

Das Sein und das Nichts

KA

Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe
Band 22

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie
an der Universität Tübingen.

Jean-Paul Sartre

Das Sein und das Nichts

Herausgegeben
von Bernard N. Schumacher



Akademie Verlag

Titelbild: Jean-Paul Sartre, um 1940, Cinetext GmbH, Frankfurt/M.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation
ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich

ISBN 3-05-003236-7

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2003

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

All rights reserved (including those of translation into other languages). No part of this book may be reproduced in any form – by photoprinting, microfilm, or any other means – nor transmitted or translated into a machine language without written permission from the publishers.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metze, Chamäleon Design Agentur, Berlin

Satz: Sabine Gerhardt, Berlin

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“ GmbH, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Zitierweise und Siglen	VII
Vorwort	XI
1. Philosophie der Freiheit: Einführung in <i>Das Sein und das Nichts</i> <i>Bernard N. Schumacher</i>	1
2. Die Genesis des Seins des intentionalen Bewusstseins (9–45) <i>Paul Janssen</i>	21
3. Der Ursprung der Negation (49–118) <i>Peter Caws</i>	45
4. „Unaufrichtigkeit“ – Klärung eines Begriffs in <i>Das Sein und das Nichts</i> (119–160) <i>Ronald E. Santoni</i>	63
5. „Von der Subjektivität ausgehen“. Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre (163–215) <i>Alain Renaut</i>	85
6. Theorie der Temporalität (216–321) <i>Michael Theunissen</i>	101
7. Die Transzendenz (322–401) <i>Leo Fretz</i>	117

8.		
	Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität (405–538)	
	<i>Axel Honneth</i>	135
9.		
	Phänomenologie des menschlichen Körpers (539–632)	
	<i>Bernard N. Schumacher</i>	159
10.		
	Die konkreten Beziehungen zu Anderen (633–748)	
	<i>Thomas Flynn</i>	177
11.		
	Freiheit als Selbstinitiation (753–833)	
	<i>Annemarie Pieper</i>	195
12.		
	Grundlose Freiheit (833–949 und 950–955)	
	<i>Peter Kampits</i>	211
13.		
	Die existentielle Psychoanalyse als moralische Klassifizierung² (956–1072)	
	<i>Jean-Christophe Merle</i>	227
	Auswahlbibliographie	245
	Personenregister	253
	Sachregister	257
	Hinweise zu den Autoren	263

Zitierweise und Siglen

Werkzitate werden mit Hilfe von Abkürzungen nachgewiesen. Die Seitenangaben beziehen sich jeweils zuerst auf die deutsche Übersetzung, gefolgt von der Angabe in Klammern für das französische Original, zum Beispiel: *Freiheit* 159 (292). Bei den Stellenangaben für *Das Sein und das Nichts* verweist die erste Abkürzung auf die Stelle im deutschen Text und die zweite auf die im französischen Original, zum Beispiel: *SN* 49; *EN* 37.

Jean-Paul Sartre

- EN* L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943.
- SN* Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Nachwort von T. König, deutsche Übersetzung von T. König und H. Schöneberg, Reinbek, Rowohlt, (Gesammelte Werke: Philosophische Schriften I), 1991.
- Baudelaire* Baudelaire, deutsche Übersetzung von T. König, Reinbek, Rowohlt, 1978. Französisch: Baudelaire, Paris, Gallimard, 1963.
- Cahiers* Cahiers pour une morale, Paris, Gallimard, 1983. Deutsch: Aufzeichnungen zu einer Moral. Aus dem Nachlass, Reinbek, Rowohlt, in Vorbereitung (Gesammelte Werke, Philosophische Schriften VIII).
- Ekel* Der Ekel, in: Romane und Erzählungen. Gesammelte Werke, Bd. I, deutsche Übersetzung von U. Aumüller und A. Spingler, Reinbek, Rowohlt, 2000. Französisch: La Nausée, Paris, Gallimard, 1938, 1994.
- Emotionen* Skizze einer Theorie der Emotionen, in: Die Transzendenz des Ego: philosophische Essays 1931–1939, deutsche Übersetzung von U. Aumüller, T. König, B. Schuppener, Reinbek, Rowohlt, 1994, 255–321. Französisch: Esquisse d'une théorie des émotions, Paris, Librairie générale française, 2000.
- Existentialismus* Der Existentialismus ist ein Humanismus, in: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophi-

- sche Essays 1943–1948, deutsche Übersetzung von V. von Wroblewsky, Reinbek, Rowohlt, 1994, 117–55. Französisch: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.
- Fliegen* Die Fliegen. Die schmutzigen Hände, Reinbek, Rowohlt, 1961, 1972. Französisch: *Huis clos suivi de Les mouches*, Paris, Gallimard, 1947, 1978.
- Freiheit* „Die cartesianische Freiheit“, in: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*, deutsche Übersetzung von H. G. Brenner und G. Scheel, Reinbek, Rowohlt, 1994, 99–116. Französisch: „La liberté cartésienne“, in: *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, 314–35.
- Genet* Saint Genet, Komödiant und Märtyrer, deutsche Übersetzung von U. Dörrenbacher, Reinbek, Rowohlt, 1982. Französisch: *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952.
- Geschlossen* Geschlossene Gesellschaft, Reinbek, Rowohlt, 1991. Französisch: *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1945.
- Idee* Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: Die Intentionalität, in: *Die Transzendenz des Ego: philosophische Essays 1931–1939*, deutsche Übersetzung von U. Aumüller, T. König, B. Schuppener, Reinbek, Rowohlt, 1994, 33–7. Französisch: „Une idée fondamentale de la phénoménologie“, in: *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, 31–5.
- Idiot* Der Idiot der Familie, deutsche Übersetzung von T. König, Bd. 4, Reinbek, Rowohlt, 1978. Französisch: *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1971.
- Imaginäre* Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft, deutsche Übersetzung von H. Schöneberg und L. Alfes, Reinbeck, Rowohlt, 1971, 1994. Französisch: *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, 1940, Paris, Gallimard, collection ‚Idées‘, 1978.
- Imagination* Die Imagination, deutsche Übersetzung von U. Aumüller, T. König und B. Schuppener, Reinbek, Rowohlt, 1971, 1994. Französisch: *L'imagination*, 1936, Paris, Presses Universitaires de France, collection ‚Quadrige‘, 1989.

- Interview* An Interview with Jean-Paul Sartre (12–19 Mai 1975), in: P. A. Schilpp, (Hrsg.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. LaSalle (Ill.), Open Court, 1981, 3–51.
- Judenfrage* Überlegungen zur Judenfrage, Reinbek, Rowohlt, 1994. Französisch: *Réflexions sur la question juive*, Paris, Paul Morihien, 1946.
- Kritik* Kritik der dialektischen Vernunft. 1. Band. Theorie der gesellschaftlichen Praxis, deutsche Übersetzung von T. König, Reinbek, Rowohlt, 1978. Französisch: *Critique de la raison dialectique*. Tome 1. *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, 1985.
- Methode* Fragen der Methode, deutsche Übersetzung von V. von Wroblewsky, Reinbek, Rowohlt, 1986. Französisch: *Questions de méthode*, in: *Critique de la Raison dialectique*, Bd. I, Paris, Gallimard, 1960.
- Selbstbewusstsein* Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Die Seinsdimension des Subjektes, deutsche Übersetzung von M. Fleischer und H. Schöneberg, Reinbek, Rowohlt, 1994, 216–64. Französisch: „Conscience de soi et connaissance de soi“, in: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1948 (12), 49–91.
- Situations* *Situations*, Paris, Gallimard, 1947 ff.
- Tagebücher* Tagebücher: September 1939–März 1940. Reinbek, Rowohlt, 1996 (auf der Grundlage der erweiterten Ausgabe, Paris, Gallimard, 1995). Französisch: *Les carnets de la drôle de guerre (1939–1940)*, Paris, Gallimard, 1995.
- Transzendenz* Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung, in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*, deutsche Übersetzung von U. Aumüller, T. König, B. Schuppener, Reinbek, Rowohlt, 1994, 39–96. Französisch: *La Transcendance de l'Ego*, 1936, Paris, Vrin, 1988.
- Wörter* Die Wörter, deutsche Übersetzung von H. Mayer, Reinbek, Rowohlt, 1965. Französisch: *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1964.

Vorwort

Jean-Paul Sartre (1905–1980) ist unbestritten eine herausragende Gestalt der zeitgenössischen Philosophie, dessen Werk *Das Sein und das Nichts* zu den Klassikern der philosophischen Literatur gehört. Eine aufmerksame Lektüre seines Werkes bringt neues Licht in eine Vielzahl von Fragen, mit denen sich die zeitgenössischen Philosophen befassen, zum Beispiel die Fragen in Bezug auf das Kriterium der Identität der Person, die Existenz anderer Geisteswesen, die Person als ein moralischer Handlungsträger, den Unterschied zwischen einer Person und einer Sache, den Tod als ein Übel, die logische Möglichkeit der Existenz der Person unabhängig von ihrem Körper, den Unterschied zwischen dem Bewusstsein und dem Selbstbewusstsein etc.

Sartre macht in diesem grundlegenden Werk eine scharfsinnige Analyse verschiedener grundlegenden Themen wie die Beziehung von Freiheit und Sein, die ontologische Unterscheidung der beiden unvereinbaren Bereiche des Für-sich und des An-sich, des Subjektes und des Objektes, das präreflexive Cogito, die menschliche Kontingenz und der Versuch, diese zu transzendieren, die Angst, die Scham, der Blick des Andern, die Unaufrichtigkeit, der Aufruf zur Authentizität und die Konstitution des Menschen als Entwurf.

Dieser einführende kooperative Kommentar zu *Das Sein und das Nichts* legt ausschliesslich Originalbeiträge auf dem neuesten Stand der internationalen Sartre-Forschungen vor. Ein solcher Band hätte ohne das geduldige Engagement von verschiedenen Autoren nie entstehen können. Deswegen bin ich Ihnen auf ganz besondere Weise dankbar. Das vorliegende Werk ist die Frucht der Bemühung aller Autoren. Ebenso danke ich Peter Mosberger, der sich sehr kompetent und mit großem Einsatz der deutschen Übersetzung von vier Beiträgen – Peter Caws, Thomas Flynn, Ronald E. Santoni und Alain Renaut – gewidmet hat. Mein Dank richtet sich auch an Otfried Höffe für seine Hinweise und seine Zusage, den Band in seiner Reihe zu konzipieren sowie an Juan Francisco Franck für die Herstellung des Verzeichnisses und an Prisca Hovaç-Zurrón für die sorgfältige Lektüre. Ebenso danke ich Herrn Dammaschke vom Akademie Verlag für die ausgezeichnete Zusammenarbeit und für seinen Beitrag zur Veröffentlichung dieses Bandes.

Bernard N. Schumacher

Philosophie der Freiheit: Einführung in *Das Sein und das Nichts*

Jean-Paul Sartre (1905–1980) ist unbestritten eine herausragende Gestalt der zeitgenössischen Philosophie, dessen Werk *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* zu den Klassikern der philosophischen Literatur (Flynn 2002; Macho 1995, 7) gehört. Als der bedeutendste Philosoph der Nachkriegszeit hat Sartre eine ganze Generation von Denkern geprägt. Er rückt an die erste Stelle, behauptet sich dort und etwa fünfzehn Jahre lang gibt er in der intellektuellen Welt den Ton an. Ungeachtet zahlreicher Versuche, ihn herabzuwürdigen, ungeachtet des „totalen Hasses“ (Levy 2000, 49), der ihm entgegengebracht wurde, aller Verachtung, allem Neid über seinen Erfolg und den vielen Anfechtungen und leidenschaftlich geführten Debatten, die seine philosophischen Positionen auslösten, zum Trotz, ist Sartre der französische Autor, ja für manche, der Denker weltweit, der im XX. Jahrhundert am meisten studiert wird. Sein Denken unterliegt weder dem Wandel der Zeit noch der Mode, welche ihn viele Jahre lang zu dem französischen Intellektuellen machte, zu der „absolutesten intellektuellen Autorität, die man bisher gesehen hat“ (Renaut 1993, 12; Lévy 2000, 17). Noch heute ist er ein „Gewissen Frankreichs“, an dem man kaum vorbei kommt“ (Petit 2000, 1).

1 Reaktionen auf *Das Sein und das Nichts*

Während die Veröffentlichung von *Das Sein und das Nichts* 1943 in Paris unter der deutschen Besatzung eher geringe Beachtung fand, steht dieses philosophische Werk schon sehr bald für den französischen Existentialismus und löst weltweit vom Lob bis zur Ablehnung heftige Reaktionen aus.

Zwei gegensätzliche Haltungen mögen dies veranschaulichen: „Eines Tages im Herbst des Jahres 1943“, schrieb Michel Tournier (1964), „fiel mir ein Buch in den Schoß wie ein Meteor: *Das Sein und das Nichts*. Auf einen Moment der Verwunderung folgte der Prozess des Wiederkäuens. Dieses Werk war kompakt, spröde, von einer unwiderstehlichen Kraft, voller feinem Scharfsinn und enzyklopädischer Breite, ein technisches Meisterwerk von intuitiver diamantreiner Schlichtheit. Schon wurden in der Presse die Stimmen des antiphilosophischen Mobs laut. Es gab keinen Zweifel, uns war ein neues Denksystem gegeben worden. Wir jubelten.“ Im Gegensatz dazu bemerkt Ferdinand Alquié in einer Rezension von *Das Sein und das Nichts* (1966, 106), dass Sartre „nicht an die Philosophie glaubt. Er ist ein Antiphilosoph beziehungsweise der Philosoph einer philosophiefindlichen Generation. Er gehört zu jenen, die wie Pascal und Kierkegaard, die Weisheit verachten und sich über die Vernunft lustig machen“. Gabriel Marcel (1964), der zweifelsohne anerkennt, dass das philosophische Werk Sartres als solches – und *Das Sein und das Nichts* im besonderen – „von einem aussergewöhnlich beweglichen und scharfen Geist zeugt“, sieht in dessen Autor einen Sophisten, dem er „schlimmste intellektuelle Unaufrichtigkeit“ und „zynische Wahrheitsverachtung“ bescheinigt. Maurice Merleau-Ponty (1945, 344) fasst in knappen Worten zusammen, dass „Sartres Werk“ für viele „eher ein Gift ist, vor dem man sich hüten muss, als eine Philosophie, über die es sich zu diskutieren lohnt“.

Auch heute noch, zwanzig Jahre nach dem Tod des französischen Philosophen, sind einige Zeitgenossen der Meinung, dass Sartre „sich über die Vernunft lustig macht“ und dass *Das Sein und das Nichts* es nicht wert sei, von einem Philosophen, der seines Namens würdig ist, gelesen zu werden. *Das Sein und das Nichts* gilt einigen als Beispiel für eine nicht ernst zu nehmende Philosophie, sogar für eine Nicht-Philosophie. Andere denken, dass man heute keine Philosophie mehr im Stile Sartres machen könne, da wir im postmetaphysischen Zeitalter philosophieren, was bedeutet, dass wir „den Illusionen der Metaphysik entronnen“ sind (Renaut 1993, 244). Andere wiederum vertreten die Ansicht, Sartre sei der Letzte gewesen, der geglaubt habe, die Philosophie müsse „sagen, was Leben, Tod, Sexualität sei, ob Gott existiere oder nicht, was Freiheit sei“ (Michel Foucault, *Magazine littéraire*, Februar 1968, zitiert in Renaut 1993, 8).

Dann gibt es Philosophen, die dem Sartreschen Denken mangelnde Schärfe vorwerfen, sie beschreiben es als unklar und redundant. Der französische Philosoph hat eine Vorliebe für indirekte Argumentationsspiralen. Typisch für sein philosophisches Werk ist nach Peter Caws (1979, 3; s. a. seinen Beitrag im vorliegenden Band) der Verlauf „von einem straff durch-

dachten Beginn zu einem weitschweifigen, unstrukturierten, abrupten Ende“, wobei Caws das Werk jedoch als eine beeindruckende Glanzleistung bezeichnet. In einer neueren Veröffentlichung unter dem Titel *Introduction to Phenomenology* könnte Dermot Moran (2000) am Ende seiner Sartre-Präsentation nicht deutlicher sein, wenn er sagt: „*Das Sein und das Nichts* ist übermässig lang, weitschweifig wiederholend, das Werk ermangelt jeder Struktur, ist voller rhetorischer Schnörkel, Paradoxen und offen zu Tage tretender Widersprüche“ (390) oder „Sartres Ansichten sind ein Mischmasch von Ideen, die auf eigentümliche Weise zu einem System zusammen gehämmert wurden und die nie die Verfeinerung erlangten, zu der ihnen eine akademische Bildung verholfen hätte“ (356). Es wurde ihm auch vorgehalten, „sein Stil sei oft nachlässig und nicht zu Ende gedacht, oberflächlich und unsystematisch“ (Aronson und Hoven 1991, 20).

Auch wenn das Sartresche Denken in *Das Sein und das Nichts* gelegentlich redundant, unscharf oder stellenweise auch widersprüchlich ist und Sartres Terminologie auf den ersten Blick fremd und schwer verständlich erscheinen mag, so zeichnet sich dieser Klassiker der Philosophie jedoch in den Augen vieler Sartre-Kenner „durch Originalität, gedankliche Schärfe und präzise Argumentation und Interpretation“ (Gutwirth 1970, 278) aus, so ist die Argumentation des Autors doch „solide aufgebaut und stellt einen wahren Fortschritt in der Philosophie dar“ (Seel 1995, 13; Catalano 1980). *Das Sein und das Nichts* ist – wie kürzlich unter anderen von Arthur Danto (1987, 9), Gregory McCulloch (1994) und Kathleen Wider (1997) zutreffend bemerkt – keineswegs gekennzeichnet durch etwaige mangelnde logische Kohärenz, was das einzige Kriterium wäre, um eine Philosophie als absurd oder sinnlos zu bezeichnen. Die Schwachpunkte in Sartres Werk liegen nicht auf der Ebene der Kohärenz, sondern sie bestehen in der Unfertigkeit des philosophischen Gedankengebäudes.

Die zahlreichen Angriffe auf *Das Sein und das Nichts* – die sich auch auf das als dumm und ungeschickt bezeichnete Verhalten Sartres in einigen seiner politischen Stellungnahmen beziehen – haben zuweilen ein Ausmass an Ungerechtigkeit angenommen, das Spuren hinterlassen hat. Eine Grundhaltung ist immer noch die, den Philosoph Sartre zu ignorieren, verleumden, herabzusetzen. Trotz der umfangreichen Sekundärliteratur steht *Das Sein und das Nichts* nur selten auf den Lehrplänen der Universitäten, die einen Zweifel an der „akademischen Professionalität“ des Autors hegen und in ihm vielmehr „einen Essayisten und Schriftsteller, aber philosophischen Dilettanten“ (Seel 1995, 13) sehen. Um mit Ronald Santoni (1995, XV) zu sprechen: „Jean-Paul Sartres Philosophie ist eine Philosophie, auf die sich zu viele Philosophen, Akademiker und Laien berufen, die

aber viel zu wenige lesen – zumindest ernsthaft lesen“. In die gleiche Kerbe schlägt Thomas Busch (1990, XIII) mit der Feststellung, „Sartres Philosophie ist von Anfang an häufig missverstanden worden. Fünfundvierzig Jahre nach der Veröffentlichung von *Das Sein und das Nichts* wird das Werk immer noch missverstanden“, und David Detmer (1988, 1) bemerkt, dass „Sartres Philosophie immer noch (...) nicht richtig verstanden wird“. Thomas Anderson (1979, 5) ist der Auffassung, dass „nur wenigen Philosophen unseres Jahrhunderts eine solch regelmässige Verzerrung und Verfälschung ihres Denkens widerfuhr wie ihm“. Das vorliegende Werk möchte unter anderem zu einem besseren Verständnis von *Das Sein und das Nichts* beitragen und sich jenen anschliessen, die sich, mit Rouger (1986, 13) gesprochen, für eine Rehabilitation Sartres einsetzen sowie für die Rückkehr zum Subjekt, das verschiedene Philosophen bereits für tot erklärt hatten.

Entgegen der Behauptung, *Das Sein und das Nichts* werde zu einem „Museum, dem Gruppen von Studenten und Professoren regelmässig einen Besuch abstatten, nicht etwa um dort nach noch verborgener Wahrheit zu suchen, sondern um der Schönheit willen, die in der Kohärenz der versammelten Objekte zum Ausdruck kommt“ (Renaut 1993, 247) und entgegen dem Einwand, der Leser von heute empfinde „eine seltsame Abneigung“ (246) gegen das Werk, kann man beobachten, dass die Philosophie Sartres derzeit durch viele Philosophen des europäischen Kontinents wie auch durch die angelsächsischen Analytiker, deren unmittelbares Interesse unter anderem der Bedeutung der Sartreschen Philosophie für die Philosophie des Geistes gilt (s. beispielsweise Danto 1986; McCulloch 1994; Morris 1976; Wider 1997), zu neuer Blüte erweckt wird und einen neuen ausserordentlich dynamischen Aufschwung erlebt. Die aufmerksame Lektüre von *Das Sein und das Nichts* bringt neues Licht in eine Vielzahl von Fragen, mit denen sich diese Philosophen befasst haben, so zum Beispiel die Fragen nach dem Kriterium für die Identität der Person, für die Existenz anderer Geisteswesen, die Person als einem moralischen Handlungsträger, dem Unterschied zwischen einer Person und einer Sache, dem Bewusstsein und dem Selbstbewusstsein, dem Tod als einem Übel, der logischen Möglichkeit der Existenz der Person unabhängig von ihrem Körper etc. Der Versuch, das Denken des französischen Philosophen als ein Monstrum der Vergangenheit abzutun, erwächst aus einer vorgefassten Definition von Philosophie. Die oben erwähnten Behauptungen, wir seien „den Illusionen der Metaphysik entronnen“ oder die Philosophie sollte nicht mehr „sagen, was Leben, Tod etc. sei“, entsprechen nicht der geographischen Wirklichkeit der zeitgenössischen Philosophie. Diese kennt vielmehr verschiedene Strömungen – wie beispielsweise die angelsächsische analytische Philoso-

phie – welche den metaphysischen und ontologischen Fragestellungen erneut einen wesentlichen Platz einräumen und die sich mit grossem Interesse existentialistischen Themen widmen.

Das Sein und das Nichts, „das wichtigste [philosophische] Werk“ (Flynn 2002), „das bedeutendste theoretische-philosophische Buch“ (Gadamer 1988, 41) von Sartre ist ein bemerkenswerter philosophischer Beitrag sowohl im Hinblick auf die Systematik als auch die Geschichte der Philosophie. Das Werk ist eine phänomenologische Ontologie in Form einer originellen argumentativen Auseinandersetzung hauptsächlich mit den drei grossen ‚H‘ der deutschen Philosophie: mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Edmund Husserl und Martin Heidegger (s. Seel 1995, 13; Schroeder 1984; Grene 1983), und schöpft dabei aus der überlieferten französischen Philosophie, für die repräsentativ René Descartes steht, den Sartre als einen der klassischen Philosophen der menschlichen Freiheit betrachtet. Als Vertreter der analytischen Philosophie fasst Arthur Danto (1986, 7) Sartres Philosophie folgendermassen zusammen: „Spannweite und Erfindungsreichtum, architektonische Kühnheit und logische Verbindlichkeit, dialektische Kraft und menschliche Relevanz und die Totalität der Sicht, das sind die Eigenschaften des Sartreschen Systems, derentwegen es in die höhere, in die höchste Kategorie gehört, an die Seite der Systeme von Platon, Descartes, Spinoza und Kant, Hegel und Russell; und damit habe ich die meisten schon genannt, die sich mit ihm messen könnten“.

2 Die grossen philosophischen Quellen von *Das Sein und das Nichts*

Der rasche Erfolg von *Das Sein und das Nichts* liegt zum Teil sicher in der Reaktion auf den Idealismus der akademischen französischen Philosophie begründet und in dem wachsenden Interesse an einer konkreten, realistischen Philosophie. Diese wurde unter anderen von Charles Peirce und William James entwickelt – deren Bestreben es war, den psychologischen Ansatz der Introspektion zu überwinden – und sie wurde schon in einem Werk von Jean Wahl aus dem Jahre 1932 unter dem Titel *Vers le concret* vorgestellt, für das Sartre grosse Bewunderung hegte. Man erinnere sich auch daran, welches Interesse Raymond Aron bei dem jungen französischen Philosophen weckte mit einem Gespräch in einem Café zu Beginn des Jahres 1933 über die Phänomenologie als die Möglichkeit des Philosophierens auf der Grundlage des Konkreten mittels der Beschreibung des Gegebenen einer Situation, in der sich das Subjekt befindet, nach dem

Modus des Gegebenen und mit der Beschränkung auf die reine, exakte Beschreibung dessen, was erscheint, also des Phänomens. Simone de Beauvoir (1989, 118 [141]) berichtet ausführlich von dieser Episode der Entdeckung der Phänomenologie, die genau dem entsprach, womit Sartre gedanklich befasst war: „Wir verbrachten gemeinsam einen Abend im ‚Bec de Gaz‘ in der Rue Montparnasse. Wir bestellten die Spezialität des Hauses: Aprikosen-Cocktail. Aron wies auf sein Glas: ‚Siehst Du, *mon petit camarade*, wenn Du Phänomenologe bist, kannst Du über diesen Cocktail reden, und es ist Philosophie!‘ Sartre erlebte vor Erregung; das war genau, was er seit Jahren wünschte: man redet über den nächstbesten Gegenstand, und es ist Philosophie.“

Sartre fühlte sich von dieser neuen Methode, dieser neuerlichen Hinwendung zu den Dingen und dem Argument der Beschreibung des Erscheinenden, sehr stark angezogen, und er entwickelte es in *Das Sein und das Nichts* meisterlich weiter mit seiner detaillierten Analyse des Bewusstseins, der Angst, der Unaufrichtigkeit, der Scham, der konkreten Beziehungen zu Anderen und des Körpers. Dieser durch Aron eröffnete erste Kontakt mit der Phänomenologie Husserls – die berühmten Pariser Vorlesungen Husserls von 1929, die später unter dem Titel *Méditations cartésiennes* veröffentlicht wurden, hatte Sartre nicht gehört – veranlasste den jungen Philosophen zur Lektüre von Emmanuel Lévinas Dissertation mit dem Titel: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Doch mit den Texten selbst des Vaters der Phänomenologie beginnt Sartre sich erst bei seinem Besuch am Institut Français in Berlin 1933/34 zu beschäftigen, wo er unter anderem die *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* las. Die Frucht seiner Studien war der 1936/37 in *Recherches Philosophiques* (Nr. 6, 85–123) veröffentlichte Artikel mit der Überschrift „Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung“. Sartre lehnt jede Art von Essentialismus des Ich ab, das heißt, er leugnet die Existenz eines Ich als das Zentrum und den Ursprung für das Bewusstsein des Subjekts. Das transzendente Ich wäre, wie er sagt, der Tod des Bewusstseins. Das Ego lässt sich nicht im Innersten des Subjekts finden, sondern ist das Ergebnis eines Bildes, das das Subjekt sich von sich macht, beziehungsweise das die andern sich von ihm machen. Sartre möchte zeigen, dass es nicht möglich ist, dem Bewusstsein den Seinsmodus einer Sache zu geben. Das Bewusstsein ist präpersonal und ist durch die Intentionalität charakterisiert, die das Subjekt auf etwas anderes als es [das Bewusstsein] selbst orientiert. Sartre möchte das Bewusstsein von allem befreien, was irgendeiner Art von innerstem Kern, einem transzendentalen Subjekt oder einer kartesischen Substanz ähnelt.

Sartre setzt seinen Schwung fort und verfasst 1935/36 *Die Imagination*, die 1936 bei Alcan herausgebracht wird, *Das Imaginäre*, das erst 1940 erscheint, und den Beitrag „Eine fundamentale Phänomenologie Husserls: die Intentionalität“, die 1939 in der *Nouvelle Revue française* veröffentlicht wird. Und während er die wichtige Rolle des Vaters der Phänomenologie für die Entwicklung seines Denkens zwar hervorhebt, nimmt er doch, wenn auch freundlich, Abstand von ihm. Er beginnt ernsthafte Vorbehalte gegen ihn zu formulieren, so wirft er dem Begründer der Phänomenologie vor, er neige zum Kantischen Idealismus und es gelinge ihm nicht, dem Solipsismus zu entgehen (SN 428 f.; EN 291). In *Das Sein und das Nichts* bemerkt er beispielsweise, dass Husserl „selbst seiner ersten Intuition nicht immer treu gewesen ist“ (SN 28; EN 24), oder dass „Husserl ängstlich auf der Ebene der funktionalen Beschreibung geblieben [ist]. Daher ist er niemals über die bloße Beschreibung der Erscheinung als solcher hinausgegangen [...], er verdient trotz seinem Abstreiten eher Phänomenist als Phänomenologe genannt zu werden“ (SN 163; EN 115). In seinem berühmten Vortrag vor der *Société Française de philosophie* vom 2. Juni 1947 zu dem Thema „Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis“ führt Sartre aus: „Wir haben bei Husserl [...] eine fortschreitende Erhellung und eine bemerkenswerte Beschreibung der Wesensstrukturen des Bewusstseins, aber nie eine Erörterung [...] des ontologischen Problems, was das Sein des Bewusstseins ist. [...] Ebenso bleibt übrigens das Problem des Seins der Welt [...] ganz unentschieden. [...] wir kommen von der phänomenologischen *epoché* her nie zur Welt zurück.“ (*Selbstbewusstsein* 224 [55]). In seinen Schriften der Dreissiger- und Vierzigerjahre entwickelt Sartre dem entgegen eine Phänomenologie des Bewusstseins und behandelt beispielsweise einige seiner Hauptthemen, die man auch später in *Das Sein und das Nichts* wiederfinden wird, in seinem berühmten Roman *Der Ekel* aus dem Jahr 1938. (Siehe Busch 1990; Coorebyter 2000; Fell 1965; Mouillie 2000; Priest 2000; Rouger 1986; Schilpp 1981; Schroeder 1984; Seel 1971, 1995; Theunissen 1977).

Auf die zweite grosse philosophische Quelle, aus der der Autor für sein Werk *Das Sein und das Nichts* schöpft, verweist der Untertitel dieses Werkes, ‚Versuch einer phänomenologischen Ontologie‘. Dies ist die Philosophie Heideggers, deren Bekanntheit Sartre ebenfalls zum ersten Mal in Berlin machte, wo er sich zunächst recht oberflächlich mit einem Teil von *Sein und Zeit* zu beschäftigen begann. Nochmals wird er sich dann dem deutschen Philosophen nähern mit der Lektüre der berühmten Antrittsrede Heideggers an der Universität Freiburg im Breisgau *Was ist Metaphysik?* in der französischen Übersetzung von Henri Corbin. Doch erst in den

Jahren der Besatzungszeit 1940–41 wird Sartre sich gründlicher mit dem Heideggerschen Werk *Sein und Zeit* auseinandersetzen, das deutliche Spuren in seiner Argumentation in *Das Sein und das Nichts* hinterlassen hat. Dennoch kann man entgegen einigen Kritikern bei Sartres Werk nicht von einem Plagiat der Heideggerschen Existenzanalyse reden. (Siehe Fell 1979; Haar 1980; Haarscher 1985; Schroeder 1984; Theunissen 1977; Seel 1971, 1995). Zwar ordnet Sartre seine Analyse dem Bereich der phänomenologischen Ontologie zu, doch widmet er den ethischen und anthropologischen Fragen gleichfalls grosse Aufmerksamkeit, indem er sich detailliert mit der Analyse des Menschen in Situation beschäftigt. Eine solche Analyse gehört für Heidegger in den Bereich des ontischen Denkens.

Die dritte philosophische Quelle, die *Das Sein und das Nichts* speist, ist die Philosophie Hegels. Sartre war ihr während seiner Universitätsjahre nicht begegnet und das, obwohl ihr Jean Wahl, Jean Hypollite und Alexandre Kojève in seinen berühmten Hegel-Vorlesungen an der *École Pratique des Hautes Études* von 1933 bis 1939 grosse Beachtung schenkten. Erst kurz vor Beginn des Krieges beginnt Sartre, sich direkt mit Hegel zu beschäftigen, dessen Denken ihn im Folgenden nachhaltig beeinflussen wird. Aus der Hegelschen Philosophie entnimmt er die Lehre von der Negation und von dem Bewusstsein als Negativität sowie die Dialektik des An-sich, Für-sich und An-sich-für-sich. (Siehe Fry 1988; Hartmann 1963; Marcuse 1965; Schroeder 1984; Seel 1995).

3 Einige grundlegende Themen in *Das Sein und das Nichts*

Auf den 1072 Seiten von *Das Sein und das Nichts* präsentiert Sartre eine historische und systematische Synthese der Frage nach dem Sein mit Hilfe einer – wie es im Untertitel heisst – phänomenologischen Ontologie, die die Seinsmodi der Seinsstrukturen, das heisst ihre Phänomenalität beschreibt. Charakteristisch für das Sartresche Werk *Das Sein und das Nichts* ist vor allem seine Kontraposition zum Determinismus und von daher auch seine *Philosophie der Freiheit*, die vor dem Hintergrund einer Phänomenologie des Bewusstseins und einer Analytik der Endlichkeit entwickelt wird. Diese Philosophie der Freiheit verlangt vom Subjekt ein hohes Mass an Eigenverantwortlichkeit und Authentizität in seinem täglichen Tun. Sartre unternimmt in diesem grundlegenden Werk eine scharfsinnige Analyse verschiedener grundlegender Themen wie die Beziehung von Freiheit und Sein, die ontologische Unterscheidung der beiden unvereinbaren Bereiche

des Für-sich und des An-sich, des Subjektes und des Objektes, das prä-reflexive Cogito, die menschliche Kontingenz und der Versuch, diese zu transzendieren, die Angst, die Scham, der Blick des Andern, die Unaufmerksamkeit, der Aufruf zur Authentizität und die Konstitution des Menschen als Entwurf.

Das Für-sich und das An-sich

Der ‚Dualismus‘ zwischen dem Für-sich und dem An-sich, die Möglichkeit, das Sein und das Nichts zu verbinden, ist ein wesentliches Thema in Sartres Werk. Seine Einleitung mit dem Titel „Auf der Suche nach dem Sein“ stösst den Leser direkt hinein in die Debatte über den Abgrund zwischen dem bewussten Sein – dem *Für-sich* –, das als unmittelbar mit der Negativität verbunden beschrieben wird und zu verstehen ist als die Fähigkeit zur Differenzierung und Veränderung, als Nicht-Identität und Freiheit einerseits, und andererseits dem Sein, das an sich ist – dem *An-sich* –, das beschrieben wird als sich selbst gegenüber im Dunkeln liegend, als massiv, bewegungslos, als reine Positivität, reines Sein, als Synthese seiner selbst mit sich selbst, identisch mit sich selbst, nicht zeitlich, jenseits von Negation und Affirmation, von Möglichkeit und Unmöglichkeit, kurz als ein Zuviel. „Das Für-sich, das das zu sein hat, was es ist, das heisst, das das ist, was es nicht ist, und das nicht das ist, was es ist“ (SN 1055; EN 711). Es unterscheidet sich fundamental vom An-sich, „das das ist, was es ist“ (SN 1055; EN 711). Die menschliche Realität ist somit, wie wir gleich sehen werden, eine Existenz ohne bestimmte Essenz. Indem es nicht ist, was es ist, ist das Bewusstsein das Nicht-sein von Essenz; indem es ist, was es nicht ist, ist das Bewusstsein das Projekt von Essenz.

Der Kantischen Differenzierung zwischen Phänomenon und Noumenon stellt Sartre die Aufdeckung der transphänomenalen Dimension des Seins durch die phänomenologische Beschreibung einiger Phänomene des Seins wie beispielsweise die Langeweile, die Angst, den Ekel oder die Scham gegenüber. Dieses Sein ist nicht identisch mit dem Noumenon Kants, also mit einem Etwas, das hinter dem Phänomenon verborgen wäre, sondern es ist coextensiv zum Phänomen selbst. Die phänomenologische Ontologie will eine Verbindung schaffen zwischen dem Phänomen des Seins, das das ist, was erscheint, und dem Sein des Phänomens, das transphänomenal ist und das „die Bedingung jeder Enthüllung [ist]: es ist das Sein-zum-Enthüllen und nicht enthülltes Sein“ (SN 16; EN 15). Das Sein ist kein Subjekt, das vom Phänomen, durch das es erscheint, verschieden

ist. Das Sein des Phänomens geht jedoch nicht in einem Phänomen des Seins auf. Das Sein des Phänomens, wie auch das Bewusstsein – das erkennende Sein – das jedem Bewusstsein von sich selbst vorausliegt und es ermöglicht, ist transphänomenal. Sartre führt die grundlegende Unterscheidung zwischen dem *setzenden Bewusstsein* eines Objekts, das dem Bereich der Intentionalität angehört, und dem *nicht-setzenden Bewusstsein* ein, das auf nicht kognitive Weise seiner selbst bewusst ist, das heisst, es kann sich selbst nicht als Objekt intentionalisieren. Dieses würde tatsächlich ein anderes Bewusstsein voraussetzen, das sich des ersten Bewusstseins bewusst wäre, und so fort. Das Bewusstsein seiner selbst begleitet notwendig jeden setzenden oder intentionalen bewussten Akt. Das Bewusstsein ist folglich von doppelter Beschaffenheit: Setzend in Bezug auf ein Objekt und nicht-setzend in Bezug auf ein Bewusstsein. Das präreflexive Bewusstsein ist die Ursache seiner selbst, es begründet sich selbst. Es erfasst sich selbst als Bewusstsein des Seins und als Bewusstsein, dass es nicht ist, dessen es sich bewusst ist, als Bewusstsein, nicht sein eigener Grund zu sein. Das Für-sich, das durchgehend das ist, was es nicht ist, ist durch einen Mangel gekennzeichnet und durch ein Herausgerissen-sein aus der Welt, wodurch das Sein sich nichtet. Es enthüllt sich selbst als das Sein, das nicht ist. Im ersten Kapitel des ersten Teils mit der Überschrift ‚Der Ursprung der Verneinung‘ beschreibt Sartre das Für-sich als, „das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt“ (SN 80; EN 59). Durch diesen Akt der Negation des An-sich erkennt das Für-sich seine Freiheit angesichts der unbestimmten Vielfalt des Möglichen. Indem es sich aus der Immanenz des Seins herausnimmt, entwirft sich das Für-sich frei auf die Zukunft, auf seine Möglichkeiten. Durch diese Projektion unterscheidet es sich von den Dingen.

Im Gegensatz zum An-sich, das ist, was es ist, ist das Für-sich seinem Wesen nach zeitlich, das heisst, es hat zu sein. So gleitet das Nichts in die Beziehung zwischen meinem zukünftigen Sein und meinem gegenwärtigen Sein: „Ich *bin* nicht der, der ich sein werde. Zunächst bin ich es nicht, weil Zeit mich davon trennt. Ferner weil das, was ich bin, nicht der Grund dessen ist, was ich sein werde. Schliesslich weil überhaupt kein aktuell Existierendes genau das bestimmen kann, was ich sein werde. Da ich jedoch schon das bin, was ich sein werde (sonst wäre ich nicht interessiert, dieser oder jener zu sein), *bin ich derjenige, der ich sein werde, nach dem Modus, es nicht zu sein*. Über mein Schaudern werde ich auf die Zukunft hin getragen, und es nichtet sich, insofern es die Zukunft als möglich konstituiert“ (SN 95–6; EN 69).

Sartre kommt im ersten Kapitel des zweiten Teils mit dem Titel ‚Die unmittelbaren Strukturen des Für-sich‘ auf seine Theorie der Negation

zurück, indem er ausführt, „das Für-sich als Grund seiner selbst ist das Auftauchen der Negation. Es begründet sich, insofern es *an ihm selbst* ein gewisses Sein oder eine Seinsweise negiert. Was es negiert oder nichtet, ist, wie wir wissen, das An-sich-sein. Aber nicht ein beliebiges An-sich-sein: Die menschliche Realität ist vor allem ihr eigenes Nichts. Was sie als Für-sich an ihr selbst negiert oder nichtet, kann nur *Sich* sein. Und da sie in ihrem Sinn konstituiert ist durch diese Nichtung und diese Anwesenheit dessen in ihr, was sie als Genichtetes nichtet, ist es das verfehlt *Sich als An-sich-sein*, das den Sinn der menschlichen Realität ausmacht. Insofern die menschliche Realität in ihrem ursprünglichen Bezug zu sich nicht das ist, was sie ist, ist ihn Bezug zu sich nicht ursprünglich und kann seinen Sinn nur von einem ersten Bezug erhalten, der *Null-Bezug* oder Identität ist. Das Sich, das das wäre, was es ist, lässt das Für-sich als etwas erfassen, was nicht das ist, was es ist; die in der Definition des Für-sich negierte Beziehung – die als solche zunächst gesetzt werden muss – ist eine ihm selbst als dauernd abwesend gegeben Beziehung des Für-sich nach dem Modus der Identität. Der Sinn dieser subtilen Störung, durch die der Durst sich entgeht und nicht Durst ist, insofern er Durstbewusstsein ist, ist ein Durst, der Durst wäre und der es heimsucht. Was das Für-sich verfehlt, ist das Sich – oder Sich-selbst als An-sich“ (SN 188; EN 131–2). Der Versuch, gleichzeitig An-sich und Für-sich zu sein, also Gott zu sein, der als Substanz gewordenen Bewusstsein beschrieben wird, als Substanz, die Grund ihrer selbst geworden ist (SN 987, 190 f.; EN 664, 133 f.), erweist sich als widersprüchlich und illusorisch. Das Für-sich ist charakterisiert durch den fortwährenden Entwurf, sich selbst als Sein zu begründen, ein Entwurf, der sich als fortlaufendes Scheitern erweist (SN 1059–60; EN 714). „Eine nutzlose Passion“ (SN 1052; EN 708) nennt Sartre am Ende des vierten Teils seines Werkes die menschliche Realität, die definiert ist durch dieses Projekt der Transformation eines Für-sich in ein An-sich-für-sich, dieses Projekt der Selbstenteignung mit dem Ziel der Seinsbegründung und somit das An-sich zu konstituieren, das sich jeder Kontingenz entzieht, da es sein eigener Grund ist, die *ens causa sui* (SN 1052; 1063–4, 190 f.; EN 708, 717, 133 f.).

Die Angst und die Unaufrichtigkeit

Das Bewusstsein, seine eigenen Zukunft im Modus des Nicht-seins zu sein, ist, was mit dem Begriff „Angst“ beschrieben wird (SN 96; EN 69). Die Angst zeigt, dass das Für-sich immer neu gemacht werden muss, dass es

keine Vor-Existenz besitzt und dass es grundsätzlich frei ist. Das Für-sich trennt sich fortlaufend von sich durch einen verneinenden Bruch. „Das Für-sich hat kein Sein, weil sein Sein stets auf Distanz ist [...], denn es macht sich explizit für-sich als das Sein nicht seiend“ (SN 243; EN 167). Die Angst drückt auch das Wissen um das Für-sich als dem Ursprung der Werte und der Sinnbehaftung der Dinge aus. Der Mensch hat sich meisterlich darauf eingestellt, der Angst auf verschiedenerelei Wege zu entfliehen, beispielsweise durch sein Festhalten an einer menschlichen Natur oder durch die *Unaufrichtigkeit*, die Sartre ausführlich beschreibt. Die durch die Angst aufgedeckte Freiheit ist kontingent, das heisst, die Freiheit ist nicht ihr eigener Grund. Sie ist eine Notwendigkeit, was bedeutet, „ich bin verurteilt, frei zu sein“ und dass „wir nicht frei sind, nicht mehr frei zu sein“ (SN 764; EN 515). Die Angst ist das Bewusstsein, nicht anders zu können, als frei zu sein. Die Freiheit zielt aus dem Zustand eines Mangels heraus auf eine Totalität, auf die Verwirklichung der Möglichkeiten des Für-sich.

Die Freiheit und die Ablehnung einer menschlichen Natur

Die Sartresche Freiheit ist keinen Bedingungen unterworfen, absolut autonom, liegt jeder Bestimmung voraus und ist primär im Verhältnis zu jeder anderen Aktualisierung der menschlichen Fähigkeiten, sie ist der Ursprung, aus dem die Phänomene hervorgehen. Sie *ist* „das Sein des Menschen“ (SN 84; EN 61), „der Stoff meines Seins“ (SN 762; EN 514). Nicht der Mensch hat Freiheit, er *ist* Freiheit. „Die menschliche Freiheit geht dem Wesen des Menschen voraus und macht dieses möglich, das Wesen des menschlichen Seins steht in seiner Freiheit aus. Was wir Freiheit nennen, ist also unmöglich *vom Sein* der ‚menschlichen-Realität‘ zu unterscheiden. Der Mensch ist keineswegs *zunächst*, um *dann* frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem ‚*Frei-sein*‘“ (SN 84; EN 61). Da sie sich nur in einer bestimmten Situation ausüben lässt, projiziert die Freiheit das Für-sich in das *Zu-kommende*, wo ihr Lebensentwurf – der nichts anderes als die Fülle des Ansich-für-sich ist – sich jedoch nicht verwirklicht, denn der Tod negiert den Sinn der freien Projektion der Möglichkeiten des Für-sich.

Sartres Schlussfolgerung stützt sich auf das Axiom, dass die Vergangenheit ihren Sinn aus der Gegenwart und die Gegenwart ihren Sinn aus der Zukunft bezieht. Erst das *Zu-kommende* verleiht dem freien Tun der Gegenwart und der Vergangenheit des Für-sich Bedeutung. Das Für-sich ist somit „sich selbst *zukünftig*“ (SN 923; EN 621). „Man selbst sein, heisst, zu

sich selbst kommen“ (SN 925; EN 622), das ist die Struktur der Selbstheit. Vom Ende her erhellt sich das, was ist, oder umgekehrt, das Tun der Vergangenheit und der Gegenwart empfängt seinen Sinn aus dem Tun in der Zukunft. Jenes (das Tun der Vergangenheit/Gegenwart) verweilt in der Schwebe, bis dieses (das Tun in der Zukunft) ihm Sinn verleiht. „Das, was ist, erhält also seinen Sinn nur, wenn es auf die Zukunft hin *überschritten* wird“ (SN 858; EN 578). Der Sinn eines freien Tuns des Für-sich ist weder durch einen andern noch naturgegeben, sondern wird vom Für-sich selbst bestimmt, das frei wählt und allein entscheidet, welche Bedeutung es seiner Vergangenheit geben will. Auf gleiche Weise wirkt sein zukünftiges Tun sinngleichend auf seine Gegenwart. Das aktuelle freie Verhalten eines Für-sich in der Gegenwart ist auf paradoxe Weise völlig bewusst und durchscheinend (präreflexives Cogito) und zugleich gänzlich verhüllt durch die freie Determination, die es abwarten muss, bis sein Zukünftiges seine Gegenwart mit Sinn belegt. Das Für-sich ist somit wesentlich ein Warten, das sich in einer Abfolge von „Erwartungen von Erwartungen, die selbst auf Erwartungen warten“ (SN 925; EN 622) ausdrückt. Diese Erwartungen tendieren auf einen letzten Ruhepunkt – der zu erreichen unmöglich ist –, wo alle Probleme gelöst wären: Die Fülle des An-sich-für-sich, wo das vergangene Leben in Vollkommenheit wiedergegeben und die Kurve des Lebens endgültig festgelegt wären. Solange das Für-sich lebt, ist es in der Lage, die Bedeutung seines freien Tuns der Vergangenheit zu ändern und seinem vergangenen Tun immer wieder neu Sinn zu verleihen. Erst mit dem Auftritt des Todes, der dem Zufall unterliegt und sich der freien Wahl des Für-sich entzieht, wird die freie Projektion des Für-sich in die Zukunft (in einem nicht mehr zu verändernden Moment der Gegenwart) endgültig gestoppt. Das tote Für-sich kann seinem Tun rückwirkend keinen Sinn mehr geben, dies wird den Überlebenden überlassen. Der Tod trägt somit für Sartre das Kleid der Absurdität, denn er bedeutet nicht nur das Ende aller Entwürfe und widerspricht nicht nur dem grundlegenden Streben des Für-sich nach einem An-sich-für-sich, sondern nimmt dem Für-sich auch und vor allem die Fähigkeit, seinem freien Tun der Vergangenheit – aus der Zukunft rückwirkend – Sinn zu verleihen (siehe Schumacher 2003).

Eines der grundlegenden Themen in *Das Sein und das Nichts* ist die *Absage an eine* ein für alle Mal festgelegten *menschliche Natur*, die dem Subjekt auferlegt und der dieses unterworfen wäre. Eine solche Natur würde die absolute Freiheit des Für-sich aufheben, das dem Diktat seiner Natur folgen würde. „Das Sein, das das ist, was es ist“, das heisst, das eine der Freiheit vorliegende Natur besitzt, „kann nicht frei sein“ (SN 765; EN 516). Um dem Determinismus zu entkommen, verleiht Sartre der Frei-

heit den Vorrang vor der menschlichen Natur, der sie auch vorliegt. Er widerspricht nicht nur François Mauriac, bei dem Personen zu Sachen werden, indem er ihnen ein a-priori Wesen zuerkennt (*Situations*, t. I, 47 f.), sondern auch Marcel Proust, dem er vorwirft, dazu beigetragen zu haben „den Mythos von der menschlichen Natur zu verbreiten“ (*Situations*, t. II, 20). Auf diese Unvereinbarkeit von menschlicher Natur und Freiheit geht Sartre in einem Abschnitt von *Das Sein und das Nichts* ein, wo er mit Gottfried Wilhelm Leibniz die Frage untersucht, ob Adam wirklich frei war, den Apfel zu nehmen oder nicht. Er lehnt die Leibnizsche Lösung ab, denn wenn die menschliche Natur dem Gedanken Gottes entstammt, wäre das Handeln des Menschen nicht frei, folglich wäre es nicht verantwortlich, weil „durch das Wesen Adams strikt notwendig gemacht“: „Aber das Wesen Adams ist für Adam selbst ein *Gegebenes*: Adam hat es nicht gewählt, er hat nicht wählen können, Adam zu sein. Folglich trägt er keineswegs die Verantwortung für sein Sein. [...] Für uns dagegen ist Adam keineswegs durch ein Wesen definiert, denn das Wesen kommt bei der menschlichen-Realität nach der Existenz. Er ist durch die Wahl seiner Zwecke definiert [...]. Denn für uns stellt sich das Problem der Freiheit auf der Ebene der Wahl Adams durch ihn selbst, das heisst der Bestimmung des Wesens durch die Existenz“ (SN 811–2; EN 546–7). Nur wer hinsichtlich seiner Natur vollständig undeterminiert ist, sie somit nicht von einem andern empfängt, kann wirklich frei sein. Mit seiner Gleichsetzung von Determinismus und einer gegebenen menschlichen Natur behauptet Sartre, der Mensch sei entweder völlig frei oder gänzlich determiniert. Jede andere Alternative schliesst er aus: „Der Mensch kann nicht bald frei und bald Sklave sein: Er ist gänzlich und immer frei, oder er ist nicht“ (SN 766; EN 516).

Der Mensch – dessen Existenz seinem Wesen vorausgeht und die sich zuletzt als „eine nutzlose Passion“ (SN 1052; EN 708) erweist – macht sich, formt sich während seiner ganzen Existenz in dem Masse, wie er handelt, wie er in Situation ist, sich engagiert und indem er sich seiner Freiheit bedient. Also ist, so Sartre, die Freiheit der Ursprung der menschlichen Natur. In *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* führt unser Philosoph aus, dass der Mensch „zunächst nichts ist. Er wird erst dann, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. [...] Der Mensch, er ist lediglich, allerdings nicht lediglich wie er sich auffasst, sondern wie er sich will, und wie er sich nach der Existenz auffasst, nach diesem Elan zur Existenz hin; der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht. [...] Der Mensch ist zunächst ein sich subjektiv erlebender Entwurf [...] nichts existiert vor diesem Entwurf [...] und der Mensch wird zuerst das sein, was er zu sein

entworfen haben wird“ (*Existentialismus* 120–1 [22–3]). Im Rahmen seines Programms des authentischen Humanismus verneint Sartre, dass der Mensch ein bestimmtes Wesen habe, denn dies würde ihn festlegen. Der Mensch ist nicht, was er ist, sondern er ist für sich nur in der Perspektive eines Noch-nicht und erfasst sich als ein Nichts, also als ein Sein, von dessen Vervollständigung er weit entfernt ist. Die Authentizität liegt in der Verhinderung jeglichen Versuchs, das Subjekt auf eine einzigartige Essenz einzuengen.

Der Ekel

Während die Angst auf Freiheit verweist, enthüllt der *Ekel* die menschliche *Faktizität*. Diese drückt aus, dass das Für-sich reine Kontingenz ist, ohne Rechtfertigung, ohne Grund einer bestimmten Situation ausgeliefert, für die es nicht verantwortlich ist, und verlassen, denn es ist nicht der Grund seines Entwurfs in die Welt. Auch wenn das Für-sich die Situation, in die es geworfen ist – also den Körper, den Ort und die Zeit, kurz, seine Beschaffenheit als Mensch –, nicht selbst gewählt hat, ist es dennoch verantwortlich für den Sinn, den es den Tatsachen und seinem Tun gibt. Im Rahmen einer bestimmten Situation und einer menschlichen Beschaffenheit obliegt es dem Für-sich, dem, was es konstituiert, einen Sinn zu verleihen, das heisst, es ist gewissermassen verantwortlich für seine Faktizität.

Die auf einen Anderen verweisende Scham

Nachdem sich Sartre mit der Angst und dem Ekel beschäftigt hat, geht er auf die *Scham* ein, die auf das Bewusstsein von der Gegenwart eines anderen Für-sich verweist. In dem berühmten Abschnitt über den Akt des Voyeurismus zeigt er, wie das Für-sich sich der Existenz des Bewusstseins eines Andern bewusst ist, und darüber hinaus, wie die Struktur des Für-sich die Existenz des Andern in sich selbst einschliesst. Meine durch den Blick eines Andern hervorgerufene Erfahrung der Scham enthüllt mir das nicht-setzende Bewusstsein eines Ich, das ich bin, die Existenz des Andern, die mich zu einem Objekt macht, das ich nicht erkennen kann, und die Erfahrung meiner selbst als ein Für-Andere. „So ist ursprünglich das Band zwischen meinem unreflektierten Bewusstsein und meinem angeblickten-*Ego* ein Band nicht des Erkennens, sondern des Seins. Ich bin, jenseits aller Erkenntnis, die ich haben kann, dieses Ich, das ein Anderer erkennt. Und

dieses Ich, das ich bin, bin ich in einer Welt, die der Andere mir entfremdet hat“ (SN 471; EN 319). Einige Seiten weiter fügt Sartre hinzu, „mein Sündenfall ist die Existenz des anderen“ (SN 474; EN 321). Der Blick des Andern objektiviert mich und beraubt mich der Welt. Ich bin nicht mehr Herr der Situation. Die Beziehung zwischen den Für-sich ist nach Sartre vom Ursprung her konfliktgeprägt. Ich stehe in meinem Sein in Abhängigkeit von der Freiheit des Andern, der mich als Mittel für einen Zweck benutzen kann, den ich nicht kenne. „So konstituiert mich das Gesehenwerden als ein wehrloses Sein für die Freiheit, die nicht meine Freiheit ist. In diesem Sinn können wir uns als ‚Knechte‘ betrachten, insofern wir Anderen erscheinen. [...] Ich bin in dem Mass Knecht, in dem ich in meinem Sein abhängig innerhalb einer Freiheit bin, die nicht die meine ist und die gerade die Bedingung meines Seins ist. Insofern ich Objekt von Werten bin, die mich qualifizieren, ohne dass ich auf diese Qualifikation einwirken oder sie auch nur erkennen kann, bin ich in Knechtschaft. Zugleich bin ich *in Gefahr*, insofern ich das Instrument von Möglichkeiten bin, die nicht meine Möglichkeiten sind, deren bloße Anwesenheit jenseits meines Seins ich nur vermuten kann und die meine Transzendenz verneinen, um mich als ein Mittel auf Zwecke hin konstituieren zu können, die ich nicht kenne. Und diese Gefahr ist kein Zufall, sondern die permanente Struktur meines Für-Andere-Seins“ (SN 481–2; EN 326). Das Für-Andere-Sein ist faktische Notwendigkeit. Der Versuch des Andern, mich zu objektivieren und mich der Welt zu berauben, erfährt seine Umkehrung durch die Wiedereroberung meiner selbst, indem ich den Andern objektiviere, indem ich die Möglichkeiten in tote Möglichkeiten umwandle, indem ich ihn als Mittel unter Mitteln ansehe. „Der Andere wird das Instrument, das sich durch seinen Bezug zu allen anderen Instrumenten definiert“ (SN 522; EN 353). Die konkreten Beziehungen wie Liebe, Hass, Gleichgültigkeit etc. sind Ausdruck des Versuchs, die Freiheit des Andern zu beeinflussen. Die Analyse der Existenz des Andern und besonders des fundamentalen Phänomens des Blicks setzt voraus, dass das Für-sich als ein in einem Körper inkarnierten Wesen lebt, den Sartre aus drei verschiedenen Blickwinkeln betrachtet: Der Körper als Sein-für-sich, das seine Faktizität enthüllt, als Körper-für-Andere, so wie er anderen erscheint, als Bewusstsein von meinem Körper, wie er für Andere ist.

Das Sartresche Verständnis des Menschen, der grundlegend engagiert, in Situation und auf gewählte Ziele ausgerichtet ist, wird von einer ethischen Forderung begleitet. Sartre betont die Notwendigkeit der persönlichen Verantwortung für das, was das Subjekt tut, unabhängig von den Umstän-

den, in denen es sich befindet. Es ist aufgerufen, nicht blosses Produkt dessen zu sein, was andere aus ihm machen, sondern sich in einer entfremdeten Welt zu erobern. Das Handeln des Menschen impliziert eine freie persönliche Wahl und Authentizität. Das handelnde Wesen verinnert seine Daseinsbedingung, seine Geschichte, seine Erfahrungen und seine biologischen Grenzen und es entäussert sie frei in Form von Entwürfen, die diesen Bestimmungen Sinn verleihen. Neben der Betonung des verantwortlichen und authentischen Handelns hebt Sartre nachdrücklich hervor, dass man den Menschen nicht als Sache sehen könne, da er von Grund auf frei sei. Als ein in seiner Zeit höchst engagierter Philosoph unterstreicht Sartre die Inkarnation der Person durch ihren Körper in der Welt, die er das Sein in Situation nennt. Dabei hebt er immer wieder auf die Dimension der Freiheit ab, den Dreh- und Angelpunkt seines Denkens, die durch eine absolute Autonomie charakterisiert ist, welche dem Subjekt bezeugt, dass es der Ursprung des Sinn der Welt und der Werte ist.

Literatur

- Alquié, Ferdinand 1966: *Solitude de la raison*, Paris, Le terrain vague.
- Anderson, Thomas C. 1979: *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics*, Lawrence (KS), Regents Press.
- Aronson, Ronald und Hoven, Adrian van den (Hrsg.) 1991: *Sartre Alive*, Detroit, Wayne State University Press.
- Beauvoir, Simone de 1989: *In den besten Jahren*, Reinbeck, Rowohlt. Französisch: *La force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960.
- Busch, Thomas W. 1990: *The Power of Consciousness and the Force of Circumstances in Sartre's Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press.
- Catalano, Joseph S. 1980: *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*, Chicago, University of Chicago Press.
- Coorebyter, Vincent de 2000: *Sartre face à la phénoménologie. Autour de ‚L'intentionnalité‘ et de ‚La transcendance de l'Ego‘*, Bruxelles, Ousia.
- Danto, Arthur C. 1987: *Jean-Paul Sartre*, deutsche Übersetzung von U. Enzensberger, Göttingen, Steidl.
- Detmer, David 1988: *Freedom as Value. A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*, La Salle (Ill.), Open Court.
- Fell, Joseph P. 1965: *Emotion in the Thought of Sartre*, New York, Columbia University Press.
- Fell, Joseph P. 1979: *Heidegger and Sartre. An Essay on Being and Place*, New York, Columbia University Press.
- Flynn, Thomas 2002: „Jean-Paul Sartre (1905–1980), Being and Nothingness. The Prodigious Power of the Negative“, in: Jorge Gracia, Gregory Reichberg und Bernard N. Schumacher (Hrsg.), *Classics of Western Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- Fry, Christopher 1988: *Sartre and Hegel. The Variations of an Enigma in ‚L'Être et le Néant‘*, Bonn, Bouvier.