

III. Jean-Paul Sartre – Die Existenz als Engagement in die Situation

Mit dem Denken Jean-Paul Sartres tritt nun eine Philosophie in die Untersuchung ein, von der erwartet werden kann, dass sie einen entscheidenden Punkt hinzufügt, ohne den ein Weiterkommen bei der Klärung des Engagements von Mensch und Welt nicht zu denken ist. Eine solche Erwartung verlangt die Vergegenwärtigung dessen, was bisher als defizitär in der Klärung des Engagementbegriffs erschien, was also letztlich noch aussteht. Husserl, so wurde herausgestellt, greift mit seiner Phänomenologie den Zusammenhang von Welt und Bedeutung der Welt für uns auf. In der Struktur der Intentionalität, die in ihrer Lebendigkeit und Dynamik gekennzeichnet wurde, ließ sich die Grundlage dessen aufweisen, was sich dem Menschen als Bedeutung aus der Welt heraus bietet. Das, was sich uns in der Alltäglichkeit als Sinn der Welt gibt, wurde in seiner genetischen Struktur herausgestellt und in seiner bewusstseinsmäßigen Grundlage charakterisiert.

Was lässt sich also durch die weitergehenden Klärung des Engagements des Menschen in die Forderungsstrukturen der Welt erhoffen? Die Beantwortung dieser Frage muss berücksichtigen, dass Husserls Philosophie eine Philosophie ist, die die Strukturen der Erkenntnis auf abstrakter Ebene, d. h. auf der Suche nach der Konstitution oder Genese von Sinn verfolgt. Eine solche Philosophie beansprucht zwar formal die Situation als das Jetzt des intentionalen Bezugs (natürlich mit all seinen intentionalen und protentionalen Verweisungen), dennoch fehlt ihr ein Konkretes, insofern als das »Wer« dieses Bezugs nicht allein durch das Bewusstsein bezeichnet werden kann. Das »Wer« des Bezugs der Welt ist der Mensch. Der Mensch aber ist weder ein reines Ich noch allein intentionale Struktur. Husserls Ansatz »bei den Sachen selbst« fehlt es demnach letztlich doch an Konkretem.

Die Frage nach dem Sein dieses gesuchten »Wer« wurde von Martin Heidegger in *Sein und Zeit* für die weitere Phänomenologie

wegweisend untersucht. Dort findet sich die Einsicht: Das Sein des Menschen, das Dasein, ist wesentlich »das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht [...] [und das] sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit [verhält].«¹ Dieser Selbstbezug, der das Dasein letztlich ist, wurde durch Heidegger in der Struktur der Sorge expliziert.

Die dadurch entstehende Existentialanalyse Heideggers in ihrem Anspruch ontologischer Fundamentalität kann als der Ursprung der Existentialphänomenologie verstanden werden.² Denn aus dem Ausgangspunkt und auch dem Ergebnis Heideggers, dass sich im Selbstbezug des Seins des Daseins der Schlüssel für die phänomenologische Betrachtung des Seins der Welt finden lässt, ergibt sich, dass die Ergebnisse der transzendentalen Phänomenologie die ontologische Eigenart der Existenz des Menschen unberücksichtigt ließ. Die Folge ist, dass das Ich der transzendentalen Phänomenologie als existenzial gesehen »unausgedehnter Punkt« aus der Reduktion hervorgeht. Die »Ausdehnung« der Existenz ist aber, mit Heidegger zu sprechen, das In-der-Welt-sein mit all seinen der Sorge entsprechenden ek-statischen Dimensionen. Husserls eingeführte Dimensionen der Zeit als Retentionalität und Protentionalität des Bewusstseins können diese Ontologie nicht umgreifen, denn sie bleiben bezogen auf ein reines Bewusstsein als eines »ortlosen Feldes« der Konstitutionsleistungen.

Jean-Paul Sartre machte sich in seiner Philosophie die Erkenntnisse der Fundamentalontologie zu Nutze und verband sie mit seiner Begeisterung für die Phänomenologie Husserls. Die Existenz als Verhältnis zur phänomenal begegnenden Welt, wie sie im konkreten Verhältnis zum existierenden Menschen steht, ist sein Hauptthema. An die Stelle, an der bei Husserl das strukturelle Jetzt der Intentionalität steht, tritt bei Sartre die *konkrete* Situation in ihrer *abstrakten* Bedeutung. Jede Situation ist konkret und verlangt deshalb eine konkrete Stellungnahme der Existenz. Letztere kann allerdings erst

¹ Vgl. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, a. a. O., 42.

² Zur »Existentialphänomenologie« als Charakterisierung der französischen Phänomenologie vgl. auch Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, a. a. O., 46–5, sowie das Fazit des Artikels von Paul Ricœur: »Phénoménologie existentielle«, in: *Encyclopédie Française XIX*. 1957, 19.10.8–19.10.12: »Ainsi la phénoménologie existentielle fait la transition entre la phénoménologie transcendentale, née de la *réduction* de toute chose à son apparition pour moi, et l'ontologie, qui *restaure* la question du sens de l'être pour tout ce qui est dit <exister>.«

aus einem fundamentalen Engagement des Menschen in die Welt bzw. in die Situation an Bedeutung gewinnen. Deshalb ist die Philosophie Sartres für die vorliegende Untersuchung unverzichtbar. War diese Untersuchung bis zu diesem Punkt immer damit beschäftigt, die Bedeutung des Begriffs »Engagement« und der damit einhergehenden Freiheit des Menschen innerhalb der behandelten Philosophien zu verorten, war somit der Gegenstand der Untersuchungen zu Bergson und zu Husserl immer ein Gegenstand, der selbst nicht explizit in Erscheinung trat, sondern sich aus der Bedeutung dessen, was dieses Denken vorantrieb, ergab, so erscheint dagegen mit der Philosophie Sartres zum ersten Mal der Begriff »Engagement« als zentraler existentialphänomenologischer Terminus. Durch Sartres Ausführungen zum Engagement in *Das Sein und das Nichts*³ wird zum ersten Mal *explizit* verdeutlicht, was die vorliegende Untersuchung anstrebt. Von Sartres existentialphänomenologischem Ausgangspunkt her lässt sich die Phänomenologie Merleau-Pontys im Hinblick auf den in ihr zentral und paradigmatisch vorgebrachten *Gedanken* des Engagements des Menschen in die Welt erst erkennen.

Um allerdings die Bedeutung Sartres für eine Philosophie des Engagements hier darzustellen, sollen im Folgenden zunächst seine phänomenologischen wie ontologischen Grundvoraussetzungen im Lichte der Existentialphänomenologie geklärt werden (1.). In einzelnen kleineren Schritten werden daraufhin die Aspekte des Engagements des Menschen und seine weltliche Verfasstheit thematisiert (2.), um am Ende die Freiheit des Menschen (3.) in ihrer paradoxen Bedeutung für den Menschen (4.) und die Phänomenologie des Engagements in die Situation (5.) zu verdeutlichen.

1. Der Ausgangspunkt der Philosophie Sartres

a. Phänomenologischer Ausgangspunkt

Phänomenologie, wie Sartre sie durch die Schriften Husserls kennen lernte, hat ihren Ausgangspunkt im Bewusstsein und versucht von

³ Da der Text so umfangreich ist, und sich an vielen Stellen gleiche Gedanken in anderer Formulierung und anderem Kontext finden lassen, der Lesefluss aber nicht durch noch mehr Zitate erschwert werden soll, werden in den Fußnoten weitere den Zusammenhang erhellende Passagen zitiert oder wird dort auf sie verwiesen.

daher auf der Grundlage der Struktur der Intentionalität Konstitutionsleistungen zu beschreiben, mit denen sich die Welt für das Bewusstsein erst phänomenal ergibt. Sartres großer Einwand gegen Husserl ist allerdings, dass, wenn das Bewusstsein in dieser Struktur der Intentionalität besteht, es ohne die »Erfüllung« der Intentionalität gar nicht existent ist. Will man also das Phänomen des Bewusstseins auf das reduzieren, was ihm zugrunde liegt, so findet man nichts als die intentionale Struktur selbst. Sartres Antwort auf die Frage nach der eigentlichen Seinsweise des Bewusstseins ist damit eindeutig:

»Jedes Bewußtsein ist setzend, insofern es sich transzendiert, um ein Objekt zu erreichen, und es erschöpft sich in eben dieser Setzung: alles, was es als *Intention* in meinem aktuellen Bewusstsein gibt, ist nach draußen gerichtet [...].«⁴

Die Folgen dieser Bestimmung des Bewusstseins erstrecken sich zumindest auf zwei ganz wesentliche Punkte: zum einen ist das Objekt immer außerhalb des Bewusstseins, in der Welt, zum anderen muss aber doch, um einem infiniten Regress aus dem Weg zu gehen, angenommen werden, dass es das Bewusstsein des Bewusstseins schon vor jeder intentionalen Erfüllung gibt.

Der erste Aspekt wird von Sartre schon in seiner frühen Schrift *Die Transzendenz des Ego* entwickelt: Wenn das Bewusstsein per notwendigem Inhalt als an die Welt gebunden verstanden werden muss, dann kann es ein reines Bewusstsein als solches nicht geben, es sei denn, man würde es als Nichts bezeichnen. Reflektiert das Bewusstsein also auf ein Ego (wie Husserl es z. B. in den *Cartesischen Meditationen* macht), so ist dieses Ego Objekt des Bewusstseins und damit außerhalb seiner, in der Welt.

»Das Ego ist nicht Eigentümer des Bewußtseins, es ist dessen Objekt«⁵, lautet eine Schlussfolgerung Sartres, womit er das transzendente Bewusstsein in eine »unpersönliche Spontaneität« verwandelt.⁶ Allein, das heißt ohne Inhalt, ist das Bewusstsein ein Nichts gegenüber der Seinsfülle außerhalb seiner, denn allein ist es leer. »Es bestimmt sich jeden Augenblick zur Existenz, ohne daß man

⁴ SN, 19.

⁵ Sartre, J.-P., »Die Transzendenz des Ego« [TE], in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997, 39–96, hier 85.

⁶ Wohlgermerkt handelt es sich hier um das transzendente *Bewusstsein*, nicht um das transzendente *Ego*, denn jegliches Ego ist als Objekt immer schon außerhalb meiner in der Welt.

sich etwas vor ihm denken könnte.«⁷ Das Bewusstsein hat somit kein eigenes Sein. Es bedarf der Existenz der Dinge, und zu deren Welt gehört ebenso das Ego der Reflexion. Das Subjekt einer Erfahrung ist diese Erfahrung selbst. Es ist das Absolute als Identität von Erscheinung und Existenz.⁸ Die Kritik Sartres an Husserl ist allerdings, wie schon angemerkt, allein eine Kritik an dessen Weise, das transzendente Ego zu denken. So steht doch zum Beispiel in den *Ideen I*:

»Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes. Hier ein sich abschattendes, nie absolut zu gebendes, bloß zufälliges und relatives Sein; dort ein notwendiges und absolutes Sein, prinzipiell nicht durch Abschattung und Erscheinung zu geben.«⁹

Das Bewusstsein, das Husserl hier meint, ist ebenso das, was Sartre in seinem Hauptwerk als das Für-sich bezeichnen wird. Es ist jedoch nicht das Ego der Reflexion und damit immanent. Alles aber, was der Reflexion erscheint, ist transzendent. Der »Abgrund des Sinnes« wird von Sartre allein dadurch überbrückt, dass er die Absolutheit des transzendentalen Bewusstseins radikal denkt, dass also Bewusstsein gar nicht ist bzw. Nichts ist und als eigentlicher Pol intentionaler Struktur im husserlschen Sinne deshalb nicht in Frage kommt. Genauso wenig kann allerdings das transzendente Ego ein solcher Pol sein, denn es ist selbst »Produkt« der Intentionalität – es ist selbst Realität und damit auf der »anderen« Seite des Abgrunds.

»[J]ede bewußte Existenz«, darin liegt der zweite Aspekt sartrescher Phänomenologie begründet, »existiert als Bewußtsein, zu existieren.«¹⁰ Jedes Bewusstsein von etwas muss also gleichzeitig immer auch das Bewusstsein dieses Bewusstseins sein, ohne es als solches zu setzen. Denn soll das Bewusstsein als Absolutes möglich sein, so muss sich der Bezug, der sein Sein als Nichts erst begründet, als unmittelbar herausstellen. Schau ich aus dem Fenster, bin ich des Baumes bewusst und dieses »bin«, das heißt das Sein des Bewusstseins von ..., ist immer als ein präreflexives Bewusstsein anwesend.

Sartre fährt fort: »Wir verstehen jetzt, warum das erste Bewußtsein von Bewußtsein nicht setzend ist: es ist ja eins mit dem Bewußtsein, von dem es Bewußtsein ist.«¹¹ Das Bewusstsein ist also bei je-

⁷ TE, 86.

⁸ Vgl. SN, 27.

⁹ Ideen I, 93.

¹⁰ SN, 23.

¹¹ Ebd.

dem Akt auch ein Bewusstsein (von)¹² sich als nicht-setzendes Bewusstsein seiner selbst. Dies ist die Zirkelnatur des Bewusstseins: Es ist immer auch *präreflexives Cogito*. In der Prä-Reflexivität des Bewusstseins liegt der eigentlich genuin sartresche Ansatz aufgehoben. Es gibt das Bewusstsein, schon bevor es Bewusstsein von etwas ist. Nehme ich etwas wahr, so *ist* mein Bewusstsein diese Wahrnehmung, bevor ich Bewusstsein von dieser Wahrnehmung habe. Im Bewusstsein, also in dem Absoluten, das als Leere im Grunde in-existiert, soll die Verbindung des erkenntnistheoretischen Dualismus von Ich als Erkennendem und dem Objekt als Erkanntem aufgehoben werden.

Bei Husserl kann man eine solche Prä-Reflexivität allein in der ursprünglichen Immanenz des inneren Zeitbewusstseins finden, wobei diese Prä-Reflexivität nicht eine Reflexivität auf das Eigene *und* das Fremde bzw. Äußere mit einschließt, da es selbst, wie schon an anderer Stelle angemerkt, immer als Pol der intentionalen Konstitutionsfäden zu denken ist.¹³ Die Phänomenologie des Bewusstseins bei Sartre geht damit an die Wurzeln ihrer selbst als einer Betrachtung der Phänomene:

»Die Welt hat das ICH nicht geschaffen, das ICH hat die Welt nicht geschaffen, es sind zwei Objekte für das absolute unpersönliche Bewusstsein, durch das sie sich verbunden finden. Dieses absolute Bewusstsein hat, wenn es vom Ich gereinigt ist, nichts mehr von einem *Subjekt*, es ist auch keine Kollektion von Vorstellungen: es ist ganz einfach eine erste Bedingung und eine absolute Quelle für Existenz.«¹⁴

Das genaue Wesen dieser Bedingung und Quelle für Existenz ist die Transzendenz des Bewusstseins. »Transzendenz« bedeutet in diesem Zusammenhang, und soweit sich an diesem Punkt sagen lässt, dass das Bewusstsein sich als Leere übersteigen muss zu einem Außen, dessen Bewusstsein es zur Existenz bringt. Das Sein des Bewusstseins, und darin knüpft Sartre in bewusstseinsphänomenologischer Hinsicht an die berühmte Formulierung aus Heideggers *Sein und*

¹² Sartre setzt das »von« der Präreflexivität in Klammern, um den Unterschied zwischen prä-reflexivem Bewusstsein(-sgegenstand) und Reflexionsgegenstand zu verdeutlichen.

¹³ Wir machten im vorherigen Kapitel kurz darauf aufmerksam, vgl. S. 102 und dort die Fußnote 85. Vgl. dazu auch Zahavi, D., »Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness«, a. a. O.

¹⁴ TE, 92.

Zeit an »[...] ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein Anderes-sein als es selbst impliziert.«¹⁵ Dies ist für Sartre der »ontologische Beweis« der Existenz des Bewusstseins – es ist wesentlich Transzendenz auf ein Objekt hin.

b. Ontologische Fortsetzung

Eine Transzendenz des Bewusstseins auf ein Objekt hin, das in der Welt existiert, ist notwendig in Form von Negation zu verstehen, da das »Anders-sein«, auf das sich das Sein des Bewusstseins transzendiert, wiederum ein Nicht-es-selbst-sein bedeutet. Die Ontologie Sartres ist eine Folge dieser phänomenologischen Ergebnisse. Es ergeben sich nämlich zwei Seinsphären, die sich grundsätzlich gegenseitig ausschließen: die des Bewusstseins und die der Objekte in der Welt (einschließlich des Egos). Letztere ist die Seinsphäre des An-sich. Das An-sich ist, was es ist, es zeichnet sich durch absolute Identität mit sich selbst aus. Es hat keine Beziehung zu sich selbst und ist absolute Kontingenz, d. h. Grundlosigkeit.¹⁶ Überschreitet das Bewusstsein das An-sich, so überschreitet es dieses nicht auf sein Sein (denn das ist transphänomenal und nicht erfassbar), sondern auf den Sinn seines Seins hin. Das An-sich ist Erscheinung, d. h. Phänomen, und ist somit dem Bewusstsein unmittelbar in seinem Sein zugänglich.

Das Für-sich bezeichnet das Sein des Bewusstseins. Es ist Beziehung zu sich als zu einem Objekt, wie oben ausgeführt wurde. Es ist leer, wenn es ohne Transzendenz ist, d. h. es ist immer durch Andersheit definiert. In diesem Sinn ist es ein Nichts, das auf die Seinsphänomene angewiesen ist. Es ist Nichts und dann Nichtung, denn durch den Bezug zu den Phänomenen, die es transzendiert, setzt sich das

¹⁵ SN, 37.

¹⁶ Vgl. aus dem Roman *Der Ekel* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1981, 149): »Das Wesentliche ist die Kontingenz. Ich will sagen, daß die Existenz ihrer Definition nach nicht die Notwendigkeit ist. Existieren, das ist *dasein*, ganz einfach; die Existierenden erscheinen, lassen sich *antreffen*, aber man kann sie nicht *ableiten*. Es gibt Leute, glaube ich, die das begriffen haben. Nur haben sie versucht, diese Kontingenz zu überwinden, indem sie ein notwendiges und sich selbst begründendes Sein erfanden. Doch kein notwendiges Sein kann die Existenz erklären: die Kontingenz ist kein Trug, kein Schein, den man vertreiben kann; sie ist das Absolute, folglich die vollkommene Grundlosigkeit.«

Für-sich als das Nicht-dieses-Objekt-Sein, als das *Andere*. Dazu ist es Bewusstsein und Sein zugleich, denn es ist sein eigenes Nichts, als nicht-setzendes Bewusstsein (von) sich. Hier findet sich der Anfang der dialektischen Strukturen der sartreschen Philosophie, die die weitere Konzeption von *Das Sein und das Nichts* bestimmen. Dies ist inhaltlich aber auch der Ursprung des Nichts, das diese dialektische Struktur trägt, denn dieses Nichts ist sozusagen der Antrieb des dialektischen Verhältnisses. Es ist das große Defizit, das des Gegenstandes, des An-sich, bedarf, um ein Bewusstsein zu konstituieren.

In seinem Grundansatz einer dualistischen Ontologie liegt schon der Punkt, an dem Sartre die Überbrückbarkeit des cartesianischen Dualismus ins Abseits drängt. Wie sich dies genau ausgestaltet, wird das Folgende zeigen.

c. *Der Mensch als abständige Anwesenheit*

Die beiden ontologischen Sphären verweisen nun auf die Möglichkeit das konkret Innerweltliche in diese Untersuchung einzubringen. Ist nämlich das Verhältnis der Intentionalität ein Verhältnis des Bewusstseins *von* an-sich-seiender Welt, so ist das in der Konkretion der Mensch, dessen Sein durch das In-der-Welt-sein, also durch die Weise seines Weltumgangs, ebenfalls als eine solche intentionale Struktur zu interpretieren ist.

»Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein, von der das Bewusstsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger ›In-der-Welt-sein‹ nennt.«¹⁷

Diese »spezifische Vereinigung« ist genau das, auf dessen Spur sich die vorliegende Untersuchung befindet. Worin besteht sie? Nach Sartre ist der Mensch dasjenige Seiende, dessen Sein in der Abstoßung von der Welt durch Negation erst gesetzt wird. Wie beim Für-sich beschrieben, kann sich der Mensch als Mensch nur bestimmen, indem er sich als von der Welt verschieden, also die-Welt-nicht-seiend, setzt. Dieses »nicht« ist der Ursprung des eigentlichen Nichts, das erst durch den Menschen überhaupt in die Welt kommt. Nichten ist damit das ständige Sich-losreißen von der Welt. Indem er das kon-

¹⁷ SN, 50.

krete Nichts in der Welt sucht und seinen Ursprung finden will, stößt Sartre auf das Bewusstsein als diesen Ursprung, dessen immanente Nichthaftigkeit erst das Nichts, das der Ausgangspunkt ist, möglich macht.¹⁸ Anhand der Alltäglichkeit des Nichts, also der Begebenheiten, in denen das Nichts tatsächlich in die Welt des Menschen eintritt, will Sartre zeigen, dass es das Nichts in der Welt ohne den Menschen nicht gäbe.

Zunächst einmal die Frage: In der Frage ist dem Fragenden immer die Möglichkeit einer negativen Antwort gegeben. Aber selbst wenn es sich um eine positive Antwort handelt, ist diese Positivität mit einer Negativität definiert. Das äußert sich im »So ist es und nicht anders«.¹⁹ Die Negation ist grundsätzlich möglich, und es ist auch die Möglichkeit, die die nächste Form der Negativität bedingt. In der Welt kommt uns das Nichts nämlich auch in Form von Nichtigungen wie Zerstörung oder Unheil vor. Aber nur dadurch, dass der Mensch die Gesamtheit des Seins seiner Welt als Vollkommenes ansetzt und damit die Zerstörbarkeit als mögliche Nichtung dieser Vollkommenheit setzt, gibt es Zerstörung. Die Natur zerstört nicht, sie verändert.

»Damit es Zerstörung geben kann, muß es zunächst ein Verhältnis des Menschen zum Sein geben, daß heißt eine Transzendenz; und in den Grenzen dieses Verhältnisses muß der Mensch *ein* Sein als zerstörbar erfassen. Das setzt ein begrenzendes Abtrennen eines Seins im Sein voraus, was [...] schon Nichtung ist.«²⁰

Eine phänomenologisch ganz herausstechende Form der Negation ist die der »anwesenden Abwesenheit«. Das wohl am meisten zitierte Beispiel für diese Negation ist das des Treffens mit Pierre: Pierre ist mit mir im Café verabredet. Ich komme an, aber Pierre ist nicht da. Seine Abwesenheit wird mir auf dem Hintergrund des Cafés deutlich; »[...] der abwesende Pierre *sucht dieses Café heim* und ist die Bedingung für dessen nichtende Anordnung als *Hintergrund*.«²¹

¹⁸ Dieser Ausgangspunkt ist schon in dem früheren Essay »Die Imagination« [Im] (in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997, 97–254) durch Sartre vorbereitet und später in Form seiner *phänomenologischen Psychologie* in *Das Imaginäre* [DI] (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1980) in Zusammenhang mit der Vorstellung präzisiert.

¹⁹ SN, 53.

²⁰ SN, 57.

²¹ SN, 61.

Alles ordnet sich um die Abwesenheit Pierres, um genau sie in den Mittelpunkt zu stellen. Das Nicht seiner Anwesenheit ist nur auf der Basis meiner Erwartung ein Nicht. Er ist phänomenologisch betrachtet durch seine Abwesenheit anwesend.²²

Diese drei Arten der Negation, die Frage, die Zerstörung und die anwesende Abwesenheit, lassen alle das Nichts auf *einer* Grundlage erscheinen: der Möglichkeit eines Nicht-seins. Die Möglichkeit des Nicht-seins ist aber allein Möglichkeit des Bewusstseins. Das Nichts, das Sartre transphänomenal als Nicht-Sein erkennen will, muss damit für ihn seinen Ursprung im Bewusstsein des Menschen haben.²³

Das Sein der Welt, das An-sich, zeichnet sich ja durch totale Fülle aus, deren Dinge keine Beziehungen zueinander haben. Das Für-sich hingegen ist der »Riss im Sein«, durch den das Nichts in das Sein gelangt. Das heißt: Durch das Für-sich kommen Beziehungen in die Welt des An-sich – Beziehungen wie das Anderssein und damit fundamental das Nichtsein. Die grundlegendste Beziehung, die das Für-sich allerdings unterhält, ist die Beziehung zu sich. Das Bewusstsein ist, wie gezeigt wurde, immer auch präreflexives Bewusstsein (von) *sich* als nicht-setzendes Bewusstsein. Eben dieses Sich, auf das sich das Für-sich stets präreflexiv bezieht, das es also immer auch ist, bedeutet die grundlegende Anwesenheit des Für-sich bei sich. Diese Anwesenheit muss als eine präreflexive verstanden bleiben, denn wäre das Bewusstsein nur Bewusstsein von sich als Etwas, so wäre es dieses Etwas und damit ein An-sich. Das Sein des Bewusstseins kann aber niemals vollständig identisch mit sich sein, denn dann würde seine Struktur sich auflösen:

»Das *Sich* stellt somit eine ideale Distanz in der Immanenz des Subjekts zu sich selbst dar, eine Weise, *nicht seine eigene Koinzidenz zu sein*, der Identität zu entgehen [...]. Das nennen wir die *Anwesenheit bei sich*. Das Seinsgesetz des Für-sich, als ontologischer Grundlage des Bewußtseins ist, es selbst zu sein in der Form von Anwesenheit bei sich.«²⁴

²² Vgl. dazu auch DI, 57, wo der abwesende Pierre schon zum Einsatz kommt.

²³ Vgl. Descombes, V., *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981, 44: »Die Humanisierung des Nichts impliziert, daß es außerhalb des menschlichen Handelns nichts Negatives in der Welt gibt. Die *Natur* – denn so heißt, was ohne Zutun des Menschen produziert – muß vollkommen positiv sein.«

²⁴ SN, 169.

Während das Für-sich also immer anwesend-bei-sich ist und sich stetig als Beziehung vollzieht, ist es gleichzeitig immer auch bezogen auf die Faktizität seiner Existenz. Die Bedeutung der Kontingenz der Situation und der Faktizität individueller Lebensumstände macht das aus, was neben der Anwesenheit bei sich auch immer eine Anwesenheit bei der Welt bedeutet. Diese beiden letztlich unvereinbaren Anwesenheiten sind phänomenologisches Anzeichen für die unendliche und absurde Situation des Für-sich und damit der menschlichen-Realität.²⁵

Das Für-sich ist unbefriedigt, weil es stetig Mangel ist. Es ist stets das, was es ist, aber nie in der Form, es ganz zu sein, denn sonst würde es zum An-sich, und es ist stets nicht das, was es ist, in der Form sich immer als Etwas definieren zu wollen, das es nie vollständig sein kann. Es existiert sich selbst als Horizont, den es zu erreichen gilt, womit grundsätzlich auch eine ethische Dimension der Existenz impliziert ist. Denn das Für-sich *hat sich zu sein*, was nichts anderes bedeutet, dass es sich selbst *sein soll*.²⁶

Der Ausdruck »menschliche-Realität« umfasst die ganze Struktur des Anders-seins, d. h. des Nicht-seins dessen, was man an-sich ist und des Seins dessen, was man (eigentlich) nicht ist.²⁷ Ich bin kein

²⁵ Gemeint ist hiermit das heideggerische »Dasein«. In der frühen französischen Übersetzung der ersten Teile von *Sein und Zeit* wurde »Dasein« mit »réalité-humaine« übersetzt und so zurück ins Deutsche. Vgl. dazu »Zur Neuübersetzung«, in: SN, 1073–1088 und den Eintrag im Glossar, 1119; vgl. auch Lévy, B.-H., *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*. München, Wien: Carl Hanser Verlag, 2002, 155 f. Im Weiteren wird der Ausdruck »menschliche-Realität« von Sartre übernommen.

²⁶ Auf diese ethische Implikation soll hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu aber Renaut, A., »Von der Subjektivität ausgehen. Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre (163–215)«, in: B. N. Schuhmacher (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. Klassiker Auslegen 22. Berlin: Akademie Verlag, 2003, 85–99, hier 94: »In diesem Sinne ist das Für-sich eine *Aufgabe*, ein *Horizont*, den es zu konstruieren gilt, während es gleichzeitig (als Nichtung) auch den Motor dieser Konstruktion darstellt. Diese rätselhafte Verdoppelung des Für-sich (menschliche-Realität, aber auch Aufgabe und Ideal der Menschheit) bringt es mit sich, dass sich die Ontologie nicht nur der Ethik öffnet, sondern in ihrem Innersten selbst, als Ontologie der moralischen Existenz, eine ethische Dimension enthält.« Vgl. ebenso Pieper, A., »Freiheit als Selbstinitiation (753–833)«, in: Schuhmacher, B. N. (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 195–210, hier insbes. 197: »Wer unter einem bestehenden Zustand leidet, hat ihn bereits zu einem Idealzustand ins Verhältnis gesetzt, von dem her das Leiden (qua Nichtsein von Glück) den Mangel des Bestehenden auf der Folie einer vorgestellten Wirklichkeit ohne diesen Mangel (eines utopischen Konstrukts) als nicht-seinsollend anzeigt.«

²⁷ Darin steckt ontologisch betrachtet auch der Grund für die Transzendenz des Ego, die

An-sich im Sinn des puren Seins, denn dieses Sein ist immer auch Objekt meines Bewusstseins, ohne das ich nicht sein kann. Die Totalität, die ich anstrebe, kann ich nie wirklich erreichen, denn ich werde niemals ein pures Sein ohne Beziehung zu mir, also ohne Für-sich-sein sein. Sie ist allerdings der Wert, den ich setze und auf den ich mich entwerfe. Die gesamte Fähigkeit, mein eigenes Sein zu negieren und mich auf etwas entwerfen zu können, das ich nicht bin, ist nur möglich auf Grund der ursprünglichen Möglichkeit der Beziehung zu mir. In dieser Beziehung merke ich, das ich nicht das (bzw. *dieser* Jemand) bin, was ich bin und es doch eigentlich transzendent bin. Sartre nennt diese Beziehung des Für-sich zu sich die Unaufrichtigkeit (*la mauvaise foi*).

In der Unaufrichtigkeit werden die Faktizität dessen, was ich bin, und die Transzendenz des Drangs Etwas bzw. Jemand zu sein, zusammen gedacht. Aber es handelt sich hier nicht um eine Aufhebung beider, sondern Faktizität und Transzendenz behalten ihre Eigentümlichkeit. Der Mensch als Dasein ist innerhalb seiner Bewusstseinsstrukturen genau das, was er nicht ist und nicht das, was er ist.²⁸ Das bedeutet, er ist seine Faktizität, obwohl er sie transzendiert und nicht seine Transzendenz, da er in seiner Faktizität »gefangen« ist. Ein Beispiel, mit dem Sartre dies verdeutlichen will, ist das des Kellners.²⁹ Der Kellner ist zwar faktisch Kellner, aber er ist nicht Kellner im Sinne eines An-sich-seins, denn er kann sich immer noch seines Kellner-seins bewusst werden und somit in Beziehung zum An-sich des Kellner-seins treten. Dennoch ist er genau das: er ist Kellner als An-sich in seiner Rolle für die Anderen, und dessen ist er sich auch bewusst. Die Unaufrichtigkeit ist eine wissentliche Täuschung seiner selbst bezüglich der eigenen Seinsart. Allerdings ist eine Aufrichtigkeit im Gegensatz dazu nicht möglich. Ein »pures« An-sich zu sein ist zwar Ziel, aber es bleibt Ziel in der Transzendenz, während ein »pures« Für-sich reines Nichts wäre.

Entscheidend ist, dass das Für-sich immer als Beziehung zu ver-

Sartre in seinem frühen Essay bewusstseinsphänomenologisch ausarbeitete. Vgl. SN, 212: »[...] als vereinigender Pol der ›Erlebnisse‹ ist das Ego An-sich, nicht Für-sich. Wäre es nämlich ›von dem Bewusstsein [de la conscience], so wäre es für sich selbst sein eigener Grund in der Transluzidität des Unmittelbaren. Aber dann wäre es das, was es nicht wäre, und wäre nicht das, was es wäre, und das ist keineswegs der Seinsmodus des Ich [je].«

²⁸ Vgl. SN, 153.

²⁹ Vgl. SN, 139 ff.

stehen ist. Diese Beziehung ist wesensmäßig negativ und in Form eines Mangels der Ursprung dessen, was für Sartre überhaupt »Transzendenz« bedeutet:

»[...] die menschliche-Realität ist ihr eigenes Überschreiten auf das hin, was sie verfehlt, sie überschreitet sich auf das besondere Sein hin, das sie wäre, wenn sie das wäre, was sie ist. Die menschliche-Realität ist nicht etwas, was zunächst existierte und dem es dann an diesem und jenem mangelte: sie existiert zunächst als Mangel und in unmittelbarer synthetischer Verbundenheit mit dem, was sie verfehlt.«³⁰

Bei Sartre ist die Transzendenz die Schaffung des Abstandes zum An-sich, während sie als Bezug gleichzeitig die Annäherung ist. Der Abstand hat die Form der Negation. Das Für-sich ist damit in Abstand zu allem Determinierten, denn alles Bestimmte ist an-sich, unveränderbar, undynamisch. Durch das Nichts im Für-sich entsteht die Möglichkeit als Abstand zum Entschiedenem. Und anders herum gedacht ist das Für-sich die Möglichkeit der Negation. Das Sein des Für-sich ist damit die Freiheit des Seins der Beziehung (als mögliche Beziehung) gegenüber dem Sein der Beziehungslosigkeit. Dieses freiheitliche Sein ist das Bewusstsein, nicht die Welt, nicht dieser Gegenstand und nicht man selbst zu sein in der Gewissheit, dennoch in jedem Moment »Jemand« zu sein. Der Mensch steht ebenso im Verhältnis zu sich wie er auch im Verhältnis zu demjenigen steht, der er einmal war. Denn seine Vergangenheit ist ihm in Form eines An-sich gegeben. »Ich *bin* derjenige, der in dieser oder jener Weise *war*«, lautet die Bestimmung des An-sich, als dessen faktisches Sein ich mich erkenne – doch ich bin es nicht mehr vollständig, da meine Reflexion mich in Abstand zu ihm setzt.

d. *Die Situation als phänomenologischer Angelpunkt des Engagementgedankens*

Entscheidend für das Für-sich ist allerdings nicht allein die Tatsache des Überschreitens, sondern ebenso das Woraufhin des Überschreitens. Die Faktizität der Welt ist immer eine Faktizität der Situation. Welt gibt sich uns phänomenal immer »in Situation«, d. h. nicht weniger, als dass wir immer in Situation sind. Die Existenz des Men-

³⁰ SN, 189. Darum ist sie von Natur aus »unglückliches Bewusstsein« (191).

schen, die menschliche-Realität, ist notwendig ein »Ausgreifen« in die Situation, in der sie sich findet. Ihr Verhältnis zum Sein ist das Überschreiten des Seins des An-sich auf seinen Sinn in der Situation. Denn die Bedeutung bzw. der Sinn dessen, in dem sich die Welt uns gibt, ist immer nur situativ zu verstehen. In dieser Macht, dem situativen Ausgeliefertsein durch den Ausgriff auf den Sinn-für-mich zu begegnen, liegt die Freiheit der Existenz des Menschen begründet.³¹ Ist die Transzendenz also das Sein des Für-sich und damit der menschlichen-Realität, so ist sie nichts anderes als die Freiheit selbst:

»Was wir Freiheit nennen, ist also unmöglich *vom Sein* der ›menschlichen-Realität‹ zu unterscheiden. Der Mensch ist keineswegs *zunächst* um *dann* frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem ›Frei-sein‹.«³²

Freiheit ist Nichtung eines An-sich, jede Nichtung ist Ausdruck der Freiheit des Menschen. Die Situation ergibt sich uns als Spektrum möglicher Bedeutungen-für-uns, deren Übernahme zu unserer Freiheit steht. Jede Setzung qua Nichtung ist Nichtung von Möglichkeiten, die sich von der Welt her *für das Für-sich* darbieten, und deren Wahl die menschliche-Realität braucht, um sich als »Jemand« zu konstituieren. Die gewählte Bedeutung der Situation tritt in den Vordergrund, so wie sich in der Wahrnehmung die Gestalt vom Hintergrund absetzt. Die abgewiesenen Möglichkeiten treten in den Hintergrund. Auf genau diese Weise darf allerdings die Nichtung ebenfalls nicht als willentlicher Akt der Setzung verstanden werden. Die hintergründigen Möglichkeiten sind erst durch ihre Nichtung im Hintergrund. Das bedeutet: Die Nichtung ist eine Nichtung, deren Grund nicht als Ursache existierte, bevor sie »stattfand«. Sie findet

³¹ Zu all diesen Aspekten und der Bedeutung der Situation innerhalb der Existenzphilosophie überhaupt sollte nicht vergessen werden auf die Philosophie Karl Jaspers' zu verweisen, in der die Situation, und insbesondere die Grenzsituation ja die zentrale Rolle spielt. Die vorliegende Untersuchung soll sich aber auf die französische Existentialphänomenologie und ihre unmittelbaren Einflüsse beschränken. Vgl. dennoch bei Karl Jaspers insbesondere, *Philosophie, Bd. 2. Existenzhellung* (Berlin [et al.]: Springer, 1956, 203), wenn es da heißt: »Weil Dasein ein Sein in Situation ist, so kann ich niemals aus der Situation heraus, ohne *in eine andere einzutreten*. Alles Situationsbegreifen bedeutet, daß ich mir Ansätze schaffe, Situationen zu verwandeln, nicht aber, daß ich das In-Situation-Sein überhaupt aufheben kann. Mein Handeln tritt mir in seinen Folgen wieder *als eine von mir mit hervorgebrachte* Situation entgegen, die nun gegeben ist.«

³² SN, 84.

vielmehr nicht statt, sondern ist der Ausdruck dessen, wie ich in der mir ganz eigenen Weise dieser Situation begegnen musste, um ich selbst zu sein.

»In jedem Augenblick sind wir ja in die Welt geworfen und engagiert. Das bedeutet, daß wir handeln, bevor wir unsere Möglichkeiten setzen, und daß diese Möglichkeiten, die als realisiert oder sich realisierend entdeckt werden, auf einen jeweiligen Sinn verweisen, der besondere Handlungen verlangte, um in Frage gestellt werden zu können.«³³

Freiheit und Engagement treten damit in eine Beziehung, deren Vermittlung die Situation ist. Sie ist die »Enthüllung« des Feldes der Freiheit, innerhalb dessen der Mensch sich engagiert.

»Das Bewußtsein des Menschen *in Tätigkeit* ist unreflektiertes Bewußtsein. Es ist Bewußtsein *von* etwas, und das Transzendente, das sich ihm enthüllt, ist von besonderer Natur: es ist eine Forderungsstruktur der Welt, die korrelativ komplexe Utensilitätsbezüge an ihn enthüllt.«³⁴

Diese Forderungsstruktur stellt den Rahmen der Freiheit dar, die die Situation für den Einzelnen eröffnet, als einen Verhaltensspielraum, in dem er existiert. Dabei stellt sich das zu Erreichende in Form von Werten in die Situation und wird durch unsere Handlungen zur Realisierung gebracht. Die Motivation des Handelnden stammt von diesem Wert ab, den ich dadurch setze, dass ich mich selbst als jemanden entwerfe, der z. B. einen Essay schreiben will bzw. der mit dem Fahrrad zu einem Freund fahren will. In diesem Sinne bin ich »in eine Welt von Werten engagiert«³⁵, denn die Forderungen der Situation werden durch mich zu Werten für-mich. Die Situation *ist*, und ihr Sein ist immer Sein-für-mich. »Der Wert leitet sein Sein aus seiner

³³ SN, 105. Lévy meint, dass Sartre dieses Denken aus seiner Lektüre von *Sein und Zeit* hat: »Jenes Verhältnis zwischen ›Engagement‹ und ›Faktizität‹ oder eben ›Situation‹, jene Vorstellung, daß das Engagement nur einen Sinn in bezug auf das ›Dasein‹ erhält, welches, umkehrbar oder nicht, ihm vorausgeht und die Gegebenheit der menschlichen Verfaßtheit darstellt, hat Sartre offensichtlich anhand des Modells gedacht, das er in *Sein und Zeit* zu finden glaubte und in dem der ›Entwurf‹ auf die ›Geworfenheit‹ antwortet.« *Sartre*, a. a. O., 163. Interessant sind auch Lévy's Ausführungen über die Interpretation und Beziehung Sartres zu Heidegger, vgl. ebd. 155 ff.

³⁴ SN, 103.

³⁵ SN, 106 f. A. C. Danto weist in diesem Sinne darauf hin, dass man mit heideggerischer Terminologie Folgendes sagen könnte. Vgl. ders., *Sartre*. Göttingen: Steidl Verlag, 1987, 93: »Wenn wir uns also für die Welt engagieren, so sind ihre Objekte nicht mehr länger nur *vorhanden* oder *en-soi*. Sie sind *zuhanden* und (auch wenn Sartre diesen Begriff nicht ganz so benutzt) *pour-nous*.«

Forderung her und nicht seine Forderung aus seinem Sein.«³⁶ Ich bin das Sein, durch das die Werte existieren und, »in dieser Welt, in der ich mich engagiere, lassen meine Handlungen die Werte aufliegen wie Rebhühner«. ³⁷ In diesem Sinne ist das An-sich, auf das sich das Für-sich entwirft, um vermeintlich seiner unaufrichtigen Haltung zu sich zu entgehen, ebenfalls sein Wert. Wie sich noch zeigen wird, ist der Wert als das Woraufhin der Transzendenz der Antrieb der Negation als Entwurf meiner selbst. ³⁸ Zusammenfassend schreibt Sartre:

»[...] unser Sein ist unmittelbar »in Situation«, das heißt, daß es in Unternehmungen *auftaucht* und sich zunächst erkennt, insofern es sich auf diesen spiegelt. Wir entdecken uns also in einer von Forderungen bevölkerten Welt, mitten in Entwürfen »auf dem Weg zur Realisierung« [...] Alle [diese] winzigen passiven Erwartungen des Realen, alle diese banalen, alltäglichen Werte leiten ihren Sinn in Wahrheit von einem ersten Entwurf meiner selbst her, der wie die Wahl meiner selbst in der Welt ist.«³⁹

2. Die Anwesenheit des Für-sich als phänomenologisch-ontologische Explikation der Geworfenheit in die Situation

Ziel des Vorhergehenden war es, die Grundvoraussetzungen zum Verständnis der Einordnung der sartreschen Phänomenologie zu schaffen und sozusagen den inhaltlichen Rahmen abzustecken, in dem sich die folgenden Analysen aufhalten. Zum Grundverhältnis des Für-sich gehört also, dass es in seiner präreflexiven Struktur durch eine *Anwesenheit bei sich* gekennzeichnet ist. Dabei ist diese Anwesenheit wesensmäßig als unerfüllte Koinzidenz zu verstehen, oder vielmehr: das, was das Sich ausdrückt, also die Reflexivität des Für-sich auf ein eigenes An-sich, muss als »ideale Distanz in der Immanenz des Subjekts zu sich selbst«⁴⁰ verstanden werden. Es ist zum einen diese eigentümliche Anwesenheit, die das Wesen des Für-sich

³⁶ SN, 106.

³⁷ SN, 107.

³⁸ Vgl. SN, 196: »Der Wert ist das Sich, insofern es das Für-sich in seinem Inneren heimsucht als das, für das es ist.« Der nächste Abschnitt wird noch auf die näheren Verstrickungen der Dynamik des Entwurfs zu sprechen kommen. Dies sei allerdings schon als Hinweis auf die Richtung zu verstehen, in die Sartre sein Denken fortsetzt.

³⁹ SN, 108. Vgl. auch die Passage auf S. 563 f.: »[...] ich muß mich in der Welt verlieren, damit die Welt existiert und ich sie transzendieren kann.«

⁴⁰ SN, 169.

in der Situation ausmacht, denn diese Anwesenheit ist Ausdruck des Versuchs der Selbstbegründung des Für-sich durch den Entwurf. Des Weiteren ist der Mensch aber doch faktisch immer da, d. h. er ist »sofern er in eine Welt geworfen ist, einer ›Situation‹ ausgeliefert ist [...], insofern es an ihm etwas gibt, dessen Grund er nicht ist: seine *Anwesenheit bei der Welt*.«⁴¹ Die Geworfenheit gehört in gleichem Maße zur Situation. Sie steht der Anwesenheit zu sich als Entwurf in keiner Weise nach, sondern muss als gleichursprünglich mit jener gedacht werden. Ganz entscheidend tritt hier noch eine dritte Anwesenheit hinzu, die sich, wie noch zu zeigen sein wird, auf die gesamte Philosophie Sartres auswirkt: Es ist die Tatsache, dass ich notwendig immer schon *anwesend bei Anderen* bin. »Das Für-Andere-sein ist ein ständiges Faktum meiner menschlichen-Realität, und ich erfasse es mit seiner faktischen Notwendigkeit im kleinsten Gedanken, den ich mir über mich mache.«⁴²

Die folgenden Ausführungen sollen am Leitfaden dieser drei Anwesenheiten die Phänomenologie der Situation vorbereiten. Erst mit der Explikation dieser Aspekte wird sich ein vollständiges Bild der Eingebundenheit des Menschen in die Situation und damit der entscheidende Ansatzpunkt zur Philosophie des Engagements bei Sartre zeigen können.

a. *Die Anwesenheit bei sich*

Das präreflexive Cogito, so stellte sich heraus, ist bei jedem Akt ein Bewusstsein (von) mir als nicht-setzendes Bewusstsein seiner selbst. Das bedeutet aber, dass das Bewusstsein in irgendeiner Weise Distanz zu sich selbst haben muss, um Bewusstsein (von) sich selbst sein zu können. Sonst wäre es keine Beziehung zwischen dem Bewusstsein und mir, sondern eine Einheit, die ohne Beziehung zu irgendetwas in einfacher Identität wäre: ein An-sich-sein. Sartre vergleicht das Bewusstsein mit einem reflektierten Reflex, einer Spiegelung des Spieglenden.⁴³ Dieser Vergleich ist hilfreich für das Verständnis. Stellt

⁴¹ SN, 173.

⁴² SN, 501 f.

⁴³ Vgl. vor allem SN, 167 und dazu Seel, G., *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*. Bonn: Bouvier Verlag, 1971, 94 ff.

man sich zwei Spiegel vor, die einander gegenüberstehen, so spiegeln sie gegenseitig das Gespiegelte. Zwischen ihnen ist Nichts. Solange kein Gegenstand, kein An-sich, zwischen sie tritt, spiegeln sie sich gegenseitig selbst. Sobald aber ein An-sich auftritt, wird das Gespiegelte ein konkretes Sein eines Gespiegelten. Die Spiegelung-Spiegelnden, d. h. beide Spiegel, sind nur durch das Nichts voneinander getrennt. Dieses Nichts muss jedoch, und das ist besonders wichtig, innerhalb dieser Strukturen liegen, denn als Bewusstsein (von) sich ist das Für-sich ja eine immanente Einheit. Würde das Nichts von außerhalb kommen, wäre die Einheit des Für-sich-seins als *cogito préréflexive* zerstört. Dieses Nichts ist damit konstitutives Moment für das Bewusstsein. Dazu konstituiert es gleichzeitig das Moment der internen Negation. Das heißt, dass es in der immanenten Bewusstseinsstruktur ein Nichts gibt, das die Negation der Negation des Sich ist. Das Nichts innerhalb dieser »Anwesenheit bei sich« ist das reine Nichts, reiner als es je anders gefunden werden kann; dieses Nichts »ist nicht. Es wird geseint [*est été*]«. ⁴⁴ Damit ist die menschliche-Realität als die Gesamtstruktur der Dynamik von Transzendenz dessen, was es ist, und des Seins dessen, was es transzendiert, derjenige »Riss im Sein«, der nach Sartre im An-sich selbst nicht aufzufinden ist. ⁴⁵ Durch diesen Riss kommt das Für-sich zustande. Durch ihn dringen die Beziehungen zwischen den Dingen in die Welt ein, und damit begründet sich das Für-sich in seiner Transzendenz selbst, ohne je ganz sein Grund sein zu können:

»Das bloße Faktum, ›da zu sein‹, an diesem Tisch, in diesem Zimmer, ist bereits der reine Gegenstand eines Grenzbegriffs und kann als solcher nicht erreicht werden. Und doch ist es in meinem ›Bewusstsein, da zu sein‹ als dessen volle Kontingenz enthalten, als das genichtete An-sich, auf dessen Grund das Für-sich sich selbst hervorbringt als Bewusstsein, da zu sein.« ⁴⁶

Der Mensch ist also stets unvollständig. Sartre bezeichnet sein Wesen als den Mangel an Sein, denn dem Sein der menschlichen-Realität mangelt es an seiner Totalität. Diese Totalität ist das Sich, zu dem die menschliche-Realität eigentlich im Verhältnis stehen will, und letztlich ist dies der Sinn der Existenz. Denn es ist die verfehlte Totalität eines menschlichen Seins, auf das hin er sich stetig entwirft. Das

⁴⁴ SN, 171.

⁴⁵ Vgl. SN, 165: [...] es gibt nicht die geringste Leere im Sein, den kleinsten Riß, durch den das Nichts hineingleiten könnte.«

⁴⁶ SN, 179.

Für-sich als die bewusstseinsmäßige Struktur des Menschen ist in seinem »geliehenen« Sein ein ewiges Scheitern, dieses total zu sein. Deshalb existiert die menschliche-Realität nie in einer Totalität, sondern »zunächst als Mangel und in unmittelbarer synthetischer Verbundenheit mit dem, was sie verfehlt«. ⁴⁷ Das Für-sich trachtet ständig danach, sich als ein An-sich setzen zu können.

Dieses An-sich-sein, das das »unglückliche Bewusstsein« niemals erreichen wird, hat nun ein ganz spezifisches eigenes Sein. Denn gemäß der aufgezeigten Struktur ist es weder vollständig da, noch ist es ganz und gar nicht. Es »schwebt« der menschlichen-Realität als ihr Sinn vor und ist doch niemals erfüllter Sinn. Es ist das, was das Für-sich zum Für-sich macht, denn es ist reine Beziehung, und ontologisch betrachtet ist diese Beziehung des unvollständigen Seins des Für-sich das Engagement des Für-sich in das Sein der Welt des An-sich:

»[...] das Bewusstsein kann nur als in dieses Sein *engagiert* existieren, von dem es rundherum umschlossen ist und von dessen Schein-Anwesenheit es durchdrungen ist – diesem Sein, das es ist und das doch nicht es ist.« ⁴⁸

Das Engagement, wie es hier beschrieben wird, ist also der Ausdruck der Seinsweise des Für-sich, d. h. des Mangels. Diese Form des Engagements ist damit Engagement in die Seinsweise des Nicht-Erreichbaren, d. h. dem Wert, von dem oben schon die Rede war. Er ist »das Sich, insofern es das Für-sich in seinem Inneren heimsucht als das, für das es ist«. ⁴⁹ Dies ist auf der Grundlage des schon Erläuterten durchsichtig. Doch ein ganz entscheidender Aspekt fehlt in der Darstellung noch. Die Konsequenz des Seins-für-den-Wert als eines Für-sich-seins ist doch, dass das Für-sich in seiner Struktur der Faktizität/Transzendenz aufgeht. Wie aber wird der Bezug gestiftet? Was ist die Ursache für das Engagement des Für-sich in einen Wert? Eben hier liegt der entscheidende Punkt: Es ist die Freiheit des Für-sich, das den Wert »heimsucht«, allein um sich als solcher gründen zu können. Der Grund meiner selbst, oder besser meines Selbst, als das, worauf ich mich entwerfe, und damit auf das Sein des Wertes, wird durch den Wert selbst gegründet.

⁴⁷ SN, 189.

⁴⁸ SN, 191.

⁴⁹ SN, 197.

»Mit einem Wort, das *Sich*, das Für-sich und ihre Beziehung halten sich in den Grenzen einer unbedingten Freiheit – in dem Sinne, das *nichts* den Wert existieren macht, wenn es nicht diese Freiheit ist, die gleichzeitig mich selbst existieren macht – und zugleich in den Grenzen der konkreten Faktizität, insofern das Für-sich als Grund seines Nichts nicht Grund seines Seins sein kann. Es gibt also eine totale Kontingenz des *Für-den-Wert-seins*, die danach auf die ganze Moral zurückkommt, um sie zu durchdringen und zu relativieren – und gleichzeitig eine freie und absolute Notwendigkeit.«⁵⁰

Nun stellt sich aber doch sofort die Frage: Wie kann Sartre von einer freien Notwendigkeit sprechen? Woher kommt denn die Freiheit bzw. woher stammt die Notwendigkeit? Die Antwort hierauf lässt sich finden, vergegenwärtigt man sich die Struktur noch einmal genauer. Das Für-sich engagiert sich in das Sein des Wertes. Dieses Sein ist das des Für-sich-seins eines An-sich bzw. es ist in gewisser Weise das Sein des Für-sich als in diesen Wert engagiertes. Das An-sich des Wertes ist aber, als vom Für-sich verschieden, in der Welt zu finden. Das Für-sich ist notwendig die Beziehung zu ihm. Was aber dem Für-sich als solches sich darstellt, ist das Mögliche in seiner kontingenten welthaften Erscheinung. Das Mögliche ist »eine konkrete Eigenschaft schon existierender Realitäten«. ⁵¹ Und in der Welt der Dinge ist das Für-sich dasjenige, das stets in seinem Mangeldasein als Mögliches existiert. Die Welt ist damit gleichsam der Ort, an dem das Für-sich als Transzendenz *stattfindet*:

»Das Sein, über das hinaus das Für-sich die Koinzidenz mit sich entwirft, ist in diesem Sinn die Welt oder unendliche Seinsdistanz, jenseits deren der Mensch sich mit seinem Möglichen verbinden muß. Wir werden den Bezug des Für-sich zu dem Möglichen, das es ist, »Zirkel der Selbstheit« nennen – und »Welt« die Totalität des Seins, insofern sie von dem Zirkel der Selbstheit durchschritten wird.«⁵²

Der »Zirkel der Selbstheit« meint die Bewegung aus mir heraus zu mir hin, die Transzendenz, durch die ich mir die Welt anzeigen lasse als den Grund meiner selbst, der ich nichts anderes als diese Transzendenz bin. Damit ist die Anwesenheit bei mir im gleichen Maße

⁵⁰ Ebd. Auf die moralische Dimension des Wertes, die sich hier ergibt, wird noch einzugehen sein.

⁵¹ SN, 204.

⁵² SN, 211. Vgl. dazu auch Danto, A. C., *Sartre*, a. a. O., 103: »Wir sind die Grenzen der Welt, und also gehören wir einer ganz anderen Seinsordnung an als jede der Grenzen, die die Welt im Inneren teilen. Anders ausgedrückt: Wir sind die Grenzen der enthüllten Welt und die Bedingungen ihrer Enthüllung.«

eine Anwesenheit bei der Welt, und damit »abwesende-Anwesenheit«. ⁵³ Ich bin als menschliche-Realität das Zentrum einer zentripetalen (als Mangel) wie einer zentrifugalen Bewegung (als Selbst), die genau mein Engagement in die Welt beschreibt:

»Das Für-sich ist es selbst *dahinten*, außer Reichweite, in den Fernen seiner Möglichkeiten. Und diese freie Notwendigkeit, dahinten zu sein, was man in Form von Mangel ist, konstituiert die Selbstheit oder den zweiten wesentlichen Aspekt der Person.« ⁵⁴

Eine Rückschau auf die Bedeutung dessen, was Sartre mit der »Anwesenheit bei sich« meint, verweist auf eine Struktur, die sich als Eigendynamik bzw. zirkelhaftige Bewegung darstellt. Das unglückliche Bewusstsein ist als Mangel der Antrieb einer Bewegung des Verlangens nach einer Welt, deren Sein mir meines ständig gibt und doch nie überlässt. Ich »lebe« in der Struktur einer »Ichheit der Welt«:

»Die Welt (ist) meine, weil sie von Möglichkeiten heimgesucht ist, von denen Bewußtseine die möglichen Bewußtseine (von) sich sind, die *ich bin*, und diese Möglichkeiten als solche geben ihr ihre Einheit und ihren Sinn als Welt.« ⁵⁵

Diese Passage stellt die Wechselbeziehung zwischen dem Ich und der Welt in den Vordergrund, die als Resultat der Untersuchungen Sartres das Wesen der dialogischen Struktur beschreibt. *Das Engagement des Menschen in die Welt ist wesentlich dieses dialogische Verhältnis, das in seiner Eigendynamik ein je sich entwickelndes Sich-Verhalten bedeutet.* Was sich hier zeigt, ist das, was schon bei Husserl als das Feld der Freiheit beschrieben wurde. Ein solches Feld ist aber für Sartre nicht als ein Feld der Konstitutionsspielräume zu verstehen. Vielmehr zeigt sich hier ein viel weiterer Begriff der Freiheit und zwar einer Freiheit dessen, wie ich mir selbst aus der Welt heraus Bedeutung gebe und ihr im Gegenzug Bedeutung für-mich in der Situation zugestehe. Die Welt bleibt dabei in höchster Form selbstständig, ist aber auf der anderen Seite nicht ohne mich zu denken. In demselben Maße ist das Ego meiner Reflexion ein solches weltliches

⁵³ SN, 213.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ SN, 214f. Die Passage beginnt folgendermaßen: »Ohne Welt keine Selbstheit, keine Person; ohne die Selbstheit, ohne die Person, keine Welt. Aber diese Zugehörigkeit der Welt zur Person ist nie auf der Ebene des vorreflexiven Cogito *gesetzt*. Es wäre absurd zu sagen, dass die Welt, insofern sie erkannt ist, als meine erkannt ist. Und trotzdem ist diese ›Ichheit [moiïté]‹ der Welt eine flüchtige und doch immer anwesende Struktur, die ich *lebe*.«

Objekt, das ich wiederum nicht ohne den mich charakterisierenden Abstand zur Welt denken kann. Dabei ist zu beachten, dass die Welt *an-sich* damit nicht erfahrbar ist. Denn es gibt sie nur durch mich und für mich. Zur Anwesenheit bei sich gehört also eine Anwesenheit bei der Welt. Und das ist sogar noch nicht richtig: Die Anwesenheit bei sich ist sogar immer notwendig auch eine Anwesenheit bei der Welt.

b. *Die Anwesenheit bei der Welt*

Die Welt, das ist zunächst einmal oberflächlich die Bezeichnung für die Seinsregion des An-sich. Das An-sich ist, wie oben kurz beschrieben wurde, von völliger Dichte, »die Inhärenz in sich ohne den geringsten Abstand«. ⁵⁶ Das bedeutet, dass das An-sich-sein in keinerlei Bezug zu sich steht – es ist vielmehr nie Bezug, sondern immer Sich. Das Für-sich ist dagegen ja der Bezug zu sich, in der Bemühung, dieses Sich in Form eines An-sich setzen zu können – also immer reine Beziehung. Das Sein aus Sartres weltlicher Seinsregion wird ganz im Gegensatz zur Region der Intentionalität in drei entsprechenden Charakteristika benannt: es ist, es ist an sich, es ist das, was es ist. ⁵⁷ Da das Bewusstsein sich immer im dialektischen Verhältnis zum Sein bestimmt, ist es ihm gegenüber immer das Andere. Dies erfolgt folgendermaßen: Das Für-sich vollzieht gegenüber dem An-sich zwei Negationen, um sich selbst setzen zu können. Zum einen die *négation interne*, in der das Bewusstsein sich präreflexiv als es selbst im Anders-sein bestimmt, und zum anderen die externe Negation, in der das Bewusstsein sich artikuliert vom »Diesen« in der Außenwelt abgrenzt und sich und die Dinge damit definiert. Durch diese ständige Negation ist das Für-sich immer schon »bei der Welt«.

Tritt die Anwesenheit *des Für-sich* bei der Welt in den Vordergrund des nun Folgenden, so muss sich die Untersuchung notwendig genau auf den Aspekt der Struktur der menschlichen-Realität konzentrieren, der sich auf sein Sein im Sinne des An-sich bezieht. Das

⁵⁶ SN, 41. Vgl. z. B. auch SN, 165: »Das An-sich ist von sich selbst voll, und man kann sich keine totalere Fülle, keine vollkommener Adäquation von Enthaltenem und Enthaltendem vorstellen: es gibt nicht die geringste Leere im Sein, den kleinsten Riß, durch den das Nichts hineingleiten könnte.«

⁵⁷ Vgl. SN, 44.

heißt: In dem Maße, in dem das Für-sich *ist*, ist es faktisch, was es in seiner Transzendenzbemühung nicht sein kann. Der Einzelne, so sagt Sartre,

»[...] *ist*, sofern er in eine Welt geworfen ist, einer ›Situation‹ ausgeliefert ist, er ist, insofern er reine Kontingenz ist [...]. Er ist, insofern es an ihm etwas gibt, dessen Grund er nicht ist: seine Anwesenheit bei der Welt.«⁵⁸

Die Kontingenz der Situation ist das An-sich-sein, mit dem sich das Für-sich stetig zu gründen versucht. Die Faktizität der Existenz ist »schwindende Kontingenz des An-sich, die das Für-sich heimsucht und es an das An-sich-sein bindet, ohne jemals faßbar zu sein«.⁵⁹ Dieser an-sich-seiende Teil des Für-sichs, das kontingente »Jemand«, das wir wählen, *ist* nur in dieser Situation, so dass Sartre umgekehrt folgert, dass das Für-sich, »obwohl es den Sinn seiner Situation wählt und sich selbst als Grund seiner selbst in einer Situation konstituiert, seine Position *nicht wählt*«. ⁶⁰ Eben hier zeigt sich die existenzielle Bedeutung der endlosen und nie vollständigen »Übernahme« seiner selbst als »Jemand«, die sich für Sartre in der kontinuierlichen Abstoßung des Für-sich von dem An-sich der Welt vollzieht. In diesem Sinne kann Sartre auch sagen, dass ich mich »[] in die Welt verlieren [muss], damit die Welt existiert und ich sie transzendieren kann«. ⁶¹ Denn die Übernahme des Sinns der Situation ist eine Übernahme dieses Sinnes für mich. Ich enteigne mir selbst mein Dasein in dem Sinne, dass ich mir den Sinn gebe, in dieser Situation in spezifischer Weise »da« zu sein. Nur so, indem ich mich vermeintlich als an-sich-seiender »Jemand« in Situation gründe, kann ich Stellung beziehen; nur so ist die Situation für mich sinnvoll, weil ich als die Kontingenz übernehmende und sinnstiftende Instanz in Situation ek-sistiere.

Auf epistemologischer Ebene ist diese Anwesenheit bei der Welt reine externe Negation. Der Schlüssel zum Verständnis liegt auch hier in der Gegenüberstellung von Bezughaftigkeit (Für-sich) und Bezugslosigkeit (An-sich). Das An-sich steht immer direkt als solches da, in der Welt. Erst das Für-sich vermag es überhaupt zu erkennen, d. h. nur das Für-sich kann es lokalisieren, definieren oder von ihm abstrahieren. Denn all dieses bedeutet nicht mehr und nicht weniger als Negation. Das An-sich-sein ist vorhanden, noch bevor die

⁵⁸ SN, 173.

⁵⁹ SN, 178.

⁶⁰ SN, 179.

⁶¹ SN, 563 f. (Hervorhebungen, M. G.).

Welt der menschlichen-Realität durch das Auftauchen der Bezüge zum Für-sich »geboren« wird: dies ist das »einzig mögliche Abenteuer des An-sich«. ⁶² Wie bei der gestalttheoretischen Darstellung von Gestalt und Hintergrund, ist Definition damit als Negation zu verstehen:

»Mit einem Wort, das Sein selbst definiert seinen Ort, indem es sich einem Für-sich als indifferent gegenüber anderen Wesen [*êtres*] enthüllt. Und diese Kontingenz ist nichts als seine Identität, sein Mangel an ek-statischer Realität, insofern sie durch ein Für-sich erfaßt wird, das bereits Anwesenheit bei anderen ›Dieses‹ ist. Allein weil das *Dieses* das ist, was es ist, *besetzt* es also einen Platz, *ist* es an einem Ort, das heißt, wird es durch das Für-sich mit den anderen Dieses in Bezug gesetzt als *keinen Bezug mit ihnen habend*. Der Raum ist das Nichts an Bezug als Bezug durch das Sein erfaßt, das sein eigener Bezug ist.« ⁶³

Dieses »Abenteuer des An-sich« hat, wenn man seine Rolle bei der Konstitution des Für-sich durch sich selbst betrachtet, eine noch viel weiter reichende Bedeutung. Die Existenz als Transzendenz ist eine fortwährende Negation des Gegebenen zur Gründung der Faktizität seiner selbst. Diese Gründung jedoch ist doch genau die Affirmation des An-sich. Welt ist also immer schon allein durch die fundamentale Struktur der Intentionalität gegeben. Das Bewusstsein von etwas ist gleichzeitig das Setzen des nicht-dieses-Etwas-Seins. Die Affirmation ist damit »die Kehrseite der internen Negation«. ⁶⁴ Das Engagement – d. h. die Setzung der Welt durch die Negation der Welt als das Sich der menschlichen-Realität – besteht also für Sartre in der *Ambivalenz* von Affirmation und Negation. Schon in seiner früheren Schrift *Das Imaginäre* hatte Sartre diese Ambivalenz im Wesen des vorstellenden Bewusstseins erkannt. Vorstellung ist demnach als Bewusstsein immer ebenfalls transzendent bezogen auf ihr Objekt. Der Unterschied liegt nur in der Irrealität dieses Objekts – also in seiner Negation. In der phänomenologischen Psychologie findet Sartre also schon früh seinen Ansatzpunkt:

»Eine Vorstellung setzen heißt, ein Objekt am Rand der Totalität des Realen konstituieren, das Reale also auf Distanz halten, sich davon frei zu machen, in einem Wort, es negieren. Oder, so könnte man auch sagen, von einem Objekt

⁶² SN, 398. Darauf macht auch Danto (*Sartre*, a.a.O., 95) aufmerksam, wenn er schreibt: »Die Welt, wie sie en-soi ist, als vorhanden, ist eine Art fünfter Dimension, die niemals wirklich erfahbar ist, weil sie durch Erfahrung situationalisiert würde.«

⁶³ SN, 388.

⁶⁴ SN, 398.

verneinen, dass es zum Realen gehört, heißt das Reale insoweit verneinen, als man das Objekt setzt [...].«⁶⁵

Ein Rückblick auf das, was die vorliegende Arbeit untersuchen will, lässt allerdings die Frage aufkommen, ob der Begriff des Engagements überhaupt in irgendeiner Weise mit einer Abstoßung von der Welt, d. h. mit stetiger Negation, zu verbinden ist. Widerspricht eine Abstoßung nicht genau dem Engagementgedanken, der in der Einleitung zum Thema gemacht wurde?

Der Angelpunkt des Ganzen ist wiederum die Einheit der Situation. Denn die Situation gibt der Erkenntnis erst ihren Ort. Das »Hier-und-Jetzt« der Situation kann nicht anders als aus der Perspektive des Für-sich verstanden werden. Aber letztlich steht im Raum, welche Seinsregion, das Für-sich oder das An-sich, überhaupt Ausgangspunkt dieser Überlegungen sein kann. Während An-sich in seiner Opazität immer schon ist, kann es dies nur als für ein Für-sich in Form der Welt »geben«.

Gibt die Situation der Erkenntnis ihren Ort, so gibt sie nichts anderes als das Für-sich selbst. Das Für-sich ist allein der Ort der Erkenntnis, denn Engagement ist als Beziehung immer Engagement der menschlichen Realität *in die Welt*, von der die Situation ihre Bedeutung erst erlangt.⁶⁶

Worum die gesamte Darstellung kreist, ist die Bedeutung des Ausdrucks »sich in die Welt verlieren«. Daraus spricht die Hingabe der Existenz an die Welt. Aber damit ist die Problematik erst aufgebrochen, denn Existieren ist genau die Struktur, die die Welt erst zur Welt macht.

»Für-sich-sein heißt die Welt überschreiten und durch ihr Überschreiten machen, daß es eine Welt gibt. Die Welt überschreiten heißt aber gerade nicht über ihr schweben, sondern in sie eintauchen [*s'engager*], um aus ihr aufzutauchen, sich notwendig zu *dieser* Überschreitungsperspektive machen.«⁶⁷

So entsteht die Welt immer wieder neu, wie das Für-sich immer wieder neu entsteht. Das Engagement ist in jeder Situation ein neues, und seine Entstehung ist die Geburt eines Beziehungsgeflechts, das sich in spezifischer Weise fortspinnt. In der Perspektive, durch die wir uns in der Welt bewegen, liegt jegliche Faktizität unserer Existenz

⁶⁵ DI, 285 f.

⁶⁶ Vgl. SN, 538.

⁶⁷ SN, 578.

begründet, und zwar in der Gestalt unserer Person als die für uns typische und wesentliche Weise, die Bedeutung der Situation zu übernehmen, nur um in der Konkretion dieser unserer Allgemeinheit neu geboren zu werden. Die Situation – das ist zunächst einmal die Faktizität des »Da-seins«. Das Bewusstsein findet sich geworfen in die Welt als geworfen in eine Situation. Diese Geworfenheit bzw. die Faktizität des »Hier-und-Jetzt« ist nur als Perspektive möglich. Die menschliche-Realität selbst ist diese Perspektive, indem sie sie übernimmt. Dieser Übernahme liegt aber ontisch eine konkrete Faktizität zugrunde: der Körper des Menschen. Der Mensch ist grundsätzlich nicht ohne seinen Körper zu denken, denn letzterer ist die weltliche Kontingenz, die er wesentlich *ist*.

»[...] er ist die Tatsache, daß das Für-sich nicht sein eigener Grund ist, insofern diese Tatsache sich durch die Notwendigkeit ausdrückt, als kontingentes Wesen [*être*] unter den kontingenten Wesen [*êtres*] engagiert zu existieren.«⁶⁸

Und damit ist der Körper eins mit der Situation, und das Engagement ist ohne Körper nicht zu denken. Das Für-sich ist als Körper engagiert in das An-sich der Welt. Somit kann der Körper als die »kontingente Form der Notwendigkeit meiner Kontingenz«⁶⁹, als der ontische Ausgangspunkt jeglicher Anwesenheit bei der Welt verstanden werden: »Soll es Wahrnehmung von Objekten in der Welt geben, müssen wir schon von unserem Auftauchen an in Anwesenheit der Welt und der Objekte sein.«⁷⁰ Und dieses Auftauchen, das heißt dieser Punkt, an dem wir leiblich wurden, ist unsere Geburt als Mensch. Sie ist ontologisch gesehen die erste Nichtung. Betrachtet man diese Struktur, so wird man mit Sartre sagen müssen, dass innerhalb seiner Negationsphilosophie der Körper als leibliche Endlichkeit die erste und fundamentale Setzung meiner selbst ist, die von da an Bedingung all meiner Freiheit gewesen sein wird. Der Körper ist demnach die Möglichkeitsbedingung der gesamten als Negationsvollzug verstandenen Existenz.⁷¹

⁶⁸ SN, 549.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ SN, 559. Das kann wohl als die konzeptionelle Grundlage der späteren Ausführungen zur Leiblichkeit in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* von Merleau-Ponty bezeichnet werden. Gleichzeitig ist der Körper schon die Voraussetzung für jegliche Anwesenheit bei Anderen. Vgl. S. 161.

⁷¹ Auf die genaue Analyse Sartres zum Körper bzw. zum Leib kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Sartre drei Dimen-

Man kann also auf zwei Weisen von einer Geburt unserer selbst sprechen. Die Faktizität unserer leiblichen Existenz wird durch unsere Geburt in die Welt gesetzt. Dies ist die erste Nichtung, deren Wesen es ist, das Für-sich niemals vollständig gründen zu können. Das Für-sich selbst ist in seiner nichtenden Ek-sistenz in die Welt und in seiner ihm stets eigenen Freiheit die stete Geburt meines Engagements. Mit der Initialnichtung des An-sich als Entstehung des Für-sich beginnt die Existenz ihren endlosen Weg durch das Leben der menschlichen-Realität.

Die Anwesenheit des Für-sich bei der Welt ist also eine Bindung an sie, und sie ist nicht zu trennen von der Anwesenheit bei sich. Beide bedingen sich gegenseitig, so dass das Sich der menschlichen-Realität, diese Quintessenz meiner selbst, nichts ist ohne die Welt, zu der ich in Negation stehe. Sie ist wesentlich das Andere genau in dem Maße, in dem ich wesentlich das Andere für sie bin. Für die Analyse und Bedeutung der Situation aber tritt notwendig ein weiterer Gesichtspunkt hinzu: nicht nur bin ich das Andere für die Welt, sondern auf viel alltäglicherer aber ebenso fundamentaler Ebene bin ich *der Andere für den Anderen*.

sionen des Leibes herausstellt: 1. dass ich meinen Körper existiere – ich habe keinen Körper, sondern bin mein Körper, 2. dass mein Körper dasjenige An-sich ist, das von den Anderen als innerweltlich vornehmlich erkannt wird und 3. dass ich mich nur als durch den Anderen erkannten Körper existiere – ich kenne mich nur in der Beobachtung durch die Anderen. Der Körper bleibt für Sartre weltliches Gegenstück zu meinem Für-sich im Konflikt mit den Anderen (siehe unten). Eine prägnante Darstellung des betreffenden Abschnittes in *Das Sein und das Nichts* findet sich bei Schuhmacher, B. N., »Phänomenologie des menschlichen Körpers (539–632)«, in: ders., *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 159–176, hier 175: »Sartre scheitert bei seinem Versuch, den cartesianischen Dualismus zu überwinden, eins der Ziele, das er sich mit seiner Analyse des Körpers gesteckt hatte. [...] Er stellt das Bewusstsein, das in der absoluten Verinnerlichung der Negation besteht, dem Körper gegenüber, der auf der Dimension des An-sich zu ruhen scheint.« In Bezug auf die Rolle des Leibes bei der Begegnung mit Anderen vgl. auch Kampits, P., *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*. Wien; München: Oldenbourg Verlag, 1975, insb. 163 ff.

Zum Vergleich der Phänomenologie des Leibes bei Merleau-Ponty und dessen Kritik an Sartre in diesem Punkt vgl. Maier, Willi, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*. Tübingen: Niemeyer, 1964; Dillon, Martin C., »Sartre on the Phenomenal Body and Merleau-Ponty's Critique«, in: Stewart, Jon (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1998, 121–143; Kujundzic, Nebojsa und Burschert William, »Instrument and the Body: Sartre and Merleau-Ponty«, in: *Research in Phenomenology*, XXIV, 1994, 206–215.

c. *Die Anwesenheit bei Anderen*

Für die Phänomenologie ist die volle Existenz des Anderen ein entscheidendes Problem.⁷² Problematisch ist weniger das empirische Vorkommen anderer Menschen als vielmehr die Existenz anderer Iche in die phänomenologische Analyse einzubeziehen. Denn, will man den Anderen konstituieren, stößt man darauf, dass das Phänomen fremden Bewusstseins sich nie der direkten Sicht gibt, sondern wie z. B. bei Husserl immer durch eine »analogisierende Apperzeption«⁷³ bzw. durch irgendeine Folgerung oder Interpretation reduziert werden muss. Intersubjektivität innerhalb der Phänomenologie kreist also um drei feststehende Aspekte: zunächst bin ich da, darauf dann der Andere als innerweltliches Phänomen und dazu dann dieser Andere als Für-sich-sein. Auf letzteres kann nur ich selbst schließen, denn schließlich bin ich als Bewusstsein derjenige, der überhaupt nur von Bewusstsein sprechen kann, da ich phänomenologisch gesehen zunächst der Einzige bin, der weiß, was das überhaupt ist. Für Sartre ist genau diese Dreierkonstellation der Ausgangspunkt. Doch im Unterschied zu Husserl, der von der Primordialsphäre ausgehend zur Monadengemeinschaft kommt⁷⁴, ist sein Leitsatz für die Untersuchung intersubjektiver Strukturen: »Man begegnet dem Anderen, man konstituiert ihn nicht.«⁷⁵ Begegnung im Gegensatz zur Konstitution legt das entscheidende Augenmerk auf die Deutung des Phänomens des Anderen, insofern er den gleichen Anspruch auf die Welt für sich veranschlagt wie ich. Intersubjektivität als »Begegnung« – das meint also, dass es sich von der Struktur her um ein konkretes Sich-Gegenüberstehen handelt.

»Wenn es möglich sein soll, daß der Andere uns gegeben ist, so durch ein direktes Erfassen, das der Begegnung ihren Faktizitätscharakter läßt, wie das Cogito selbst meinem eigenen Denken seine ganze Faktizität läßt, und das trotzdem an der Apodiktizität des Cogito selbst, das heißt an seiner Unbezweifelbarkeit, teilhat.«⁷⁶

⁷² Vgl. die Darstellung zur transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl im vorherigen Kapitel.

⁷³ Vgl. S. 107.

⁷⁴ Vgl. S. 105 und 108.

⁷⁵ SN, 452.

⁷⁶ Ebd.

Man muss, um sich die Theorie Sartres zu vergegenwärtigen, *die Situation selbst denken*. Das heißt, es geht um ein Für-sich in Situation, das sich in intentionaler Beziehung zur Welt selbst setzt. Der Andere wird dabei zu einer »Bedrohung« dieser mir eigenen Beziehung. Als paradigmatischer Fall gilt für Sartre der auf mich gerichtete Blick:

Erblicke ich die Welt und entwerfe ich mich auf sie, so erfahre ich sie doch als auf mich zentriert. Alles erscheint als ein Nicht-ich, ich bestimme mich als ein Nicht-dieses. Diese Zentrierung auf mein Bewusstsein geht jedoch verloren, wenn ein zweites Für-sich, der Andere, hinzukommt und die gleiche Welt auf sich hin zentriert. Sartres Beispiel ist das der Begegnung im Park: Ich sitze im Park und schaue ihn mir an. Alles erschließt sich aus meinem Bewusstseinszusammenhang heraus. Der ganze Park ist für-mich. Durch das Auftauchen des Anderen ändert sich aber diese »Idylle«:

»So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat. Alles ist an seinem Platz, alles existiert immer noch für mich, aber alles ist von einer unsichtbaren und erstarrten Flucht auf einen neuen Gegenstand hin durchzogen. Die Erscheinung des Andern in der Welt entspricht also einem erstarrten Entgleiten des ganzen Universums, einer Dezentrierung der Welt, die die Zentrierung, die ich in derselben Zeit erstelle, unterminiert.«⁷⁷

Zuerst begegnet mir der Andere als Gegenstand in meiner Welt, aber dieser Gegenstand hat die Möglichkeit, dieselbe Welt für sich zu sehen. Und seine Beziehung zur Welt, die Tatsache, dass er sich den Park so anschaut oder so, dass er sich auf eine Bank setzt oder nicht, dieses Verhalten seinerseits wird für mich ein weiterer Gegenstand in dieser Welt.⁷⁸ Ich sehe, wie ein Anderer sich meine Welt zu sich hinholt. Doch der Konflikt, der sich hier anbahnt, weil mir meine Welt auf jemand anderen entfließt, kommt erst zu vollem Ausmaß, wenn ich mir darüber klar werde, dass dieser Gegenstand ein Mensch oder besser ein Für-sich ist. Denn ich erfahre den Anderen als Für-sich dadurch, dass er jeden Augenblick mich als ein Objekt seiner Welt erfasst, so wie ich ihn bis jetzt beobachtet habe. Der »Sündenfall« der Beziehung zum Anderen besteht darin, dass der Blick des Anderen mich zu einem Objekt für ihn macht. Ich werde zum innerwelt-

⁷⁷ SN, 462.

⁷⁸ Vgl. dazu Theunissen, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, a. a. O., 201.

lichen Gegenstand genau wie meine Transzendenz auf die Welt ebenso zum Gegenstand der Welt des Anderen wird. Mein Bewusstsein seines Blicks auf mich ist dabei die Grundlage für das Verständnis meiner Existenz für ihn:

»[...] wir können nicht die Welt wahrnehmen und gleichzeitig einen auf uns fixierten Blick erfassen; es muß entweder das eine oder das andere sein. Wahrnehmen ist nämlich *anblicken*, und einen Blick erfassen ist nicht ein Blick-Objekt in der Welt erfassen (außer, wenn dieser Blick nicht auf uns gerichtet ist), sondern Bewußtsein davon erlangen, *angeblickt zu werden*. Der Blick, den die *Augen* manifestieren, von welcher Art sie auch sein mögen, ist reiner Verweis auf mich selbst.«⁷⁹

Zur weiteren Erklärung der Objektivierung meiner selbst im Blick des Anderen gibt Sartre das Beispiel eines Mannes, der durch ein Türschloss das Geschehen in einem Raum beobachtet. Plötzlich kommt ein Anderer hinzu und entdeckt diesen Mann. Der Mann schämt sich sofort. Das heißt, er wird sich seiner selbst als Objekt-in-Situation im Blick gewahr. Dabei handelt es sich nicht um ein reines *Erkennen* der Situation, sondern um ein *Erleben* dieses Objekt-seins für den Blick des Anderen. Erfahre ich den Anderen als Subjekt-Anderen, erfahre ich eigentlich gar nichts an ihm, sondern vielmehr erfahre ich mich als Objekt dieses Subjekt-Anderen. So ist dieser Modus des Blicks ein Verweis auf mich, nicht auf den Anderen. Solange der Blick von mir ausgeht, erfahre ich den anderen als Objekt. Erblickt der Andere mich, so übernimmt er die Welt, die die meine war, und macht sie zu seiner mit mir als einem Objekt. Ist der Mann am Türschloss ertappt, wird er sozusagen das Zentrum der Verweisungen innerhalb der Welt des Anderen. In dieser Welt des Anderen verweisen die Tür, das Türschloss, der leere Gang auf den dort sitzenden Anderen als das Zentrum ihres weltlichen Bezugs, von dem aus diese Situation erschlossen wird. Als Erblickter erfährt dieser Mann die Freiheit des Anderen, diese Situation zu interpretieren und ihn in diese Interpretation einzubinden. Dieses Einbinden bedeutet eine »Erstarrung« der Möglichkeiten des Mannes, denn er ist nunmehr Möglichkeit in der Welt des Anderen.

»Ich erfasse den Blick des andern gerade innerhalb meiner *Handlung* als Verhärtung und Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten. [...] Und der andere

⁷⁹ SN, 467.

als Blick ist nur das: meine transzendierte Transzendenz. [...] Mich als gesehen erfassen heißt ja mich als *in der Welt* und von der Welt aus gesehen erfassen.«⁸⁰

Das Phänomen des Blicks tritt in zweifacher Hinsicht auf. Zum einen kommt es als konkreter Blick des Anderen auf mich und damit als konkrete Inanspruchnahme meines Für-sich-seins vor. In der konkreten Situation der Begegnung mit Anderen kann ich den Blick selbst nicht sehen, doch er ist da. »Der Blick des Anderen verbirgt seine Augen, scheint *vor sie* zu treten.«⁸¹ Auf der anderen Seite kann ich den konkreten Anderen als Objekt meiner Welt zwar wahrnehmen, doch »[...] wir können nicht die Welt wahrnehmen und gleichzeitig einen auf uns fixierten Blick erfassen; es muß entweder das eine oder das andere sein.«⁸² Es gibt also ein »Entweder-Oder« meiner selbst im Phänomen des konkreten Blicks, einen Spielraum innerhalb meiner Ontologie, den man als Ausdruck meiner Freiheit, mich als Objekt des Blicks oder als Subjekt meiner Welt zu empfinden, bezeichnen könnte. Es gehört zu meinem Engagement in die Welt genau in dem Maße, wie ich laut Merleau-Ponty als leibliches Wesen frei bin, mich der Welt zu verschließen. Diese Freiheit darf nicht als Antithese zum Engagement verstanden werden. Sie ist vielmehr mit ihm zusammen zu denken. »[E]ben weil er sich der Welt auch verschließen kann, ist mein Leib auch das, was mich auf die Welt hin öffnet und mich in Situation setzt«, schreibt Merleau-Ponty an einer Stelle.⁸³ Übertragen auf Sartre bedeutet das: weil ich *entweder* den Blick *oder* die Augen des Anderen an-sich wahrnehme, weil ich diese Freiheit des Bezuges zu mir als In-der-Welt-sein bin und gleichzeitig dem Anderen »ausgeliefert«, bin ich *in Situation*.

Damit ist der Blick die einzig mögliche Grenze meiner Freiheit. Denn taucht der Andere auf, so kann ich die Welt nicht mehr völlig als Offenheit für-mich erfahren, sondern ich muss mich ihrer gleichzeitigen Offenheit für den Anderen gegenüber verantworten. Das bedeutet, dass ich durch das Auftauchen des Anderen in die Verantwortung dafür trete, was er bzw. sie von mir als einem An-sich hält. Ich bin transzendierte Transzendenz in der Weise des An-sich-seins. Mit dem Auftauchen des Anderen tritt somit eine ethische Dimension in die Untersuchung Sartres ein, die diejenige des Initialentwurfs

⁸⁰ SN, 474 f.

⁸¹ SN, 466.

⁸² SN, 467.

⁸³ Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung*, a. a. O., 197.

entscheidend mitbestimmt. Denn der Initialentwurf als ein Entwurf dessen, wie ich mich in der Welt als An-sich sehen will, ist nichts anderes als der Entwurf dessen, wie ich mich mit den Augen anderer sehe. Dabei bleibt allerdings unklar, wie ich überhaupt die Freiheit des Anderen wollen kann, wenn ich mich nicht selbst als Für-sich »zerstören« will.⁸⁴

Genauer besehen hat die Bedrohung meiner Freiheit eine noch wesentlich fundamentalere Ebene: »Wahrnehmen ist nämlich *anblicken*, und einen Blick erfassen ist [...] Bewußtsein davon erlangen, *angeblickt zu werden*.«⁸⁵ Das heißt für die zweite Bedeutung des Blicks: Selbst wenn ich mich als Herrn über die Situation empfinde, so bin ich stets Objekt des Blicks eines *möglichen* Anderen. Neben dem *konkreten* Blick des Anderen bin ich also stets Bewusstsein des Angeblickt-werdens im Sinne eines *allgegenwärtigen* Blicks. Der Konflikt, der durch das Dasein des Anderen entsteht, ist also grundsätzlich in keiner Weise aufzuheben. Es gehört für Sartre vielmehr zu meiner Existenz – im ontologischen Sinne zu meinem Sein –, dass ich *angeblickt werde*, also dass ich der Welt *ausgeliefert bin*. »So ist der Blick zunächst ein Mittelglied, das von mir auf mich selbst verweist.«⁸⁶ Was ich als Erblickter erfahre, ist mein Für-Andere-Sein, mein *Être-pour-autrui*. Es ist die Scham, d. h. die Gewissheit meines Objekt-seins für die Welt. Dieses Objekt bin ich nämlich nicht für mich im Sinne eines Seins, das ich nicht bin, sondern dieses Objekt-sein ist genau das, was ich in der Welt bin. Mein Für-Andere-sein ist immer präsent als die Jenseitigkeit der Welt. Und diese Jenseitigkeit ist ebenso ein Verweis auf die Welt wie auf mich als Weltliches, als Körper bzw. Leib-für-den-Anderen.⁸⁷ Es gibt eine Welt außerhalb der

⁸⁴ Darauf weist unter anderem Peter Kampits hin. Vgl. »Grundlose Freiheit (833–949) und (950–955)«, in: Schuhmacher, B. N., *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, a. a. O., 211–225, hier insb. 223.

⁸⁵ SN, 467. Vgl. auch 465: »Das ›Vom-Andern-gesehen-werden‹ ist die *Wahrheit* des ›Den-Andern-sehens‹.«

⁸⁶ SN, 467.

⁸⁷ Vgl. die Fußnote 71 oben und hierzu konkret auch Cremonini, A., *Die Durchquerung des Cogito. Lacan contra Sartre*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, 262: »Die Theorie der Phänomenalisierung des Für-Andere, zu der sich Sartres ursprünglich phänomenologischer Ansatz modifiziert, ist somit zugleich eine (von Sartre nicht weiter ausgeführte) Theorie von der Verkörperung dieser Negativität. Der Ort, an dem sich die ›brennende Anwesenheit des Anderen [SN, 485]‹ einträgt, ist der Leib.« Auf die weiteren subtilen Ausführungen zum Verhältnis zwischen Lacan und Sartre kann in dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden.

meinen, in der ich als Objekt bin. Nur so kann ich mich selbst als ein Objekt erfahren. Ich erfahre mein Für-Andere-sein und mich als transzendentes Ego immer nur in diesem Modus. So wird die oben angedeutete ethische Dimension auf die fundamentalere Ebene des Für-Andere-seins erweitert. Ich bin für-Andere in meinem ganzen Für-mich-sein.⁸⁸

Dieser entscheidende Faktor meines Selbstverhältnisses und damit meiner Existenz darf nicht mit dem heideggerischen »Mitsein« verwechselt werden. Denn im Gegensatz dazu bleibt Sartre immer bei der konkreten Situation als Ausgangspunkt:

»So macht die Existenz eines ontologischen und folglich *apriorischen* »Mitseins« jede ontische Verbindung mit einem konkreten Dasein [*réalité-humaine*], das als ein absolutes Transzendentes *für-sich* auftauchte, unmöglich. Das als Struktur meines Seins begriffene »Mitsein« [bei Heidegger hingegen, M. G.] isoliert mich ebenso sicher wie die Argumente des Solipsismus.⁸⁹

Zur Erläuterung sei wieder das Beispiel des Mannes am Türschloss herangezogen: Er ist sich seiner selbst als Objekt der Welt bewusst. Denn diese Objektheit kommt für ihn schon zum Vorschein, wenn er auch nur ein Geräusch hört. Er schreckt zusammen und fühlt sich

⁸⁸ Vgl. dazu auch Sartres Drama *Geschlossene Gesellschaft* [GG] (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986). Hier muss sich Estelle, eine der drei Charaktere, durch Inés sagen lassen, wie sie aussieht, sonst könnte sie sich nicht mehr definieren. Der Spiegel ist hier parallel zum Blick zu verstehen, denn auch er liefert uns eine Sicht unseres An-sichs. Ohne Spiegel wissen wir nicht um unsere Erscheinung und damit um unsere Faktizität den Anderen gegenüber:

»ESTELLE *macht die Augen wieder auf und lächelt*: Mir ist komisch. *Sie betastet sich*: Geht ihnen das nicht auch so: Wenn ich mich nicht sehe, kann ich mich noch so sehr betasten, ich frage mich, ob ich eigentlich existiere.

INÉS: Sie haben Glück. Ich fühle mich immer von innen her.

ESTELLE: Ah ja, von innen her ... Was in den Köpfen vorgeht ist so verschwommen, das macht mich müde. *Pause*. In meinem Schlafzimmer sind sechs große Spiegel. Ich sehe sie. Aber sie sehen mich nicht. Sie spiegeln das Kannapee, den Teppich, das Fenster ... wie leer das ist, ein Spiegel, in dem ich nicht bin. Wenn ich sprach, sorgte ich immer dafür, daß einer da war, in dem ich mich sehen konnte. Ich sprach, ich sah mich sprechen. Ich sah mich, wie die Leute mich sahen, das hielt mich wach. *Verzweifelt*: Mein Rouge! Ich bin sicher, daß es schief ist. Ich kann doch nicht für alle Ewigkeit ohne Spiegel bleiben.« (30).

Da es allerdings in der Hölle, in der sich die drei Charakteren befinden, keinen Spiegel gibt, stellt Inés sich daraufhin zur Verfügung, damit Estelle sich bezeichnenderweise *in ihren Augen* spiegeln kann. Estelle muss ihr vertrauen, um ihr Für-Andere-sein setzen und damit sich selbst erfahren zu können.

⁸⁹ SN, 451

ertappt. Die Scham ist in diesem Fall schon da, obwohl kein Anderer konkret anwesend ist. »Kurz, gewiß ist, daß *ich erblickt werde*; nur wahrscheinlich ist, daß der Blick an diese oder jene innerweltliche Anwesenheit gebunden ist.«⁹⁰ Das Für-Andere-sein, und damit der Blick als abstrakte Möglichkeit beobachtet zu werden, stellt sich damit als ein *Faktum* meiner Existenz heraus – es gehört der Faktizität der Situation bzw. der Welt und mir an. Ich bin mir auch ohne die Anwesenheit Anderer ihrer Existenz bewusst im Sinne eines präreflexiven Bewusstseins, weil ich auch ohne ihre Anwesenheit immer weiß, dass es sie gibt.⁹¹ Der konkrete Blick ist für Sartre die Konkretion dieser Ontologie des Für-Andere-seins:

»Jeder Blick läßt uns konkret – und in der unbezweifelbaren Gewißheit des *Cogito* – erfahren, daß wir für alle lebenden Menschen existieren, das heißt, daß es (mehrere) Bewußtseine gibt, für die ich existiere.«⁹²

Das Subjekt des abstrakten Blicks ist das »Man« der Anderen, das selbst nie als Objekt erfasst werden kann, sondern aufgrund seiner Abstraktheit immer nur in seiner situativen Konkretion zum Vorschein kommt.⁹³ Die Situation ist damit immer auch der Ort meiner Entfremdung, denn das, was ich in ihr bin, bin ich als fortwährend mich gründende Existenz eigentlich nicht. Entfremdung ist bei Sartre das »Anhalten des Flusses« meines Existenzvollzugs qua Nichtung. Dieses Anhalten eines Flusses mag auf den ersten Blick an die Ausführungen zu Bergson erinnern.⁹⁴ Dort zeigte sich, dass für Bergson jegliche Konkretisierung meiner selbst eine Homogenisierung meines heterogenen Lebensstromes bedeutet. Die als *moi superficial* be-

⁹⁰ SN, 497.

⁹¹ Cremonini weist darauf hin, dass die Ubiquität des Anderen zu denken allein sozusagen auf einer Projektion meiner reflexiven Beziehung zu mir auf diejenige Beziehung des Anderen zu mir gegründet ist. Vgl. ders. *Die Durchquerung des Cogito. Lacan contra Sartre*, a. a. O., 98: »Das radikale Außen, das Sartre in einem anonymen und ubiquitären Blick zu denken versucht, erweist seine tiefe Solidarität mit der Reflexionsmetaphorik gerade darin, dass es nur als ein Zugewendetes, als ein spiegelverkehrtes Eigenes gedacht werden kann. Der Affektionszusammenhang, den Sartre an der Reflexionsdyade aufweist, scheint hier lediglich um das Moment einer gewissen Ungleichzeitigkeit von Reflexivem und Reflektiertem erweitert.« Cremoninis Schluss lautet demzufolge: »Sartres Kriterium, demzufolge ich nur ein Bewusstsein zu erfassen vermag, das mich seinerseits erfasst, hat die Alterität des Anderen je schon zu einer Spiegelung des Eigenen verkehrt.« Ebd., 262.

⁹² SN, 504.

⁹³ Vgl. SN, 505.

⁹⁴ Vgl. S. 22-70.

zeichnete Weise, in der ich mich gegenüber der Welt der Anderen repräsentiere, ist zwar grundsätzlich als ein bergsonsches Erbe für Sartre zu sehen.⁹⁵ Aber der entscheidende Punkt, der die Existenzphilosophie Sartres von der Lebensphilosophie Bergsons unterscheidet, ist, dass ich nach Sartre das entfremdete Ich

»[...] als meines erkenne und es als meines [annehme]. Mein Mich-Losreißen vom Andern, das heißt mein Ich-selbst, ist seiner Wesensstruktur nach Übernahme dieses Ich, das der Andere zurückweist, als *meines*; es ist sogar *nur das*«. ⁹⁶

Ich übernehme mein Sein in der Weise, wie ich es als An-sich-sein (in meinem Für-Andere-sein) sehe, genau das ist mein »Ich-selbst«. Dagegen ist ein Hauptgedanke Bergsons, dass dieses Ich niemals irgendwie übernommen wird, sondern all meinem Tun und Denken das *moi fondamental* zugrunde liegt. Eine Übernahme im existentialistischen Sinne kann es für Bergson nicht geben, da das Ich der äußerlichen Konvention nur eine »Färbung« des eigentlichen Ich (*moi fondamental*) ist. Letzteres wiederum gibt es für Sartre nicht. Es ist auch nicht mit dem schon genannten Initialentwurf zu vergleichen, da der Initialentwurf ein Entwurf ist, sich genau der Dynamik der Übernahme zu stellen. Im Initialentwurf entwerfe ich mich auf die Weise, in der ich meine Existenz je übernehme, d. h. letztlich auf mein Engagement.

Die menschliche-Realität ist für Sartre nur als Beziehung zu denken. Der Andere ist also grundsätzlich ebenso als Beziehung zu sehen. Die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung des Anderen ist damit die Frage nach der Erfassung seiner Transzendenz. Diese allerdings tritt für mich als in der Welt seiendes An-sich auf. Das ist das, was Sartre das *reale Engagement* des Anderen nennt.⁹⁷ Transzendiere ich die Transzendenz des Anderen auf sein reales Engagement hin, so erscheint es mir als die *Verwurzelung* des Anderen in der Welt. Mein Engagement ebenso wie seines sind in diesem Sinne Engagement in die Situation, also freiheitliche Übernahme der Forderungen

⁹⁵ Bernard-Henri Lévy schreibt (*Sartre*, a. a. O., 142): »Der Einfluß Bergsons zeigt sich, wenn Sartre der »analytischen« Methode, die den Menschen auf die Summe seiner Zustände reduziert, die Vorstellung von einer psychologischen Totalität entgegenhält, die mehr ist als die Summe ihrer Elemente, diese mithin transzendiert.« Eben darin besteht im Grunde bei beiden Philosophen die Freiheit des Menschen.

⁹⁶ SN, 510.

⁹⁷ Vgl. hierzu und zum Folgenden SN, 521.

und Möglichkeiten für uns. Der andere wird von mir als Subjekt-Anderer empfunden, er ist wie ich der Situation gegenüber »verpflichtet«. ⁹⁸

Auf der anderen Seite: Tritt der Andere in meine Welt, so wie im Beispiel der Situation im Park, so ist sein Engagement ein Objekt-Engagement in dem Sinne, dass ich ihn in meine Welt als Möglichkeitszusammenhang für-mich »einbinde« – ich engagiere ihn. Er dringt in sie ein in dem Maße, wie ich ihn in sie eindringen lasse, also in dem Maße, wie ich die Situation als eine solche übernehme.

Reales Engagement bedeutet so die Anerkennung des Anderen als Anderen, während das Objekt-Engagement ihn zum Teil meiner Welt macht. Beides zusammen stellt »meine« Begegnung mit dem Anderen dar:

»So ist die Objektivität nicht die bloße Brechung des Andern durch mein Bewußtsein: sie kommt durch mich als eine reale Qualifikation zum Andern: ich mache, daß der Andere innerweltlich ist. Was ich also als reale Merkmale des Andern erfasse, ist ein In-Situation-sein: ich organisiere ihn ja inmitten der Welt, insofern er die Welt auf sich selbst hin organisiert, ich erfasse ihn als die objektive Einheit von Utensilien und Hindernissen.« ⁹⁹

Doch diese Einheit von Utensilien und Hindernissen ist selbst eine »Enklave« meiner Ordnungsbeziehungen, ein Nichts an Sinn, insofern seine Ordnungen innerhalb meiner Ordnungen für mich notwendig abwesend, nicht zu erfassen sind. So heißt den Anderen erfassen, »diese Abwesenheit zu definieren als erstarrtes Abfließen der Objektivität *meiner* Welt auf ein bestimmtes Objekt *meines* Universums hin.« ¹⁰⁰

Sartres Philosophie des Für-Anderere-seins ist eine Philosophie des Konflikts. Es handelt sich um den Konflikt zwischen meinem Für-sich-sein als Freiheit dem Anderen und mir gegenüber und meinem An-sich-sein als Notwendigkeit im Blick des Anderen. Der Andere ist also eine Bedrohung auf fundamentalster Ebene. Nur indem ich ihn selbst überschreite, ihn als transzendierte-Transzendenz setze,

⁹⁸ Ebenso gilt: »Der Körper des Andern als Fleisch [d. h. in seiner Objektivität, M. G.] ist mir unmittelbar als Bezugszentrum einer Situation gegeben, die sich synthetisch um ihn organisiert, und er ist untrennbar von dieser Situation, man darf also nicht fragen, wie der Körper des Andern zunächst Körper für mich sein kann und dann in Situation kommen kann. Vielmehr ist mir der Andere ursprünglich als *Körper-in-Situation* gegeben.« (SN, 606).

⁹⁹ SN, 522.

¹⁰⁰ Ebd.

kann ich mich behaupten. Doch auch dies bleibt sinnlos, denn im Wechselspiel zwischen uns bleibt die Erlösung aus: keiner von uns kann ganz zum An-sich werden. Für-sich-sein ist wesentlich Beziehung zum An-sich, nie selbst an-sich.

»Die wirkliche Grenze meiner Freiheit liegt schlicht und einfach in der Tatsache selbst, daß ein anderer mich als Objekt-andern erfaßt, und in der anderen sich daraus ergebenden Tatsache, daß meine Situation aufhört, für den andern Situation zu sein, und objektive Gestalt wird, in der ich als objektive Struktur existiere. Diese entfremdende Objektivierung meiner Situation ist die ständige spezifische Grenze meiner Situation, ganz wie die Objektivierung meines Für-sich-seins im Für-Andere-sein die Grenze meines Seins ist.«¹⁰¹

Die Anwesenheit beim Anderen stellt sich also als eine Vermittlung der beiden anderen Anwesenheiten dar. Sie ist ein konkreter, empirischer Punkt, an dem klar wird, dass das Für-sich nie in einzelner Anwesenheit sich selbst oder der Welt zugehört, sondern die Gleichurprünglichkeit beider Anwesenheiten sich gerade in der Intersubjektivität auftut, um sie in ihrer Verwundbarkeit dem Anderen gegenüber bloß zu stellen. Für die vorliegende Untersuchung sind die vorangegangenen Ausführungen enorm wichtig. Am Phänomen des Anderen können bei Sartre ganz entscheidende Facetten des Engagements des Menschen in die Situation verfolgt werden. Der Andere ist zwar im Hinblick auf die *Ichheit* der Welt ein Eindringling, dennoch kann ich diese Ichheit in die Welt für-mich voll einbinden, denn seine Rolle steht mir noch zur vollen Verfügung. *Ich mache, dass der Andere innerweltlich ist*«¹⁰², was nichts anderes bedeutet, als dass ich ihn als solchen doch noch konstituiere. Zwar will Sartre der Konstitution des Anderen durch die faktische Begegnung mit ihm entgehen, doch bleibt nach der Analyse dieser Begegnung ein Rest üb-

¹⁰¹ SN, 904. Vgl. auch 617f. Eben diese Einschränkung meiner Freiheit ist ebenfalls Thema des Dramas *Geschlossene Gesellschaft*: Innerhalb einer Dreiergruppe verschiebt sich das Verhältnis zwischen mir und dem Anderen nämlich auf die Konstellation Objekt-Wir gegenüber mir und Subjekt-Wir gegenüber dem Dritten. Die Endlosigkeit und das Fatale an dieser Situation drückt Sartre in der berühmten Schlusspassage des Stückes aus, indem er Garcin am Ende sagen lässt:

»Also das ist die Hölle. Ich hätte es nie geglaubt ... Wißt ihr noch: Schwefel, Scheiterhaufen, Rost ... Was für Albernheiten. Ein Rost ist gar nicht nötig, die Hölle, das sind die andern.

ESTELLE: Liebster!

GARCIN *stößt sie zurück*: Laß mich. Sie ist zwischen uns. Ich kann dich nicht lieben, wenn sie mich sieht.« A. a. O., 59.

¹⁰² Vgl. SN, 514.

rig, der ganz auf Seiten des Für-sich bleibt und wenigstens eine Konstitution als notwendige Folge der Begegnung ist. Dieser Schwachpunkt innerhalb der Argumentation Sartres kann nur darin seinen Grund haben, dass innerhalb einer Philosophie des Für-sich und An-sich die Legitimierung jeglicher Erkenntnis am Ende doch immer auf der Seite des Bewusstseins stehen bleibt. Sartres Feststellung aller nicht-dialogisch konzipierten Philosophie als unzureichend für die volle phänomenologische Untersuchung der Situation bleibt im höchsten Maße plausibel. Allerdings stellt das Verhältnis des denkenden Subjekts und *seiner* Begegnung mit der Welt und mit den Anderen für den Aufweis des vollständigen Engagements des Menschen am Ende doch noch eine Schwierigkeit dar.

3. Die Freiheit des Menschen

Um den Freiheitsbegriff der Philosophie Sartres verstehen zu können, ist es notwendig, *die Situation zu denken*. Wie schon im Zusammenhang mit der Intersubjektivitätstheorie zu sehen war, ist die Situation durch ihre Faktizität als das begegnende An-sich (Welt) und durch meine Geworfenheit in sie grundsätzlich vorbestimmt. Die Situation ist also der Ausgangspunkt aller phänomenologischen Untersuchungen zum Für-sich. Das Für-sich ist dagegen als Bezug zur Welt und Transzendenz seiner selbst immer schon in die Situation engagiert, d. h. dass sich das Für-sich als die Situation für sich übernehmend setzt. Allein dies ist schon streng genommen die erste und fundamentale »Handlung«. Wie ist das zu verstehen?

Das Für-sich, so zeigte sich oben, gründet sich selbst, indem es das An-sich nichtet. Ohne diese Nichtung ist es nicht bzw. ist es »nur« präreflexiv zu verstehen. Eine solche Nichtung ist der Versuch der mittelbaren Gründung seiner selbst. Diese Gründung bleibt allerdings stets erfolglos, denn sonst würde das Für-sich zum An-sich. In der Situation eröffnet sich der menschlichen-Realität die Möglichkeit sich in verschiedenster Weise zu gründen und zu nichten. Sie gründet sich als »Jemand« und nichtet sich als vollständig dieser »Jemand« seiend. Die so verstandene »Projektion des Für-sich auf das, was nicht ist«¹⁰³, um sich als es zu gründen, ist das Wesen jeder

¹⁰³ SN, 757.

Handlung in der Welt. Die Situation, so zeigte sich oben¹⁰⁴, ist das Spektrum möglicher Bedeutungen-für-uns.

»Nur weil ich dem An-sich entgehe, indem ich mich auf meine Möglichkeiten hin nichte, kann dieses An-sich den Wert eines Motivs oder Antriebs annehmen. Motive und Antriebe haben nur innerhalb einer entworfenen Gesamtheit Sinn, die eben eine Gesamtheit von Nicht-Existierenden ist.«¹⁰⁵

Die Situation muss als solche gedacht werden können: Das »Hier-und-Jetzt« eröffnet mir eine Welt, deren Sinn ich nur dadurch konstituiere, dass ich sie für mich sinnvoll setze. Ein bestimmtes Lied hat z. B. für mich eine mir selbst zuzuschreibende Bedeutung. Ich habe mich entworfen als jemand, der diesem Lied in der Situation diese Bedeutung gibt, die höchstwahrscheinlich niemand sonst ihm zuschreiben würde. Nur innerhalb dieses Entwurfs macht meine Handlung wiederum Sinn (für-mich). Ich schalte die Musik ab. Ich mache sie lauter. Ich sage, dass ich sie nicht mag. Ich grinse. All dies sind Handlungen, deren Sinn nur innerhalb meiner ursprünglichen Nichtung des puren Seins stattfinden kann. Ich bin *dieser* Jemand. Dies ist mein Engagement in die Situation, das ich in meiner Weise fortführe. Die Welt als Situation enthüllt sich nur gemäß meines Engagements.¹⁰⁶ Durch jede Handlung setze ich mich als so Handelnden und setze damit den Antrieb für diese Handlung. Der Antrieb ist »integrierender Bestandteil« der Handlung¹⁰⁷, und die Handlung ist durch mich »Ausdruck der Freiheit«.¹⁰⁸ Ich kann meine Freiheit nur im »Das hätte ich auch anders tun können« erfahren und reflektieren, denn nur in der Retrospektive zeigt sie mir die Freiheit zu Handeln auf.

Eben deshalb auch das berühmte Diktum Sartres, dass wir *verurteilt sind, frei zu sein*¹⁰⁹ – denn anders zu handeln heißt nicht nicht zu handeln. Das heißt, wir müssen handeln, denn unser Wesen besteht darin, grundsätzlich Bezug zur Situation und damit zur Welt zu sein. Durch die Freiheit werden wir gezwungen uns zu machen statt einfach zu sein.¹¹⁰ Die Freiheit des Entwurfs ist der »Stoff unseres Seins«.

¹⁰⁴ Vgl. S. 143.

¹⁰⁵ SN, 760.

¹⁰⁶ Vgl. SN, 788.

¹⁰⁷ SN, 760.

¹⁰⁸ SN, 761.

¹⁰⁹ Vgl. z. B. SN, 764 und 838.

¹¹⁰ Vgl. SN, 765.

Das Verhältnis zwischen Freiheit und Engagement bei Sartre muss demnach folgendermaßen verstanden werden: *Unser Engagement ist unsere Verwurzelung in der Welt, und diese Verwurzelung lässt uns den Spielraum, den wir selbst in der Art, wie wir uns engagiert haben und uns ständig neu engagieren, erst schaffen.* In der Welt meines Entwurfs hat die Situation die in diesen Entwurf eingeordnete Bedeutung-für-mich, und daher ergeben sich die handlungsmäßigen Strukturen für die Situation. Wert, Zweck und Motiv sind nicht anders zu denken als auf der Basis des Entwurfs, d. h. meiner grundlegenden (Art der) Nichtung:

»[...] ganz allgemein nimmt sich das Bewußtsein, wann immer es sich erfährt, als engagiert wahr, und gerade diese Wahrnehmung impliziert ein Wissen der Antriebe des Engagements oder sogar eine thematische und setzende Erklärung dieser Motive.«¹¹¹

Durch das Hervorbrechen des engagierten Bewusstseins wird den früheren Antrieben und Motiven Wert und Gewicht verliehen.¹¹² Das, was in diesem Zusammenhang oft als die Freiheit des Willens thematisiert wird, ist schon dadurch für die Konzeption Sartres unzulänglich, weil der Wille nur als psychisches Phänomen auftaucht. Innerhalb der Strukturen des Engagements ist der Wille nur der Verweis auf ein Ideal, nämlich »An-sich-Für-sich« zu sein als Entwurf auf einen bestimmten Zweck hin: das ist natürlich ein reflexives Ideal.«¹¹³ Dessen Wert ist allerdings kein anderer als der eines »Ankündigers«¹¹⁴, während die Entscheidung etwas zu tun oder zu unterlassen schon durch unseren Grundentwurf auf der Basis einer »ontologischen Freiheit«¹¹⁵ getroffen ist: *Ich bin der, der in dieser Situation so handelt.*¹¹⁶ Genau darin liegt auch die bekannte These Sartres, dass die Existenz des Menschen seiner Essenz voraus liegt, denn ich bin engagiert, noch bevor ich durch mein Engagement das Wesen meines In-der-Welt-seins ausmache. »In der Tat gibt es für

¹¹¹ SN, 780, vgl. auch 781.

¹¹² Vgl. SN, 779: »In diesem Sinn ist es [das setzende Bewußtsein, M. G.] Antrieb, das heißt, es erfährt sich nicht-thetisch als mehr oder weniger gierigen, mehr oder weniger emotionalen Entwurf auf einen Zweck hin im selben Moment, in dem es sich als Bewußtsein konstituiert, das die Organisation der Welt in Motiven enthüllt.«

¹¹³ SN, 784.

¹¹⁴ SN, 782.

¹¹⁵ SN, 784.

¹¹⁶ Vgl. SN, 785: »[...] wir handeln wie wir sind, und unsere Handlungen tragen dazu bei, uns zu machen.«

uns keine Handlung, die, den Menschen erschaffend, der wir sein wollen, nicht auch zugleich ein Bild des Menschen hervorbringt, wie er unserer Ansicht nach sein soll«¹¹⁷, und deshalb ist der Mensch nach Sartre für das, was er ist, in vollem Maße verantwortlich.

Im gleichen Maße, wie die Thematisierung der Freiheit eine Retrospektive auf die anderen Handlungsweisen eröffnet, ist der Sinn meiner selbst nur als Rückblick auf das zu verstehen, was ich mir als Wert, auf den ich mich hin entwerfe, setze: »Uns wählen heißt uns nichten, das heißt machen, daß eine Zukunft uns das anzeigt, was wir sind, indem sie unserer Vergangenheit einen Sinn verleiht.«¹¹⁸

Wenn auch eine Situation selbst viel zu komplex ist, sie an dieser Stelle voll einzufangen – man denke nur an die Rolle der Anderen, die äußeren Umstände (z. B. die Temperatur des Raumes), die Geschehnisse des Tages, d. h. an alles, was ebenfalls die Weise meines Engagements in die Situation hätte anders sein lassen können¹¹⁹ – so soll das Folgende dennoch ein Versuch sein, sich der Struktur einer Situation mit sartrescher Phänomenologie zu nähern: Erstens, mein Sein ist Engagiertsein. Das heißt, *ich bin Stellungnahme zur Welt in welcher Weise auch immer*, so wie man alltagssprachlich sagt: »Keine Antwort ist auch eine Antwort«. Zweitens, die Situation gibt mir keine direkte Haltung vor. Ich bin diese Haltung allein durch meinen Entwurf jemand zu sein, der dieser Situation auf genau diese Weise begegnet. Dies liegt nicht in meiner psychischen Verfassung begründet, denn diese Verfassung wäre kein Grund für mich anders zu *sein*, sondern sie würde die Situation verändern und mir einen völlig neuen Rahmen der Freiheit geben. Denn was ich tue, tue ich als dieser Entwurf. Meine Intention »wählt den Zweck, der sie anzeigt«, vorher kann sie nicht auftreten.¹²⁰ Der Entwurf meiner ist dabei ein objektives Ideal in der Welt. Die Möglichkeiten, die ich habe, dieser Situation zu begegnen, sind innerhalb dieses Ideals meines Entwurfs vorhanden. Das heißt, sie stehen mir »thetisch« zur Verfügung.¹²¹ »So

¹¹⁷ »Der Existentialismus ist ein Humanismus« [ExHum], in: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2000, 145–192, hier 151.

¹¹⁸ SN, 806.

¹¹⁹ Eben hier lässt sich schon die große Spannweite der Freiheit erkennen, die sich auf tut, die aber erst im Nachhinein als solche erkannt werden kann.

¹²⁰ Vgl. SN, 826.

¹²¹ Vgl. SN, 827: »Mein Zweck ist ein gewisser objektiver Zustand der Welt, mein Mögliches ist eine gewisse Struktur meiner Subjektivität [...].«

erhellte die Intention durch ein doppeltes, aber vereinigendes Auftauchen die Welt von einem noch existierenden Zweck aus und definiert sich selbst durch die Wahl ihres Möglichen.«¹²² Aber es liegt außerhalb des idealen Entwurfs – der ich bin, ohne jemals er zu sein –, dass ich z. B. ganz aus mir herausbrechend reagiere. Die Situation erhellt sich mir von meinem entworfenen und damit nicht-existierenden Zweck her.

»Die Kontingenz der Freiheit im Seins-Plenum der Welt, insofern dieses *Datum*, das nur da ist, um die Freiheit *nicht zu nötigen*, sich dieser Freiheit nur enthüllt als *schon erhellt* durch den Zweck, den sie wählt – das nennen wir *Situation*.«¹²³

Indem ich also das Gegebene auf diesen Zweck hin enthülle – es einschätze – negiere ich es in interner Negation und setze das Gegebene neu im Lichte dieser es konstituierenden Nichtung. Gleichzeitig setze ich mich als denjenigen, der diese Situation in dieser Weise übernimmt. Damit mache ich das Lied, das ich höre, zu dem Lied, das mich in der Weise angeht, wie es nur mich angehen kann, da nur ich es aus meinem Entwurf heraus als *dieses* Lied setze. Ich bin nicht mehr ohne Stellung zu dieser Situation, sondern derjenige, der zur Welt im »Hier-und-Jetzt« Stellung nimmt. Damit existiere ich als »Degagement von einem bestimmten existierenden Gegebenen und als Engagement auf einen bestimmten, noch nicht existierenden Zweck hin.«¹²⁴

Der Begriff des »Degagement« bezeichnet in diesem Sinne genau dieses *negative Engagement* in Form einer Abstoßung vom Gegebenen. Doch Degagement ist nie ohne Engagement zu denken. Oder, um aus unserer Perspektive zu sprechen, das Engagement ist für Sartre immer notwendig auch ein Degagement, ein »negatives Engagement«. Denn die fundamentale Aussage Sartres in *Das Sein und das Nichts* steckt in diesem Prinzip, dass der Mensch (repräsentiert durch das Bewusstsein, das Für-sich) sich wesentlich durch Abstoßung von der Welt erst frei machen muss, um dann »in die Welt einzutauchen« und sich »in sie zu verlieren«. ¹²⁵ Eben dies hat Sartre schon in *Das Imaginäre* an der Vorstellung aufzeigen können. Die

¹²² Ebd.

¹²³ SN, 843.

¹²⁴ SN, 828.

¹²⁵ Inwieweit die Abstoßung sich phänomenologisch als fundamental erweisen kann, bleibt noch mit Hilfe Merleau-Pontys zu klären.

Vorstellung ist eine Negation als Degagement von der Realität in eine Irrealität, deren Motivation allein in der Situation selbst zu finden ist:

»[...] es gibt für das Bewusstsein immer und in jedem Augenblick eine konkrete Möglichkeit, Irreales zu produzieren, da es immer »in Situation« ist, weil es immer frei ist. Es sind die verschiedenen Motivationen, die in jedem Augenblick bestimmen, ob das Bewusstsein nur realisierend sein wird oder ob es vorstellen wird. Das Irreale wird außerhalb der Welt hervorgerufen durch ein Bewusstsein, das in der Welt bleibt, und weil er transzendental frei ist, stellt der Mensch vor.«¹²⁶

Wie weiter oben schon gezeigt wurde, ist allerdings diese Abstoßung nicht allein Haltung zur Welt, sondern notwendig auch Distanz zu sich selbst. Denn das Für-sich negiert sich in interner Negation primär selbst als das, was es nicht ist, um sich als jemand zu gründen, der es letztlich nicht sein kann. Es muss sich als ein »Datum« hinter sich lassen. Darin liegt sein Wesen:

»Dieses Merkmal des Für-sich impliziert, daß es das Sein ist, das *keine Hilfe, keinen Stützpunkt* in dem findet, was es *war*. Sondern das Für-sich ist vielmehr frei und kann machen, daß es eine Welt gibt, weil es *das Sein ist, das im Licht dessen, was es sein wird, das zu sein hat, was es war*. Die Freiheit des Für-sich erscheint also als sein *Sein*. Aber da diese Freiheit weder ein Gegebenes noch eine Eigenschaft ist, kann sie nur sein, indem sie sich wählt. Die Freiheit des Für-sich ist immer *engagiert*; hier handelt es sich nicht um eine Freiheit, die unbestimmtes Können wäre und vor ihrer Wahl existierte. Wir erfassen uns immer nur als soeben geschehene Wahl. Und die Freiheit ist einfach die Tatsache, daß diese Wahl immer unbedingt ist.«¹²⁷

Während ich also das Lied, das ich höre, zu *diesem* Lied *für-mich* mache, mache ich mich zu dem, der diesem Lied gegenüber diese Haltung einnimmt und der in sich das Motiv, diese Haltung angenommen zu haben, als an-sich-seiendes *Datum* seiner Existenz, findet. Beides steht in direkter Wechselbeziehung. Und diese Wechselbeziehung ist als eine Art Dynamik zu verstehen, denn das ständige Sich-Überschreiten auf die Welt hin, und das Setzen der Welt als solche können niemals vollendet sein. Wollte man bei Sartre von einer Horizonthaftigkeit der Welt reden, so würde man sagen kön-

¹²⁶ DI, 289.

¹²⁷ SN, 829. Der Einwand liegt nahe, dass eine solche, doch rein individuelle Freiheit keine Möglichkeit für einen gesellschaftlichen, d. h. gemeinsamen Ethos lässt. Darauf weist Annemarie Pieper hin. Vgl. »Freiheit als Selbstinitiation«, a. a. O., 209.

nen, dass diese Horizonthaftigkeit der Welt, d. h. ihre wesentliche Unabgeschlossenheit für Sartre darin begründet liegt, dass die Existenz stets als Verhältnis und als Verhältnissetzung, niemals aber als abgeschlossenes Gefüge erscheint. Die Freiheit ist absurd in diesem Sinne, denn »sie ist ein ständiges Der-Kontingenz-Entgehen, sie ist Verinnerlichung, Nichtung und Subjektivierung der Kontingenz, die, auf diese Weise modifiziert, gänzlich in die Grundlosigkeit der Wahl übergeht.«¹²⁸ Das Absurde liegt darin, dass das Für-sich niemals dem Erfolg seines Strebens nach Selbstgründung nachkommen kann. »Ich wähle mich fortwährend und kann nie als Gewählt-worden-sein sein.«¹²⁹ Existenz meint in diesem Sinne nicht nur die Freiheit des Ek-sistierens, sondern ebenso die Faktizität, als Ek-sistenz und nie anders zu leben. Letzteres ist der Zweck, auf den ich hin lebe, und der in meinem Initialentwurf gestiftet wurde.¹³⁰ Mein Grundentwurf ist der Entwurf, mit dem der Stil meines Lebens gefestigt ist. Er betrifft »mein In-der-Welt-sein als Totalität«¹³¹, d. h. die Totalität meines Verhältnisses zur Welt. In diesem Sinne bin ich dieses Verhältnis und lebe die Absurdität, niemals verhältnislos zu sein.

4. Der Mensch als Passion

Die Absurdität, von der die Rede ist, ist das, was Sartre an mehreren Stellen als die Passion des Für-sich beschreibt. Diese Passion ist das endlose Sich-gründen, d. h. die Tatsache, dass die menschliche-Realität zur Freiheit verurteilt ist. Sie kann nicht anders als sich durch die (interne wie externe) Negation zu setzen.¹³²

¹²⁸ SN, 830.

¹²⁹ SN, 831.

¹³⁰ Die Frage gleichwohl, wie dieser Zweck überhaupt gesetzt werden konnte, wenn der Initialentwurf selbst der existenzielle Grund aller Wertsetzungen sein soll, bleibt bei Sartre unbeantwortet. Wie kann ich mich selbst als Zweck setzen, ohne die Möglichkeit anderer Existenzen beurteilen zu können? Vgl. dazu Compton, J. J., »Sartre, Merleau-Ponty, and Human Freedom«, in: Stewart, Jon (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O., 175–186, hier 181 f. Eine mögliche Antwort wird sich erst weiter unten formulieren lassen. Vgl. S. 293 f.

¹³¹ SN, 830. Vgl. auch SN, 831: »Unsere einzelnen Entwürfe, die die Realisierung eines einzelnen Zweckes in der Welt betreffen, integrieren sich in den globalen Entwurf, der wir sind.«

¹³² Vgl. SN, 764: »Ich bin verurteilt, für immer jenseits meines Wesens zu existieren, jenseits der Antriebe und Motive meiner Handlung: ich bin verurteilt, frei zu sein. Das

Die Passion des Für-sich ist eine Passion ohne Ende. Das Streben nach der Selbstgründung im An-sich-für-sich bleibt ewig unvollständig. Der Mensch ist immer der Versuch, sich als Jemand zu setzen. Doch immer ist er auch in Beziehung zu sich als zu dem, den er setzen will, d. h. der er sein will.

»Jede menschliche-Realität ist eine Passion, insofern sie entwirft, zugrunde zu gehen, um das Sein zu begründen und zugleich damit das An-sich zu konstituieren, als das sein eigener Grund der Kontingenz entgeht, das *ens causa sui*, das die Religionen Gott nennen.¹³³

Eben dieser letzte Punkt wird niemals erreicht. Indem wir uns wählen, wählen wir die Welt. Diese Welt ist die Welt für uns, die sich uns in der Situation eröffnet. Denn die Situation ist der Punkt, an dem wir die Bedeutung der Welt für uns zu entwerfen haben, und dieser Entwurf ist wiederum kein anderer als der unserer selbst. »Wir wählen die Welt – nicht in ihrer Kontextur an-sich, sondern in ihrer Bedeutung –, indem wir uns wählen.«¹³⁴

*Man muss die Wahl unserer selbst als eins mit dem Bewusstsein unserer selbst denken. Wir sind die Wahl in diesem Sinne, als dass wir uns als in dieser Welt seiend wählen. Eben das ist das Engagement: unser Sein zur Welt, insofern es sich in unserem Selbstverhältnis begründet, das wir mit unserem ersten Entwurf, dem Initialentwurf, setzten.*¹³⁵

Unsere Passion liegt darin, dass unser Auftauchen zugleich unsere Nichtung ist, durch die die Welt erst affirmiert wird. Darum kann Sartre die menschliche-Realität auch als »detotalisierende Totalität« bezeichnen, denn die Totalität des An-sich, wird durch uns auf ein »Dieses« zentriert. Die Welt an-sich wird zu unserer Welt in der Situation, zu der wir uns zu verhalten haben. Wie kann ich aber ein besonderes »Dieses« erfassen, ohne es aus der Totalität der Welt heraus zu nichten?

Dazu darf »dieses« nicht als die Totalität gelten, denn es ist das

bedeutet, daß man für meine Freiheit keine anderen Grenzen als sie selbst finden kann oder, wenn man lieber will, daß wir nicht frei sind, nicht mehr frei zu sein.«

¹³³ SN, 1052.

¹³⁴ SN, 802.

¹³⁵ Vgl. SN, 801: »Ich kann Bewußtsein von mir nur als *ein solcher* Mensch gewinnen, der in dieses oder jenes Unternehmen engagiert ist, der mit diesem oder jenem Erfolg rechnet, der dieses oder jenes Ende fürchtet und durch die Gesamtheit dieser Antizipationen seine ganze *Gestalt* skizziert.«

Besondere für mich. Die Situation ist nicht die gesamte Welt in ihrer Unfassbarkeit, sondern sie ist phänomenologisch notwendig, »diese« Situation, die durch mich erst ihre Bedeutung entdecken lässt. Der grundlegende Freiheitsakt, auf dem sich die Situation deshalb überhaupt erst zeigen kann, ist so »die Wahl meiner selbst in der Welt und gleichzeitig Entdeckung der Welt«. ¹³⁶ Das macht diese Phänomenologie zur Existentialphänomenologie. Denn in der Wahl meiner selbst liegt mein ewiger Bezug zu meinem Grund, d. h. zu dem, was ich faktisch bin, verborgen. Wenn Kierkegaard in der *Krankheit zum Tode* schreibt: »[...] das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält« ¹³⁷, so bedeutet dies genau, dass das Selbst das Verhältnis zu dem Selbstverhältnis ist, das wiederum nur Verhältnis zu dem sein kann, das (bzw., bei Kierkegaard, der) dieses Verhältnis selbst gegründet hat. Der Mensch ist auch für Sartre dieses ständige Verhältnis zu seinem Grund. Allerdings entgegen Kierkegaard in Form seiner Initialsetzung: mein Grund ist das Ansich meines Entwurfs, zu dem ich mich als Verhältnis gesetzt habe. Und dieses Verhältnis ist selbst ebenso das *Initialengagement* in die Welt:

»Mein äußerster und initialer Entwurf – denn er ist beides zugleich – ist immer, wie wir sehen werden, das Skizzieren einer Lösung des Problems des Seins. Aber diese Lösung wird nicht erst konzipiert und dann realisiert. Wir *sind* diese Lösung des Problems, wir bringen sie durch eben unser Engagement zum Existieren, und wir können sie nur erfassen, indem wir sie leben.« ¹³⁸

Es gibt eine mir ganz eigene Weise des Zur-Welt-seins. Und diese meine Weise ist begründet in sich selbst, denn indem ich mich in die Welt engagiere, mache ich mich zu demjenigen, der ich bin. Der Initialentwurf ist der Entwurf auf diese Weise zu existieren. Er liegt meinem gesamten Engagement zugrunde und ist in diesem Sinne absolute Wahl meiner Persönlichkeit. Aber da dieser Grundentwurf genau in dem Maße absolut ist, in dem auch meine Freiheit absolut ist, ist er immer genau durch sie gefährdet. Die Möglichkeit, dass ich meinen Grundentwurf ändere, mein gesamtes mir eigenes Engagement zu einem fremden mache und es modifiziere, kann nicht ausgeschlossen werden:

¹³⁶ SN, 800.

¹³⁷ Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*. 4. Aufl. München: Eugen Diederichs Verlag, 1992, 8.

¹³⁸ SN, 802.

»So sind wir fortwährend von der Nichtung unserer aktuellen Wahl *bedroht*, fortwährend bedroht, uns als andere, als wir sind, zu wählen – und folglich so zu werden. Allein dadurch, daß unsere Wahl absolut ist, ist sie *fragil*, das heißt, indem wir durch sie unsere Freiheit setzen, setzen wir gleichzeitig ihre fortwährende Möglichkeit, für ein Jenseits, das ich sein werde, ein zu Vergangenenem gemachtes *Diesseits* zu werden.«¹³⁹

Ist die vorliegende Untersuchung so mit Sartre an den Grund unserer Existenz gelangt, d. h. ist sie an den Ursprung unseres Verhältnisses gekommen, so zeigt sich die Welt als die durch meine Wahl und damit Nichtung seiende Welt für mich. Folgt man dazu Sartres Anspruch, die konkrete Existenz in ihrem Sein aufdecken zu wollen, so fehlt phänomenologisch der Punkt, an dem sich diese Existenz als Ek-sistenz zur Welt in Beziehung setzt. Dieser Punkt muss nach Sartre, und es wurde schon des Öfteren darauf hingewiesen, die Situation sein. Nur in der Situation eröffnet sich uns die Welt in Form unserer Freiheit, sie auf uns hin zu richten. Nur in ihr kann es so etwas wie ein konkretes Verhältnis zur Welt geben.

Genau in diesem Sinne ist die Situation auch für die vorliegende Untersuchung der Angelpunkt, um den sich das Engagement des Menschen in der Welt zu drehen hat. Für Sartre ist das Engagement immer in seiner situativen Konkretisierung »da«. Ich bin mein Engagement in der Weise, in der ich mich verhalte. Wenn sich der Engagementbegriff bei Sartre auf diesen Punkt beschränkt, so liegt dies doch erst einmal daran, dass Engagement für Sartre Nichtung ist. Ohne Nichtung gibt es kein Für-sich und keine Welt für das Für-sich. Aus der Situation heraus ergibt sich die Grundlage für eine Untersuchung nach dem *Wesen* des Engagements. Phänomenologisch ist die Situation das konkrete Phänomen des Verhaltens zur Welt, in dem sich unser Engagement ausspricht. Zugleich ist diese Konkretion nichts anderes als eine Einschränkung der Sichtweise: in dieser Situation bin ich folgendermaßen engagiert, in einer anderen anders. Der Rückgriff auf einen Initialentwurf allein kann zwar die Motive für die Handlungen in der Situation geben, wenngleich dieses Konzept einer ersten Wahl in sich selbst widersprüchlich ist, weil eine erste Wahl ein erstes Feld *meiner* Möglichkeiten voraussetzt.¹⁴⁰ Er kann

¹³⁹ SN, 805. Vgl. auch: Annemarie Pieper, »Freiheit als Selbstinitiation (753–833)«, a. a. O., 207. Der Initialentwurf, seine Aufdeckung und seine mögliche Bedrohung sind Gegenstand der existentiellen Psychoanalyse, die Sartre in einem eigenen Kapitel beschreibt. Vgl. SN, 956–986, aber auch den darauf folgenden Rest des Werkes.

¹⁴⁰ Vgl. dazu z. B. Compton, J. J., »Sartre, Merleau-Ponty, and Human Freedom«, in:

allerdings nicht klären, was das Engagement in die Welt selbst ausmacht und in genau welchem Verhältnis es zur Freiheit steht. Die Situation kann in diesem Sinne den Vermittler dieser beiden Komplexe darstellen: Welche Freiheit gibt mir die Situation, und in welcher Weise kann ich mich darin in die Welt engagieren? Aber zugleich: In welcher Weise muss ich schon in die Welt engagiert sein, damit die Möglichkeiten der Situation mir überhaupt mein Feld an Freiheit eröffnen können?

Durch die folgenden Ausführungen zur Situation, die sich bei Sartre finden lassen, soll auf das Wesen des Engagements in die Welt geschlossen werden können. Dabei ist zu beachten: Für Sartre, so kann man wohl sagen, *bin ich die Situation*, denn ich bin nur durch die Nichtung der an-sich-seienden Welt, d. h. durch Abstoßung von ihr das, in das ich mich überhaupt entwerfen kann (in der Weise, es nicht zu sein).

5. Die konkrete Situation

Um die Freiheit des Menschen in ihrer Absolutheit überhaupt denken zu können, ist es nötig, *die Situation zu denken*.¹⁴¹ Die Darstellung ging an den entsprechenden Stellen nicht weiter darauf ein, aber es muss sich doch die Frage stellen, was es heißt, die Situation zu denken. Es bedeutet doch nicht weniger als ein »Sich-Hineinversetzen« in sie und damit nicht weniger als einen Versuch, derjenige zu sein, der diese Situation erlebt. Dass die Komplexität der Situation nicht theoretisch einzufangen ist, mindert die Vollständigkeit eines solchen Versuchs nur minimal verglichen mit der Tatsache, dass niemand die Situation erleben kann, die er sich vorstellt. Die Situation ist einzeln, sie kann nicht nachempfunden oder konstruiert werden.¹⁴² Die Situa-

Stewart, J. (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O. (Fn. 130), 181 f.: »Not only is the concept of a ›fundamental choice‹ of values self-contradictory, since choice requires a field of already value-laden possibilities from which to choose, but this way of speaking obscures the very prereflective and involuntary character of the way in which we live our fundamental values upon which Sartre rightly insists. And it distorts the gradual social-historical process by which generalized attitudes, and thus our choices, are formed, as well.« Vgl. auch S. 293 f.

¹⁴¹ Vgl. S. 158 und vor allem 167 f.

¹⁴² Vgl. SN, 942: »Es ist unmöglich, eine Situation von draußen zu betrachten: sie erstart zur *Form an sich*«.

tion ist das Abstrakte der Begegnung mit der Welt, in der wir uns immer momentan befinden. Das heißt aber doch auch, dass die Situation nur als konkrete überhaupt bestehen kann. Eine phänomenologische Beschreibung der Situation kann also, indem sie sich auf sie als das Konkrete bezieht, sie als das Allgemeine, Abstrakte unserer Existenz geltend machen. Der Phänomenologie kommt in diesem Sinne zu, in abstrakter Beschreibung das Konkrete einzufangen.

Wenn davon die Rede ist, dass die Situation phänomenologisch den Angelpunkt der Beziehung der Freiheit des Menschen und seines Engagements in die Welt darstellt, so ist es vielleicht möglich, durch die Abstraktion der Situation dieses Verhältnis näher zu beleuchten. Für Sartre, dessen Philosophie die Freiheit des Menschen von der Welt als Abstoßung und Distanz stark macht, muss das Engagement in jeder Situation ebenfalls zum Thema werden – und zwar im »Paradox der Freiheit«, wie er sagt:

»[...] es gibt Freiheit nur *in Situation*, und es gibt Situation nur durch die Freiheit. Die menschliche-Realität begegnet überall Widerständen und Hindernissen, die sie nicht geschaffen hat; aber diese Widerstände und Hindernisse haben Sinn nur in der freien Wahl und durch die freie Wahl, die die menschliche-Realität *ist*.«¹⁴³

Es ist schon jetzt klar, dass sich in der nun folgenden Betrachtung zur Situation einiges wiederfinden wird, was sich in der Darstellung zur Freiheit schon zeigte. Dennoch weisen Sartres Analysen zum Wesen der Situation in engerer Sicht ganz entscheidende Aspekte zum Verständnis des Engagementgedankens auf. Die Definition der Situation lautet bei Sartre wie folgt:

»Meine Position inmitten der Welt, definiert durch den Utensilitäts- oder Widerstandsbezug der mich umgebenden Realitäten zu meiner eigenen Faktizität, das heißt die Entdeckung der Gefahren, denen ich in der Welt ausgesetzt bin, der Hindernisse, auf die ich stoßen kann, der Hilfen, die mir geboten werden können, im Licht einer radikalen Nichtung meiner selbst und einer radikalen und internen Negierung des An-sich, beides vom Gesichtspunkt eines freigesetzten Zweckes, das nennen wir die *Situation*.«¹⁴⁴

¹⁴³ SN, 845f. Vgl. zur weiteren Erläuterung Peter Kampits, »Grundlose Freiheit (833–949) und (950–955)«, a. a. O., z. B. 212: »Erst durch einen freien Akt, durch die Setzung eines Zwecks kann mir etwas als widerständig erscheinen, erst durch eine meinen Zwecksetzungen Widerstand leistende Welt kann es ein freies Für-sich-sein geben.«

¹⁴⁴ SN, 942.

Die Situation ist immer *meine* Situation. In ihr eröffnet sich ein »Spielraum des Verhaltens«, von dem aus Bezüge von meinem Entwurf her mich überhaupt erst mit Bedeutung angehen können. Dies geschieht alles auf der Grundlage meines Seins als des Entwurfs auf die Existenz, die ich bin. Diese Seinsweise ist nichts anderes als das Engagement in die Welt. Dieses Engagement bezeichnet meinen Umgang mit den weltlichen Begebenheiten, die für mich Gefahr bedeuten, oder die mir im Lichte des von mir gesetzten existenziellen Zwecks als Hilfe erscheinen. »Die Situation existiert nur in Korrelation mit der Überschreitung des Gegebenen auf einen Zweck hin.«¹⁴⁵ Doch dies darf nicht so verstanden werden, als würde die Situation allein von mir ausgehen. Wollte man die Situation überhaupt durch den Dualismus subjektiv/objektiv einteilen wollen, so bliebe man ergebnislos. Denn die Situation kann nicht subjektiv sein: Sie ist das, was ich vorfinde, als das von mir genichtete Sein. Sie ist meine Faktizität wie die der Welt selbst, »die Tatsache, daß die Dinge einfach *da sind*, wie sie sind, ohne Notwendigkeit noch Möglichkeit, anders zu sein, und daß ich unter ihnen *da bin*.«¹⁴⁶ Trotzdem ist sie ebenso wenig objektiv im eigentlichen Sinne: denn diese Faktizität ist nur Faktizität auf dem Boden der Freiheit des Für-sich, ihr diese Bedeutung anzuerkennen.¹⁴⁷ Aufzuheben sind diese beiden negativen Bestimmungen nur noch in ihrer gegenseitigen Beziehung: die Situation – so Sartre – ist *Seinsbeziehung*.¹⁴⁸ Dass der Schlüssel zum phänomenologischen Verständnis der Situation im Verhältnis selbst liegt, wurde schon an verschiedenen Stellen bemerkt. Die Situation ist damit ein Komplex, der sich nur als ein Bezug zu ihm überhaupt fassen lässt. Ich bin Bezug zur Welt, die Welt ist nur als Bezug zu mir – beides auf dem Boden meiner Freiheit. Damit ist die Situation eine Struktur, innerhalb der sich Konstitution und Phänomenalität der Welt vermischen. Aber wie sind dann Situation und Engagement noch zu unterscheiden?

Das Engagement ist als Engagement *in* die Welt ebenfalls Verhältnis zu ihr. Sagt Sartre nun, dass die Situation das Subjekt wie auch das Ding selbst ist, so scheint genau der Graben überwunden, der oben bei der Darstellung der Philosophie Husserls erkennbar war.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Vgl. SN, 943.

¹⁴⁸ Vgl. ebd.

Das Engagement des Menschen in der Welt wird hier in »Gleichursprünglichkeit« mit seiner Freiheit als Situation innerweltlich präsent. Die Situation ist also der Ort, die Manifestation des Engagements in der Welt, in der sich das Verhältnis zur menschlichen Freiheit als Faktizität und Entwurf aufzulösen scheint. Eben deshalb ist die Situation »jemeinig« im heideggerischen Sinne, da sie nicht von jemand anderem übernommen oder an ihn abgegeben werden kann. Gleichzeitig ist sie in gewisser Weise die eine Seite, die die Welt uns im »Hier-und-Jetzt« zukehrt, ihr »einzelnes Gesicht [...] unsere einmalige und persönliche Chance«. ¹⁴⁹

In dieser Struktur liegt die Bedeutung der Situation für die Suche nach dem Verhältnis von Freiheit und Engagement verborgen. Wenn die Situation als der Ort des Engagements verstanden werden muss, dieses Engagement sich aber nicht ohne die Freiheit, die Freiheit nicht ohne dieses Engagement in die Situation denken lässt, so ist die Situation auch der einzige Anhaltspunkt, von dem phänomenologisch überhaupt an die Bedeutung dieser beiden Aspekte herangegangen werden kann. Die Situation ist hier – ganz abgesehen von der noch offenen Frage, inwieweit die sartresche Philosophie eine für die hier nötigen Begriffe klärende Beschreibung liefert – das Anzeichen für das, was die Untersuchung aufweisen will. In diesem Punkt muss Sartre voll zugestimmt werden:

»Die Situation muß Aufschluß geben über die substantielle Permanenz, die man so gern den Personen zuerkennt [...] und die die Person in vielen Fällen empirisch als die ihre erfährt.« ¹⁵⁰

Das Engagement in die Welt ist damit empirisch das Verhältnis, das sich in der Verquickung der Situation mit mir als Phänomen zeigt. Ich bin engagiert, heißt, es gibt eine Weise, in der ich der Welt begegne und die sich auf dem Boden meiner Freiheit erst auftut, ohne selbst faktischer Notwendigkeit zu unterliegen. Denn der Schlüssel zur Freiheit des Engagements liegt darin, *dass mein Engagement es mir erst ermöglicht, der Situation die Bedeutung für mich zu geben, die sie hat.*

Genau dieses Ergebnis macht die Philosophie Sartre so wertvoll und es zugleich möglich, diesen Wert für die Philosophie des Engagements resümierend zusammenzufassen.

¹⁴⁹ SN, 945.

¹⁵⁰ SN, 947.

6. Freiheit und Engagement in der Phänomenologie Jean-Paul Sartres

Die Betrachtungen zu Sartres Philosophie haben die Suche nach dem Engagement des Menschen in der Klärung der Begriffe wegweisend weiter gebracht. Auf der Suche nach der Bedeutung einer »ontologischen Freiheit« war die vorliegende Untersuchung zunächst durch Bergson auf eine Freiheit gestoßen, die uns als Lebende von der Welt der Ratio unterscheidet. Auch bei Sartre findet sich eine solche Trennung. Allerdings wird durch seine phänomenologische Perspektive diese Trennung durch die noematischen Strukturen erweitert, die in der Phänomenologie aufgedeckt werden sollen. Das bedeutet, dass da, wo Bergson schon die scharfe Trennung seiner beiden »Welten« zieht, im *moi fondamental* gegenüber dem *moi superficiel*, die Bedeutung dieser beiden Welten für den Existenzvollzug selbst außen vor bleibt. Durch den phänomenologischen Ansatz Sartres wird diese Bedeutung für mich als Menschen in den Vordergrund gerückt. Im Mittelpunkt steht die Verortung des Menschen, sein In-der-Weltsein, anstelle meines heterogenen Persönlichkeitsgeflechts bei Bergson. Ist bei Bergson der Mensch frei, weil er durch den *élan vital* nicht der umtriebigen Welt zugehört, so ist er bei Sartre frei, weil er die Beziehung zu sich als Weltlichem ist und weil er die Bedeutung der Welt freiheitlich setzt.

Freiheit ist hier nicht die des Lebens gegenüber dem Starren, sondern sie ist die Freiheit, die Welt zu übernehmen, sie frei zu deuten und sie und sich stetig neu zu gründen. Diese Stetigkeit wird in einer dialektischen Struktur von Abstoßung und Annäherung vollzogen. In diesem Sinne handelt es sich um eine positive wie auch eine negative Form der Freiheit. Denn sie ist die Freiheit des Bewusstseins, Beziehungen zwischen dem An-sich-seienden und zu sich (als transzendtem Ego) herzustellen. Diese Beziehungen sind für Sartre wesentlich die der Negation. Das So-Sein der Welt, das der Mensch in der Beziehung stiftet, hebt sich aber notwendig vom Menschen ab, denn ich bin *nicht so*, wie die Welt ist. Freiheit ist bei Sartre also immer Nichtung, Trennung von der Welt. Sie ist das Abstoßen von den Dingen, das Sich-Losreißen von ihnen dadurch, dass ich mich als die Beziehung bzw. das Verhältnis zu den Dingen setze. Dies ist zunächst einmal eine Freiheit von den Dingen – eine negative Freiheit.

Darin liegt in gleicher Weise ihr positiver Aspekt, denn die Welt ist Produkt der Abstoßung. Freiheit »macht, daß es überhaupt Dinge

gibt [...], denn erst auf dem Nichtungsgrund erscheinen sie und enthüllen sie sich als miteinander verbunden.«¹⁵¹ Ich mache mir meine Welt, indem ich mich in Form von Nichtung zu ihr in Verhältnis setze. Eben das ist meine Stellungnahme zur Welt, von der oben die Rede war. Diese Stellungnahme ist notwendig, denn ich kann mich nie als verhältnislos setzen (die Freiheit ist ja zur Freiheit verurteilt). Das zeigt, wie sehr sich die Freiheit zu ... stets mit der Freiheit von ... vermischt. Die konkrete Aufhebung dieser beiden Arten der Freiheit des Menschen findet in der Situation statt:

»Weil die Freiheit verurteilt ist, frei zu sein, das heißt sich nicht als Freiheit wählen kann, gibt es Dinge, das heißt eine Kontingenzfülle, innerhalb deren sie selbst Kontingenz ist; durch die Übernahme dieser Kontingenz und durch ihr Überschreiten kann es gleichzeitig eine *Wahl* und eine Organisation von Dingen *als Situation* geben; und die Kontingenz der Freiheit und die Kontingenz des An-sich drücken sich durch die Unvorhersehbarkeit und die Widrigkeit der Umgebung *als Situation* aus. So bin ich absolut frei und für meine Situation verantwortlich. Doch deshalb bin ich frei *nur in Situation*.«¹⁵²

Freiheit ist der Grund für die Bedeutung der Welt. Wie aber soll ich als jemand, der in der Welt ist, diese Bedeutung setzen oder entgegennehmen können, wenn sie nur durch die Freiheit entstehen kann? Was ist der erste Punkt, von dem aus ich überhaupt ein Feld als Ausgangspunkt meiner Entwürfe habe, auf dem ich dann Bedeutungen und Welt als in ihrem Was gegeben erkennen kann?¹⁵³ Auch wenn Sartre die Situation als Angelpunkt des konkreten In-der-Welt-seins festmacht, so bleibt er doch in einem infiniten Regress stecken, wenn es darum geht, zu sagen, wie sich die Welt im ursprünglichen Sinne als bedeutend geben kann. Der Grund für die Unüberwindbarkeit dieses Defizits seiner Philosophie liegt in seinem dualistischen Ausgangspunkt eines Für-sich-seins und eines An-sich-seins. Sartres Freiheitsdenken ist zwar grundsätzlich dialogisch, denn es ist nur auf dem Grunde einer Gegenseitigkeit von Bedeutungsgebung und ihrer »Entgegennahme« zu denken. Ausgangspunkt

¹⁵¹ SN, 787.

¹⁵² SN, 879.

¹⁵³ Vgl. Fn. 130 oben und dazu die pointierten Fragen von R. L. Hall in seinem Essay »Freedom: Merleau-Ponty's Critique of Sartre«, in: Stewart J. (Hrsg.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*, a. a. O., 187–196: »How can we render intelligible the claim that the free self creates meaning in an utter vacuum of meaning? [...] How can I choose and posit ends if I do not presuppose a field of possible projects?« (194). Vgl. ebenso Merleau-Pontys Kritik, S. 293 f.

bleibt aber, grundsätzlich genau wie bei Husserl, dass es das Bewusstsein ist, von dem aus alles in Gang gebracht wird. Die Kritik an Sartre lautet zwangsweise, sein Freiheitsdenken fuße auf einem allzu abstrakt gehaltenen, nur »in Gedanken« vorhandenen Freiheitskonzept. Es hat seinen Ursprung im Bewusstsein und kommt erst durch dieses überhaupt »in die Welt«.

Bei den Betrachtungen zu Husserl stand das Wesen der Intentionalität zur Diskussion und es wurde deutlich, dass die Intentionalität als eine transzendente Struktur zu denken ist, ohne die Konstitution nicht »stattfinden« kann. Es erschien mangelhaft, dass diese Struktur »reine Struktur« blieb, dass also ihre Füllung durch ein konkretes »Wer« nicht geklärt wurde. Bei Sartre lässt sich nun erkennen, dass eine solche konkrete Füllung nur in der Situation als konkreter Begegnung des Menschen mit der Welt auftauchen kann. Der Unterschied zu Husserl ist somit, dass an die Stelle eines letzten Ichs das Verhältnis selbst tritt, das »Ich« genannt wird. Das fehlende »Wer« der Konkretion ist demnach die Vermittlung zwischen abstrakter Welt und konkreter Situation im Verhältnis des Für-sich.

Allerdings bleibt der Begriff »Begegnung« der Sache noch unangemessen, denn ich stehe der Welt nicht gegenüber, sondern ich gründe sie erst in ihrem Sein für-mich. Deshalb *bin* ich die Situation (im Sinne einer »Ichheit der Welt« bzw. eines »Zirkels der Selbstheit«¹⁵⁴), so wie die Welt sich nur in der Situation zeigt. Die Nichtung ist zugleich die erwähnte Abstoßung wie auch die konstitutive Annäherung. Beides ist für Sartre in der Transzendenzbewegung aufgehoben, die damit im »Aus-sich-heraus-sein« ein »Zu-sich-zurück-kommen« ist. Sartres Philosophie scheint sich hier in zwei Richtungen zu bewegen: Zum einen liegt für ihn in der Transzendenz der Situation die Welt selbst aufgehoben. Zum anderen ist die Situation für ihn immer die Begegnung des Für-sich mit dem An-sich. Letzteres liegt in seinem ursprünglichen ontologischen Dualismus begründet, der ihm einmal mehr bei der Phänomenologie der Situation zum Verhängnis wird. Folgt man nämlich dieser Ontologie, so ist immer zuerst die Rede von einem Für-sich, das ein An-sich nichtet. Dieses Verhältnis ist innerhalb der gesamten Philosophie Sartres ein Verhältnis *vom* Für-sich *zum* An-sich. Es bleibt allerdings selbst jeweils ungesetzt.¹⁵⁵ Die Initiative geht vom Für-sich aus, das auf die

¹⁵⁴ Vgl. S. 149

¹⁵⁵ Vgl. zur Kritik der dualistischen Ontologie auch Gerhard Seel, *Sartres Dialektik*,

»Forderungsstruktur« des An-sich re-agierte. Auf der einen Seite stößt das Für-sich also auf das An-sich und lässt die Situation als Abstoßungsprodukt stehen – die Situation ist hier sozusagen eine punktuelle Situation. Auf der anderen Seite bin ich in phänomenologischer Beschreibung dagegen *immer schon* in Situation. Die Frage nach der möglichen Vereinigung dieser beiden Philosophien bleibt bei Sartre unbeantwortet. Gibt es eine mögliche Verbindung? Phänomenologisch gesehen müsste es dazu einen Punkt geben, an dem sich auch ontologisch sagen lässt, dass wir *immer schon* in Situation sind, ohne Begegnung und Abstoßung. Eben dieser »Punkt«, so lässt sich vorgreifend sagen, ist für Merleau-Ponty der Leib, durch den wir immer schon »zur Welt« sind.

Für Sartre ist das Engagement nicht der Name für das Verhältnis, das sich in der Transzendenzbewegung abstrakt entfaltet, sondern es ist vielmehr ebenso das, was sich in der Situation auf den konkreten Punkt polarisiert. Engagement ist das Sein des Für-sich in dem Sinne, als es (nichtende, d. h. freiheitliche) Transzendenz zur Welt ist. Und konkret: Ich bin engagiert, denn ich bin nicht anders

a. a. O. Die dialektische Struktur von Für-sich und An-sich erfährt bei Sartre keine Aufhebung im hegelschen Sinne. Ebd., 181: »Das Problem einer möglichen Einheit des Seins durch Aufhebung der das Sein in zwei Hälften spaltenden Differenz von En-soi und Pour-soi bleibt damit ungelöst. Dieses Problem bildet das spezifische Abschlußproblem der Sartre'schen Ontologie.« Merleau-Ponty kritisiert Sartres Ontologie auf anderer Ebene und zeigt so ebenfalls, dass dessen ontologische Grundvoraussetzung nicht haltbar ist: ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. [SU] München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, 96: »Es gibt eine Falle im Gedanken des Negativen: wenn wir sagen, es ist, so zerstören wir seine Negativität, aber selbst wenn wir strikt darauf bestehen, daß es nicht ist, so erheben wir es noch zu einer Art von Positivität und erteilen ihm dadurch noch eine Art von Sein, da es durch und durch absolut *nichts* ist.« Definiert sich das Sein durch das Nichts und das Nichts durch das Sein, dann mangelt dem Sein auch das Nichts und es handelt sich im Grunde gar nicht um ein absolutes Sein. Ein solches absolutes Sein kann nach Merleau-Ponty nur gedacht werden, wenn man sich außerhalb seiner auf einem »Rand des Nicht-Seins« aufhält, der sich wiederum doch innerhalb dieses Seins befindet, was unmöglich ist. (Vgl. ebd., 104) Die Lösung für Merleau-Ponty muss demnach lauten, dass weder das Sein noch das Nichts *ist*, sondern dass es einen ganzheitlichen Zusammenhang von Sein gibt: »Am Anfang steht nicht das volle und positive Sein vor dem Hintergrund des Nichts, sondern ein Feld von Erscheinungen, von denen eine jede in der Folge vielleicht zerplatzt oder durchgestrichen wird (das ist der Anteil des Nichts), von der ich aber jeweils nur weiß, daß sie durch eine andere ersetzt werden wird, die dann ihre Wahrheit ist, und dies alles, weil es Welt gibt, weil es etwas gibt, eine Welt, ein Etwas, die nicht zuerst das Nichts annullieren müssen, um selbst zu sein.« Ebd., 121.

zu denken als in Situation. Das heißt: Immer bin ich mir selbst und der Welt ausgesetzt mit der Aufforderung Stellung zu nehmen – und ich kann gar nicht anders. Die Situation ist das Spektrum der möglichen Bedeutungen für uns, die sich aus uns selbst erst ergeben – nicht reflexiv, sondern als die Möglichkeiten, die ich überhaupt als Möglichkeiten »wahrnehmen« kann. »Ich muß mich in die Welt verlieren, damit die Welt existiert und ich sie transzendieren kann.«¹⁵⁶ Dieses Sich-verlieren ist die Geburt der Welt als auch meiner, denn ich bin wesentlich meine Art der Transzendenz. Es gibt allerdings für mich keine andere Welt als die in der Situation. Erst aus der Situation heraus übernehme ich mein Sein, um mich zu dem zu machen, was ich als Wert setze. Dabei gibt es durchaus eine Stringenz meiner selbst. Um ein Zitat von oben zu wiederholen: »Die Situation muß Aufschluß geben über die substantielle Permanenz, die man so gern den Personen zuerkennt [...] und die die Person in vielen Fällen empirisch als die ihre erfährt.«¹⁵⁷ Das Engagement ist damit immer meine mir eigene Perspektive.

Sartres Ansatz überwindet die transzendentalen Strukturen einer husserlschen Phänomenologie demnach, indem er sie »auf den Boden der Tatsachen zurückholt«. Die Welt *ist* hier und jetzt genau wie ich hier und jetzt *bin*. An dem Punkt, an dem oben also bei Husserl die Lebendigkeit der intentionalen Struktur entdeckt wurde, bei der Überwindung der Unvereinbarkeit von unabgeschlossener Horizontalität und konkreter Bestimmtheit des Gegenstandes, findet sich bei Sartre genau das Engagement in die Situation als das Wesen der Existenz. Phänomenologie kann demnach, so würde man mit Sartre vielleicht sagen können, nur in der Situation stattfinden, denn Für-sich und An-sich stehen in der Konkretion einer »Ichheit der Welt« dialogisch zueinander.

Dass diese Ichheit der Welt zugleich auch immer eine Andersheit und Fremdheit beinhaltet, wird bei der Betrachtung des Für-Andere-seins ganz deutlich. Gerade der Andere spielt eine ganz bedeutende Rolle in der Philosophie Sartres. Der Grund dafür liegt weniger in der Subtilität der Beschreibung, die Sartres Analysen bekannt gemacht hat. Vielmehr stellt sich das Für-Andere-sein und im Konkreten die Begegnung mit dem Anderen als ein ganz entscheidender

¹⁵⁶ SN, 563 f.

¹⁵⁷ SN, 947.

Überkreuzungspunkt zwischen mir und der Welt dar. Die Anwesenheit bei mir und diejenige bei der Welt werden in der ständigen Anwesenheit bei Anderen zusammengefügt zu dem, was die Dialogizität des Engagements ausmacht.

»Kurz gesagt, der Andere kann für uns in zwei Formen existieren: wenn ich ihn mit Evidenz erfahre, verfehle ich ihn zu erkennen: wenn ich ihn erkenne, wenn ich auf ihn einwirke, dann erreiche ich nur sein Objekt-sein und seine wahrscheinliche innerweltliche Existenz; eine Synthese dieser beiden Formen ist nicht möglich.«¹⁵⁸

Der konkrete Andere ist genau der Punkt, an dem sich die Anwesenheit bei mir und die Anwesenheit bei der Welt treffen. Genauer gesehen ist das die wesentliche Freiheit, die sich mir für Sartre im Engagement immer bietet: ich existiere als Transzendenz oder als transzendierte Transzendenz. Genau im letzteren werde ich meiner Freiheit enteignet und zu einem Objekt eines Anderen in seiner Welt. Dennoch liegt es ebenso in meiner Freiheit, mich über ihn zu stellen und ihn als Transzendenz zu negieren. Ich gewinne wieder die volle Macht über meine Welt. Der Andere stellt dadurch eine Bedrohung für mich dar, durch die in der Begegnung mit dem Anderen mein Engagement auf die Probe gestellt wird, durch das ich mich in der Verantwortung der Welt gegenüber zu bewähren habe.

Was Sartre, um es nochmals zu resümieren, allerdings auf diese Weise nicht gelingt, ist die Dialogizität, mein existenzielles Engagement, auf eine ganzheitliche Basis zu stellen. Für ihn gibt es nur ein Entweder/Oder dem Anderen und der Welt gegenüber: Entweder ich behalte meine Freiheit, oder ich werde zum Objekt und verliere sie. Der Andere soll bei Sartre negiert werden, denn ich stoße mich ab von der Welt, um mich »in ihr zu verlieren«. Sartre bleibt seiner Ontologie zwar treu, opfert aber dafür die Möglichkeit, die Phänomenologie der Situation vollständig zu denken. Denn es stellt sich wieder einmal die Frage nach einer Vermittlung. Bedeutet das Sich-verlieren notwendig ein Abstoßen? Kann der Satz, »Ich bin die Situation« nicht auch bedeuten, dass ich mich in Einigkeit mit der Welt befinde? Auch wenn Sartre im Hinblick auf die interne Negation von einer »vereinigenden Seinsbindung«¹⁵⁹ spricht, »[e]in freies Für-sich kann es nur als engagiert in eine Widerstand leistende Welt ge-

¹⁵⁸ SN, 538.

¹⁵⁹ Vgl. SN, 508.

ben«¹⁶⁰ – genau das ist die fehlerhafte Voraussetzung der sartreschen Philosophie. Und dies ist, wie gezeigt werden soll, in der Philosophie Merleau-Pontys an verschiedenen Punkten überwunden.

¹⁶⁰ SN, 836.