts solidarisch, nicht einmal mit mir selbst") ein Proudhon-Zitat: ">Die Freiheit, wie die Vernunft, existiert und manifestiert sich nur durch die unaufhörliche Verwerfung ihrer eigenen Werke; sie geht zugrunde, sobald sie sich anbetet. Darum war die Ironie zu allen Zeiten das Merkmal des philosophischen und liberalen Genius, das Siegel des menschlichen Geistes, das unwiderstehliche Werkzeug des Fortschritts.< (Proudhon: *Confessions d'un révolutionnaire*)", S.426

² Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, Frankfurt a. M. 1976, S.249

Lebenshaltung zurück: durch den individuellen Rückzug aus ihr der Wirklichkeit ihre Gewalt zu nehmen.

Für die Person Sartre trifft sicherlich zu, "daß die Ironie wesentlich *praktisch* ist."³ Das betrifft sein Philosophieren, von dem er einmal ganz im Sinne seiner Vorgabe sagte, daß man seine eigenen Gedanken niemals zu ernst nehmen sollte, ebenso wie die von ihm geschaffene Literatur:

"Im Alter von dreißig Jahren gelang mir der schöne Streich, daß ich - in aller Aufrichtigkeit, wie man mir glauben darf - in meinem Buch >Der Ekel< über die ungerechtfertigte und trübe Existenz meiner Mitmenschen schrieb, meine eigene Existenz jedoch aus dem Spiel ließ ... ; so schrieb ich heiter über das Unglück unseres Daseins. Als Dogmatiker zweifelte ich an allem, außer daran, erwählt und zweifelsfrei zu sein; mit der anderen Hand baute ich wieder auf, was ich mit der einen zerstört hatte, und hielt die Unruhe für die Garantie meiner Sicherheit. Ich war glücklich."⁴

In "Les mots", dem (selbst)ironischen Glanzstück unter Sartres literarischen Produktionen, dem diese Charakteristik entstammt, findet sich unter vielen anderen auch folgende Perle:

"Allein im Herzen des Optimismus bewahrte ich - unsichtbar, unbenannt - den Argwohn meiner Substanzlosigkeit. In der Heilanstalt Sainte Anne schrie ein Kranker aus seinem Bett: >Ich bin Fürst! Man soll den Großherzog verhaften.< Man trat ans Bett, man sagte ihm ins Ohr: >Putz dir die Nase<, und er putzte sich die Nase; man fragte ihn: >Was bist du von Beruf?<, und er antwortete ganz ruhig: >Schuster<, und dann schrie er weiter. Ich meine, wir alle gleichen diesem Mann".⁵

Die Ironie macht frei, aber negativ frei, sie verwirklicht die Subjektivität, allerdings in ihrer Vereinzelung, denn es ist "in Wahrheit auch ebenso wenig Einheit in einem Klüngel von Ironikern, wie in Wahrheit Redlichkeit ist in einem Räuberstaat."⁶ Man sollte ihr jedoch im Rahmen einer Ontologie, in der die Freiheit sich beständig selbst verrät und die auf der Ontologie aufbauende Moral

³ Ders., a.a.O., S.253; in der hier hinzugezogenen Sekundärliteratur ist es einzig Klaus Hartmann gewesen, der am Ende seiner schon angeführten Arbeit den Reiz erwähnte, "die Ironie, die als Reaktion der Romantik auf den Vernunftstandpunkt verstanden werden kann, aber an ihr selbst eine Behauptung der negativen subjektiven Freiheit ist, bei Sartre weltanschaulich und in einer ausgeführten Philosophie wiederkehren zu sehen" (S.135).

⁴ Die Wörter, S.143

⁵ Ebd., S.118

⁶ Kierkegaard, a.a.O., S.245

zugleich als absurd und notwendig erscheint⁷, den ihr zustehenden Rang nicht absprechen.

⁷ Vgl. 'Cahiers', S.15

II. DIE VERANTWORTUNG

"Comment découvrir les autres en nous comme notre vérité profonde?"

Sartre, Situations IV, S.196

1. Einleitung: Verantwortung als Verbindlichkeit und die Bindungen des Handelns

Verantwortung ist im Rahmen einer Ethik - und um nichts anderes geht es hier - das unmittelbare und direkte Komplementärstück zur Freiheit, das als Kehrseite der Medaille nicht in einem Ableitungsverhältnis zu ihr steht, sondern mit ihr gleichursprünglich ist. Verantwortung verweist in die Sphäre der Kausalität aus Freiheit: Von meiner Freiheit aus meine Zurechnungsfähigkeit für mich in Anspruch zu nehmen, bedeutet, mich den Konsequenzen meines Handelns zu stellen, sie zu übernehmen und auszutragen. Es stellt sich in der Verantwortung das Problem und die Forderung der Verbindlichkeit meines Handelns. Sartre hat es gesehen und sich während der in Betracht kommenden Zeit sehr verschieden dazu geäußert, sodaß es - auch angesichts der gravierenden Entwicklungen seines Denkens - schwerfällt, eine konsequente und kohärente Linie in seinen Stellungnahmen herauszuarbeiten, wie wir das im ersten Teil dieser Arbeit versucht haben.¹ Die Textgrundlagen müssen also neu geordnet werden.

In dem Augenblick, in dem die Freiheit verbindlich wird, wird die Moralität erst problematisch. Bevor man den Menschen zur Rechenschaft ziehen kann, stellt sich dann zunächst die Frage nach den BEDINGUNGEN seines Handelns in ihrer bindenden Wirksamkeit. Solange all das, was Sartre in "L'être et le néant" unter dem Begriff der Situation zusammengefaßt hat, nur dazu da ist, um meiner Freiheit keinen Zwang anzutun und es von meiner Wahl abhängt, ihr ihre Wirksamkeit zu- oder abzusprechen, wird diese Frage in einem gewissen Sinn zu

¹ Angesichts einer Philosophie der Ambiguität und der Paradoxie der menschlichen Existenz, die sich dadurch einer geschlossenen Systematik entzieht und OFFEN bleibt für verschiedenen möglichen Gebrauch, den man von ihr macht, stellt dies eine mögliche Interpretation dar, die unter dem sicher stark verkürzenden Aspekt des impliziten Stoizismus als einer philosophischen Moral vorgenommen wurde und nur einen Teil dessen erfaßt, was in den Arbeiten Sartres angelegt ist. Vgl. Jeanson, *Le problème moral ...*, S.23: "Il faut ... se libérer ... de tout esprit de système au nom de cette seule attitude systématique qui consiste à privilégier toujours le point de vue >moral< - ou, si l'on veut, du gouvernement de soi." Vornehmlich die viel weiter greifende Synthese phänomenologischen und dialektischen Denkens, die in ihr zu finden ist, mußte daher marginal bleiben.

einer quantité négligeable. Freiheit ist im wesentlichen die Befreiung von der Schlacke des trägen An-sich IN mir. Auch das Verlangen Orests in "Die Fliegen" nach der "bindenden Tat" führt zunächst nur zur Nichtung der bestehenden Ordnung der Dinge. Die Möglichkeit eines konstruktiven Einsatzes und Eingesetztseins der Freiheit mit dem Ziel einer freien Erschaffung von Verbindlichkeiten in den menschlichen Verhältnissen ist nicht aufgezeigt.² All die Fragen, die Sartre noch in "Die Fliegen", also nach der Erscheinung von "L'être et le néant", vernachlässigt hatte, drängen sich nun umso heftiger auf: es sind vor allem die Fragen nach der historischen und der sozialen Prägung, die unser Handeln erfährt, und, aus diesen beiden sich konstituierend, die Frage nach der psychologischen Bedingtheit, wie sie durch eine prägende Kindheit geschaffen wurde. Sie müssen beantwortet werden, will man von der Existenz der Freiheit zu ihrem Gebrauch übergehen ("dépasser *l'existant* moral vers *l'agent* moral"³), der dann unter dem Signum der Verantwortlichkeit steht. Mit den ersten beiden hat er sich exemplarisch in seinen Stücken "Die ehrbare Dirne" (1946) und "Die schmutzigen Hände" (1948), schließlich kulminativ für den Ausgang aus der existentialistischen Position in "Der Teufel und der liebe Gott" (1951) beschäftigt, mit der letzteren in seiner größer als geplant geratenen⁴ Studie über den "Dieb" Jean Genet. Die darin zutage tretenden Widersprüchlichkeiten gesellschaftlicher Existenz müssen notgedrungen zu Brüchen in einer Haltung des individuellen inneren Heils führen. In der Auseinandersetzung mit ihnen findet der Übergang von der Moral der Ambiguität zu einer in dieser als Möglichkeit - nicht als Notwendigkeit - angelegten Moral der Parteilichkeit gegen jede Form individueller und kollektiver Unterdrückung statt.

Diesen Weg im einzelnen zu verfolgen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Das wesentliche Problem, das auf ihm zu lösen ist, ist das der Universalisierbarkeit der individuellen Wahl, der Verallgemeinerbarkeit einer eingenommenen moralischen Position, also letztlich die Frage, ob moralische Verbindlichkeit im Kantischen Sinn kategorisch zu fassen ist. Die Reibung des Sartreschen Standpunkts an dieser Frage hat sich nach "L'être et le néant" in seinem schon mehrfach angeführten Vortrag "L'existentialisme est un humanisme"⁵ und in seinem literaturtheoretischen Essay "Qu'est-ce que la

² Vgl. R. Wisser, *Des Menschen Menschlichkeit*, S.342,343; vgl. a. Jeanson, *Das Thema der Freiheit in Sartres dramatischem Werk*, S.68/69

³ Jeanson, *Le problème moral ...*, S.273

⁴ Die Arbeit war ursprünglich als Vorwort zu einer Gesamtausgabe der Werke Genets gedacht.

⁵ Obwohl es das populärste und meistzitierte Dokument des Existentialismus ist, darf sein Wert für die wissenschaftliche Auseinandersetzung, will man Sartre und

littérature?" niedergeschlagen. Diese Texte sind daher im Anschluß an "Das Sein und das Nichts" geeignet, ein Verständnis von Verantwortlichkeit und Verbindlichkeit darzustellen, wie es sich in das im ersten Teil der Arbeit skizzierte Bild der Freiheit einfügen läßt. Generell ist jedoch das Thema "Verantwortlichkeit", sieht man von seinem speziellen Verständnis als "engagement" in "Qu'est-ce que la littérature?" ab, kurz und lapidar abgehandelt (wie es auch die von uns vorgelegte Analyse der Freiheit nahelegen kann). Sartre vorrangiges Interesse galt immer der Freiheit. Sehr spät hat er dies selbst gesehen. Charakteristisch dafür ist eine Aussage von ihm in einem der letzten Gespräche, die er führte (sie sollten die ihm wegen seiner Blindheit unmöglich gewordene schriftliche Tätigkeit ersetzen), aus dem Jahre 1980⁶:

"Lévy: Was verstehst du heute unter Moral?"

Sartre: Ich verstehe darunter, daß jedes beliebige Bewußtsein eine Dimension hat, die ich in meinen philosophischen Werken nicht untersucht habe, die übrigens überhaupt nur von wenigen Leuten als solche untersucht wurde, nämlich die Dimension der Obligation. ... Ich verstehe darunter, daß in jedem Moment, in dem ich mir irgend einer beliebigen Sache bewußt bin, in dem ich irgend etwas beliebiges tue, immer auch eine Art Forderung ("réquisition") da ist, die über das Reale hinausgeht und bewirkt, daß die Handlung, die ich gerade unternehmen will, eine Art inneren Zwang als Dimension meines eigenen Bewußtseins in sich birgt. Jedes Bewußtsein muß das tun, was es tut, nicht weil das, was es tut, so viel wert ist, sondern ganz im Gegenteil, weil sich in ihm jedes beliebige eigene Ziel unter einem Aspekt der Forderung darstellt, und das ist für mich der Anfang der Moral."

Was er hier feststellt, sollte im Hinblick auf eine mögliche Wertung des Bildes, das sich hier ergeben wird, berücksichtigt werden.

seinen späteren Einschätzungen dazu (vgl. Sartre - ein Film, S.61 f.) gerecht werden, nicht zu hoch veranschlagt werden. Wie L. Richter feststellt (a.a.O., S.6), setzt es zu seinem richtigen Verständnis die Kenntnis von "L'être et le néant" voraus. Es leidet vor allem an begrifflichen Unschärfen der, wie dargestellt, für die moralische Frage zentralen Thematik der *mauvaise foi* und der Authentizität, wie sie allerdings für die populären Zwecke, die der Vortrag verfolgte, unumgänglich sind. Daher sollte der Text in der Hauptsache als INDIKATOR für die Wahrnehmung einer Schwierigkeit im Denken individueller Freiheit und Verantwortlichkeit angesehen werden.

⁶ Die Linke neu denken. Über Hoffnung und Moral, Brüderlichkeit und Gewalt. Gespräch mit Benny Lévy, abgedruckt in: *Freibeuter*, Vierteljahresschrift f. Kultur u. Politik, Hrsg. K. Wagenbach und B. Herzbruch; Berlin 1980, Nr.4/5, hier: Nr.4, S.47.

2. Identität von Freiheit und Verantwortung:
Verantwortung als Übernahme der Existenz ist
Selbstverantwortung

Das Verständnis von Verantwortlichkeit, das Sartre von seiner Analyse der Freiheit in "L'être et le néant" aus vorlegt, geht ungeachtet der Ergebnisse, die diese darin zeitigte, wie wir sie nachzuzeichnen versucht haben, vom anfänglichen Absoluten der Freiheit des cogito aus¹. Der *réalité humaine*, die in göttlicher Freiheit durch ihre Wahl sich selbst und die Welt in ihrem Sein bestimmt, die die einzige Grundlage des Seins ist, ist folglich wie einst Atlas aufgegeben, "das ganze Gewicht der Welt auf seinen Schultern " (696) zu tragen. Denn Verantwortlichkeit wird schlicht definiert als das ">Bewußtsein, der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstandes (zu) sein<" (ebd.). Meinem cogito, das als *causa sui* über sein Sein in Form des Sinns seines Seins entscheidet, bietet meine Situation "das Bild meiner freien Selbstwahl" (697); alles, was mir zustößt, ist "*meins*", d.h. "daß ich immer, insofern ich Mensch bin, auf der Höhe dessen bin, was mir zustößt" (ebd.). Da die Personalisation als Schaffung der verantwortlichen konkreten Ganzheit in der Welt in der absoluten Wahl ihrer selbst besteht, ist die Person selbst ein Absolutes, und so absolut wie ihre Freiheit ist auch ihre Verantwortlichkeit. Das cogito, dem von außen wie von innen keinerlei Rechtfertigung zukommen kann, konstituiert mit seinen Handlungen demnach diese zugleich als absolute und nicht zu rechtfertigende Werte als SEIN Gutes, für das es dann vollständig verantwortlich ist. Die Selbstrechtfertigung, auf die das cogito zielt in seinem Bestreben, Gott zu werden, wäre wie gesagt die Freiheit *sui generis*, die ihr eigener Grund wäre. "Das Ideal der Freiheit ist also ein Mögliches, das sich verwirklicht, ohne der Verantwortung zu bedürfen, ein Mögliches, das sofort eine **Entschuldigung** ist. Der heimliche Traum jeder Freiheit ist die Beseitigung des Hiatus zwischen den Anlässen und der Handlung."² Das heißt, die Verantwortlichkeit resultiert aus der Faktizität unseres Menschseins, die diesen Hiatus unüberwindbar bestehen läßt, indem sie uns vor die Wahl stellt.

Diese Verantwortlichkeit bleibt dem cogito auch nicht im Verhalten der *mauvaise foi* erspart, denn "sie ist kein **Zustand**. Es bedarf einer ursprünglichen Absicht und eines Entwurfs der *mauvaise foi*" (93). Für ein cogito, das ganz und gar in seiner

¹ Was nicht als Vorwurf verstanden werden darf, denn auch hier ist die Fragestellung *expressis verbis* in den Bereich einer auszuarbeitenden Moral verwiesen; vgl. SN, S.696

² 'Carnets', S.200

Aktivität besteht, bedeutet das, daß, selbst wenn es sich zu etwas Passivem macht, dies immer noch ein Akt ist, für den es verantwortlich ist. Auf dieser Ebene gibt es also nicht, analog zur Freiheit, die Verantwortlichkeit als zu erreichende Verantwortlichkeit, sondern nur die volle Verantwortung für das Maß der eigenen Freiheit wie auch der eigenen Verantwortlichkeit. Das Paradox der Freiheit findet sich also insofern wieder, als ich verantwortlich bin für meine eigene Unverantwortlichkeit. Und so, wie mein cogito freier Grund, aber nicht sein eigener Grund ist, bin ich ganz entsprechend "für alles verantwortlich, außer für meine Verantwortlichkeit selbst" (699).

Wenn die Verantwortlichkeit des Subjekts so absolut ist wie seine Freiheit, dann ist die Verantwortung nichts anderes als eine neue Definition der Freiheit, sie ist mit ihr identisch.³

Es bleibt dem cogito dann aufgegeben, die Situation seiner Verantwortlichkeit "stolz" (696) zu übernehmen, "ohne Gewissensbisse und ohne Reue" (699), die nur Fluchtreaktionen auf meine volle Verantwortlichkeit wären. Eine solche Übernahme konstituiert die Würde eines Stoikers, sie macht die Rolle des Orest in "Die Fliegen" aus.

Die Verantwortung, mit der wir es hier zu tun haben, ist also in erster Linie eine Verantwortung des offenen SELBSTBEKENNTNISSES zur eigenen Tat⁴, wie sie uns Orest nach seinem Mord an Mutter und dem Mörder seines Vaters vorführt:

Orest: ... Ich habe *meine* Tat getan, Elektra, und diese Tat war gut.

Ich werde sie auf meinen Schultern tragen, wie ein Fährmann die Reisenden durchs Wasser trägt, ich werde sie ans andere Ufer bringen und darüber Rechenschaft geben.

Und je schwerer sie zu tragen ist, um so mehr werde ich mich freuen, denn meine Freiheit, das ist diese Tat.

Gestern noch ging ich aufs Geratewohl über die Erde, und Tausende von Wegen flohen unter meinem Schritt, denn sie gehörten andern. Ich bin sie alle gegangen, den Weg der Treidler, der den Fluß entlangführt, und den Saumpfad, und die gepflegte Straße der Wagenlenker, aber kein einziger gehörte mir. Heute gibt es nur einen, und Gott weiß, wohin er führt; aber es ist *mein* Weg."⁵

³ Vgl. Zehm, a.a.O., S.62; vgl. a. Holz, a.a.O., S.91

⁴ Vgl. Holz, a.a.O., S.88/89

⁵ Dramen I, S.59

Verantwortung ist hier die bekennende Übernahme meiner eigenen Existenz, in der ich dann nur dem Gesetz verpflichtet bin, das ich mir selbst gegeben habe. Derart fügt sie sich an das Authentizitätsideal, wie wir es im ersten Teil dargelegt haben. Ihre äußere Wirksamkeit erhält diese Übernahme, wie es die Gestalten der Theaterstücke Sartres vorführen, dadurch, daß im Bekenntnis die Existenz zum Einsatz im eigenen Spiel wird. Konsequenterweise besteht von diesem Standpunkt aus, und das entspricht auch der beschriebenen Eigenart der Freiheit, die Verantwortlichkeit in allererster Linie in der SELBSTVERANTWORTLICHKEIT: "meine Verlassenheit (*délaissement*), das heißt meine Faktizität, (besteht) einfach darin ... , daß ich verurteilt bin, für mich selbst gänzlich verantwortlich zu sein" (700).

Von der Tatsache aus, daß ich hier nur dem Zwang und der Verbindlichkeit unterliege, die ich mir durch meine Wahl selbst auferlegt habe, gestaltet sich mein verantwortliches Verhältnis zur Welt und zu den Anderen in ihr am Ende wie das zu meiner Freiheit, wie es sich im Ausgang der Analyse der *mauvaise foi* darstellte: die Ereignisse der Welt und die Anderen sind "selber auch nur **Gelegenheiten** und **Chancen**" (700). Sie sind die Chance zu einem authentischen Spiel meiner selbst, das, da es auf der Ebene der *réalité humaine* keinen privilegierten Beobachter gibt, folglich auch keinen absoluten Standpunkt der Bewertung, entdeckt, "daß alle menschlichen Tätigkeiten gleichviel wert sind" (784).

"Demnach läuft es auf das gleiche hinaus, ob man sich im stillen betrinkt oder ob man die Geschicke der Völker lenkt. Wenn eine dieser Tätigkeiten über die andere die Oberhand gewinnt, so nicht wegen ihres realen Ziels, sondern wegen des Grades von Bewußtsein, das sie von ihrem idealen Ziele hat; und in diesem Falle wird es geschehen, daß die Gelassenheit des stillen Säufers die Oberhand gewinnt über die eitle Unruhe des Führers von Völkern"(784/785).

Das Problem der Verantwortlichkeit den Anderen gegenüber wird damit offensichtlich schlicht zurückgewiesen; weiter unter werden wir sehen, weshalb. Die Freiheit der Haltung gebiert an dieser Stelle eine Verantwortlichkeit der Pose, denn wo, wenn nicht im intersubjektiven Bereich, muß Verantwortlichkeit im vollen Sinn des Wortes verwirklicht werden?⁶ Nichtsdestoweniger stellt die

⁶ Verantwortlichkeit ist inzwischen zweifellos auch eine Frage der Verantwortlichkeit gegenüber der "Natur". Es hat jedoch wenig Sinn, den Existentialismus Sartres daraufhin zu analysieren, da er mit dem trägen und massiven An-sich nichts anderes als einen gänzlich indifferenten Naturbegriff instauriert hat, von dem und gegen den sich die *réalité humaine* als Selbstzweck im Rang eines Kunstwerks erheben soll. "Nie hat eine Philosophie sich so wenig um die Natur gekümmert wie der Existenzialismus, für den sie keine Würde

Selbstverantwortlichkeit den ersten und entscheidenden Schritt zur umfassenden Verantwortlichkeit dar. "La responsabilité n'est pas *d'abord* responsabilité envers les autres, mais responsabilité envers soi qui rend la première possible Sartre ... revenait toujours à l'idée que *pour être auprès des autres* - même si ceux-ci constituaient l'Enfer - il fallait d'abord *être auprès de soi*."⁷

behalten hat." (H. Jonas, Organismus und Freiheit, Göttingen 1973, 11.Kap.: Gnosis, Existenzialismus und Nihilismus, S.314)

⁷ Philonenko, a.a.O., S.146

3. Die Verantwortung gegenüber den Anderen

3.1. Die ontologische Struktur der Beziehungen zum Anderen

Will man von dem Rahmen aus, den Sartre mit "L'être et le néant" abgesteckt hat, über die Verantwortlichkeit gegenüber den Anderen sprechen, so ist zunächst zu fragen, wie sich die Beziehungen zu ihm auf der Ebene der ontologischen Deskription darstellen. Wir haben dies bisher nicht getan, sondern lediglich auf den Anderen als Teil der Situation hingewiesen. In diesem Zusammenhang erschien der Andere hauptsächlich als Grund der Entfremdung meiner selbst durch Verdinglichung und zugleich als derjenige, der mir gerade dadurch äußere Wirklichkeit in der Welt verleiht. "Als Bewußtsein ist der Andere für mich der, der mir mein Sein gestohlen hat, und zugleich der, der es bewirkt, daß es ein Sein >gibt<, welches mein Sein ist" (468). Von da aus konstituieren sich meine Beziehungen zum Anderen. "Der Ursprung meiner konkreten Zusammenhänge mit Anderen ist folgender: sie werden ausschließlich durch meine Haltungen gegenüber dem Objekt veranlaßt, das ich für andere bin" (466). Eine absolute Freiheit stößt auf eine andere absolute Freiheit, die jede für-sich zunächst die GANZE Welt als Gegenständlichkeit konstituiert, insofern sie ihre Subjektivität selbst als nichtsetzendes Bewußtsein ihres NICHT-die-Welt-Seins begründet. Da es zwischen den Negationsverhältnissen, die Sartres Konzept der absoluten Freiheit impliziert, keine Vermittlung gibt, müssen die intersubjektiven Beziehungen "also unter dem Gesichtswinkel des *Konflikts* betrachtet werden. Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-Seins" (467).

Wir möchten an dieser Stelle jedoch nicht Sartres Theorie der "konkreten Verbindungen mit Anderen" ausbreiten, sondern lediglich, um die Voraussetzungen einer Verantwortlichkeit ihnen gegenüber herauszustellen, ihre hervorstechendsten begrifflichen Charakterisierungen anreißen.

Am Horizont aller meiner Entwürfe, und so auch der meiner Beziehungen zum Anderen steht als ideales Ziel die "Wiederinbesitznahme meines Seins" (468), d.h. meine Selbstgründung und Rechtfertigung als An-und-für-sich, also das, was wir oben¹ Selbstverwirklichung nannten. Insofern nun der Andere zu diesem Zweck notwendig in meinen Entwurf einbezogen ist, gibt es zwei elementare und einander entgegengesetzte Haltungen, die ich ihm gegenüber einnehmen kann: erstens kann ich seine Freiheit transzendieren und ihn als Objekt ansehen; dann kann er zwar nicht mehr Ursache meiner Entfremdung sein, aber auch nicht mehr

¹ Siehe Kap. 3.1., S.28

die meiner Verwirklichung. Und zweitens kann ich versuchen, mir seine Freiheit zu assimilieren, ohne sie als Freiheit zu zerstören; dann bleibt diese Freiheit Ursache meiner Verwirklichung als An-sich, aber nicht mehr die meines Für-sich. Sartre nennt die erste Haltung, die den Anderen zum Objekt macht, in ihrem Extrem Sadismus, die zweite, die mich zum Gegenstand für den Anderen macht, entsprechend Masochismus. Beide müssen, wie aus dem Gesagten hervorgeht, ihr projektiertes Ziel verfehlen. Indem jeweils die eine Haltung im Verlust ihres Ziels die Einnahme der andern motiviert, bilden beide einen nicht zu überwindenden Zirkel des Scheiterns (vgl. 467), in dem dem Für-sich nichts weiter übrigbleibt, als "bis in alle Ewigkeit zwischen den beiden Grundhaltungen hin- und herzutaumeln" (527). Die Verantwortlichkeit des Für-sich fällt daher immer wieder auf sich zurück:

"Ich bin verantwortlich für mein Für-Andere-Sein, aber ich bin nicht seine Grundlage; es erscheint mir in Gestalt einer kontingenten Gegebenheit, für die ich indessen verantwortlich bin, und der Andere begründet mein Sein, insofern es in Form des >es gibt< da ist; aber er ist **nicht** (nachträglich hervorgehoben, T.W.) dafür verantwortlich, obwohl er es in voller Freiheit, in seiner und durch seine freie Transzendenz begründet" (468).

So bin ich zwar für mein Für-Andere-Sein verantwortlich, nicht aber gegenüber dem Anderen und für den Anderen. Zwischen ihm und mir gibt es eine absolute Trennung, weil letztlich "das Für-Andere-Sein keine ontologische Struktur des Für-sich ist" (373). Verantwortung gegenüber dem Anderen ist also von dieser Position aus schwer zu begründen. Die Definition von Verantwortlichkeit, die wir anführten, ist auf die Sphäre einer solchen Intersubjektivität nicht anwendbar, in der ich für meine Realisierung des Anderen nicht verantwortlich bin. Reziprozität als unerläßliche Vorbedingung zwischenmenschlicher Verantwortlichkeit ist bei Sartre - vor allem im Konzept des Blick-Anderen - zwar durchaus angelegt, aber, da vom Anderen die Gefahr der Verdinglichung ausgeht, in der Hauptsache als unversöhnlicher Kampf der Bewußtseinsindividuen im Hegelschen Sinn - allerdings ohne mögliche Vermittlung - interpretiert.

3.2. Die Universalität der Bindung in der Wahl: "L'existentialisme est un humanisme"

Um dem Vorwurf zu entgehen, als Apologet einer verantwortungslosen Willkürfreiheit zu gelten, hat Sartre in seinem Vortrag "L'existentialisme est un humanisme" den Versuch unternommen, der in der individuellen Wahl stattfindenden Bindung universalen Rang zuzumessen. Ohne jetzt im Detail die zum Teil offensichtlichen Widersprüche aufzulisten, die dort in seiner Argumentation gegenüber der in "L'Être et le néant" eingenommenen Position auftreten¹, möchten wir vielmehr vorweg auf dasjenige Argument rekurrieren, mit dem Sartre einen solchen Versuch möglicherweise rechtfertigen kann. Es bezieht sich auf die formalontologische Fassung des cogito, das als unpersönliches, aber individuelles Allgemeines mit seiner individuellen Wahl in Situation immer zugleich die Totalität einer pluralen réalité humaine mitrealisiert. Auf diesen Boden stellt sich Sartre, wenn er in seinem Vortrag anführt, daß "die Subjektivität, die wir ... als Wahrheit erreichen, ... nicht eine streng individuelle Subjektivität" (26) ist. "Subjektivismus bedeutet einerseits Wahl des individuellen Subjektes durch sich selber, und andererseits Unmöglichkeit für den Menschen, die menschliche Subjektivität zu überschreiten" (12), d.h. es kommt dem cogito zugleich der Rang einer formalen Allgemeinheit zu. Wenn es auch kein universales Wesen als Natur des Menschen gibt, "so existiert trotzdem eine menschliche Universalität der Bedingtheit" (26), eine condition humaine.

Demnach ist die Selbstverantwortlichkeit nur der erste Schritt und bedeutet nicht, "daß der Mensch gerade eben nur für seine Individualität verantwortlich ist, sondern daß er verantwortlich ist für alle Menschen" (12). Indem er sich wählt, wählt er alle Menschen und schafft damit ein "Bild des Menschen" (ebd.), er wählt "den Menschen" (13).

Die existentielle Angst des cogito erfährt eine Akzentverschiebung: sie entspringt nun weniger dem Kierkegaardschen Schwindel vor der Freiheit² als vielmehr im wesentlichen "dem Gefühl seiner vollen und tiefen Verantwortlichkeit" (13) in der Verlassenheit seiner Wahl der Menschheit.

Die Wahl ist Ursprung einer allgemeingültigen Verbindlichkeit, dem "engagement libre, par lequel chaque homme se réalise en réalisant un type d'humanité" (71). Weil ich nicht nicht wählen kann und gezwungen bin, eine

¹ Was uns wegen der in der Einleitung beschriebenen Eigenart des Textes unfruchtbar erscheint.

² Vgl. oben Kap. 3.1., S.33 f.

Haltung einzunehmen, kommt es, daß "de toute façon je porte la responsabilité d'un choix qui, en m'engageant, engage aussi l'humanité entière, même si aucune valeur à priori ne détermine mon choix" (74). Das engagement gewinnt allerdings seine Verbindlichkeit nur in der in der Authentizität anvisierten totalen Freiheit, denn die mauvaise foi "dissimule la totale liberté de l'engagement" (81). Damit geht es ihm um die Freiheit als Freiheit, die sich selbst will:

"Nous voulons la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière. Et en voulant la liberté, nous découvrons qu'elle dépend entièrement de la liberté des autres, et que la liberté des autres dépend de la nôtre. Certes, la liberté comme définition de l'homme, ne dépend pas d'autrui, mais dès qu'il y a engagement, je suis obligé de vouloir en même temps que ma liberté la liberté des autres, je ne puis prendre ma liberté pour but, que si je prends également celles des autres pour but" (83).

Obwohl Sartre den Formalismus der Kantischen Ethik verwirft, weil er nicht imstande ist, die Wahl des Individuums in der Einzigartigkeit seiner Situation zu begründen und zu rechtfertigen (vgl. 18), und sich ausdrücklich dagegen verwahrt, die Freiheit als abstrakte zu wollen (31), kann er mit seiner Argumentation von hier aus doch keine andere Ebene für eine verantwortliche und verbindliche Freiheit als die einer formalen Allgemeinheit erreichen. Es gibt kein apriorisches Maß für die Wahl außer der Authentizität, die mir selbst wiederum nichts anderes vorschreiben kann, als die Freiheit als Freiheit zu wollen, was dann aus keinen anderen als aus (formal)logischen Gründen die wechselseitige Anerkennung absolut freier Bewußtseinsindividuen implizieren muß. Über den Inhalt der Wahl sind von daher keine Vorgaben möglich außer der Konstatierung ihrer formalen Gleichrangigkeit, nach der "jeder Entwurf, wie individuell er auch sei, einen allgemeinen Wert" (27) hat.

"Qu'est-ce que la morale abstraite, sinon un rapport à l'autre défini par la reconnaissance purement formelle de sa personne universelle? Et en tant que telle, cette morale abstraite reste par définition sans contenu, la liberté reste vide ..."³.

Was Sartre also erreicht, ist nun aber keine formalistische Ethik⁴, sondern eine formalistische Grundlage für eine Ethik, die unter dem Postulat der Freiheit als

³ M.Hunyadi, Cahiers pour une morale impossible. A propos des Cahiers pour une morale de Jean Paul Sartre, S.2

⁴ Was H.H.Holz, a.a.O., S.87 ff. meint, aus seinen Aussagen ableiten zu können, indem er EN und EH in ihrem argumentativen Rang auf eine Stufe stellt und vom "subjektiven Idealismus der Freiheit" (88) ausgeht. Trotzdem sieht er am Ende (S.94) die Möglichkeit, "auch vom existentialistischen Ansatz aus zu einer materialen Wertphilosophie zu kommen, die über das formale Prinzip in einer >differentiellen Situationstypik< hinausstößt und sittliche Forderungen herausarbeitet."

Freiheit eine Moral der "Schöpfung und Erfindung" (30) einer Moral ist. Indem sie sich der "Ebene der strengen Authentizität" (32) verpflichtet, muß sie notwendig dem Konzept einer spielerisch-schöpferisch sich verwirklichenden Freiheit folgen, die von nun an auf eine einzige Spielregel festgelegt ist: die Freiheit des Anderen anzuerkennen und zu wollen.⁵ Diese Moral findet ihren klarsten Niederschlag in Sartres Essay "Qu'est-ce que la littérature?", wo die Verbindlichkeit des engagement vornehmlich am literarischen Einsatz für eine universelle Freiheit sich festmacht.

⁵ Die Schematisierung Formale - Materiale Ethik (vgl. Fußnote 18) läßt sich, so scheint es uns, auf diesen Fall gar nicht anwenden, denn die authentisch spielende Freiheit, die sich engagiert, bewegt sich `jenseits von Realismus und Idealismus'.

3.3. Verantwortung gegenüber den Anderen als literarischer

Einsatz für die Freiheit:

"Qu'est-ce que la littérature?"

Den Anspruch universaler Verbindlichkeit des Handelns hat Sartre von "L'existentialisme est un humanisme" ab nicht mehr fallengelassen. Sein erster Schritt in diesem Essay, von dem aus der Begriff der "littérature engagée" zu einer stehenden Wendung neuerer Literaturgeschichte wurde, geht denn auch dahin, der partikularen Existenz des Schriftstellers eine universale Rolle im Dienste einer Parteinahme für die Freiheit zuzuschreiben. Sprechen und Schreiben sind eine spezifische Form des Handelns, in diesem Fall des Handelns durch Enthüllung und Entmystifizierung der Welt. "Der >engagierte< Schriftsteller weiß, daß das Wort Handlung ist; er weiß, das Enthüllen Verändern ist, und daß man nur enthüllen kann, wenn man die Absicht hat, etwas zu verändern. Er hat den unmöglichen Traum, ein unparteiisches Bild von der Gesellschaft und von der Situation des Menschen zu entwerfen, aufzugeben" (17). Von daher will er keine >ewigen Wahrheiten< verkünden und nicht >bloß Literatur< produzieren, sondern aus der verantwortlichen Einheit von gelebtem Leben und literarischem Werk Stellungnahmen in der Zeit mit dem Recht zum Irrtum abgeben. Er ist der Ansicht, "daß der Schriftsteller sich in seinen Werken ganz und gar engagieren soll, nicht als verwerfliche Passivität, indem er darin seine Laster, sein Unglück und seine Schwächen ausbreitet, sondern als ein entschlossener Wille und als eine Wahl, als das totale Lebens-Unternehmen" (24).

In diesem Sinne sieht er seine Aufgabe darin, im literarischen Kunstwerk (für die Malerei gilt das ebenso) der Subjektivität gegenüber dem Gegenständlichen zur Wesentlichkeit zu verhelfen. In untrennbarer Einheit mit dem Leser - "da das Schaffen seine Erfüllung nur im Lesen finden kann" (30) - richtet er mit dem Kunstwerk einen APPELL an dessen Freiheit, der "sich ohne weiteres auf das Niveau des kategorischen Imperativs" (31) stellt. Die Freiheit des Schriftstellers appelliert an das Vertrauen des Lesers, ihm zu folgen, damit er als selbst "reine Freiheit, als reine Schöpfermacht und als bedingungslose Aktivität" (ebd.) die im Kunstwerk angelegte Wesentlichkeit der Subjektivität erfüllt. "Das Kunstwerk *hat keinen* Zweck ... es *ist* aber ein Zweck" (ebd.), nämlich Appell von imperativischem Charakter.

"Denn die Freiheit erweist sich nicht in der Freude über eine freie subjektive Tätigkeit, sondern in einem schöpferischen Akt, den ein Imperativ fordert. Diesen absoluten Zweck, diesen transzendenten und doch gebilligten Imperativ, den man

eben in aller Freiheit auf sich nimmt, nennt man einen Wert. Das Kunstwerk stellt einen Wert dar, weil es ein Appell ist" (31).

Ist der Appell erfolgreich, dann ist im Vertrauensverhältnis zwischen Schriftsteller und Leser das aus der zwiefältigen ontologischen Struktur des cogito resultierende Weltverhältnis der "foi", das die Analyse der mauvaise foi ergab¹, im bestmöglichen Sinne, nämlich dem der Authentizität, verwirklicht, und zwar im ästhetischen Bewußtsein. "Denn das Eigentümliche des ästhetischen Bewußtseins ist, Glaube zu sein durch Bindung, durch Eid, beständiger Glaube durch Treue sich selbst und dem Autor gegenüber, immer wieder neuer Vorsatz zum Glauben. Ich kann jeden Augenblick wieder aufwachen, und ich weiß das; aber ich will nicht: Lesen ist ein freier Traum." (32)

Da es die Freiheit des Lesers ist, die mit ihren Regungen beim Lesen eine Prosa zum Leben erweckt und ihr erst dadurch Objektivität, d.h. Dichte, verleiht, es also nicht das Kunstobjekt ist, das die Regungen des Lesers manipuliert (das wäre schlechte Kunst, die ihre eigentliche Aufgabe, einen absoluten Zweck hervorzubringen, verfehlt), realisiert solches Lesen die Summe der Sartreschen Moral, die *générosité*. "Die Regungen des Lesers ... haben ... ihren permanenten Ursprung in der Freiheit, d.h. sie sind alle großzügig - denn großzügig nenne ich eine Regung, deren Ursprung und Zweck die Freiheit ist" (32).

Das Lesen wird damit "ein Pakt der *générosité* zwischen Autor und Leser: jeder vertraut dem anderen, jeder rechnet auf den anderen und verlangt von dem anderen ebensoviel wie von sich selbst. Und dieses Vertrauen ist an sich schon *générosité*: nichts kann den Autor zu dem Glauben verpflichten, der Leser werde sich seiner Freiheit bedienen; nichts kann den Leser zu dem Glauben verpflichten, der Autor habe sich seiner Freiheit bedient. Beide fassen einen freien Entschluß" (35). Es ist die wechselseitige Manifestation und Erfüllung einer Freiheit durch eine andere Freiheit.

In diesen Pakt eingebettet, verwirklicht der schöpferische Akt sein angestrebtes Ziel, "die Wiederinbesitznahme der Totalität des Seins" (37). "Denn das ist wohl der Endzweck der Kunst: diese Welt wieder in Besitz zu nehmen, indem man sie so zeigt, wie sie ist, aber als wenn sie ihren Ursprung in der menschlichen Freiheit hätte" (ebd.). So kommen wir auf die gedankliche Figur der "Wiederinbesitznahme" zurück: sie meint die Verwirklichung der absolut sich selbst gründenden individuellen Freiheit der Subjektivität als An-und-für-sich, deren größte Chance Sartre nun im Kunstwerk ansiedelt.

Das Kunstwerk beseelt das cogito, und zwar in einer Verfassung, die frei von Angst ist: der ästhetischen Freude. Eins mit dem ästhetischen Bewußtsein, ist sie

¹ Vgl. oben Kap. 3.3., S.57

"Erkenntnis eines transzendenten und absoluten Zwecks, der vorübergehend den utilitaristischen Schwall von Zweckmitteln und Mittelzwecken aufhebt, d.h. sie ist die Erkenntnis eines Apells, oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Erkenntnis eines Wertes" (37). Dieser Wert ist die Freiheit, denn in solcher Erkenntnis wird "die Freiheit durch einen transzendenten Anspruch ihrer selbst bewußt. ... Die Erkenntnis der Freiheit durch sich selbst ist Freude" (ebd.). Die ästhetische Freude erzeugt das Bewußtsein einer Wesentlichkeit der Subjektivität "durch die Beziehung zu einem Objekt, das als wesentlich begriffen wird" (38) und gibt ein Gefühl der Sicherheit aus einer "unumstößlichen Harmonie von Subjektivität und Objektivität" (ebd.). Es ist das Kunstwerk, das als Appell das cogito sowohl sich selbst als auch die Welt als Wert und Aufgabe erfassen läßt in schließlicher Einheit von Sein und Sollen:

"So ist die Menschheit ganz und gar im Stadium ihrer höchsten Freiheit gegenwärtig, sie unterstellt dem Sein eine Welt, die gleichzeitig *ihre* Welt und die >äußere< Welt ist. In der ästhetischen Freude ist das setzende Bewußtsein das *abbildende* Bewußtsein der Welt in ihrer Totalität, gleichzeitig als Sein und als Sein-sollen, gleichzeitig total uns gehörig und total fremd und umso mehr uns gehörig, je fremder es ist. Das nichtsetzende Bewußtsein enthält *realiter* insofern die harmonische Totalität der menschlichen Freiheiten, als es zum Objekt eines universalen Vertrauens und eines universalen Anspruchs wird" (38).

All die Beziehungen zwischen Ich und Welt, die in der realen Welt einem ontologisch begründeten fundamentalen Scheitern ausgeliefert sind, finden in der imaginären des Kunstwerks ihre glückliche Lösung in der Überwindung aller Entfremdung auf die Art des durchgeführten Naturalismus des Menschen und des durchgeführten Humanismus der Natur Marx'.²

Indem die Literatur ihre imaginäre Natur erkennt, muß sie sich in verantwortliche Beziehung zu einer aktuellen Welt der Ungerechtigkeit setzen. Indem sie die Welt als Aufgabe stellt, muß sie eine "imaginäre Bindung ans Handeln" (39) schaffen. Wesentlich kann sich der Schriftsteller in einer dargestellten Welt der Ungerechtigkeit nur fühlen, wenn er gleichzeitig auf deren Abschaffung zielt. Die *générosité* der Literatur, die sich in einer "Art wesenhafter Leichtigkeit" (40) gibt, muß eine Erinnerung daran sein, "daß das Werk nie etwas natürlich Gegebenes ist, sondern eine *Forderung* und ein *Geschenk*" (ebd.), sodaß der ästhetische Imperativ nur die Fassade eines moralischen Imperativs ist. Das Kunstwerk, Akt des Vertrauens zur Freiheit des Menschen, ist "in dem Maße imaginäre

² Vgl. Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte* (1844), MEW, Ergänzungsband (Schriften bis 1844), Berlin 1981, S.536

Darstellung der Welt, ... in dem es Anspruch auf die menschliche Freiheit erhebt" (ebd.) und sie unter dem Aspekt einer Welt vorstellt, "die immer mehr mit Freiheit durchtränkt werden muß" (ebd.). In der Erkenntnis, daß seine Freiheit von der aller anderen Menschen nicht zu trennen ist, wendet sich der Schriftsteller als freier Mensch an freie Menschen "und hat nur ein einziges Sujet: die Freiheit", denn "man schreibt nicht für Sklaven" (41). So ist die Prosa in wechselseitiger existentieller Bedingtheit und Abhängigkeit der Demokratie verbunden und verpflichtet den Schriftsteller im Falle der Zensur zur Gegengewalt ganz und gar nicht imaginärer Natur (vgl. 42).

"Schreiben ist eine ganz bestimmte Art, die Freiheit zu wollen; wenn man erst einmal damit angefangen hat, dann ist man freiwillig oder unfreiwillig gebunden" (42).

Wird die Literatur als reflektierender Spiegel der Verhältnisse begriffen, verliert sie, "da man gewöhnlich die reflexive Ausübung der Freiheit im Angesicht der Leidenschaften mit dem Namen *Moral* belegt" (60/61), ihre "Unschuld und die Entschuldigung des Unmittelbaren" (60). Sie ist ein reflexives Verhalten, das man dann also entweder verantworten oder verändern muß.

Sartres Konzept eines literarischen verantwortlichen Einsatzes für die Freiheit als Freiheit mündet in das Szenario einer "konkreten Literatur". Als aktive kann diese "ihr Wesen im wahrsten Sinne des Wortes nur in einer klassenlosen Gesellschaft erfüllen" (96). Dort wäre die individuelle Bedingtheit der Situation in einer universalen Situation (ebd.) für Autor wie Leser aufgehoben. In der Literatur geschähe die Wiederinbesitznahme der Welt als ihre "Vergeistigung" (97) statt wie bisher "die Anbetung des Geistigen" (ebd.), die mit der Welt, wie sie ist, nichts zu tun haben will. Das Universum würde dann bezweifelt "im Namen der Hoffnungen und Leiden derer, die es bewohnen" (98), die daraus hervorgehende konkrete Literatur wäre eine Synthese aus Negativität und Plan als "Fest ... und générosité, d.h. freie Erfindung und Geschenk" (ebd.). Als ihrer selbst bewußte würde sie begreifen, "daß sie die Subjektivität der Person am besten manifestiert, wenn sie aufs tiefste die kollektiven Ansprüche vermittelt" (ebd.).

Die Anerkennung des utopischen Charakters der konkreten Literatur (ebd.) (und damit, so muß hinzugefügt werden, auch die der sie implizierenden konkreten Verantwortlichkeit des Schriftstellers) veranlaßt Sartre zur Forderung des Übergangs von der "*Seins*-Literatur" zu einer "Literatur der *Praxis*" (140). Sie versteht Praxis "als Aktion in der Geschichte und auf dem Boden der Geschichte, d.h. als Synthese der historischen Relativität und des moralischen und metaphysischen Absoluten" (ebd.), also der Freiheit als absolutem Wert und Selbstzweck. Moralität - und zwar jede Moralität, nicht nur die des Schriftstellers

- sieht sich in solcher Praxis einem Paradox konfrontiert: als individuelle Verpflichtung den konkreten Individuen meiner nächsten Umgebung gegenüber ist sie bedroht von der in ihr übergangenen Universalität herrschender Unterdrückungsverhältnisse, die die so anvisierte Freiheit hinterrücks in ihr Gegenteil verwandeln kann. Und als revolutionärer Einsatz für eine universale Freiheit droht sie, meinen konkreten Nächsten als Mittel zum Zweck zu instrumentalisieren. Dem literarischen Engagement jedoch, das das Gute als das Schöne erscheinen läßt, indem in ihm die moralische Forderung vom "ästhetische(n) Empfinden unwissentlich umhüllt" (162) wird, spricht Sartre in der Überwindung dieses Paradoxons, das den guten Willen unmöglich macht, eine initiale Funktion zu: den Menschen sich dessen bewußt werden zu lassen, daß Sittlichkeit ein Ideal ist, dessen Möglichkeit erst mit der sukzessiven Abschaffung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen begründet wird. "Denn in dieser Zeit ist ein guter Wille nicht möglich oder vielmehr: er ist und kann nur die Absicht sein, den guten Willen möglich zu machen" (162). Das bedeutet für die Literatur, daß sie "für die Freiheit der Person **und** für die sozialistische Revolution kämpfen" (163) muß, ohne sich dabei jedoch der bloßen Kritik der bürgerlichen Gesellschaft oder der Dienstbarkeit gegenüber einer sozialistischen Partei zu verschreiben. Literatur ist wie gesagt absoluter Zweck, sie ist "von sich aus ... das Werk einer totalen Freiheit ... , die sich an vollkommene Freiheiten wendet und so auf ihre Weise, als freies Produkt einer schöpferischen Aktivität, die Totalität der menschlichen Situation manifestiert" (164). "Um die Literatur zu retten, müssen wir **in unserer Literatur** stehen, weil Literatur an sich schon Stellungnahme ist" (ebd.). Ihr wird damit eine exklusive Stellung zugeschrieben, denn von hier aus besteht demnach Sittlichkeit in der literarischen Vorbereitung möglicher Sittlichkeit durch die vorrangige Wiederherstellung der "Würde der Sprache" (167).

Literatur als Stellungnahme oder Stellungnahme als Literatur: der Typus von Verantwortlichkeit, den Sartre hier vertritt, verläßt trotz der Emphase, mit der er sein Konzept des engagement vorträgt, nicht den Boden einer Ethik der Haltung, d.h. einer Gesinnungsethik. Verantwortlichkeit ist die individuelle und vornehmlich ästhetische Stellungnahme für die nunmehr universal gedachte Sache der Freiheit. Die Leitmotive, unter denen der betrachtete Essay steht - Appell, Forderung, Vertrauen und Geschenk, getragen vom Geist der *générosité* - sind dieselben, die seine "Cahiers pour une morale" ausmachen, die das, was hier, wenn auch mit universalistischem Anspruch, für den Bereich der Literatur

formuliert wurde, auf eine allgemeingültige Basis stellen sollten.³ Die Verantwortlichkeit der literarischen Haltung mündet konsequenterweise denn auch in einen Appell:

"Es ist wünschenswert, daß die ganze Literatur moralisch und problematisch wird. ... Moralisch - nicht moralisierend: möge sie einfach zeigen, daß der Mensch **auch** einen Wert darstellt und daß die Fragen, die er sich stellt, immer moralisch sind. Vor allem möge sie in ihm den Erfinder zeigen. In gewissem Sinne ist jede Situation eine Mausefalle, überall Mauern: ich habe mich schlecht ausgedrückt, es gibt keine Auswege zu **wählen**. Ein Ausweg wird erfunden. Und wer seinen Ausweg erfindet, der erfindet sich selbst. Der Mensch ist tagtäglich zu erfinden" (172/173).

Wenn Sartre also das Problem der konkreten Verantwortlichkeit gegenüber dem Anderen hier nicht gelöst hat, hat er doch das konkrete PARADOX erfaßt, in dem verantwortliches Handeln als Erfüllung von Moralität unweigerlich steht: keine individuelle Praxis entkommt der kollektiven universalen Determination einer historisch und sozial verfaßten Situation und keine kollektive revolutionäre Praxis kann es unter den partikularisierenden Bedingungen einer gespaltenen Gesellschaft vermeiden, das Individuum oder zumindest bestimmte Individuen im Namen der Universalität zu determinieren.

"So trägt jede Moral, die sich nicht ausdrücklich als **heute unmöglich** darbietet, zur Mystifizierung und Entfremdung des Menschen bei. Das moralische >Problem< entsteht daraus, daß die Moral **für uns** gleichzeitig unvermeidbar und unmöglich ist. Das Handeln muß sich in diesem Klima unüberschreitbarer Unmöglichkeit seine ethischen Normen geben. Aus dieser Perspektive muß man zum Beispiel das Problem der Gewalt oder der Beziehung zwischen Zweck und Mitteln betrachten. Einem Bewußtsein, das diese Zerrissenheit lebte und sich gleichzeitig gezwungen sähe, zu wollen und zu entscheiden, kämen alle schönen Revolten, alle Ablehnungsschreie, alle tugendhaften Entrüstungen wie eine überholte Rhetorik vor."⁴

Moralität besteht von da aus in der Annahme der Herausforderung an die imaginative Schöpferkraft des Menschen mit dem Mut zum Experiment und,

³ Sartre hat sie bekanntlich nicht publiziert, weil er seinen Standpunkt darin schon etwas später als den einer elitären "Schriftstellermoral" ansah. Er hielt sie für "völlig mystifiziert" (Sartre - Ein Film, S.66).

⁴ Saint Genet, Komödiant und Märtyrer, S.294, Anm.

wenn nötig, zur immer neuen Revision des eigenen Standpunkts, um das Handeln in Situation je neu zu begründen zu versuchen. Sartre hat sie vorgelebt.

BIBLIOGRAPHIE

1. Verzeichnis der von Sartre herangezogenen Arbeiten

1. Baudelaire, Reinbek/Hamburg 1953
2. Bewußtsein und Selbsterkenntnis, Reinbek/Hamburg 1973
3. Cahiers pour une morale, Paris 1983
4. Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, 1. vollst. dt. Ausgabe Reinbek/Hamburg 1962; Frz.: L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris 1943
5. Der Ekel, Reinbek/Hamburg 1963; Frz.: La nausée, Paris 1938
6. Die cartesianische Freiheit, in: Situationen, Essays (Auswahl aus "Situations" I, II & III, Reinbek/Hamburg 1965; Frz.: La liberté cartésienne, in: Descartes, Introduction par Sartre, Genève-Paris 1946
7. Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939, Reinbek/Hamburg 1982
8. Die Wörter, Reinbek/Hamburg 1968
9. Dramen I (Die Fliegen/Die schmutzigen Hände), Reinbek/Hamburg 1961
10. Dramen II (Bei geschlossenen Türen/Tote ohne Begräbnis/Die ehrbare Dirne), Reinbek/Hamburg 1965
11. Ist der Existentialismus ein Humanismus?, in: Drei Essays, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1975 (enthält außerdem: Materialismus und Revolution/Betrachtungen zur Judenfrage); Frz.: L'existentialisme est un humanisme, Paris 1952
12. Saint Genet, Komödiant und Märtyrer, Reinbek/Hamburg 1982
13. Tagebücher Nov. 1939 - März 1940 (Les carnets de la drôle de guerre), Reinbek/Hamburg 1984
14. Was kann Literatur? Interviews, Reden, Texte 1960-1976, Reinbek/Hamburg 1979
15. Was ist Literatur?, Reinbek/Hamburg 1958

2. Verzeichnis der herangezogenen Sekundärliteratur

1. Astruc, A., Freiheit und Schicksal in Sartres Dramen, in: Die Quelle, Zeitschr. f. Theater, Musik, Film, 1.Jahrg., Heft 2, 1947, S.4-9
2. Astruc, A., Contat, M., Sartre - Ein Film, Reinbek/Hamburg 1978
3. Beauvoir, S.d., In den besten Jahren (La force de l'âge), Memoiren II, Reinbek/Hamburg 1961
4. Dies., Der Lauf der Dinge (La force des choses), Memoiren III, Reinbek/Hamburg 1966
5. Dies., Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus, Reinbek/Hamburg 1983
6. Bertrand, R., Note sur l'essence et l'existence, Revue de Métaphysique et de Morale (Revue de Méta), (51) 1946, S.193-199
7. Biemel, W., Sartre, rowohlt-monographie, Reinbek/Hamburg 1964
8. Bubner, R.R., Kritische Fragen zum Ende des frz. Existentialismus, Philos.Rundschau, (14) 1967, S.241-258
9. Ders., Phänomenologie, Reflexion und cartesische Existenz. Zu J.P.Sartres Begriff des Bewußtseins, Phil. Diss., Heidelberg 1964
10. Coenen-Mennemeier, B., Sartre, La Nausée, in: Der französische Roman. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Hrsg. K.Heitmann, Düsseldorf 1975, Bd.II, S.220-238
11. Contat, M., Nachwort zum gesamten Romanzyklus *Die Wege der Freiheit*, in: Sartre, Die letzte Chance, Reinbek/Hamburg 1986, S.175-210
12. Ecole, J., La création du moi par lui-même et l'optimisme sartrien, Les études philosophiques, (12) 1957, S. 479-483
13. Frank, M., Die Unhintergebarkeit von Individualität, Frankfurt a.M. 1986
14. Gadamer, H.G., Philosophie und Literatur, in: Phänomenolog. Forschungen 11, Hrsg. E.W.Orth, Freiburg/München 1981, S.18-45
15. Gisi, M., Der Begriff Spiel im Denken J.P.Sartres, Königstein 1979
16. Görland, I., Die konkrete Freiheit des Individuums bei Hegel und Sartre, Frankfurt a.M. 1978
17. Hartmann, K., Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik, Berlin 1963
18. Haug, W.F., J.P.Sartre und die Konstruktion des Absurden, Phil. Diss., Berlin 1965, in der Neuauflage als: Kritik des Absurdismus, Köln 1976
19. Holz, H.H., Jean-Paul Sartre, Darstellung und Kritik seiner Philosophie, Meisenheim/Glan 1951

20. Hunyadi, M., Cahiers pour une morale impossible - A propos des Cahiers pour une morale de J.P.Sartre, Referat, gehalten in Frankfurt am Main auf dem Internationalen Sartre-Kongreß an der Johann Wolfgang Goethe-Universität v. 9.-12. Juli 1987, erschienen als: Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral; in: Sartre. Ein Kongreß, Reinbek 1988, S. 84-92
21. Jeanson, F., Das Thema der Freiheit in Sartres dramatischem Werk, Antares, Frz. Hefte f. Kunst, Literatur & Wissenschaft, 2.Jahrg., Heft 7, Baden-Baden 1954, S.67-75
22. Ders., Le problème moral et la pensée de Sartre, Paris 1965
23. Ders., Sartre dans sa vie, Paris 1974
24. Ders., Sartre par lui-même, Paris 1956
25. Jones, G.E., Sartre, Consciousness and Responsibility, Philos. & Phenom. Res., (41) 1981, S.234-237
26. Lee, S.H., The Central Role of Universalization in Sartrean Ethics, Philos. & Phenom. Res. (46) 1985/86, S.59-72
27. Marcuse, H., Existentialismus - Bemerkungen zu J.P.Sartres '*L'être et le néant*', in: Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt a.M. 1965; zuerst erschienen unter dem Titel: Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'être et le néant*, in: Philos. & Phenom. Res., (8) 1947/48, S.309-336
28. Philonenko, A., Liberté et mauvaise foi chez Sartre, Revue de Méta, (86) 1981, S.145-163
29. Richter, L., Jean Paul Sartre oder die Philosophie des Zwie-spalts, Berlin 1949
30. Ricoeur, P., Geschichte und Wahrheit, München 1974, daraus: Negativität und Urbejahung, S.335-365 (zuerst erschienen unter dem Titel: Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Urbejahung, in: Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium Fritz-Joachim v. Rintelen gewidmet; Hrsg. Richard Wisser, Tübingen 1960
31. Seel, G., Sartres Dialektik, Bonn 1971
32. Seneca, L.A., Ad Lucilium Epistulae Morales, dt. Briefe an Lucilius, Hrsg. Manfred Rosenbach, 2 Bde., Darmstadt 1974
33. Waldenfels, B., Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a.M. 1987
34. Wisser, R., Des Menschen Menschlichkeit, Neue Sammlung. Göttinger Blätter f. Kultur & Erziehung, 4.Jahrg., Heft 4, Juli/August 1964, S.341-361
35. Zehm, G.A., Historische Vernunft und direkte Aktion. Zur Politik und Philosophie J.P.Sartres; Frankfurter Studien zu Wissenschaft und Politik, Hrsg. I.Fetscher u. C.Schmid, Stuttgart 1964
36. Zimmermann, F., Einführung in die Existenzphilosophie, Darmstadt 1977

