

Klaus Hartmann · Die Philosophie J.-P. Sartres



Klaus Hartmann

DIE PHILOSOPHIE J.-P. SARTRES

Zwei Untersuchungen zu L'Être et le néant
und zur Critique de la raison dialectique

Durchgesehene, um ein Vorwort und ein Register
vermehrte 2. Auflage von
Grundzüge der Ontologie Sartres
in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik
und
Sartres Sozialphilosophie

1983

Walter de Gruyter & Co. · Berlin · New York

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Hartmann, Klaus:

Die Philosophie J.-P. Sartres : 2 Unters. zu
L'être et le néant u. zur Critique de la raison
dialectique / Klaus Hartmann. — Durchges., um e.
Vorw. u.e. Reg. verm. 2. Aufl. von Grundzüge der
Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels
Logik und Sartres Sozialphilosophie. — Berlin ;
New York : de Gruyter, 1983.

©

Copyright 1983 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung —
J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp. —
Printed in Germany — Alle Rechte des Nachdrucks, einschließlich des Rechtes der Herstel-
lung von Photokopien und Mikrofilmen, vorbehalten.

Satz und Druck: Hildebrand, Berlin
Bindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin

Vorwort zur Neuauflage

Durch das Entgegenkommen des Verlages ist es möglich geworden, die beiden vergriffenen Bücher zur Philosophie von J.-P. Sartre, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik* (1963) und *Sartres Sozialphilosophie* (1966), in einem Nachdruck vereinigt wieder zugänglich zu machen. Nach einer so langen Zeitspanne erhebt sich natürlich die Frage, ob nicht unterdes in Sartres eigener Entwicklung bis zu seinem Tod im Jahre 1980, aber wohl auch in der Entfaltung der Sekundärliteratur und schließlich vielleicht sogar in des Autors eigener Standpunktverschiebung Gründe liegen, die eine Umarbeitung der beiden Bücher zu einem neuen Buch erfordert hätten.

Es geht dem Autor hiermit nun so, daß er nicht ernsthaft in Versuchung war, dieses neue Buch zu schreiben. Zum ersteren Punkt kann in seiner Sicht gelten, daß Sartre über die — als zweites Hauptwerk anzusehende — *Critique de la raison dialectique* hinaus kein abgeschlossenes philosophisches Werk mehr geschrieben hat. Hier ist Widerspruch möglich, besonders in Hinsicht auf das große Werk über Flaubert, *L'idiot de la famille*, aber auch im Blick auf viele Äußerungen in Essay- und Interviewform. Sicherlich können die letzteren auf implizite philosophische Standpunkte und Meinungen hin befragt werden, aber eine solche Aufarbeitung der intellektuellen Geschichte Sartres muß der Autor anderen überlassen. (Reizvoll wäre wohl am ehesten das Interview Sartres mit Benny Lévy¹ gewesen, das Fragen der Moral und der Gewalt anspricht). Was das Flaubert-Werk angeht, so ist dessen Nichtberücksichtigung zu verschmerzen, scheint es doch, daß der im Buch entfaltete Ansatz zu einer Hermeneutik philosophisch nicht mehr erbringt, als im Vorspann zur *Critique de la raison dialectique*, *Question de méthode*, grundgelegt ist. Zu *Saint G n t, com dien et martyr*, muß der Autor gestehen, daß er sich von der philosophischen Relevanz dieses Werkes nicht hat überzeugen können. Philosophisch relevant wäre der in umfangreichen Manuskripten hinterlassene, noch nicht allgemein zugängliche 2. Teil der *Critique*, wenn nicht seine Sichtung durch Ro-

¹ Deutsch in *Freibeuter* Nr. 4 (1980), „Die Linke neu denken“, S. 37-50, und Nr. 5 (1980), „Über Brüderlichkeit und Gewalt und die Bedeutung von Demokratie und Hoffnung im linken Denken“, S. 1-22.

nald Aronson² zeigte, daß Sartre das selbstgestellte Programm, nach einer strukturellen nun eine historische Anthropologie zu liefern, nicht hat erfüllen können. (Die — wenn auch auf Grund der Sachlage gedämpfte — Erwartungshaltung im zweiten hier vorgelegten Text ist entsprechend zu korrigieren).

Bei seiner Entscheidung, kein neues Buch über Sartres Philosophie zu schreiben, soll — dies ist der zweite Punkt — ein Bedauern des Autors nicht bestritten werden, das der Nichtberücksichtigung so mancher Schriften der Sekundärliteratur gilt. Nicht daß er sich in seiner Sicht in Frage gestellt sähe, Bedauern aber doch in dem Sinne, daß zu diesem oder jenem Problem bereichernde Stellungnahmen oder auch konträre Standpunkte hätten eingearbeitet werden können. Einige Sekundärschriften, von denen der Leser in der Meinung des Autors Gewinn haben könnte, seien im folgenden genannt. Zu *L'être et le néant* liegt mit Gerhard Seels Buch *Sartres Dialektik*, Bonn 1971, ein sich bewußt so verstehender Gegenentwurf zur Deutung des Autors vor: Sartres Dialektik wird als ein progressiver Implikationszusammenhang nach Art von Wolfgang Cramer verstanden, bei dem die einzelnen Ebenen des Subjekts — Bewußtsein, Mangelstruktur und Wert, Zeitlichkeit — in extrapolativer Manier aufeinander folgen, anstatt bloße Anwendungsgebiete einer abstrakt belassenen Hegelschen Dialektik zu sein.³ Erwähnt seien auch Peter Kampits' *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, Wien-München 1975, Arthur. C. Dantos *Jean-Paul Sartre*, München 1977 (eine der analytischen Philosophie zugehörige Deutung),⁴ Wolfgang Jankes, das Existentielle bei Sartre betonende *Existenzphilosophie*, Sammlung Göschen Nr. 2220, Berlin-New York 1982, und, unter einer Reihe von philosophischen Aufsätzen der Sartre-Sondernummer der Zeitschrift *Obliques* (Nr. 18-19, Paris, o. J.), der Beitrag von Leo Fretz „Le concept de l'individualité“, a. a. O. 221-234, zu Sartres Bewußtseinstheorie.⁵

² R. Aronson, „Sartre's Turning Point: the Abandoned *Critique de la raison dialectique*, Volume Two“, in: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, ed. by Paul A. Schilpp, The Library of Living Philosophers vol. XVI, La Salle, Ill. 1981, S. 685-708.

³ Siehe K. Hartmann, Gerhard Seel, Sartres Dialektik, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 24, 6 (Dez. 1971), 321-325..

⁴ Siehe K. Hartmann, „Ein neu gedeuteter Sartre?“ in: *Neue Zürcher Zeitung*, 21.4.1978, Fernausgabe Nr. 91, S. 34.

⁵ Der Autor erlaubt sich, auf eigene Aufsätze hinzuweisen: „Sartres Phänomenbegriff“, in: *Phänomenologische Forschungen* Nr. 9, Freiburg-München 1980, 163-183; „Freiheit als Negation?“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 10./11.11.1979, Zürcher Ausgabe Nr. 262, S. 67 f. Wieder abgedruckt in: *Querschnitt. Kulturelle Erscheinungen unserer Zeit*, hrsg. von H. Helbling und M. Meyer, Zürich 1982, 259-263; zu Hegel: „Hegel: A Non-Metaphysical View“, in: *Hegel. A Collection of Critical Essays*, hrsg. von A. MacIntyre, Anchor Books, New York 1972, 101-124; „Die ontologische Option“, in: *Die ontologische Option*, Berlin 1976, 1-30.

Zur *Critique* denkt der Autor an folgende Schriften: Ingbert Knecht, *Entfremdung bei Sartre und Marx*, Meisenheim 1975, ein Buch, in dem sich eine besonders klare Analyse der Sartreschen Struktur der Serialität findet und die Beziehung der *Critique* zu Marx herausgestellt wird;⁶ bereichernd ist Raymond Arons Buch *Histoire et dialectique de la violence*, Paris 1973, in dem ein besonderer Akzent auf Sartres Billigung der Gewalt gelegt, aber auch ein reizvolles Urteil über den Charakter der Theorie in der *Critique* geboten wird. Es sei zitiert: „La *Critique* raconte, en une sorte de roman philosophique, l’odyssée de la conscience qui s’aliène dans l’objet, se perd dans le pratico-inerte, la matérialité et la sérialité, s’arrache ensuite à la servitude ou, mieux encore, à la glu qui l’enserme et l’enferme, se reconquiert elle-même par la révolte, pour le combat et enfin, pour vaincre, perd ses raisons de vaincre . . . La conscience qui s’est libérée par la révolte retombe peu à peu, par l’intermédiaire de la *praxis* commune, dans le pratico-inerte.” (a.a.O. 109). Eine originelle Stellungnahme zu Sartres Moralauffassung, besonders in der *Critique*, findet sich in einem Aufsatz von Rudolf Bluhm.⁷ Erwähnt seien schließlich die Gesamtdarstellung Sartres von Jorge Martínez Contreras, *Sartre. La filosofía del hombre*, Mexico 1980, and der schon genannte bedeutende Sammelband der Library of Living Philosophers.⁸ Als bibliographische Hilfsmittel sind zu nennen M. Contat u. M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Paris 1970, M. Rybalka, Auswahlbibliographie in Bd. XVI der Library of Living Philosophers, 709-729, und F. H. Lapointe, *Jean-Paul Sartre and His Critics. An International Bibliography (1938-1980)*, 2. Aufl., Bowling Green, Ohio, 1981 (Sekundärbibliographie).

Was eine mögliche Standpunktverschiebung beim Autor angeht, die ihn vielleicht von den hier nachgedruckten Büchern hätte abrücken lassen sollen — der obige dritte Punkt —, so wäre zu sagen, daß sich seine Meinungen zu Sartres Philosophie nicht oder kaum verändert haben; die gegebene Analyse ist immer noch die von ihm bevorzugte. Sein Interesse liegt nach wie vor auf dem Theoriemoment, näher also auf der dialektischen (ontologischen, transzendentalen) Machart der Sartreschen Philosophie, die es zu prüfen gilt; dies im Gegensatz zu hermeneutischen Annäherungen an Sartre, die ein weniger strenges, aber weiteres Feld vor sich haben. Mit diesem

⁶ Der Autor hat Sartre näher mit Marx in Beziehung gesetzt in *Die Marxsche Theorie*, Berlin 1970 (siehe dortiges Register).

⁷ R. Bluhm, „Zum Problem moralischen Argumentierens: Sartre“, in: *Theoretische Technik und Moral*, hrsg. von N. Luhmann und St. H. Pförtner, Frankfurt 1978, 117-145.

⁸ Auch in Zusammenhang mit Sartres zweitem Hauptwerk erlaubt sich der Autor, auf eigene Aufsätze hinzuweisen: „Praxis: A Ground for Social Theory?“, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* 1, 2 (1970), 47-58; „Sartre’s Theory of ensembles“, in: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, a.a.O., 631-660.

Akzent auf Theorie bei Sartre erscheinen dem Autor die beiden hier zusammen nachgedruckten früheren Bücher als nicht überholte Texte, deren Gedankengänge durch Neufassung zwar reflektierter geraten könnten, dabei aber wohl wenig gewinnen würden.⁹

Der vorliegende photomechanische Nachdruck erlaubt nur die Beifügung von Corrigenda sowie die Ergänzung durch ein Register zum ersten Buch; ein Literaturverzeichnis zum zweiten Buch erwies sich wegen der detaillierten Belege in den Fußnoten als entbehrlich. In Kauf genommen werden mußte die in den beiden Teilen unterschiedliche Schrifttype, die getrennte Paginierung sowie der Umstand, daß die zweite Untersuchung in ihrem 1. Kapitel einen Rückblick auf die Philosophie von *L'être et le néant* und somit eine teilweise Wiederholung, allerdings auf einer höheren Reflektionsstufe, enthält. Andererseits finden sich in diesem Kapitel Ausführungen zu Sartres Freiheitsdeutung, die angesichts der gewählten Perspektive in der ersten Untersuchung ausgespart sind.

Klaus Hartmann, im Mai 1983

⁹ Reflektiertere Gedankengänge betreffen die Morphologie der transzendentalen oder spekulativen Machart der Sartreschen Theorien. Siehe hierzu Seel, a.a.O., und R. Aschenberg, *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Stuttgart 1982, bes. 342 Anm., 402, 407 f., 414, 419-421, 425 f. Ein Anstoß hierzu bei K. Hartmann, „The Analogies and After“, in: *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht 1972, 47-62. Siehe auch ders., „Transzendente Argumentation. Eine Abwägung der verschiedenen Ansätze“, in: *Transzendente Argumentation und transzendentales Denken*, Stuttgart (erscheint demnächst).

Gesamtinhaltsverzeichnis

Vorwort zur Neuausgabe	V
Vorwort	XIII
Inhaltsverzeichnis	XV
Corrigenda	XVII
<i>Grundzüge der Ontologie Sartres</i>	Text Seite 1 bis 143
Vorwort	III
Inhaltsverzeichnis	VII
Corrigenda	IX
<i>Sartres Sozialphilosophie</i>	Text Seite 1 bis 210

Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem
Verhältnis zu Hegels Logik

Vorwort

Die vorliegende Studie versucht bei der Interpretation und Analyse von Sartres Hauptwerk, dieses so weit darzustellen, daß auch dem Leser ohne umfassendere Sartre-Kenntnis ein Verständnis möglich sein sollte. Eine nähere Vertrautheit mit Hegel, und in gewissem Maß auch mit Husserl und Heidegger, ist jedoch vorausgesetzt.

Ein Wort zur *Sekundärliteratur*. Die mir bekanntgewordenen Arbeiten bieten keine eingehende Interpretation der Sartreschen Ontologie im Blick auf Hegel. W. Biemels Aufsatz über Hegels und Sartres Dialektik wäre zu nennen; der Autor beabsichtigt allerdings nicht eine Analyse der Ontologie Sartres, sondern hält sich an einen zugespitzten formelhaften Ausdruck der Dialektik, wie ihn Sartre in seinem Werk selbst verwendet. Auch J. Koppers Arbeiten wären anzumerken. Dem Autor geht es aber im wesentlichen um eine Interpretation Sartres von einem an Hegel orientierten Geistbegriff her; der Hauptakzent liegt auf dem Thema der Gemeinschaft. Einige wichtigere Sekundärwerke seien genannt: G. Varet („L'ontologie de Sartre“) und M. Natanson („A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology“) sehen Sartre von der Husserlschen Phänomenologie her und behandeln seine Philosophie in „L'être et le néant“ als neuartige oder abartige phänomenologische Methode. Natanson sieht eine Beziehung zu Hegel¹, und zwar zur Hegelschen Phänomenologie. W. Desan („The Tragic Finale“) betrachtet Sartre als eigenwilligen Denker in der existenzialistischen Tradition, hat aber kein Verständnis für Sartres Dialektik; er vermutet Bezüge zu Hegel². J. Möller („Absurdes Sein?“) ist sich der Nähe Sartres zu Hegel bewußt, die apologetische Polemik und die „Überwindung Sartreschen Denkens durch Metaphysik“³ stehen aber im Mittelpunkt des Interesses. Ein Großteil der Sekundärliteratur stammt von scholastischer oder vordergründig-existenzialistischer Seite und hat sich als wenig hilfreich erwiesen. Es ist daher von eigentlicher Sekundärliteratur, im Gegensatz zu Philosophen in eigenem Recht, nur spärlicher Gebrauch gemacht.

Ein Wort ferner zur *Zitierung* Sartres. Das Hauptwerk „L'être et le néant“ ist mit „EN“ abgekürzt. Wo es auf die Formulierung ankommt, stehen Zitate und Begriffe im französischen Original im Text oder in Fußnoten; sonst zitieren wir in eigener Übersetzung mit Angabe der Belegstelle. In darstellenden Teilen werden Sartres Ausführungen

¹ a. a. O., 73 f.

² a. a. O., 156, 159.

³ a. a. O., 105 ff., 108.

⁴ a. a. O., 161.

oft in enger Anlehnung an den Text mit Angabe der Belegstelle (oft für einen ganzen Absatz gültig) paraphrasiert. Wo unsere Wendungen dann Sartres französischen wörtlich gleichkommen, sind sie, als übersetzte Zitate, in Anführung gesetzt. Der Text sollte nicht durch zu viele längere Einschübe im Original belastet oder jeweils an die Zitierung vollständig übersetzter Sätze oder Gruppen von Sätzen gebunden sein. (Für eine Reihe von Termini, wie en-soi, pour-soi usw., scheint es uns ohnehin legitim, zu den deutschen Ausdrücken Ansich, Fürsich usw. zurückzukehren, die die ursprünglichen sind).

Schließlich möchte ich an dieser Stelle Herrn Prof. Johannes Thyssen meinen Dank aussprechen für ein wohlwollendes Gewährenlassen und so manchen gütlichen Disput über die Materie dieses Buches. Dank schulde ich auch Herrn Dr. Rudolf Hoffmann für seine Hilfe bei der Korrektur.

Bonn, Januar 1963

K l a u s H a r t m a n n

Inhaltsverzeichnis

CORRIGENDA	XVII
EINLEITUNG	1
I. DIE GEWINNUNG DER ONTOLOGISCHEN EBENE	6
1. Die Ausgangsposition	6
2. Die Argumentation für eine ontologische Fundierung des Phänomens	11
3. Sein und Phänomen	16
4. Das Bewußtsein	21
5. Die Idee einer ontologisch fundierten Phänomenologie	30
II. DAS ANSICHSEIN	33
III. HINFÜHRUNG ZUM FÜRSICHSEIN	42
1. Die regressive Analyse	43
2. Die Negativitäten	45
3. Negative Bedingungen in der Immanenz	46
4. Die Unwahrhaftigkeit	49
IV. DAS FÜRSICHSEIN	57
1. Die Binnenstruktur des Fürsichseins	58
2. Die unmittelbaren Strukturen des Fürsichseins	64
a) Das Sein des Fürsichseins	64
b) Das Fürsichsein als Mangel	66
c) Das Fürsichsein als Totalität	71
d) Das Fürsichsein als Komplement	73
3. Die Zeitlichkeit	78
a) Ontologische Vorbetrachtung	78
b) Das Fürsichsein als zeitliches	81
c) Exkurs über Hegels Zeitauffassung	86
4. Das Fürsichsein als Transzendieren	90
a) Der Grundbezug zum Sein	90
b) Die Artikulation des Seins	93
V. DAS FÜR-ANDERE-SEIN	98
1. Die Begegnung des Andern	99
2. Die Seinsbeziehung zum Andern	103
VI. SARTRES ONTOLOGIE IM GANZEN UND IHR VERHÄLTNISS ZU HEGEL	113
1. Die formale Auslegung des Seins bei Hegel	114
2. Sartres formale Auslegung des Seins	118
3. Die existenziale Erkenntnistheorie	122
4. Exkurs über Sartres Verhältnis zur Phänomenologie	124
5. Ontologie und Metaphysik	126

RÜCKBLICK	128
ANHANG Exkurs über Solger	132
LITERATURVERZEICHNIS	136
REGISTER	139

Corrigenda

- Vorwort, S. XIII, Zeile 14 von unten lies: bewußt³
- S. 11, Zeile 19 von oben lies: usw.”.²⁰
- S. 12, Zeile 24 von oben streichen: —
- S. 13, zur letzten Zeile füge hinzu: Vgl. Hegel, *Enzyklopädie* §§ 164 u. 237; ders., *Logik* (WW Bd. 5) 12; ders., Vorlesungen über die Ästhetik (WW Bd. 12 Jubiläumsausgabe) 157.
- S. 15, Zeile 21 von oben Anführung streichen
- S. 15, Zeile 23 von oben lies: „sonst wäre es nicht“... „Die
- S. 15, Anm. 42 füge hinzu: Vgl. Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie (WW Bd. 19 Jubiläumsausgabe) 575.
- S. 24, Zeile 10 von unten lies: Vorstellung),
- S. 28, Zeile 3 von unten lies: „il n’y a
- S. 29, Zeile 18 von unten lies: auf diese Erfahrung, denn es ‚ist‘ diese Erfahrung”⁸⁷
- S. 34, Zeile 15 von unten lies: nicht ‚nicht‘ das sein, was es nicht ist”
- S. 34, Zeile 13 von unten lies: „Es ist, und wenn es
- S. 38, Zeile 23 von oben lies: ungeschiedener. ²⁷
- S. 38, Zeile 22 von unten lies: Qualität. Die Qualität
- S. 38, Zeile 19 von unten lies: muß es Sein
- S. 38, Zeile 18 von unten lies: auch *nicht* das Sein *ist*”.²⁸
- S. 44, Zeile 13 von oben lies: das Negative (statt Ansich)
- S. 45, Anm. 15 lies: EN 57
- S. 51, Anm. 39 lies: EN 91 f.
- S. 51, Anm. 40 lies: EN 93.
- S. 52, Zeile 21 von oben lies: soll für sich nur sein,
- S. 52, Anm. 48 lies: EN 103; 108.
- S. 53, Anm. 52 lies: Vgl. EN 106.
- S. 56, Zeilen 12 u. 13 von oben lies: „nicht sein” können, was es ist, und „sein” können,
- S. 56, Zeilen 12 und 13 von unten lies: „ist, was es nicht ist, und ist nicht, was es ist”.⁶⁸
- S. 57, letzte Zeile lies: Wir
- S. 58, Anm. 8 lies: EN 221.

- S. 63, Anm. 33 lies: EN 221.
- S. 64, Anm. 35 lies: EN 121.
- S. 64, Anm. 36 lies: EN 122.
- S. 65, Anm. 38 lies: Vgl. EN 126.
- S. 66, Zeile 13 von unten lies: Sartre das Bewußtsein „selbst
- S. 68, Anm. 52 lies: 140 f.
- S. 74, Zeile 9 von oben lies: „ich bin das
- S. 76, Anm. 79 lies: EN 145 f.
- S. 76, Anm. 82 lies: EN 146.
- S. 82, Anm. 108 lies: EN 166.
- S. 83, Zeile 5 von oben lies: indem diese, die
- S. 84, Zeile 10 von oben Punkte streichen
- S. 91, Zeile 6 von lies: 'conscience de ...' ... Le Pour-soi
- S. 95, Zeile 10 von unten lies: Die Qualität ist „das Sein als ganzes,
- S. 98, Anm. 6 lies: Vgl. EN 288-192.
- S. 99, Zeile 9 von unten lies: der Andere
- S. 99, Anm. 12 lies: EN 353 f.
- S. 101, Anm. 25 lies: EN 336.
- S. 101, Anm. 26 lies: EN 335-345.
- S. 107, Zeile 23 von unten lies: „*mein Draußen*“
- S. 108, Zeile 6 von unten lies: um zu *sein*, sich als von einem Bewußtsein
im Sein gehalten
- S. 108, Anm. 58 lies: EN 360-362.
- S. 122, Zeile 10 von unten lies: Welt für das Sub-
- S. 127, Zeile 20 von oben lies: Synthese.²⁹
- S. 128, Zeile 16 von unten lies: Philosophie (statt Ontologie)
- S. 136, nach Zeile 22 von oben ergänze: W. Biemel, Jean-Paul Sartre in
Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1964.
- S. 137, Zeile 34 von oben lies: Natanson, M. (nicht M. A.)
- S. 138, nach Zeile 9 von oben ergänze: Anselmi Cantuariensis Archiepi-
scopi Opera omnia, ed. F. S. Schmitt, Secovii 1938.
- S. 138, nach Zeile 16 von oben ergänze: Hegel, G. W. F., Enzyklopädie,
hrsg. von J. Hoffmeister, 5 Aufl., Leipzig 1949; Hegel, G. W. F., Vorle-
sungen zur Geschichte der Philosophie (Jubiläumsausgabe Bd. 19), Stutt-
gart 1930.
- S. 138, nach Zeile 31 von oben ergänze: Leibniz, G. W., Nouveaux Essais,
Philosophische Schriften, Bd. V, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin 1882;
Locke, J., An Essay Concerning Human Understanding, hrsg. von C. Fra-
ser, Oxford 1894; Kierkegaard, S. A., Der Begriff Angst, übers. von E.
Hirsch, Düsseldorf 1952.

EINLEITUNG

Die Entstehung von Sartres theoretischen Schriften liegt — mit Ausnahme des Buches über Genet und der neuerdings erschienenen „Critique de la raison dialectique“ — weit zurück; die heftige Reaktion ist vorüber. Dabei war diese Reaktion nur zum kleinen Teil eine solche auf die theoretischen Werke. Das Hauptwerk „L'être et le néant“ wie auch die Schriften über die Phantasie und die Gefühle traten vielmehr hinter dem Interesse für die Romane, Dramen und Essays zurück. Es erschienen bald nach dem Krieg eine Reihe meist französischer Studien, die aber vielfach unter dem Eindruck der von Sartre selbst hervorgerufenen weltanschaulichen Tagesströmung standen. Als Gegenstand der philosophischen Durchdringung scheint Sartre aber nicht annähernd ausgeschöpft; in mancher Hinsicht muß seine an Lösungsvorschlägen zu den großen Problemen der Philosophie so reiche Philosophie überhaupt erst einmal bekanntgemacht werden.

Nachdem nun aber das neue umfangreiche Werk über die dialektische Vernunft (und zwar vorerst nur dessen erster Teil) vorliegt, zeigt sich, daß Sartres Interesse für eine theoretische Behandlung philosophischer Probleme anhält. Inwiefern ist es dann überhaupt legitim, das, was sich jetzt als bloßer Teil des philosophischen Werkes erweist, zu untersuchen? Ist nicht alles im Fluß, und müssen wir nicht abwarten, wie sich Sartres Denken weiterentwickelt? Hierzu wäre zu sagen, daß mit dem Erscheinen des neuen Buches über die Dialektik der Vernunft die Position der vorangegangenen Werke als abgeschlossen gelten kann. Sartre hat den dort vertretenen Standpunkt zwar nicht verlassen, so scheint es, erweitert ihn aber zu einer Philosophie der Gemeinschaft und ordnet diesen erweiterten Standpunkt einer marxistischen Orientierung unter. Sein „Existenzialismus“ gilt ihm jetzt als eine Grundlage für den Marxismus, soll im Rahmen des Marxismus ein „wahrhaft umfassendes Wissen“ vom Menschen aufbauen und sich dem Marxismus einordnen, wenn dieser einmal die „menschliche Dimension“, den „existenziellen Entwurf“ als Grundlage seines anthropologischen Wissens aufgenommen hat¹.

Die Phase des Sartreschen Denkens, mit der wir uns befassen wollen, erscheint jetzt als eine für sich genommen noch nicht der sozial-revolutionären „Praxis“ dienstbare Philosophie, und gerade soweit sie das noch nicht ist, rückt sie näher an die Tradition heran. Sie kann als bisher letzte Metamorphose der Tradition verstanden werden.

Es ist nicht alltäglich, wenn sich eine Philosophie ausbildet, die eine Art von „System“ darstellt und eine umfassende, viele der traditionel-

¹ Critique de la raison dialectique I, 111.

len philosophischen Fragen betreffende Theorie enthält. Allein schon als solches Werk ist EN bemerkenswert. Bemerkenswerter noch wird das Buch, wenn wir bedenken, daß es sich als Fazit aus Husserl, Heidegger und Hegel versteht. Es will, wie der Untertitel sagt, eine *phänomenologische Ontologie* sein. Darin liegt ein Programm, das als großangelegter Versuch ausgeführt worden ist. Ist EN nun ein Synkretismus aus Husserl, Heidegger und Hegel? Könnte man nicht vielmehr meinen, die in Sartres Philosophie anscheinend zusammengekommenen Elemente seien unvereinbar? Was hat Husserl mit Hegel zu tun? Und auch bei Heidegger ist die Beziehung zu Hegel nicht offenkundig. Wir sehen, das allgemeinere Thema, auf das wir unser Augenmerk richten müssen, wenn es auch unsere Aufgabe übersteigt, ist die „Ehe“², die die Phänomenologie mit der Dialektik eingegangen ist.

Hier ist zunächst einzuhalten und vor einer Aufklärung des systematischen Zusammenhangs ein Blick auf Sartres geistigen Werdegang zu werfen, der das Zusammentreten der genannten Philosopheme belegen und zu einem gewissen Grad plausibel machen kann.

Wir haben uns den jungen Sartre vorzustellen als gesättigt mit dem Philosophiestoff des französischen Gymnasiums; er kennt die Stoa, die Klassiker Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Bergson. In seinem Universitätsstudium beeinflussen ihn Philosophen und Professoren wie Alain, J. Wahl, Brunschwig, R. Aron, Laporte. Sartre erlebt eine Reaktion gegen den Idealismus der Universitätsphilosophie³, er empfindet Hunger nach „Realität“, sei sie nun sozial-politisch, menschlich-individuell oder sinnlich-konkret. J. Wahls Buch „Vers le concret“ beeindruckt ihn, eine Figur wie St. Exupéry reizt ihn, soziales Elend erregt ihn. Er liest Marx, ohne Hegelkenntnis⁴. Die Suche nach „Realität“ führt zu einer frühen literarischen Arbeit, die um die Kontingenz des Realen kreist⁵. Auch die Psychoanalyse interessiert ihn, und schon 1932 hat er eine Theorie bereit, die das Unbewußte in der Psychologie vermeiden soll⁶: auch hier das Thema der Kontingenz, und zwar im Sein des Menschen.

Ein wichtiges geistiges Erlebnis wird die Begegnung mit der Husserlschen Phänomenologie. Sie beginnt schon 1932 mit der Lektüre des Husserl-Buches von Lévinas (auf Anregung von R. Aron)⁷; 1934 verbringt

² Der Ausdruck bei W. Biemel, Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre, Tijdschrift voor Philosophie, Bd. 20 (1958), 300.

³ Critique de la raison dialectique 23: „l'idéalisme officiel“.

⁴ ebda. 22.

⁵ „Légende de la vérité“, 1931. Vgl. S. de Beauvoir, „La force de l'âge“ 50. Das Thema kehrt in dem Roman „La nausée“ wieder.

⁶ S. de Beauvoir, a. a. O., 134. Es ist die Lehre von der „Unwahrhaftigkeit“ (mauvaise foi). Siehe unten Kap. III, 4.

⁷ ebda. 141 f.

Sartre ein knappes Jahr in Berlin als Stipendiat des dortigen französischen Instituts⁸. Sartre verspricht sich von Husserl die „Überwindung des Gegensatzes von Idealismus und Realismus“, die „Bejahung der Souveränität des Bewußtseins und der Präsenz der Welt, wie sie sich uns gibt“⁹. In Berlin entsteht der Aufsatz „La transcendance de l'égo“ (veröffentlicht 1936), und in dieselbe Zeit haben wir auch die Lektüre Heideggers zu setzen.

Nach seiner Rückkehr nach Frankreich schreibt Sartre eine historische Studie über die französischen Theorien zum Problem der Phantasie („L'imagination“, veröffentlicht 1936); das nachfolgende systematische Werk „L'imaginaire“ (ab 1935 geschrieben, 1940 veröffentlicht) verrät deutlich die phänomenologische Schulung. Die Richtung des Interesses wird verständlich, insofern die Phantasie für Sartres Auffassung von der Phänomenologie als Philosophie der Realität und Konkretion ein interessanter Prüfstein sein mußte. Hier wird das Negative, das von mir außer mir als nicht-seiend Gesetztes, von Sartre entdeckt, und allgemein wird das Bewußtsein als Negatives und seine Beziehung zur Welt als Negation ausgesprochen. Das Weiterdenken der Phänomenologie führt selbst schon auf das spätere große Thema des Negativen. In dem zuletzt genannten Werk ist übrigens Sartres Kenntnis Heideggers zum erstenmal literarisch nachweisbar. Eine Studie über die Gefühle (Esquisse d'une théorie des émotions, 1939 veröffentlicht, Auszug eines schon länger in Arbeit befindlichen Werkes über die Psyche¹⁰, das unveröffentlicht geblieben ist) bildet den Abschluß der phänomenologischen Einzeluntersuchungen.

Daß Hegel in Sartres Gesichtskreis tritt, bedarf einer Erklärung. Sartre steht von der Universität her durchaus nicht in einer französischen Hegeltradition. Er hat Hegel auf der Universität nicht gelesen¹¹. Wir könnten seine Hinwendung zu ihm motivieren aus einem noch nachwirkenden Interesse an Hegel in Frankreich (repräsentiert etwa durch Werke von Janet, Lévy-Bruhl, Brunschwig) und aus einem sich wieder anbahnenden Interesse in den 30er Jahren. Wir denken etwa an das Hegel-Sonderheft der Revue de la Métaphysique et Morale 1931, an J. Wahls Hegel-Buch 1929, an Aufsätze von J. Hyppolite und an die Hegel-Vorlesungen Kojèves in den Jahren 1933–39. Ferner ließe sich ein Interesse Sartres an Hegel aus dem schon vorangegangenen Marxstudium plausibel machen. Die eigentliche Hegellektüre dürfte nicht vor 1939 liegen¹². Erscheint es nach den autobiographischen Bemerkungen Sartres in der „Critique de la raison dialectique“ eher so, als ob Hegel als ein Denkinstrument zum Verständnis des Marxismus ins Blickfeld getreten ist¹³,

⁸ ebda. 142, 162. ⁹ ebda. 141. ¹⁰ ebda. 326.

¹¹ Critique de la raison dialectique I 22: „Hegel lui-même nous était inconnu.“

¹² S. de Beauvoir liest Hegel erst 1940 („La force de l'âge“ 470).

¹³ Die Fruchtbarmachung Hegels für ein vertieftes Verständnis von Marx wird erst in der „Critique“ selbst (1960) sichtbar.

so müssen wir der Reihenfolge in der Thematik der Sartreschen Werke halber anerkennen, daß Hegel für Sartre zunächst denjenigen Philosophen repräsentiert, der eine Lehre von der Negation und vom Bewußtsein als Negativität bietet. Wir können sagen, daß Sartre Hegel auf dem Wege über die moderne Phänomenologie — und zwar eine schon von ihm weitergebildete „existenzielle“ Phänomenologie mit ihrem Akzent auf Freiheit, Negation und Kontingenz — erschlossen hat. Einflüsse Hegels, die in EN aufgenommen worden sind, stellen also, wenn man will, eine — allerdings tiefgreifende — „Überformung“ schon vorhandener Sartrescher Positionen dar. Sartres Kritik an Hegel urgirt den vorgefaßten Standpunkt: für Sartre hat Hegel die Kontingenz des Seins, der Realität und des Individuums in einer gedanklichen Totalität überspielt. Sartres Hegelverständnis ist gewissermaßen „ad hoc“ gebildet, von seiner phänomenologischen Philosophie her, nicht ist es, wie schon gesagt, einer französischen Hegeltradition verpflichtet.

Darüber, daß Hegel Sartre in EN gegenwärtig war, ist im übrigen gar kein Zweifel. Zeugnisse einer Hegelkenntnis finden sich in dem Werk häufig. Sartre zitiert die „Wissenschaft der Logik“, die Logik der „Enzyklopädie“, die Nürnberger Schriften und die „Phänomenologie des Geistes“, und zwar nach französischen Übersetzungen, und setzt sich an zwei ausführlichen und vielen kleineren Stellen mit Hegel auseinander. Das Vorhandensein Hegelscher Gedanken in EN ist also keine theoretische Koinzidenz, ohne daß eine Rezeption vorgelegen hätte.

Sartre will Phänomenologe sein, will vom Bewußtsein, vom cogito ausgehen. Aber er will nicht Erkenntnistheoretiker sein, wie Husserl es war, wenn auch unter Ausweitung auf die Idee einer Sinnkonstitution. Sartre glaubt, daß *Subjektorientierung* und *Ontologie* vereinbar sind. Er steht damit dem Heidegger von „Sein und Zeit“ nahe, von dem ihn aber der Ausgang vom cogito trennt. Indem nun Sartre eine ontologische Erfassung des Bewußtseins und seines Gegenstandes anstrebt, und eine Erfassung des Bewußtseins durch den Substanzbegriff — seit der Wiederentdeckung der Intentionalität durch Brentano und Husserl — nicht mehr überzeugend ist, gelangt Sartre zu Begriffen wie Ansich, Fürsich, Für-Andere, Ansich-Fürsich, Begriffe, die in der Hegelschen Logik ihre Stelle haben. Zunächst dient Hegel hier nur als Hinweis auf den klassischen Ort dieser Begriffe. Es ist erst noch auszumachen, inwieweit Sartres Philosophie der Hegelschen Logik tiefer verpflichtet ist.

Halten wir die Absicht Sartres auf Ontologie und die Beibehaltung des cogito fest, so erscheint ein Zusammentreffen von Husserlscher Phänomenologie mit Hegelschen Begriffen, ganz äußerlich gesprochen, als interessanter Versuch einer Synthese und nicht als bloßer Synkretismus. In sie ordnet sich das enge Verhältnis Sartres zu Heidegger mit ein.

Die vorliegende Studie ist in der Disposition ganz an Sartres Hauptwerk orientiert. Sie ist im Hauptteil *eine kritische Analyse unter dem*

methodologischen Gesichtspunkt der Hegelschen Dialektik und stellt abschließend einen *systematischen Vergleich* zwischen Sartre und Hegel an. Wir sind uns der Tatsache bewußt, daß wir in dieser Studie nur die Ansätze und Grundgedanken Sartres behandeln und seine konkreteren Ausführungen zu so wichtigen Themen wie dem Leib, der Psychoanalyse, den konkreten Formen der Beziehungen zum Andern oder der Freiheit unberücksichtigt lassen. Wir sondern also einen engeren ontologischen Bereich von einer anthropologischen Ontologie. Es ergibt sich ferner aus dem Gesagten, daß die vorliegende Studie kein weiterer Beitrag zum Existenzialismus ist. Sie betrachtet Sartres Ontologie als solche und nicht als abstrakte Verschlüsselung einer existenzialistischen Weltanschauung.

Entsprechend der genannten Aufgabenstellung ist zunächst zu untersuchen, welcher Art Sartres Ausgangsposition ist. Es ist uns hierbei nicht wichtig, daß eine bestimmte Form der Phänomenologie in Sartres geistigem Werdegang vorangeht; sie ist vielmehr systematischer Ausgangspunkt für den Weg zur Ontologie. Das Werk selbst und unsere Analyse enthalten diese Denkbewegung. Für die Untersuchung der eigentlichen Sartreschen Ontologie erscheint es – zumindest, solange nicht mit einer größeren Vertrautheit mit Sartres Philosophie gerechnet werden kann – nicht sinnvoll, Sartres Systematik eine andere, etwa eine nach einem klassischen Ordnungsprinzip, entgegenzustellen. Wir gliedern daher die Untersuchung in Anlehnung an Sartres Disposition nach den Rubriken „Ansichsein“, „Fürsichsein“ und „Für-Andere-Sein“. Das abschließende Kapitel wird dann versuchen, übergreifende systematische Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen. Darstellung, Interpretation und Systematisierung sind nicht streng getrennt. Die Interpretation bringt daher im Interesse der Darstellung mitunter erst einen vorläufigen Standpunkt, der im Laufe der Untersuchung vertieft wird.

I. DIE GEWINNUNG DER ONTOLOGISCHEN EBENE

1. DIE AUSGANGSPOSITION

Sartre gehört in den Kreis der Husserl-Nachfolge; er hat in seinen frühen Schriften Beiträge zu einer wissenschaftlichen Weiterentwicklung der Phänomenologie geliefert. Sartres Bejahung der Phänomenologie beruht, positiv, auf dem Bestreben, Realität dem Subjekt unmittelbar zugänglich zu machen, negativ, auf einer Skepsis gegenüber Auffassungen, die das Gegebene auf ungegebene Entitäten im Subjekt zurückführen wollen. Husserls Theorie der Intentionalität bot sich in ihrer radikalen Kühnheit als Alternative an. Welt ist dem Subjekt unmittelbar gegeben. Sartres Skepsis gegenüber ungegebenen Entitäten wird nun ihrerseits zum Gesichtspunkt einer Überprüfung der Phänomenologie. Der Aufsatz von 1936 wendet sich kritisch gegen das Ich als Subjekt-Entität und macht es zum Konstitut des Bewußtseins, während Husserl in seiner Egologie das Ich zum Schwerpunkt gemacht hatte. Der Aufsatz zeigt deutlich ein weiteres Moment, das Sartre mit der Phänomenologie verbindet: die Husserlsche Theorie des Bewußtseinsstroms mit ihrer Annahme von Retentionen und Protentionen, die, ganz wie die Lehre von der Intentionalität, immanente Entitäten vermeidet¹ und eine Einheit des Bewußtseins als nicht-substanziellen Subjekts ermöglicht (eine Theorie, die auch bei Heideggers Konzeption der „ekstatischen“ Zeitlichkeit Pate gestanden hat). Somit sind die beiden Bereiche der Phänomenologie, die Intentionalität mit ihrer Phänomenlehre und die Theorie des Bewußtseins, also Objekt- und Subjekttheorie, ins Blickfeld getreten und von Sartre selbständig pointiert. Auch am Anfang von EN stellt sich Sartre auf den Boden einer von ihm radikalisierten Phänomenologie. Er ist also durch eine im wesentlichen vorgegebene wissenschaftliche Ausgangsposition bestimmt. Die Aufgabe des Werkes ergibt sich aus einem *Ungenügen* an der Phänomenologie Husserls und auch Heideggers, die andererseits in wesentlichen Positionen beibehalten wird. Das Ungenügen ist nun nicht mehr von einer Skepsis der geschilderten Art bestimmt: im Gegenteil, es betrifft die Frage, ob die zunächst so begrüßte Phänomenologie einen Zugang zur Realität überhaupt eröffnet. Das Ungenügen betrifft das *Problem des Seins* in der Phänomenologie.

Die Einleitung zu EN nimmt den Leser auf bei einer eigenwilligen Darstellung der phänomenologischen Lehre vom Phänomen — die zum Verständnis übrigens schon vorausgesetzt ist —, um dann hinauszufüh-

¹ Wo Husserl bei der Intentionalität immanente Entitäten annimmt — die Empfindungsdaten —, wendet sich Sartre gegen ihn.

ren zu einer ontologisch fundierten Phänomenologie und schließlich zu einer phänomenologischen Ontologie.

Sartre beginnt mit einer *Diskussion des Phänomenbegriffs* und sagt², es sei „ein großer Fortschritt des modernen Denkens, daß das Seiende auf die Reihe seiner Erscheinungen zurückgeführt worden sei“, und zwar insofern, als auf diese Weise drei „Dualismen“ wegfielen: der von „Innen und Außen“ (oder von Ding an sich und Erscheinung), der von „Potenz und Akt“ und schließlich der von „Erscheinung und Wesen“. Das Phänomen ist das „Relativ-Absolute“; es muß jemandem erscheinen, ist aber in eigenem Recht das, was es ist. Das Phänomen verweist nicht auf etwas hinter ihm, auf ein Absolutes, „es zeigt absolut nur sich selbst an“³.

Das Schöpferische eines Menschen — etwa das Genie Prousts — ist das „Werk verstanden als Gesamtheit der Erscheinungen der Person“⁴. Ein phänomenales Seiendes, schließlich, ist die „wohlverbundene Reihe seiner Erscheinungen“⁵, die geeinigt sind durch das „Gesetz“ oder den „Grund“ der Reihe, das Wesen; „es ist selbst eine Erscheinung“⁶.

Es fallen zwei voneinander abweichende Fälle auf: Reihen von Erscheinungen, die eine Bindung miteinander haben (etwa ineinander übergehende perspektivische Ansichten eines Tisches) und Erscheinungen, die (wie die verschiedenen elektrischen Phänomene) nur zusammen „begriffen“ werden. In einem Hinweis auf Poincarés Nominalismus, demzufolge eine physische Realität nur eine „Summe seiner verschiedenen Erscheinungen“ sei, lehnt Sartre eine so abgeschwächte Einheit der Erscheinungen ab⁷. Das Seiende, das Sartre meint, ist selbst nur Sinnen-
ding⁸.

² EN 11.

³ EN 12.

⁴ ebda.

⁵ EN 13.

⁶ EN 12.

⁷ ebda.

⁸ Es sei darauf hingewiesen, daß Sartre „Erscheinung“ (‘apparition’ und ‘manifestation’) und „Abschattung“ im Zusammenhang gleichsetzt (EN 13). Wir notieren (wie auch in folgenden Anmerkungen) Husserls abweichende Auffassung. — Zwischen Phänomen und Abschattung besteht bei Husserl ein bedeutsamer Unterschied. Das Phänomen wird in Reduktion beschrieben als gegenständlicher noematischer Sinn, der um einen Gegenstandspol zentriert ist. Die Abschattungen sind Weisen, wie sich das Noematische darstellt. In ihnen liegt ein Mittel, verschiedene Standpunkte gegenüber einem identisch Vermeinten einzunehmen. Noema und Abschattungen verhalten sich wie Einheit und Mannigfaltigkeit (Ideen I, 203). Das Noema prätendiert gegenständliche Einheit. „Auffassungen“ und Abschattungen können wechseln und mit ihnen auch noematische Momente. Das Noema ist also selbst strukturiert, variiert in Übergängen zu andern Stoffen, anderen Auffassungen; aber eine identisch vermeinte gegenständliche Einheit kann sich durchhalten (ebda., § 131; auch S. 272). Für Husserl kann man also nicht sagen, daß jede Variation der Abschattungen oder Auffassungen ein neues Phänomen einer Reihe sei. — Sartre dagegen denkt sich die Abschattung zwar auch relativ auf eine Einheit, auf das Ding, aber sie ist „Profil“, Ding in Perspektive, die nur in dem Sinne abstrakt ist, als sie aus einer Reihe isoliert ist, in der sie steht. Husserls biegsamere Auffassung (mit dem Noema zwischen Ding und Abschattung) macht bei Sartre

Es bleibt ein Unterschied zum intuitiven Wesen, das ja keine synthetische Einheit ist, sondern das Identische einer Vielheit. Sartres Radikalisierung des Phänomenbegriffs hat einen nominalistischen Zug, obwohl er sich dagegen verwahrt und das intuitive Wesen bejaht. Die ontologischen Konsequenzen einer Annahme von Wesen, und sei es als Gesetz einer offenen Reihe, werden hier unterdrückt, um die These herauszustellen, daß das Phänomen allein hinreichend sei für die Deskription. Aber offensichtlich hat das Gesetz einen andern Status als das Phänomen. Soll sich das Phänomen notwendig in eine Reihe einordnen, soll die Reihe nicht beliebig sein, so ist das Gesetz notwendig für es⁹. Sartre schildert in der Einleitung einen von ihm im folgenden überschrittenen Standpunkt — insofern ist die Phänomenologie nur Beispiel —, aber er bejaht doch im wesentlichen die skizzierte Phänomenlehre mit Ausnahme der phänomenologischen Auffassung vom Verhältnis von Objektivität und Sein.

Für Sartre kommt es in dem vorliegenden Zusammenhang nur darauf an, daß das Phänomen als solches keines „dahinterstehenden“ Seienden bedarf. Allgemeiner meint Sartre damit, daß auf der Seite des Objekts keine Seinsunterscheidung notwendig ist. Es scheint, daß ein *Monismus des Phänomens* an die Stelle der bisherigen Dualismen getreten ist.

Es taucht allerdings eine neue Antithese auf, die von *endlich* und *unendlich*, da ja das Phänomen in einer Reihe von weiteren Phänomenen steht, die, zumindest im Falle der Wahrnehmung, nie abgeschlossen ist¹⁰. Sartre pointiert diese von der Phänomenologie grundsätzlich geteilte Auffassung, um zu zeigen, daß man bei ihr nicht stehen bleiben kann. In ihr liege nämlich, daß „die Realität des Dinges ersetzt“ werde „durch die Objektivität des Phänomens“, die auf einem „Rekurs auf das Unendliche“ beruhe¹¹.

einer vereinfachten und schematischen Lehre Platz. Das Phänomen ist „homogen“. Dazu paßt, daß Sartre die Hyle, die Empfindungsdaten Husserls, ablehnt. Mag der Unterschied im einzelnen einer der Worte sein, so liegen in Sartres Zuspitzung doch zumindest Konsequenzen für das Problem der gegenständlichen Einheit. Es deutet sich eine Unterschätzung kategorialer Probleme an.

⁹ Später, EN 243 f., findet sich die Behauptung einer vorgängigen Erschlossenheit des Wesens von der Zukunft her.

¹⁰ Vgl. Ideen I, 80: „In dieser Weise in infinitum unvollkommen zu sein, gehört zum unaufhebbaren Wesen der Korrelation ‚Ding‘ und Dingwahrnehmung.“ — Sartre exemplifiziert an den Phänomenen, die für uns eine gegenständliche Welt ausmachen, also Raumdingen mit affektivem und praktischem Sinn. Material für einen systematischen Überblick über die Klassen von intentionalen Gegenständen nach ihrer Gegebenheitsweise wäre aus „L’imaginaire“ und „Théorie des émotions“ zu gewinnen. So findet sich in „L’imaginaire“ die Form der beschränkten Explikation — „quasi-observation“ — bei Phantasiegegenständen. — Hier in EN wird der Akzent darauf gelegt, daß das Subjekt auch ein einzelnes Phänomen durch seine wechselnde Perspektive unendlich macht, ja eine einzelne Abschattung (EN 13). Dies ist nicht einsichtig. Es müßten Abschattungen in Husserls Sinn wiedereingeführt werden.

¹¹ EN 13.

Sartre erwägt, ob die Möglichkeit, in der Reihe der Phänomene immer weiterzuschreiten, die „Transzendenz“ der Phänomene begründen könne¹². Transzendenz wäre nicht definiert durch eine eigene Realität in Raum und Zeit, sondern durch die unendliche Reihe der Erscheinungen. Ein einzelnes Phänomen, für sich genommen, könnte nicht transzendent sein, sondern bliebe subjektiv, eine Affektion des Subjekts. Erst indem ein Phänomen notwendig hinüberweist zu weiteren, gäbe es eine nicht mehr subjektive Reihe, gebunden durch einen Grund, der „nicht mehr von meinem Belieben abhängig ist“; die Phänomene wären nicht mehr Momente meiner selbst, sondern hätten „Objektivität“¹³.

Sartre lehnt eine solche Transzendenz als bloße Objektivität ab¹⁴. Objektivität läge nur in der Reihe; da diese aber immer unabgeschlossen sei, so wäre Objektivität immer nur aufgegeben. Es ergäbe sich die paradoxe Situation, daß nicht die Anwesenheit der Glieder einer Reihe, sondern „die Abwesenheit ihnen objektives Sein gibt“, ihr Sein also in einem Nichts gründet¹⁵. Das Dilemma – der Grund für Transzendenz darf

¹² EN 13. — Alles hängt hier an der Bedeutung des Wortes. Wir kommen bei der ontologischen Betrachtung des Phänomens auf den Begriff zurück. Versuchen wir hier, uns einer authentischen Bedeutung bei Husserl zu vergewissern. *Transzendent* bezeichnet bei ihm 1) den *Gegensatz zum reellen Enthaltensein im Bewußtsein* (Idee der Phänomenologie 35); ferner 2) eine Art Gegebenheit, eine *nicht selbst schauende Erkenntnis*, in der wir über das im wahren Sinne Gegebene hinausgehen (ebda.). Transzendent ist also, was *inadäquat* gegeben ist, was sich nur durch eine Mannigfaltigkeit darstellen kann (vgl. Ideen I, 287). So wäre z. B. das Allgemeine, da selbstgegeben, nicht transzendent. Transzendentes „erscheint“ durch ein Mannigfaltiges in einer anderen, unmittelbaren Gegebenheitsart. So sind „Sedimente“ transzendent gegenüber den erlebten Abschattungen. Nach beiden Bedeutungen ist das dinglich Reale der natürlichen Einstellung transzendent. Eine Anwendung des Begriffes findet sich auch in der Reduktion: „dieses wunderbare Bewußthaben eines so und so gegebenen Bestimmten oder Bestimmbaren . . . das dem Bewußtsein selbst ein Gegenüber, ein prinzipiell Anderes, Irreelles, Transzendentes ist“ (Ideen I, 203). In diesem (3.) Sinne ist also auch das Noema transzendent, einmal als nicht reell im Bewußtsein Enthaltene, und ferner als in einer Mannigfaltigkeit von Abschattungen Dargestelltes. Und noch anders hätte der reduzierte Gegenstand als Einheit einer noematischen Mannigfaltigkeit (vgl. Ideen I, 207) eine Transzendenz. — *Objektivität* läßt sich für Husserl aufbauen durch Variation, in der ein Identisches sich bewährt (etwa als das Identische verschiedener Arten intentionaler Erlebnisse, Ideen I § 91).

¹³ EN 13.

¹⁴ EN 28.

¹⁵ ebda. — Dies Argument beruht auf der Annahme, daß es für eine unabgeschlossene Reihe keine relative Objektivität gebe, die ihrerseits positiv begründet ist. Sartre verlangt die Totalität der schlechten Unendlichkeit, und da diese prinzipiell nicht zu haben ist, basiert Objektivität (als nur durch Totalität zu begründen) auf einem Negativen, dem im Hinblick auf Totalität noch Ausstehenden, einem Nichts. *Husserl* äußert sich zu dieser Frage (Ideen I 297 f.). Es gebe Gegenstände, die prinzipiell nur inadäquat erscheinen. Aber als Idee sei die vollkommene Gegebenheit vorgezeichnet, als System endloser Prozesse kontinuierlicher Erscheinung. Ist eine abgeschlossene Einheit in stetiger Durchlaufung nicht denkbar, so liegt doch die Idee der vollkommenen Gegebenheit einsichtig vor. Diese Idee ist

nicht negativ, aber auch nicht subjektiv sein — verlangt für Sartre die Annahme eines „Seins der Phänomene“¹⁶, damit Transzendenz verständlich gemacht werden kann.

Der Vorteil einer Beschränkung auf Phänomene — die Beseitigung der genannten metaphysischen Dualismen — erweist sich nach Sartres Analyse als illusorisch. Der Gegensatz von endlich-unendlich bringt sie wieder hinein: es erscheint jeweils nur „ein Aspekt des Gegenstandes“; der Gegenstand „ist ganz in diesem Aspekt, aber auch ganz außerhalb“. Er hat eine „Potenz“ behalten: er kann immer noch weiter exponiert werden. Das Wesen, schließlich, bleibt „radikal getrennt von der Erscheinung“, da es erst „in der unendlichen Reihe manifestiert“ wäre¹⁷. Zwar gehören die dem einzelnen Phänomen gegenüberstehenden Gegensätze keiner anderen Dimension an, sondern werden verständlich durch den unendlichen Progreß innerhalb einer einzigen Dimension, der der Phänomene. Wir haben aber nur die Möglichkeit des Progresses zur Objektivität, fassen aber nicht *Realität*. Gerade der Gedanke einer unendlichen Reihe von Phänomenen läßt letztere ontologisch unbestimmt. Die von Sartre pointierte Konsequenz des phänomenologischen Standpunkts erweist sich ihm als unbefriedigende Position, die durch die Annahme eines Seins der Phänomene überwunden werden soll.¹⁸

Zur Ausgangsposition Sartres — dem für diesen Abschnitt leitenden Thema — gehört auch eine Auffassung vom *Subjekt*. Hier jedoch will Sartre die Phänomenologie nicht in der Seinsfrage ad absurdum führen, er bejaht vielmehr — vorbehaltlich einer späteren Fassung des Subjekts — einen zentralen Punkt in der phänomenologischen Subjektaufassung, das reelle Sein der Noesis. Wir verzichten daher auf eine Darstellung in diesem Abschnitt und bringen Sartres Position zur Frage des Subjekts im phänomenologischen Zusammenhang im Rahmen der folgenden Argumentation.

nicht selbst eine Unendlichkeit. In der transzendierenden Anschauung gibt es keine adäquate Gegebenheit; geben kann es nur die Idee eines transzendenten Gegenständlichen und damit eine apriorische Regel für die Unendlichkeiten. — Damit ist eine *positive Objektivität* möglich. Husserl verlangt das apriorische Moment, das Sartre in seinem „Wesen“ und „Gesetz“ andeutet, aber in der Kritik der phänomenologischen Auffassung nicht ins Spiel bringt.

¹⁶ EN 15: „l'être du phénomène“ (oder: „des phénomènes“). ¹⁷ EN 13 f.

¹⁸ Es ist klar, daß Sartre durch die Disjunktion „subjektiv oder unendlich“ Husserls transzendentes Noema, das intentionales Sein hat und nicht reelles, zum Subjektiven rechnet. Handelte es sich nur um ‚ein‘ Sein, so hätte er es bei Husserl finden können. Es macht sich also schon ein anders gedachter Seinsbegriff geltend. (Wir diskutieren das gemeinte Sein in den folgenden Abschnitten). Sicherlich ist für Husserl ein Übergang vom bloßen Vermeintsein zum Sein der natürlichen Einstellung nur durch Objektivität zu stützen. Für Sartre ergibt sich bei Annahme eines „Seins“ des Phänomens, daß die Reihe für Transzendenz entbehrlich ist, denn auch das einzelne Phänomen ist „Fülle des Seins“ (EN 28). Transzendenz und Objektivität sind geschieden.

2. DIE ARGUMENTATION FÜR EINE ONTOLOGISCHE FUNDIERUNG DES PHÄNOMENS

Es stellt sich nun die Frage, um die die vorangegangenen Überlegungen kreisten: in welchem Sinn kann man und muß man vom „Sein“ des Phänomens sprechen? Man könnte denken, hier liege eine Mystifikation vor; Sartre meine mit „Sein“ des Phänomens nur das Wesen der Erscheinung, und dies sei eben, zu erscheinen. Sartre meint aber *Sein*. Einerseits wird darunter nichts anderes verstanden als das „ist“, andererseits wird an einem „Verhältnis“ von Sein und Phänomen festgehalten¹⁹. Sartre tritt in eine Argumentation ein, in der sich durch ein Ausschließungsverfahren das eine Glied des Verhältnisses, das Sein des Phänomens, bestimmen soll. Vorschnelle Bestimmungen des Seins werden zurückgewiesen und eine idealistische Lösung durch eine *reductio ad absurdum* — aus dem Argument der Nichtursprünglichkeit eines passiven Seins — ausgeschaltet. Hierbei wird schon ein Blick auf das Subjekt geworfen.

Das gesuchte Sein der Erscheinung ist nicht selbst Erscheinung. Wir sagen zwar, daß „das“ Sein uns erscheine, und Sartre behauptet eine Enthüllung des Seins „in einem unmittelbaren Zugang, in Erlebnissen wie der Langeweile, dem Ekel usw.“. Eine solche Erscheinung wäre ein „*Seinsphänomen*“ (*phénomène d'être*)²¹; aber in einem solchen Seinsphänomen ist das Sein nicht selbst Erscheinung²².

Das Sein im Unterschied zum Phänomen ist auch nicht in einem Übergang zum Wesen zu ergreifen (etwa in einer eidetischen Reduktion). Das Sein ist nicht „Qualität“ oder „Sinn des Gegenstandes“. Die Unterscheidung von Wesen oder Sinn und Phänomen ist einfach nicht identisch mit der von Sein und Phänomen. Der Gegenstand „verweist nicht auf das Sein als auf eine Bedeutung“. Auch ist das Sein nicht „Anwesenheit“. Denn, so meint Sartre, „Abwesenheit enthüllt auch Sein“; „Nichtdasein ist immer noch Sein“²³.

Das Sein ist nicht das, worauf das Phänomen zeigt, sondern ist „einfach Bedingung aller Enthüllung“²⁴. Der Heidegger beigelegte Gedanke, das Dasein könne vermittels seines Seinsverständnisses vom Seienden zum Sein „übergehen“, liegt für Sartre auf derselben Ebene wie Husserls Übergang vom Phänomen zum Wesen: wenn ich den Tisch auf sein Sein (das Tisch-Sein) überschreite, so habe ich wieder nur das „Phänomen-Sein“ (*l'être-phénomène*)²⁵, das seinerseits ein gründendes Sein fordert, nicht das Sein selbst, das die Grundlage (*fondement*) für es ist. Er-

¹⁹ EN 15: „l'objet ne possède pas l'être ... il est“. „... le rapport exact qui unit le phénomène d'être à l'être doit être établi avant tout“.

²⁰ EN 14. Vgl. Heideggers Auffassung von der Langeweile in „Was ist Metaphysik?“, 5. Aufl., 28.

²¹ ebda. — Der deutsche Terminus schon bei N. Hartmann, „Zur Grundlegung der Ontologie“, 40.

²² Vgl. EN 14.

²³ EN 15.

²⁴ ebda.

²⁵ ebda.

reicht wird nur ein Sinn von Sein. Ein solcher Sinn ist ein Seinsphänomen²⁶. Offensichtlich gilt vom Seinsverständnis, daß es den trennenden Bezug zu dem, wovon es Verständnis ist, nicht aufheben kann, nicht mit dem Sein zusammenfällt. Wird also die „Bedingung“ oder „Grundlage“ für Erscheinung gesucht, so steht für Sartre fest, daß sie nicht Wesen und nicht Sinn, d. h. selbst Erscheinung ist²⁷.

Sartre versucht einen apagogischen Gedankengang. Er stellt sich die Frage, ob die bisherige Annahme, daß das Sein Bedingung der Enthüllung von Seiendem sei, nicht einem „ontologischen Realismus“ zugehöre, der sich „mit dem Phänomenbegriff nicht vereinbaren“ lasse. Könnte nicht das Sein des Phänomens darin liegen, daß dieses einem Subjekt gegeben ist, also in seinem „percipi“²⁸? Die Untersuchung soll zeigen, daß dies nicht möglich ist. Als Voraussetzung für eine solche Untersuchung wird eine *Analyse des Subjekts* gegeben, in der dieses sich als seinerseits auf ein nicht durch es Begründetes angewiesen herausstellt. Beide, Phänomen und Subjekt, so soll sich erweisen, fordern ein nicht im Subjekt liegendes Sein des Phänomens.

Die Zurückführung des Seins der Phänomene auf das percipi ist eine idealistische These. Sartre findet nun, daß die idealistische Position, die Sein auf Erkenntnis reduzieren möchte, um eine Seinssetzung nicht herkommt, nämlich die der Erkenntnis selbst. Die Durchbrechung des idealistischen Prinzips läßt dann auch eine nicht-idealistische Lösung in der Frage des Phänomens erhoffen. Soll die Erkenntnis selbst dem Prinzip „esse est percipi“ — unterliegen, so fehlt eine Seinsgrundlage, und die nur in ihrem Gegebensein liegende Erkenntnis „fällt ins Nichts“. Vom Erkennen oder Wissen kann nicht gelten, daß es auf ein percipi zurückführbar ist²⁹. Mag nun auch das Sein des Phänomens in seinem percipi liegen —

²⁶ Das Seinsphänomen ist also nicht eingeschränkt auf einen unmittelbaren Zugang zu „dem“ Sein, vielmehr ist jedes Phänomen in gewisser Weise auch Seinsphänomen.

²⁷ Vgl. N. Hartmanns Aporetik der Phänomentranszendenz (Zur Grundlegung der Ontologie 164—167).

²⁸ EN 16. — „Percipi“ ist Husserls Ausdruck für den ontologischen Status des Noemas, Ideen I 206. — Neuerdings hat O. Becker (in „Lebendiger Realismus“, p. 4) die Frage einer ontologischen Deutung des Phänomens in der Phänomenologie und bei Husserl behandelt. Er gelangt zu einer Ablehnung jeder solchen ontologischen Deutung und zu der Folgerung, „daß die ‚Welt der reinen Phänomene‘ ontologisch nicht charakterisiert ist. Nach dem Sein eines reinen Phänomens zu fragen, ist sinnlos. Ein Phänomen hat sein Wesen im Erscheinen, nicht im Sein. Was die „reine“ Phänomenologie erfassen wollte, war dieses Erscheinen, gewissermaßen das Erglänzen des Phänomens selbst“. Von hier aus kann der ganze Weg Sartres zu einer Ontologie von der phänomenologischen Ausgangsposition negiert werden, zumindest als einer, der sich auf die Phänomenologie beruft. Allerdings zeigt sich (an der genannten Stelle Ideen I 206), daß Husserl ontologische Bestimmungen nicht ausschließt. (Siehe hierzu auch O. Becker, a. a. O., p. 5.).

²⁹ EN 17. — Der Rückgriff auf die Bezeichnung „percipi“ und die ausdrückliche Nennung Berkeleys verlangen eine Bemerkung. Berkeley hat die als unhaltbar

das wird später abgewiesen —, das Sein des Bewußtseins, das percipere, kann es nicht. Somit gibt es im Subjekt eine Seinsdimension, die Sartre „*transphänomenal*“ nennt³⁰. Die hier geltend gemachte Einsicht findet Sartre schon bei Husserl, für den das Noema zwar ein „irreelles Korrelat der Noesis“, die Noesis jedoch reell sei. In ihrem reellen Status liege, daß sie nicht dem percipi unterworfen ist. Sie gibt sich als immer schon vorher da, bevor eine Reflexion sie trifft. In Übereinstimmung mit Husserl liegt für Sartre im Bewußtsein also eine *Seinsdimension*, die nicht auf ihrem Gegebensein für ein Subjekt gründet. Das Bewußtsein ist nicht nur ein Wissen, das auf sich selbst zurückgewendet ist, sondern „wissendes Sein“ (*être connaissant*); es ist Bewußtsein, weil es Sein von der Art des Bewußtseins ist, nicht weil es gewußt wird³¹.

An diese erste ontologische Kennzeichnung des Bewußtseins als Seinsdimension fügen sich Einsichten aus der Phänomenologie an. Das Bewußtsein ist *Intentionalität*: „alles Bewußtsein . . . ist Bewußtsein von etwas“; es ist „Setzung eines transzendenten Gegenstandes“³². Wir kennen schon Sartres Schilderung des Versuchs einer Begründung der Transzendenz des Gegenstandes aus der Unendlichkeit einer Reihe von Phänomenen. Hier nun wird die Transzendenz des Gegenstandes umgekehrt vom Subjekt her plausibel gemacht aus der Tatsache, daß ein Unendliches nicht „im“ Bewußtsein angenommen werden kann. Sartre stützt sich hier auf eine bildliche Erklärung. Ein Gegenstand — gemeint ist ein Rauming — ist etwas Opakes, Trübes, nie zu Ende Durchschautes. Er wäre ein Unendliches, mit dessen Bestandsaufnahme das Bewußtsein nie fertig würde. Gäbe es einen solchen Gegenstand im Bewußtsein, so wäre es in ihm absorbiert und nicht bei sich. Das kann es nur nach dem komplementären Bild, wonach das Bewußtsein durchsichtig ist³³. Der Gegenstand muß also aus dem Bewußtsein hinausverlegt werden. Dies

geschilderte idealistische These bekanntlich nicht vertreten, sondern sagt ganz klar, daß es neben den Dingen, deren esse ihr percipi ist, die also Ideen sind, das percipere und Gott gibt (Prinzipien, §§ 2; 147). Auch für Berkeley stellt das Subjekt eine eigne Seinsdimension dar, die nicht der Bedingung des Gegebenseins für . . . unterliegt. Die These, die Sartre hier angreift, ist ein reiner, systematischer Idealismus, der das Subjekt als Sich-Denken des Denkens unreal setzt.

³⁰ EN 17: „*transphénoménal*“. Das Wort bedeutet nicht, daß etwas „jenseits“ des Phänomens liegt, wie es die Präposition nahelegt und wie es bei einem zu einfachen Verständnis des, wie noch darzulegen ist, ebenfalls *transphänomenalen* Seins des Phänomens scheinen könnte, sondern nur, daß etwas nicht durch die Bedingung der Gegebenheit allein ist. (Vgl. EN 29).

³¹ EN 17. ³² *ebda.*

³³ EN 26: „*translucidité*“. Vgl. auch z. B. EN 120. — Das Bild vom durchsichtigen Bewußtsein ist nicht neu. Schopenhauer wendet es auf das Ich an, bestreitet allerdings gerade, daß dieses sich „durch und durch intim, gleichsam durchleuchtet“ sei; vielmehr sei es „opak“ (!). Sämtliche Werke (Deussen) II, 220. — W. James spricht von „*diaphaneity*“ (*Journal of Philosophy*, 1904, 477). Eine Diskussion hierzu bei Desan, „*The Tragic Finale*“, 145.

gilt für alles wissende und erkennende Bewußtsein. Seine Gegenstände sind ihm transzendent³⁴. Wir haben noch keine nähere Theorie des Bewußtseins als einer Seinsdimension vor uns; es ist aber klar geworden, daß das Bewußtsein ein „Sein“ ist und seine Gegenstände ihm transzendent sind. Wir verfolgen jetzt Sartres Frage, ob mit dem Subjekt das „Sein“ gefunden ist, das zur Begründung der Phänomene gefordert war³⁵.

Auch wenn das Sein des Dinges sich im percipi erschöpfen sollte, hat das Ding ein anderes Sein als das der subjektiven Impressionen oder einer Synthese von Impressionen; sonst wäre es etwas Noetisches, eine synthetische Handlung. Der intentionale Gegenstand löst sich nicht in reelles Bewußtsein auf, er hat zumindest ein „Sein“. Es könnte sich dabei, so scheint es, durchaus um ein intentionales Sein, ein percipi handeln, nur eben nach dem Gesagten nicht um das Sein des Subjekts selbst³⁶.

Dies vorläufig anerkannte Sein des percipi untersucht Sartre nun näher³⁷. Von der sprachlichen Form des Wortes angeregt meint Sartre, wenn das Sein des Phänomens im percipi liege, sei es durch *Passivität* charakterisiert. Eine Entfaltung dieses Begriffes ergibt, daß schon etwas bestehen muß, damit ein solches passiv Seiendes von etwas bestimmt werden kann, wovon es selbst nicht der Ursprung ist. Fehlt eine solche Grundlage, so handelt es sich um eine Schöpfung des Bewußtseins. Das Geschaffene, Gesetzte aber, das von sich aus ein Nichts ist, wird nicht selbständig, sondern muß im Sein gehalten werden. Damit verbliebe es in der Subjektivität des Schöpfers, hier des Wahrnehmenden. Die Paradoxie der Schöpfung wird hier nur eingeflochten; ein Phänomen ohne selbständiges Sein unterläge aber für Sartre genau dieser Paradoxie. Ein weiteres Argument gegen ein passives Sein ergibt sich aus der Überlegung, daß Passivität wechselseitig sein müsse nach dem Prinzip von *actio* und *reactio*: wie eine Hand, die Druck ausübt, Gegendruck erleidet, so würde

³⁴ Vgl. EN 17 f. — Auch mein affektives Bewußtsein transzendiert. Vgl. „*Théorie des émotions*“ 29. So schon Husserl, *Ideen I*, 244: „... auch die Gemüts- und Willensakte (sind) ursprünglich objektivierende...“. — Die Trübung des Bewußtseins träte auch durch einen als nicht-unendlich angenommenen immanenten Gegenstand ein, etwa die Hyle. Das Unendlichkeitsargument für den Aufweis der Transzendenz des Gegenstandes wird so auch vom Subjekt her entbehrlich: jedes Nicht-Durchsichtige ist „draußen“. Nicht nur Unendliches ist „undurchsichtig“.

³⁵ EN 24. ³⁶ ebda.

³⁷ EN 25–27. — Die folgende Argumentation gewinnt ihre Plausibilität daher, daß die Vorstellung eines dinglich-realen Gegenstandes mitschwingt, oder die einer Substanz, die als Substrat für Veränderungen der Qualitäten zugrunde liegen muß. Im Grunde ist die Argumentation aber rein formal, so daß das passive Sein, hier also das intentionale Sein, — da ja formal auch ein „Sein“ — zur Begründung des Phänomens genügen müßte. So war ja auch dieses „Sein“ oben vorläufig anerkannt. Das Ergebnis ist aber, daß das Sein des Phänomens nicht im passiven Sein liegen kann.

das Bewußtsein im Wirken leidend sein, was nach Sartres Bewußtseinsbegriff, den wir erst noch näher kennenlernen müssen, nicht sein darf³⁸.

Passivität und Relativität sind demnach nur „Seinsweisen“³⁹, können aber das „Sein“ nicht tangieren. Es gibt also ein Sein außerhalb seines *percipi*. Das Bewußtsein, auf das das Phänomen relativ ist, kann das Sein des Phänomens nicht gründen oder selbst ausmachen. Wenn es so schien, als ob ein formales Sein, wie es in einem nur relativen Sein liegt, für das Phänomen genügt, so ist dies jetzt abgewiesen zugunsten eines eigenen, selbständigen, transphänomenalen Seins des Phänomens. Das Phänomen ist als Gegenstand anzusprechen. Das Bewußtsein transzendiert zu einem selbständig seienden Gegenstand hin. Die Grundeinsicht der Phänomenologie, daß das Bewußtsein Bewußtsein von etwas ist, war von Anfang an leitend, es ging nur um den „ontologischen Status“ dieses intentionalen Gegenstandes. Die Intentionalität, das Transzendieren des Bewußtseins, würde verfehlt, wenn dieser Gegenstand nur in seinem *percipi* läge, denn damit wäre er subjektiv geblieben.

Nun aber, so scheint es, kann Sartre sagen: „das Bewußtsein ist schon immer auf ein Sein gerichtet, das nicht es ist“⁴⁰. Ein *ontologischer Beweis* hierfür ist geführt. Die Intentionalität des Bewußtseins, das selbst ein Sein ist, kann jetzt als ein *Seinsverhältnis* zum Gegenstand angesprochen werden. „Das Bewußtsein muß einen Inhalt haben, der ihm gegeben ist als Gegenstand einer enthüllenden Intention, die nicht auf Subjektives beschränkt bleibt, sonst wäre es nichts... Die Immanenz kann sich nur bestimmen im Zugriff auf ein Transzendentes“⁴¹. Es geht Sartre nicht darum, von einem subjektiven Phänomen auf die Existenz objektiver Gegenstände zu „schließen“, also um die erkenntnistheoretische Frage, ob ich berechtigt sei, subjektive Phänomene als objektiv real zu setzen. Es handelt sich um ein Seinsverhältnis, ein Verhältnis zwischen dem Bewußtsein als transphänomenalem Sein und dem transphänomenalen Sein als Sein des Phänomens. Die Objektivität kann nicht von der Subjektivität her konstruiert werden. Dabei ist das Sein des Phänomens kein noumenales Sein hinter dem Phänomen: „es ist das Sein dieses Tisches, dieses Tabakpäckchens, der Lampe, und allgemeiner das Sein der Welt... Das transphänomenale Sein dessen, was für das Bewußtsein ist, ist ‚an sich‘“⁴².

³⁸ EN 25 f. – Dies letztere Beispiel ist wenig überzeugend. Als Beispiel aus dem Bereich der Mechanik hinkt es gerade im entscheidenden Punkt: eine *actio* erzeugt nicht; warum sollte sich also ein vom Bewußtsein erzeugtes Phänomen nach der mechanischen Analogie verhalten? Nach ihr bleibt es umgekehrt gerade unverständlich, wieso das Bewußtsein bei Annahme einer Seinsgrundlage im Gegenstand nicht leiden sollte. — Sartre diskutiert auch Husserls Hyle unter dem Gesichtspunkt der Passivität (EN 26). Sie ist nicht eigentlich passiv, da nicht intendiert, sondern eine neutrale Gegebenheit.

³⁹ EN 27: „*manières d'être*“.

⁴⁰ EN 28: „... la conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle“.

⁴¹ EN 29. ⁴² ebda.

Phänomen und Bewußtsein sind jetzt für Sartre in ihrem Sein begründet. Das Bewußtsein ist „enthüllte Enthüllung der Seienden, die auf der Grundlage ihres Seins vor dem Bewußtsein erscheinen“⁴³. Das Sein enthüllt sich selbst nicht „in Person“⁴⁴, sondern ist Grundlage. Es wird nur „in einer Seinsweise ergriffen, die es erscheinen läßt und gleichzeitig verhüllt“; gemeint ist die des Phänomens. „Das Bewußtsein kann das Seiende überschreiten, aber nicht zum Sein selbst hin, sondern nur zum Sinn dieses Seins“⁴⁵. Der dem Bewußtsein enthüllte Sinn des Seins ist selbst Phänomen, Seinsphänomen. Das Seinsphänomen ist „Ruf nach Sein“, es fordert Sein für das Phänomen.

Das Seinsphänomen ist gleichsam ein Phänomen höherer Ordnung. Als unexpliziertes Vorverständnis ist es immer mitgegeben, aber es ist, für sich genommen, selbst Phänomen. Insofern gilt auch für es, daß es ein Sein hat. Sartre sieht, daß man hier fragen könnte, ob so nicht ein weiteres Sein eingeführt wird, nämlich das des Seinsphänomens, so daß die Erhellung des Seins des Phänomens durch das Seinsphänomen wieder fragwürdig wird, da wiederum ein Sein offen bleibt, das auf seinen Sinn befragt werden könnte. Sartre meint hierzu, dies sei kein neues Sein mit einem neuen Sinn, sondern der Sinn des Seins des Phänomens, der sich im Seinsphänomen ausspricht, gelte auch für das Sein dieses Sinnes, d. h. des Seinsphänomens⁴⁶. Im Sein liegt demnach eine Allgemeinheit, so daß es sowohl Grundlage des Seienden als auch des Sinnes des Seins ist. Der ontologische Beweis ist nicht beschränkt; er soll von jedem Phänomen, einschließlich des Seinsphänomens, gelten.

Die Basis für eine Ontologie ist nunmehr vorgezeichnet: es sind zwei „Typen des Seins“⁴⁷ herausgestellt worden, das *Sein des Phänomens* und das *Bewußtsein*. Der bisherige Weg, der der Einleitung zu EN, hat uns aber kaum über das reine „Daß“ eines Seins des Phänomens hinausgeführt. Die weitere Klärung dieses Seins und des Bewußtseins wie auch ihres Verhältnisses zueinander ist nun Sartres Aufgabe. Vorerst ist jedoch noch eine Vertiefung der Gedanken der Einleitung angezeigt.

3. SEIN UND PHÄNOMEN

Die Gewinnung der ontologischen Ebene von der Phänomenologie aus hängt an einer Argumentation, in der das Wort „Sein“ eine entscheidende Rolle spielt. Versuchen wir uns über dies Sein Klarheit zu verschaffen, das für den ontologischen Beweis maßgebend ist, ohne welchen die ontologische Ebene nicht als „gewonnen“, sondern nur als

⁴³ EN 30.

⁴⁴ ebda.

⁴⁵ ebda.

⁴⁶ EN 30.

⁴⁷ „types d'êtres“ (EN 34), besser: „types d'être“ (z. B. EN 711; vgl. „manières d'être“ EN 27). Das Schwanken zwischen beiden Ausdrücken und die Vermischung von „type“ und „région“ („régions d'être“ EN 34) ist charakteristisch. Vgl. unten S. 40, 118, 120 f., 128.

vorausgesetzt angesehen werden kann! Für die spätere Ontologie ist dies nicht entscheidend. Die Erschließung des Seins von der Phänomenologie her führt aber zu einer Fassung des Seins, die für die spätere Form der Sartreschen Ontologie mitbestimmend ist.

Es liegt in der Natur eines Werkes, das vom Standpunkt des Phänomens, also der Gegebenheit, ausgeht und nicht von vornherein Ontologie behandelt, vielmehr erst zu ihr gelangen will, daß es eine Vorstufe überwinden muß, nämlich das Phänomen in seinem ambivalenten Charakter zwischen Subjekt und Sein. Dies äußert sich in EN in der Form, daß Sartre apagogisch eine subjektivistische Auffassung vom Phänomen aufgreift und zeigt, daß sie nicht haltbar ist und man vielmehr zum Sein fortschreiten muß. Damit ist die Ausgangsposition des Arguments, das neutrale Phänomen, selbst aufgehoben.

Das oben wiedergegebene Argument hat zwei Stufen: einmal wird behauptet, das Phänomen, selbst wenn es idealistisch interpretiert wird, hat ein Sein, sonst fiel es mit dem Subjekt zusammen; es hat zumindest ein percipi-Sein. Ferner wird behauptet, ein percipi-Sein sei widersinnig und verlange ein eignes, selbständiges Sein des Phänomens, so daß mit dem Phänomen schon das Sein der Welt erschlossen ist.

Das percipi-Sein ist ein Daseinsmoment. Das Phänomen muß überhaupt dasein, damit es dem Subjekt gegeben, relativ auf es sein kann. Dies besagt das Argument aus der Passivität. Betrachten wir dies Argument noch einmal grundsätzlich. Der Nerv des Arguments liegt in dem Gedanken, daß die Beziehung des Phänomens zum Subjekt, das percipi, ein *Leiden* darstellt, Leiden aber schon ein *Bestehendes* voraussetzt. Damit wäre nach der klassischen Auffassung gesagt, daß das Phänomen als „Konkretum“, als Einheit von Essenz und Existenz, gedacht werden muß. Das Phänomen wäre ein subjektiver Gegenstand. Es ginge seinem Gegebensein vorher (was paradox wäre), oder das percipere setzte beides, Essenz und Existenz. Wir wären bei einer Bildertheorie, die als Alternative zum percipi ein Erzeugen des Phänomens im Subjekt annähme. (Hiergegen wird von Sartre eingewandt, daß das Geschaffene sich nicht vom Schöpfer lösen könne. Es ist aber die Frage, ob das Bewußtsein nicht dies Unikum ist, wo ein solches Erzeugen stattfindet, und das Erzeugte Gegenstand ist für das Bewußtsein, d. h. wo das Phänomen als Vorstellung Konkretum ist, das dem Bewußtsein opponiert sein kann).

Sartre fordert als Grundlage für das percipi nicht ein Phänomen als Konkretum, sondern faßt das, was schon bestehen müsse, um leiden zu können, als ein „Sein“. Ein „Sein“ ist vonnöten, um das Phänomen zu „stützen“. Damit ist die klassische Auffassung von einer Zusammengehörigkeit von Essenz und Existenz im Konkretum abgelehnt. Als „ontologisches“ Argument ist es dann aber eine petitio zu sagen, beim Phänomen bestehe diese Zusammengehörigkeit nicht. Das Argument aus der Passivität enthält bereits die ontologische These, die es zu erweisen gilt,

nämlich daß die Existenz getrennt und unabhängig von der Essenz zu denken ist als Ansichsein. Man müßte umgekehrt sagen: um den Schwierigkeiten der Bildertheorie zu entgehen und der phänomenologischen Sachlage gerecht zu werden, muß für das Subjekt und das Phänomen eine neue Ontologie entworfen werden.

Versuchen wir, die Sachlage mit Anselms ontologischem Argument zu parallelisieren; Sartres Argument enthält ja eine deutliche Anspielung auf Anselm. Anselm beginnt (im „Proslogion“) mit einer Vorstellung von Gott im Bewußtsein. Der Mensch versteht die Vorstellung, das Wort, „Gott“, hat sie im Bewußtsein, wenn er dadurch auch noch nicht einsieht, daß Gott ist⁴⁸. Die These lautet nun, daß, was im Bewußtsein ist, die Gottesvorstellung, dem Inhalt nach es an sich habe, größer zu sein, als alles, was sich denken läßt⁴⁹, d. h. außerhalb des Bewußtseins und in ihm zu sein, sonst wäre das Größte nicht das Größte⁵⁰. Gott läßt sich also gar nicht anders denken denn als existierend⁵¹. Das Argument will sagen, daß zunächst etwas im Bewußtsein ist, von dem noch auszumachen ist, ob es nicht noch einen andern „Seinsstatus“ hat als den, im Bewußtsein zu sein. Durch den Gedanken, daß es sich bei dem, was da im Bewußtsein ist, um einen Maximalbegriff handelt, wird die Brücke geschlagen zu etwas, das nicht mehr oder nicht nur im Bewußtsein ist, das den „Seinsstatus“ des „eigentlichen Seins“ hat. Es besteht aber kein Recht, das, was im Bewußtsein ist, und das, was eigentlich ist, als dasselbe auszugeben. Anselm unterscheidet beides zunächst auch, identifiziert es dann aber doch, da er das, was nur Bild von Gott zu sein brauchte, als Sein Gottes im Bewußtsein versteht, und dasselbe, was im Bewußtsein ist, größer zu denken ist als nur im Bewußtsein. Dies wäre so, als ob Gott – und nicht die Gottesvorstellung – „zumindest“ im Bewußtsein wäre, und dann festzustellen wäre, ob er nicht etwas anderes ist oder noch etwas anderes dazu. Gottesvorstellung und Gott sind ontologisch verschieden; nicht ist Gott „zumindest“ Vorstellung, und dann auch, durch Argument erschlossen, transzendenter Gott⁵².

Ähnlich verhält es sich bei Sartre. Sartre nimmt – der Argumentation halber – ein Phänomen „im“ Bewußtsein an mit dem „Seinsstatus“

⁴⁸ Proslogion, c. 2: „... intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligit illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse...“.

⁴⁹ ebda.: „aliquid quo maius nihil cogitari potest...“.

⁵⁰ ebda.: „... si ergo id quo maius cogitari non potest est solo in intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re“.

⁵¹ ebda. c. 3: „Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.“

⁵² Die Interpretation lehnt sich an Geyer an (Überweg II, Die patristische und scholastische Philosophie, 200).

des percipi (entsprechend dem esse in intellectu). Dann wird dessen Seinsstatus befragt. Das Ergebnis ist, daß dieser nicht percipi-Sein sein kann; das besagt das Argument aus der Passivität. Dies generelle Argument ersetzt die spezifische Rolle des Maximalbegriffs bei Anselm. Eine Besonderheit des Sartreschen Arguments ist somit, daß, im Gegensatz zu Anselm, das esse in intellectu überhaupt negiert wird; der Seinsstatus des Phänomens ist ein anderer, nicht „auch“ ein anderer, wie bei Anselm, wo Gott in intellectu und in re ist. Sartres Argument hebt also seine Prämisse auf. Es gibt außerhalb der apagogischen Annahme bei Sartre kein esse in intellectu, kein percipi-Sein.

In dem Argument liegt der Fehler, daß das Phänomen im Bewußtsein (bei Anselm zugestanden, bei Sartre nur apagogisch angenommen) als identisch gesetzt wird mit einem gleichnamigen Etwas, das einen andern Seinsstatus hat – Gott ist zumindest in intellectu, das Phänomen ist zunächst percipi –, und doch auch wiederum verschieden gesetzt wird – Gott ist auch außerhalb des Bewußtseins, das Phänomen ist nur außerhalb des Bewußtseins. Etwas ist aber nicht unter Absehung von seinem „Seinsstatus“ zu betrachten; es kann nicht mit etwas Gleichnamigem identisch sein, wenn dies einen andern Seinsstatus hat. Dies wäre eine Verletzung der klassischen Lehre von den Seinsprinzipien Essenz und Existenz. Die Vorstellung müßte vielmehr genauso als Konkretum gedacht werden wie die Sache, wovon die Vorstellung Vorstellung ist. Nicht gibt es für die klassische Auffassung eine Vorstellung, die ein anderes Existenzmoment bekommen kann und dasselbe bliebe⁵³.

Von der Phänomenologie aus ist es naheliegend, an der Identität des Phänomens festzuhalten, und zwar von der Fragestellung aus, was gegeben ist. Das Gegebene ist der fraglose Ausgangspunkt; bestimmt werden muß nur sein Seinsstatus. Ein kritischer Realismus mit seiner Bildertheorie kann nicht in diese Versuchung kommen, hat dann aber mit dem Problem der ungegebenen immanenten Entität zu kämpfen. Sartre möchte mit seinem Argument eine *reductio ad absurdum* der Bildertheorie geben (also eine Bekräftigung des phänomenologischen Standpunkts) und glaubt damit einen Beweis zu haben für die transzendente Realität des Phänomens. Die Absurdität des „bloßen“ Phänomens läßt sich so nicht dartun, und im übrigen erwiese die positive These des Arguments, wie auch bei Anselm, zu viel: nach Anselm könnte jeder Maximalbegriff real sein (etwa die vollkommene Insel)⁵⁴, bei Sartre jedes Phänomen, auch die Täuschung.

⁵³ In diese Richtung zielt auch Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis. Kant will sagen: der Begriff ist nur (vollbestimmte) Essenz. Die Existenzfrage ist offen; d. h. es ist offen, ob es ein entsprechendes transzendentes Konkretum oder nur das subjektive Konkretum (Vorstellung) gibt. Eine Essenz als Maximalbegriff fordert an ihr selbst nicht ein transzendentes Existenzmoment. (Vgl. K. d. r. V. B. 627 f.)

⁵⁴ Es sei denn, wir verstünden den Maximalbegriff mit Hegel als Unendliches, als Begriff, der an und für sich das Sein ist, zu dem wir als subjektiver, endlicher Be-

Sartres Argument ist damit nicht einfach Irrtum, sondern *petitio* von der klassischen Ontologie her. Es behauptet, daß die Seinsprinzipien nicht in der klassischen Weise verbunden gedacht werden müssen. Das Argument als Argument leistet nicht, was es soll, es ist aber die Urgierung einer neuen Ontologie.

Das Existenzmoment, für das in der geschilderten Weise argumentiert wird, hat eine Sonderstellung erhalten. Die Scheidung in zwei Seinsmomente, Existenz und Essenz, oder, vorsichtiger, in Dasein und Sosein⁵⁵, stellt sich dar als Dasein einerseits und Gegebenheit für ein Subjekt andererseits; in dieser Relativität verbirgt sich die Soseinsbestimmung. Das Sosein ist ein Abhängiges, das Daseinsmoment wird demgegenüber als Unabhängiges akzentuiert. Bedeutete es anfangs nur ein triviales Sein – um Phänomen zu sein, mußte ein Phänomen eben „sein“ –, tritt es jetzt in eine Gegenstellung zum abhängigen oder relativen Soseinsmoment: es wird *Ansichsein*. Es besteht nicht für uns, ist es doch gefaßt als Gegenbegriff zu Erscheinung, Phänomen und Gegenstand. Oder besser: es ist nur „als“ Phänomen für uns, es selbst ist transphänomenal, „Sein“.

Wir sehen, der Weg aus der seinsneutralen Phänomenologie, vom intentionalen Sein zum Sein, beruht auf einer vorgängigen Ontologie. Das von Sartre erreichte Ansichsein bringt mehrere Probleme mit sich, die aber in diesem Zusammenhang nur anzudeuten sind, schon weil die Ebene der Diskussion noch eine vorläufige ist. Sartres Ansichseinsbegriff bedeutet eine Festlegung auf eine „korrelativistische“ Position. Das Ansich ist nicht „erkannt“, ist nicht das Bestimmte, dem sich das Phänomen annißt, sondern wird zur Gegebenheit. Wahrheit ist ein Enthüllen, denn, wie wir sehen werden, ist das Ansich auch nicht das Unbestimmte. Die Fassung des Ansichseins bedeutet eine eigenartige Lösung des Realismus-Problems. Sie erfüllt ein Desiderat des Realismus, ist doch das Ansich nicht relativ auf das Phänomen, sondern nur dieses die Weise der Gegebenheit von jenem. Es gibt Ansichsein ohne die Bedingung, Phänomen zu werden⁵⁶. Sartres Auffassung unterscheidet sich von einem Realismus jedoch, indem eine Repräsentation im Subjekt und die *adaequatio* abgelehnt werden.

griff uns kraft der Dialektik erheben. Vgl. Philosophie der Religion II, Anhang, 480 f.

⁵⁵ N. Hartmann unterscheidet die beiden Begriffspaare: die *essentia* bringt im allgemeinen schon eine Identifizierung mit idealem Sein und eine Abhebung gegen Akzidentelles mit sich („Zur Grundlegung der Ontologie“, 90 f.), das Paar Dasein-Sosein ist dagegen von diesen Implikationen unbelastet (ebda. 92).

⁵⁶ Die Formulierung „es gibt“ wird von Sartre allerdings für das Zum-Phänomen-Werden des Ansich in Anspruch genommen: „... la connaissance, finalement, et le connaissant lui-même ne sont rien sinon le fait „qu'il y a“ de l'être, que l'être en-soi se donne...“ EN 227.

Zum Problem der Erkenntnis wären viele Fragen zu stellen: ist mit dieser Theorie nicht zu viel dargetan, wenn jedes Phänomen sein Ansichsein hat? Gibt es keine Täuschung? Läßt sich die Täuschung transzendent interpretieren? Wie steht es mit der immanenten Dimension, der Vorstellungen und Gedanken, Urteile usw. zuzuordnen wären? Eine weitere hierher gehörige Frage betrifft den Sinn: die Identifizierung des Phänomens mit dem Gegenstand oder dem Seienden müßte auch zu einer Revision der diesbezüglichen phänomenologischen Theorie führen. Die Seinsunterscheidung von Seiendem und Sinn beruht ja auf der Ablösbarkeit des Sinnes in der Bedeutung. Nun berücksichtigt Sartre durchaus die Gegebenheit von Sinn, und zwar versteht er ihn wiederum als Phänomen mit einem Sein. Ist dann das Ansich nur ein einziger Seinsbereich, oder gibt es mehrere, einen idealen und einen realen? Diese Fragen lassen sich aus EN nur zum Teil beantworten, sie deuten Schwierigkeiten an, gehen aber in eine andere Richtung als das Werk.

Wir finden bei Sartre eine mögliche Konsequenz aus der Phänomenologie, wie sie sich in anderer Form bei N. Hartmann und Scheler findet. Die geschilderte Theorie entspricht dem Hauptgedanken der Intentionalitätstheorie Husserls, daß das Bewußtsein ohne ungegebene Entitäten in der Immanenz „beim“ Gegenstand ist. Die Entwicklung hatte die Phänomenologie in der Theorie der Reduktionen wieder zu einer solchen Entität geführt, dem Noema, von dem nun wieder ein „intentionales Sein“ behauptet werden konnte, womit die traditionelle Fassung des Gegebenheitsproblems wieder in die Nähe gerückt war. Sartre will diesen Schritt rückgängig machen. Im Problembereich „Bewußtsein und Gegenstand“ stellt Sartres bisher geschilderte Auffassung eine ontologische Position dar, die in mancher Hinsicht Husserls Position in den Logischen Untersuchungen entspricht. In der lapidaren Form, in der die Intentionalität in der Einleitung zu EN vorgeführt worden ist, kann sie allerdings kaum verbleiben. Wir haben denn auch nur auf der Grundlage dieser Einleitung eine phänomenologische Position, die im Zusammenhang mit dem „ontologischen Beweis“ auftrat, isoliert. Die nähere Behandlung des Problembereiches im Werk selbst vollzieht sich in einem anderen Idiom, dem von Negation, Ansich und Fürsich, so daß eine Mischform entsteht, die nach ihrem eignen Charakter zu beurteilen ist. Wir können hier nur fragen, ob die Theorie trotz ihres „Geburtsfehlers“ all den Problemen gerecht werden kann, für die die Phänomenologie ihre verfeinerten begrifflichen Werkzeuge geschaffen hat.

4. DAS BEWUSSTSEIN

Wir haben das Bewußtsein schon in einigen elementaren Zügen – als Intentionalität und als Seinsdimension – betrachtet, um den Gedankengang vom Phänomen zum Sein mitgehen zu können: nur für ein seiendes Bewußtsein von etwas (so selbstverständlich dies ist) konnte