

Tadeusz M. Jaroszewski: Der „verlassene“ Mensch Jean Paul Sartres – 1

Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie, 62
Herausgegeben von Manfred Buhr

unter Mitwirkung von

Guy Besse (Paris) – András Gedö (Budapest) – Tadeusz M. Jaroszewski (Warschau) – M. T.
Jowtschuk (Moskau) – Todor Pawlow (Sofia) – Vladimir Ruml (Prag) – Robert Steigerwald
(Frankfurt/Main)

Akademie-Verlag Berlin 1975

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	3
I. Die Tradition des Sartreschen Existentialismus	5
1. Die christliche und die Heideggersche Linie im Existentialismus	5
2. Die Heideggersche „eigentliche“ Existenz und die Philosophie Sartres	8
II. Menschen und Dinge.....	18
1. Wesen und Sein.....	19
2. Wahl der Möglichkeiten und Determinismus	22
3. „Cogito“ und die existentielle Negation der Persönlichkeit	29
III. Der Mensch gegenüber Natur und Gesellschaft	34
1. Die Verdammung der Welt der Natur.....	34
2. Der Platz in der Geschichte.....	35
3. Der Platz in der Gesellschaft.....	37
4. Die Situationsethik.....	38
5. Das Absurde und die Verzweiflung	45
6. Versuch einer Einschätzung.....	47
IV. Die „Selbstaufhebung“ des Existentialismus und die verschlungenen Wege im Denken J. P. Sartres.....	52

Einleitung

Die Epoche, in der wir leben, gehört zu den kritischen in der menschlichen Geschichte. Vor den Augen nur weniger Generationen veränderte sich fast alles.

Die wissenschaftliche Sicht der Wirklichkeit: der durch die Spaltung des Atoms, die Entdeckung der Radioaktivität und die Entwicklung der Quantentheorie verursachte Umbruch in der Physik, die Fortschritte der Genetik, der Physiologie der höheren Nerventätigkeit und der analytischen Methoden in der Psychologie.

Die Produktionstechnologien: die Entdeckung neuer Energiequellen und synthetischer Stoffe, die Entwicklung der Elektronik, die Einführung von Computern und automatischen Fertigungsstraßen in den Produktionsprozeß.

Die Bevölkerungsstrukturen und die zwischenmenschlichen Beziehungen: die „Bevölkerungsexplosion“, der Zerfall der herkömmlichen „natürlichen“ und „lokalen“ gesellschaftlichen Bindungen, der akzeptierten Sittenmodelle sowie der moralischen Autoritäten.

Die Formen der kulturellen Teilnahme und die Kommunikationsmittel: Entwicklung der Massenmedien, neuer Formen der allgemeinen Erholung und Unterhaltung.

Schließlich, was am wesentlichsten ist, verändern sich die gesellschaftlichen Strukturen: das Kolonialsystem zerfällt; in vielen Ländern Europas, Amerikas, Asiens und auf dem afrikanischen Kontinent brechen sozialistische Revolutionen aus, es entstehen nationale Befreiungsbewegungen.

Unsere Epoche ist zugleich eine Epoche der Nichtanpassung der vorgefundenen Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens an die neuen Bedingungen der menschlichen Existenz, der Nichtanpassung der Menschen selbst, eine Epoche des [10] Suchens nach neuen Formen der Angleichung, der Harmonisierung des Menschen und der gesellschaftlichen Strukturen mit den Erfordernissen der wissenschaftlich-technischen Revolution, der Ausnutzung der Möglichkeiten, welche diese Revolution für die Entwicklung der menschlichen Person und der echten Gemeinschaft mit sich bringt.

Es handelt sich also um eine Epoche der Wendepunkte, Krisen und akuten gesellschaftlichen Konflikte, des dramatischen Suchens nach neuen Formen der Gemeinschaft, neuen Lebensmodellen auf dem Wege revolutionärer Umwälzungen und ebenso dramatischer, von den konservativen Kräften unternommener Versuche, die gestörte Stabilität wiederherzustellen (die Konterrevolutionen in den Jahren 1905 und 1918, das Entstehen der faschistischen Bewegungen, der zweite Weltkrieg, die Intervention in Vietnam usw.), die Epoche des Ringens und der ideologischen Zerrissenheit all jener, die infolge der objektiven Bedingungen, der Klassensituation oder auch der subjektiven Rücksichten in dieser Welt der Antinomien und Umwertungen zwischen die grundlegenden Kräfte der Gegenwart gerieten.

Gerade diese Atmosphäre von unaufhörlichen Wandlungen, Konflikten und Bedrohungen läßt die Denker des 20. Jahrhunderts dazu neigen, über die menschliche Existenz, die Wege der Emanzipation, der Entwicklung und bisweilen geradezu der „Rettung“ der persönlichen Werte Betrachtungen anzustellen. Wenn die Aufmerksamkeit der Philosophen in der Zeit der belle époque auf das Äußere des Menschen und die zwischenmenschlichen Beziehungen, auf die Natur oder auch die „objektive Welt der Gedanken“ gerichtet war (die Philosophen teilten sich selbstverständlich auch damals in Materialisten, Spiritualisten, Agnostiker, positivistische „Naturalisten“, aber ihre Auseinandersetzungen bewegten sich im Rahmen des „kosmologischen“ Weltbildes), so konzentrieren sie sich heute hauptsächlich auf die anthropologische Problematik.

Die Problematik des konkreten Individuums, seiner Stellung in der modernen Welt, die Versachlichung der zwischenmenschlichen Beziehungen steht heute im Mittelpunkt des Interesses vieler Vertreter des Personalismus und vor allem des Existentialismus. Diese Richtung übte bis vor kurzem (in einem gewissen Umfang auch noch heute) einen außerordentlichen [11] Einfluß nicht nur auf das Schaffen vieler Vertreter der humanistischen Disziplinen, sondern auch auf die Haltung breiter Kreise der Intelligenz, der akademischen Jugend und vor allem der Künstler aus. Die Existentialisten selbst, wie zum Beispiel J. P. Sartre, G. Marcel, A. Camus, übermittelten ihre Ideen vielfach durch Prosa- oder dramatische Werke und nicht nur über rein philosophische Abhandlungen. Auf diese Weise sprachen sie einen größeren Kreis von Menschen an, als es der Wissenschaftler zu tun vermag. Daher rührt vielleicht auch, daß manche geneigt sind, den oben Genannten nicht nur die Priorität bei der Inangriffnahme der Problematik der menschlichen Existenz, sondern geradezu das Monopol einzuräumen.

Da der Existentialismus auf dem Boden der Nachkriegsjahre erwächst und seine Inspirationen aus bestimmten Problemen des Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts sowie aus den Schwierigkeiten schöpft, denen sich die linke Bewegung in den Jahren 1931-1956 und nach dem XX. Parteitag der KPdSU gegenüber sah, wurde er mehrfach in eine Polemik mit der marxistischen philosophischen Theorie vom Menschen verwickelt. Schon unter diesen Gesichtspunkten verdient er die Aufmerksamkeit des Philosophen und Marxisten.

Das ist jedoch nicht der einzige Anlaß. Eine eigene Definition des Marxismus gegenüber den philosophischen Experimenten des Existentialismus ist auch deswegen unerlässlich, weil diese Richtung in eigenständiger Weise viele gewichtige Probleme der modernen Kultur und des zeitgenössischen Menschen in Angriff nimmt, die zwar durchaus Gegenstand der marxistischen Reflexion waren, in den Arbeiten der Marxisten aus den letzten Jahren jedoch häufig außer acht gelassen oder in den Hintergrund gedrängt worden waren. Es ist also nicht möglich, heute tiefeschürfende Überlegungen zu Fragen wie zum Beispiel Bedingtheit und Freiheit des Individuums, seine moralische Verantwortlichkeit, seine Selbstbestimmung gegenüber der Gemeinschaft und der Geschichte, die Versachlichung und Entfremdung der zwischenmenschlichen Beziehungen, die Massenkultur usw. ohne kritische Analyse der „existentialistischen Erfahrung“ und der existentialistischen Konzeptionen des menschlichen Lebens anzustellen. [13]

I. Die Tradition des Sartreschen Existentialismus

1. Die christliche und die Heideggersche Linie im Existentialismus

Der Ahnherr der atheistischen Linie in der existentialistischen Philosophie war der deutsche Philosoph Martin Heidegger. Zwar versuchen die zeitgenössischen Historiker sowie auch manche Kritiker des Existentialismus, Gedankenfäden dieser Richtung in den Arbeiten beinahe aller bekannten Philosophen der Vergangenheit zu finden, indem sie auf Nietzsche, Stirner, Hegel (Phänomenologie des Geistes), Kant, J. S. Mill, Bentham, Jean Jacques Rousseau, Pascal und sogar Sokrates und Heraklit¹ zurückgreifen, aber dennoch muß eingeräumt werden, daß der Autor von „Sein und Zeit“ ohne Zweifel der Begründer dieser Linie gewesen ist.

Obwohl die Philosophie Heideggers aus den fachbezogenen, ontologischen Spekulationen über die Anwendbarkeit der phänomenologischen Methode auf die Charakterisierung des Seins in seiner Totalität erwuchs und sich vor allem auf die Beschreibung des menschlichen Seins als des eigentlichen Phänomens konzentrierte, durch die überhaupt erst eine Ergründung des Seins selbst erfolgen kann, so ging sie doch über die Fachkreise der Philosophen hinaus und wurde zu einer wesentlichen Komponente der Auseinandersetzungen über den Sinn der menschlichen Existenz in der Zivilisation des zwanzigsten Jahrhunderts.

Martin Heidegger war Schüler von Husserl und hielt sich, ähnlich übrigens wie auch der andere Vertreter der atheistischen Linie des Existentialismus, Jean Paul Sartre, für einen Anhänger der phänomenologischen Schule. Nach Husserl übernahm er im Jahre 1928 den Lehrstuhl für Philosophie an der Universität in Freiburg im Breisgau. In seiner 1927 veröffentlichten fundamentalen Arbeit „Sein und Zeit“, die gewissermaßen die Einführung in weitere Überlegungen und Versuche [14] in bezug auf die Schaffung einer phänomenologischen Ontologie bilden sollte, unternahm es Heidegger, die Eigentümlichkeit der menschlichen Existenz als ein auf sich selbst gerichtetes Sein zu beschreiben, welches sich jedoch innerhalb einer Welt vollzieht, in die diese Existenz geworfen wurde.² Er schreibt der Existenz völligen Indeterminismus und Freiheit (das menschliche Sein determiniert sich als seiend jedesmal aus der Möglichkeit, die es selbst ist und die es in seiner Existenz begreift) sowie den Status der „Verlassenheit“ und Fremdheit gegenüber der Umwelt zu. Jene Welt schafft die ständige Gefahr, daß das Individuum das Bewußtsein seiner Existenz als eigener Möglichkeit verliert (also des Verlustes der Eigentlichkeit und die Gefahr, sich in der unpersönlichen Alltäglichkeit, in den Konformismen des kollektiven Lebens und der stereotypen Lebensmodelle zu verlieren), oder auch die Möglichkeit der „Loslösung“ und des eigentlichen Erlebens des

¹ Vgl. z. B.: M. Dufrenne et P. Ricœur, Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, Paris 1947; M. Bernard, La philosophie religieuse de Gabriel Marcel, Paris 1952; A. Etcheverry (S. J.), Le conflit actuel des humanismes, Paris 1955, S. 51-101; M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1957, S. 3-5; W. Kaufmann, Existentialism from Dostoyevsky to Sartre, in: Existentialism, New York 1957, S. 11-52; R. Jolivet, Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean Paul Sartre, Fonteneile 1948; A. Hübscher, Von Hegel zu Heidegger, Gestalten und Probleme, Stuttgart 1961, S. 53-98, 201-273; H. Knittermeyer, Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart, Wien 1952.

² In diesem Zusammenhang hebt F. Copleston zutreffend hervor, „daß, obwohl Heidegger ein Schüler von Husserl war, er dennoch die ‚Epoché‘*) verwarf und die phänomenologische Methode bereits nicht mehr als Instrument im Bereich der Propädeutik der Ontologie, sondern bereits als der Ontologie selbst verwendete“.

Husserl selbst dagegen „war gegen Heideggers Anwendung der phänomenologischen Methode im Dienste der Ontologie und ihre Unterordnung unter die Konzeptionen des Existentialismus“ (Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism, London 1963, S. 144). Die allgemeinen Prämissen seiner Philosophie präzisiert M. Heidegger in der Arbeit „Was ist Metaphysik?“, Frankfurt a. M. 1949, S. 28-45.

*) Methode der phänomenologischen Reduktion, durch die zunächst den vorgefaßten Urteilen über die äußere Welt die Geltung entzogen wird, um anschließend – unter Beiseitlassung der tatsächlichen Existenz – zu Erkenntnissen über das Wesen des betrachteten Gegenstandes zu gelangen.

Nichts, welches den Menschen umgibt, der Erfahrung der Existenzangst. Indem die Philosophie Heideggers auf die Unterordnung des Menschen unter die triviale Alltäglichkeit, die Standards und gängigen Verhaltensmodelle, auf die Flucht vor den Fragen nach dem tieferen Sinn des eigenen Lebens und Todes hinweist, indem sie die Zweideutigkeit des „alltäglichen Seins“ entlarvt, welches die fundamentalen Fragen seiner Existenz vor dem Menschen verborgen hält, schloß sie sich dem breiten und heterogenen Strom der Kritik all jener Aspekte der Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts an, die dem Individuum die Eigentlichkeit seiner Existenz nehmen. Zugleich aber schloß sie sich jenen spezifischen Abzweigungen dieses breiten Stromes an, die den Einspruch gegen die das Leben des Menschen entpersönlichen Formen mit einem Protest gegen jegliche Ideologien verbinden, die dem Leben der Einzelmenschen irgendeinen überindividuellen Sinn verleihen wollen, indem sie sich auf eschatologische, übernatürliche oder auch auf Werte berufen, die ihre Begründung in der wirklichen Geschichte besitzen oder schließlich an die Erfordernisse des Miteinander der Menschen anknüpfen, welche die Grundlage für die Schaffung neuer zwischenmenschlicher Beziehungen bilden. Gerade das stellt Heideggers Ansichten in Gegensatz sowohl zu dem traditionellen theozentrischen Humanismus der christlichen Religion als auch zu dem atheistischen Humanis-[15]mus des marxistischen Denkens. Heidegger schreibt dem menschlichen Sein Tragik und Absurdität zu; Heideggers Atheismus ist nämlich nicht der Atheismus der Menschen, die für eine neue, wirklich echte Gemeinschaft kämpfen, sondern der Atheismus der verlassenen und „zur Einsamkeit verurteilten“ Menschen.

Einer der Aspekte des religiösen Bewußtseins ist bekanntlich die mystifizierte, phantastische Widerspiegelung der den Menschen entpersonifizierenden und unterjochenden Bedingungen der menschlichen Existenz.³ Die Abschüttelung dieser religiösen Mystifikation braucht nicht immer die automatische Abschüttelung jedweder mystifizierender Deformation der objektiven Determinanten des Schicksals des Menschen zu bedeuten. Ja mehr noch, eine gewisse Form von Atheismus kann zu einer deformierten Auffassung des Platzes des Einzelmenschen in seiner Umwelt, zu bestimmten metaphysischen Folgerungen, die das wirkliche Los und die Berufung des Menschen mystifizieren, führen. Das gilt insbesondere für die Weltanschauung jener Gesellschaftsschichten, die, da sie sich in einer kleinbürgerlichen Zivilisation verloren fühlen und sich gegen die „Stabilisierung der Unordnung“ und jegliche Versuche auflehnen, ihr den Anschein einer „von Gott festgelegten Ordnung“ zu verleihen, infolge ihrer spezifischen Lage in dieser Gesellschaft nicht imstande sind, die von der revolutionären Arbeiterbewegung vorgeschlagene reale Perspektive der Einführung einer neuen Ordnung in die zwischenmenschlichen Beziehungen zu begreifen und zu akzeptieren. Ihre Entwurzelung und ihr Verlorensein in einer ihnen feindlichen Welt erheben sie zu einem auf der menschlichen Existenz lastenden Fatum und versteinern es als Erscheinung des allgemeinen ahistorischen menschlichen Schicksals.

Eine der Formen dieses Typs von Atheismus ist ohne Zweifel der sogenannte atheistische Existentialismus. Ich benutze diesen Terminus bewußt, weil bestimmte Motive, zum Beispiel die Absurdität der Existenz des Einzelmenschen, die völlige Unabhängigkeit seiner Entscheidungen von den natürlichen und gesellschaftlich-kulturellen Bedingtheiten, die Kritik des psychologischen und soziologischen Determinismus sowie die Forderungen nach einem eigentlichen Leben, welches von den „Konformismen der Kollektivität“ frei ist, sowohl dem tra-[16]ditionellen christlichen als auch dem atheistischen Existentialismus gemeinsam sind. Hinter dieser thematischen Gemeinsamkeit, aber auch hinter der Gemeinsamkeit bestimmter Ausgangspunkte verbirgt sich allerdings die Unterschiedlichkeit der philosophischen Perspektiven dieser beiden existentialistischen Strömungen. Das gilt sowohl für die allgemeinen

³ Vgl. F. Engels, Anti-Dühring, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 20, Berlin 1962, S. 294 f.

weltanschaulichen Horizonte als auch für die Unterschiedlichkeit in der Erfassung vieler Detailfragen.

In der philosophischen Perspektive des traditionellen Existentialismus, der von Kierkegaard initiiert und von Jaspers, Marcel, Berdjaev, Šestov⁴ fortgeführt wurde, dienten die Kritik der verschiedenen Formen des kollektiven Konformismus, die Infragestellung der wissenschaftlichen Erkenntnis und des diskursiven Wissens in Anwendung auf die „menschliche Wirklichkeit“ sowie die These von der Absurdität unserer menschlichen Existenz den Ideen der Restitution der Verbindung mit der „göttlichen Wirklichkeit“, der Affirmation der christlichen Eschatologie, den Erfordernissen, dem modernen Menschen, wie Marcel schreibt, das Risiko und die Hoffnung zu zeigen, zum Sinn des Lebens zu gelangen, indem man ihn für das „öffnet“, was transzendent, überzeitlich ist.⁵ Die Ablehnung, die zufällige Welt zu akzeptieren, führt hier deutlich zur Akzeptierung der übernatürlichen Welt.

Die „Entdeckung Gottes“ erlaubt dem Menschen, den verlorengegangenen Sinn seiner Existenz in der Welt, die metaphysischen Grundlagen des Lebens und des Verhaltens wiederzufinden. „Gott ist der Grund“, schreibt K. Jaspers, „in dem ich nach allen Zweifeln den Widerhall finde für meinen guten Willen, für mein Sein im Tage.“⁶

Das in die Welt geworfene Individuum kann, da es keinerlei „Zeichen auf der Erde“ findet, die ihm vor Augen führen, wie man leben muß, „sie am Himmel ablesen“, indem es das „Risiko des Glaubens“ auf sich nimmt. Der Glaube als Risiko der freien Wahl befreit das Individuum aus dem Nichts, in dem sein zufälliges Leben versunken ist. Die christliche Eschatologie wird also zum Sinn unserer Handlungen, zum Sinn unserer individuellen Existenz. „être“, sagt Marcel, „c'est être en route“ („Sein heißt unterwegs sein“). Wir sind nur Pilger auf dieser Erde, der Sinn unseres Lebens ist das Streben zu Gott. Indem wir das Wesen unserer Pilgerexistenz, unseres [17] Strebens nach dem, „was über uns ist“, entdecken, überwinden wir die Absurdität unseres Lebens, erkennen wir seine verborgene „Tiefe“. Das stimmt mit der grundlegenden Schlußfolgerung des Stammvaters des christlichen Existentialismus, Kierkegaard, überein, nach dem wir den Sinn des Lebens durch das persönliche Bekennen Gottes, welches die Offenbarung ist, finden.

In einer anderen philosophischen und weltanschaulichen Perspektive greift die atheistische Strömung im Existentialismus diese Frage auf. Heidegger greift in „Sein und Zeit“ die Idee Nietzsches vom „Tode Gottes“ mit allen Konsequenzen auf.

An die Stelle der Kierkegaardschen Konzeption von der zufälligen Existenz, die in unaufhörlicher Ungewißheit der Errettung, in Furcht und Zittern infolge der „Trennung von Gott“

⁴ Vgl.: S. Kierkegaard, Gesammelte Werke, Jena 1910; K. Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, zitierte Ausgabe: Philosophie, Berlin 1932; G. Marcel, Être et avoir, Paris 1935 (deutsch: Sein und Haben, Paderborn 1954); Homo viator, Paris 1944 (deutsch: Düsseldorf 1949); N. Berdjaev, Opyt eschatologičeskoj metafiziki, Paris 1947; Cinq méditations sur l'existence, Paris 1936; Sudba človeka v sovremennom mire, Paris 1934; Ekzistencialnaja dialektika božestvennogo i človečeskogo, Paris 1952; L. Šestov, La philosophie de [93] la tragédie: Dostojevski et Nietzsche, Paris 1926; V. Solov'ev Duchovye osnovy žizni (in: Sobranie sočinenij, Peterburg 1901-1907, Bd. 3) – J. P. Sartre schreibt in: L'existentialisme est un humanisme zum Thema der „christlichen“ und „atheistischen Strömung“ im Existentialismus: „Die Frage wird dadurch kompliziert, daß es zwei Arten von Existentialisten gibt: die ersteren sind Christen, zu ihnen rechne ich Karl Jaspers und Gabriel Marcel, katholischen Glaubens, die anderen atheistische Existentialisten, zu denen Heidegger sowie auch die französischen Existentialisten und ich selbst zu zählen sind. Was ihnen gemeinsam ist, ist ganz einfach die Tatsache, daß sie der Meinung sind, daß die Existenz dem Wesen vorausgeht oder, wenn sie wollen, daß man von der Subjektivität ausgehen muß“ (Paris 1961, S. 17; deutsch: Ist der Existentialismus ein Humanismus?, Zürich 1947).

⁵ Vgl. G. Marcel, Journal méaphysique, Paris 1937, S. 137; Homo viator, Warszawa 1954, S. 28; La dignité humaine et ses assises existentielles, Paris 1964, S. 81-105 und 218-219.

⁶ K. Jaspers, Philosophie, Berlin(West) 1956, Bd. 3, S. 126.

durchlebt wird, setzt Heidegger die Konzeption der „in die Welt geworfenen“ Existenz, die ihrem Ziel – dem Nichts⁷ – zustrebt, einer Existenz, die ständig von der trägen Welt der Dinge bedroht ist. Gerade hieraus erwächst nach Meinung Heideggers die Angst, die uns das Bewußtmacht, was die Alltäglichkeit des Lebens vor uns zu verbergen sucht: unsere Existenz in der Welt als Sein-zum-Tode. Das Empfinden der Angst entreißt uns der Herrschaft der Welt der Täuschungen, indem es uns zwingt, gegenüber unserer Existenz einen „eigentlichen“ Standpunkt einzunehmen, indem es uns unsere einsame Freiheit bewußtmacht und uns mit uferloser Verzweiflung der Existenz der „Verlassenen“ erfüllt. Verlassen in doppeltem Sinne – sowohl durch die „natürliche“ Welt als auch von Gott.⁸

Die Idee des „Verlassenseins“, des absurden Untergehens des Individuums in der Welt der Dinge, der völligen Unmöglichkeit, irgendwelche „Zeichen am Himmel und auf Erden“ zu finden, die anweisen, wie man zu leben hätte, akzentuiert noch stärker Sartre, indem er Dostojewskis Gedanken aufgreift, „wenn es Gott nicht gibt, so ist alles erlaubt“, nichts ist „gesagt“, für alles müssen wir selbst die Verantwortung tragen, wenn wir die „autonome Wahl“ treffen.⁹

Der einzige Gesetzgeber der eigenen Taten, die einzige Quelle jeglicher moralischer Werte und Urteile ist nach Sartres Meinung ausschließlich das menschliche Individuum.

[18] Meine Existenz ist eine ausreichende Garantie für das „Nichtvorhandensein Gottes“ und umgekehrt. Wenn der Mensch existiert, kann Gott nicht existieren, wenn hingegen Gott existiert, ist der Mensch ein Nichts. Damit also der Mensch existieren kann, muß er alle „Gebote“ sowie auch die eigentliche Idee der „Existenz“ und der „göttlichen Schöpfung“ verwerfen.

Die Konzeption der absoluten Einsamkeit des Individuums von Heidegger und Sartre definierte andersgeartete Perspektiven in der Auffassung der menschlichen Bedingtheit nicht nur in bezug auf den christlichen Existentialismus¹⁰, sondern auch auf die wissenschaftliche Erkenntnis über den Platz des Menschen im Universum. Die ontologischen Prämissen des atheistischen Existentialismus unterstreichen diese Eigenheit noch. Auf dem Boden der Heideggerschen Philosophie werden wir jene grundlegenden Voraussetzungen der sogenannten Existentialanalytik und vor allem die extreme Gegenüberstellung der Welt der Dinge und der subjektiven Welt der menschlichen Existenz finden.

2. Die Heideggersche „eigentliche“ Existenz und die Philosophie Sartres

Indem Heidegger in „Sein und Zeit“ die Grundideen seiner „Analytik“ entwickelt, charakterisiert er die Existenz des konkreten Einzelmenschen auf dem Boden eines grundlegenden Gegensatzes: der objektiven Welt, der Welt der Natur, der materiellen Körper (das Seiende), der objektivierten Formen der menschlichen Bindungen (Umwelt), und der subjektiven Welt, der Welt der Personen (Mitwelt), und führt einen speziellen Begriff ein, welcher die menschliche Existenz in dieser Welt definiert (Dasein).¹¹

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle (Saale) 1941, S. 40-44.

⁸ Ebenda.

⁹ Vgl. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1957, S. 102-107; 604 (deutsch: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 1962); *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, S. 34-36; zum Thema des Atheismus, der Theorie des Seins und der Ethik Sartres schreibe ich ausführlicher in den Skizzen „Problem wolności w ujęciu laickiego egzystencjalizmu“ (Das Problem der Freiheit in der Auffassung des atheistischen Existentialismus. Antynomie wolności, Warszawa 1965). „Propozycja krytyki egzystencjalnej“ (Vorschlag einer Kritik des Existentialismus), in: „J. P. Sartre, Czym jest literatura“ (Was ist Literatur?), Warszawa 1968.

¹⁰ Vgl. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, a. a. O., S. 380; vgl. auch M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1948, S. 375-379.

¹¹ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a. a. O., S. 7-21. Zum Thema der Seintheorie von M. Heidegger vgl. H. Knittermeyer, A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1948. Eine treffende Analyse der

Das menschliche Individuum besitzt im Unterschied zu solchen Exemplaren der Natur wie zum Beispiel den Einzelwesen der Tierwelt das „Bewußtsein seiner Existenz“, der Autonomie, der Eigenständigkeit und der „Fremdheit“, dessen, was „nicht mein ist“, gegenüber jedweder Äußerlichkeit. Durch dieses Bewußtsein, cogito – Heidegger knüpft hier an die bekannten Worte von Descartes „Cogito ergo sum“ an, ver-[19]leiht ihnen jedoch eine existentialistische Interpretation –, konstituiert und definiert sich die menschliche Persönlichkeit von innen her.

Das menschliche Individuum muß sich, da es in der Welt der Dinge und anderer Menschen ist, folgende für das Verstehen seiner Existenz grundlegenden Fragen bewußtmachen:

erstens, daß es „in die Welt geworfen“ ist, die aus sich heraus in keiner Weise definiert ist, keinerlei Ordnung oder Sinn außer dem hat, den es ihr verleiht und der die Quelle seiner un-aufhörlichen Bedrohung darstellt;¹²

zweitens, daß allein die Tatsache seines Daseins auf dieser Welt, gerade in dieser Zeit und an diesem Ort, in dieser Familie, im gesellschaftlichen Milieu sich nicht aus irgendeiner bewußten Wahl ergibt, sondern ganz im Gegenteil – die Existenz wurde „ihm von außen her aufgezungen“, sie ist völlig zufällig und „absurd“;

drittens, daß es durch sich und für sich existiert, das heißt, sein Sein wird durch eine jedesmalige „Auf-sich-Bezogenheit“, durch die Bezugnahme auf sich selbst charakterisiert, so daß es „jedesmal seine eigene Möglichkeit“ ist;

viertens, daß zwar das menschliche Individuum die anderen Menschen braucht und in gewissem Sinne mit ihnen zusammenleben (Mitsein) und zusammenarbeiten muß, jedoch nicht eigentlich mit ihnen in ihrem Dasein in Kommunikation treten kann, im Gegenteil, das kollektive Leben „zermalmt den Menschen“ und reißt seine Existenz von der Authentizität los;

und schließlich, daß es sterblich, ein „Sein-zum-Tode“ ist, das heißt, der Tod ist seine jedesmalige Möglichkeit, seine Existenz ist in gewissem Sinne „beendet“ und kann nur als „sein Ende besitzend“ gedacht werden.¹³

Da das konkrete menschliche Individuum „in die Welt geworfen“ ist, erhält es von ihr keinerlei Wesen, keinerlei im voraus festgelegte Essenz.

Allein die Tatsache meiner Existenz bedeutet für mich nichts anderes als nur, daß ich diese meine Existenz beliebig auffassen, sie also jedesmal von neuem von innen her definieren kann, daß sich vor mir viele Kreuzwege, viele Möglichkeiten auftun; welche von ihnen gewählt wird, hängt nur von mir selbst ab. Ich bin also frei und einsam. Ich selbst muß ohne irgend jemandes Hilfe zu der Welt und den Menschen Stellung [20] beziehen, unter die ich geworfen bin. Und gerade darauf beruht nach Heideggers Meinung der grundlegende radikale Unterschied zwischen der Welt der Dinge und der Welt des Menschen. Daher stellt Heidegger innerhalb der Welt des Seienden die menschliche Existenz und die materiellen Dinge einander gegenüber.

Die materiellen Dinge „sind“ nur, weil ihnen die Passivität eigen ist. Nur der Mensch „existiert“ als aktive Subjektivität, die selbständig unter verschiedenen Möglichkeiten des Han-

zentralen philosophischen Kategorien und Prämissen Heideggers von der Position des dialektischen Materialismus aus findet der Leser in den Arbeiten: A. G. Myslivčenko, Ekzistencija i bytie – central’nye kategorii nemeckogo ekzistencializma; I. S. Narski, O ponjatijach „ničto“ i „nigilizm“ v filosofii ekzistencializma; R. M. Gabitova, Koncepcija ličnosti i obščestvennoj žizni v nemeckom ekzistencializme (in: Sovremennij ekzistencializm, Moskva 1966)

¹² Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 10-38; vgl. auch [94] M. Heidegger, „Humanismusbrief“. Brief an Jean Beaufret vom 23.11.1945. Oder: Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947; Vom Wesen des Grundes, Frankfurt a. M. 1949, S. 14.

¹³ Vgl. M. Heidegger, ebenda, S. 42, S. 32.

delns wählt. Gerade im Hinblick auf diese unaufhörliche „Offenheit“ des Menschen kann man ihn von außen her nur als „Nichts“, „Nichtsein“, als das definieren, was er nicht ist. Das Dasein „ist“ nämlich nicht „ganz einfach“ wie gewöhnliche Dinge, es wird nicht definiert, indem man beurteilt, „was es ist“, wie wir das tun, wenn wir uns solcher Namen bedienen wie „Tisch“, „Haus“, „Baum“ usw. Es drückt die Existenz aus, die meine und als solche meine Möglichkeit ist. Indem der Mensch jedoch „existiert“, realisiert er bestimmte Möglichkeiten, verwirft andere, indem er immer eine unaufhörliche Wahl trifft. Der Mensch ist also ganz einfach der Entwurf der eigenen bewußten Wahlen, seine Welt ist es dagegen, dem Nichts einen Sinn zu verleihen.¹⁴

Die Dinge erscheinen dem Menschen nicht als Gegenstand seiner „metaphysischen Reflexion“ oder einer indifferenten Betrachtung, sondern als Objekte seiner Handhabung, als „Zuhandenes“, dessen er sich zur Erreichung seiner Ziele bedient. Jegliche Wissenschaft hat immer nur diesen technisch-manipulierenden Sinn und kann dem Menschen nicht zur Aufklärung des Wesens seines Daseins dienen. Unser Wissen von der Natur und jeglicher Äußerlichkeit ist nur der Effekt unseres manipulierenden Entwurfs, des Bestrebens, sich der Dinge zu bedienen.

Eine fundamentale Eigenschaft der Existenz des Menschen ist seine Geschichtlichkeit und Offenheit, die auf dem unaufhörlichen Streben des Betreffenden über sich selbst hinaus beruht. Daher also erweist sich der Mensch selbst niemals als ständiges beendetes Sein, welches nach irgendeiner festgelegten Ordnung über sich und über die Dinge, über seine Beziehungen zu den anderen Personen herrscht, sondern als ein ständiges „Abrutschen“, eine Flucht ins Nichts, Offenheit und Schöpfung ex nihilo.¹⁵

[21] Es ist also verständlich, daß in der Heideggerschen philosophischen Perspektive kein Platz für irgendwelchen Determinismus ist, und zwar nicht nur auf der psychisch-physischen, sondern auch auf der gesellschaftlich-kulturellen Ebene. Die Konzeption, nach der der Prozeß der Emanzipation der menschlichen Individuen wesentlich mit dem Prozeß der Eliminierung derjenigen Seiten des gesellschaftlichen Lebens, welche die Entwicklung der Persönlichkeit des Menschen begrenzen, sowie der Verstärkung jener Seiten verbunden ist, die ihre allseitige Entwicklung bedingen, ist für ihn mit der Sünde der Verdinglichung des Individuums und der Degradation der menschlichen Freiheit infiziert.

Der Existentialismus Heideggers ist die Reaktion auf den den Menschen verdinglichenden, ihn zum „Maulwurf im Tunnel“ degradierenden vulgären Naturalismus des Behaviorismus, auf den soziologischen Naturalismus der bürgerlichen empirischen Soziologie, welche die Persönlichkeit des Menschen als einfache Resultante des „Bündels gesellschaftlicher Rollen“ auffaßt, schließlich auf den logischen Positivismus, der sich bemüht, die menschliche Welt in den Kategorien der Naturwissenschaften zu beschreiben. Er ist auch ein Protest gegen das scientistische Weltbild, welches einen naiven „technologischen Determinismus“ in bezug auf die kulturellen Prozesse verkündet und der Illusion unterliegt, die wissenschaftlich-technische Revolution löse automatisch sämtliche moralischen Probleme des modernen Menschen.

Der Heideggersche Existentialismus ist gleichermaßen auch eine Reaktion auf das sozialistische Programm der Befreiung des Menschen, auf den Humanismus des wissenschaftlichen

¹⁴ Ebenda, S. 12, 244, 250, 260. – Die Konsequenz dieser Prämissen der Heideggerschen Ontologie ist die Überzeugung von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis der persönlichen Welt des Menschen. Daher auch stellt er der wissenschaftlichen Erkenntnis die „verstehende“ Methode gegenüber (vgl. Sein und Zeit, a. a. O., S. 132-143, und: Was ist Metaphysik?, a. a. O., S. 43-46)

¹⁵ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, a. a. O., S. 36. Zum Thema des Heideggerschen Nihilismus vgl. G. Lukács, Existentialisme ou marxisme, Paris 1948, S. 88-102 (deutsch: Existentialismus oder Marxismus?, Berlin 1951. Anhang: Heidegger redivivus, S. 161-183), sowie I. S. Narski, O ponjatijach „ničto“ i „nigilizm“ v filosofii ekzistencializma, a. a. O.

Sozialismus. Infolge der undialektischen Gegenüberstellung der gesellschaftlichen Welt und der Welt der individuellen Subjektivität bedeuten die Forderungen nach Befreiung des Menschen für ihn die Loslösung der Forderungen des freien und authentischen Lebens von den Aufgaben des Kampfes um die Realisierung der konkreten Freiheiten und Rechte (sowohl im gesellschaftlich-politischen als auch im ökonomischen Leben). Das führt zur politischen Neutralisierung der eigentlichen Idee der Freiheit, zur Lostrennung der Forderungen der Freiheit von der Dialektik des Kampfes um die konkreten Freiheiten und in der Folge zur Umgestaltung der [22] Forderung nach Freiheit in ihr Gegenteil, zu einer gewissen philosophischen Akzeptierung der Anpassung des Menschen an die ihn zwingenden gesellschaftlichen Strukturen. Das ist die Konsequenz der Versteinerung der Bedrohungen, die sich aus bestimmten konkreten Formen des kollektiven Lebens und deren Emporhebung zur überhistorischen Würde sowie auch aus der Einschließung der Freiheitsbestrebungen des Individuums innerhalb seiner Erlebnisse und Handlungen ergibt. Das ist in der Heideggerschen Konzeption des „eigentlichen Lebens“ besonders sichtbar.

Heidegger geht von der Analyse bestimmter Mechanismen der Entpersönlichung des Menschen aus, die er aus der Autopsie der Welt der bürgerlichen Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts erkannte. In seiner originellen und überaus verwickelten philosophischen Sprache beschreibt er gewisse tatsächliche Anzeichen einer Homogenisierung der Haltungen der Menschen, Erscheinungen eines Untergehens der Individuen in der Menge, Situationen, in denen die Menschen ihre Existenz als „verlassen“ empfinden, er untersucht den Mechanismus des Entstehens des Bewußtseins der Einsamkeit, der Sinnlosigkeit und Hoffnungslosigkeit.

Auf philosophische Weise spiegelt er die von den Soziologen der modernen bürgerlichen Zivilisation konstatierten Mechanismen des Funktionierens der „Massengesellschaft“ mit den für sie charakteristischen Erscheinungen der Atomisierung und Amorphisierung der Massen, mit der Entstehung zufälliger amorpher Kollektive wider, die echter Bindungen und des Gefühls der authentischen Gemeinschaft beraubt sowie der Einwirkung der modernen Massenkommunikationsmittel (Presse, Rundfunk, Fernsehen, Diskothek, Film, Reklame) ausgesetzt sind, welche die Unterschiede in Geschmack, Ansichten und Haltungen der Individuen nivellieren.

Heidegger beschreibt auch die Mechanismen der kleinbürgerlichen Sittlichkeit, das Bestreben, die Existenz des Individuums im Meer des Banalen und der Phrase, in der Durchschnittlichkeit des alltäglichen Lebens, in der Flucht vor den grundlegenden Fragen zu ertränken.

Er zeigt, wie alle diese Erscheinungen einen moralischen, ideologischen und ästhetisch-moralischen Zwang hervorbringen, wie sie alles trivialisieren, wie sie zur Eliminierung der tieferen, [23] humanistischen Werte und Reflexionen über den Sinn der eigenen Existenz, zur Anerkennung der banalen Standards des kleinbürgerlichen Lebens als „natürlicher Lebensweise“, zur Einschläferung der Sinne führen.

Heidegger spiegelt auch die Prozesse des Entstehens der Untergangsstimmung angesichts der gewaltigen städtischen Ballungen, der ihnen fremden industriell-ökonomischen und administrativen Mächte im Bewußtsein der Mitglieder der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft wider; er greift das Problem der mangelnden Initiative und der Möglichkeit eines effektiveren Einwirkens der Individuen auf den Ablauf des kollektiven Lebens auf.

Die obigen Formen des Zusammenlebens der Menschen definiert Heidegger mit dem Terminus „das Man lebt“. Dies ist die gewöhnlichste Form der Existenz, in der der Mensch sich passiv dem Milieu anpaßt, die angenommenen Tätigkeiten, Worte und Gesten ständig wiederholt. Er büßt also seine persönliche Individualität ein und unterwirft sich der anonymen gängigen Alltäglichkeit. Diese übliche und schablonisierte Art des Daseins nimmt er als

„ewig“, als „natürlich“ an und stellt sie nicht in Frage. Ja mehr noch, ruhig und glücklich fühlt er sich dann, wenn er sich mit dem kollektiven Konformismus, mit jenem allmächtigen „Man“ identifiziert.

Diese scheinbare Ruhe, dieses Gefühl der Identität mit dem überindividuellen Dasein, welches die Konformismen der Massengesellschaft sind, das Verfahren nach der üblichen Schablone, die Fasziniertheit durch die Alltäglichkeit gestatten dem Individuum, vor sich selber zu verbergen, daß es „in die Welt geworfen“ ist und sie irgendwann einmal verlassen muß, daß es ein zu unaufhörlicher Sorge und selbständiger Wahl der Richtungen seines Handelns verurteiltes Wesen ist. Das uneigentliche Leben ist nach Meinung Heideggers der dauernde Versuch einer Flucht des Menschen vor der Freiheit und vor der wesentlichsten Wahrheit über sich selbst, also der „Verfall“.

Diese ständigen Versuche einer Flucht des Individuums vor den Grunderfahrungen der Existenz können jedoch nie vollständig gelingen. Irgendwelche besonders tragischen Geschehnisse (zum Beispiel der Tod eines nahen Angehörigen), ernsthaftere moralische Konflikte, die Heidegger Grenzsituationen nennt, können das Individuum aus der Einschläferung wecken [24] und ihm die Fremdheit der Welt, die es umgibt, die Scheinbarkeit der Identität mit der Gesellschaft, die Einsamkeit und Absurdität seiner Existenz zeigen. Dann taucht die Angst auf, die uns der Herrschaft des „Man“ entreißt, von den anderen isoliert, uns allein läßt und die Wahrheit über unsere Vereinsamung, die Absurdität unserer Existenz zeigt, die wir vor uns verbergen möchten.¹⁶ Unsere Existenz steht dann in der ganzen Majestät ihrer Eigentlichkeit vor uns.

Selbstverständlich sind sowohl das eigentliche Leben als auch die Flucht vor der Eigentlichkeit zwei Möglichkeiten der menschlichen Existenz und lassen sich nach Heideggers Meinung nicht anders beschreiben. Da das menschliche Dasein „vom Wesen her jedesmal seine eigene Möglichkeit ist“, kann es in seiner Existenz wählen und sich selbst erreichen, es kann sich auch verlieren, Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit bilden also nur zwei „Modi der Existenz“ und keine verschiedenen Grade der Existenz oder die Existenz und deren Fehlen.

Die uneigentliche Existenz ist ein Modus der Existenz, in dem der Mensch sein fundamentales Bewußtsein durch die Flucht vor seinen Problemen oder durch das Bestreben, sie zu vergessen, einbüßt.

Das eigentliche Leben ist nach Heideggers Meinung der Mut, die ganze Wahrheit über die eigene Existenz auf sich zu nehmen. Der eigentliche Mensch ist ein Mensch, der keinerlei Bestimmungen seiner Existenz von außen her akzeptiert und immer für seine völlig eigenen, durch nichts bedingten Entschlüsse offen ist, die sogar die eigenen bisherigen Wahlen, die Lebensweise und Denkweise in Frage stellen. Ein eigentlicher Mensch ist ein Mensch, der sich die Tatsache seiner einsamen Existenz bewußtgemacht hat, die durch keinerlei „Nicht-Ich“ bestimmt ist, der begreift, daß er ein Nichts ist, und sein Leben vom Gesichtspunkt dieses Nichts einschätzt.

Nur der eigentliche Mensch ist nach Heideggers Meinung in der vollen Bedeutung des Wortes frei, denn er weiß, daß er ein Nichts ist, daß alle seine Bestrebungen durchkreuzt werden, daß er allein und zum Tode verurteilt ist.

Der eigentliche Mensch ist nach Meinung Heideggers auch deswegen frei, weil er nicht dem Druck irgendeines „Man“ nachgibt, nicht in ihm von außen aufgezwungenen Kategorien denkt, klar begreift, daß seine Taten „nur ihn selbst und nichts [25] weiter ausdrücken“, daß eine eigentliche Kommunikation der Menschen in ihrem Sein unmöglich ist, sondern nur ein

¹⁶ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 126-127, 284-287, 375-385.

„Mitsein“, welches sich auf die Anerkennung und Achtung der gegenseitigen fehlenden Kommunikationsmöglichkeit stützt.

Indem Heidegger die menschliche Existenz als sich durch die Selbsterkenntnis konstituierend auffaßt, stellt er also in Frage, ob aus unserer Situierung in der Welt der Natur und inmitten der anderen Menschen irgendein Nutzen für das persönliche Leben erwächst.

Das eigentliche Leben ist nach Heideggers Auffassung nur dann möglich, wenn das Individuum generell die Anregungen und Gebote, die „von außen“ kommen und die Ausdruck des kollektiven Lebens sind, in Frage stellt, wenn es sich ausschließlich „aus sich heraus“ konstituiert.

Zwar räumt Heidegger ein, daß der Mensch die anderen Menschen braucht, sei es auch nur, weil sie die Garantie seines Lebens in biologischem Sinne darstellen; er stellt auch die Notwendigkeit einer rein manipulativen Kommunikation zwischen den Menschen im Prozeß der Arbeit, des Austauschs von Gütern und Informationen fest. Die materielle Praxis und die sich auf ihrem Boden formenden zwischenmenschlichen Beziehungen sowie die Kultur behandelt er jedoch nicht als grundlegende Form der Existenz der Individuen, als Bedingung für die Entwicklung ihres persönlichen Lebens. Im Gegenteil, indem er die Praxis, wie Marx sagte, „in ihrer schmutzig jüdischen Form“ (als Methode zur Befriedigung der trivialen, materiellen Bedürfnisse des Menschen) auffaßt, stellt er sie außerhalb der menschlichen Existenz. Daher auch hat die „manipulative“ Kommunikation zwischen den Individuen für ihn nichts mit irgendeiner Kommunikation in existentiellm Sinne, mit einer eigentlichen Verbindung der Menschen „in ihrem Dasein“ gemein.

Infolge der Unmöglichkeit einer intersubjektiven Kommunikation der Menschen in der Sphäre der persönlichen Existenz ist kein Bestehen irgendeiner eigentlichen Menschengemeinschaft, sondern nur deren „Mitsein“ nebeneinander möglich.

Das Individuum kann niemals irgendwelche Unterstützung in seiner persönlichen Existenz, in der Wahl seiner Lebenswege von einem anderen Menschen und auch nicht von der Gemeinschaft erwarten. Es muß alle „Illusionen von Liebe“, [26] „Gemeinschaft“, „kollektiver Solidarität“ abschütteln, indem es die letzten Konsequenzen daraus zieht, daß es unter die anderen Menschen „geworfen“ und unter ihnen zur „tragischen Einsamkeit“ verurteilt ist.

Es erhebt sich die Frage: Sind das von Heideggers Individuum empfundene „Geworfensein“ und die „Vereinsamung“ in bestimmten „Grenzsituationen“ nicht ganz einfach die Transposition gewisser historischer Formen der Deformation der gesellschaftlichen Bindung? Erfolgen nicht in der Philosophie Heideggers eine Generalisierung dieser historisch bestimmten, verunstalteten Formen der Bindung und ein Emporheben auf den Status der „Existenz des Menschen überhaupt“? Man könnte doch viele historische Beispiele von eigentlicher Zusammenarbeit, Solidarität, Liebe und gegenseitiger Aufopferung anführen, die sich häufig gerade in Grenzaugenblicken manifestieren (Naturkatastrophen, Kriege, familiäre oder persönliche Tragödien). Anscheinend lassen sich dieses Problem wie auch andere Fragen der „philosophischen Anthropologie“ nicht auf Grund ahistorischer und metaphysischer Überlegungen über die „gegenseitige Fremdheit und Einsamkeit der Menschen“ oder auch umgekehrt über ihre „gegenseitige Güte“ lösen. Das kann man allerdings auf Grund einer Analyse der konkreten historischen Umgestaltungen der zwischenmenschlichen Beziehungen tun, die dazu führen, daß die Menschen einmal ihre Existenz als „geworfen“ und ein andermal als „eingewurzelt“ empfinden, und schließlich kann man es mit Hilfe einer auf dieser historischen Analyse fußenden gesellschaftlichen revolutionären „Praxis“ lösen, welche die Daseinsbedingungen des Menschen verändert.

Im entgegengesetzten Falle sind die Auflehnung gegen den Konformismus und die Forderungen nach dem Kampf um die eigentliche Existenz zur erkenntnistheoretischen und prakti-

schen Sterilität verurteilt und führen in der Konsequenz zur Bejahung der das menschliche Leben entpersönlichenden Formen der gesellschaftlichen Bindung.

Diese praktische Unfruchtbarkeit der Heideggerschen Interpretation des eigentlichen Lebens ist in seiner Konzeption der „Situationsethik“ besonders sichtbar. Diese Ethik zielt nämlich sowohl gegen die „kompakten moralischen Systeme“ der historischen religiösen Bewegungen oder auch gewisse [27] konservative, dogmatisierte weltliche Kodizes, als auch gegen jedwede intersubjektiven Systeme der Werte und Gebote, also auch jene, die mit den Emanzipationsbewegungen zusammenhängen.

Das ist die logische Konsequenz des Heideggerschen Individualismus und der spezifizierten ontologischen Prämissen. Solange die eigentliche Gemeinschaft der Menschen unmöglich ist und ihre Existenz sich auf gegenseitige Fremdheit beschränkt, ist auch keinerlei moralische Gemeinschaft, nicht einmal eine Gemeinschaft des Kampfes oder der Erhebung möglich. Solange dann jedes Individuum als in die Welt „geworfen“ dazu verurteilt ist, einsam die Wege seines Lebens zu suchen, kann es keinerlei Hinweise von „anderen“ ohne die Gefahr eines unvermeidlichen Verlusts der Eigentlichkeit seiner Existenz einholen (als ob man gewisse Werte, die vom Kollektiv anerkannt sind, nicht auf eigentliche Weise als die eigenen annehmen könnte).

Die nächste logische Folge dieser Konzeption ist die Untergrabung der Rechtskraft jeglicher moralischer Gebote und Werte (die sogenannten allgemeinen, grundlegenden Normen), die sowohl in den historischen als auch den „horizontalen“ Dimensionen als verbindlich anerkannt sind, die sich auf diese oder jene Gruppen von Menschen beziehen (Klassen-, Berufsethik usw.). Jede „übersubjektive universelle Ethik“ ist nur eine Bedrohung für die Existenz des Individuums, ein allmächtiges „Man“, welches ihm die Kollektivität aufzwingen will.

Wenn der Mensch also ein eigentliches Leben führen will, muß er „die Menge“, die für das betreffende Kollektiv typischen gängigen Lebens- und Denkweisen meiden. Er muß einsam sich selbst ausdrücken, in Übereinstimmung mit sich selbst leben, wobei er das ständige Bewußtsein seiner Nichtigkeit und das Gefühl der Angst „als Sein-zum-Tode“ hat; das ist die Quintessenz der Heideggerschen Konzeption der Eigentlichkeit.¹⁷

Diese Konzeption fordert zwar im Gegensatz zu den willkürlichen ethischen Systemen das Individuum zur ununterbrochenen ethischen Wachsamkeit auf und gebietet eine ununterbrochene persönliche „Promulgation“ jeglicher Werte, aber nicht deren kritiklose, passive Akzeptierung, reduziert jedoch zugleich die Ethik auf das formale Gebot, jegliche [28] moralische Wahl so zu treffen, daß keinerlei sachliche Werte nachgewiesen werden, nach denen sich das Individuum richten könnte, ja mehr noch, sie stellt selbst die Begründetheit ihrer Formulierung in Frage und erhebt die Einsamkeit und moralische Zerrissenheit zur Würde des Wesens der menschlichen Existenz.

Die Prämissen der existentiellen Analytik und des existentiellen Menschenbildes als eines „in die Welt geworfenen“ und „dem Tode zustrebenden Seins“ wurden von Heidegger in der

¹⁷ Ebenda. – Unabhängig von diesen Konsequenzen der Heideggerschen Interpretation der Eigentlichkeit kann die Losung „Selbstsein“, aus dem umfassenderen Kontext der Werte und Normen mit informellem Charakter herausgerissen, allein keine gute Grundlage für ein angemessenes Leben im menschlichen Kollektiv sein. T. Kotarbiński vermerkt treffend, daß die Losung „Selbstsein“ „mit zumindest zwei Kardinalfehlern belastet ist, die sich zu vergegenwärtigen vor allem lohnt. Erstens führt sie unsere Bemühungen nicht zum Objekt, sondern zum Subjekt der Bemühungen. Und wenn jemand jemanden liebt oder für etwas Vorliebe hat, wenn jemanden interessiert, daß es so geschieht oder weiterhin so ist und nicht anders, dann braucht jener Jemand primo loco andere Ratschläge als den Rat, die eigene Originalität aufrechtzuerhalten ... Zweitens atmet die Losung des Selbstseins als eventuelle oberste Direktive irgendein Alleinsein und ist dem Geist der Gemeinschaft fremd“ (Medytacje o życiu godziwym (Meditationen über ein angemessenes Leben), Warszawa 1966, S. 52-53.)

zweiten seiner grundlegenden Arbeiten „Vom Wesen des Grundes“¹⁸ entwickelt. Heidegger unternimmt dort die Analyse der menschlichen Freiheit in Relation zum transzendenten Nichts und zum „Ende des Lebens des Individuums“.

Heidegger unterstreicht, daß die Menschen Träume nähren und an eine „ewige Welt“ denken, welche über die „Erscheinungswelt“ hinausgeht, aber der Weg zur Transzendenz, zum gedachten „Darüber“ ist ein tragischer Weg. Er führt das Individuum nur in den Abgrund, ins Nichts. Gerade die Furcht vor diesem Nichts und die Hoffnung auf die „ewige Errettung“ liegen bisweilen den Träumen von Gott und der Idee der Unsterblichkeit zugrunde. Auf diesem Hintergrunde entstehen die Illusionen von der Ewigkeit, welche eine ebenso einschläfernde Rolle spielen wie Illusionen der Alltäglichkeit, wie das Versinken des Individuums in der Trivialität des täglichen Lebens.¹⁹ Das eine und das andere soll ihm die Tragik seiner Existenz verbergen, die vom unvermeidlichen Untergang bestimmt ist, und soll seinem absurden Leben irgendeinen Sinn verleihen.

Die menschliche Existenz muß immer von der Angst vor dem Tode und dem Nichts begleitet sein, aber der Tod hat auch seinen existentiellen Wert. Er ist eine Möglichkeit, der gegenüber das Individuum einen Standpunkt beziehen kann. Er ist die letzte Möglichkeit des Lebens als Möglichkeit der Nichtexistenz. Ja mehr noch, er ist sogar die „wesentlichste Möglichkeit der Existenz“, denn es geht darin um das Dasein selbst. Heidegger schreibt: „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.“²⁰

Heidegger hebt auch hervor, daß das Gefühl des Endes, der „Angst vor dem Tode“ nicht trivial als Furcht vor der eigent-[29]lichen Agonie oder als Angst, man werde einmal aufhören zu existieren, oder auch als irgendeine zeitweilige Schwäche des Individuums (Stimmungen, die es von Zeit zu Zeit in Augenblicken eines melancholischen Nachsinnens über das Leben befallen) zu verstehen ist.

Im Modus der nicht eigentlichen Existenz verwischt sich das Bewußtsein des Endes durch das Verlorengehen des Individuums in der Alltäglichkeit des Lebens, durch die Anerkennung des Todes als einer natürlichen Tatsache, durch Unterwerfung unter verschiedene Eingriffe, die im Effekt die lindernde Überzeugung bringen, daß der Tod, der anderen zustößt, zumindest in diesem Augenblick es „nicht betrifft“, daß „noch Rettung möglich ist“. Im Modus der eigentlichen Existenz erweist er sich als „essentiell zum menschlichen Dasein gehörend“.²¹ Die Angst vor dem Tode bildet demnach das Wesen unserer Existenz. Das Verstehen des Wesens des Todes, die bewußte Akzeptierung der Angst und der Möglichkeit der Wahl des Endes bestimmt unsere Freiheit. Das Erleben unserer Existenz als „Sein-zum-Tode“ befreit uns von dem nicht eigentlichen Leben.²²

Auf diese Weise wurde die Auflehnung gegen die den Menschen entpersönlichenden Formen des bürgerlichen Lebens auf die Befreiung im Rahmen des individuellen Bewußtseins, auf die Annahme der Perspektive einer „Existenz ohne Illusionen“ zurückgeführt. Geblieben ist nur das Bewußtsein der Nichtigkeit der eigenen, auf ihr Ende zustrebenden Existenz. Auf diese Weise verwandelte sich die Auflehnung in ihr eigenes Gegenteil, es erfolgte eine Identifizierung der Freiheit mit der Entlassung aus den zwischenmenschlichen Bindungen. Die gegenseitige Fremdheit der Individuen, das Empfinden der Absurdität von allem, was sie

¹⁸ Vgl. M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, a. a. O.

¹⁹ Vgl. zu diesem Thema H. Ott, Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie, Zollikon 1959, S. 105; B. Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin, Paris 1963.

²⁰ M. Heidegger, Sein und Zeit, a. a. O., S. 258.

²¹ Ebenda, S. 49-53.

²² Ebenda, S. 40-44 und 374-386.

umgibt, die Ablehnung sämtlicher gesellschaftlicher Formen und Werte wurden in den Rang einer „Tugend“ erhoben, die als wesentlichste Merkmale der Freiheit und des eigentlichen Lebens anerkannt werden.

Bekannt ist die antike Maxime: *Memento mori!* [Sei dir der Sterblichkeit bewußt!] In der christlichen Interpretation sollte sie bedeuten, daß das Leben nicht hier, auf der Erde, endet, daß wir im zeitlichen Leben ständig an sein Ende denken müssen, an den Tod, an Belohnung und Strafe im jenseitigen Leben. Für Heideggers Konzeption des eigentlichen Lebens, die das menschliche Leben als ständiges [30] „Sterben“ von Geburt an auffaßt, war das Bewußtsein des Endes jedoch als struktureller Bestandteil der Existenz die weltliche Transformation dieser Maxime. Das vollkommen eigentliche Leben des Individuums sollte darauf beruhen, sich ständig als „Sein-zum-Tode“ zu verstehen. Diese Konzeption war also unabhängig von ihrer weltlichen Form eine Negation jenes (in der Zeit der Renaissance eingeleiteten) Humanismus, der im Gegensatz zum mittelalterlichen christlichen Denken das Leben selbst und nicht sein Ende bestätigt, der Möglichkeiten dafür sucht, daß sich die menschliche Existenz in den zeitlichen Dimensionen des biologischen Lebens sowie in all dem verwirklicht, was der Mensch in der Geschichte der menschlichen Kultur hinterläßt.

Gerade diese Philosophie der Freiheit von M. Heidegger wurde von J. P. Sartre entwickelt, in manchen Punkten modifiziert und popularisiert.

Die Überzeugung der existentialistischen Philosophie von der Nichtexistenz irgendwelcher eigentlicher und persönlicher zwischenmenschlicher Bindungen, von der Unmöglichkeit einer gegenseitigen eigentlichen Kommunikation der Individuen sowie die Tendenz zur Verabsolutierung und Subjektivierung der menschlichen Freiheit fanden ihren Ausdruck in den philosophischen Arbeiten Sartres seit den dreißiger und vierziger Jahren: *Limagination* (1936); *Esquisse d'une theorie des Émotions* (1939); *Liminaire. Psychologie phénoménologique de limagination* (1940); *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943); *L'existentialisme est un humanisme* (1946), aber auch in dem sie begleitenden literarischen Schaffen, was für die um den Existentialismus geschaffene *aura populāris* [Volksgunst] von wesentlicher Bedeutung war. Ich denke hier an die Romane *La nausée* (1938); *Les chemins de la liberté* (Bd. 1 und 2 – 1945, Bd. 3 – 1949); die in „*Les Temps Modernes*“ und anderen Zeitschriften verstreuten Essays; die in einer Sammlung unter dem Titel „*Le mur*“ (1937-1939) herausgegebenen Erzählungen, zahlreiche Dramen, wie zum Beispiel *Die Fliegen*, *Bei geschlossenen Türen*, *Die ehrbare Dirne*, *Die schmutzigen Hände* (die Jahre 1943 bis 1951).²³

Die Akzente der existentialistischen Philosophie wurden in den Arbeiten Sartres etwas anders verteilt als in den Schriften Heideggers. Sartre interessieren die eigentlichen Aufstiege und [31] Qualen der menschlichen Existenz und deren Gegenwart stärker als ihr Ende. Die Probleme der Möglichkeit einer Wahl verschiedener Wege und Varianten des Lebens dominieren deutlich über die nebelhaften Fragen des „Seins-zum-Tode“. „In bestimmten Situationen gibt es keinen anderen Ausweg als den Tod“, sagt Sartre. „Man muß jedoch unter allen Umständen ... das Leben wählen.“ Allerdings wird in diesem Falle die Existenz des Individuums in den Dimensionen des Verlorenseins, der Absurdität und des Unglücks aufrechterhalten.²⁴

²³ Ein bedeutender Teil der kritischen Essays von Sartre aus dieser Zeit war in den ersten drei Bänden der „*Situations*“ veröffentlicht worden (*Situations 1*, Paris 1947; *Situations 2*, Paris 1948, *Situations 3*, Paris 1949, Editions Gallimard; deutsch: *Situationen*, Hamburg 1956)

²⁴ Zum Thema des Verhältnisses von J. P. Sartre zur Heideggerschen Interpretation des Todes vgl. *L'être et le néant*, a. a. O., S. 615-630. Das Problem der „Verweltlichung“ und „Humanisierung“ der Heideggerschen Todesthematik durch Sartre erörtert (unter katholischem Gesichtspunkt) A. Etcheverry in der Arbeit „*Le conflit actuel des humanismes*“ (Der gegenwärtige Konflikt der Humanismen), a. a. O., S. 77-78; G. Lukács stellt zutreffend fest, daß Sartres Interpretation des Todesproblems seinen Existentialismus in einen deutlichen Gegen-

Sartre führt den Atheismus Heideggers bis zum Extrem, indem er das beinahe „satanische“ Streben des Individuums nach Entthronung seines Gottes und der Einnahme seiner Stelle einführt. Gleichzeitig verleiht er dem Atheismus ausgeprägt anarchisierende, nihilistische Gestalt („wenn es Gott nicht gibt – so ist alles erlaubt“).

Sartre nimmt auch eine Kritik an der Heideggerschen Idee des Mitseins vor, indem er den Gedanken der gegenseitigen Fremdheit der Menschen („die Hölle – das sind die anderen“) und der Unmöglichkeit, daß zwischen ihnen irgendwelche authentische Gemeinschaft und authentisches Verstehen bestehen, bis ins Extrem weiterführt.

Schließlich greift Sartre die Idee des gesellschaftlichen Engagements und der moralischen Verantwortlichkeit des Individuums auf, verleiht ihr jedoch die Dimensionen des einsamen, gegenüber jeglichen übersubjektiven Idealen, Bestrebungen und Werten mißtrauischen Engagements.

Diese Momente der Sartreschen Version des atheistischen Existentialismus stehen in bestimmten Beziehungen zu der gesellschaftlichen Situation, in der es ihm zufiel, zu schaffen, und spiegeln auf bestimmte Weise gewisse Unruhen der Epoche wider. [32]

satz zur Philosophie Heideggers stellt. Auf dem Boden der Philosophie Sartres sei der Existentialismus nicht mehr nur die Philosophie des Todes, sondern auch der absoluten Freiheit (Existentialisme ou marxisme, a. a. O., S. 103; deutsch: Existentialismus oder Marxismus?, Berlin 1951)

II. Menschen und Dinge

Ein wesentlicher Aspekt des Lebens in den modernen großen städtischen Ballungen der kapitalistischen Welt ist die Entwurzelung der Individuen aus jeglichen echten gesellschaftlichen Banden, ihre gegenseitige Isolierung. Die Welt der objektivierten menschlichen Produkte – Technik, ökonomische Potenzen, gesellschaftliche Institutionen – wird von diesen Individuen häufig als Sitz feindlicher, ihnen fremder Kräfte empfunden. Dazu haben die vielen erschütternden Erfahrungen des 20. Jahrhunderts beigetragen, wie die Ausnutzung von Wissenschaft und Technik zu Zwecken des Völkermordes (Euthanasie, Verbrennungsöfen, Atomtod in Hiroshima und Nagasaki); die Ausnutzung der modernen Massenkommunikationsmittel zur Meinungsmanipulation und zur Verbreitung einer primitiven, trivialisierten und homogenisierten mass culture unter Ausnutzung der Errungenschaften der modernen Technik, der Psychoanalyse und der Soziotechnik auf fast allen Gebieten des menschlichen Lebens (von der Arbeit und Politik über die Konsumtionsvorbilder, die Zerstreuung, die Art und Weise, die Freizeit zu verbringen, und in weiterem Sinne bis zum Lebensstil); vor allem aber die seit Jahren andauernde Kriegsgefahr und das Gespenst einer atomaren Vernichtung der Menschheit.

Die Niederschrift der Kriegserfahrungen Sartres ist in „La République du Silence“ (Die Republik des Schweigens) enthalten: „Exil, Gefangenschaft, der Tod vor allem, den man in glücklichen Zeiten geschickt maskiert, sie wurden zum ständigen Gegenstand unserer Sorgen, wir begriffen, daß es nichtvermeidbare Zufälle sind ...; wir wurden gezwungen, darin unser Schicksal, unsere Bestimmung zu erkennen, die tiefste Quelle unseres Menschseins.“²⁵

[33] Heftigen Widerspruch, das Gefühl der „Fremdheit“ und sogar der Angst rufen übrigens auch bestimmte Formen des Lebens hervor, welche die westliche Bourgeoisie als Gegenstand ihres besonderen Stolzes ansieht: der amerikanische Luxus, die Sinnlosigkeit des dolce vita [das süße Leben] der Privilegierten, die Heuchelei des stabilisierten „tugendhaften“ Lebens der „ordentlichen“ Vertreter der middle class und der Leute mit „weißem Kragen“.

Das ruft den Protest des sensiblen Teils der westlichen Intelligenz und der akademischen Jugend hervor, der sich oft in anarchischen Formen äußert, was wir in Paris 1968 während der sogenannten Studentenrevolte sowie auch in der seit mehreren Jahren andauernden Protestbewegung in Italien beobachtet haben. Diesen Protest bemerken wir auch in der für die Anhänger von Herbert Marcuse so typischen Verachtung der technischen Zivilisation, in den Extravaganzen der Provos, der Beat-Anhänger und der „Blumenkinder“, in dem existentialistischen Abscheu gegenüber der „Konsumgesellschaft“, gegenüber der „Stabilisierung“ des Kleinbürgers.

Ekel erregen die gesamte bürgerliche Kultur des Scheins, die die Unruhe der Menschen einschläfert, sie von ihren eigentlichen Überlegungen ablenkt, aus ihnen passive Abnehmer der Inhalte macht, die von den Managern der menschlichen Seelen und den Händlern mit Illusionen präpariert sind, sowie verschiedene Anzeichen, im Automatismus des Lebens der bürgerlichen Gesellschaft unterzugehen.

Die verdinglichten gesellschaftlichen Beziehungen beschränken die freie und allseitige Entwicklung der Persönlichkeit, indem sie die Existenz der einzelnen auf die „Zufälligkeit des Lebens“ zurückführen sowie ihnen die bewußte Wahl ihrer Berufung, ihrer Rolle im gesellschaftlichen Leben, die bewußte Teilnahme und Mitbestimmung im Leben der Gemeinschaft erschweren.

²⁵ J. P. Sartre, La république du silence, in: Situations 3, Paris 1949, S. 12. – Den Einfluß der Atmosphäre der Okkupation und der Résistance unter der linksbürgerlichen Intelligenz auf die Philosophie Sartres erörtert G. Lukács in der zitierten Arbeit „Existentialisme ou marxisme“, S. 104-128.

Die Arbeit, die berufliche Tätigkeit, die Mechanismen des kollektiven Lebens, die gesellschaftlichen Gruppen, der Staat treten gegenüber dem Individuum als etwas Außenstehendes, Fremdes auf. Der Platz des einzelnen in der Gesellschaft, der Charakter seiner Arbeit ist ihm durch die Klassenstruktur und die sich vertiefende Arbeitsteilung aufgezwungen; die Individuen beteiligen sich am gesellschaftlichen Leben nicht frei [34] und schöpferisch, sondern unter äußerem Zwang. Die Anfänge dieses Prozesses analysierte Marx in der „Deutschen Ideologie“, worüber ich in der Arbeit „Osobowość i wspólnota“ (Persönlichkeit und Gemeinschaft) geschrieben habe.²⁶

Die heutige Situation verleiht der marxistischen Verurteilung der kapitalistischen Verdinglichung besondere Aktualität im Zusammenhang mit den Versuchen, die wissenschaftliche und technologische Revolution gegen den Menschen auszunutzen, im Zusammenhang mit dem Auftauchen von Erscheinungen auf dem Boden dieser Revolution, die C. W. Mills, D. Riesman, E. Fromm, A. Toynbee, Th. Adorno oder H. Marcuse als „Massengesellschaft“, „vergegenständlichte Zivilisation der Dinge“, „Konsumkultur“, „Repressionsgemeinschaft“ bezeichnen.²⁷

Diese entpersönlichte, verdinglichte Form der zwischenmenschlichen Bindungen und der sie begleitende Gegensatz zwischen der Freiheit des Individuums und der sie bedrohenden „Welt der Dinge“ hebt gerade Sartre zur Würde der allgemeinen Lebensbedingung der menschlichen Person im Universum empor. Die Versteinerung des Gegensatzes zwischen der „verdinglichten Welt“ und der Welt der „menschlichen Freiheit“ erlangt in der Philosophie Sartres den Rang eines obersten ontologischen Grundsatzes als der Antinomie zwischen „Wesen“ und „Existenz“, „Sein“ und „Nichts“.

1. Wesen und Sein

Sören Kierkegaard war davon überzeugt, daß man den Satz von Descartes: Cogito ergo sum nicht nur in dem Sinne auffassen sollte: weil ich denke, existiere ich, bildet mein Denken also den Beweis meines Vorhandenseins, sondern auch in folgendem Sinne: Ich existiere, denn ich denke, denn ich bin ein denkendes Sein; dann könnten wir den richtigen Ausgangspunkt dafür finden, die Eigenart der menschlichen Existenz in der Welt zu erfassen; allerdings unter der einen Bedingung, daß wir unter „ich“ nicht irgendein abstraktes „reines Ich“, das Synonym der Gesamtheit der menschlichen Gattung, sondern jeden „konkreten Menschen“ verstehen. Nach Meinung Kierkegaards existieren nur die Einzelnen, eine Abstraktion gibt es nicht.²⁸ Dabei ging es dem dänischen Philosophen nicht [35] darum, den besonderen Charakter solcher Kategorien wie „menschliche Gattung“, „Geschichte“, „Gesellschaft“, „Natur“, sondern die Bedeutung der zwischenmenschlichen Beziehungen vom Gesichtspunkt der menschlichen Existenz aus in Frage zu stellen; es ging ihm darum, die ganze menschliche Welt auf ihre persönliche Subjektivität zu reduzieren, und darüber hinaus um die Unmöglichkeit, irgendwelche allgemeinen Merkmale zu finden, die dem logischen Sammelbegriff

²⁶ Vgl. T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota (Persönlichkeit und Gemeinschaft)*, Warszawa 1970 (sowjetische Ausgabe „Ličnost' i obščestvo, Moskva 1973).

²⁷ Vgl. C. W. Mills, *Elita władzy (Die Elite der Macht)*, Warszawa 1965, besonders die Seiten 391-427). Zum Thema der modernen Analysen der zwischenmenschlichen Beziehungen in der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft, zum Verhältnis von technischer Revolution, menschlicher Existenz und Kulturformen schreibe ich im 2. Band des erwähnten Buches „Persönlichkeit und Gemeinschaft“.

²⁸ Sören Kierkegaard, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Paris 1949, S. 50; vgl. Sören Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, Werke*, Bd. 7, Jena 1910, S. 15-20. Für Kierkegaard bedeuten solche Begriffe wie „Menschheit“ die Leugnung der Existenz des Individuums, sie sind das Ergebnis des Verzichts auf sein persönliches unwiederholbares Dasein und führen in der Konsequenz zur Nivellierung jeglicher existentieller Werte beziehungsweise dazu, sie auf einen Nenner zu bringen, der die nichts bedeutende Allgemeinheit bezeichnet (vgl. *Werke*, Bd. 7, a. a. O., S. 16-34, und: *Zur Kritik der Gegenwart*, Innsbruck 1922).

„Menschen“ zustehen, abgesehen von dem Merkmal der Eigenart, welches sich aus der Besonderheit des persönlichen cogito des Individuums ergibt („jeder Mensch ist eine Ausnahme“). Die „äußere“ Wirklichkeit war für Kierkegaard nicht ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Daseins, der am dialektischen Prozeß der Konstituierung der menschlichen Subjektivität teilhat, sondern deren Bedrohung, etwas, was Sorge und Furcht hervorruft.

Jean Paul Sartre knüpft an diese Kierkegaardsche Interpretation des cartesianischen Cogito an und gründet darauf die Überzeugung von der fundamentalen Gegensätzlichkeit des „Wesens“ als des Daseins, welches die Gegenstände, die äußeren Dinge gegenüber der menschlichen Subjektivität kennzeichnet, und der „Existenz“ als des eigentlich menschlichen Daseins.

Die Analyse der menschlichen Wirklichkeit müssen wir nach Meinung Sartres immer von dem cogito aus beginnen. Diese unsere Selbsterkenntnis gebietet uns jedoch anzuerkennen, daß außerhalb von uns irgendein nicht bewußtgemachtes, außerhalb der Erscheinungen stehendes Sein, ein „Sein an sich“ existiert. Daher die von Sartre eingeführte Unterscheidung der Welt der Dinge: des „In-sich-Seins“ und der menschlichen Existenz, die mit dem Bewußtsein identisch ist und die er das „Für-sich-Sein“ nennt.²⁹

Sartre knüpft hier an die Konzeption Husserls von der Intentionalität unserer psychischen Bewegungen als „auf etwas“ gerichtet und gleichzeitig an die Ideen Heideggers von der menschlichen Existenz an, die sich inmitten der Welt der Dinge abspielt und zugleich im Gegensatz zu ihr steht, und schließlich an die existentialistische Konzeption der zwei „Modalitäten“ der menschlichen Existenz: der eigentlichen und der uneigentlichen. Jedoch verleiht er diesen Konzeptionen eine außerordentlich originelle Fassung.

[36] Nach Sartres Meinung sind die Dinge das, was sich innerhalb unserer subjektiven Welt, außerhalb des Bewußtseins befindet, was wir aber wahrnehmen, betrachten, riechen, berühren können, indem wir uns aller Sinnesorgane bedienen, das wir schließlich erfassen und dessen wir uns bedienen können, um unsere eigenen praktischen Ziele zu erreichen. Die Dinge sind etwas, dem keinerlei Subjektivität zusteht, das nichts erlebt, nicht handelt und sich auch nicht verhält³⁰, worüber wir nur urteilen können, daß es „sich hier vor uns befindet“. Erst das menschliche Bewußtsein zwingt den materiellen Objekten von außen her eine Definition auf, verleiht ihnen dieses oder jenes „Wesen“, die „Natur“, die Eigenschaften und Akzidenzien. Auf diese Weise objektiviert das menschliche Bewußtsein sie als Objekt, als etwas, was nicht zum Bewußtsein, zu seiner subjektiven Welt der Erlebnisse gehört, sondern objektiv außerhalb seiner existiert und von ihm anschließend definiert wird.³¹

Grundlegend anders ist, nach Meinung Sartres, die Situation des konkreten menschlichen Individuums. Während die einzelnen Exemplare der Natur, die Dinge, durch den Menschen von außen her definiert werden (Intentionalität), wird das menschliche Individuum von innen her durch das cogito bestimmt, zu dem die subjektiven Erlebnisse, Entscheidungen und Bestrebungen gehören. Es „ist“ nicht so wie das Ding, sondern „existiert“ bewußt, erlebt, verhält sich und handelt entsprechend seinen Absichten. Denn nach Sartres Meinung „existiert jede bewußte Existenz als Bewußtsein der Existenz“.³²

²⁹ J. P. Sartre *L'Être et le néant*, a. a. O., S. 17-29; vgl. auch S. 52/53, 115-129. Zum Thema der Sartreschen Unterscheidung des „en-soi“ [96] und „pour-soi“ vgl. R. J. Campbell, *Jean Paul Sartre*, Paris 1945, S. 27-38; G. Varet, *L'ontologie de Jean Paul Sartre*, Paris 1948; St. Grygiel, *Muchy – dramat o ludzkim istnieniu* (Die Fliegen – ein Drama über die menschliche Existenz), „Znak“, 1963, Nr. 106, sowie auch *mez zabija miłość* (Inez erschlägt die Liebe), „Znak“, 1963, Nr. 111, sowie *Człowiek i Bóg w metafizyce* (Mensch und Gott in der Metaphysik), „Znak“, 1965, Nr. 127; G. Lukács, *Existentialisme ou marxisme*, a. a. O., S. 88-116.

³⁰ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, a. a. O., S. 20-34, S. 369-370.

³¹ Ebenda, S. 34.

³² Ebenda, S. 20 und 29.

Selbstverständlich können wir auch vom Menschen sagen, daß er „ist“, so wie wir es von den Dingen sagen: „Da liegt ein Tintenfaß, ein Buchöffner vor mir.“ „Da nehme ich einen auf eine Nadel gespießten Schmetterling in die Hand.“ Gerade so behandelt der Archäologe, Historiker, Jurist, Psychiater, Biologe, Arzt den Menschen, übrigens jeder, der ihn von außen her beschreiben, klassifizieren, in irgendeine Formel fassen will.

Dem Menschen stehen also gleichfalls in gewisser Weise zwei Modalitäten der Existenz zu: die objektive Modalität (in sich) und die subjektive Modalität (für sich). Ich „bin“ für die anderen Menschen, die mich beobachten, berühren, benutzen (ebenso, wie für sie „dieses Tintenfaß, dieser Öffner, dieser Tisch, dieser Baum ist“). Demgegenüber für mich selbst „bin [37] ich nicht“ wie die Utensilien, die Dinge, sondern ich „existiere“ als „unaufhörliches Werden“, als Suchen. Alles, was ich auch tue, ist nämlich eine unaufhörliche Projektion, ein unaufhörliches Bestreben, „etwas“ zu werden, objektiv zu „sein“. Im Grunde jedoch „bin ich nicht nur nicht“, sondern werde auch, solange ich lebe, niemals „sein“, wie die Dinge „sind“, denn das, was ich wirklich bin, hängt von dem ab, was es noch nicht gibt: von der Zukunft, von meiner Konzeption dieser Zukunft, die ich in meinen Entscheidungen unaufhörlich neu schaffe.

Das Bewußtsein des Menschen kann, da es der radikale Gegensatz zur Welt der Dinge, des „In-sich-Seins“ ist, als das, was nicht ist, sondern existiert, nach Sartres Meinung keinerlei Wesen, Substanz, Natur, Kompositum von Merkmalen und Akzidenzien sein. Es kann nicht anders definiert werden als durch die Negation der Welt des Seins der Dinge, also als Nichts, als Nichtsein (*le néant*), als das, was nicht ist, sondern was sein kann.³³

Der Welt der Dinge, des „In-sich-Seins“, schreibt der Mensch Determiniertheit, Definiertheit, die mit der Situierung in Zeit und Ort sowie mit den Operationen, die er an ihnen ausführt, zusammenhängt, „Natur“ und „typische Eigenschaften“ zu; die Welt der menschlichen Existenz hingegen, des „Seins für sich“, entschlüpft im Gegensatz dazu jedweden kausalen Erklärungen und sowohl der wissenschaftlichen als auch der sogenannten alltäglichen Definiertheit.

Das Bewußtsein des konkreten menschlichen Individuums ist, da es kein „Sein“, keine „Substanz“ usw. ist, jedoch nicht irgendein „überirdisches reines Ich“. Sartre wehrt sich gleichermaßen scharf gegen den nachaugustinischen Spiritualismus (dessen Relikte man in der cartesianischen Interpretation des *cogito* beziehungsweise in der phänomenologischen Konzeption des „reinen Bewußtseins“ wahrnehmen kann) wie auch gegen den „Naturalismus“.

Ganz im Gegenteil, nach Meinung Sartres ist unser Bewußtsein „in der empirischen Welt verkörpert und situiert“. Ja mehr noch, indem Sartre an die Heideggersche Konzeption des Daseins als des „in die Welt geworfenen Seins“ anknüpft, unterstreicht er die strukturellen Verbindungen zwischen der empirischen Welt (der Natur, den gesellschaftlichen Situationen) und unserer Existenz. Unsere Freiheit wird gerade durch die Überwindung dieses Widerstandes verwirklicht, den uns die empirische Welt der Dinge (materielle Objekte, zwischenmenschliche Beziehungen oder schließlich unsere psychisch-physische Konstruktion) entgegensetzt, in denen wir situiert sind. Unsere Wahlen, unsere Entwürfe betreffen gerade diese empirische Welt, verleihen ihr einen bestimmten Sinn in Übereinstimmung mit unserem Lebensentwurf in ihr; und nur auf dem Boden der menschlichen Situierung in der Welt können wir, wie Sartre meint, die grundlegende Gegensätzlichkeit der Welt des Seins und der menschlichen Existenz begreifen.

Die radikale Gegenüberstellung der Welt der Dinge und der subjektiven Welt führt in der Philosophie Sartres zu bestimmten Konsequenzen im Begreifen der menschlichen Bedin-

³³ Zur Kategorie des Nichtseins (*le néant*) in der Philosophie Sartres siehe auch: G. Varet, *L'ontologie de Jean Paul Sartre*, a. a. O., S. 61-63.

gung, zu detaillierten, den wirklichen Platz des Menschen im Universum mystifizierenden Urteilen, vor allem zur Illusion einer absoluten Autonomie der Wahl des Individuums und zur grundsätzlichen Negation des Determinismus sowohl auf psychisch-physischer als auch auf gesellschaftlich-historischer Ebene.

2. Wahl der Möglichkeiten und Determinismus

Solange die freie Wahl verschiedener Möglichkeiten das Wesen der menschlichen Existenz ist, solange der Mensch „das ist, was er nicht ist“, kann er nicht determiniert werden. Denn nur „das, was ist“, kann Determinierungen unterliegen. Da der Mensch ein „Nichts“, eine unaufhörliche Schöpfung ex nihilo [aus dem Nichts] ist, keine im voraus festgelegte Natur und kein im voraus festgelegtes Wesen besitzt, da er mit der Freiheit identisch ist, ist er auch in seinem Handeln völlig autonom.³⁴ Das Wesen des Menschen sind Intention, Entwurf, Zukunft. Der Mensch ist nach Meinung Sartres das, was er zu sein wünscht, „zuerst existiert er“, und erst danach wird er „definiert“ und in die Zukunft „projiziert“.

Von diesen Prämissen ausgehend, stellt sich Sartre all jenen Theorien entgegen, die dem Menschen „irgendeine Natur“, irgendwelche Eigenschaften und Ziele zuschreiben, die er anstreben muß und die durch seine Definition bestimmt sind. Er widersetzt sich auch den Richtungen, die „Bestrebungen [39] und Eigenschaften des Menschen“ von den objektiven Bedingungen ableiten. Sartre vertritt die Meinung, man müsse umgekehrt verfahren und nur das konkrete individuelle Leben des einzelnen als primär und unmittelbar gegeben akzeptieren. Jegliche Bestrebungen, Ziele und Werte hängen seiner Meinung nach allein und ausschließlich von der subjektiven Wahl des Individuums, also davon ab, welchen Sinn es seinem eigenen Leben, seiner Vergangenheit und Zukunft verleiht. „Die menschliche Realität kann ihre Ziele, wie wir gesehen haben, nicht empfangen, weder von außen noch von einer angeblichen inneren ‚Natur‘.“ ... „Sie ist völlig ohne Hilfe irgendwelcher Art, preisgegeben der untragbaren Notwendigkeit, bis in die kleinste Kleinigkeit hinein, sich sein zu machen.“³⁵

Obgleich der Mensch nach Sartres Meinung inmitten der Dinge situiert ist und sich in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen befindet, ist sein Handeln dennoch nicht durch die sachlichen Aspekte dieser Situierung, sondern durch die Bedeutung determiniert, die er ihnen im Hinblick auf die Wahl seiner Zukunft zuschreibt. Der Sinn, den der Mensch der Situation zuschreibt, stammt nicht von ihr selbst, „von außerhalb“ des Bewußtseins, sondern „von innen“, von unserem cogito.

Der Mensch ist also absolut frei. Alles, was er tut, hängt von seiner individuellen Wahl ab, die ihren Ausdruck in seinen Taten findet. So verleiht er seinen Situationen ungehindert einen Sinn und kann ihn jeden Augenblick in Frage stellen. Nur er trägt die Verantwortung für seine Mißerfolge und Leiden, für die Konsequenzen seiner Entscheidungen, denn er besitzt keinerlei objektive Zeichen, die ihn bei der Wahl seiner Verhaltensrichtung orientieren könnten.

Die Menschen berufen sich nach Sartre auf den Determinismus entweder, um ihre Passivität zu begründen, sich von der Qual und dem Risiko der unaufhörlichen Wahl freizumachen – genau darauf beruht die Modalität der Existenz in Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*) –, oder auch, um die Verantwortung für die getroffene Entscheidung von sich abzuwälzen.

Die Grundsätze des Determinismus basieren in Anwendung auf die Gegenwart nicht auf irgendwelcher Erfahrung. Zwischen unserem Bewußtsein, dem cogito, und den äußeren Reizen besteht nämlich eine ontologische Distanz, auf Grund derer wir frei entscheiden können, was

³⁴ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, a. a. O., S. 520.

³⁵ Ebenda, S. 519 und 516; deutsch: a. a. O., S. 564 und 561. Vgl. auch: *Esquisse d'une théorie des émotions*, a. a. O., S. 32-45, sowie: *L'imagination*, a. a. O., S. 118.

wir von ihnen in die [40] Motive unseres Verhaltens umwandeln. Der Determinismus ist lediglich ein „rechtfertigendes Verfahren“. Wenn die Menschen von der „Bedingtheit“ ihrer Handlungen sprechen, setzen sie einfach die Fügsamkeit gegenüber diesen Bedingtheiten voraus, denen sie sich unterwerfen wollen, erkennen als unbedingt nötig das an, was sie bereits früher in ihrem Konformismus in gewissem Sinne „gewählt“ haben. Seiner Freiheit kann der Mensch sich nicht entledigen. Er ist immer persönlich für seine Taten verantwortlich und kann diese Verantwortlichkeit weder auf die Natur noch auf die Geschichte noch auf die Situation abwälzen, in der er sich befindet, auch nicht auf Gott oder irgendwelche weltliche gesellschaftliche Ideologie. Der Mensch ist, wie Sartre sagt, „zur Freiheit verurteilt“³⁶. Er ist, mit seiner Freiheit allein unter vier Augen, „verlassen“, deswegen kann er auch alles in Frage stellen und verwerfen, deswegen sind seine Entscheidungen auch stets von Einsamkeit und Unruhe begleitet.³⁷

Sartres Existentialismus ist eine atheistische Richtung³⁸ und stößt als solche auf den Widerspruch der katholischen Philosophen, die in seiner Philosophie eine Durchkreuzung der Lehre der Kirche vom göttlichen Plan und Ziel der Schöpfung sehen, der Lehre vom natürlichen Recht, das Gott der menschlichen Seele eingepflanzt und in den zehn Geboten ausgesprochen hat und das die intersubjektiven Kriterien der Einschätzung der menschlichen Taten darstellen soll. Sie sehen in Sartres Philosophie die Durchkreuzung der Lehre der Kirche, die für den Menschen einen bestimmten Platz im Universum und genau präzierte Verhaltensregeln festsetzt.

Darüber hinaus besagt Sartres Existentialismus nicht nur, daß der Mensch jegliche Gebote des „offenbarten Rechts“ abschütteln soll, sondern daß er selbst in seinem Wesen von dem Wunsch beseelt ist, Gott zu werden.³⁹ Zwar ist das ein trügerischer Wunsch, denn der Mensch kann seiner Existenz im Hinblick auf sein Ende keine Dauer verleihen, er kann auch keine „Vollkommenheit erreichen“ und nicht der Zufälligkeit seines Daseins entrinnen, ist aber nichtsdestoweniger als einziger Gesetzgeber seiner Handlungen „das Seiende ..., das die Absicht hegt, Gott zu werden“⁴⁰.

Der grundlegende Fehler von Marcel besteht darin, daß er den Menschen zum „Diener“, also zum göttlichen Utensil [41] machen möchte. Indem Sartre die christliche Version des Existentialismus kritisiert, wirft er ihr grundsätzliche Inkonsequenz sowie ein „technisches Weltbild“ vor. Man kann sich nicht vorstellen, legt er in „L'existentialisme est un humanisme“ dar, daß der Mensch, der einen Brieföffner herstellt, nicht wüßte, wozu er dienen soll. Wenn ich also einen solchen Öffner vor mir habe, so ist er ein von mir im Hinblick auf das Ziel definiertes Faktum, dessen ich mich, um das Ziel zu erreichen, zu bedienen habe, es ist die technische Sicht der Welt; man kann sagen, daß die Herstellung eines bestimmten Gegenstandes gemäß festgelegten Prämissen in dieser Sicht zeitiger ist als seine Existenz.

In der menschlichen Auffassung ähnelt Gottschöpfer meist einem vollkommenen Handwerker. Die Christen akzeptieren immer, gleichgültig, ob sie die Doktrin von Descartes, Leibniz oder Gabriel Marcel anerkennen, in mehr oder minder bedeutendem Grade, daß dem Verstehen der Wille folgt oder der Wille zumindest das Verstehen begleitet und daß Gott während der Schöpfung genau weiß, was er erschafft. Das bedeutet: der Begriff des Menschen in der Vorstellung Gottes läßt sich mit dem Begriff des Öffners in der Vorstellung des Handwerkers

³⁶ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, a. a. O., S. 565.

³⁷ Ebenda, S. 22, 54, 99-503, 513-610.

³⁸ In Übereinstimmung mit der „Tradition des Atheismus der Aufklärung“ sucht J. P. Sartre in „L'Être et le néant“ nachzuweisen, daß die „Idee Gottes in ihrem Wesen widersprüchlich ist“ (a. a. O., S. 706).

³⁹ Ebenda, S. 654, deutsch: a. a. O., S. 713; vgl. zu diesem Thema: J. Campbell, *Jean Paul Sartre*, a. a. O., S. 84/85, und M. Beigbeder, *L'homme Sartre*, Paris 1947, S. 27.

⁴⁰ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, S. 653, deutsch: S. 712.

vergleichen. Gott schafft den Menschen gemäß irgendeiner Technik und Konzeption, genauso, wie der Handwerker einen konkreten Öffner nach irgendeiner angenommenen Definition des „Öffners überhaupt“ und einer festgelegten Technologie fertigt.

In dieser Auffassung wäre das konkrete menschliche Individuum die Verwirklichung eines gewissen ursprünglich im göttlichen Sinn enthaltenen Gedankens, aber nicht die freie Verwirklichung seiner Möglichkeiten.

Die Inkonsequenz des christlichen Existentialismus beruht nach Sartres Meinung darauf, daß er zwar die Auffassung vertritt, wonach der Mensch sich selbst definiert und nicht von den Determinanten der Äußerlichkeit abhängig ist, jedoch inmitten der menschlichen Subjektivität die „Transzendenz“ (cum beneficio inventarii [mit dem Vorteil der Bestandsaufnahme] der heiligen Theologie einschließlich des höchsten Schöpfers aller Wesen) unterbringt. Der christliche Existentialismus „führt durch die Hintertür“ gewissermaßen das gleiche „technische Weltbild“ ein, das er zuvor „durch die Vordertür hinausgejagt“ hat.

[42] Wie wir ohne Schwierigkeiten wahrnehmen können, zielt die obige Argumentation sowohl auf die unmittelbaren Gegner Sartres, die christlichen Existentialisten, als auch auf den christlichen Personalismus beziehungsweise die „natürliche“ Theologie des Neothomismus.

Indem Sartre die menschliche Subjektivität verabsolutiert, stellt er sich jedoch nicht nur den theistischen Richtungen entgegen, die dem Menschen a priori irgendeine von Gott festgelegte Natur zuschreiben und den Menschen dem von Gott dekretierten „natürlichen Gesetz“ unterordnen. Er wendet sich auch gegen jene materialistischen beziehungsweise im weiteren Sinne deterministischen Richtungen⁴¹, die die Freiheit als Prozeß auffassen, in dem der Mensch die Bedingungen seiner Existenz beherrscht, und zwar gestützt auf die Erkenntnis der dialektischen Beziehungen zwischen seinem Bewußtsein, seinen Bestrebungen und seiner eigenen psychisch-physischen Organisation, die spezifischen zwischenmenschlichen Beziehungen und die objektiven gesellschaftlich-historischen Bedingungen regierenden Gesetzmäßigkeiten (und anschließend durch die praktische Anwendung dieses Wissens). Nach Meinung Sartres „wäre es widersinnig anzunehmen, daß ein gewisser *Zustand* der Verfahren die menschlichen Möglichkeiten einschränken könne“.⁴² Demnach widersetzt sich seine Philosophie den Richtungen, die die Befreiung der menschlichen Persönlichkeit mit dem revolutionären Kampf um die Umgestaltung der Existenzbedingungen des Menschen verbinden. Sartre schreibt in „L'Être et le néant“: „Der Mensch kann nicht bald frei und bald Sklave sein: er ist gänzlich und immer frei, oder er ist es nicht.“⁴³

⁴¹ Den Fehler, „die Welt technisch zu sehen“, begingen nach Sartres Meinung auch die Atheisten und Materialisten des 18. und 19. Jahrhunderts. In „L'existentialisme est un humanisme“ (Paris 1961; deutsch: Zürich 1947) lesen wir: „Im Atheismus der Philosophen des 18. Jahrhunderts wurde der Begriff Gottes beseitigt, nicht beseitigt wurde hingegen die Überzeugung, daß die Essenz [das Sein] der Existenz vorangehe. Wir finden diese Überzeugung ein bißchen überall, bei Diderot, Voltaire und sogar Kant. Der Mensch ist der Besitzer der Natur, das heißt, daß jeder Mensch ein besonderes Beispiel des universalen Begriffs ‚Mensch‘ ist“ (S. 20). Den gleichen Fehler des „Essentialismus“ und des „technischen Weltbildes“ begehen nach Sartre auch diejenigen unter den Linken (hier geht es ihm deutlich um die Marxisten), die zwar den Gottschöpfer ablehnen, aber der Natur, Gesellschaft oder Geschichte gegenüber dem menschlichen Individuum die gleichen kreativen Kräfte zuschreiben, wie sie die Christen Gott zuschreiben. Der Atheismus Sartres soll aber anscheinend deswegen [97] radikaler sein, weil er das menschliche Individuum als den einzigen Urheber seiner Taten und moralischen Wahlen betrachtet (a. a. O., S. 20-36). Der gesellschaftliche Indeterminismus soll also nach Sartres Meinung das Hauptkriterium des Atheismus sein. In „L'existentialisme est un humanisme“ lesen wir weiter: „Es gibt keinen Determinismus, der Mensch ist frei, der Mensch ist die Freiheit, der Mensch ist für die Freiheit geschaffen“ (a. a. O., S. 36/37). Zum Thema des Indeterminismus des Willens vgl.: J. P. Sartre, L'Être et le néant, a. a. O., S. 520; Esquisse d'une théorie des émotions, a. a. O., S. 32-45; L'imagination, a. a. O., S. 118.

⁴² J. P. Sartre, L'Être et le néant, a. a. O., S. 604, deutsch: S. 658.

⁴³ Ebenda, S. 516, deutsch: S. 561.

Der Determinismus ist nach Meinung Sartres nur eine der Methoden, das, was vorüber ist, niemals hingegen das, was kommt, in ein System zu fassen; gegenüber der Zukunft ist er machtlos. Ja mehr noch, der Determinismus ist seiner Meinung nach eine Philosophie von „Opportunisten“ und „Lumpen“, die die Verantwortung für ihre Taten von sich abschütteln wollen, während der Mensch in seinem Handeln absolut souverän ist.

Nach Sartres Meinung hängt alles nur davon ab, was der Mensch zu sein beabsichtigt, von seinem subjektiven und ungebundenen Entwurf der Zukunft. Es gibt keine Bedingungen, die meine Wahl determinieren. Der Felsen, den ich vor mir [43] sehe, wird mein Feind sein, wird mir Widerstand entgegensetzen, wenn ich ihn an eine andere Stelle schaffen will. Derselbe Felsen wird jedoch mein Verbündeter, wenn ich zum Beispiel Tourist oder Ästhet bin und, wenn ich ihn erklommen habe, die großartige Alpenlandschaft bewundern will. Alles hängt also davon ab, welchen Sinn, welche Bedeutung ich ihm selbst verleihe. Der Fels (ein objektives Sein) nimmt den Charakter eines Hindernisses oder einer Hilfe erst im Lichte des Ziels an, welches ich mir in meiner Projektion der Zukunft stelle, diese wiederum hängt einzig und allein von meiner freien Wahl ab.

Sartre kann jedoch die aus einer beliebigen alltäglichen Beobachtung bekannte Tatsache nicht übergehen, daß wir trotz allem in unserem Handeln bedingt, durch die Situation begrenzt sind, in der wir uns befinden. Nach Meinung Sartres befindet sich jeder Mensch nicht nur in einer bestimmten Situation, sondern „er bestimmt die Situation“, denn er kann ihr je nach der akzeptierten Hierarchie der Werte beliebig Gestalt und Sinn verleihen. Die Situation selbst, in der ich mich befunden habe, weist Sartre nach, kann von mir unabhängig sein, aber von mir hängt die Wahl der Haltung gegenüber dieser Situation ab. Sartre erläutert in seiner Skizze über Baudelaire dieses Problem am Beispiel der Situation des Proletariers. Der Proletarier unterliegt dem Druck bestimmter gesellschaftlicher Kräfte, die ihm aufgezwungen wurden. Immer jedoch kann er entweder die Haltung der Resignation, der Anpassung oder auch die Haltung der Auflehnung wählen, und darauf beruht nach Sartres Meinung seine Freiheit. Selbst der der Möglichkeit, das Gefängnis zu verlassen, beraubte Verurteilte ist nach Meinung Sartres frei, denn er kann seine Situation als Begrenzung oder auch als Gelegenheit zur Flucht akzeptieren, er ist immer frei zu entfliehen.⁴⁴ Wie weit sind wir hier doch von der marxistischen Konzeption der „Freiheit zu etwas“ entfernt, der Freiheit, die auf der revolutionären Umgestaltung der wirklichen Bedingungen für das Handeln des Menschen fußt, und wie nahe sind wir der gesellschaftlichen Neutralisierung der Idee der Freiheit (wenngleich Sartre in „Situations“ sagte, daß „wir nie freier waren als während der Okkupation“). In einer ähnlichen Lage befindet sich der kranke Mensch, er kann nicht darüber entscheiden, ob er krank oder gesund ist, [44] denn das ist von seiner Freiheit unabhängig, aber immer kann er seine Krankheit interpretieren, ihr eine bestimmte Bedeutung verleihen, sie auf diese oder jene Weise ertragen, sie zu einer fruchtbaren Möglichkeit seiner Existenz machen, also ihr gegenüber frei sein. Richtig hat P. H. Simon bemerkt, daß wir es hier mit einer Fortsetzung und einer gewissen Umkehrung der stoischen Idee zu tun haben. Sartre erkennt ähnlich wie die Stoiker dem Menschen die vollständige Macht zu, das Schicksal durch die bewußte Tat zu überwinden (der Stoizismus – durch Aussöhnung mit dem Schicksal, Sartre – durch Ablehnung der Zustimmung), aber „ist das nicht in beiden Fällen eine völlig theoretische Gewalt, und verletzt uns ein solcher Trost in unserer qualvollen Lage nicht wie Hohn?“⁴⁵ Die Ausbeutung des Proletariers oder die Leiden des Kranken bestehen doch wohl nach wie vor und beschränken seine Möglichkeiten, unabhängig von dem Sinn, den er ihnen verleiht.

⁴⁴ Ebenda, S. 564, deutsch: S. 613.

⁴⁵ P. H. Simon, *Swiadectwo czlowieka* (Zeugnis des Menschen), Warszawa 1966, S. 234/235; vgl. auch von demselben Verfasser: *L’homme en procès*, Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéry, Paris 1967, S. 69/70.

Sartre eliminiert auch die, unserer Meinung nach, einzig realistische Konzeption der Freiheit als eines Prozesses, in dem der Mensch, da er die die objektivierten Werke seiner gesellschaftlichen Aktivität regierenden Gesetzmäßigkeiten erkennt, in immer größerem Maße über sie herrscht, indem er sagt, „der Erfolg ist für die Freiheit in keiner Weise wichtig“.⁴⁶ Sartre erkennt auch die Konzeption nicht an, welche die Losung der Emanzipation des Menschen mit der Realisierung konkreter Freiheiten und sozialer Rechte verbindet, indem er sich der Idee der „Eskalation der Freiheit“ entgegenstellt. Nach Meinung Sartres ist „der Mensch einfach frei oder er ist nicht“, und die Einführung des Elements der Eskalation, der allmählichen „Eroberung der Freiheit“, wäre nach seiner Überzeugung ein „Verrat der menschlichen Freiheit zugunsten des Konformismus und Opportunismus“, der Standpunkt von Lumpen. Indem Sartre seine ideologischen Gegner freigebig mit solchen Epitheta bedenkt, will er die extrem voluntaristische Konzeption des Handelns, der anarchischen moralischen Haltung verteidigen. Indem er den Widerspruch um des Widerspruchs willen und die abstrakte „metaphysische“ Idee der Freiheit als jeglichem Kausalismus entgegengesetzt herausstellt, beraubt Sartre auf diese Weise den Gedanken der Freiheit jeder Realisierungsmöglichkeit, indem er ihn gewissermaßen gesellschaftlich neutralisiert. Wenn nämlich der Mensch „immer und über-[45]all frei ist“ – welchen Sinn hätten dann Eingriffe in seine Emanzipation, das Streben nach Schaffung sachlicher Systeme, in denen er seine Bedürfnisse, Bestrebungen und Talente immer vollständiger realisieren könnte? Mit Recht wirft also Gabriel Marcel in seiner Schrift „La philosophie de l'existence“ Sartre eine Verringerung des Gewichts der menschlichen Freiheit vor, deren Preis infolge des übermäßigen Angebots deutlich sinkt.

Sartre selbst ist sich dieser Schwierigkeiten bewußt, verfällt aber bei dem Bemühen, sie zu lösen, in neue offensichtliche Widersprüche, welche die ganze Frage noch mehr verwirren.

In gewissen Interpretationen bemüht sich Sartre zu suggerieren, daß es ihm nicht so sehr um den Begriff der Freiheit in bezug auf die „konkreten praktischen Realisierungen“ sozialökonomischer oder politischer Art, als vielmehr um den fachphilosophischen Begriff von Freiheit als „Autonomie des Wählens“⁴⁷ geht. Das ist reine Deklaration, der sein gesamtes Werk widerspricht, da in vielen seiner gesellschaftlichen Publikationen und in seinem literarischen Schaffen der Begriff der Freiheit als Ausgangspunkt zu einer bestimmten Konzeption des Lebens und nicht nur als rein technischer philosophischer Begriff behandelt wird. Übrigens läßt sich sogar auf dem Boden der „rein theoretischen Analyse“ die These von der absoluten menschlichen Autonomie verifizieren. Denn im Lichte des empirischen Wissens aus dem Bereich von Psychologie und Soziologie zum Thema der gesellschaftlichen und psychologischen Bedingtheiten der Wahl, zum Thema der gesellschaftlichen Begrenzungen und Stimuli des menschlichen Handelns kann man nicht die Anschauung aufrechterhalten, daß irgendeine Entscheidung ex nihilo geboren wird ... Sie läßt sich auch nicht nur in Anlehnung an die intellektuelle Sphäre des psychischen Lebens des Individuums unter Übergehung der Mechanismen der nicht bewußtgemachten Motivation, der gesamten bisherigen Biographie, der Kindheit und der aus ihr bezogenen „Erfahrung“, der Situierung in einer gesellschaftlichen Gruppe und in einem Kulturkreis, unter Außerachtlassung der objektiven Interessen und Bestrebungen der gesellschaftlichen Gruppen, an deren Leben das Individuum teilnimmt, der objektiven Realisierungsaussichten der verschiedenen Handlungsvarianten klären. Die bewußte Entscheidung formt sich immer auf dem [46] Boden der Bedingungen, die ihre wesentlichen Mitkomponenten ausmachen.

Charakteristisch ist, daß der Strom der Ableitungen Sartres zu diesem Thema ausgesprochen unwissenschaftlichen, metaphysischen Charakter trägt. Er beruft sich nicht nur nicht auf Tat-

⁴⁶ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, a. a. O., S. 563, deutsch: S. 613.

⁴⁷ Ebenda.

sachenfeststellungen, die man in den Arbeiten von Wissenschaftlern finden kann, sondern verfällt in einen deutlichen Widerspruch zu diesen Feststellungen.⁴⁸

In anderen Äußerungen Sartres⁴⁹ sowie auch in einigen Interpretationen seiner Ansichten finden wir jedoch die Andeutung, daß es ihm im Gegenteil weniger um die Beschreibung irgendeines faktischen Zustandes, sondern darum geht, daß der Mensch sich selbst „als völlig autonom“ auffaßt, was anscheinend die Grundlage seiner moralischen Verantwortlichkeit, der Haltung des Engagements, nicht aber der Akzeptierung der vorgefundenen sachlichen Systeme und der Hierarchie der Werte sein soll. Richtig vermerkt also Wieslaw Gromczyński, daß die „Ontologie Sartres axiologisch orientiert ist“. Denn wenn Sartre sich auch bemühe, den Anschein einer reinen Beschreibung der Erscheinungen zu erwecken, so sei er doch nicht an der eigentlichen Struktur des Seins, sondern an dem Problem interessiert, wie sich die Vorstellungen von dieser Struktur auf die moralische Haltung des Menschen auswirken. Sartre meint, um die totale Verantwortlichkeit für die Existenz der Welt zu akzeptieren, müsse sich der Mensch als Mitschöpfer aller Bedeutungen der Dinge fühlen, sogar wenn die alltägliche Erfahrung auf dem elementaren Niveau der Wahrnehmung diese Überzeugung nicht bestätigt ... Indem er die Billigung der Freiheit, Verantwortlichkeit und Unruhe, also all dessen fordert, was zur eigentlichen Existenz gehört, baut Sartre das Bild der Welt so auf, daß der Mensch keinerlei Chancen hat, seiner Freiheit zu entfliehen sowie die Spannung und Unruhe durch Lokalisierung der Quelle der Werte und Bedeutungen der Dinge in der ihm gegenüber äußeren und von ihm unabhängigen Sphäre zu reduzieren. Für

⁴⁸ Vgl.: T. J. Banta, Existentialism, Morality and Psychotherapy, „Humanist“, March-April 1967. Auf die Möglichkeit einer moralisierenden, nicht aber wissenschaftlichen Interpretation der Philosophie Sartres weist beispielsweise auf Alfred Stern in der Arbeit „J. P. Sartre – His Philosophy and Psychoanalysis“ (New York 1953) hin. Er unterstreicht, daß Sartres Überzeugung von der vollständigen Selbstdeterminierung der menschlichen Wahl, darunter auch der moralisch wertvollen, angesichts der einfachsten Feststellungen der modernen experimentellen Psychologie nicht aufrechterhalten werden kann; die existentielle Ontologie hingegen ist in gleichem Maße „Metaphysik“ wie „Metapsychologie“. Nichtsdestoweniger, meint Stern, kann man in ihr eine gewisse aufbauende Intention sehen, daß der Mensch immer so vorgehen möge, „als sei er frei“. Zum Beispiel soll der Gewohnheitstrinker sich so verhalten, als hänge es lediglich von seiner Wahl ab, ob er zu einem enthaltsamen Menschen wird, der die Verantwortung für sich und die Schicksale seiner Familie trägt, oder ob er sich auch weiterhin seiner Gewohnheit hingibt. Das räumt ihm angeblich eine größere Chance ein, sich von der Sklaverei des Alkoholismus freizumachen. Das obige „als ob“ kann auch bei der Bekämpfung verschiedener Versuche hilfreich sein, die biologischen und gesellschaftlichen Bedingtheiten als Alibi für einen moralischen Quietismus zu nutzen (S. 217/218). Die obige Moral des „als ob“ erscheint uns jedoch nicht als jene von den Existentialisten cum exima laude propagierte „rationalistische Moral ohne jegliche Illusionen“. Ganz im Gegenteil, sie nimmt die Ersetzung von Illusionen [98] (der Illusion der Prädestination oder der fatalistischen Determination des menschlichen Schicksals) durch andere ebenfalls unwahre Illusionen an, die besagen, daß „wir überall und immer frei sind“. Sie sind insofern gefährlich, als sie zu dem gleichen Quietismus führen können, denn, indem sie das im übrigen richtige Streben formulieren, die Welt so zu lenken, daß der Mensch der Schmied seines eigenen Schicksals ist, nehmen sie Forderungen als tatsächliche Realität, ja noch mehr, als strukturellen Bestandteil der menschlichen Existenz. Man braucht wohl nicht zu beweisen, daß sich das unweigerlich gerade gegen das Freiheitsstreben des Menschen, gegen jegliche realistische Maßnahmen wenden muß, die auf die Erweiterung seines Einflusses auf den Lauf der ihn umgebenden Ereignisse und das eigene Leben ausgerichtet sind und, wenn sie erfolgreich sein sollen, auf der Kenntnis der wirklichen Bedingtheiten und Mechanismen des Kampfes um die Realisierung der „gedachten Welt“ fußen müssen. Die Freiheit ist keine Gabe, sondern ein Problem, eine Aufgabe, die vor der historischen „Praxis“ der fortschrittlichen Kräfte der Menschheit steht. Diese Aufgabe besteht darin, Formen des gesellschaftlichen Lebens und der zwischenmenschlichen Beziehungen zu suchen, in denen es sich in immer größerem Maße als möglich und sogar als unerläßlich erweist, daß jedes Individuum seine Berufung selbständig bestimmt und seine Existenz echt und reich und vollständig erlebt. Aus Verhältnissen, unter denen es keine Ausnahme, kein Heldentum sein wird, Gutes zu tun, sich und andere nicht zum Mittel zu machen, wird die Konvergenz der Interessen des Individuums und der Gesellschaft hervorgehen; ja noch mehr, sie werden die Bedingung für das Gedeihen des Individuums sein.

⁴⁹ Vgl. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, a. a. O., S. 76-97, 148, 499- 520, 652, sowie J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, a. a. O., S. 24-36.

die Realisierung dieses ehrgeizigen Vorhabens genügt Sartre nicht die Negierung der in bezug auf die Menschheit absoluten und transzendenten Werte. Das Sartresche Weltbild verlangt von jedem Menschen gewissermaßen die Annahme der These, daß ohne seine Zustimmung und Wahl die Wirklichkeit nicht so wäre, wie sie in [47] dem betreffenden Augenblick ist. Die Gegenstände der außerindividuellen Quelle der Bedeutungen berauben, heißt nach Sartres Meinung, das gesamte Gewicht der Verantwortlichkeit für die Schicksale der Welt auf das Individuum verlagern.⁵⁰

Aber selbst, wenn wir Sartres Folgerungen von der völligen Indetermination unserer Entscheidungen als *pius dolus* behandeln, so scheint uns die Überzeugung, wenn „jeder von uns seine Existenz als völlig autonom auffaßt“, würde dies zur Erhöhung des Gefühls der Verantwortlichkeit für seine Taten beitragen, nicht annehmbar. Die Idee der Verantwortlichkeit muß auch die Verantwortlichkeit für die Realisierung selbst der edelsten Intentionen voraussetzen (also das Moment der Wirksamkeit, der „Eskalation“ berücksichtigen, die Bedingungen und Begrenzungen des Handelns nicht ignorieren, sondern sie voraussetzen), nicht aber nur die Intention selbst. Die gute Absicht, das Engagement, der Wille des eigentlichen Handelns sind ungemein wesentliche Werte, definieren aber noch nicht die Möglichkeiten, unser Handeln zu realisieren. Es geht also um rein formale Werte, und wenn sie von den Antworten auf die Fragen losgelöst sind, in welcher Richtung und wie wirksam zu handeln ist, sind sie zur Unfruchtbarkeit verurteilt, aber *populus remedia cupit* [das Volk will (Heil-)Mittel].

Das bemerken wir besonders deutlich, wenn wir auch den nächsten Aspekt der Sartreschen Verabsolutierung der Freiheit der Wahl sowie der Negation der Kausalität erwägen. Indem Sartre nämlich von der Kritik des Determinismus und in weiterem Sinne jeglicher Konzeptionen ausgeht, die die Notwendigkeit einer „bestimmten Strategie für die Eroberung der Freiheit“ verkünden, wirft er jedem weltlichen Humanismus, der überindividuelle, aus den Erfordernissen des Lebens und des sozialen Kampfes erwachsende Handlungsgebote verkündet, vor, er wolle „Gott mit möglichst geringem Kostenaufwand eliminieren“. Für diesen Typ von Humanismus „existiert Gott nicht, aber dadurch hat sich nicht viel geändert“. Die Menschen müssen sich von bestimmten gemeinsamen Zielen, Bestrebungen, Idealen leiten lassen, die den Rahmen ihrer Aktivität umreißen, zu Handlungen zugunsten des Fortschritts anregen, den „Sinn des Lebens“ in der Gruppen- oder Klassensolidarität, in der Verwirklichung der Aufgaben des histori-[48]schen Fortschritts finden. Der individualistische Atheismus Sartres dagegen, mit dem die Losreißung des Individuums aus den gesellschaftlichen Bindungen und Determinationen sowie die Ablehnung jeglicher übersubjektiver Werte eng verbunden ist, paßt ideal zur integristischen Kritik des Atheismus und Laizismus als einer Ideologie, deren verderbliche Konsequenz der absolute Relativismus und der moralische Nihilismus seien.

Auf diese Weise wurde die Auflehnung gegen die den Menschen entpersönlichenden Formen des bürgerlichen Lebens auf die Dimensionen der Befreiung im Rahmen des individuellen Bewußtseins reduziert – auf das, was Marx anläßlich der Kritik am Nihilismus Stirners als „scheinbare Befreiung“⁵¹ und Mounier als „Entfremdung des Narziß“⁵² bezeichnete, auf den Kierkegaardschen „verzweifelten Willen des Selbstseins“.⁵³ Auguste Cornu schreibt: „Indem er dieses Streben, welches in der bürgerlichen Gesellschaft den Wunsch des Menschen ausdrückt, sein entfremdetes Wesen wiederzufinden, als unausführbar anerkennt, macht Sartre

⁵⁰ W. Gromczyński, Sartre’a filozofia wolności i jej krytyka (Sartres Philosophie der Freiheit und ihre Kritik), „Studia Filozoficzne“, Nr. 12, 1969.

⁵¹ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 102 ff.

⁵² Vgl. E. Mounier, Wprowadzenie do egzystencjalizmów (Einführung in die Existentialismen); Co to jest personalizm? (Was ist Personalismus?), Warszawa 1960.

⁵³ Sören Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Paris 1949, S. 63.

aus der Entfremdung, der Grunderscheinung, die der kapitalistischen Gesellschaftsordnung eigentümlich ist, eine metaphysische und ewige Wirklichkeit, rechtfertigt sie also.“⁵⁴

Auf diese Weise stößt der Sänger der unbegrenzten Freiheit und des eigentlichen, von Illusionen freien Lebens auf einem Umweg zu dem von ihm so verachteten Lager „der Händler mit Illusionen“, denn die abstrakte Formel „Wir sind immer frei“ zieht einen metaphysischen Vorhang vor die verschiedenen Formen der wirklichen Versklavung.

Die Sartresche Auflehnung gegen die Verdinglichung der konkreten menschlichen Existenz hat sich also in ihr eigenes Gegenteil verkehrt; die tatsächlich den Menschen verdinglichenden Verhältnisse wurden aufrechterhalten. Es erfolgte eine Identifizierung der Freiheit mit der intellektuellen Flucht vor den absurden uneigentlichen zwischenmenschlichen Beziehungen statt ihrer Eliminierung und Zerstörung. Die gegenseitige Fremdheit und Entwurzelung der Individuen, das Empfinden der Absurdität all dessen, was sie umgibt, die Infragestellung und Ablehnung jeglicher gesellschaftlicher Formen und Werte wurden in den Rang einer „Tugend“ erhoben und als wesentlichste Merkmale der Freiheit und des eigentlichen Lebens anerkannt.

[49] Es handelt sich jedoch um eine tatsächlich unfruchtbare und zugleich tragische Freiheit. Das einzige, was ihm tatsächlich bleibt, sind die Verzweiflung, der Ekel vor sich selbst oder die Heideggersche „Freiheit-zum-Tode“. Sie kann zwar dem Menschen für die unablässige Bitternis des Lebens Genugtuung verschaffen, das ständige Gefühl der Bedrohung und Angst aufheben, welches das eigentliche Leben begleitet, vermag aber selbst nichts.

Somit wurde also in der existentialistischen philosophischen Perspektive die Authentizität der persönlichen zwischenmenschlichen Bindungen in die „Authentizität“ der entfremdeten einsamen Existenz des Individuums und die Authentizität des Lebens des Individuums in die „Authentizität“ seiner „Selbstnihilierung“ umgestaltet.

3. „Cogito“ und die existentielle Negation der Persönlichkeit

Was bedeutet das Wort „Person“? Für die antiken Menschen soviel wie Theatermaske. Diese alte Bedeutung ist nach Meinung Sartres treffender als jene, welche die christlichen Personalisten, die Psychoanalytiker und schließlich die Marxisten diesem Terminus heute zuschreiben. Es bedeutet, daß sich hinter der äußerlichen Theatermaske nichts verbirgt, was ihr im Wesen entspräche. Wir sind also keine Person im modernen Sinne des Wortes. Wir besitzen keine dauerhafte Persönlichkeit, keinen Charakter, denn wir sind nichts, nur ein unaufhörlicher Entwurf „... ein alter Hund“, sagt Orest in den „Fliegen“, „hat mehr Gedächtnis als ich; es ist *sein* Herr, den er wiedererkennt. *Sein* Herr! Und wem gehöre ich?“⁵⁵

Die nächste Konsequenz der ontologischen Prämissen Sartres ist die Desintegration des psychischen Lebens der konkreten menschlichen Individuen, die zur Negation dessen führt, was die moderne Psychologie „menschliche Persönlichkeit“ zu nennen gewöhnt war. Denn die Negation, als fundamentaler Grundsatz unserer Existenz verstanden, schafft nach Sartre die Möglichkeit, das menschliche Bewußtsein als Flucht vor sich selbst zu betrachten.

Wenn der Mensch zuerst seine Existenz ist, die erst durch sich selbst ihr Wesen schafft, so ist der Mensch in absoluter [50] Weise „offen“ und in absoluter Weise unbestimmt. Es gibt nämlich in ihm nichts, was ihm irgendwelche Handlungsweisen und -mechanismen, Verfahrensgesetze und -regeln usw. aufzwänge. Er besitzt demnach „keine Natur“, nicht nur im gattungsmäßigen Sinn, sondern auch im Sinne der spezifischen individuellen Organisation des psychischen Lebens, des Charakters, des Temperaments.

⁵⁴ A. Cornu, *Essai de Critique marxiste*, Paris 1951.

⁵⁵ J. P. Sartre, *Die Fliegen*, in: *Drei Stücke*, Leipzig 1970, S. 16

In einer solchen Auffassung besteht zwischen den einzelnen Taten des konkreten Individuums keinerlei „Abhängigkeit“ struktureller oder zeitlicher Natur. Der Mensch, sagt Orest in den „Fliegen“, besitzt keine Erinnerungen. Wir sind jeglicher persönlicher Vergangenheit beraubt. Jede unserer Taten bildet nach Meinung Sartres ein „für sich abgeschlossenes Ganzes“ und ist gegenüber allen unseren bisherigen Taten absolut autonom. Jedes neue cogito schafft eine völlig getrennte neue Welt mit neuen Gesetzen, die für jene konkrete Tatsache wichtig sind, mit der zusammen sie entstand. Keine einzige unserer Taten kann der zweiten Handlungsmodelle, -regeln und Empfehlungen übermitteln. Das, was ich heute tue, hat nichts mit dem gemein, was ich gestern getan habe, das, was ich morgen tun werde, hat nichts gemein mit dem, was ich heute tue. Das, was ich im gegebenen Augenblick zu sein scheine, ist nur die Projektion meiner freien Entscheidungen, deren Kette niemals beendet ist und die mit jedem Mal mich aufs neue schaffen, als sei zuvor nichts gewesen. „Die Freiheit“, lesen wir in „L'Être et le néant“, „ist das menschliche Sein, das seine Vergangenheit aus dem Spiele nimmt und sein eigenes Nichts absondert.“⁵⁶

Der Mensch bemüht sich allerdings häufig, sich dieses seine Existenz unaufhörlich begleitenden Nichts zu entledigen. Er möchte „etwas“ werden, „so sein, wie man ihn sieht“, „wie die anderen leben“, also vor seiner Freiheit fliehen, zu einem objektiven Sein werden. Und er ist bisweilen überzeugt, daß ihm das gelingen wird, wenn er irgendeine feste Form seines Lebens erreicht. Erst als Verstorbene werden wir in den Augen der anderen „etwas“, ein bestimmtes und geschlossenes Sein. Demgegenüber wären jegliche „essentialistischen“ Auffassungen unserer persönlichen Welt „unser Begräbnis zur Lebenszeit“.

Auch in diesem Falle richtet sich die Spitze von Sartres [51] Kritik gegen den thomistischen Hylemorphismus oder im weiteren Sinne gegen jegliche religiösen Vorstellungen von der menschlichen Seele als der ontologischen Grundlage des psychischen Lebens, als irgendeines „substantiellen Daseins“, welches der Sitz der menschlichen Wahlakte ist. Aber auch diesmal zielt der existentialistische Atheismus nicht nur auf die religiösen Vorstellungen von der Psyche, sondern überhaupt auf jede wissenschaftliche Psychologie.

Die Verabsolutierung der unaufhörlichen Veränderlichkeit, der ständigen Wahl führt nämlich zur Negation dessen, was wir Persönlichkeit, eigenständige psychisch-physische Struktur oder Charakter des betreffenden Menschen nennen, sowie zur Untergrabung der Möglichkeiten wissenschaftlicher Untersuchungen über seine verborgenen und bewußten Motive, über die eigentümlichen Mechanismen des Denkens und Reagierens auf äußere Reize.

Wenn das „Wesen“ des Menschen die konkreten Bestrebungen und Aufgaben sind, die er sich stellt und die dann erkannt werden können, wenn sie durch seine Handlungen „verwirklicht werden“, also ein „Sein“ werden, so kann dieses „Wesen“ erst dann erkannt werden, wenn der Mensch sich völlig realisiert, also „zu existieren aufhört“. Solange demgegenüber der Mensch existiert, also „nicht ist“, kann er nicht erkannt werden, und seine Handlungen lassen sich nicht voraussehen. Denn „alles, was nicht ist, kann nicht erkannt und vorausgesehen werden“. Dabei helfen uns weder die persönlichen Bekenntnisse des Individuums, denn es kann immer seine Absichten ändern, noch das Wissen darüber, was es bisher getan hat, denn solange es existiert, kann der Sinn seiner Vergangenheit jeden Augenblick in Frage gestellt werden und eine Änderung erfahren.⁵⁷ „Die Bedeutung der Vergangenheit bestimmt erst die Zukunft.“ Das konkrete Individuum können wir, ebenso wie auch die Geschichte, erst dann erkennen, wenn es sich bereits vollendet hat.

⁵⁶ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, a. a. O., S. 65, deutsch: S. 70.

⁵⁷ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, a. a. O., S. 530-532. Vgl. zu diesem Thema: M. Beigbeder, *L'homme Sartre*, a. a. O., S. 46-50.

Die Negation der Persönlichkeit der konkreten menschlichen Individuen ist in Sartres Philosophie nichts Unerwartetes und Überraschendes. Sie ist die Konsequenz der von ihm angenommenen ontologischen Prämissen und insbesondere der radikalen Gegenüberstellung der Kategorien des Seins und der Existenz.⁵⁸

[52] Das Bewußtsein, das auf eigene Weise interpretierte cartesianische cogito, bildet für Sartre den Ausgangspunkt und die Grundlage jeglicher philosophischer Reflexion über die menschliche Existenz. Dieses Bewußtsein ist die Freiheit selbst. In ihr gibt es nichts, was sie nicht wäre.

Da das Bewußtsein keine „ontologische“ Basis hat, ist es auch im weitesten Sinn völlig indeterminiert. Desgleichen wird es von innen her durch nichts bestimmt. Es ist immer, in jedem sukzessiven Akt autonom.

Aus diesen ontologischen Prämissen des Existentialismus fließen bestimmte Konsequenzen hinsichtlich der Konzeption des psychischen Lebens der konkreten menschlichen Individuen. Zwischen den einzelnen Taten der konkreten menschlichen Individuen existiert „keinerlei Kontinuität“. Indem ich jedesmal irgend etwas entscheide, indem ich irgendeine Tätigkeit aufnehme, schaffe ich mich aufs neue, als sei zuvor nichts gewesen.⁵⁹ „Wir erfassen uns immer nur als Wahl, die gerade geschieht. ... Eine solche Wahl, die ohne Stützpunkt erfolgt und sich ihre Anlässe selbst vorschreibt, kann absurd erscheinen und ist es auch tatsächlich.“⁶⁰ Das konkrete Individuum können wir ebenso wie auch die Geschichte erst dann erkennen, „wenn es sich bereits vollendet hat“, wenn es tot ist.

Auf dem Boden der existentialistischen Philosophie Sartres zerfällt also das konkrete menschliche Individuum deutlich in einen Strom willkürlicher Entscheidungen, zwischen denen kein ursächlicher Zusammenhang sowohl im strukturellen Querschnitt als auch im zeitlichen Profil besteht.

Die menschliche Welt Sartres unterliegt nämlich einer zweifachen Entfremdung und einer zweifachen Atomisierung. Erstens entfremdet sich das Leben des Individuums den objektiven Determinationen und gesellschaftlich-historischen Bindungen, zweitens entfremdet sich jeder psychische Akt des Individuums gegenüber den anderen, was zum Zerreißen der inneren Bindung zwischen den verschiedenen Gliedern seines psychischen Lebens führt und in der Folge die Herausbildung irgendeiner relativ ganzheitlichen und dauerhaften psychischen Struktur des Individuums unmöglich macht. Wenn man also die Ausgangsprämissen der exi-

⁵⁸ Vgl. J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, a. a. O., S. 35-151.

⁵⁹ In dieser Frage vertritt Roman Ingarden eine andere Ansicht; er versucht, zahlreiche Eigenschaften des Subjekts festzustellen, die mit dessen zeitweiliger Dauerhaftigkeit zusammenhängen: „... das Subjekt der Erlebnisse bleibt das gleiche in der Zeit bei Ablauf immer neuer Erlebnisse“; pathologische Fälle ausgenommen, ist es niemals „irgendwelcher Grundlage angesichts der Objekte, die ihm in seinen Erlebnissen gegeben sind, oder angesichts seiner selbst beraubt“, obgleich diese Grundlagen sich natürlich „häufig von Fall zu Fall ändern“, in dieses oder jenes Verhalten gegenüber diesen Objekten übergehen. Das Subjekt besitzt eine „Reihe von Eigenschaften, die es dank der Ausführung dieser und keiner anderen Akte erwirbt“. All das verursacht eigentlich, daß das reine Subjekt „wesentlich über den Strom des Bewußtseins und die ihn konstituierenden Elemente hinaustritt und tief in sich viele verschiedene Schichten von Eigenschaften verbirgt, die lediglich durch Erfüllung der entsprechenden Erlebnisse zu Wort kommen ...“ (a. a. O., S. 510). Über die Subjektivität der Person schreibt T. Tomaszewski: Jeder psychische Akt des Menschen „ergibt sich aus seinen Bedürfnissen und ist auf deren Befriedigung ausgerichtet; jeder Akt einer Handlung stellt gleichzeitig den Versuch dar, eine Aufgabe zu lösen, die vor dem Menschen steht, enthält also Erkenntnisprozesse; immer wird er von irgendeinem Subjekt ausgeführt, bringt also auch Merkmale der Persönlichkeit zum Ausdruck und bedeutet die Realisierung ständiger menschlicher Bestrebungen und Bedürfnisse“. (*Wstęp do psychologii* (Einführung in die Psychologie), Warszawa 1963, S. 107/108). Vgl. auch: S. Rubinsztejn, *Byt i świadomość* (Sein und Bewußtsein), Warszawa 1961, S. 354/355; I. S. Kon, *Sociologija ličnosti*, a. a. O., S. 79-101).

⁶⁰ J. P. Sartre, a. a. O., S. 558, deutsch: S. 607.

stentialistischen Philosophie Sartres aus „L'êtré et le néant“ akzeptiert, kann man keine Theorie der Persönlichkeit als einer bestimmten Ganzheit aufstellen, [53] die sich nicht auf die einzelnen psychischen Akte reduzieren, nicht restlos in einfache Elemente zerlegen läßt und eine relative Beständigkeit besitzt, auf Grund derer wir von einer gewissen Identität der Persönlichkeit und einer Kontinuirlichkeit im geistigen Leben der Individuen sprechen können.

Bekanntlich hat Sartre versucht, diese Schwierigkeit zu überwinden, indem er die Konzeption der sogenannten existentialistischen Psychoanalyse schuf (die in den Reaktionen der Menschen auf gewisse Situationen einen Sinn zutage fördert, das heißt, diese erkennen ein eigenständiges System der Werte an, dank dem der Mensch eine konkrete Persönlichkeit ist) und anschließend in der Abhandlung „Critique de la raison dialectique“⁶¹ die Grundsätze der „regressiv-progressiven“ Analyse präziserte und versuchte, die Ausgangsprämissen zu überwinden, laut denen die einzelnen psychischen Akte des Individuums dem gesamten Komplex der dialektischen inneren und äußeren Relationen entfremdet sind. Dieser Weg, den Sartre selbst „die Überwindung des bürgerlichen Individualismus“ und des „abstrakten Subjektivismus“⁶² nennt und der mit dem Versuch zusammenhängt, sich die marxistische Konzeption des Menschen und des persönlichen Lebens⁶³ zu eigen zu machen, ist noch nicht abgeschlossen. Er ist jedoch ein Versuch der „Überschreitung“ und „Aufhebung“ (im Hegelschen Sinne dieses Wortes) des Existentialismus.

Das Problem der Beständigkeit und Veränderlichkeit (der „Offenheit“) der menschlichen Person ist ebenfalls Gegenstand der Überlegungen der marxistischen Philosophie. Es handelt sich dabei nicht um ein ausschließlich theoretisches oder auch „weltanschauliches“ Problem. Wenn wir nämlich die wirklichen Mechanismen der Herausbildung der Persönlichkeit der Menschen, die Verwurzelung gewisser Werte und relativ dauerhafter Handlungsweisen in ihr erforschen und zugleich nach den auf die Dynamik und Entwicklung dieser Persönlichkeit einwirkenden Faktoren suchen, bereichern wir die Instrumente der natürlich im weitesten Sinne verstandenen sozialistischen Pädagogik; also nicht nur als unmittelbare erzieherische Tätigkeit, sondern auch als auf dem Wissen vom Menschen, auf der Kenntnis seiner Persönlichkeit fußende Methode des Handelns auf allen Gebieten des kollektiven Lebens, schließlich als Streben nach einer immer vollständigeren Emanzipation [54] der Persönlichkeit und ihrer Realisierung im gesellschaftlichen Leben. Das Wissen über die psychische Struktur des Menschen und die Mechanismen seiner Reaktionen erlaubt nicht nur, ihm bei der Anpassung an eine aktive Teilnahme im Leben der gesellschaftlichen Makrostrukturen (politische und wirtschaftliche Verhältnisse) oder auch der gesellschaftlichen Mikrostrukturen (berufliche und örtliche) zu helfen, sondern trägt auch dazu bei, die unmittelbaren, persönlichen zwischenmenschlichen Beziehungen zu humanisieren.

Ausgangspunkt der marxistischen Reflexion über den Menschen ist die Anerkennung des dialektischen Charakters seiner Verbindung mit der außersubjektiven Welt. In diesen vielseitigen Beziehungen ist die Welt „in sich“ in die Welt „für uns“ durch die Subjektivität verwandelt, die nicht als passive Aufnahme der Impulse aus der außersubjektiven Welt, sondern als „materielle Praxis“, als Umgestaltung dieser Welt und des Weges der objektiven menschlichen Tätigkeit sowie des Menschen selbst auf dieser Grundlage verstanden wird. Eine solche Auffassung der menschlichen „Praxis“ gestattet es, sowohl den extremen Subjektivismus aller Theorien, die das Bewußtsein des Menschen von jeglicher äußeren Wirklichkeit gegenüber dem psychischen Leben (der Natur, Gesellschaft, Geschichte) losreißen, als auch den mechanistisch verstandenen Determinismus zu überwinden, der das menschliche Leben als

⁶¹ Vgl. J. P. Sartre, Critique de la raison dialectique, Paris 1960.

⁶² Ebenda, S. 110-113. Vgl. auch: Saint-Genêt comédien et martyr, Paris 1952.

⁶³ Vgl. J. P. Sartre, Critique de la raison ..., a. a. O.

gewöhnliche Resultante der Einwirkungen dieser äußeren Welt behandelt. Sie erlaubt desgleichen, eine Theorie der Persönlichkeit aufzustellen, die die konkreten menschlichen Individuen nicht als irgendein ungreifbares „Ich“, „Geist“, „Riß im Dasein“, sondern als echt konkrete, von der Wissenschaft beobachtete und untersuchte Individuen behandelt, die ein bestimmtes System der Wertung, Gewohnheiten, Ideale, einen bestimmten Stil des Vorgehens sowie Mechanismen der Reaktion auf wiederholbare Situationen, ein bestimmtes motorisches System, Temperament, Sensibilität besitzen. Also eine Theorie, die es gestattet, zugleich die Mechanismen der Veränderungen in dieser Struktur, die Mechanismen der Dynamik und Entwicklung des psychischen Lebens konkreter Menschen zu verfolgen.

Eine solche Betrachtung des Menschen und seiner Beziehungen mit der außersubjektiven Welt stellt das ganze Problem der Emanzipation der Persönlichkeit als Problem der revolutionären Praxis und des gesellschaftlichen Engagements des Menschen in ein neues Licht. Obwohl der „wirkliche geistige Reichtum“ jedes konkreten Individuums, um die Definition von Marx zu gebrauchen, „ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen“ abhängt⁶⁴, sind in dieser Auffassung jene Beziehungen wiederum das Ergebnis der aktiven Tätigkeit der Menschen, die auf ihre Umgestaltung abzielen. Daher auch solidarisiert sich Lenin in den „Philosophischen Heften“ mit der Anschauung, die den Menschen durch das Streben charakterisiert, sich durch sich selbst Objektivität in der objektiven Welt zu verleihen.

Die in dieser dialektischen Wechselwirkung einmal entstandene Struktur der Persönlichkeit der Individuen wird zum dynamischen Element, welches sowohl die zwischenmenschlichen Beziehungen als auch das persönliche Leben mitgestaltet. In dieser Auffassung, ja eigentlich nur in dieser, kann der Mensch der Schöpfer sowohl seines eigenen „Nicht-Ich“ (der zwischenmenschlichen Beziehungen, der Geschichte) als auch seiner eigenen Persönlichkeit sein. Gleichfalls in diesem Sinne ist die Persönlichkeit des Menschen die Projektion seiner Entschlüsse und Wahlen, nicht als Strom von aufeinanderfolgenden unabhängigen psychischen Akten, sondern als bestimmte sich ständig bereichernde Struktur, die ununterbrochen in den verschiedenartigen Beziehungen mit der Umgebung verbleibt und sich ständig bereichert; der Mensch selbst trägt die Verantwortung dafür, wieweit er diese Beziehungen assimiliert und festigt oder wieweit er sie abschüttelt und überwindet. In diesem Sinne sind wir aktives Subjekt, welches für alles mitverantwortlich ist, was zu unserer ständig reicher werdenden Persönlichkeit gehört.

Das wiederum bestimmt die Dialektik des Kontinuierlichen, der Dauerhaftigkeit und der unaufhörlichen Negation des persönlichen Lebens, die Dialektik des ständigen „Sich-Überschreitens“. Denn wenn auch unsere gesamte Vergangenheit (unsere Erfahrungen, Erziehung, unser bisheriges psychisches Leben), gleich, wie wir es heute einschätzen, uns in jedem Augenblick begleitet und auf irgendeine Weise immer unsere Wahlen und unser Vorgehen mitbestimmt (wir können also nicht wie Sartre sagen, daß wir ein „Sein ohne Gedächtnis“ sind), so können wir gleichzeitig, indem wir die nächste Wahl treffen, die eigene [56] Persönlichkeit in diesem oder jenem Aspekt modifizieren und bereichern. Dabei kann uns die erzieherische Einwirkung helfen (hierbei denke ich an die institutionalisierte Erziehung sowie auch die weitgespannten gesellschaftlichen erzieherischen Einflüsse). Schließlich müssen jegliche Formen der Bildung und „Selbstbildung“ der Persönlichkeit (Arbeit an sich selbst, Formung des Charakters) gerade ihre Existenz als eine bestimmte relativ gefestigte Struktur voraussetzen, die sich erst modifiziert. [57]

⁶⁴ K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. 3, a. a. O., S. 37.

III. Der Mensch gegenüber Natur und Gesellschaft

Die radikale Gegenüberstellung der Welt der Dinge und der menschlichen Welt, die Verabsolutierung der subjektiven Seite unserer Freiheit führen auch Sartre dazu, alles zu negieren, was nicht zu unserem „cogito“ gehört, alles, was vorgefunden wird:

sowohl die Natur und die Landschaft, in die wir geworfen sind, als auch unseren Platz im gesellschaftlichen Leben, in der Geschichte und schließlich in der Liebe, in der Sympathie anderer Menschen für uns, denn unsere Freiheit entspringt der Negation auch all dessen, womit uns die Welt lockt.⁶⁵

1. Die Verdammung der Welt der Natur

Für Sartre ist die Natur nicht wie für die Marxisten ein Gebiet, auf dem die Umwandlung „der Welt der Dinge an sich in die Welt der Dinge für uns“, die Umwandlung der Natur in die menschliche Welt vor sich geht. Sie ist auch nicht das Objekt ästhetischer Empfindungen und Emotionen, sie ist nicht einmal, wie für die Eskapisten, ein Gelände für die Flucht, für die „Rückkehr des Menschen zu seiner natürlichen Weiselzelle“. Ganz im Gegenteil, sie ist einzig und allein eine ständige Bedrohung der menschlichen Welt. Die Kritik der religiösen Verehrung der Natur als eines „vollkommenen Werkes der Schöpfung“ führt Sartre zu einem masochistischen, im Grunde genommen gleichfalls religiösen Haß gegen alles, was materiell, was körperlich ist. Im Umgang mit Objekten der Natur empfindet er nur Angst und Ekel.

Für Sartre sind alle Objekte der Natur „klebrig“, „schal“, „kalt“, „unheilverkündend“. Er empfindet wie ein typischer Kaffeehausspießbürger oder wie ein Manager, der von der [58] Mounierschen Entfremdung des Herkules berührt ist; an alle Bequemlichkeiten des Großstadtlebens gewöhnt, verfällt er in Schrecken, wenn er sich zufällig in frischer Landluft, in den Bergen oder an der See befindet.

Die Helden in Sartres Werken erfinden beredete Epitheta, um ihren Ekel darüber auszudrücken, daß sie inmitten der „Objekte“ der Natur leben, daß sie sie ansehen, berühren oder deren Widerhall hören müssen. Die Berührung eines Steins am Strand ruft in ihnen „eine Art süßen Ekels“, der Anblick der Rinde eines Baums Abscheu, die fallenden Tropfen eines Bächleins – „idiotische Erbitterung“ hervor; die Sonne „brät sie wie Würstchen“ oder verursacht Übelkeit, die Luft „würgt und hat den Geruch eines widerwärtigen Köters“, die meisten Objekte „bedrücken ihr Bewußtsein wie (...) klebrige Marmelade“. Selbst das Vorhandensein des eigenen Körpers erscheint ihnen „unerträglich“. Die Natur ist für Sartre zugleich „zu voll“ und „zu leer“, voll von Sein und des Sinnes beraubt.

Die Natur ist auf vollkommene Weise „absurd“ und dem durch den Zufall in sie geworfenen Menschen feindlich. Der Umgang des Menschen mit der Natur ist nicht durch Harmonie gekennzeichnet, er kann auch nicht zu seiner geistigen Bereicherung führen. Der Mensch findet in ihr nichts, was für seine Existenz irgendwelchen Wert darstellte.

Nach Meinung Sartres haben wir auch keinen Grund, uns am Zauber des Elternhauses, der Landschaft der Heimat Erde zu entzücken, all das ist uns von außen aufgezwungen, also fremd. Wir wurden zufällig zwischen diese Dinge „geworfen“ und müssen, wenn wir ein eigentliches Leben leben wollen, uns diese Fremdheit bewußtmachen. Die Wirklichkeit ist niemals schön. Das Schöne ist ein Wert, der nur auf Phantasiegeschöpfe angewandt werden könnte und der in seiner Grundstruktur die Ablehnung, die Negierung der Welt enthält. Die Haltung des freien Menschen bedeutet, sich seiner absoluten Fremdheit und Entgegengesetztheit in bezug auf die Natur, überhaupt in bezug auf die Umgebung bewußt zu werden.

⁶⁵ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, a. a. O., S. 77.

In der Konsequenz verdammt Sartre jegliche Kunst, die sich aus dem Entzücken des Künstlers über die Schönheit der ihn umgebenden Objekte herleitet, denn, wie Pierre Henri Simon in „Témoins de l'homme“ richtig sagt, „gibt es keine große Kunst, die aus der spontanen Liebe der Welt und des Lebens [59] keine befruchtende Frische schöpfte. Angesichts eines mit Blüten bedeckten Baumes oder dreier Äpfel in einer Obstschale fragt der Maler nicht, ob die Existenz überflüssig, absurd oder unflätig ist. Die Dinge, die sind, erscheinen uns schön, denn sie sind; man nimmt sie als Geschenk auf und malt sie, statt sie zu verfluchen.“⁶⁶

2. Der Platz in der Geschichte

Da wir keine Vergangenheit, keine Geschichte im Sinne der „Erinnerung an die persönliche Biographie“ haben, besitzen wir sie nach Sartres Meinung auch nicht in der Bedeutung einer kollektiven Biographie. Wir leben immer gewissermaßen ab testato, ohne Testament, frei von jeglichen Verpflichtungen und Werten, die uns die vorangegangenen Generationen aufzuzwingen suchen. Wir sind durch sie zu nichts verpflichtet und nicht in unseren Entscheidungen eingeschränkt.⁶⁷

Die Verabsolutierung der Freiheit des Individuums führt nämlich Sartre auch zur Negierung der objektiven Bedeutung, welche die kulturelle Tradition und die nationale Geschichte für unsere Existenz haben können. Unsere „Geschichte und kulturelle Tradition“ sowie der Platz (sowohl im räumlichen als auch im soziologischen Sinne), auf dem wir uns befinden, unsere konkreten „Lebenssituationen“ – über all das darf nur individuell entschieden werden. Niemand „ist“ Franzose, Arbeiter, Konservativer oder auch Revolutionär, sondern er wird es erst infolge seiner freien Wahl.

Die Geschichte existiert für uns nicht objektiv, sondern nur subjektiv, sie erhält Bedeutung im Lichte der Ziele, die wir uns stecken. Wenn irgendwelche Ereignisse für uns „historisch“ sind, so nur deswegen, weil wir sie im Hinblick auf bestimmte ihrer Werte ausgewählt haben, die vom Standpunkt unseres Entwurfs für die Zukunft wesentlich sind. Der Veteran der Napoleonischen Kriege, der sich dem Regime der Restauration nicht anpassen will, „wählt sich“ (womit er seine eigene Person und die Familie Diskriminierung und Not aussetzt) als Bonapartisten, um seine an der Seite des Kaisers vollbrachten Taten zu „sanktionieren“. Der Anhänger der Restauration wählt sich als Legitimisten, um die großartige Vergangenheit Frankreichs [60] unter den Regierungen der Dynastie der Bourbonen zu sanktionieren. Die Vergangenheit sowohl des Individuums als auch eines Volkes ist nur ein „Vorschlag“ und verlangt als solcher unsere freie Sanktionierung. Nur die Zukunft entscheidet, ob die Vergangenheit tot oder lebendig ist.⁶⁸

Es gibt auch keinen „historischen Prozeß“. Jene Geschichte, die sich abspielt, ist nur die Vielheit der Möglichkeiten von Vorschlägen unseres Handelns. Und gleichfalls nur von uns hängt ab, welche dieser Varianten wir auswählen. In dieser Wahl sind wir durch nichts determiniert, und lediglich der Sinn, den wir diesen oder jenen Umständen und Handlungsmöglichkeiten verleihen, wird zum Motiv und zur einzigen Antriebskraft unseres Engagements.

⁶⁶ Polnische Ausgabe: *Swiadectwo czlowieka* (Zeugnis des Menschen), Warszawa 1966, S. 233. Richtig sagt R. M. Albérès, daß auf dem Boden der Philosophie Sartres „der Mensch nicht über das Bewußtsein hinausgehen kann (...), keinerlei Empfinden für die Verbundenheit mit der Erde, mit der Landschaft, mit dem Kosmos hat“ (Jean Paul Sartre, Paris 1957, S. 13). Vgl. auch: Houbart, *Un père de nature. Essai critique sur la philosophie de Jean Paul Sartre*, Paris 1964.

⁶⁷ Vgl. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, a. a. O., S. 561-643. Vgl. auch: J. M. de Blond, *Histoire et liberté chez Sartre*, „*Études*“ 1960, Nr. 7/8.

⁶⁸ Vgl. ebenda, S. 577-585.

Der historische Determinismus erklärt die Geschichte nur post hoc, wenn sie sich bereits vollzogen hat, aber nicht in actu, im Verlauf des Werdens. In diesem Falle ist sie immer ein freies Werden. Erst das, was sich bereits vollendet hat, können wir als „bedingt“ erfassen.

Sartre knüpft also an den extremen Indeterminismus und historischen Voluntarismus Sören Kierkegaards an. Der dänische Philosoph faßte nämlich die menschliche Existenz anders als Hegel auf, der die Geschichte als einen determinierten Prozeß erkannte.⁶⁹

Selbstverständlich bekennt sich auch Sartre zu einer bestimmten Version des Historismus und unterstreicht die Momente der Veränderlichkeit, der Zeitlichkeit und der moralischen Verantwortlichkeit des Individuums für sein geschichtliches Engagement. In jüngster Zeit betont er sie in seinen Polemiken mit dem Strukturalismus von C. Lévi-Strauss, M. Foucault und J. Lacan beziehungsweise mit den Ansichten von R. Aron besonders stark.⁷⁰

Das Entscheidende ist jedoch, daß es sich hierbei um einen extrem subjektivistischen Historismus handelt, der alle jene objektiven Bedingtheiten unserer Handlungen verkennt, die sich aus der Dialektik der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen der Dynamik unserer „Produktionspraxis“ und den sie begleitenden zwischenmenschlichen Beziehungen, aus dem Spiel der realen Interessen der einzelnen gesellschaftlichen Gruppen oder Klassen und schließlich aus den Möglichkeiten und Chancen ergeben, diese oder jene historischen Vorhaben zu verwirklichen.

[61] Ein unzweifelhaftes Verdienst Sartres war seine Forderung – in einer Epoche recht komplizierter sozialer und ideologischer Konflikte sowie sie begleitender Versuche, an der Geschichte zu schmartzten – nach einem rationalen, feinfühligem und selektiven Verhältnis zur Tradition, die nicht passiv zu akzeptieren sei. Sartre nahm eine treffende Analyse der mythisierenden Funktion der reaktionären und chauvinistischen Ideologien vor. Die Verabsolutierung der Unabhängigkeit des Individuums jedoch, seine völlige Unabhängigkeit gegenüber der historischen Tradition führte zur Schaffung der Fiktion des aus dem historischen Boden entwurzelten Individuums, und die sporadischen Randfälle einer derartigen Entwurzelung wurden in den Rang eines persönlichen Vorbildes für eine eigentliche Existenz erhoben.

Sartre griff das wesentliche Problem der Rolle des subjektiven Faktors in der Geschichte, der Notwendigkeit einer rationalen Wahl der Handlungsrichtungen und der moralischen Beurteilung des Verlaufs der Ereignisse auf und brachte die aktivistische Konzeption des homo historicus vor. Die Verabsolutierung der Subjektivität, die Gegenüberstellung des bewußten, auf der intellektuellen und moralischen Wahl fußenden Handelns und der objektiven Bedürfnisse und Inspirationen, die durch die Epoche geformt sind (als einer angeblichen historisophischen Fiktion), der Aktualisierung der Handlungen und der objektiven Möglichkeiten, sie zu verwirklichen (die angeblich keinen unmittelbaren Einfluß auf das eigentliche Handeln und dessen Motivation besitzen), mindern den Wert seiner Überlegungen. Sartre kann man auch vorwerfen, daß er vom Standpunkt der Determination der Wahl der Aufgaben, denen uns unsere bisherige Geschichte, unsere materielle „Praxis“ gegenübersteht, die gesellschaftlichen Beziehungen als unwesentlich ansieht. Nach Sartres Meinung sind nämlich unsere

⁶⁹ Vgl. S. Kierkegaard, Post-scriptum aux Miettes philosophiques, a. a. O. Sartre knüpft auch an die bekannten Äußerungen von P. Valéry und A. Gide zum Thema des Historismus an. „Die Geschichte“, schrieb Paul Valéry, „ist das gefährlichste Produkt, welches die Chemie des Intellekts hervorgebracht hat. Ihre Eigenschaften sind uns wohl bekannt. Sie ruft Illusionen hervor, betäubt das Volk, schafft falsche Erinnerungen, preist die Täuschung über alle Maßen (...), begründet alles, was man sich wünscht (...); bei dem gegenwärtigen Zustand der Welt ist die Gefahr des Glaubens an die Geschichte gefährlicher denn je“ (Regards sur le monde actuel, Paris 1931, S. 63/64). „Die beste Lehre, die man aus der Geschichte ziehen kann (...)“, schreibt Andre Gide, „ist gerade, daß die Vergangenheit die Zukunft nicht erleuchten kann und daß es besser ist, einen Verstand zu haben, der sich nicht um die Tradition kümmert, wenn man neuen Ereignissen die Stirn bieten will ...“ (Nouvelles pages du Journal, 1931-1935, Paris 1936, S. 68)

⁷⁰ Vgl. „J. P. Sartre répond“, in: „L'Arc“ Nr. 30, 1967.

historischen Entscheidungen immer autonom und durch keinerlei Umstände weder im negativen noch im positiven Sinne determiniert (die unsere Entscheidungen auch weder begrenzen noch inspirieren).⁷¹

Diese Indetermination gilt nach Meinung Sartres gleichfalls für unseren „Platz“ und unsere Situation in der Welt, unsere Klassen-, berufliche und ideologische Situation. [62]

3. Der Platz in der Gesellschaft

Daß ich hier und nicht anderswo, an diesem Platz, in dieser Familie, im Milieu der Intelligenz geboren bin, sagt Sartre, ist nicht das Ergebnis irgendeiner Wahl von mir. Aber mein Verhältnis zu diesem Platz: ob ich auf ihm verbleibe, ob ich ihn akzeptiere – hängt nur von mir selbst ab. Dafür, welchen Lebensstil ich wähle, bin nur ich allein verantwortlich und sonst niemand. Daß ich mich auf diesem und keinem anderen Platz vorgefunden habe, ist Sache des Zufalls. Ebenso wie meine Existenz wurde mir auch der Platz, auf dem ich geboren bin, von außen her aufgezwungen. Das ist natürlich absurd, wie es auch ebenso absurd ist, daß ich einmal sterben muß. Die Anhänger des Determinismus, sagt Sartre, benutzen diese Tatsache als Beweis der Abhängigkeit des Individuums von den persönlichen Bedingtheiten. Haben sie aber recht? Wenn man zum Beispiel sagt: „Ich bin in Bordeaux geboren, weil mein Vater dort Beamter wurde – ich bin in Tours geboren, weil meine Großeltern dort Besitzungen hatten und weil meine Mutter bei ihnen Zuflucht suchte, als sie während der Schwangerschaft den Tod meines Vaters erfuhr – so ist das, um stärker hervorzuheben, wie sehr die Geburt und der Platz, den sie mir anweist, für mich kontingente Dinge sind.“⁷²

Somit bedeutet also die Redewendung „geboren werden“: „seinen Platz einnehmen“ oder besser noch „ihn erhalten“. Und „da dieser ursprüngliche Platz derjenige ist, von dem aus ich nach feststehenden Regeln neue Plätze einnehmen werde“, schreibt Sartre, „so liegt hier anscheinend eine starke Beschränkung meiner Freiheit vor. ... Die Gegner der Freiheit pochen darauf, daß eine Unendlichkeit von Plätzen mir auf Grund jener Tatsache verschlossen ist und daß im übrigen mir die Gegenstände eine Seite zuwenden, die ich nicht gewählt habe und die alle anderen ausschließt, sie fügen hinzu, daß *mein Platz* zu innig mit anderen Bedingungen meines Daseins (Ernährungsweise, Klima usw.) verbunden ist, als daß es nicht dazu beitrüge, mich zu gestalten“.⁷³

In Wirklichkeit, führt Sartre seinen Gedanken weiter, bestimme erst ich, indem ich die Wahl meiner Zukunft treffe, mein Verhältnis zu dem Platz, auf den ich ursprünglich gestellt worden bin, und zu allen folgenden Plätzen. Diese Wahl und [63] die Ziele, die ich mir stecke, entscheiden darüber, ob ich den Platz meiner Geburt und meiner Wohnung als völlig natürlich (ich stelle mir mich einfach nicht als irgendwo anders wohnend vor) oder auch als Hindernis für die Realisierung meiner Bestrebungen betrachte.

„So hat mir meine Freiheit“, schreibt Sartre, „*meinen Platz* zugeteilt und hat ihn als solchen bestimmt, indem sie mich placierte; ich kann nicht streng beschränkt sein auf *dieses* Da-Sein, das ich bin, weil meine ontologische Struktur darin besteht, nicht zu sein, was ich bin, und zu sein, was ich nicht bin.

Außerdem kann diese Bestimmung der Stelle, die die ganze Transzendenz voraussetzt, nur in bezug auf ein Ziel vor sich gehen. Im Lichte des Zieles wird mein Platz sinnvoll. Denn ich kann niemals *bloß da* sein. Sondern gerade mein Platz wird als ein *Exil* erfaßt oder, im Gegensatz dazu, als jener naturgegebene Beruhigung bietende, beliebte Ort, den Mauriac, wenn

⁷¹ Vgl. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, a. a. O., S. 562 ff.

⁷² Ebenda, S. 570/571, deutsch: S. 621.

⁷³ Ebenda, S. 571, deutsch: S. 621.

er ihn dem Platz in der Arena verglich, an den der verwundete Stier immer wieder zurückkehrt, ‚Querencia‘ nannte. In bezug auf das, was ich zu tun vorhabe, im Zusammenhange mit der Welt als Ganzheit und also mit meinem ganzen In-der-Welt-Sein, erscheint mir mein Platz als eine Hilfe oder als eine Behinderung.“⁷⁴ „Am Platze sein heißt zunächst, entfernt von ... oder nahe bei ... sein – das heißt, der Platz ist mit einem Sinn versehen in bezug auf ein noch nicht daseiendes Sein, das man erreichen will. Die Zugänglichkeit oder Unzugänglichkeit dieses Ziels bestimmt den Platz. Im Lichte des Nichtseins und der Zukunft kann also meine Stellung im jeweiligen Augenblick verstanden werden: Dasein heißt, nur einen Schritt zu machen brauchen, um die Teekanne zu erreichen, die Feder mit Ausstrecken des Armes ins Tintenfaß eintauchen zu können; den Rücken zum Fenster kehren zu müssen, wenn ich ohne die Augen zu ermüden, lesen will; mich auf mein Rad zu klemmen und zwei Stunden lang die Anstrengungen eines glühheißen Nachmittags ertragen müssen, wenn ich meinen Freund Peter, den Zug nehmen und eine Nacht ohne Schlaf verbringen müssen, wenn ich Anni sehen will. Für einen Menschen in den Kolonien heißt Da-Sein, zwanzig Tagesreisen von Frankreich weg sein ...“⁷⁵ Und: „Die bloße Beziehung der *Entfernung* zu den Gegenständen kann niemals unabhängig von den Be-[64]deutungen und Symbolen erfaßt werden, die unsere Art und Weise, jene Beziehung zu konstituieren, ausmachen.“⁷⁶ Ähnlich sieht nach Sartres Meinung die Lage in bezug auf den Platz jedes Menschen in einer gegebenen nationalen Gemeinschaft, gesellschaftlichen Struktur, Berufsgruppe aus. Wir gestatten uns jedoch festzustellen, daß zum Beispiel den bestimmten Platz des Proletariers und des Bourgeois in der gesellschaftlichen Struktur auch deren objektive Interessen definieren und das faktische Handeln häufig sogar unabhängig von der subjektiven Wahl der Hierarchie der Werte stimulieren. Diese Wahlen wiederum werden im Massenmaßstab durch den objektiven Platz der Individuen in der gesellschaftlichen Struktur determiniert.

4. Die Situationsethik

Die Einsamkeit jedes Menschen angesichts der Notwendigkeit, eine moralische Wahl zu treffen, ergibt sich, nach Meinung Sartres, nicht nur aus der Unmöglichkeit einer wirklichen Koexistenz der Individuen, sondern auch aus der Unmöglichkeit, irgendein nicht fiktives, übersubjektives verbindliches Wertesystem zu errichten.

Die einzige Grundlage jedweder moralischer Werte kann nur unsere Freiheit sein. Als Wesen, dank dem die Werte existieren, finde ich für mich keinerlei Rechtfertigung. Meine Freiheit erfährt eine unaufhörliche Qual, denn sie ist das Fundament der Werte ohne Fundamente. Denn die Werte enthüllen sich mir zugleich mit ihrer Verneinung, und die Möglichkeit, die Hierarchie der Werte umzustürzen, offenbart sich völlig als meine Möglichkeit.

Ich kann mich also nie der Wahl und der Übernahme der vollen Verantwortung für diese Wahl entziehen. Indem ich sie akzeptiere, kann ich nicht auf irgendwelche, selbst von mir zuvor festgelegte Werte rechnen, und ich habe nie die Gewißheit, daß ich richtig vorgegangen bin. Nur unaufrichtige Menschen (*de mauvaise foi*), die Angst vor der eigentlichen Existenz, vor der unaufhörlichen Wahl verspüren und Schutz vor ihrer eigenen Freiheit und Verantwortlichkeit suchen, wünschen, ihren moralischen Grundsätzen irgendeine feste Gestalt zu ver-[65]leihen, sich restlos zu identifizieren. (Sartre knüpft hier an die Heideggersche Konzeption der Modalität der uneigentlichen Existenz als sich mit dem kollektiven „Man“ – mit irgendeiner Gemeinschaft, irgendeiner gesellschaftlichen Bewegung oder Ideologie – identifizierend an.)

⁷⁴ Ebenda, S. 573, deutsch: S. 623/624.

⁷⁵ Ebenda, S. 573/574, deutsch: S. 624.

⁷⁶ Ebenda, S. 574, deutsch: S. 625.

Keine Ideologie, keine soziale Doktrin, keine Universal- oder Gruppen-„Ethik“ können ein objektives Kriterium für die Beurteilung der Wahl des Individuums bilden. Niemand kann Anspruch auf die Rolle des Moralrichters, des Gesetzgebers oder Richters seiner Taten erheben. Wir Existentialisten, schreibt Sartre in: *L'existentialisme est un humanisme*, „werden nie sagen, daß ... die Wahl vergeblich war ..., wir definieren den Menschen nur in bezug auf ein Engagement ... Wenn ich erkläre, daß die Freiheit unter allen konkreten Umständen kein anderes Ziel haben darf, als sich selbst zu wollen, wenn der Mensch einmal anerkannt hat, daß er in der Vereinsamung Werte setzt, kann er nur noch eins wollen, die Freiheit als Grundlage aller Werte.“⁷⁷

Jede unserer Entscheidungen ist, sofern sie authentisch und im vollen Gefühl der Verantwortlichkeit getroffen wurde, nach Sartres Meinung „gleichberechtigt“. Er unterstreicht die Unmöglichkeit irgendeiner Bevorzugung und Hierarchisierung der moralischen Entscheidungen oder auch die Infragestellung irgendeiner Wahl, wenn diese Wahl zwei unabdingbare Grundkriterien erfüllt: erstens Unabhängigkeit, zweitens Authentizität.⁷⁸

Den obigen Gesichtspunkt sucht Sartre zu begründen, indem er die allgemeinsten Voraussetzungen der existentialistischen Ontologie anführt. Desgleichen beruft er sich auf:

1. Die Einmaligkeit und den Konfliktcharakter unserer Situationen, die man in diesem Zusammenhang nicht einschätzen kann, indem man sich irgendeines allgemeinen Wertsystems bedient.
2. Die Indetermination unseres Wählens infolge des „materiellen Inhalts“ der Situationen, in denen wir uns befinden; man kann also nicht eine einzige in moralischer Hinsicht richtige (oder optimale) „Methode des Verhaltens“ festlegen.
3. Die Erfordernisse der unaufhörlichen Wachsamkeit des Individuums gegenüber jeglichen ihm gegenüber äußeren Geboten, Empfehlungen, Appellen oder auch Versuchen, sich auf die [66] sogenannten objektiven Erfordernisse einer Wirksamkeit der Handlung zu berufen.

Sartre nimmt auch in dieser Frage eine „Rückkehr zu den Quellen“ vor, indem er die Meinung Sören Kierkegaards teilt, daß das Äußere als Materie des Handelns ohne Bedeutung ist, weil das, was in moralischer Hinsicht zählt, die Intention ist.⁷⁹

Die Situationsethik, so nennen die Existentialisten ihren Vorschlag der moralischen Haltung des Individuums, ist also durch nichts motiviert, außer der jeweiligen freien Wahl, der ständigen Wachsamkeit und Sorge des Menschen, die keinen objektiven Urteilen, Präferenzen und Schiedssprüchen unterliegt. Sie ist die Manifestation des eigentlichen Lebens und der Unruhe, die das Wählen des Individuums immer begleiten müssen.

Man kann nicht umhin zu bemerken, daß sich die oben charakterisierte „Autonomie“ und „Authentizität der Wahl“ in irgendeiner Handlung unabhängig von ihrem materiellen Inhalt, ihren objektiven Folgen für das Leben des betreffenden Individuums, für andere Menschen und schließlich die Gesellschaft offenbaren können. Diese so verstandene Situationsethik führt augenfällig zur Verabsolutierung der rein formalen Seite der moralischen Wahl, zur Faszination durch die Autonomie und Freiheit der Wahl, durch unseren Mut, unser Engagement, unsere Verantwortlichkeit und ethische Sensibilität. Die Situationsethik erklärt jedoch nicht, wann, in wessen Namen eigentlich, im Kampf um welche Ziele und Bestrebungen es wirklich lohnt, mutig zu sein, und man mutig sein muß, man kein Feigling sein darf, wann

⁷⁷ J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, a. a. O., S. 78-82. Vgl. auch: S. de Beauvoir, *Pyrrhus et Sinéas*, Paris 1944, S. 82-84.

⁷⁸ Ebenda, S. 78-81.

⁷⁹ Vgl. S. Kierkegaard, *Journal*, a. a. O., Bd. 2, S. 242.

man seine Freiheit zum Widerstand ausnutzen, nicht aber die Haltung des subalternen Menschen annehmen darf, wann man in Frage stellen, sich auflehnen muß, indem man die Perspektive der Anpassung abschüttelt. Die Forderung der eigentlichen Existenz als des höchsten Wertes ignoriert nämlich den materiellen Inhalt der Wahl, deren Ziel, Bedingungen und objektiven Folgen, indem sie sich nur auf die Forderung beschränkt, das Individuum solle seine Entscheidungen im vollen Bewußtsein seiner Freiheit und Verantwortlichkeit treffen.⁸⁰

Eine so aufgefaßte „Authentizität“ erweist sich auch vom Gesichtspunkt der Sorge um die Humanisierung und Vervollkommnung der zwischenmenschlichen Beziehungen als unfruchtbar. Wenn nämlich keine allgemeinen Werte hinsichtlich des Inhalts, der Richtung unseres Engagements vorgeschlagen, sondern lediglich Authentizität und Freiheit verkündet werden, wenn man die Rechtskraft der Definitionen „gut“ und „böse“, die Festlegungen der objektiven Erfordernisse der sozialen Gerechtigkeit und des Zusammenlebens in Frage stellt, so ist es vergeblich, sich um eine Gesundung der zwischenmenschlichen Beziehungen, um die revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft zu bemühen (was Sartre in seinen Publikationen übrigens fordert).

Die zwischenmenschlichen Beziehungen gesund zu machen, irgendeine soziale Revolution durchzuführen, bedeutet doch, eine für ungerecht, also schlecht gehaltene soziale Ordnung durch eine als gerechte, also als gut anerkannte Ordnung zu ersetzen. Wenn man demzufolge anstrebt, bestimmte zwischenmenschliche Beziehungen einzuführen, so werden auch gewisse allgemein verbindliche Werte festgelegt; man legt auch irgendwelche Verhaltensnormen fest. Auf dem Boden der Situationsethik Sartres hingegen trägt die menschliche Tätigkeit, wie Auguste Cornu treffend bemerkt, da „die Wahl nur für das wählende Individuum Objekt und Ziel hat und sich außerdem als durch nichts diktiert keineswegs voraussehen läßt, subjektiven und willkürlichen Charakter, was der Tat jedwede gesellschaftliche Bedeutung nimmt. Lediglich der Unterschied, den man zwischen den einzelnen Taten feststellen kann, ergibt sich nicht aus ihrem Objekt und Effekt, sondern aus dem subjektiven Interesse, welches sie definiert hat, aus der Intention, die über ihre Wahl entscheidet. Auf diese Weise wird der Wert aller Taten praktisch einheitlich, was zur Indifferenz führt, die den Menschen nicht nur nicht herausfordert, sondern ihn geneigt macht, jegliche Sklaverei zu ertragen.“⁸¹

Richtig bemerkt auch E. Mounier in seiner „Einführung in die Existentialismen“, daß einer aus jeglicher übergeordneten oder sie umgebenden Ordnung herausgerissenen Handlung die schutzlose Offenheit gegen das droht, was unmenschlich ist, oder auch der vollständige Untergang und die Verzweiflung am Fehlen jeglicher übersubjektiver Zeichen, die uns darauf hinweisen, wie wir unsere Freiheit zu nutzen haben.⁸² In jeder Situation müssen wir doch neu wählen, da wir keinerlei Hinweise benutzen können, wie man handeln soll. Unsere Einschätzung der Situation selbst sowie auch die Wahl der Handlungsrichtung hängen von uns selbst, von unserer einsamen, verlassenen Selbsterkenntnis ab.

Nach Meinung Sartres treffen wir die Wahl nicht als Menschen, die in irgendeiner Gemeinschaft verwurzelt sind, indem wir die Hilfe und den Rat anderer in Anspruch nehmen, son-

⁸⁰ Zum Thema der Situationsethik vgl. N. Green, J. P. Sartre – The existentialist Ethics, Michigan 1960, sowie F. Jeanson, Le problème moral et la pensée de Sartre, Paris 1965.

⁸¹ A. Cornu, Essai de Critique marxiste, a. a. O.

⁸² E. Mounier, Wprowadzenie do egzystencjalizmów (Einführung in die Existentialismen), Warszawa 1964, S. 329/330; vgl. auch Tadeusz Kroński zu diesem Thema in seinen „Rozważania wokół Hegla“ (Überlegungen rund um Hegel): „Wenn wir jedoch einmal einwilligen, den von den Existentialisten vorgezeichneten Weg zu gehen, geraten wir zweifellos in das Dickicht der individuellen und gesellschaftlichen Verzweiflung. Wenn die Existenz der Essenz vorangeht, dann gibt es keine Zivilisation als absolutes Gutes. Für den zur Freiheit verurteilten Menschen ist jede Zivilisation, jede gesellschaftliche Struktur, jede politische Ordnung gleichermaßen gut oder gleichermaßen schlecht. Seine Verzweiflung ist metaphysisch und unheilbar.“ (Warszawa 1960, S. 36)

dem als verlassene und fremde Menschen. Mathieu, der Held der „Wege zur Freiheit“, „war von allem frei, frei, sich wie ein Tier oder wie eine Maschine zu verhalten, frei, zu akzeptieren oder abzulehnen“. Er konnte „tun, was immer er wollte, und niemand hatte das Recht, ihm zu raten. Es gab weder Gutes noch Böses, wenn er sie nicht erfand. Er war allein in einer ungeheuren Stille, frei und einsam, ohne Hilfe, ohne Rechtfertigung, verurteilt, ohne irgendeine Unterstützung zu entscheiden, verurteilt, frei zu sein.“

Wiederum ist die Situationsethik Sartres vor allem gegen die heteronome religiöse Ethik gerichtet. Sie soll die volle Autonomie der bisherigen moralischen Entscheidungen angesichts der Transzendenz begründen. Wie im Zerrspiegel der gängigen religiösen Kritik stürzt sie jedoch zusammen mit der Transzendenz jegliche moralische Ordnung um. Denn wenn es Gott nicht gibt, wurde die Welt durch keinerlei schöpferische Kraft, keine „höchste Intelligenz“ geschaffen, sie besitzt keine festgelegte Ordnung und keinen festgelegten Sinn. Religionen und moralische Systeme, die auf dem religiösen Glauben fußen, sind nur die Erfindung von Menschen, die beabsichtigen, die Absurdität unserer Existenz vor uns zu verschleiern und zugleich ihre Herrschaft über uns zu begründen.⁸³ Der Jupiter aus Sartres „Fliegen“ lügt, wenn er das Loblied auf das Gute singt, wenn er sich als Wächter der universellen Ordnung darstellt. Letztlich ist er selbst die Schöpfung betrügerischer Priester und Machthaber, die es darauf abgesehen haben, ihre Untertanen im Gehorsam zu erhalten.

Daher auch können nach Meinung Sartres Auflehnung und Negation die gegenüber der religiösen Ethik einzig annehmbare Haltung sein. „Ich bin dazu verurteilt“, sagt Orest in den „Fliegen“, „kein anderes Gesetz als das eigene anzuerkennen. Du siehst doch, Jupiter, ich bin ein Mensch, und der Mensch muß sich seinen Weg selbst wählen ...“

Sartre ist überzeugt, daß alle religiösen Doktrinen und die [69] mit ihnen zusammenhängenden Moralsysteme den Zweck haben, dem Individuum die Verantwortung für seine Taten abzunehmen und seine Unruhe und moralische Wachsamkeit einzuschläfern. Indem der Mensch Gott abschüttelt, wird er verantwortlicher.⁸⁴ „Ich war nur ich selbst“, sagt der Held in: „Le diable et le bon Dieu“ (Der Teufel und der liebe Gott), „ich selbst entschied darüber, was schlecht ist, ich selbst schuf das Gute, ich selbst betrog, ich selbst tat Wunder, ich selbst richte mich heute und ich selbst kann Sünden vergeben, ich, der Mensch. Wenn Gott existiert – existiert der Mensch nicht, wenn der Mensch existiert – gibt es Gott nicht ...“

Ja mehr noch, nach Sartres Meinung ist der Mensch nicht nur durch die Tatsache seiner Freiheit ein Sein, welches die Existenz Gottes verneint und sich gegen die Befehle seiner angeblichen Stellvertreter auflehnt. Es ist auch der „Wunsch, selbst Gott zu werden“⁸⁵, und indem er die Idee Gottes verwirft, wird er frei, so wie Gott in der Vorstellung der Christen frei ist.⁸⁶

⁸³ Vgl. zu diesem Thema: M. Merleau-Ponty, Signes, Paris 1960, S. 305-308.

⁸⁴ J. P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, a. a. O., S. 27-29. Vgl. auch: Situations, Paris 1947, Bd. 1, S. 152-154, 287-289, und Critique de la raison dialectique, a. a. O., S. 246-250, 724.

⁸⁵ J. P. Sartre, L'être et le néant, a. a. O., S. 653/654, 689.

⁸⁶ In dieser eigentümlichen Umkehrung der Feuerbachschen religiösen Entfremdung versteckt sich die Quintessenz der Sartreschen Theorie der Freiheit. Da der Mensch „frei ist wie Gott, kann er alles“. Im Grunde genommen ist der Mensch jedoch nicht der allmächtige und vollkommene Gott der Christen und kann zumindest nicht alles, und seine Existenz ist nur in der Gemeinschaft möglich. Seine faktische Freiheit kann demnach nur die Resultante des Prozesses der Vervollkommnung, der Beherrschung kraft der Vernunft und der Humanisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen sowie des Prozesses seiner eigenen Vorbereitung auf eine (im Rahmen dieser gesellschaftlichen Beziehungen und in Anlehnung an sie) entsprechende Nutzung dieser Freiheit sein. Die eigentliche Freiheit muß auf der Entwicklung der eigentlichen Gemeinschaft, der Bereicherung der Persönlichkeit der Individuen, ihrer gesellschaftlichen Sensibilität, der Bildung des Bürgers und der moralischen Kultur basieren. Die Freiheit ist, wie bereits Hegel festgestellt hat, „kein Schuß aus der Pistole“. Zutreffend bemerkte auch Gabriel Marcel in: La philosophie de l'existence, daß Sartre, indem er die menschliche Freiheit auf das

Unschwer ist zu bemerken, daß die obige Kritik an der religiösen Ethik gleichzeitig gegen jene weltlichen Systeme gerichtet ist, die, wie Sartre sagt, Gott durch irgendwelche verbindlichen weltlichen Werte und Gebote „ersetzen wollen“. „Als französische Professoren um das Jahr 1880“, schreibt Sartre, „versuchten, eine weltliche Moral zu schaffen, sagten sie ungefähr folgendes: Gott ist eine überflüssige und kostspielige Hypothese, wir verzichten auf sie, aber für das Bestehen einer Moral, einer Gesellschaft und einer polizeilichen geordneten Welt ist es jedoch unerläßlich, daß bestimmte Werte ernst genommen und als a priori bestehend anerkannt werden; es muß a priori verbindlich sein, ehrlich zu sein, nicht zu lügen, seine Frau nicht zu schlagen, Kinder zu machen usw. Wir werden also eine kleine Arbeit auf uns nehmen, durch die es möglich sein wird, zu zeigen, daß es diese Werte trotzdem gibt, niedergeschrieben in einem intelligiblen Himmel, obwohl es andererseits Gott nicht gibt ...“⁸⁷

Selbstverständlich kann man Sartre nicht absprechen, daß er recht hat, wenn er die idealistische Überzeugung von der angeblichen Existenz einer ein für allemal festgelegten Hierarchie der Werte außerhalb des menschlichen Handelns, außerhalb der Geschichte, in irgendeiner fiktiven „Welt der objek-[70]tiven Ideen“, kritisiert. Die Welt hat auch keinen derartigen im voraus festgelegten Sinn außerhalb des Menschen. Erst indem wir die Welt umgestalten, sie zur Befriedigung unserer menschlichen Bedürfnisse vermenschlichen, wie Marx in der Deutschen Ideologie sagte, verleihen wir ihr Sinn und Bedeutung.

Die Sartresche Kritik der objektiven Welt der Ideen trifft nicht nur zielgerichtet die genannten Ansichten der französischen Moralisten vom Ende des 19. Jahrhunderts, sondern auch die ethischen Anschauungen von E. Husserl, Max Scheler und der modernen Phänomenologen. Wie Sartre hervorhebt, existiert nämlich kein „Gutes a priori“ und kann auch nicht existieren. Im Wesen sind die Vorstellungen von Gut und Böse, von der Gerechtigkeit nur die historische Projektion der menschlichen Praxis. Es geht jedoch darum, daß sie die Projektion der objektiven Erfordernisse der gesellschaftlichen menschlichen Praxis in der betreffenden Etappe ihrer Entwicklung, eine Projektion der Bestrebungen von gesellschaftlichen Gruppen und Klassen sind, die deren tatsächliche, mit ihrem Platz in der materiellen Produktion zusammenhängende Interessen, nicht aber das cogito der isolierten und vereinsamten Individuen ausdrücken.

Recht hat Sartre gleichfalls, wenn er die Version der weltlichen philosophischen Anthropologie ablehnt, die unter Berufung auf die Gedanken der Aufklärung, die Ansichten von Moses Heß und Ludwig Feuerbach die Anerkennung der obigen Werte von der Existenz irgendeiner unveränderlichen ahistorischen „menschlichen Natur“ ableiten will. Wenn jedoch, wie Sartre zutreffend unterstreicht, das menschliche Leben „eine bewußte Handlung“ ist, (kann es „nicht durch Berufung auf die menschliche Natur gerechtfertigt werden“.

Es gibt nicht so etwas wie eine „a priori gegebene“ unveränderliche menschliche Natur, die sich in allen menschlichen Individuen sämtlicher Epochen vervielfältigt. Das, was wir „menschliche Natur“ nennen, ist nur eine bestimmte Summe der bisherigen menschlichen Handlungen, die die Möglichkeit gewisser Weiterführungen schafft und eine ständige schöpferische Bereicherung der Skala der menschlichen Möglichkeiten auf dem Wege der Entwicklung der materiellen und geistigen Kultur der Menschheit darstellt.

höchste Piedestal emporheben möchte und ihre volle Manifestation in jedem Akt unserer Existenz sieht, in der Konsequenz diese Freiheit herabsetzt, denn ihr Preis sinkt infolge des Überangebots. – Zum Thema des Atheismus von J. P. Sartre vgl. meine Abhandlung: Ateizm izkorennych i odčuzdennyh (Der Atheismus der Entwurzelten und Entfremdeten), in: Ot Erazma Rotterdamskogo do Bertranda Russella, Moskva 1969; vgl. ferner: M. Beigbeder, L'homme Sartre, a. a. O., S. 26-28; W. Granat, Antyteistyczny humanizm J. P. Sartre'a (Der antitheistische Humanismus J. P. Sartres), „Zeszyty Naukowe KUL“ 1958, Nr. 1; W. Desan, The Tragic Final, An Essay on the Philosophy of Jean Paul Sartre, Harvard 1954; P. H. Simon, L'homme en procès - Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéry, Paris 1967, S. 51-93.

⁸⁷ J. P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, a. a. O., S. 34-35.

[71] Sartre will jedoch diesen gesellschaftlichen und historischen Entwicklungsprozeß der menschlichen Kultur auf die persönliche Geschichte, die Geschichte der „des Gedächtnisses beraubten“ und aus dem gesellschaftlichen Boden herausgerissenen Individuen reduzieren.

Er verhöhnt also auch jene Humanisten, die, von den Erfahrungen der historischen und gesellschaftlichen Praxis ausgehend, der Menschheit einen weltlichen Dekalog geben wollen, der Menschlichkeit, Demokratie, Gerechtigkeit fordert. Nach Meinung Sartres kann es einen solchen Dekalog nicht geben, denn die einzige Quelle der Werte kann nur die individuelle, persönliche Freiheit sein. Die entthronte „göttliche Ordnung“ kann nicht durch „eine gleichermaßen betrügerische gesellschaftliche Ordnung“ ersetzt werden. „Keinerlei allgemeine Moral kann ihnen sagen, wie zu handeln ist ...“⁸⁸, das Individuum ist der „einzige Gesetzgeber“ seiner Taten.⁸⁹ Auf diese Weise richtet sich der ethische Nihilismus und Formalismus Sartres gegen jede Auffassung, die die Freiheit des Individuums mit einem System von Pflichten verknüpfen will, die es gegenüber anderen und gegenüber der Gesellschaft hätte, gegen jede Auffassung, die Ordnung und Harmonie zwischen der Freiheit und der Pflicht des Menschen im kollektiven Leben einführen will. Weder die Religion noch die gesellschaftlichen Institutionen können nämlich nach Sartres Meinung die Tatsache verhüllen, daß das menschliche Leben immer absurd ist und sein wird. A. Camus schreibt, in einer plötzlich der Illusionen und des Lichtes beraubten Welt fühle sich der Mensch fremd. Es gebe kein Entkommen aus dieser Verbannung, denn er sei der Erinnerungen aus dem verlorenen Vaterland oder auch der Hoffnung auf das gelobte Land beraubt.⁹⁰

Die Verabsolutierung des Begriffs „Verantwortlichkeit“ in der existentialistischen Ethik, das rein formale Verständnis der Freiheit des moralischen Wählens stießen im polnischen philosophischen Schrifttum in den Arbeiten von L. Kolakowski auf Kritik. In seinen Essays „Kultur und Fetische“ weist er zutreffend darauf hin, daß das „Bewendenlassen bei der eigentlichen Idee der Verantwortlichkeit ein unverantwortlicher Akt ist, soweit dieser formale Wert nicht mit irgendwelchen Inhalten gekoppelt wird, die zur materialen Ethik gehören, womit [72] die vollständige Willkür in ihren praktischen Realisierungen eliminiert oder reduziert wird“. Kolakowski wirft der Ethik Sartres moralischen „Nihilismus und Subjektivismus“ vor. Er weist nach, daß auf dem Boden der Prämissen von L'êre et le néant „jede freie Tat gerechtfertigt ist“⁹¹ Wesentlich für die existentialistische Situationsethik ist nämlich, daß die Welt zu einer Art persönlichem Schild wird, auf dem jeder Pfeil immer genau das Zentrum trifft, da jeder seiner Plätze das Zentrum ist.

Dennoch ist die Auflehnung Kolakowskis gegen den Existentialismus eine typische Auflehnung auf den Knien. Indem er sich nämlich auf die „Einmaligkeit“ und die Unabhängigkeit der moralischen Situationen voneinander beruft, verkündet er (den Existentialisten folgend) die Anschauung von der Unmöglichkeit, irgendein allgemeines Wertsystem zu errichten. Die existentialistische Idee der Verantwortlichkeit ersetzt er durch die ebenso formale Idee der schöpferischen Unruhe des Individuums und seiner schöpferischen Einschätzung einmaliger moralischer Situationen. Indem er die Möglichkeit, irgendein intersubjektives System von Geboten zu schaffen, in Frage stellt, meint er, die Entscheidungen könnten nicht im voraus für uns in Anlehnung an ein allgemeines System von Wertungen und Normen getroffen werden.⁹² Darüber hinaus behandelt er das Streben, ein solches Wertsystem zu schaffen, als „verdächtige Machinationen“ von Tyrannen und Opportunisten. Nach Meinung Kolakowskis

⁸⁸ Ebenda, S. 47.

⁸⁹ Ebenda, S. 93.

⁹⁰ Vgl. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942, S. 18 (deutsch: *Der Mythos von Sisyphos*, Hamburg 1969).

⁹¹ L. Kolakowski, *Kultura i fetysze* (Kultur und Fetische), Warszawa 1967, S. 147-191.

⁹² Ebenda, S. 159-163.

nämlich „gibt jegliches System von Wertungen unserem moralischen Leben einen sicheren und ausgezeichneten Zufluchtsort“, jeglicher „Monismus der Wertungen hingegen ist ein Symptom der Degradierung des geistigen Lebens“.

Das gilt übrigens nach Meinung Kolakowskis nicht nur für Moralkodizes, sondern auch für doktrinär geordnete gesellschaftliche Ideologien, die ein bestimmtes persönliches Muster, ein Modell der gesellschaftlichen Bindungen, ein bestimmtes Ensemble von Forderungen hinsichtlich des Lebensstils verlangen. Die Annahme einer bestimmten gesellschaftlichen Ideologie oder Hierarchie der Werte ist für Kolakowski ein weiteres Anzeichen der „Entpersönlichung und Verdinglichung des Lebens des Individuums“. Er setzt nämlich voraus, daß der Anschluß des Individuums an irgendeine gesellschaftliche Be-[73]wegung, die sich durch eine Ideologie mit universellen Werten legitimiert sowie sich nach einem geordneten System von moralischen Normen und Geboten richtet, automatisch zur „Befreiung des Individuums von der moralischen Verantwortlichkeit“, zu seiner Umgestaltung „in ein gewöhnliches Objekt der Manipulation der Zentren, die für sich das Recht usurpieren, Normen zu dekretieren“, ergo – zu einer neuen Form der „Verdinglichung“ führen muß, in der das Individuum nicht zum Subjekt der moralischen Entscheidungen, sondern „zum instrumentell behandelten Objekt von Indoktrinationseingriffen“ wird.⁹³

In seinen Untersuchungen zum Thema der moralischen Wahl akzeptiert Kolakowski also ausdrücklich die grundlegenden Prämissen der Situationsethik Heideggers und Sartres, er widersetzt sich der Loyalität des Individuums gegenüber der gesellschaftlichen Kollektivität, das heißt sowohl der „Loyalität gegenüber einer gewissen natürlichen, irrationalen Kollektivität (zum Beispiel das Volk)“ als auch der Loyalität gegenüber „gesellschaftlichen Gruppen und Klassen“ sowie schließlich der Loyalität gegenüber „künstlichen Kollektivitäten“ (gesellschaftliche Vereinigungen, Parteien, staatliche Organisationen). Dieser Typ von Loyalität ist nämlich für Kolakowski die „Weigerung, dem Schicksal die Stirn zu bieten, durch eine willkürliche Doktrinalisierung des Schicksals“.⁹⁴

Der Konzeption der Loyalität gegenüber der gesellschaftlichen Kollektivität und der Solidarität mit ihr stellt Kolakowski die Ethik der „moralischen Unruhe“ gegenüber. Man kann nicht umhin zu bemerken, daß dies eine ebenso formale „unsachliche“ Ethik wie die Sartresche Ethik der Verantwortlichkeit ist. Kolakowski sagt nämlich, daß das „Suchen nach den wirksamsten Auswegen sich mit einer gewissen moralischen Unruhe verknüpfen muß“⁹⁵, erläutert aber nicht, in wessen Namen wir eigentlich diese Unruhe zeigen sollen, wenn wir uns um übergeordnete sachliche Werte Sorgen machen. Ja mehr noch, er sieht keine Möglichkeit, derartige übergeordnete Werte zu formulieren.

Somit hat Kolakowski den Teufelskreis der existentialistischen Situationsethik nicht überschritten. Nicht zufällig schreibt er daher am Schluß seiner Überlegungen zur „Ethik ohne Kodex“: „Der menschliche Gesichtspunkt gestattet uns, das [74] Wissen über die Welt unbegrenzt zu erweitern, aber unser Universum wird immer so viele Dimensionen haben wie wir selbst. Es wird in gleichem Grade geschlossen oder offen sein, wie jeder von uns es ist. Die Möglichkeit einer Welterfahrung als offene Perspektive ist unsere eigene Möglichkeit, ebenso ist sie ein Teil der in der Welt selbst offenen Möglichkeiten. Es ist ein Weltbild ‚mit Löchern‘, die unsere freie Bewegung füllt, um neue zu eröffnen.“⁹⁶

⁹³ Ebenda, S. 149-190.

⁹⁴ Ebenda, S. 185.

⁹⁵ Ebenda, S. 168-189.

⁹⁶ Ebenda, S. 188/189.

Wenn man von der existentialistischen Konzeption der menschlichen Welt als Serie unserer „freien Entscheidungen“ ausgeht, kann man keinerlei übersubjektive Ethik aufbauen. Daher hat Kolakowski den Nihilismus und den subjektivistischen Relativismus der existentialistischen Moral nicht aufgehoben, sondern nur anders benannt. Der Nihilismus der irrationalen, ausschließlich subjektiv motivierten Verantwortlichkeit wurde ganz einfach durch den Nihilismus der ebenso willkürlichen „schöpferischen Unruhe“ und der Auffüllung der „Löcher in der Welt“ ersetzt. Der Widerspruch gegen die individualistische und formalistische Ethik des Existentialismus erwies sich als Wahl einer der Varianten eben dieses Existentialismus, und zwar einer höchst anarchisierenden Variante. Jegliche objektivierte Erscheinungen und Erfordernisse des gesellschaftlichen Lebens wurden als eine die menschliche Existenz bedrohende „Verdinglichung“ betrachtet.

Auf diese Prämissen stützt sich auch die nächste These, daß sich gerade die praktische Tätigkeit der Marxisten nur aus einer bestimmten „moralischen Wahl“ ergibt, daß der Marxismus nichts anderes ist als eine neue Abart der Auflehnung, der Negation, des rein moralischen Widerspruchs gegen die vorgefundene Welt, daß die humanistischen Ideale des Marxismus eine Form von „historiosophischer Utopie“ sind (wobei Kolakowski die Worte „Utopie“ und „Negation“ ebenso wie Herbert Marcuse positiv wertet). Die Richtungen unseres gesellschaftlichen Engagements wählen wir völlig frei und willkürlich, unsere Wahl des Handelns ist nach Kolakowskis Meinung völlig unabhängig von jeglicher wissenschaftlicher Analyse oder auch „wissenschaftlicher Begründung“. Somit hat sich also Kolakowskis Versuch, den Kreis des existentialistischen Subjektivismus zu überschreiten, als Fehlschlag erwiesen. [75]

5. Das Absurde und die Verzweiflung

Das eigentliche Leben ohne Illusionen, die Aufgabe jedes falschen Glaubens in bezug auf unser Schicksal, das tragische Bewußtsein der Verlassenheit und Vereinsamung müssen uns zu einem von Unruhe und innerer Zerrissenheit erfüllten Suchen, zur Faszination durch das Handeln und schließlich zum Gefühl des Scheiterns, zur Enttäuschung und zur existentiellen Verzweiflung führen.

Nach Meinung Sartres sind Scheitern und Verzweiflung eine immanente Eigenschaft des freien Handelns. Indem wir immer neue Vorhaben in Angriff nehmen, „setzen wir aufs neue alles auf eine Karte“. Indem wir „blindlings handeln“, erleiden wir nur Niederlagen, und die Wirkungen unseres Engagements weichen unausbleiblich von unseren Intentionen, Absichten und Prognosen ab. „Die Geschichte eines beliebigen Lebens“, schreibt Sartre, „ist die Geschichte eines Scheiterns.“⁹⁷ „Die Heiligen des Christentums, die Helden der vergangenen Revolutionen“, schreibt M. Merleau-Ponty, „... versuchten zu glauben, ihr Kampf wäre bereits im Himmel oder in der Geschichte gewonnen ... Der Held der heutigen Menschen ist nicht Luzifer, nicht einmal Prometheus, es ist der Mensch.“⁹⁸ Indem wir ein eigentliches Leben leben, müssen wir uns also früher oder später dessen bewußt werden, daß unsere Existenz eine vergebliche, eine absurde Existenz ist. Das wiederum führt dazu, die Verzweiflung als wesentliches und untrennbares Element unserer Existenz anzuerkennen. Das Gefühl der ständigen Freiheit enthüllt dem Menschen seine Nichtigkeit, seine Überflüssigkeit in der Welt. Die eigene Freiheit spüren wir als Unglück und Bürde, denn wir sind „eine Freiheit, die wählt, aber wir wählen nicht, frei zu sein, wir sind, ... zur Freiheit verurteilt ...“⁹⁹

Häufig wird, worüber Kierkegaard in: „Die Krankheit zum Tode“ sprach, die Verzweiflung nicht bemerkt; sie existiert aber dennoch, denn eine der Formen der „Verzweiflung ist, daß

⁹⁷ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, a. a. O., S. 561, deutsch: S. 610.

⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1966, S. Aufl., S. 331.

⁹⁹ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, a. a. O., S. 565, deutsch: S. 614.

man sie nicht bemerkt, sich ihrer nicht bewußt wird ...¹⁰⁰ Der eigentliche Mensch, der Mensch, der keinen Trost im falschen Glauben sucht, der mit allen Konsequenzen seiner Freiheit rechnet, der das Leben als das nimmt, was es tatsächlich ist, lebt, wie Sartre behauptet, im vollen Bewußtsein [76] seiner verzweifelten Situation.¹⁰¹ Nach Meinung der Existentialisten ist die Verzweiflung nämlich eine *differentia specifica* [spezifische Differenz ; Unterscheidungsmerkmal] der Menschheit. Wenn er ein Baum unter Bäumen wäre, so schrieb zu diesem Thema A. Camus, hätte das Leben irgendeinen Sinn, oder dieses Problem hätte keinen Sinn, da es zu dieser Welt gehörte. Gerade dieser Verstand, so lächerlich er auch sein möge, sei das, was den Menschen der ganzen Schöpfung entgegenstelle.¹⁰²

Auf diese Weise wurden das Lob des freien und eigentlichen Lebens, die Entmystifizierung der bürgerlichen Welt der Konformismen, die Auflehnung gegen die falschen, den Menschen zwingenden gesellschaftlichen Situationen durch den Existentialismus auf die Philosophie des Absurden und der Verzweiflung reduziert. Das ist die Folge bestimmter ontologischer Prämisse, die allen Spielarten des Existentialismus zugrunde liegen. Zugleich ist es die Konsequenz der Entfremdung des Menschen von der Natur, der Geschichte, dem eigenen persönlichen Leben, der Verabsolutierung der subjektiven Seite der menschlichen Freiheit und des Gegensatzes zwischen dem geistigen Leben des Individuums und der übersubjektiven Wirklichkeit.

Ausgangspunkt des Sartreschen Existentialismus ist die individualistische, atomistische Betrachtung der menschlichen Wirklichkeit. Das konkrete Leben des Menschen, auf dem Sartre seine Philosophie aufbaut, ist jedoch die gleiche Fiktion wie die allgemeine menschliche Natur der Philosophen der Aufklärung, der *homo faber* [schaffender Mensch] und der *homo oeconomicus* [wirtschaftlicher Mensch] der englischen klassischen Ökonomie, der Hegelsche Weltgeist oder der Feuerbachsche „Universal mensch“. Der Mensch der Existentialisten, das ist der zwischen bürgerlicher Kultur und Sozialismus, zwischen Revolution und Liberalismus, zwischen Bourgeoisie und Proletariat zerrissene und mitten unter die dramatischen Zwänge und Umwertungen des 20. Jahrhunderts geworfene kleinbürgerliche Angehörige der Intelligenz. Wie Maurice Merleau-Ponty schreibt, ist er „weder Skeptiker noch Dilettant, noch Dekadenter. Er hat einfach ... die Zufälligkeit, die Zerrüttung und die Niederlage des Jahres 1936, des Spanienkrieges und die vom Juni 1940 erfahren. Er lebt in einer Zeit, in der die Pflichten und Aufgaben im dunklen sind. Er empfindet mehr, als man es je zuvor konnte, die Kontingenz der Zukunft und der Freiheit des Menschen.“¹⁰³

[77] Ähnlich schreibt über dieses Thema der bekannte linksstehende christliche Personalist Robert Jolivet: „... es steht außer Zweifel, daß die Wendung zum Subjektivismus, die den Existentialismus charakterisiert, gerade infolge der tragischen Ereignisse der letzten Jahre gewaltig an Stärke zugenommen hat ...“¹⁰⁴

Eben die Erlebnisse einer bestimmten Gruppe von Menschen, die inmitten der Konflikte des 20. Jahrhunderts entwurzelt wurden, reißen die Existentialisten aus dem konkreten historischen Boden, der sie hervorgebracht hat, und versehen sie mit dem *signum aeternitatis* [Zeichen der Ewigkeit]. Nicht aus der Gegenwart schöpfen sie ihre Anschauungen, ihren Unglauben gegenüber jeglichen Systemen und übersubjektiven Werten, ihren Pessimismus hinsichtlich der Zukunft der heutigen Zivilisation und Kultur. Sartre enthistorisiert und sublimiert das *cogito* dieses Typs, indem er die ideellen Sorgen der aus der Geschichte und der gesellschaft-

¹⁰⁰ Die Übersetzung dieser Skizze des dänischen Philosophen von Jaroslaw Iwaszkiewicz ist in Nr. 66 der Zeitschrift „Twórczość“ enthalten.

¹⁰¹ Vgl. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, a. a. O., S. 559-565, deutsch: S. 608-614.

¹⁰² Vgl. A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, a. a. O., S. 74.

¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, a. a. O., S. 330.

¹⁰⁴ R. Jolivet, *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*, Paris 1948, S. 28.

lichen Gruppe entwurzelten Menschen zur Würde der Metaphysik der Existenz des Menschen überhaupt erhebt.

Dazu schrieb Tadeusz Kroński zutreffend: „Der springende Punkt ist, daß der Beweiswert der existentialistischen Doktrin im Wesen sehr problematisch ist. Das ‚konkrete Leben‘, auf dem die Existentialisten aufbauen, ist in Wirklichkeit ein noch künstlicheres Gebilde als der *bon sauvage* [der edle Wilde] der Optimisten des 18. Jahrhunderts oder das transzendente Ich der deutschen Idealisten. Die Schwierigkeit, diese Künstlichkeit zu entlarven, liegt darin, daß der existentialistische Mensch, der ständige Illustrator und Interpret der ‚Philosophie des Nichts‘, der uns gut bekannte Nihilist und Desperado der heutigen Zeiten ist. Wir kennen seinen emotionalen und intellektuellen Mechanismus aus unserer eigenen Erfahrung. Wir verstehen ihn, er überzeugt uns. Aber für den Existentialismus schöpft dieser Mensch seine Ansichten, Probleme und Handlungsmotive weder aus dem historischen Boden noch aus der Gegenwart, denn Sartre enthistorisiert und sublimiert ihn, indem er auf die metaphysische Quelle seiner Existenz hinweist. Daher die Illusion des Umgangs mit den ewigen Repräsentanten der menschlichen Gattung dort, wo wir es in Wirklichkeit mit historischen Gestalten, mit konkreten Gestalten der aktuellen Gegenwart zu tun haben. Eine Illusion, aber eine sehr verbreitete. Wie viele Leser Kafkas oder Dostojewskis unter-[78]liegen doch dem Fehler, geniale psychologische Entdeckungen dort zu sehen, wo diese Entdeckungen sich ausschließlich auf die ‚Kaffeehauspflanze‘ Mitteleuropas nach dem zweiten Weltkrieg oder auf den Menschen des russischen ancien regime beziehen.“¹⁰⁵

6. Versuch einer Einschätzung

Der moderne Existentialismus ist Ausdruck des Unterganges eines Teils der schöpferischen Intelligenz, des Kleinbürgertums, der akademischen Jugend in den modernen stürmischen zivilisatorischen Veränderungen, der philosophische Ausdruck der ideologischen Zerrissenheit all jener Menschen, die zwar den Mythos des bürgerlichen „goldenen Zeitalters“, der Zivilisation des Geldes und der Heuchelei verworfen, es aber aus verschiedenen Gründen (darunter spielten die Klassenvorurteile gegenüber der Arbeiterbewegung, die Reaktion auf Deformationen in der Entwicklung der sozialistischen Staaten, die als Personenkult bezeichnet werden, gewiß nicht die letzte Rolle) nicht vermocht haben, ihren Platz in der Perspektive der gesellschaftlichen Umgestaltungen zu finden, die durch die kommunistische revolutionäre Bewegung verwirklicht werden. Daher der Pessimismus des Existentialismus, seine nihilistischen und anarchistischen Tendenzen.

Der Pessimismus der Existentialisten erwuchs aus den Erfahrungen, die einen bestimmten historischen Boden haben. Die Entwicklungsperspektiven der sozialistischen Demokratie, die Beseitigung der Überbleibsel des „Personenkults“, die immer vollständigere Verwirklichung des sozialistischen Humanismus bedingen das Ende der Erfahrung des „existentialistischen Protests“.

In dem Maße, in dem der Sozialismus in seiner alltäglichen Praxis die Überzeugung von der Möglichkeit festigt, die kapitalistische Verdinglichung positiv zu überwinden, sowie die Befürchtung untergräbt, daß er lediglich eine neue Form der Verdinglichung sein wird; in dem Maße, wie die neuen zwischenmenschlichen Beziehungen reicher werden und die sozialistische Demokratie sich festigt, wie das marxistische Denken alle Aspekte des menschlichen Schicksals fruchtbarer [79] in Angriff nimmt, schrumpfen die gesellschaftliche Basis und die Einwirkung des Existentialismus. Was wir auch zum Thema der Unbegründetheit und des willkürlichen Charakters der Thesen des Existentialismus sagten, Sartre griff, ebenso wie die anderen Existentialisten, ohne Zweifel viele philosophische, gesellschaftliche und moralische Fragen auf, die für unsere Epoche besonders wesentlich sind, und zwar:

¹⁰⁵ T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla* (Überlegungen rund um Hegel), a. a. O., S. 360.

1. Die subjektive Sphäre unserer Freiheit in Situationen, in denen wir zu handeln hatten, sowie die Notwendigkeit der ständigen Offenheit, der Unruhe, des schöpferischen Suchens sowie der vollkommeneren Wege unseres Handelns.
2. Die Verantwortlichkeit des Individuums für das eigene Schicksal und das Los anderer Menschen, für die Gestalt der Geschichte, die zwischenmenschlichen Beziehungen, die gesellschaftlichen Institutionen, die Kultur.
3. Der Gegensatz, der immer zwischen allgemeinen Werten und moralischen Geboten und der Konkretheit sowie in gewissem Sinne Einmaligkeit der moralischen Situationen besteht, denen wir im praktischen Leben gegenüberstehen.
4. Die Gefahr einer Pseudo-Kommunikation und Vereinigung der Menschen, die sich aus dem Vorherrschen äußerer Formen der Annäherung ergibt (formale Institutionen und Kollektivitäten, ökonomische Mechanismen, Massenmedien).
5. Die Gefahr des Verlorengehens der Persönlichkeit unter den Bedingungen der Faszination durch die Erzeugnisse der Konsumzivilisation und der Homogenisierung der Massenkultur, die Gefahr des moralischen Quietismus beziehungsweise der kritiklosen Akzeptierung der vorgefundenen Gebote und Werte.
6. Die Notwendigkeit hervorzuheben, daß jeder von uns seine Persönlichkeit selbst gestalten und seinem Leben, jenem Engagement Sinn verleihen sowie möglichst maximal und intensiv seine Existenz als frei erleben soll.
7. Die Notwendigkeit der Toleranz gegenüber der subjektiven Welt der „anderen“, die Achtung der Autonomie, der der Würde ihrer Person.
8. Die Konfliktsituationen, in denen wir die Auswahl der Werte und Gebote treffen sowie die günstigsten. Methoden des Handelns aussuchen müssen.

Es hat den Anschein, daß die Lösung all dieser durch den Existentialismus gestellten und für den modernen Menschen [80] wesentlichen Fragen auf dem Boden eines schöpferisch verstandenen Marxismus möglich ist. Unerlässlich ist allerdings, die willkürlichen Prämissen der existentialistischen Metaphysik und vor allem die ahistorische, überzeitliche Auffassung der Freiheit und das formale Verständnis der Ethik abzuwerfen, die zur Auflehnung, zum Mut anregen, aber den Hinweis verweigern, welchen Zielen und Bestrebungen sie dienen sollen.

Sartres Ansicht, daß „das Gute a priori nicht existieren kann“, daß jeder Mensch selbst seine Existenz bestimmen muß, indem er die vorgefundenen Schemata überprüft, daß er sein Teil der Verantwortlichkeit für die Zukunft der Zivilisation auf seine Schultern zu nehmen hat, daß er in jeder Situation eine schöpferische Einstellung und moralische Wachsamkeit zu bewahren hat, ist in bestimmten Grenzen richtig und fruchtbar. Aber den Menschen die Möglichkeit zu nehmen, irgendein System der Werte und Gebote mit übersubjektivem Charakter zu errichten, und ihnen gleichzeitig zu gebieten, diese Werte jedesmal neu zu schaffen, ist eine gefährliche Sache und führt zu Relativismus und moralischem Nihilismus. Es ist ein Abgehen von der humanistischen Tradition und die Akzeptierung der Nietzscheschen, durch nichts gehemmten Freiheit des „Übermenschen“.

Ist der Mensch der Existentialisten, wenn er irgendeine freie Entscheidung trifft, gezwungen, zugleich auch über andere Menschen zu entscheiden, und schränkt er damit nicht ihre Freiheit ein? Sofern unsere Taten das Schicksal anderer Individuen oder auch der ganzen Gesellschaft formen: wie müssen dann die Kriterien für die Einschätzung dieser Taten aussehen, und können sie nur willkürlich und subjektiv sein?

Niemand ist eine einsame Insel. Indem wir entscheiden, engagieren wir uns, engagieren wir gleichfalls andere. Jede unserer Entscheidungen, jedes Handeln oder die Ablehnung des Handelns zieht die Bestrebungen, Interessen und Schicksale anderer Menschen in Mitleidenschaft. Treffen wir unsere Entscheidungen einsam? Selbstverständlich tragen nur wir selbst die moralische Verantwortung für unsere Taten, und niemand kann uns von dieser Verantwortlichkeit (oder der Erwägung aller „Für“ und „Wider“) freisprechen. Wir können sie auch nicht auf irgendwelche äußere Faktoren abwälzen. Weder die Konformismen des gesellschaftlichen Lebens noch der physi-[81]sche oder moralische Zwang können uns im Hinblick auf bestimmte Handlungen (oder die Unterlassung von Handlungen) rechtfertigen. Dennoch sind wir in unseren Entscheidungen nicht in dem Sinne einsam, den der Existentialismus diesem Wort zuschreibt. Wir sind Mitglieder einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe, einer Klasse, eines Volkes. Wir gehören zu einem bestimmten Kulturkreis, der gewisse für unsere Entscheidungen wesentliche Werte erarbeitet hat. Diese Werte können und sollen wir in Anspruch nehmen, wir müssen für sie offen sein. Zu diesem Thema hat Jaroslaw Iwaszkiewicz sehr schön geschrieben: „Ich begriff, daß ich ohne diese Quellen meiner Weltauffassung, ohne diese schöpferischen Quellen, die durch die aufeinander folgenden Kulturschichten entstanden sind, einfach nicht existieren könnte ...“¹⁰⁶

Die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben verlangt die Respektierung gewisser Normen, Bestrebungen, Ideale, die wir als richtig anerkennen; die Solidarität mit den Bedrängten, gesellschaftliche Gleichberechtigung sowie das Streben, die Bedingungen für eine allseitige Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit zu gewährleisten, erlegen uns gewisse Pflichten auf, die wir häufig um den Preis von Verzichten oder sogar der Opferung des Lebens respektieren müssen. Die Erfordernisse des gesellschaftlichen Kampfes bestimmen den Rahmen unserer Solidarität und Disziplin.

Mehr als einmal finden wir uns in atypischen, einmaligen Situationen, die verlangen, zu den allgemeinen Werten schöpferisch Stellung zu nehmen. Ein beträchtlicher Teil unserer Entscheidungen in Situationen dieses Typs wird und kann Konfliktcharakter tragen. Wir wählen das, was die Chance besitzt, das Gute zu stärken oder das Schlechte zu hemmen. Es gibt wenige absolut „gute“ oder absolut „reine“ Taten. Dürfen wir in diesem Zusammenhang das Handeln unterlassen oder auch nur „nein“ sagen, uns die Hände in Unschuld waschen, uns vor der Verantwortung drücken, auf das Bestreben verzichten, das Böse und die Leiden auf ein Mindestmaß herabzusetzen, von den objektiven gesellschaftlichen Bedürfnissen Abstand nehmen? Deus avertat! [Gott bewahre!] Bisweilen müssen wir eine schwierige und einmalige Wahl zwischen verschiedenen Geboten treffen, aber muß das eine absolut willkürliche Wahl sein?

Die Achtung vor der Würde des Menschen, das Gefühl der [82] Verantwortlichkeit für sich und andere, das gesellschaftliche Engagement müssen auf der Anerkennung der Hierarchie der Werte mit intersubjektivem Charakter fußen, welche die Gesellschaft vor den egoistischen Bestrebungen oder der Desertion mancher Individuen schützen. Wo ist eine solche Hierarchie der Werte zu suchen? Eben in der Geschichte und der Gesellschaft. Sie bildet sich und bereichert in der gesellschaftlichen Praxis die fortschrittlichen Kräfte. Der sozialistische Humanismus nimmt als obersten Wert den Menschen an, aber nicht den Menschen Kants oder Feuerbachs generell, den abstrakten Menschen, der jedweden realen Bindungen und gesellschaftlichen Gruppen entfremdet ist, sondern den konkreten, also vergesellschafteten und historischen Menschen. Der sozialistische Humanismus faßt die Freiheit als historisch bedingtes konkretes Streben auf, den Bereich der Freiheit des Menschen durch Umgestaltung der Gesamtheit der zwischenmenschlichen Beziehungen zu erweitern. Diese Freiheit hat mit der metaphysischen uneingeschränkten Freiheit der Existentialisten nichts gemein. Auf dem

¹⁰⁶ J. Iwaszkiewicz, *Rozmowy o książkach* (Gespräche über Bücher), a. a. O., S. 6.

Boden des Marxismus entspricht dem cogito der Existentialisten das cogito der gesellschaftlichen Praxis der fortschrittlichen Kräfte.

Die gesellschaftlichen Funktionen der existentialistischen Philosophie sind zumindest zweideutig. Die existentialistische Form der Negation der Auflehnung, welche die Folgen der bürgerlichen Zivilisation als Anzeichen von überhistorischen allgemein menschlichen, unveränderlichen Konflikten und Empfindungen darstellt, bildet, wie J. Kossak in seiner Abhandlung über Gabriel Marcel richtig nachweist, gewissermaßen die Begründung des faktischen Zustandes. „Wenn man aus einem historischen Drama ein ahistorisches, metaphysisches Problem macht, bestätigt man die gesellschaftliche Wirklichkeit, die dieses Drama gebiert. Entgegen den klassischen Überzeugungen verwandeln sich die Schöpfer der existentialistischen Konzeption in mittelbare Apologeten der Gesellschaftsordnung, die sie hassen. Einen derartigen Charakter insbesondere trägt die dem Existentialismus eigentümliche Umwandlung der Wahrheit über die Schwäche der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Intelligenz in das metaphysische Drama des tragischen menschlichen Schicksals – das Drama der unerforschlichen Tragödie des Individuums.“¹⁰⁷

[83] Erfüllen kann die existentialistische Philosophie auch sublimierende Funktionen in bezug auf die Haltungen der Auflehnung gegen die bürgerliche anonyme und das menschliche Leben entpersönlichende, verdinglichende Zivilisation, in bezug auf die unmenschlichen Tendenzen der gegenwärtigen Epoche. Sie macht nämlich diese Auflehnung für das Bürgertum weniger gefährlich als die organisierte revolutionäre Aktion.

Tadeusz Kroński schreibt: „Zwei konkrete Erscheinungen unserer Zeiten breiten ihre schützenden Schwingen über den Existentialismus aus und erschweren es den Feinden der neuen Philosophie ernstlich, ihren eigentlichen Charakter aufzudecken: Verzweiflung und Unruhe des modernen Menschen sowie dessen schließliche Anzweiflung des Wertes der Zivilisation. Die Argumentation der Existentialisten verdankt ihre Stärke dem unaufhörlichen Prozeß der Sublimierung, dem sie diese beiden Phänomene unterziehen. Verzweiflung, Unruhe und Nihilismus sind konkrete Krankheiten und lassen sich ebenfalls konkret heilen, aber der Existentialismus redet den Menschen ein, die Quelle ihrer Leiden sei metaphysisch, und man könne und brauche sie nicht zu heilen.“¹⁰⁸

Der philosophische Subjektivismus verwendet nicht erst seit heute „seine Sublimierungsmethoden, wenn er systematisch die Krisis der Kultur vertieft“, schreibt T. Kroński weiter. „Bergsonismus, Phänomenologie und die sogenannte Lebensphilosophie sind im Grunde genommen ständige Versuche, den Menschen von seinem historischen Boden abzulenken, dauernde Anstrengungen, sein Empfinden für die Realität der Existenz abzuschwächen. Der Existentialismus taucht in dem Augenblick auf, in dem die Depression des Nachkriegsmenschen ihren Tiefstand erreicht; daher die besondere Stärke und Popularität der modischen Philosophie.“¹⁰⁹ Wie Auguste Cornu zutreffend definierte, „bringt der atheistische Existentialismus noch nachdrücklicher als Bergson den Zerfall der bürgerlichen Gesellschaft zum Ausdruck, der die historische Entwicklung jegliche Daseinsberechtigung und alle Zukunftsperspektiven nimmt. Er verallgemeinert den Begriff des Nichts, indem er das menschliche Leben und die Welt jedes positiven Inhalts beraubt und diesen Begriff zum generellen Inhalt der Existenz macht.“¹¹⁰

Auf der anderen Seite jedoch sind die existentialistische [84] Philosophie und Literatur, indem sie moralisches und ideelles Außenseitertum, Leere und Einsamkeit, die totale Atomisie-

¹⁰⁷ J. Kossak, W kręgu chrześcijańskim egzystencjalizmu (Im Kreis des christlichen Existentialismus), Warszawa 1966, S. 20/21.

¹⁰⁸ T. Krosiski Rozważania wokół Hegla (Überlegungen rund um Hegel), a. a. O., S. 358.

¹⁰⁹ Ebenda.

¹¹⁰ A. Cornu, Essai de Critique marxiste, a. a. O.

rung des Individuums in der modernen bürgerlichen Gesellschaft enthüllen, „eine schwere ethische und gesellschaftliche Anklage der Ordnung, die sämtliche von ihr geheiligten Werte verunglimpft und keine neuen finden kann. Mittelbar weisen sie die Notwendigkeit nach, zu solchen Beziehungen überzugehen, die das die Menschen quälende Bewußtsein des tragischen Abgrundes zwischen Gesellschaft und Individuum beseitigten.“¹¹¹

In ihrer entlarvenden Leidenschaft formuliert die existentialistische Philosophie viele Urteile, die es erlauben, tiefer in den Mechanismus des Lebens der bürgerlichen Gesellschaft einzudringen, und stellt zahlreiche Probleme, die die Kompliziertheit der moralischen Lage des Menschen in der modernen Welt widerspiegeln. Mittelbar kann sie also auch zur Bereicherung des marxistischen gesellschaftlichen Denkens und des marxistischen Humanismus beitragen.

Die obigen beiden gesellschaftlichen Funktionen des Existentialismus sind jedoch ausgesprochen antinomisch. Sie spiegeln den Konfliktcharakter der gesellschaftlichen Situierung ihrer eigenen Schöpfer wider. Sie sprechen von der Vieldeutigkeit der existentialistischen Philosophie, denn je nach der Lesart kann sie sowohl konservative als auch kritisch-oppositionelle gesellschaftliche Bedeutung haben. Wenn wir das Schaffen der Philosophen der atheistischen Strömung im Existentialismus verfolgen, finden wir eine „Fluktuation der Stimmungen und Inhalte, die einmal zur Erstarrung der Motive der Tragik der Existenz, zur metaphysischen Verfluchung des menschlichen Seins ...“, anderswo jedoch zur Intensivierung der moralischen Kritik an „dem verhaßten Ethos und den Sitten der zerfallenden bürgerlichen Zivilisation“ führt¹¹², einer Kritik im Grenzbereich des radikalen gesellschaftlichen Protests und der Position des Fortschritts. Daraus entspringt auch jenes seltsame Paradox, daß der Existentialismus für die einen ein Motiv für die Flucht aus den Reihen der revolutionären Bewegung und für die anderen im Gegensatz dazu das zum Marxismus führende Bindeglied ist – cum duo faciunt idem, non est idem [Wenn zwei das Gleiche tun, ist es nicht dasselbe.]. [85]

¹¹¹ J. Kossak, W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu (Im Kreis des christlichen Existentialismus), a. a. O., S. 21.

¹¹² Ebenda.

IV. Die „Selbstaufhebung“ des Existentialismus und die verschlungenen Wege im Denken J. P. Sartre

In den fünfziger und sechziger Jahren unseres Jahrhunderts beginnt das marxistische Denken sich immer intensiver zu entfalten. Es setzt eine Entwicklung des künstlerischen und literarischen Schaffens ein, welches die komplizierten Probleme der menschlichen Daseinsweise von den Positionen des sozialistischen Humanismus aus in Angriff nimmt.

Die Konflikte zwischen der bürgerlichen und der sozialistischen Ideologie und Zivilisation werden weniger verwickelt und klarer, die Perspektiven für die Lösung der menschlichen Probleme auf der Grundlage der sozialistischen Entwicklung deutlicher.

Interessant ist, daß in dem Maße, wie das Ende der „existentiellen Erfahrung“ eintritt, auch die Selbstzerstörung des Existentialismus erfolgt. Sartres Dialektik der Einsamkeit stieß nämlich nicht nur auf die Kritik der Denker mit anderer philosophischer Orientierung. Auch Sartre selbst begann mit einer Revision seiner Anschauungen und nahm gewisse übersubjektive Werte an, die es ihm erlaubten, sich gegen den Rassismus und die Verfolgungen der Negerbevölkerung in den USA zu wenden, Henri Martin zu verteidigen, gegen die schmutzigen Kriege in Vietnam und Algerien und gegen das Regime von Batista mit seinen Yankee-Hintermännern Stellung zu nehmen sowie für Fidel Castro in der kubanischen Revolution einzutreten und sich schließlich gegen die amerikanische Intervention und die Eskalation des Krieges, für die Partisanen in Südvietnam, gegen die Herrschaft der Monopole und die persönliche Macht de Gaulles und für die Linke in Frankreich zu engagieren.¹¹³ In vielen in letzter Zeit veröffentlichten Arbeiten leitete Sartre auch eine Umwertung seiner eigenen Philosophie ein. Die bereits gegen Ende der vierziger [86] Jahre auftauchenden Akzente rücken jetzt in den Vordergrund. Ein Versuch, von der existentialistischen Dialektik der Einsamkeit abzugehen, ist in dem 1952 erschienenen Essay „Saint-Genêt comédien et martyr“ sichtbar.¹¹⁴

Bereits in den vierziger Jahren widersetzt sich Sartre der Auffassung, „Herkunft, Klasse, Umwelt oder Nationalität des Individuums seien nur einfache Begleiterscheinungen seines Gefühlslebens. Wir sind im Gegenteil der Meinung, daß jede Gefühlsregung, ebenso wie übrigens jede andere Form seines psychischen Lebens, die gesellschaftliche Situation *ausdrückt*. Dieser Arbeiter, der seinen Lohn empfängt, der nicht die Arbeitsmittel seines Berufes besitzt, den seine Arbeit von der Materie isoliert und der sich, indem er sich seiner Klassenzugehörigkeit bewußt wird, gegen die Unterdrückung verteidigt, kann unter keinen Umständen etwas ebenso erleben wie der Bourgeois mit seiner analytischen Denkweise, den zudem sein Beruf in eine Beziehung der Höflichkeit zu anderen Bourgeois bringt.“¹¹⁵

In der genannten Arbeit über Genêt hob Sartre hervor, daß er die komplizierten Beziehungen zwischen der Situation der einzelnen Klassen und dem Bewußtsein des Individuums, seiner Möglichkeit, das Erlebnis seiner Existenz frei zu realisieren, zu einseitig verstanden hatte.

Im Jahre 1960 macht Sartre in der „Critique de la raison dialectique“ viele tieferschürfende Bemerkungen, in denen er gezwungen ist einzuräumen, daß man bei der Analyse der Exi-

¹¹³ Vgl. J. P. Sartre, *La putain respectueuse* (Die ehrbare Dirne), Paris 1946; *Réflexions sur la question juive* (Betrachtungen zur Judenfrage), Paris 1946; *Le matérialisme et la révolution*, Paris 1947; *Sommes-nous en démocratie?* (Leben wir in der Demokratie?), in: „*Les Temps Modernes*“ (April 1952); *L'affaire Henri Martin* (Die Affäre Henri Martin), Paris 1953; *Les communistes et la paix* (Die Kommunisten und der Friede), in: „*Les Temps Modernes*“ (Juli 1952, Oktober, November 1952, April 1954); *Saint-Genêt comédien et martyr*, Paris 1952, *Revolucja kubafiska* (Die kubanische Revolution), Warszawa 1969; *Beseda s Sartrom*, „*Izvestija*“ vom 23. 10. 1964.

¹¹⁴ Vgl. J. P. Sartre, *Saint-Genêt comédien et martyr*, Paris 1952. – Zum Thema der Evolution der philosophischen Anschauungen Sartres vgl. Teil III der tieferschürfenden Abhandlung von V. N. Kuznecov: *J. P. Sartre i ekzistencjalizm*, Moskva 1969.

¹¹⁵ Sartres Beitrag: *Présentation des „Temps Modernes“* erschien im 2. Band der *Situations*, Paris 1948, S. 22.

stanz eines konkreten menschlichen Individuums die gesellschaftlichen Dimensionen seiner Existenz, die Bedingungen berücksichtigen muß, unter denen sich die Wahl vollzieht.

Die Existenz der Menschen wird nicht mehr ausschließlich durch ihre individuellen Entwürfe, die nicht durch das „cogito“ bedingt sind, sondern auch in gewissem Grade durch die verdinglichten Verhältnisse definiert. Das Sein der einzelnen Individuen ist ihnen nämlich „zufällig“, je nach dem Platz, nach den gesellschaftlichen Rollen aufgezwungen, die sie erfüllen.

Darüber hinaus werden sie durch die Zugehörigkeit zu Klassen dieser Gesellschaft definiert, die sich in einem permanenten Konflikt befinden. Ihre Freiheit wird im Maßstab des revolutionären Kampfes um die „Aufhebung dieser Gesellschaft“, im Maßstab der Überwindung der Verdinglichung und der Be-[87]seitigung der Klassenschranken verwirklicht; für uns wird der Mensch hauptsächlich durch das Bestreben charakterisiert, die Situation zu überwinden, sagt Sartre, dadurch, was er aus dem zu machen vermocht hat, wozu er gemacht wurde.

Hier ist eine wesentliche, nicht nur theoretische, sondern auch ideologische Verschiebung eingetreten: das Problem der Freiheit ist nicht mehr das Problem der Selbsterkenntnis des Individuums, sondern auch ein Problem des gesellschaftlichen Kampfes um die Aufhebung bestimmter gesellschaftlicher Strukturen, die diese Freiheit unmöglich machen. Die Freiheit wandelte sich in das Bestreben, die vorgefundenen Situationen zu überwinden, in die Dialektik der Bedingtheiten der menschlichen Existenz und des Kampfes um die Umgestaltung dieser Bedingtheiten sowie „seiner selbst“. Daher auch nennt Sartre die kubanische Revolution „das Suchen nach neuen Wegen der Freiheit“ und die revolutionäre Haltung die dem Begriff „Mensch“ am besten entsprechende.

Am Beispiel der Arbeiten Sartres können wir also sehen, wie gewisse Folgerungen der Existentialisten von der Nichtkommunizierbarkeit und Einsamkeit des persönlichen Lebens, von der Tragik unserer Existenz nur eine Konsequenz der metaphysischen Sicht sind, einer willkürlich konzipierten philosophischen Konstruktion in bezug auf die Eigenart des Menschen und seiner Lage in der Welt. Andererseits sehen wir, wie Sartres Akzeptierung von Elementen einer neuen philosophischen Konstruktion, einer neuen Sicht der menschlichen Daseinsweise, die mit dem Erleben der „positiven Erfahrung der Kommunisten“ zusammenhängt, zu völlig anderen Ergebnissen führt.

Die Entmystifizierung der Philosophie Sartres, das Abwerfen der Illusion der absoluten Freiheit und der Isolierung des Individuums in der Welt der Dinge führt zur Entmystifizierung von Sartres Atheismus. Die Abschüttelung der Welt der religiösen Täuschungen wird für ihn wie für Marx die Abschüttelung der kapitalistischen „Welt der Fesseln“, die jene Welt der Illusionen schafft, so daß die Grundstrukturen einer neuen, durch die Revolution eingeleiteten Welt sichtbar werden.

Der neue Blick Sartres auf den Menschen und die Perspektiven seiner Befreiung hängt auch eng mit der Herausbildung seiner neuen ideologischen Orientierung gegenüber den Katastrophentheorien, der Philosophie des Absurden und der Ver-[88]zweiflung, dem ethischen Relativismus sowie gegenüber dem marxistischen Historismus andererseits zusammen.

Bereits in „L'existentialisme est un humanisme“ stoßen wir auf eine gewisse Zweideutigkeit in der Anerkennung der Verantwortlichkeit des Individuums für seine Taten. Sartre unterstreicht dort die moralische Vereinsamung des Individuums und weist zugleich auf die allgemeinen, universellen Aspekte und Verwicklungen seiner Entscheidungen hin. Das setzte ihn übrigens dem Vorwurf der Inkonsequenz, des Eklektizismus und des Neukantianismus aus. Tatsächlich erinnern gewisse Formulierungen an den kategorischen Imperativ des Königsberger Philosophen: „Wenn wir sagen, daß der Mensch sich selbst wählt, verstehen wir dar-

unter, daß jeder von uns sich wählt, aber damit wollen wir auch sagen, daß er, sich wählend, alle Menschen wählt. Unter unseren Handlungen gibt es keine, die, indem sie den Menschen schafft, der wir sein wollen, nicht gleichzeitig ein Bild des Menschen schafft, wie er unserer Meinung nach sein sollte.“¹¹⁶ Dieses oder jenes Sein wählen, schreibt Sartre weiter, „heißt, gleichzeitig den Wert dessen bejahen, was wir wählten ...“ Und „... nichts kann für uns gut sein, ohne zugleich für alle gut zu sein“. Ergo „... schaffen wir ein für alle Menschen und für die gesamte Epoche gültiges Bild“¹¹⁷, indem wir durch unsere Existenz das Vorbild des Menschen schaffen.

Am Rande dieser Überlegungen bemerkt Emmanuel Mounier zutreffend, daß „diese ohne jede Untermauerung vorgebrachten Behauptungen in einer Philosophie, die den Begriff der menschlichen Natur radikal ablehnt, höchst willkürlich erscheinen ...“¹¹⁸ Wenn man tatsächlich die Existenz irgendeiner allgemeinen menschlichen Natur einerseits und der gesellschaftlichen Bedingtheiten unserer Taten und Werte andererseits ablehnt, kann man nicht behaupten, daß ich das wähle, was auch für andere Menschen gut ist, wenn ich das wähle, was für mich gut ist, oder daß ich, indem ich Verhaltensmuster für mich schaffe, auch allgemeinverbindliche schaffe. Die obigen Überzeugungen stehen nämlich im Widerspruch zur Metaphysik der menschlichen Existenz, die in „L’être et le néant“ enthalten ist, sowie zu der „Situationsethik“ und können auf dem Boden des bisherigen philosophischen Werks von Sartre keine Basis finden.

[89] Diese Grundlagen werden erst später, in den fünfziger Jahren, gelegt, als Sartre die Ansicht von der gegenseitigen grundsätzlichen Fremdheit der Menschen abschüttelt und die Möglichkeit einer echten Zusammenarbeit und eines Zusammenwirkens anerkennt¹¹⁹; auf der theoretischen Ebene erkennt er die Konvergenz der perspektivischen Interessen des modernen Menschen mit den Interessen des gesellschaftlichen Fortschritts sowie die unbedingte Notwendigkeit an, die geforderten persönlichen Vorbilder des Menschen, die moralischen Werte in den realen Bestrebungen der Arbeiterklasse und den Bedürfnissen Wurzeln schlagen zu lassen, denen sich die moderne Zivilisation und Kultur gegenüberstellt. Die Annahme dieser Grundlagen wird jedoch die Negierung der ontologischen Grundlagen des Existentialismus bedeuten, was, wie er selbst 1956 in „Les Temps Modernes“ schreibt, das Ergebnis seiner Berührung mit der Arbeiterklasse und ihrer Ideologie ist, die „unabweisbare Sicht der Welt und unserer selbst“.¹²⁰

Die Vision von der Welt der revolutionären Arbeiterklasse und ihrer moralischen Modelle erlaubt es dem Verfasser von „L’être et le néant“, die Philosophie der Tragik und der Verzweiflung aufzugeben und die Blickrichtung in bezug auf die Weltkultur und die Perspektiven des Menschen zu ändern.

Jedoch muß deutlich hervorgehoben werden, daß die Rekonstruktion und die schöpferische Umwertung von Sartres Ansichten sicherlich nicht abgeschlossen sind. Es wäre übertrieben, so wie manche Autoren zu behaupten, er sei bereits auf die Positionen des dialektischen Materialismus und des marxistischen Humanismus übergegangen. Während er zum Beispiel in

¹¹⁶ J. P. Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, a. a. O., S. 25.

¹¹⁷ Ebenda, S. 25/26; vgl. auch S. 83. Zum Thema des eklektischen Charakters dieser Konzeption schrieb G. Lukács in: *Existentialisme ou marxisme*, a. a. O., S. 109.

¹¹⁸ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* (Einführung in die Existentialismen), a. a. O., S. 339.

¹¹⁹ „Wir sind die Gleichen“, lesen wir in: *Critique de la raison dialectique*, „weil wir zum selben Zeitpunkt aus dem Schlamm herausgekommen sind“, der andere ist kein Fremder, der im Gegensatz zu mir steht, sondern er ist „der Bruder, dessen Existenz nicht anders als die meine“ und mit dem ich zusammenwirken soll (a. a. O., S. 453, deutsch: S. 464). – Zum Thema der Evolution von Sartres Anschauungen vgl. W. Desan, *The marxism of Jean Paul Sartre*, New York 1965.

¹²⁰ Vgl. „Les Temps Modernes“, 1956, Nr. 122.

der Arbeit „Critique de la raison dialectique“ einen Zusammenhang zwischen der Freiheit und ihren Bedingtheiten sieht, stellt er die Freiheit zugleich der Kategorie der historischen Notwendigkeit als angeblich „naturalistisch“ gegenüber, subjektiviert die Marxsche Kategorie der Praxis, verwirft die „objektive Dialektik“, indem er ihr die Dialektik „der freien Schöpfung der Geschichte“ entgegensetzt. Seine Äußerungen zum Thema des Marxismus sind voller Widersprüche und Inkonsistenzen. Sie verknüpfen eklektisch Elemente des existentialistischen Individualismus mit der Wahrnehmung der gesell-[90]schaftlichen Dimensionen des menschlichen Lebens, Elemente des früheren existentialistischen reformistischen und des „neuen“ linksradikalen Voluntarismus mit Elementen der Marxschen Analyse der Lage des Menschen und der gesellschaftlichen Verhältnisse. Nicht minder können wir in der modernen philosophischen Publizistik ein erstaunliches Paradox beobachten. Jean Paul Sartre verblüfft und beunruhigt in immer größerem Maße die neu bekehrten Anhänger seiner früheren Ansichten aus dem Kreis der ehemaligen (in den fünfziger Jahren häufig dogmatisch eingestellten) Marxisten, die gegenwärtig auf revisionistische Positionen übergegangen sind, sowie die Wächter der „existentialistischen Orthodoxie“.

Der Prozeß von Sartres Bruch mit der antikommunistischen Bewegung ist übrigens voller Zickzackwege und erstaunlicher Mäanderlinien. Es genügt, den jüngsten Anschluß Sartres an linksradikale, abenteuerliche, maoistische und anarchistische Organisationen zu erwähnen, welche die marxistisch-leninistischen Parteien „von links“ kritisieren. Diese Mäanderlinien zeigen, wie schwierig der Weg zur Arbeiterklasse und ihrer Organisation für einen bürgerlichen Intellektuellen ist und welches ernst zu nehmende Hemmnis auf diesem Wege der noch nicht restlos abgeworfene theoretische Ballast des existentialistischen Subjektivismus und Voluntarismus darstellt.

Der gegenwärtig weiterhin vorhandene Voluntarismus Sartres zeigt sich gleichfalls deutlich in der Praxis seiner jüngsten abenteuerlichen, linksradikalen Vorhaben: die Kritik an der Arbeiterklasse, weil sie im Kampf um die Erweiterung ihrer Rechte und die Vorbereitung sozialistischer Umwälzungen die Institutionen der bürgerlichen Demokratie benutzt („Sklerose des Legalismus“), das Lob des individuellen Terrors in unverantwortlichen Straßenschlachten sowie der anarchischen Formen der „unmittelbaren Aktion“¹²¹, die undialektische Gegenüberstellung von revolutionärem Kampf und strukturellen Reformen, die nahezu vorbehaltlose Billigung der abenteuerlichen und die Arbeiterbewegung desorientierenden Politik der Maoisten, Trotzisten, Anarcho-Kommunisten und anderer linker Gruppierungen¹²² in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Cause du Peuple“, sein Aufwärmen der alten „Prolet-

¹²¹ J. P. Sartre, Élections, Piège à cons (Wahlen, Idiotenfalle), „Les Temps Modernes“, Nr. 1, 1973. Dort schreibt Sartre unter anderem, daß „die Wahlen ein Mittel zur Verhütung der Revolution sind“ und die Beteiligung an Wahlen „ein Verrat an den Kampfgefährten ist“. Dem organisierten politischen Kampf, der ebenfalls im Interesse der Arbeiterklasse die legalen Institutionen der bürgerlichen Demokratie nutzt, stellt Sartre das nebelhafte Ideal der revolutionären „antihierarchischen und freiheitlichen Bewegung“ gegenüber. Vgl. auch das Interview mit Jean Edern Hallier und Thomas Savignot, enthalten in der Arbeit: J. P. Sartre, B. Pingaud, D. Masob, Du rôle de l'intellectuel dans le mouvement révolutionnaire (Über die Rolle des Intellektuellen in der revolutionären Bewegung), Paris 1971.

¹²² Vgl. das Interview J. P. Sartres in der November-Nummer 1970 von „Neues Forum“. Dort wirft Sartre den Arbeiterparteien „Opportunismus“ und „Reformismus“ vor und billigt die Konzeptionen der maoistischen Gruppierungen in der Art von „Vive la Revolution“ Alain Geismars sowie anderer linker Gruppen. Mit ihren Konzeptionen solidarisiert er sich in allen Fragen, zwei ausgenommen: negative Einstellung der Gruppierungen zur Staatlichkeit Israels und die Behauptung, die derzeitige Lage in Frankreich sei „genau die gleiche wie unter der Hitlerokkupation“. Sartre ist nämlich der Meinung, der „gaullistische repressive Totalitarismus“ sei doch eine etwas andere Abart des Totalitarismus als der Nazismus. Nichtsdestoweniger lobt er viele praktische Forderungen, die mit der Losung von der „Organisierung einer neuen Résistance“ zusammenhängen. Vgl. auch: J. P. Sartre Préface à: Minutes du Procès d'Alain [104] Geismar, Paris 1970, S. 17-20. M. Mauceaux, Les Maos en France, Paris 1972: Avant-Propos de J. P. Sartre, S. 7-15.

kult“-Theorien von der „Antikultur“¹²³, das Unverständnis gegenüber dem klassenmäßigen und revolutionären [91] Inhalt der von den sozialistischen Ländern betriebenen Politik der friedlichen Koexistenz von Staaten mit unterschiedlichen Gesellschaftsordnungen, das Lob für alle „spontanen Ausbrüche der revolutionären Auflehnung“, ganz gleich, ob objektive Möglichkeiten ihres Sieges bestehen oder nicht, das Unverständnis gegenüber der Notwendigkeit der revolutionären Disziplin und Solidarität der gesamten internationalen Arbeiterbewegung mit der Hauptkraft dieser Bewegung, dem ersten und mächtigsten sozialistischen Staat, der UdSSR. Eine der wesentlichen theoretischen Quellen dieser linksradikalen Einstellung, einer gewissermaßen verspäteten „Kinderkrankheit“, die J. P. Sartre in letzter Zeit befallen hat, ist offensichtlich der nicht endgültig überwundene existentialistische Subjektivismus, die Sartresche Konzeption der menschlichen Praxis, die die spontane Aktion dem Determinismus des „Praktisch-Trägen“ gegenüberstellt, der Voluntarismus im Verständnis des „Historismus“, die undialektische Gegenüberstellung von Freiheit und historischer Notwendigkeit¹²⁴ – alles in allem: das Mißverstehen der objektiven Bedingtheiten des historischen Prozesses und der Regeln des erfolgreichen Klassenkampfes.

¹²³ Vgl. das Pierre Bénichon für die amerikanische Monatsschrift „Esquire“ Nr. XII von 1972 gewährte Interview.

¹²⁴ Sartre verwirft in „Critique de la raison dialectique“ den gesellschaftlichen Atomismus seiner früheren Konzeption aus „L’être et le néant“ ausdrücklich, ist jedoch trotz seiner Erklärungen nicht imstande, die marxistische Theorie des historischen Prozesses zu verstehen, da er ihr „ökonomischen Fatalismus“ und „Naturalismus“ vorwirft und die freie Tätigkeit (praxis) der bedingten Tätigkeit („pratico-inerte“), also der „Praxis des Prozesses“ gegenüberstellt, in dem das Individuum „sein Schicksal erfährt“, statt es zu schaffen. Sartre stellt sich auch der „Dialektik von außen“, der „objektiven Dialektik“, entgegen, indem er die Dialektik auf die „subjektive Dialektik“, die Dialektik der „Entwicklung des Denkens und der menschlichen Freiheit“, reduziert.