

Sartres Dialektik von Sein und Freiheit

Existentialistische Absurditätserfahrung als Konsequenz positivistischen Wirklichkeitsverständnisses

VON ERWIN SCHADEL

Da sich in Sartres Philosophieren brennspiegelartig verschiedene Hauptströmungen des neuzeitlichen Selbstverständnisses (Phänomenologie, Dialektik, Nihilismus usw.) vereinigen, kann eine kritische Durchsicht der von ihm dargebotenen Denkansätze zum Anlaß werden, den „Zeitgeist“ unserer Epoche bis zum Problem seiner Selbstbegründung zurückzuverfolgen. Innerhalb dieses Unternehmens lassen sich zwei methodische Ebenen unterscheiden: *eine*, die die Sartreschen Positionen rekonstruiert und darstellt, und eine *andere*, in der vermittels der hierbei deutlich gewordenen Schwierigkeiten nach einer tragfähigen und verallgemeinerbaren Lösung gesucht wird.

In den nachfolgenden Ausführungen sind die Punkte I–III vornehmlich der Darstellung gewidmet. Es wird (in I) zunächst das positivistische Seinsverständnis der Sartreschen Phänomenologie umrissen. Dieses erweist sich dann (in II) als stillschweigende Voraussetzung des existentialistischen Freiheitsbegriffes. Die darin zum Ausdruck kommende Ausweglosigkeit des menschlichen Daseins wird (in III) schließlich in einen Zusammenhang damit gesehen, daß Sartre die von ihm selbst gestellte Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘ verfehlt hat. Im abschließenden Punkt IV geht es darum, im Sinne einer transeunten Kritik der von Sartre verwendeten dialektischen Denkmotive eine weiterführende systematische Perspektive auf das analogische und damit letztlich trinitarische Seinsverständnis zu eröffnen.

I

Sartre treibt die Selbstrelativierung der neuzeitlichen Denkungsart solchermaßen auf die Spitze, daß man bei ihm von einer ‚Verwesentlichung des Nichts‘ in gleicher Weise wie von einer ‚Vernichtung des Wesens‘ zu sprechen hat¹. Im folgenden wird unter besonderer Berücksichtigung des Sartreschen Hauptwerkes ‚Das Sein und das Nichts‘ zu erläutern versucht, wie es zu einer solchen in- und subversiven Auffassungsweise kommt und welche Bedeutung es für das menschliche Selbst- und Weltverständnis hat, wenn „an die Stelle des Wesens ... das Nichts“ tritt².

¹ Vgl. J. J. Rodríguez Rosado, Teodicea y nihilismo: Dios frente a la nada. In: Nuestro tiempo 228 (Pamplona 1973) 745–761; hier 756: „Cabe decir ... que Sartre realiza una esencialización de la nada al mismo tiempo que una nihilización de la esencia“.

² Vgl. R. Berlinger, Sartres Existenzerfahrung. Ein Anlaß zu philosophischer Nachdenklichkeit, Würzburg 1982, 25.

Für Sartre steht es fest, daß die vorgängige Metaphysik (bzw. das, was er dafür hält) das phänomenale Hier und Jetzt negiert und abgewertet hat. Er kritisiert an ihr, daß sie die Erscheinung als „rein Negatives“³ und als „das, was das Sein nicht ist“⁴, aufgefaßt habe. (Diese Beurteilung trifft sicherlich nicht, was ein Augustinus oder Bonaventura unter ‚imago‘ oder ‚vestigium‘ verstanden haben; sie macht aber deutlich, daß Sartre in seinen Überlegungen von einer als „selbstverständlich“ gültig angenommenen dialektischen Antithetik ausgeht und diese zum alleinigen Kriterium anderer Wirklichkeitskonzeptionen werden läßt.)

Sartre akzeptiert auch nicht mehr das Kantische ‚Phänomen‘, das, wie er sagt, „über seine Schultern hinweg“ auf ein wahres Sein hinweist⁵. Mit Nietzsche will er sich ganz und gar von der ‚Illusion der Hinterwelt‘ befreien⁶ und begibt sich damit in das Fahrwasser des neuzeitlichen Positivismus, welcher insbesondere durch Vicos Gleichsetzung von ‚verum‘ und ‚factum‘ eingeleitet wurde⁷. Das aber heißt: In Sartres phänomenologisch-dialektischer „Ontologie“ geht es nicht – wie es Ontologie wörtlich bedeutet – um eine lehrhafte Entfaltung der Wesensnatur des Seins als eines solchen; man hat hier vielmehr ein – wenn man so sagen will – „faktizistisches“ Seinsverständnis zu gewärtigen.

Bei Sartre wird m. a. W. das Phänomenal-Faktische hypostasiert; seiner Auffassung nach ist es „das, was es ist, ... absolut“⁸. Es wird „von keinem anderen Sein“ als dem eigenen getragen⁹; es liegt ihm *nichts* zugrunde. Ohne irgendeine Art vorgängiger Seins- bzw. Wesenhaftigkeit ist es „absolut sich selbst anzeigend“¹⁰. (Man kann dafür auch sagen: Die faktische Welt wird bei Sartre als zureichender Grund ihrer selbst aufgefaßt.)

Diese Ansatzbedingungen implizieren weiterhin, daß das Sartresche Phänomen im Selbstvollzug seines „Scheinens“, welches mit seinem „Sein“ als schlichtweg identisch anzusehen wäre, von Grund auf in „nichtiger“ Unbestimmtheit zu bestimmen ist. Denn auch schon eine geringste Vorbestimmtheit bzw. Vorprägung müßte den faktizistisch-absolutistischen Phänomen-Begriff in Frage stellen und verunmöglichen.

³ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Übers. v. Justus Streller (u. a.), Reinbek 1985, 10. (Im folgenden als „SN“ abgekürzt; „NE“ verweist dagegen auf das Original: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris 1980.)

⁴ SN, 10. ⁵ Ebd. ⁶ Vgl. ebd.

⁷ Literatur hierzu bei W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*. Bd. IV, Frankf./M. 1981, 446 f.; vgl. bes. auch V. Rühner, *Ens et verum convertuntur – factum et verum convertuntur*. Zur Problematik mittelalterlicher und neuzeitlicher Ontologie, in: PhJ 60 (1950) 406–437. – Für positivistisch-phänomenologische Denkungsart ist „wertfreies“ Beschreiben und Feststellen von Gegebenheiten charakteristisch. Sartre hat diese Methode solchermaßen adaptiert, daß er unter „Ontologie“ die „Beschreibung des Phänomens von Sein“ (SN, 13) versteht. In seiner positiv zustimmenden Besprechung von Camus' ‚Der Fremde‘ sagt er bezeichnenderweise: „Der absurde Mensch erklärt nicht, er beschreibt“ („Der Fremde“ von Camus, in: *Sartre, Der Mensch und die Dinge*, Reinbek 1978, 75–90, Zitat S. 78). ⁸ SN, 10. ⁹ SN, 12. ¹⁰ SN, 10.

Daraus aber ergibt sich, daß Sartres Phänomen niemals ein spezifiziertes Etwas (ein Eidos, eine Form o. ä.) „anzuzeigen“ vermag; von sich aus kann es stets nur seinen notwendigerweise konturenlosen „Grund“ oder besser gesagt: den Ungrund des Nichts darbieten. Da dieses Nichts, als „Ursprung“ genommen, die Übereinkunft von Denken und Ding prinzipiell vereitelt, resümiert Sartre, entsprechend seinen eigenen Denkvoraussetzungen, mit Recht: „In Wirklichkeit ist das Sein für sich selbst undurchschaubar“¹¹.

Sartres Behauptung: „das Sein ist, was es ist“¹² wäre somit fehlinterpretiert, wenn man darin einen primordialen Identitätsvollzug des Seins, eine substantiale Relation o. ä. ausgedrückt sähe. Hierin soll vielmehr das abweisende und nie auflichtbare Ansichsein des bloß Faktischen angedeutet werden. Jedes beliebige Ding, z. B. ein Tisch, wird für Sartre somit zu einem „Zentrum von Undurchschaubarkeit“¹³. Denn „Sein“ ist gemäß dem faktizistischen Verstand „kein Bezug zu sich, es ist es. Es ist eine Immanenz, die sich nicht verwirklichen kann, eine Bejahung, die sich nicht betätigen kann, eine Aktivität, die nicht handeln kann, weil sie sich mit sich selbst überzogen hat“¹⁴. Unter „Sein“ versteht Sartre also ein Ansich-selbst-Gehemmtsein.

Als fortwährende Grundlosigkeit seiner selbst, ist dieses „Sein“ „ungeschaffen“¹⁵, undurchdringlich und „massiv“¹⁶. Man kann es somit auch als „volle Positivität“ (pleine positivité)¹⁷ umschreiben, welche unfähig ist, irgendetwas von sich mitzuteilen oder gar sich selbst zu verströmen. Denn Sartres „Sein“ „kennt . . . nicht das Anderssein“¹⁸, d. h., es hat keine Distanz zu sich selbst und verharret reglos im Dunkel seiner wesenlosen Unvermittelbarkeit. „Es setzt sich nie als anderes, als ein anderes Sein; es kann keinen Zusammenhang mit dem Anderen vertragen. Es ist selbst unbegrenzt, und es erschöpft sich darin, es zu sein“¹⁹. Man muß von daher also sagen, „daß das Sein in seinem Sein isoliert ist“²⁰, daß es, anders ausgedrückt, eine sterile Absonderlichkeit darstellt.

Nicht von ungefähr kommt es also, daß Sartre von seinen Seinserforschungen selbst zugesteht, daß sie in eine „Sackgasse“²¹ hineingeraten seien. Wörtlich sagt er: „Wir waren aufgebrochen zur Suche nach dem Sein, und es schien uns so, als wären wir durch die Reihe unserer Befragungen mitten in das Sein hineingeführt worden. Da sehen wir, daß ein auf die Befragung selbst geworfener Blick uns in dem Moment, wo wir am Ziele zu sein glaubten, plötzlich (tout à coup) darüber aufklärt, daß wir vom Nichts umgeben sind“²².

Durch diesen Bericht ist die Initiation des Sartreschen Nihilismus mar-

¹¹ SN, 33. ¹² Ebd. ¹³ SN, 16.

¹⁴ SN, 33. ¹⁵ SN, 32. ¹⁶ SN, 34.

¹⁷ Vgl. ebd.; EN, 33. ¹⁸ SN, 34. ¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. ²¹ SN, 39. ²² SN, 42; EN, 40.

kiert: Ein scheiterndes Seinsverständnis schlägt im „Plötzlich“ intuitiven Ahnens in globale Nichtigkeits-, Zwecklosigkeits- und Vergeblichkeits-erfahrung um²³. Das faktizistische Wirklichkeitsverständnis führt sich hierbei selbst ad absurdum. Es geht durch sich an sich selbst zugrunde.

Es ist also zu beachten, daß der „Umsturz“²⁴ der Denkungsart vom „Sein“, das „von sich selbst erfüllt ist“²⁵, ausgelöst wird. Denn dessen „volle Positivität“²⁶ oder deutlicher gesagt: dessen dreiste Drallheit wirkt abstoßend. Nichts gibt es von sich aus her; durch seine dichte Selbstverschlossenheit erzeugt es vielmehr nur Überdruß und Ekel. (Hierin aber deutet sich bereits eine Gegentendenz an: „Alles geht so vor sich, als ob es einer Auflockerung des Seins bedürfe“²⁷.)

Wer sich also auf das „Sein“ einläßt und es zu vernehmen und zu erkennen versucht, der droht „unter der Last des Seins zu ersticken“²⁸. In der fortwährenden Abweisung durch das „Sein“ muß er „die Unerkennbarkeit des Wirklichen“²⁹ anerkennen. Die Welt insgesamt vermag er in ontologischer Hinsicht nur als „Chaos“ von Gleichgültigkeiten³⁰ auszumachen. Dies führt im Gnoseologischen zur Annahme eines „unreduzierbare(n) Pluralismus der Wahrheiten“³¹ und hat unter ethischem Aspekt zur Folge, daß sich der Mensch mit der letzthinnigen „Vergeblichkeit seiner Bemühungen“³² abzufinden hat.

Das aber heißt: „In einer Welt, die plötzlich der Illusionen und des Lichts beraubt ist, fühlt sich der Mensch als ein Fremder“³³. Im Entsetzen darüber, daß er beim „Sein“ nicht „ankommt“, und aufgrund der sich verdichtenden „Einsicht“, daß er dazu auch niemals in der Lage sein wird, gerät er verzweifelnd außer sich: – die Geburtsstelle existentialistischer Freiheit.

II

Freiheit ent-springt also, wie zu sehen war, dem positivistisch-phänomenologischen „Seins“-Verständnis³⁴; sie ist gewissermaßen ein notwendiges Abstoßungsprodukt desselben. Von daher erläutert sich auch die

²³ In seinem Roman ‚Der Ekel‘ (Dt. v. Uli Aumüller, Reinbek 1985, 144–149) schildert Sartre diesen Umschlag, bei dem ihm die Wesenlosigkeit der Dinge aufgeht, als „eine gräßliche Verzückung“ (une extase horrible). Hierbei wird ihm deutlich: „Alles Existierende entsteht ohne Grund, setzt sich aus Schwäche fort und stirbt durch Zufall“ (ebd., 152).

²⁴ SN, 773. ²⁵ SN, 33. ²⁶ Vgl. ebd. 34

²⁷ SN, 33. ²⁸ SN, 561.

²⁹ ‚Der Fremde‘ von Camus (Anm. 7) 76.

³⁰ Vgl. ebd. 77. ³¹ Ebd. 76.

³² Ebd. – Der Mensch ist nach Sartre ein „Wesen, das sich selbst nicht einholen kann“ (SN, 276). Er zieht seinen Lebenskarren mittels apriorisch vergeblicher Projektionen voran, so wie ein eingespannter Esel einer vorgehaltenen Karotte nachläuft (vgl. ebd. 275).

³³ ‚Der Fremde‘ von Camus (Anm. 7) 77.

³⁴ Das methodisch Gemeinsame zwischen Positivismus (à la Comte) und Phänomenologie (à la Husserl) ist darin zu sehen, daß man beidemal die originär metaphysische Problemstellungen (d. h. vor allem die Frage, was ‚Seiendes als Seiendes‘ sei; vgl. *Aristoteles*, *Metaph.*

Sartresche Behauptung, „die Freiheit sei nicht frei, nicht frei zu sein“³⁵. Als „ein minderes Sein, das das Sein voraussetzt, um sich ihm zu entziehen“³⁶, weist existentialistische Freiheit nämlich einen unilgbaren Abhängigkeitscharakter auf. D. h., sie trägt den sie konstituierenden Widerspruch in sich selbst und kann sich von daher nicht wahrhaft, sondern (wie noch deutlicher zu sehen sein wird) stets nur zum Scheine „befreiend“ auswirken.

Ähnlich wie Sartre beim Phänomenal-Faktischen als dem ‚Sein an sich‘ keinerlei Sinngprägtheit eruieren konnte, vermag er auch bei der Freiheit als dem ‚Sein für sich‘ „kein Wesen“³⁷, d. h. keine vor- und durchgängig waltende Seinsnatur auszumachen. Versuchen wir aber trotzdem, seine diesbezüglichen Aussagen, die engstens mit seinem Existenzverständnis zusammenhängen, noch etwas genauer zur Darstellung zu bringen, d. h. das „Wesen“ von Wesenlosigkeit nachzuzeichnen.

Als vom unzugänglichen „Sein“ Abgestoßenes trägt Sartres Freiheit ein aggressives Potential in sich. Sie verhält sich „von Natur aus“ feindselig gegen das „Sein an sich“, das ihre Herkunft, ihren Ausgangspunkt und ihre Voraussetzung darstellt. Ihr Selbstvollzug ist somit vornehmlich als „Nichtung“ (néantisation)³⁸ zu kennzeichnen. Ja, man muß sagen, daß sie sich nie anders als in der „Nichtung eines Gegebenen“³⁹ zu realisieren vermag.

Auf die Frage, wie und woher das Nichts und die Nichtung als dessen „Konkretisierung“ in die Welt kommen, antwortet Sartre mittels einer Analyse des Frageaktes selbst. Hierbei wird nämlich vom Fragesteller „in Ansehung des Befragten eine Art von nichtendem Schritt nach rückwärts“ gemacht⁴⁰. Er „entgeht damit“, meint Sartre, „der Kausalordnung der Welt“⁴¹; er befreit sich von der ihn zu „fangen“ und festzuhalten versuchenden „Leimrute des Seins“⁴². Somit läßt der Mensch im Loslösungs- und Negationsakt des Fragens „aus sich die Möglichkeit eines Nicht-Seins hervorgehen“⁴³.

In der inerten „Masse von Seiendem, die ihm gegenübergestellt ist“⁴⁴, und „inmitten des Seins, das ihn ‚belagert‘“⁴⁵ (und „belästigt“, könnte man auch sagen), taucht der fragende Mensch in seinem Bewußtsein auf. Er stellt der ihn umgebenden Welt nach und bringt sie zur Strecke, *indem*

1003 a. 21) ausklammert und sich auf die Deskription von „Gegebenheiten“ beschränkt. Im ersten Falle sind dies mehr sinnliche und soziologische Fakten, im zweiten Falle vornehmlich die sog. Bewußtseinstatsachen bzw. intentionalen Erlebnisse. Die Phänomenologie könnte von daher als „Bewußtseinspositivismus“ umschrieben werden. Comtes Metaphysik-Verzicht behält sie bei. Denn „was Gegenstände sind“ (so *P. Janssens* Kennzeichnung der phänomenologischen Denkart), „zeigt sich den ausgezeichneten Formen des intentionalen Erlebens. Davon ist auszugehen. Dahinter gibt es kein Zurück auf eine rätselhafte Transzendenz“ (Edmund Husserl. Einf. in seine Phänomenologie, Freiburg – München 1976, 89).

³⁵ SN, 616. ³⁶ Ebd. ³⁷ SN, 558.

³⁸ SN, 559; EN 494. ³⁹ SN, 615.

⁴⁰ SN, 64. ⁴¹ Ebd. ⁴² Ebd. ⁴³ Ebd.

⁴⁴ SN, 65. ⁴⁵ Ebd.

er sie in Frage stellt und fragend durchnichtet. Daher läßt sich resümieren: „Der Mensch ist das Seiende, durch das das Nichts in die Welt kommt“⁴⁶.

Im Fragen und Zweifeln – und insbesondere im Ver-zweifeln – wird der Mensch also frei. Hierbei ist allerdings – im Gegensatz zum „Seins-Plenum“⁴⁷, das „ist . . . , was es ist“⁴⁸ – vom Sein des sich frei-fragenden menschlichen Bewußtseins zu sagen: „dieses hat“ (immer erst noch) „... zu sein, was es ist“⁴⁹.

Damit tritt deutlich ein defizitärer Grundzug menschlicher Freiheit hervor. Sie erweist sich als etwas, „das es nicht bei sich aushält“⁵⁰, und wegen des ihm innewohnenden Mangels über sich hinaustreiben muß. Man kann sogar sagen: Existentialistische Freiheit ist der „Seinsmangel“⁵¹ schlechthin und damit von der Begierde, welche Sartre gleichermaßen als „Seinsmangel“⁵² kennzeichnet, in keiner Weise mehr zu unterscheiden. (Berücksichtigt man in diesem Zusammenhang noch Sartres Rede vom „Hervorbrechen“ von Freiheit⁵³, von den „Wollungen“ (volitions)⁵⁴ und den Wert-Setzungen, die, wie er sagt, „wie“ (aufgescheuchte) „Rebhühner“ emporsteigen⁵⁵, so wird klar, daß sein Freiheits- und Existenzverständnis von einem voluntaristisch-dionysischen Untergrund her durchdrungen ist.)

Freiheit hat, wie schon gesagt, „kein Wesen“; sie soll vielmehr „die Grundlage aller Wesenheiten“⁵⁶ darstellen. Das aber besagt: Der freie Entwurf, in welchem Wesenheiten aus völliger „Leere“⁵⁷ und aus dem „Nichts an Sein“⁵⁸ und Sachhaltigkeit heraus allererst und immer wieder neu gebildet werden müssen, kann kein wahrhaft über-legener und über-legender Akt sein. Er ist vielmehr von dranghafter Unmittelbarkeit und von bodenloser Beliebigkeit gekennzeichnet. Da ihm das Kriterium seinsgegründeter Wahrheit fehlt, kann er sich nicht anders als in axiomatischen bzw. dezisionistischen „Setzungen“ hervorbringen.

Diese Setzungen haben keinerlei Wirklichkeitsanspruch; sie vermögen es auch nicht, einen ‚an sich‘ seienden Sinn von Wirklichkeit erschließen zu helfen. Man kann ihnen lediglich „die eiserne Logik des Zwanges funktionaler Richtigkeit“⁵⁹ zusprechen. Das bedeutet: Sartre gelangt in seiner Bestimmung der menschlichen Freiheit zu einem „Ergebnis“, das sich im Endeffekt mit demjenigen der Hartmannschen Modalanalytik deckt: „zu einer absolut zufälligen Notwendigkeit oder einem absolut in-

⁴⁶ Ebd. ⁴⁷ SN, 617. ⁴⁸ SN, 34. ⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ E. Bloch, Tübinger Einf. in die Philosophie, Frankf./M. 1970, 210.

⁵¹ SN, 615. ⁵² Vgl. ebd. 724. ⁵³ SN, 564.

⁵⁴ SN, 565; EN, 498. ⁵⁵ Vgl. SN, 82.

⁵⁶ SN, 558. – Entsprechend sagt Sartre vom Bewußtsein als dem „Ort“ von Freiheit: „Es kann ein Bewußtsein vom Gesetz geben, aber kein Gesetz des Bewußtseins“ (ebd. 21).

⁵⁷ SN, 23. ⁵⁸ SN, 55.

⁵⁹ Berlinger, Existenzerfahrung 31. Vgl. dazu im einzelnen E. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Berlin 1910. Repr. Darmstadt 1980.

determinierten Determinismus“⁶⁰. (Von daher aber ergibt sich: Wegen „prinzipieller“ Labilität ist Sartres Freiheitsphilosophie nicht nur nicht gegen die verschiedenartigen Idol- und Ideologiebildungen, die das ontologisierte neuzeitliche Selbst- und Weltverständnis beherrschen, gefeit; sie ist vielmehr als dessen hauptsächliches Legitimationsereignis zu betrachten.)

Wird sich der Mensch „der schicksalhaften Spontaneität“⁶¹ und der unaufhebbaren Unberechenbarkeit seiner Freiheit bewußt, so erkennt er hierbei im Entsetzen zugleich auch, „daß ihn nichts vor ihm selber retten kann“⁶². Seine Freiheit hat daher stets die Angst im Gefolge. Oder zugespitzter gesagt: Angst ist als „Bekundung der Freiheit“⁶³ aufzufassen. Denn „in der Angst ängstigt sich die Freiheit vor sich selbst, insofern sie immer von *nichts* beunruhigt oder behindert wird“⁶⁴.

Mit der Angst hängt bei näherer Betrachtung auch die allgemeine Unwahrhaftigkeit der sich im freien Entwurf vollziehenden menschlichen Existenz zusammen. Denn in der Angst spreizt sich der Mensch auf und treibt ein doppelbödiges Spiel. In seiner notwendig freien Tat legt er alles darauf an, die Grundbefindlichkeit der Angst zu überspielen⁶⁵. Moralisierender Tadel wäre hier freilich völlig fehl am Platze. Denn der Täuschungsakt des angstvoll freien Tuns ist die stets neu zu erwirkende „Wahrheit“ menschlicher Existenz überhaupt. Wäre die Täuschung, in der wir uns und den anderen etwas vormachen, aus der Welt geschafft, so wäre menschliches Existieren insgesamt verunmöglicht. Unwahrhaftigkeit ist m. a. W. als unabdingbare Bedingung menschlichen Freiheitvollzuges anzunehmen. „Man *wird* unwahrhaftig so, wie man einschläft, man *ist* unwahrhaftig so, wie man träumt“⁶⁶.

Auch der menschliche Intellekt ist und bleibt unter dieser Perspektive in den allgemeinen Täuschungsprozeß, der das Dasein des Menschen in der Welt ausmacht, eingebunden. Sartre könnte mit Nietzsche sogar sagen, daß im Intellekt die Verstellungskunst auf ihren Gipfel kommt. Denn „hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glanze leben, das Maskiertsein, die verhüllende Konvention, das Bühnenspiel vor anderen und vor sich selbst ... die Regel und das Gesetz“⁶⁷.

⁶⁰ H. Beck, Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann, Pullach bei München 1961, 36.

⁶¹ Berlinger, Existenzenerfahrung 29.

⁶² J.-P. Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: Sartre, Drei Essays, Berlin 1965, 7–51, Zitat S. 36.

⁶³ SN, 78. ⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Vgl. hierzu Sartres Beschreibung der delikatsten Doppelsinnigkeiten eines ersten Rendezvous (SN, 101f.) sowie seine plastische Schilderung des Kaffeehauskellners, der es, um sich in seiner Stellung zu behaupten, mit übertriebenem Engagement „spielt, Kaffeehauskellner zu sein“ (ebd., 106).

⁶⁶ Vgl. SN, 118.

⁶⁷ F. Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn (ed. K. Schlechta III, 309–312, Zitat S. 310.)

Kurzum: Das „Ideal der Echtheit“ stellt eine „unmöglich zu erfüllende Aufgabe“⁶⁸ dar.

Die hiermit angedeutete zwangsläufige Zwiespältigkeit menschlicher Freiheit ist indes noch etwas näher zu beleuchten. Wenn Sartre ängstlich formuliert: Der Mensch „ist . . . , was er nicht ist, und ist nicht, was er ist“⁶⁹, so wird damit das Für-sich der Freiheit als in sich „zerbrochenes Sein“⁷⁰ ausgesagt, – als ein „Sein“, das nur im „nichtenden Bruch mit der Welt und sich selbst“⁷¹ zu ek-sistieren vermag.

Freiheit, so kann man nun sagen, ist selbst nichts anderes als dieses nichtende In-sich-Brechen. Sie vermag es daher nie, zu einem letztgültigen Ziel oder auch nur zu einer integren Eigentlichkeit ihrer selbst zu gelangen. Als „Privation eigener Art“⁷² und als „geborgtes Sein“⁷³ entbehrt sie die Fähigkeit, die fortwährende Unruhe der „innere(n) Verneinung“⁷⁴ zu überwinden.

Unter den Prämissen des Sartreschen Philosophierens stellt sich menschliche Freiheit somit als der ausweglose subjektive Versuch heraus, das konstituierende Verneintsein durch das aus- und abstoßende An-sichsein, selbst zu verneinen. D. h., anders gesagt: Weil sich der Mensch aus dem An-sich seines Ursprungs nicht „sein“ gelassen sieht, kann er im Für-sich seiner Bewußtseinsfreiheit selber auch nichts „sein“ lassen. Seine Freiheit wird von untüchtigen Beklommenheit und aggressivem Urmißtrauen beherrscht. Jedwedes Andere, sei es ein allgegenwärtiger Gott, von dem er sich „angeblickt“, zum „Objekt“ gemacht und kontrolliert fühlt⁷⁵, sei es der Andere als Mitmensch, den er als Beschneidung seiner Gestaltungsmöglichkeiten beargwöhnt⁷⁶, sei es das Andere der natürlichen und sozialen Umgebung, in die er durch seine Leiblichkeit, leicht angreifbar und verletzlich, hineingeflochten ist, – jedwedes Andere wird daher vom Sartreschen Menschen als Bedrohliches angesehen, als etwas, wogegen man sich – der eigenen „Freiheit“ wegen – angreifend verteidigen muß.

Die die Freiheit hervorbringende Abwehrreaktion richtet sich mit, wenn man so sagen will, parrizidaler Instinktsicherheit gegen jedwede Form von An-sich-Seiendem. Ihr Ziel ist der „Sturz des An-sich“⁷⁷ (so als gäbe es einen unerträglichen Tyrannen zu entthronen). Ihre Energien

⁶⁸ SN, 110.

⁶⁹ SN, 724; ähnliche Formulierungen ebd. 108, 120, 132 u. 396.

⁷⁰ Vgl. SN, 396.

⁷¹ SN, 559; vgl. ebd. 364: „Ich *bin* mein Michlosreißen von mir selbst, ich *bin* mein eigenes Nichts“.

⁷² SN, 774. ⁷³ SN, 62. ⁷⁴ SN, 774.

⁷⁵ SN, 373; dazu Sartres eigene Schilderung seiner frühkindlichen Gottesablehnung in: Die Wörter, Reinbek 1983, 77–79.

⁷⁶ Vgl. SN, 352: „Der Andere ist der heimliche Tod meiner Möglichkeiten“.

⁷⁷ SN, 131.

sammeln sich in der „Verneinung, die das An-sich enthüllt“⁷⁸ (so als gälte es einem Narren, von dem wir uns genarrt fühlen, endlich die Verkleidung vom Leibe zu reißen).

Vor allem aber ist es das Erkennen, womit der nichtende Enthüllungs- und Überwältigungs-Drang menschlicher Freiheit am meisten vorangebracht wird. Denn Erkennen meint nach Sartre nicht empfangendes Vernehmen einer in das Bewußtsein hineinwirkenden Sinnstruktur. Im Umkreis der existentiellen Freiheit ist Erkennen primär als ein „Sich-an-eignen“⁷⁹, als ein Erbeuten-Wollen, als ein Raubzug oder als „Jagd“⁸⁰ zu erläutern. „Der Forscher ist“ (nach Sartre) „der Jäger, der die weiße Nacktheit“ (des noch „jungfräulichen“ Objektes) „überrascht und mit seinem Blick vergewaltigt“⁸¹.

Der attackierenden Freiheit scheint es bisweilen zu gelingen, in das „massive“ An-sich einzudringen und in ihm ein „Loch“⁸² aufzureißen. Und eben darin, in der „Leere“ des „Loches“, erfährt sie größtmögliche „Erfüllung“. Denn durch das „Seinsloch“⁸³, das „ein ... ,zu erfüllendes‘ Nichts“⁸⁴ darstellt, vermag es das freiheitliche Für-sich (wozu es das ‚inaktive‘⁸⁵ An-sich, sein Gegenpart, niemals bringen kann) Bewegung und Leben zu elizieren (wenn auch freilich nur nach Art einer „Unterdruckreaktion“).

Indes bleibt der Lockerungs- bzw. Löcherungsakt der nichtenden Freiheit von Zeitlichkeit betroffen. Es kann ihm von daher in seinem Ringen mit dem An-sich, das per se „der Zeitlichkeit entgeht“⁸⁶, keinerlei Chance eingeräumt werden. Ein „fortwährendes Scheitern“⁸⁷ menschlicher Freiheitsentwürfe ist damit gewissermaßen vorprogrammiert. Denn „alles ereignet sich“ (so Sartres Ansicht), „wie wenn die Gegenwart ein beständiges Loch im Sein wäre, das sofort ausgefüllt ist und dauernd wiederersteht“⁸⁸.

Das „Seinsloch“ wird durch das in Zeit sich vollziehende Für-sich der menschlichen Freiheit in verzweifelter Anstrengung mittels einer „dauernde(n) Flucht vor dem Ankleben im ‚An-sich‘“⁸⁹ zwar offen gehalten. Doch vermag diese Aktion keinen Bestand zu finden, weil sie von Innen her gegen sich selber arbeitet: Ihr Streben ist es, sich mit dem zu vereini-

⁷⁸ SN, 249. ⁷⁹ SN, 726. ⁸⁰ SN, 727.

⁸¹ SN, 727; vgl. ebd. 726: „Das Sehen ist ein Genuß, sehen heißt deflorieren“. Sartre weist (ebd. 727) auch darauf hin, daß in der wissenschaftlichen Terminologie häufig Ernährungs-metaphern (Aufnahme, Verdauung, Assimilierung) gebraucht werden.

⁸² Das „Loch“ als Nichtungssymbol behandelt Sartre im Sinne seiner ‚existentiellen Psychoanalyse‘, in der er vor allem Erotisch-Obszönes beschreibt, in SN, 766–768.

⁸³ Vgl. SN, 773, auch 132 u. 615; ferner *A. Guzzoni*, Das Loch. Eine Ausführung über Sein und Seiendes, in: PhJ 75 (1967/68) 95–106.

⁸⁴ SN, 767. ⁸⁵ Vgl. SN, 32. ⁸⁶ SN, 34.

⁸⁷ SN, 776.

⁸⁸ SN, 211. Damit ist im Tenor offensichtlich auf Camus' ‚Mythos von Sisyphos‘ ange-spielt.

⁸⁹ SN, 211.

gen, wovor sie ständig auf der Flucht ist⁹⁰. Am Ende aber siegt der Tod; er ist die „Wiedererfassung der menschlichen Totalität durch das An-sich“⁹¹; er decouvriert alle menschlichen Freiheitsbemühungen als „nutzlose Leidenschaft“ (*passion inutile*)⁹².

Von daher wird nun schließlich einsichtig, daß Sartres Behauptung, der Mensch sei „zur Freiheit verurteilt“⁹³, gleichbedeutend ist mit den Aussagen: er sei „zur Verzweiflung verurteilt“⁹⁴ oder: er sei „zum Scheitern verurteilt“⁹⁵.

III

Nach diesen Ausführungen fragt es sich, wie die an sich selbst scheiternde Sartresche Freiheitsphilosophie, in der sich paradigmatisch die „Grundstimmung“ neuzeitlichen Selbstbewußtseins repräsentiert, überhaupt beurteilt werden kann. Ist das desperate Resultat dieser Philosophie als „verbindlich“ hinzunehmen und damit einer allgemeinen Resignation oder – was im Grunde aufs nämliche hinausläuft – einem sich überstürzenden Aktionismus Tür und Tor zu öffnen? Hat die menschliche Freiheit m. a. W. noch eine vernünftige Chance gegenüber der ihr von Sartre zugesprochenen letzthinnigen Chancenlosigkeit?

Schon bei äußerlicher Betrachtung des Sartreschen Hauptwerkes ‚Das Sein und das Nichts‘ fällt auf, daß hier nur kurz (nämlich in der ‚Einleitung‘) auf das „Sein“ eingegangen wird, wogegen dem „Nichts“, d. h. der detaillierten Beschreibung von „Nichtigkeiten“, Unwahrheiten und Ausweglosigkeiten, der allergrößte Teil des Buches gewidmet ist. Von daher fragt es sich, wie diese Diskrepanz zwischen Titelangabe und Stoffausgliederung zu verstehen ist.

Es gibt indes Anzeichen dafür, daß Sartre mit seinem Werk konzeptionell etwas anderes vorhatte als das, was ihm in seiner leichthändigen Vielschreiberei schließlich daraus geworden ist. Da ist zunächst der Untertitel, der erstaunlicherweise lautet: „Versuch einer phänomenologischen Ontologie“. In Anbetracht des Inhaltes des Buches wäre es zweifellos angemessener, wenn statt (oder wenigstens neben) „Ontologie“ – *sit venia verbis* – „Oudenologie“ bzw. „Medenologie“ gesetzt worden wäre. Doch sind in den Darlegungen von ‚Das Sein und das Nichts‘ auch explizite Zielangaben zu finden, die darauf schließen lassen, daß Sartre anfänglich und ansatzweise eine genuin onto-logische Fragestellung verfolgte: Sar-

⁹⁰ Sartre hat diese Ausweglosigkeit deutlich gesehen und ausformuliert; vgl. etwa SN, 145: „Die menschliche Wirklichkeit ist leidend in ihrem Sein, weil sie zum Sein kommt, indem sie dauernd besessen ist von der Vorstellung einer Totalität, die sie ist, ohne sie sein zu können, da sie eben das An-sich nicht erreichen könnte, ohne sich als Für-sich zu verlieren. Von Natur aus ist sie somit unglückliches Bewußtsein, ohne mögliche Überwindung des unglücklichen Zustandes“.

⁹¹ SN, 211. ⁹² SN, 770; EN, 678.

⁹³ SN, 614. ⁹⁴ SN, 784. ⁹⁵ Ebd.

tre sagt selbst, daß „eine allgemeine Theorie des Seins“ (une théorie générale de l'être)⁹⁶ das von ihm angestrebte Ziel sei. Wie es aber scheint, hat er hiervon bald wieder abgelassen. Nachdem er nämlich in dogmatischer Weise aufgezählt hat, daß das Sein „ungeschaffen“⁹⁷ und „nicht aktiv“⁹⁸ sei, daß es „kein Bezug zu sich“⁹⁹ sei, daß es „undurchschaubar . . . , weil . . . von sich selbst erfüllt“¹⁰⁰ sei usw., versucht er eine Art Zusammenfassung in den „drei Begriffsbestimmungen“: „Das Sein ist. Das Sein ist an sich. Das Sein ist das, was es ist“¹⁰¹. Da es ihm jedoch am Horizont der originär metaphysischen Frage nach dem ‚Seienden als Seienden‘¹⁰² gebricht, müssen ihm diese drei Aussagen als leer und tautologisch, d. h. im wahrsten Sinne als „nichts“-sagend erscheinen. Schon nach kurzem Anlauf sieht er sich daher in seinen seinstheoretischen Bemühungen blockiert; es ist ihm „nicht“ mehr „möglich“, die angefangenen „Untersuchungen weiterzutreiben“¹⁰³. Sartre gewahrt offensichtlich die Absurdität seines An-sich-Begriffes.

Ähnliches gilt auch von seinem Für-sich, vom „Sein des Bewußtseins“. In Cartesianischer Manier konstatiert Sartre hierzu, daß es ein „völlig anderes“¹⁰⁴ als das „Sein des Phänomens“ sei. Er erkennt auch die monadenhafte Abgekapseltheit des Für-sich und sagt deswegen, „daß das Bewußtsein aus seiner Subjektivität nicht heraustreten . . . und . . . auf das“ (für es) „transzendente Sein nicht einwirken“ kann¹⁰⁵.

Die sich somit ergebende aporetische Situation – ein Ergebnis nicht-analogischer Wirklichkeitsauffassung – schildert Sartre schließlich folgendermaßen: „Anscheinend haben wir uns alle Türen verschlossen und uns dazu verurteilt, das transzendente Sein und das Bewußtsein als zwei in sich geschlossene Ganzheiten zu betrachten, ohne eine mögliche Verbindung“¹⁰⁶.

Ohne Zweifel ist also Sartre in Anbetracht der beiden „Seinstypen“ des An-sich und des Für-sich auf das ontologisch relevante Überbrückungsproblem gestoßen, das seit dem 17. Jahrhundert die abendländische Philosophie beherrscht. Er umreißt dieses noch näher, indem er fragt: „Was ist der tiefe Sinn dieser beiden Seinstypen? Aus welchen Gründen gehören beide zum Sein im allgemeinen? Was ist der Sinn des Seins (le sens de l'être), insofern es in sich diese beiden radikal getrennten Seinsbereiche begreift?“¹⁰⁷ Von beachtlicher Tragweite hätte auch, wenn sie nur beharrlicher im Blick behalten worden wäre, die Sartresche Einsicht sein können, „daß wir den Sinn des einen oder des anderen in Wirklichkeit

⁹⁶ SN, 548; EN, 481. ⁹⁷ SN, 32.

⁹⁸ Ebd. ⁹⁹ SN, 33. ¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ SN, 35; EN, 34: „L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est“.

¹⁰² Vgl. Anm. 34. ¹⁰³ SN, 35.

¹⁰⁴ SN, 31; EN, 30: „radicalement autre“. Vgl. dazu *Descartes, Discours de la méthode* IV, § 2: „L'âme . . . est entièrement distincte de corps“.

¹⁰⁵ SN, 31. ¹⁰⁶ SN, 31 f. ¹⁰⁷ SN, 35; EN, 34.

nur ergreifen können, wenn wir deren wahrhafte Beziehungen mit dem Begriff des Seins im allgemeinen (leurs véritables rapports avec la notion de l'être en général) aufdecken können¹⁰⁸.

Wie die Ausführungen in ‚Das Sein und das Nichts‘ jedoch zur Genüge zeigen, hat Sartre diese Problemeinsicht, mit der er an die Dimension der *Metaphysica generalis* rührt, nicht durchtragend ausgestaltet. Dieses Abstriften dürfte u. a. auf eine Beeinflussung durch Heideggers deskriptive Existential-Ontologie zurückzuführen sein. Sartre hebt nämlich an dieser hervor, daß sie dem Sein „nicht mehr den Charakter eines scholastischen Allgemeinen“ zuspreche¹⁰⁹. ‚Ontologie‘ ist für ihn von daher nicht mehr allgemeine Seinslehre, sondern „Beschreibung des Phänomens von Sein“¹¹⁰. Er geht dabei von der Annahme aus, daß sich „das Seinsphänomen ... , wie jedes Urphänomen, für das Bewußtsein unmittelbar enthält“¹¹¹.

Mittels dieser Berufung auf das „Urphänomen“ sieht sich Sartre offensichtlich der Bemühung um einen allgemeinen und reflektierten Seinsbegriff enthoben. Für ihn gilt nunmehr: „Das Sein eines Seienden ist genau das, was es zu sein *scheint*“¹¹². Damit ist die Differenz – Sartre sagt: der „Dualismus“ – von „Erscheinung“ (apparence) und „Wesen“ (essence) aufgehoben: „Die Erscheinung verbirgt nicht das Wesen, sondern sie enthält es: sie *ist* das Wesen“¹¹³.

Vom Methodischen her kommt somit ein Indifferentismus in Sartres Denken hinein. Es fällt und es fehlt das von Grund auf differenzierende Kriterium der all-gemeinen Seinsnatur. Bloß als „Phänomene“ genommen, müssen nun Gutes und Böses, Wahres und Falsches, Seiendes und Nicht-Seiendes als je Gleich-Gültiges gelten. Abstandslos gehen sie ineinander über. Die Heideggersche Aufforderung, daß „ontisch negative ‚Wertung‘“ bei existential-analytischen Studien zu meiden sei¹¹⁴ erfährt ihre strikte Befolgung.

Die Frage, was das Sein *als* Sein seinem positiven Gehalte nach überhaupt sei, wird – wenn überhaupt – nur noch verschwommen wahrgenommen. Von der angedeuteten Beschreibungs-Methode her ist sie nicht mehr angebar; sie wird vermittels der „Epoché“ ein- bzw. ausgeklammert und verschwindet schließlich aus dem Blickfeld. Das aber heißt speziell für Sartre: Die wenigstens als Problem erkannte „notion de l'être en général“ geht in der Überwucherung durch schier endlose Phänomenbeschreibungen unter.

Die im Begriff des être en général implizierte Problematik einer Verbindung von An-sich und Für-sich hat Sartre allerdings nochmals gegen

¹⁰⁸ Vgl. SN, 31; EN, 30. ¹⁰⁹ SN, 56. ¹¹⁰ SN, 13. ¹¹¹ SN, 31.

¹¹² SN, 10. ¹¹³ SN, 10; EN, 12.

¹¹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 131976, 222. – Auf Sartres Adaption der „wertfrei“ beschreibenden phänomenologischen Methode ist es zurückzuführen, daß er z. B. Langeweile oder Ekel als unmittelbare „Seins“-Phänomene ausgibt (vgl. SN, 13).

Ende von ‚Das Sein und das Nichts‘ aufgenommen. Er sucht hier nach einer umfassenden systematischen Ganzheit seiner Einzelbeobachtungen und beweist damit, daß er in seinen überbordenden Deskriptionen ein rudimentäres Gespür für die Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘ bewahrt hat. Unter der Voraussetzung der in seiner Sachauffassung dominanten phänomenologischen bzw. existential-ontologischen Methode vermag er sich dem Verbindungs- bzw. Überbrückungsproblem jedoch nur mühsam zu nähern. Sein Seins- bzw. An-sich-Begriff steht zu sehr im Banne des Heideggerschen Diktums, daß „zur Faktizität des Daseins ... Verschlossenheit und Verdecktheit“ gehöre¹¹⁵. „Sein“ meint für ihn von daher das diametrale Gegenteil zu dem, was etwa Bonaventura als „diffusivum sui“¹¹⁶ oder „summa communicatio“¹¹⁷ versteht. „Sein“ (im existentialistisch-positivistischen Verstande) teilt nichts von sich mit. Es fällt damit, was auch Sartre registriert¹¹⁸, als an sich seiender Pol für die erstrebte Überbrückungsbewegung aus.

Im verzweifelten Kampf gegen den ontologischen Hiat bleibt nur noch das Für-sich übrig. Damit nicht alles in Zusammenhanglosigkeit zerfällt, muß nun von ihm aus – auch auf die Gefahr hin, daß es überlastet und überfordert wird – der „Übergang“ geleistet werden. Sartre vollzieht diesen auch – freilich weniger in einem Geniestreich als vielmehr in einem mehr schlecht als recht kaschierten theoretischen Gewaltakt. Er stellt zunächst die Behauptung auf: „Das Für-sich und das An-sich werden durch eine synthetische Verbindung (par une liaison synthétique) geeint, die nichts anderes ist als das Für-sich selber“¹¹⁹. Was jedoch unter der Decke dieser „Verbindung“ verborgen liegt, kommt sogleich im direkt anschließenden Satz zum Vorschein; hier wird mit erläuterndem Gestus gesagt: „Das Für-sich (le Pour-soi) ist nämlich nichts anderes als die reine *Nichtung* des An-sich“ (la pure néantisation de l'En-soi)¹²⁰; und noch drastischer wird angefügt: „es ist nämlich wie ein Seinsloch im Inneren des Seins“¹²¹.

„Synthetische Verbindung“ heißt nach Sartre also, daß das Für-sich im An-sich „einschlägt“, es aufzureißen und letztlich wohl auch zu zerstören versucht. Bei dem als „massiv“¹²² gekennzeichneten An-sich ist dieses Unternehmen freilich – schon bevor es eingeleitet wird – als aussichtsloses und vergebliches zu durchschauen. (Sartre deutet auf diesen Zustand der nie zu gewinnenden Eigentlichkeit nicht einmal einer negativen „Verbindung“ hin, indem er bemerkt, daß das Für-sich stets nur „wie“ ein Loch im Innern des Seins und nicht *als* ein solches selbst aufzufassen

¹¹⁵ Heidegger, 222.

¹¹⁶ Itinerarium mentis in Deum VI, 2 (vgl. dazu *Dionysius Areopagita*, De coelesti hierarch. IV, 1; De divinis nom. IV, 10).

¹¹⁷ Vgl. De mysterio Trinitatis, qu. 2 a. 1, concl. 7.

¹¹⁸ Vgl. SN, 35 (Mitte). ¹¹⁹ SN, 773; EN, 681.

¹²⁰ Ebd. (Herv. E. S.). ¹²¹ Ebd. ¹²² SN, 34.

sei¹²³.) Das An-sich selbst beharrt – „unbeeindruckt“ von den unbändigen „Verbindungs“-Bemühungen menschlicher Freiheit – in der unmittelbaren Kahlheit seiner Faktizität.

Das positivistische Wirklichkeitsverständnis, das Sartre in der phänomenologischen Methode rezipierte, entpuppt sich somit als eine Art Schreck-Gespens, – als ein Un-Wesen, dessen „Sein“ es ist, in grausamer Apathie alle auftauchenden Versuche freiheitlicher Selbstgestaltungen zu zermalmen¹²⁴.

Man muß von daher sagen, daß die Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘ von Sartre in kaum mehr zu unterbietender negativistischer Weise „beantwortet“ oder besser gesagt: verdrängt und von Grund auf verfehlt wurde. Als „Gehalt“ seines Philosophierens bleibt nur noch die von Nietzsche apostrophierte „Lust am Vernichten“¹²⁵. Sartre stilisiert sich genießerisch zum „Chronist(en) der Hölle“¹²⁶. Masochistisch gefällt er sich darin, von der hypostasierten Wesenlosigkeit des faktischen An-sich „zum Scheitern verurteilt“ zu sein. (Von daher aber läßt sich eine gewisse mentale Ähnlichkeit zwischen ihm und dem romantischen Dichter E. T. A. Hoffmann ausmachen; denn von diesem wird berichtet, daß er Angst vor seinen eigenen poetisch-phantastischen Fiktionen gehabt habe.)

IV

Von seinem Gestus her kann das Sartresche Philosophieren als überschüssiges Negieren- und Enthüllenwollen charakterisiert werden. Seine „Stärke“ ist es, menschliches Harmoniestreben (bisweilen sicherlich nicht zu Unrecht) mit der Feststellung des allgemein fehlenden „Maß(es)“¹²⁷ und „Nichtvorhandensein(s) von Wechselseitigkeit“¹²⁸ zwischen Fürsich und An-sich sowie mit der Beschreibung der hier auftretenden „wechselseitigen Vertreibungskräfte“¹²⁹ zu ernüchtern. Um so auffallen-

¹²³ Indes scheint Sartre in puncto Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit der „Verbindung“ selbst nicht ganz schlüssig zu sein. Er sagt einerseits, der die Freiheit „begründende“ Nichtungsakt der „Negation kann nicht den Seinskern des Seins erreichen, das absolute Fülle und volle Positivität ist“ (vgl. SN, 53). Er behauptet andererseits: „Das Nichts muß *im Herzen des Seins* gegeben sein, damit wir jenen besonderen Typus von Wirklichkeiten erfassen können, den wir Negiertheiten genannt haben“ (ebd. 62; Herv. E. S.). Vom Standpunkt des freien Negationsaktes aus sagt er dann sogar: „Das Nichts trägt das Sein im Herzen“ (ebd. 58).

¹²⁴ Dieses von Sartre als unaufhebbar hingenommene Seinsverständnis findet einen bildlichen Ausdruck im „ungeheuerlichen“ ‚Leviathan‘, der im Frontispiz der gleichnamigen Schrift des Thomas Hobbes dargestellt ist, sowie vor allem in Goyas monströsem ‚Giganten‘, der, panischen Schrecken verbreitend, seine Faust drohend gegen die Sonne als die Quelle des Lichtes und des Lebens erhebt. Vgl. dazu im einzelnen R. Brandt, Das Titelblatt des ‚Leviathan‘ und Goyas ‚El Gigante‘, in: Udo Bernbach/Klaus-M. Kodalle (Hgg.), Furcht und Freiheit. Leviathan, Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes, Opladen 1982, 202–231.

¹²⁵ Vgl. Ecce homo (ed. K. Schlechta II, 1140 u. 1153).

¹²⁶ Die Wörter (Anm. 75) 193.

¹²⁷ Vgl. SN, 783. ¹²⁸ SN, 781. ¹²⁹ SN, 55.

der ist es von daher, daß er bei seinen häufig schonungslosen Enthüllungen *eines* immerfort verschont und *eines* geflissentlich unenthüllt läßt, nämlich den Popanz seines vorontologischen bzw. faktizistischen Wirklichkeitsverständnisses. Diesen tabuisiert er gewissermaßen. Er schirmt ihn sorgsam gegen zersetzende Kritik ab, was als Maßnahme zur „Selbsterhaltung“ seiner Schriftstellerexistenz aufzufassen ist. Denn was hätte Sartre noch zu schildern, wenn sein En-soi, die schier unerschöpfliche Quelle von Mißtrauen, Angst und Überdruß, plötzlich verschwunden wäre?

Indes kann das positivistische Wirklichkeitsverständnis, wofür Sartres phänomenologische Beschreibungen in der Tat einen reichen Indizienbeweis liefern, nichts anderes (und vermutlich auch nichts Besseres) „tun“ als an seiner eigenen Grundlosigkeit, welche in der Auflösung der Warumfrage¹³⁰ „gründet“, zu zerbrechen. Die dialektische Antithese einer (positivistischen) „Apotheose der Verdinglichung“ und einer (existentia-listischen) „Apotheose der Negation“¹³¹ scheint unaufhebbar zu sein. Und doch: So wie Origenes sagt, daß Gott durch die „Kluft“ hindurch geschaut werde¹³², vermag sich auch in der dialektischen „Klüftigkeit“ des Sartreschen Philosophierens ein Durch- und Aufblick zu eröffnen. Denn dessen Phänomenologie der Endlichkeiten verendet an sich selbst, sobald die Absurdität *als* Wahrheit der hochstilisierten allgemeinen Unwahrheit und Zwiespältigkeit erkannt wird.

Stellt man nun Sartres Behauptungen der „synthetische(n) Verbindung“¹³³ zwischen An-sich und Für-sich sowie des „Nichtvorhandensein(s) von Wechselseitigkeit“¹³⁴ zwischen beiden direkt nebeneinander, so markiert sich hierbei eine deutliche Inkonsequenz seines faktizistischen Beschreibens (einer Denkungsart, die sich von der Frage nach dem zureichenden Grund von etwas überhaupt „emanzipiert“ dünkt und ins Nebeneinander vielfacher Beschreibungen meint ausweichen zu können).

Die hierbei entstehende konzeptionelle Uneindeutigkeit läßt sich durch eine weitere Unvermitteltheit der Sartreschen Formulierungen beleuchten. Sartre sagt nämlich vom Bewußtsein *einerseits*, daß es als nicht-substantielles Absolutes „eine totale Leere“ (un vide total)¹³⁵ darstellt, und zwar deshalb, „weil die ganze Welt außerhalb seiner liegt“¹³⁶. Von dieser Begründung her legt es sich nahe, zu sagen: „Sein“ ist für Sartre im Gegensatz zur nicht-seienden Bewußtseins-„Leere“ im sensualistischen Sinne nur das Welthaft-Phänomenale. Dagegen aber steht, daß Sartre

¹³⁰ Vgl. hierzu insbes. W. Schrader, Die Auflösung der Warumfrage, Amsterdam 1975.

¹³¹ Vgl. L. Zahn, Herbert Marcuses Apotheose der Negation. In: PhR 16 (1969) 165–184, bes. 170.

¹³² Hom. 16, 3f. in Jer. – Vgl. hierzu die Erläuterungen in Origenes, Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien. Eingel., übers. und erl. v. E. Schadel, Stuttgart 1980, 23–42.

¹³³ SN, 773. ¹³⁴ SN, 781.

¹³⁵ Vgl. SN, 23; EN, 23. ¹³⁶ Ebd.

vom Bewußtsein *andererseits* behauptet, daß es „die transphänomenale Seinsdimension des Subjektes“ (la dimension d'être transphénoménale du sujet)¹³⁷ sei.

Indem Sartre hier also auch dem Bewußtsein einen Seinscharakter zuspricht, ist er offensichtlich noch – zumal er doch der Hegelschen „Versuchung“ einer abstrakten Gleichsetzung von Sein und Nichts zu entgegen trachtet¹³⁸ – mit dem oben erwähnten Projekt einer „allgemeinen Theorie des Seins“ bzw. eines „Begriffs des Seins im allgemeinen“ befaßt.

In der Tendenz dieses Projektes wäre es gelegen, im Ausgang vom spezifischen Sein des Bewußtseins (evtl. auch im Ausgang vom spezifischen Sein des Welthaften) auf das Sein des Seins, d. h. auf die im Bewußtsein (oder im Welthaften) zum Ausdruck kommende Allgemeinnatur des Seins zurückzuschließen. Wäre Sartre nicht die Geduld und der Atem für diese methodisch entscheidende Fragestellung ausgegangen, so wäre es evtl. möglich gewesen, daß er die vielberufene ‚Seinsvergessenheit‘ des neuzeitlichen Bewußtseins durchbrochen hätte, daß er m. a. W. „jenseits von Realismus und Idealismus“¹³⁹ mittels originär-metaphysischer Auflichtung des être en général die Konvenienzbasis von Seiendem überhaupt zu entdecken vermocht hätte.

Von dieser Basis aus hätte es aber auch gelingen können, die innewirkende Verbundenheit und die Ausgliederungsordnung verschiedener Einzelbereiche (und damit auch: des An-sich und des Für-sich) einsichtig werden zu lassen. Dies aber hätte weiterhin bedeutet: Der antithetisch-dialektische Denkansatz, dessen Changieren zwischen monistisch-univokem und individualistisch-äquivokem Seinsverständnis, wäre durch analogisches Wirklichkeitsverständnis von Grund auf überwunden. Scheiternsphilosophie à la Sartre wäre „zum Scheitern verurteilt“.

Wir sind damit, indem wir die von Sartre nicht realisierte Möglichkeit integraler Seinserkenntnis angedeutet haben, zu einem gewissen Abschluß dieser Studie oder, besser gesagt, zu ihrem „Anfang“ gekommen. Ein doppeltes Resultat kann dabei gewärtigt werden. Denn im sachwilligen Ein- und Hindurchgehen durch die Sartresche Auffassungsweise wird uns einerseits gleichsam der Blick für das „Selbst“-Verständnis geöffnet, mit welchem in der heutigen Welt gehandelt wird¹⁴⁰. Die Einsicht in die prinzipielle Aussichtslosigkeit des Sartreschen Denkansatzes hat andererseits kathartische Wirkung. Sie disponiert und sensibilisiert das neuzeitliche Bewußtsein dazu, die Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘, die Sartre in der Überdeckung durch phänomenologisch-positivistische Be-

¹³⁷ SN, 16 (Herv. E. S.); EN, 17.

¹³⁸ SN, 50. ¹³⁹ SN, 32.

¹⁴⁰ Vgl. dazu die Erläuterungen zu Entfremdung, Funktionalisierung und Brutalisierung des derzeitigen Menschen in: G. A. Rauche, Utopie und Wirklichkeit in der Metaphysik, Meisenheim/Gl. 1979 (Rez. H. Beck u. E. Schadel in: Man and world 14, 1981, 461–466).

trachtungsweise „verdrängt“ hat, mit erneuter Intensität wieder aufzunehmen.

Die Beschäftigung mit Sartre vermag von daher, indem sie die Notwendigkeit originär metaphysischer Frageweise aufdeckt, zur Rehabilitation derselben beizutragen. Die Dimensionen dieser Frageweise, welche im *analogia entis*- bzw. *analogia Trinitatis*-Konzept der *Philosophia perennis* wurzelt und welche in neuerer Zeit vor allem durch Heinrich Becks Schrift: „Der Akt-Charakter des Seins“¹⁴¹ zu differenziertem Ausdruck gekommen ist, können in diesem Rahmen nicht ausgefaltet dargeboten werden. Es genüge hier der schlichte Hinweis, daß das *Verbum* „sein“ nicht ins Passiv gesetzt werden kann. „Sein“ meint von daher *per se* Wirken und Wirklichkeit im umfänglichsten Sinne.

Sartre verkennt diese elementare Grundbestimmung, indem er vom Sein an sich behauptet, daß es „nicht aktiv“¹⁴² sei. Aus diesem Mißverständnis der Wesensnatur des Seins ergeben sich dann, wie oben angedeutet, die negativistisch-verspannten Erläuterungen zum Für-sich der menschlichen Freiheit. Damit aber wird nun auch klar, wie und woher Sartres nihilistisch-pathetische Rede vom „Feindseligkeitskoeffizient(en) der Dinge“¹⁴³, von der „Geworfenheit der Freiheit“¹⁴⁴ u. a. zu beurteilen ist. Sie entbehrt der Einsicht in die wesenhaft aktuelle Mitteilbarkeit des Seins und muß von daher, um die Bewegtheit in der Welt irgendwie plausibel zu machen, auf den „Motor“ der negativen Identität, d. h. auf die „Einheit des Seins und des Nichtseins“¹⁴⁵ rekurrieren. Von daher aber zeigt sich, daß Sartre die Hegelsche Dialektik, in welcher die Bewußtseinsbedingungen des endlichen Geistes als Unendliches ausgegeben, d. h. hypostasiert werden, im letzten nicht zu überwinden vermocht hat. Sartre hält, anders gesagt, unverbrüchlich an der inneren Gebrochenheit des entontologisierten neuzeitlichen Subjektozentrismus fest¹⁴⁶. Seine Beteuerung, er sei „dem Idealismus entronnen“¹⁴⁷, ist als bloße Rhetorik einzuschätzen.

Von daher aber ist es – unter ideengeschichtlichem Aspekt – keineswegs abwegig, wenn man behauptet, daß die Aporetik des Sartreschen Philosophierens aus der für das neuzeitliche Denken charakteristischen

¹⁴¹ Im vollen Titel: *H. Beck, Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München 1965 (span. Ausg. u. d. T.: *El ser como acto*, Pamplona 1968); vgl. ferner vom gleichen *Verf.*: *Die rhythmische Struktur der Wirklichkeit* (Antrittsvorl.), in: *PhN* 9 (1965) 485–504; *Analogia Trinitatis. Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt*, in: *SJP* 25 (1980) 87–99; *Natürliche Theologie. Grundriß philosoph. Gotteserkenntnis*, München – Salzburg 1986.

¹⁴² SN, 32. ¹⁴³ SN, 610f. ¹⁴⁴ SN, 620. ¹⁴⁵ SN, 90.

¹⁴⁶ Vgl. hierzu *K. Meyer-Drawe, Der blinde Fleck des „ego cogito“*, in: Klaus Schaller (Hrsg.), *Comenius. Erkennen – Glauben – Handeln*, St. Augustin 1985, 127–134.

¹⁴⁷ SN, 23.

„Trinitätsvergessenheit“¹⁴⁸ zu erklären ist. Denn das metaphysisch Entscheidende in der durch Michael Servet eingeleiteten und durch die Sozialen bis in die Aufklärungsphilosophie weitergetragenen anti-trinitarischen Denkungsart¹⁴⁹ liegt darin, daß die innere Prozessualität des Seinsaktes gelehrt wird¹⁵⁰. Das aber heißt: Der Gedanke eines immanenten Hervorganges im Sein selbst, „bevor“ sich dieses – gemäß seinem ihm wesentlich zugehörigen Sich-verströmen-Wollen – in Einzelbereiche hinein auswirkt, wird als nicht mehr nachvollziehbar angesehen.

Diese von Sartre stillschweigend hingenommene Prämisse hat jedoch zur Folge, daß ihm An-sich und Für-sich, Weltsein und menschliches Bewußtsein bzw. Freiheit in einem unüberbrückbaren Nebeneinander erscheinen müssen. Sie stellen sich ihm als „zwei absolut verschiedene Sphären“¹⁵¹ dar und treiben die existentialistische Selbsterkenntnis zur Einsicht in das zwangsläufige Scheitern aller menschlichen Sinn- und Selbstentwürfe.

Unfruchtbares (positivistisches) „Sein“ und absurde (existentialistische) „Freiheit“ sind somit als negative Korrelation zu durchschauen. Ihr Zusammensein im Abstoßungsverhältnis erläutert sich von daher, daß dem Nichts – entgegen der es wesentlich bestimmenden Nullität¹⁵² – ein Seinscharakter unterschoben wird. Denn ein „nichtiges“ Nichts kann nicht nichts sein, insofern Sein (im ursprünglichsten Sinne) Wirken bedeutet. Das völlig seinslose Nichts könnte nicht einmal „nichten“.

Unter dem Aspekt des sich in reiner Immanenz vollziehenden Seins erweist sich nun, daß die Sartresche Behauptung, menschliche Realität sei gezwungen, „sich zu machen, anstatt zu sein“¹⁵³, als Alternative gegenstandslos wird. Sartre hat sie nur deswegen formuliert, weil es ihm an der Einsicht in die ruhig fließende Beständigkeit des allesdurchwirkenden Seinsaktes gebricht¹⁵⁴. Was er als „Freiheit“ versteht, kennzeichnet das Handeln des Menschen in Anbetracht der ihn ängstigenden eigenen Bodenlosigkeit. Hierbei aber wird in autonomistischer Verstiegenheit verkannt, daß der Mensch immer schon ‚ist‘ und ‚sein‘ muß, bevor er in

¹⁴⁸ Vgl. E. Schadel (Hrsg.), *Bibliotheca trinitariorum*. Bd. 1. Paris – München – New York – London 1984, S. VII–XVIII.

¹⁴⁹ Vgl. dazu die ‚Einleitung‘ in: *Comenius, Antisozinianische Schriften*. Hrsg. v. E. Schadel, Hildesheim – Zürich – New York 1983, 7⁺–72⁺.

¹⁵⁰ Vgl. etwa *M. Servet, Christianismi restitutio*. Repr. der Ausg. 1553 Frankf./M. 1966, 189: „Non est metaphysica rerum intus emissio“; dazu im einzelnen *F. Sánchez-Blanco, Michael Servets Kritik an der Trinitätslehre*. Philosoph. Implikationen und histor. Auswirkungen, Frankf./M. – Bern – Las Vegas 1977.

¹⁵¹ *Nietzsche* (Anm. 67) 317.

¹⁵² Vgl. etwa *Comenius, Janua rerum* (1681) VI, 2: „Nihil est ubi omnia desunt“; ebd. XXXIII: „Ex nihilo nihil fit. Ab nihilo nihil fit. Propter nihil fit nihil“. Dazu *R. Berlinger, Das Nichts und der Tod*, Frankf./M. 1972.

¹⁵³ SN, 561.

¹⁵⁴ Vgl. etwa *Thomas v. Aquin, Summa contra gentiles* I, c.20: „Esse est aliquid fixum et quietum in ente“.

Erkenntnis- und Liebesakten (freilich auch in Torheit und Bosheit) aus sich herauszutreten (zu ek-sistieren) vermag.

Die in Sartres Zeitlichkeitsanalyse als „Ek-stase“¹⁵⁵ umschriebene Freiheit bestimmt sich also auch unter seinstheoretischem Aspekt als ein Aus-sich-heraus-Treten. Doch meint sie hierbei nicht ein Abgestoßenwerden durch das An-sich, sondern vielmehr das Hervortreten des Mensch-seins in die intelligible Distanz zu sich selbst¹⁵⁶. Dabei gilt paradoxerweise: Je mehr der Mensch in distanzierendem Bewußtsein aus seinem Ansichsein hervortritt, desto mehr *ist* er auch, was er als Menschenwesen sein kann und sein soll. So verstandene Freiheit ist keinesfalls Nichts, sondern Selbst-Aufklärung des Menschseins. Denn dieses gewinnt im Nichts der relativen Andersheit – in einem Nichts also, das es im Akt seines Selbstvollzuges als sinnfreies und erkenntnisermöglichendes Zwischen allererst produziert – die ihm seinspezifisch zugehörnde Überlegenheit¹⁵⁷.

Sofern der Mensch das Sein dieser seiner Überlegenheit nicht zur ‚incurvitas in se‘ pervertiert, sondern sich vergegenwärtigt, daß sein geistiger Hervorgang – *im* Akt des Hervorgehens selbst – auf sein An-sich als den Ursprung dieses Hervorgehens immerdar zurückzubeziehen ist, gewinnt er Distanz zu seiner Bewußtseins-Distanz. Er entgeht der Selbstrelativierung in vagabundierend-freischwebender „Intelligenz“. In wacher Bewußtheit bleibt er empfänglich und in zweifacher Richtung offen: für den Seins-Zuspruch ebenso wie für den sein Sein vollendenden Liebesaustausch.

Unter diesen Bedingungen wechselseitigen Offenseins kann sich Sartres gespensterhaftes An-sich, das an egomane Zwielfichtigkeit gewöhnt ist, nicht mehr blicken lassen. Die von Ferdinand Ebner so unermüdlich belagerte Mauer der „Icheinsamkeit“ ist geborsten. Das Andere (die

¹⁵⁵ SN, 199.

¹⁵⁶ Als Urhorizont hierfür ist dasjenige zu betrachten, was *Origenes* als Logoszeugung umschrieben hat. So als wollte er eine dialektisch-alternative Grundauffassung abwehren, sagt er im trinitarischen Zusammenhang wörtlich: „Der Vater hat den Sohn nicht in solcher Weise geboren, daß er ihn als Vater gleich nach der Geburt abstoßen würde; er gebiert ihn vielmehr immerdar“ (aei genā autōn) (Hom. 9, 4 in Jer.; [s. Anm. 132, 118] dazu ebd. 283 f.). Zur Wirkungsgeschichte dieses Theologumenons vgl. *H. Rabner*, Die Gottesgeburt, in: ZKTh 59 (1935) 333–418; *W. Schrader*, Generatio aequivoca, in: Philosoph. Perspektiven 4 (1972) 232–257.

¹⁵⁷ Damit wird nun auch der Unterschied zwischen seinstheoretisch-analogischem und dialektischem Nichts-Verständnis deutlich. Im ersten Fall ergibt sich das Nichts als *productum* innerhalb des Selbstvollzuges von Seiendem überhaupt, als das, worin sich die der Realität nachgeordnete Sphäre der Idealität konstituiert (vgl. *Beck* [Anm. 141] 113, 119). Im zweiten Falle aber wird das Nichts, indem es in Verkennung seiner wesentlichen Nichtigkeit ontologisch überfordert und überfrachtet wird, als *producens* genommen: Kraft des „erborgten“ Seinscharakters steht es als Für-sich im Abstoßungs-Verhältnis zum An-sich; die dabei zu beobachtende „ungeheure Macht des Negativen“ (*Hegel*, Phänom. des Geistes, Frankf./M. 1974, 36) gilt den Idealisten (wie vormals schon den Manichäern) als Schöpfungsprinzip. – Das analogische Wirklichkeitsverständnis wäre somit als relational-integrativ zu kennzeichnen, das dialektische aber als alternativ-exklusiv.

Welt) oder die anderen (die Mitmenschen oder Gott) werden nicht mehr als Beschränkung und Belästigung der eigenen Freiheit mißverstanden, sondern als deren mögliche Bereicherung angenommen. Da sie nicht mehr per se verdächtig und beargwöhnt werden, ist es ihnen ihrerseits möglich „aus der Defensive“ herauszutreten und sich – jeder und jedes auf seine Weise – als Repräsentanten quellhafter Vollkommenheit zu wechselseitig sich erfüllendem Seinsdialog¹⁵⁸ darzubieten. Damit aber verliert Freiheit ganz und gar den Charakter des Zwanghaft-Konstruktivistischen. Sie erweist sich im wahrsten Sinne vielmehr als Ergebnis und als Geschenk der sich in sich selbst auflichtenden Seinsnatur.

¹⁵⁸ Vgl. hierzu im einzelnen: R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Frankf./M. 1962.