

Zur Freiheit verurteilt

Jean-Paul Sartres Existenzialphilosophie

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Bis zum Jahre 1943 waren in Frankreich die Phänomenologie und die Existenzialphilosophie nur in den engsten Fachkreisen bekannt geworden und spielten im philosophischen Leben der Nation keinerlei Rolle. Nur Gabriel Marcel wurde mit seiner christlichen Philosophie der Existenz in weiten Kreisen bekannt. Aber seine Werke — Tagebücher, Essays und vor allem Dramen, die viel gespielt wurden — waren unsystematisch und so stark persönlich, daß sich keine Schule oder Bewegung um ihn bilden konnte. Da erschien im Sommer 1943 das über 700 enggedruckte Seiten starke Werk von Jean-Paul Sartre „Sein und Nichts“¹. In kurzer Zeit war das Buch zum Tagesgespräch geworden. In der Nähe der Sorbonne gingen Studenten, wenn sie sich einen interessanten Anstrich geben wollten, mit dem Wälzer unter dem Arm spazieren. Leute, denen bis jetzt die Philosophie als eine sinnlose Tätigkeit gegolten hatte, mit der ein Mensch, der Besseres zu tun weiß, sich nicht abgibt, fingen an, sich für die Existenzialphilosophie zu interessieren. Überall konnte es einem geschehen, daß man gefragt wurde, was denn dieser geheimnisvolle Existenzialismus eigentlich sei. Das Land wurde mit Vorträgen und Artikeln überschwemmt, und so konnte es nicht ausbleiben, daß die neue Philosophie sich die unerwartetsten und unsinnigsten Begriffsbestimmungen gefallen lassen mußte. Sie war auch nicht ganz unschuldig an alledem. Sartre und sein Kreis verbreiteten ihre Ansichten in einer neuen Zeitschrift „Temps Modernes“ sowie durch Romane, Novellen und Theaterstücke, und nicht wenige fanden die Reklame, kaufmännisch gesehen, bewundernswert. Da hierbei besonders zwei Seiten hervortraten, ein Amoralismus, der sich mit Vorliebe in der Beschreibung von minderwertigem Menschentum und anzüglichen Vorfällen gefiel, und die Überzeugung von der Sinnlosigkeit des Lebens, für die zu gleicher Zeit Albert Camus, selbst nicht Existenzialist, in vielgelesenen Novellen und erfolgreichen Dramen eintrat, so hielten viele für Existenzialismus die Behauptung, das Leben habe keinen Sinn, und ein Buch galt für existenziell, wenn es schamlos intimste Vorkommnisse mit literarischem Geschick beschrieb.

Es wäre natürlich ungerecht, damit die Philosophie Sartres abzutun. Der Verfasser hat ein bedeutendes sprachliches Talent, selbst schwierige Untersuchungen und phänomenologische Beschreibungen faßbar darzustellen und mit bedeutend weniger Vergewaltigungen der Sprache durchzukommen als seinerzeit Heidegger, obschon sie auch bei ihm nicht ganz fehlen. Außer-

¹ L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique.

dem aber besitzt er eine ungewöhnliche Fähigkeit, menschliche Vorgänge bei sich und andern zu beobachten, gleichsam im Werden zu ertappen und sie bis ins Dunkel ihres Ursprungs zu verfolgen. Und es ist kein Zweifel, daß er eine gewisse Schicht im Menschen mit unerhörter Hellsichtigkeit erschaut und mit einer Ausdrucksgewalt wie wenige vor ihm beschrieben hat.

Sartre verhehlt nicht, wieviel er seinen Vorgängern verdankt. Unter ihnen ist er besonders dreien verpflichtet, Hegel, Husserl und Heidegger, und sein Wortschatz ist von den beiden letzten weithin beeinflusst. Dazu kommt noch Freuds Psychoanalyse. Aber der französische Charakter seiner Philosophie behauptet sich überall durch die an Descartes gemahnende Helligkeit des Bewußtseins, die bis zur Leugnung des Unterbewußten geht, in der scharfsinnigen Analyse und entlarvenden Kritik des menschlichen Tuns, die an die lange Linie der französischen Moralisten gemahnen, in der Lebendigkeit seines Menschen, der gegenüber das „Dasein“ bei Heidegger etwas schemenhaft erscheint, in der Sorge um das sprachliche Gewand und bis zu einer gewissen lächelnden, ja leichtsinnigen Behandlung der ernstesten Fragen, die stark absticht von der dumpfen, tragischen Stimmung, die auf der Philosophie Heideggers lastet. Der Schluß seiner Weisheit ist ja auch, daß es keinen Sinn habe, die Dinge ernst zu nehmen. Dies tue nur der Materialist, der Sachen und Verhältnissen ein eigenes Gewicht zuschreibe, wo doch alle Bedeutung, die die Dinge besitzen, nur von dem freien Vorwurf (pro-jet), dem eigenen Entwurf kommen. Sie ernst nehmen heißt also nur sich mit sich selbst narren.

Sartres Philosophie ist Existenzialphilosophie, weil sie sich fragt, was es bedeute, zu existieren; und weil diese Bedeutung nur in und am Menschen erfahren werden kann, kümmert sich sein Forschen ausschließlich um ihn. Um diese Bedeutung zu finden, wendet er sich unmittelbar an das Bewußtsein. Was ist nun für dieses bezeichnend? Nach Sartre ist es die Fähigkeit, nicht und nein zu sagen. In den Phänomenen der Frage, der Verneinung, der Ironie, in der Erfahrung der Abwesenheit steckt überall das Nicht und das Nichts. Woher kommt dieses? Es ist nicht ein objektives Vorkommen in der Welt; es ist auch nichts, was das Sein umschlösse und mit ihm zusammen gleichsam die Wirklichkeit ausmache. Wie ein Wurm sitzt es im Herzen des Seins, der Existenz, und verdirbt sie. Das Bewußtsein ist in sich gespalten; es weiß von sich, aber so, daß Wissen und Wissender weder zwei ganz Verschiedene noch einfach derselbe sind. Wenn ich einen Apfel sehe, habe ich das Wissen vom Apfel und zugleich das Bewußtsein von meinem Sehen, Sehensbewußtsein. Ich und der Apfel sind zwei; aber das Sehen und das Bewußtsein davon sind nicht zwei und doch auch nicht einfach dasselbe; um dies auszudrücken, setzt Sartre das „de“ in Klammern: conscience (de) voir. Das Sehen und das Sehensbewußtsein, das es notwendig begleitet, sind und sind nicht dasselbe, sind und sind nicht verschieden. Was schiebt sich aber zwischen Spiegelung und Gespiegeltes? Nichts! Aber dieses Nichts trennt die beiden so sehr, daß sie nie zusammenkommen noch auch sich

durch Trennung verselbständigen können; der Abgrund, der aus diesem Nichts besteht, ist unübersteigbar und unausfüllbar. Der Mensch ist so gleichsam von sich selbst getrennt, ist nicht ganz er selbst.

Diesem zwiespältigen Fürsich (Pour-soi), das bei Sartre die Stelle des Heideggerschen Daseins einnimmt, steht das Ansich (En-soi) der Dinge in seiner lückenlosen, unangreifbaren Massivität entgegen. Das Ansich ist und damit fertig. Dieses Unausweichliche des stofflichen Seins, dem niemand etwas anhaben kann, das sich um nichts kümmert, hat es Sartre angetan; er ist wie gebannt davon. Es ist für ihn die Fülle und die Sicherheit des Seins. Darum geht nach ihm das innerste Streben des Fürsich darauf aus, dieser Seinsdichte und Seinsschwere teilhaft zu werden, ohne aber das Bewußtsein zu verlieren, da nur so diese Unbekümmertheit und Sicherheit auch genossen werden können. Und darin besteht seine ganze Wirklichkeit; der Mensch ist nichts anderes als das Streben, an-sich-für-sich zu werden und so den innern Zwiespalt, die eigene Nichtigkeit zu überwinden. Aber dieses Streben ist von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil die beiden Seinsweisen sich ausschließen. „Der Mensch ist eine nutzlose Leidenschaft“ (S. 708), das ist Sartres letzte Weisheit. Und darum ist das menschliche Sein gegenüber dem Ansich minderwertig, ein Sein minderere Dichte „une dé-compression d'être“, ein Sein, in das die metaphysische Verderbnis eingebrochen ist. Der Mensch ist nicht, was er ist; er verfolgt sich in unablässiger Hetzjagd; aber wie sehr er auch voranstürmt, die Fülle seines Seins entrinnt ihm mit der gleichen Geschwindigkeit und Aussichtslosigkeit wie der Horizont. „Wir laufen uns selbst entgegen und sind deswegen das Seiende, das sich nicht einholen kann“ (S. 253). Ja, warum aber dann dieses wahnsinnige Rennen nicht lassen? Das kann der Mensch nicht, weil Existieren eben sich verwirklichen heißt, weil es seinem Wesen nach nichts ist als das Voranstürmen dem unmöglichen Ziel entgegen. Alles ist dem Menschen frei, nur die Freiheit nicht; denn sie ist gerade diese Bewegung, in der sein Dasein besteht. Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt, und niemand kann ihn davon freisprechen, weil niemand ihn dazu verurteilt hat, weder er, der diese Freiheit ist, noch ein anderer Mensch, noch auch Gott, den es nicht geben kann. Die Freiheit ist keine Krone, die ihren Besitzer über das Ansich erhöhe; „weil die menschliche Wirklichkeit nicht genug ist, ist sie frei“ (S. 516). Sie ist vielmehr ein fluchwürdiges Joch, oder auch das nicht, weil ja auch Fluchen sinnlos wäre.

Und nun geht Sartre daran, dieses Nichts der Existenz überall aufzuspüren, dieses Nichts, das nicht ist, sondern „nichtet“, wie er mit Heidegger sagt. In allen Erstreckungen seines Seins — und es ist ein Verdienst Sartres, die Vielfalt dieser Dimensionen der Existenz, wir würden sagen des Geistes, weithin aufgedeckt zu haben — ist der Mensch von sich selbst getrennt, getrennt durch diese unübersteigbare Schranke des — Nichts. Da sind zunächst die Seinsgefüge, die wir bereits aus Heidegger kennen, die Dimensionen der Zeit und das Gewebe der Welt. Der Mensch ist der

Vorentwurf einer Verwirklichung des An-sich-für-sich. Dieser schwebt ihm unthematisch, aber bewußt vor; und er ist nur dieser Vorentwurf, der sich müht, sich selbst einzuholen. Jeder Mensch ist ein anderer Vorentwurf, und aus ihm ergibt sich, allerdings nicht logisch ableitbar, sein Verhalten in jeder Lage; ja die Lage selbst ist nur das Ansich, gesehen im einzig verfügbaren Licht des Vorentwurfs, ohne das sehen zu wollen sinnlos wäre. Dieser Vorentwurf ist frei in dem Sinn, daß er von nichts außer ihm bestimmt ist; der Mensch ist absolute, aber unpersönliche Freiheit. Aus diesem Entwurf ergeben sich die Möglichkeiten des Menschen. Das Ansich hat keine Möglichkeiten; es ist, was es ist, voll und ganz und in jedem Augenblick. Die Möglichkeiten, die wir in der Welt vorfinden, sind gleichsam ein Widerschein der Möglichkeiten des Fürsich, die es aber nur in dieser Spiegelung thematisch erkennt. Diese Möglichkeiten sind der Mensch, aber so, daß er sie nicht ist, sondern zu sein hat. Das ist die Seinsweise der Zukunft, die Freiheit, die sich vorausstreckt dem vollen Selbst entgegen.

Dann ist da seine Vergangenheit. Auch sie ist er; sonst wäre sie nicht seine. Aber er ist sie auch nicht. Wie er die Zukunft nicht einholen kann, so liegt die Vergangenheit am Rande seines Seins, hinter ihm und ist doch er selbst. Er hat sie nicht zu sein, sondern ist sie auf die Weise des „war“. Sie ist sein Sein, das in Ansich übergegangen und damit fest und unveränderlich geworden ist. Hier hat also der Mensch das Ansich erreicht, aber wieder so, daß er durch das Nichts des Vergangenseins unwiderruflich von ihm getrennt ist. Seine Vergangenheit ist in ihm als der Ausgangspunkt, von dem aus er sich der Zukunft entgegenstreckt, aber so, daß er sie dabei abstößt, sich davon dauernd absetzt. Und in diesem Absetzen besteht die Freiheit. Die Vergangenheit bedeutet immer nur, was der Mensch will; ihr Sinn leuchtet nur im Lichte des Vorentwurfs. Darum ist der Mensch auch immer von seiner Vergangenheit verlassen; sie hilft ihm nichts. Er muß seine Freiheit zu jeder Zeit aus sich allein behaupten; denn zu Motiven und zu Werten wird alles erst durch die Freiheit. Aus dieser Verlassenheit des Menschen entspringt die Angst: er ist auf sich allein gestellt und weiß es. Auch seine besten Vorsätze gelten nur, solange er will; nie ist er im voraus seines Verhaltens sicher. Dieser Freiheit möchte er sich entziehen; er möchte sich zu einem Ding machen ohne Ursächlichkeit, ohne Verantwortlichkeit. Aber diese Versuche sind zuinnerst unehrlich, und sie sind eitel, und der Mensch weiß darum mit einem unausgesprochenen Wissen. Der Mensch ist das, wozu er sich macht, und er trägt allein die Verantwortung dafür. Die meisten Haltungen des Menschen sind so unehrlich (*de mauvaise foi*); er betrügt sich selbst. In dieser Spaltung des Bewußtseins in Betrüger und Betrogenen, die doch nicht zwei sind und auch nicht einfach einer, erscheint aufs neue die Nichtigkeit, die das Sein des Fürsich zerfrißt.

Die Gegenwart ist das Gegenwärtigen der Welt. Aus sich allein ist das Bewußtsein bloße Leere ohne jede Bestimmtheit. Darum wirft es sich auf das Ansich, in der Hoffnung, durch es etwas zu werden. Aber der Versuch

ist nichtig: von dem Ansich ist das Bewußtsein wiederum getrennt durch die unübersteigbare Schranke des Nichts; das Bewußtsein besteht darin, daß es das Ansich nicht ist. Während so das Ansich reines positives Sein ist, ist das Bewußtsein wesentlich Verneinung. Die Welt ist das Ansich, gesehen im Licht des eigenen Vorentwurfs, den sie in ihrem Gefüge widerstrahlt. Was ich bin, das sagt mir meine Welt.

Ein ganz neues Kapitel schneidet Sartre mit der Seinserstreckung des Menschen an, die er das Sein-für-Andere (*le Pour-Autrui*) nennt. Er wirft Husserl vor, daß er vergebens dem Solipsismus zu entgehen suche und dabei immer gegen seinen Idealismus anrenne wie eine Fliege gegen ein Fenster. Auch bei Heidegger sei das Mitsein zu sehr eine Kategorie und so im Dasein beschlossen. Aber an der durch nichts zu begründenden, rein tatsächlichen Existenz der Andern scheitert, wie Sartre richtig bemerkt², die Erklärung der Erkenntnis durch die Kategorien des Geistes. Die Welt des Idealismus ist eine Welt ohne Menschen. Der Andere ist gegeben als Verweis auf Erfahrungen, die ich grundsätzlich nicht machen kann, die nie meine Erfahrungen werden können, was sie doch müßten, kämen sie durch Formung eines unerkennbaren Dinges an sich durch meine Kategorien zustande. Der Andere ist ein Einbruch in meine Welt. Während ohne ihn die Dinge sich um mich herum anordneten zu einer geschlossenen Welt, deren einziger Mittelpunkt ich bin, finde ich nun Dinge, die auf einen andern Mittelpunkt ausgerichtet sind; ja alle Dinge meiner Welt erhalten nun einen sehr klaren und doch unfäßbaren Verweis auf die Andern; sie sind von ihnen gesehen, wie ich sie nicht sehen kann. Sie entgleiten mir gleichsam; durch die Freiheit der Andern geht ihre Eindeutigkeit verloren, und die Einheit meiner Welt gerät in Auflösung. Überall finde ich diesen Verweis. Die Zeughaftigkeit der Dinge ist nicht auf mich allein verwiesen — ein Weg, ein Fahrrad, eine Lampe, ein Briefkasten —, sondern auf alle, auf das „Man“, in das ich selbst mich einreihe durch den Gebrauch dieser allgemeinen Einrichtungen. Das Man hat also nicht mehr die halb moralische Bedeutung eines uneigentlichen Verhaltens — diesen Unterschied von uneigentlichem und eigentlichem Verhalten verwirft Sartre und mit ihm Heideggers Erklärung des Man. Vom Standpunkte der Existenzialphilosophie aus mit Recht, wie uns scheint; spiegelt doch auch das uneigentliche Verhalten den eigenen Vorentwurf, nicht selbst sein zu wollen.

Der Andere kann mir nun in zwei Weisen begegnen, als Objekt oder als Subjekt. Ich kann ihn mit seinen Möglichkeiten als ein Ding der Welt betrachten, dem gegenüber ich Subjekt bin. Er ist dann für mich gleichsam ein Ding, das Bewußtsein besitzt. Aber der Andere kann sich darüber erheben und seinerseits zum Subjekt werden, das mich zum Gegenstand herabsetzt. Sartre beschreibt das am Phänomen des Blickes. Wenn jemand

² Vgl. vom Verfasser „Die Grundfragen der Philosophie“, Freiburg 1933, „La Connaissance humaine“, Paris 1943, und „Erkenntnistheorie“, Colmar 1945.

mich anblickt, dann verschwinden für mich sein Leib, sein Auge als Dinge; er wird unmittelbar als Subjekt erfahren, der meine eigenen Möglichkeiten lähmt, der ihnen eine Bedeutung gibt, die von mir nicht abhängt. Für ihn habe ich jetzt einen Platz in seiner Welt, und die Anordnung der Dinge um mich geht als Gegenstand in seine Welt ein. Ich erfahre eine neue Erstreckung meines Seins, das Sein-für-Andere. Der Blick ist so eine Beherrschung, ein Überstieg meiner Freiheit durch eine andere. Während ich mit den Dingen rechnen kann, können meine Entwürfe immer von den Entwürfen des Andern durchquert und matt gesetzt werden. Das Urverhältnis zwischen den Menschen ist daher Kampf. Jeder möchte als Subjekt sich die Freiheit des Andern aneignen, entweder durch geschlechtliche Liebe oder durch Verdinglichung bis zur haßvollen Vernichtung. Aber beide Versuche sind zum Scheitern verurteilt, weil eine Freiheit sich nicht aneignen läßt. Selbst wo sie sich unterwirft, tut sie es entweder frei, aus eigenem Antrieb, und entgleitet so dem Andern, oder man versucht sich selbst zu einem Ding zu machen — ein unmöglicher Versuch; gelänge er auch, so wäre doch die Freiheit, die der Andere besitzen wollte, verschwunden.

Durch den Andern erhalte ich also die neue Seinsweise: das Sein-für-Andere. Hier ist die Nichtigkeit am klarsten geworden. Ich gebe es mir nicht; es ist völlig außer meinem Zugriff, weil es der Freiheit des Andern verhaftet ist. Und doch bin ich es und bin dafür verantwortlich. Vergebens versuche ich jedoch, es zu erfahren, es zu erleben. Ich kann ja nie den Standpunkt des Andern einnehmen. Ob ich will oder nicht, dieses Sein-für-Andere ist ein Teil von mir, ist ich selbst, aber meinem Blick immer seitlich ausweichend und mir doch gegenwärtig. Er spukt gleichsam gespenstisch (hanter) — ein Ausdruck, den Sartre gerne für alle diese Seinsweisen gebraucht — am Rande meines Seins. Durch es stehe ich wehrlos in der Welt, verwundbar. Darum möchte ich es in meine Gewalt bekommen. Vergebene Mühe; dieses mein Sein entgleitet mir immer und grundsätzlich. Daher der bereits erwähnte sinnlose Kampf, den man doch nicht lassen kann, weil diese Seinsweise zum Fürsich gehört.

Durch die Andern wird auch unser Leib erst zu dem, als was wir ihn kennen. Für uns allein wäre der Körper gegeben als Stimmung und Gefühle, die die Welt färben und die uns als Eigenschaften der Welt, Fröhlichkeit der Landschaft, Gunst der Dinge, Feindseligkeit oder lastende Schwere des Begegnenden, entgegenkämen. Wir empfänden den Leib — der Vergleich ist nicht von Sartre — wie ein Tier, das sich von seinem Empfinden Rechenschaft geben könnte. Der Leib ist außerdem der notwendige Ausgangspunkt unserer Beziehungen zur Welt, auf den alle Richtungen innerhalb der Welt hinweisen, ohne daß er in sich gegeben ist; er wird erfahren als das Urwerkzeug, der nicht selbst gegebene Punkt, an dem alle Werkzeuge ansetzen. So ist im Schreiben selbst die Hand nicht gegeben als Gegenstand, wohl aber das Werkzeug Feder als gehandhabt. Schaue ich die Hand an, so habe ich sie vergegenständlicht; sie ist nicht mehr erlebt als lebendige Hand.

Schließlich ist für jeden der eigene Leib der letzte und unentrinnbare Standpunkt. Jeden andern Standpunkt kann man wiederum von einem andern aus betrachten, nur den eigenen Leib nicht. Mein Leib ist also für mich allein undinglich gegeben, ohne Form und Gestalt, als Ausgangspunkt, den wir immer zurücklassen, der dadurch der Vergangenheit verhaftet ist, der unsere Vergangenheit ist. Erst durch die Andern erhält der Leib für uns Form, kennen wir unsere Organe und Sinne, gibt es für uns unsern Magen, ist ein Sehschmerz ein Schmerz im Auge.

Zum Sein-für-Andere gehören eine Menge Eigenschaften, die wir besitzen, ohne sie vollziehen zu können. Nur für andere sind wir schön oder häßlich, begabt oder unbegabt, gut oder böse. Nur für sie haben wir einen bestimmten Charakter mit den oder den Eigenschaften; für uns sind wir in jedem Augenblick ursprüngliche Freiheit. Zugehörigkeit zu einer Nation, zu einer sozialen Schicht rechnet auch dazu. Diese Seiten gehören zu dem, was Sartre das Unvollziehbare (*les irréalisables*) nennt, das ich doch bin. Er führt beispielsweise den Platz an, den ich einnehme. Wohl läßt mein augenblicklicher Platz sich erklären aus früheren Plätzen; aber schließlich komme ich auf einen ersten Platz, die Geburt, den nichts metaphysisch rechtfertigt, und durch den alle Plätze bloß tatsächlich sind. Dann ist da die Umgebung (*les entours*), die Zeuge mit ihrem Koeffizient von Nützlichkeit und Hinderlichkeit, die eben da sind oder nicht da sind und von denen meine Tätigkeit abhängt. Weiter gehört dazu der Nächste, der den Dingen der Welt bereits Bedeutung gegeben hat, die ich einfach zu übernehmen habe, alle die Techniken, die zu meinem Leben gehören, die Sprache und anderes mehr, was ich alles nicht einfach aufheben kann. Endlich der Tod. Sartre lehnt die Definition des Daseins als Sein zum Tode ab. Den Tod kann ich nicht erleben, ihn nicht vorwegnehmen noch erwarten. Er kann nie in meinen Entwurf eingehen; dieser hat immer etwas zu Verwirklichendes zum Inhalt. Er ist vor allem keine meiner Möglichkeiten, noch gehört er zur ontologischen Struktur des Fürsich. Er ist vielmehr die unsinnige Vernichtung meiner Möglichkeiten, die endgültige Vergegenständlichung, der Untergang der Fürsich im Sein-für-Andere, das Ende des Selbst. Er verleiht dem Leben keinen Sinn, sondern offenbart seine Sinnlosigkeit. „Es ist sinnlos, daß wir geboren sind; es ist sinnlos, daß wir sterben“ (S. 631). So ist das Fürsich ganz durchsetzt mit bloßer Tatsächlichkeit. Diese aber kann nie rein in sich erfaßt werden. Wir stoßen auf sie nur in der Freiheit, durch die Freiheit, als auf das, was in ihr nicht aufgeht, als ihren Hintergrund und Ausgangspunkt. Darum können wir diese Tatsächlichkeit auch nie einholen: gespenstisch hält sie sich am Rande des Daseins, verschwindend, wenn man sie ins Auge fassen oder ergreifen will, und doch sofort gegenwärtig, immer und überall, sobald man den Blick von ihr abwendet. Vergebens quält sich der Mensch, diese Tatsächlichkeit in seine Hand zu bekommen, sich selbst zum Grunde und zur Rechtfertigung seines Daseins zu werden — und im Grunde ist das Leben, ist all unser Tun und Lassen nur das, was wir

eingangs beschrieben als das angstvolle und verzweifelte Bemühen, mit sich selbst zusammenzufallen, sich selbst zu erreichen, ein Ansich zu werden, das zugleich für sich wäre. Aber das Sein des Fürsich ist von innen angefressen, ist ein Sein minderere Dichte, eine Art Fäulnis des wahren, echten Seins des Ansich.

Wenn so das Sein des Fürsich von bloßer Tatsächlichkeit ganz und gar durchsetzt ist, muß darin nicht ein Zeichen gesehen werden, daß der Mensch geschaffen ist, daß es einen Gott gibt? Weit entfernt! Wie Heidegger die Geworfenheit völlig in das Sein des Daseins hineinnimmt, so auch Sartre. Denn Gott ist nach ihm unmöglich, und ebenso jede Schöpfung. Denn Gott wäre entweder ein Ansich; dann wäre er wohl fähig, die Fülle des Seins zu besitzen; aber er wäre ohne Bewußtsein und darum jedes Handelns im eigentlichen Sinn unfähig. Oder er wäre bewußt, persönlich; dann träte auch bei ihm die Nichtung ein, die das Bewußtsein erst ermöglicht, die innere Spaltung, die uns zerreißt und uns von uns selber trennt und unser Dasein zum eitlen Rennen nach dem Unmöglichen macht. Dann wäre auch er Sein minderere Dichte, also kein Gott.

Da es nun keinen Gott gibt, ist der Mensch auf sich allein gestellt und hat allein die Verantwortung auf sich zu nehmen für ein Dasein, das er frei schafft und zu dem macht, was er im tiefsten Grunde will und dessen Grund er doch nicht werden kann. Nur durch sich selber und durch andere Freiheit kann diese Freiheit eingeschränkt werden. Die Dinge vermögen dies nicht; sie werden zu Hindernissen ja nur in bezug auf Pläne, die der Mensch frei entwirft. Wer keine großen Bedürfnisse hat, fühlt sich nicht arm, und wer nicht ausgehen will, den stört das schlechte Wetter nicht. Der Mensch allein gibt sich seine Werte in der Art und Weise, wie er sich selber einzuholen unternimmt. Er ist absolute Freiheit; sein Grundentwurf entströmt nur ihm. Aber er ist keine Person. Das Ich entspringt nach Sartre einer psychischen Vergegenständlichung und gehört zur Welt und zum Sein-für-Andere³.

Da der Mensch nichts ist als dieser sein eigener Vorentwurf, so bestimmt dieser alles im Menschen bis in die kleinste Ausdrucksbewegung hinein, allerdings nicht im Sinne eines logisch sich schließenden Systems, das eine Ableitung zuließe, sondern als Zusammenhang eines lebendigen Ganzen. Der eigene Vorentwurf ist auch bewußt, aber nicht gewußt, d. h. er läßt sich nicht vergegenständlichen und in Worte fassen. Bewußt muß er sein, weil er sonst überhaupt nicht wäre; denn Sartre verwirft ja das Unterbewußtsein als eine Erfindung der Psychologen. Auch die Andern wissen um diesen Vorentwurf, und zwar erfassen sie ihn unthematisch bei der ersten Begegnung. Jedoch führt der Versuch, reflex sich davon Rechenschaft zu geben, fast immer zu Irrtümern. Dagegen kann man aus jedem Verhalten, aus den Ausdrucksbewegungen, dem Geschmack für süße oder saure Speisen, der

³ So bereits „La Transcendance de l'Ego“, in: *Recherches Philosophiques* 6 (1936—37) S. 85—123.

Vorliebe für bestimmte Formen und Farben, für Hartes oder Weiches, für Klebriges oder Glattes, bei Andern hinter den Vorentwurf kommen, und zwar am besten durch einen Vergleich der verschiedenen Äußerungen, damit Irrtümer nach Möglichkeit ausgeschaltet werden. Sartre nennt das Vorgehen existenzielle Psychoanalyse. Von der Freudschen Psychoanalyse unterscheidet sie sich einmal durch Ablehnung des Unterbewußtseins. Dann spielen auch die Träume nicht mehr die erste Rolle, da ja grundsätzlich wenigstens schon die Art, den kleinen Finger zu bewegen, den Vorentwurf erfühlen lassen müßte. Endlich will Sartre, wenigstens in der Theorie, nicht alles auf eine Sublimierung der Libido zurückführen.

Die menschliche Freiheit ist also nach Sartre ein von außen unbeeinflussbares Strömen. Das ist aber noch keine echte Freiheit. Sartre vermeidet zwar den Fehler der idealistischen Systeme, die die Freiheit einem übermenschlichen oder gesamt menschlichen Geist oder All zuschreiben, was für die Freiheit des Einzelnen keinen Platz mehr läßt. Er stellt sogar fest, daß ein Mensch den Standpunkt des Ganzen gar nicht einnehmen kann, wie Hegel es versuchte; immer bleibt das Selbst des Denkers dem Ganzen gegenüber, wenn er es denkt. Aber die Sartresche Freiheit ist auch nicht die menschliche Freiheit; sie ist zugleich zuviel — denn menschliche Freiheit ist nicht absolut noch uneingeschränkt — und zu wenig, weil echte Freiheit nur persönliche Freiheit sein kann, nur da, wo ein sich selbst behauptender Punkt, ein Selbst als Subjekt ist, das sich besitzt und sich wendet, wohin es will.

Und damit stehen wir vor der Beurteilung des Systems⁴. Sein Reichtum und die Hellsichtigkeit vieler Beschreibungen sollen nicht in Abrede gestellt werden, auch nicht das Verdienst, neue Erstreckungen des Subjekts, der Existenz sichtbar gemacht zu haben. Aber seine Beobachtungen liegen alle auf einer Ebene und sind nur dort richtig. Diese Ebene ist zwar für das menschliche Sein auch wesentlich, aber sie ist nicht alles. Es ist die Ebene des Bewußtseins, insofern es dem vitalen Sein im Menschen verhaftet ist. Bezeichnend ist, daß Sartre das Vitale als eigene Seinsstufe in echt Cartesianischer Weise unterschlägt; nur mit einem Satz erwähnt er es, um zu sagen, daß die Tiere so lange nur als ein Gesamt physikalischer und chemischer Kräfte zu betrachten seien, bis das Gegenteil bewiesen sei, ein für einen Phänomenologen sonderbarer Standpunkt. Ist so das vitale Leben als eigene Seinsstufe verschwunden, so muß auch im Menschen alles auf Rechnung des Geistes gesetzt werden. Das Ich, das Sartre dem Bereich des Objektiven zuweist, gibt es; es ist das psychologische Ich, Träger der von ihm dem gleichen Bereich zugewiesenen psychologischen Zuständigkeiten. In Wirklichkeit steht es zwischen dem rein objektiven Bereich des Ansich und dem rein subjekthaften Bereich der Person. Von der Verbindung dieses

⁴ Ausführliches in unserem soeben erschienenen Werk: *La Personne Incarnée. Étude sur la Phénoménologie et la Philosophie Existentialiste*. Paris 1947, G. Beauchesne.

halb gegenständlichen Leib-Ichs mit dem ungegenständlichen Ich der Person rührt auch die unvollkommene Einheit und Spaltung des Bewußtseins her; diese ist daher dem Bewußtsein als solchem nicht wesentlich; nur das Leibliche drängt zur Vergegenständlichung auch dessen, was, wie die Person, nicht gegenständlich werden kann. Ist das Leibliche so eine vom Geistig-Persönlichen verschiedene, wenn auch ihm eng verbundene Seinsebene im Menschen, dann kann der Ausdruck auch nicht mehr die reine Spiegelung der geistigen Grundhaltung sein; an der Selbständigkeit des Leiblichen wird sie sich brechen und oft verzerren. Nur in der Kunst ist die Form das reine Gefäß des Inhalts, ihm genau auf den Leib zugemessen. Dadurch wird aber der Wert der existenziellen Psychoanalyse viel fraglicher, als er es nach der Darstellung Sartres ist.

Daß der Kampf untereinander die natürliche Einstellung der Menschen sei, ist ebenfalls eine Teilwahrheit. Dieser Kampf geht auf die gleiche Quelle zurück; das bloß leibliche Leben ist ausschließlich auf den eigenen Vorteil und auf die Erhaltung der Art gerichtet. Es kann sich noch nicht von sich selbst, von der drängenden Besorgtheit um das eigene Dasein frei machen. Aber im Menschen lebt daneben noch eine höhere Kraft, durch die er gerade Mensch und nicht bloß Tier ist. Es ist auffallend, daß der Mitmensch bei Sartre wie bei Heidegger nie als Du auftritt, sondern als Dritter, als der Andere, als ein Fremder, der mich beherrschen will. Infolgedessen nimmt auch die Sprache und die durch sie ermöglichte Verständigung nicht den Platz ein, der ihr gebührt⁵, ganz zu schweigen von den auch im menschlichen Bereich bekannten Tatsachen von tiefem Einverständnis, von echter Liebe und wahrer Selbstlosigkeit. Es ist zu billig, dies alles als unehrlich beiseite zu schieben. Richtig ist nur, daß die Person sich gegen das Drängen des Leiblichen dauernd wehren muß, daß das Höhere immer bedroht ist von ihm und daß die Eigensucht dieses Lebens selbst dieses Höhere für seinen Vorteil zu mißbrauchen sucht. Eben dadurch kommt es dann zu mehr oder weniger bewußter Verstellung. Die Blindheit Sartres für das eigentlich Geistige ist um so auffallender und schwerwiegender, als er gegenüber den in Frankreich starken rationalistischen Strömungen so eindringlich auf die unthematische und unformulierte Erkenntnis hingewiesen hat. Denn zu dem innersten Bereich dessen, das nur dieser Erkenntnis zugänglich ist — bei uns wie bei den Andern —, gehört doch gerade die Person.

Aber der Blick Sartres geht in anderer Richtung. Er ist wie gebannt von der plumpen, massigen Schwere des Stofflichen. Für ihn ist es ausgemacht, daß hier das echte, starke Sein ist. Zwar will Sartre nicht Materialist sein, und er ist es auch nicht in der Art eines gewissen groben und im Grunde sehr einfältigen Materialismus. Aber auf eine feinere Weise entgeht er ihm doch nicht, obwohl er, der bei der Widerstandsbewegung

⁵ Vgl. dazu die oben (Anm. 2) erwähnten Werke des Verfassers.

tätig mitwirkte, doch erfahren haben sollte, daß der Wille zur Freiheit allem Stofflichen erst Macht verleiht, und daß gegen die Entschiedenheit des Entschlusses oft auch eine Übermacht an Zahl und Ausrüstung nichts vermag. So bewährt sich das persönliche Sein doch als allem anderen überlegen, wenn auch auf seine eigene Weise, überlegen noch und vor allem im Opfer des Lebens für eine edle Sache. In diese Richtung weisen, wenn auch vorläufig nur leise, die Werke der Sartre nahestehenden Simone de Beauvoir. Sartre möchte das Unmögliche: Person zu sein, um zu werden wie der Stoff.

Der Materialismus Sartres besteht darin, daß er eine absolute, aber inhaltsleere Freiheit der rein stofflichen Welt des Ansich gegenüberstellt. Die in der Welt erscheinenden Werte sind, wie bereits erwähnt, nur Spiegelungen des eigenen Seinsentwurfs und haben darum keine objektive Wirklichkeit; die geistigen Werte sind demnach falsche Werte (*pseudo-valeurs*). Der historische Materialismus ist deswegen eine fruchtbare Arbeitshypothese⁶. Durch diese Auffassung stellte sich Sartre zunächst in die Nähe des Kommunismus. Er geriet jedoch bald in Streit mit der offiziellen Parteidoktrin, die den geschichtlichen Determinismus zu einem für alle Mitglieder verpflichtenden Dogma erhebt. Das stand in Widerspruch mit der absoluten Freiheit, die nach Sartre das Wesen des Menschen ausmacht. So erhob man sich bald von kommunistischer Seite gegen die neue Philosophie. Sartre hat auf die Angriffe in seiner Arbeit „*Matérialisme et Révolution*“ geantwortet. Revolution ist immer eine Tat der Freiheit. Wenn alles notwendig eintritt, so hat die Revolution ebenso ihren Sinn verloren wie die Freiheit der arbeitenden Klasse, die zu erringen die kommunistische Revolution dienen soll. Das ist ohne Zweifel eine Kritik, die an den Nerv des historischen Materialismus rührt, und man begreift die Heftigkeit der Polemik von kommunistischer Seite. Nur fragt man sich, warum ein Mensch für eine Freiheit kämpfen soll, die nach Sartre doch sinnlos und ohne Wert ist, und die übrigens gar nicht unterdrückt werden kann, da der Mensch immer nur das ist, was er durch seinen Vorentwurf sein will. Aller Besitz ist ja doch nur ein vergeblicher Versuch, auf dem Umweg über die Dinge das An-sich-für-sich zu erreichen. Daraus die Folgerung der freiwilligen Besitzlosigkeit zu ziehen, hätte allerdings nur dann einen Sinn, wenn durch den Verzicht die geistigen Kräfte für die Verwirklichung der Persönlichkeit frei würden, was ja in der Tat die Grundlage der christlichen Armut ist. Aber diese Voraussetzung hat bei Sartre allen Sinn verloren, da die Freiheit unpersönlich und leer ist. Der Kampf aller gegen alle bleibt bei ihm die einzige ehrliche Beziehung der Menschen untereinander.

Schließlich ist noch auf den Mißbrauch des Nichts aufmerksam zu machen. Gewiß, das Nichts kommt durch den Menschen in die Welt, durch seine Freiheit und durch seine Fähigkeit, das, was ist, zu vergleichen mit dem, was nur seinem Streben oder seiner Vorstellung vorschwebt. Ist diese Erweiterung der

⁶ *La Transcendance de l'Ego*, S. 123.

Welt über das Wirkliche hinaus eine Seinsminderung? Diese Gabe, alles mit allem zu vergleichen, führt dazu, daß jedes Seiende als Nicht-das-Andere angesprochen werden kann. Das hat auch Sartre mit den verschiedenen Dimensionen des Bewußtseins getan, die er und andere vor ihm frei gelegt haben. Nun gibt es unter diesen Dimensionen eine, die am leichtesten formuliert und ausgesprochen werden kann, nämlich die des Objektiven und Gegenwärtigen; und dies ist wiederum im leiblichen Leben begründet. So geschieht es, daß die anderen Dimensionen am besten durch einen Vergleich mit dieser Dimension ausgedrückt werden, wenigstens für die Reflexion; denn unreflex wissen wir, wie Sartre immer wieder betont, sehr gut, was Zukunft, Vergangenheit und Ähnliches ist, und die Sprache hat wunderbare Mittel des direkten Ausdrucks dieser Seinsverhältnisse geschaffen, Dinge, die noch auf den Sprachphilosophen warten, der sie benützt, um den Geist von seinen unmittelbarsten Vergegenständlichungen aus zu ergründen⁷. Dieser Vergleich wird aber immer mit einer Verneinung arbeiten müssen, und die anderen Erstreckungen als nicht-wie-die-bekannte hinstellen. So erscheinen sie gleichsam als eine Verneinung, eine Nichtigkeit des einzig wahren Seins. Diesem Irrtum ist Sartre zum Opfer gefallen. In Wirklichkeit sind alle diese Dimensionen gleichwertig und gleich wesentlich für die menschliche Art zu sein; aber sie sind je verschiedene, eigene Seiten menschlicher Bewußtheit, die sich nicht auf andere zurückführen lassen, sondern die man nur durch eine phänomenologische Beschreibung ausdrücklich machen kann, was Sartre ja auch versucht hat und auf vielen Punkten mit Erfolg versucht hat. Der Geist zeigt sich so infolge der Bemühungen der verschiedenen Philosophen, die sich mit der Erhellung der menschlichen Existenz und der Person beschäftigen, als eine reich gegliederte und breit sich erstreckende Wirklichkeit — Gliederung und Erstreckung im unräumlichen Sinn genommen —, die an Reichtum das stoffliche Sein weit übertrifft, das sich metaphysisch so starr und stur, mit nur einer einzigen Seinsebene darbietet.

Damit entfallen aber die Schwierigkeiten, die Sartre gegen den Gottesbegriff erhebt. Gott wäre nur dann widerspruchsvoll, wenn er menschliches Bewußtsein haben und doch Gott sein sollte, wie Sartre ihm zumutet. Es entfällt auch die Absolutheit menschlicher Freiheit. Man braucht nur Sartre zu lesen, um zu sehen, daß er mit literarischen Kunstgriffen sich über die Schwierigkeiten seiner Stellung hinwegredet. Der Mensch muß sich frei machen, zur Freiheit von der Übermacht des bloß Vitalen durchkämpfen. Er könnte dies aber nicht, ja er käme auch nicht auf einen solchen Gedanken, wäre in ihm nicht von Anfang an etwas diesem Vitalen Überlegenes — eben das, was wir die Person nennen. Um dies zu begreifen, sehe man sich nur die Tiere an. Schließlich ist auch der Weg frei für Werte,

⁷ Vgl. G. Guillaume, *Temps et Verbe*, Paris 1929; *L'Architectonique du Temps dans les Langues classiques*, Kopenhagen 1945.

die nicht vom Menschen abhängen, wenn man nur ihre Objektivität nicht wieder der Seinsweise des Stoffes in irgendeiner Weise angleichen will. Dann ist es nicht mehr nötig, eine Moral der absoluten Freiheit aufzustellen, die den Gegensatz zwischen Gut und Böses schließlich aufweichen muß. Die einzige Moral, die wahrhaft menschenwürdig ist, ist jene der Verpersönlichung des Menschen durch Befreiung von den Fesseln, die das Niedere seiner Freiheit zum Guten um des Guten willen auferlegt, eine Befreiung, die für den Menschen allerdings nur Sinn hat, wenn er sich vor dem persönlichen Gott stehend weiß, dem er einmal antworten muß für das, was er geworden ist.

Wenn wir schließlich fragen, warum diese Philosophie es in kurzer Zeit zu einer solchen Verbreitung brachte, warum sie geradezu Modesache werden konnte, so brauchen wir nur an das schnelle Umsichgreifen der Heideggerschen Philosophie seinerzeit in Deutschland zu erinnern. Die Leser haben offenbar gespürt, daß hier jemand für etwas Worte fand, was sie schon lange dumpf empfanden. Der heutige Mensch fühlt sich einsam in der Welt. Für Geistiges, für absolute Werte ist er mit Blindheit geschlagen. Alle Bindungen sind ihm deswegen fraglich geworden. Das Geschehen hat allen Sinn für ihn verloren. Nur kam er sich dabei irgendwie schuldig vor; es war ihm nicht ganz wohl dabei. Und nun kommt einer und sagt ihm mit überlegener Sprache, daß all dies ganz in Ordnung ist, daß man sich darüber nicht aufzuregen brauche, daß es nur gelte, daraus die Folgerungen zu ziehen, ohne Dingen nachzutruern, die doch nicht sein können. Man versteht, daß die Leser im ersten Augenblick aufatmen. Sartre gibt ihrer Ausweglosigkeit ein gutes Gewissen. Aber ist damit geholfen, ist damit der Ausweg gefunden? In einem Vortrag⁸ versuchte Sartre zwar, seine Philosophie als einen Humanismus zu beschreiben, offenbar, weil nach ihr alles auf den Menschen allein gestellt ist. Aber wenn der Mensch meint, nichts mehr über sich zu haben, versinkt er nur allzu rasch ins Untermenschliche und Unmenschliche; das wissen wir leider zu gut. Auf Grund der Philosophie von Sartre läßt sich jede Moral vertreten, wenn sie nur den Mut hat, folgerichtig zu sein. Alles menschliche Tun ist zum Scheitern verurteilt. „So kommt es aufs gleiche heraus, ob man sich im stillen betrinkt oder ob man Führer von Völkern ist“ (S. 721). Wozu aber Folgerichtigkeit im Bösen führen kann, das haben wir so bitter erfahren müssen. Etwas anderes tut uns not, um auf den rechten Weg zurückzufinden. Der Idealismus hatte die Menschheit vergöttert. Weil die Menschheit nicht unendlich ist, mußte der Rückschlag kommen. Schon Pascal wußte, daß man den Menschen zum Tier macht, wenn man einen Engel aus ihm machen will. So geht denn auch die heutige Philosophie — und leider oft auch die Praxis — ans andere Ende und betont einseitig die Nichtigkeit des Menschen. Es ist Zeit, daß der Mensch wieder zurückkehre an den Platz, der ihm in Wahrheit zukommt.

⁸ L'existencialisme est un humanisme. 1946.