

4. Das Für-Andere-sein bei Jean-Paul Sartre

In den vorigen Kapiteln wurde dargelegt, wie bei Husserl und Heidegger eine für ihre Philosophie charakteristische Vereinzelung des Philosophierenden in Konflikt mit der unmittelbaren Gegebenheit des Anderen tritt. Für Husserl ergab sich die Schwierigkeit, bei vollzogener phänomenologischer Reduktion die fremde Subjektivität in ihrer phänomenalen Unmittelbarkeit noch erfassen zu können. Dies sollte durch eine Analogie geschehen, die zwar kein Analogieschluss sein durfte, aber immerhin auf derselben reflexiven Ebene wie die Reduktion aufgefunden wurde. Es blieb offen, ob und wie sich diese Analogie auch im unreflektierten Leben vollzieht. Bei Heidegger hingegen benötigte das Dasein den Durchgang durch die existenzielle Krise einer angstbewirkten radikalen Vereinzelung, um zu sich selbst und zu seiner eigentlichen Seinsweise zu finden. Dabei musste der Andere in der existenzialen Reflexion dieser Krise für das Dasein bedeutungslos werden, während der existenzielle Vollzug der Eigentlichkeit dann wiederum so beschaffen sein sollte, dass einer den anderen zur eigentlichen Existenz befreien kann.

Sartres Ansatz unterscheidet sich in dieser Grundvoraussetzung der Vereinzelung von den zuvor behandelten Positionen.¹ Die Einlagerung des Nichts in das Sein des Bewusstseins und damit einhergehend die Vermeidung des Versuchs, durch Reflexion objektive Erkenntnis über ein dem Bewusstsein innewohnendes transzendentes Subjekt zu gewinnen, schaffen einen ganz anderen Ausgangspunkt. Durch die Undurchsichtigkeit eines Für-sich, das nie das ist, was es

¹ Zur Einführung in Sartres Denken empfehlen sich Arthur C. Danto: *Sartre* (Danto 1987), der von Bernhard Schumacher bei Akademie herausgegebene Band der Reihe »Klassiker Auslegen« über *Das Sein und das Nichts* (Schumacher 2003), so wie als ausführliche Darstellung der Intersubjektivitätstheorie Sartres unter sozialontologischen Gesichtspunkten Peter Kampitz: *Sartre und die Frage nach dem Anderen* (Kampitz 1975).

ist, entfällt die Notwendigkeit einer reflexiven Vereinzelnung, um zu einem reinen nur in sich begründeten Selbst zu gelangen.

Bereits in der frühen Schrift *Die Transzendenz des Ego*² hat sich Sartre gegen die Vorstellung eines Ego als Bewohner des Bewusstseins gewehrt. Sartre legt hier wie auch später in *Das Sein und das Nichts* die Intentionalität des Bewusstseins zugrunde, die bei ihm eine doppelte Struktur aufweist. Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas, und dieses Etwas ist durch das Bewusstsein als transzendentes Objekt gesetzt. Zugleich ist es aber auch nicht-setzendes Bewusstsein von sich.³ Nicht-setzend bedeutet, dass das Bewusstsein sich hierbei nicht selbst ausdrücklich zum Gegenstand hat. Am Anfang von *Das Sein und das Nichts* führt Sartre die Konvention ein, wann immer er das nicht-setzende Bewusstsein meint, das anschließende »von« in Klammern zu setzen, um zu betonen, dass sich nicht um Erkenntnis, sondern um präreflexives Bewusstsein handelt.⁴ Ein setzendes Bewusstsein wäre etwa das Cogito der Tradition, das nach Sartre dasjenige Subjekt ist, das sich selbst im Aussprechen des »Ich denke« als denkend bezeichnet, während das präreflexive Cogito schlicht das Ich ist, das denkt, und somit Ausdruck des nicht-setzenden Bewusstseins (von).

Gegenständliches Setzen seiner selbst ist nach Sartre der »Tod des Bewusstseins«⁵, weil es dazu führt, ein »Ich« als Bewohner des Bewusstseins anzunehmen. Dieses Ich ist aber nicht mehr selbst Bewusstsein, sondern durch das Bewusstsein gesetzt, nicht Noesis, sondern Noema, es ist transzendenter Gegenstand. Jedes Konzept eines Ich »hinter« dem Bewusstsein muss also aufgegeben werden, da es als Verfehlung des reflexiven Denkens enttarnt ist.

Damit ist für Sartre auch die Position des Solipsismus entkräftet: »der Solipsismus wird undenkbar, sobald das Ich keine privilegierte Position mehr hat. [...] Denn mein Ich ist für das Bewusstsein nicht gewisser als das Ich anderer Menschen. Es ist nur intimer.«⁶ Es wird allerdings nicht deutlich, worin diese größere Intimität besteht. Das Ich der Reflexion ist für Sartre objektiviertes Ich und hier kann abgestufte Intimität nur eine äußere Qualität des transzendenten

² Jean-Paul Sartre: »Die Transzendenz des Ego« (Sartre 1997a) [TdE].

³ Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts* (Sartre 1993) [SuN], 22f.; vgl. TdE 46.

⁴ SuN 23.

⁵ TdE 45.

⁶ TdE 91.

Gegenstandes bedeuten. Damit ist nur ein Solipsismus des Ich-Objekts widerlegt. Auf der Ebene des unreflektierten Bewusstseins hingegen gilt auch für Sartre: »Ein Bewußtsein kann kein anderes Bewußtsein als sich selbst begreifen.«⁷ An dieser Stelle scheidet die von Sartre vorgeschlagene Widerlegung eines Solipsismus an der unüberbrückbaren Grenze zwischen Interiorität und Exteriorität: »Ich kann [anderes Bewusstsein] nicht begreifen, weil ich es als reine Interiorität und Transzendenz *zugleich* denken müßte, was unmöglich ist.«⁸ Die beiden zitierten Positionen sind bei Sartre nur dann nicht einander widersprechend, wenn der Unterschied zwischen *begreifen* und *gewiss-sein* bedacht wird. Das Bewusstsein kann kein anderes Bewusstsein in sich begreifen, aber die *Gewissheit* des objektiven Vorhandenseins anderer Iche ist in der Tat, folgt man Sartres Argument, nicht mehr und nicht weniger dunkel als die Gewissheit, die ich über mein »eigenes Ich« erlangen kann. Wird der Solipsismus so auf die Frage nach der Gewissheit beschränkt, so muss dann aber die Frage nach dem Grad der Intimität der Iche nicht hier, sondern auf der präreflexiven Ebene des Begreifens erörtert werden, denn ein intimeres Ich ist nicht eines, dessen ich mir gewisser bin, sondern das ich ursprünglicher und unmittelbarer erfasse.

Sartre hat selbst seine Ansicht in *Das Sein und das Nichts* relativiert: »Aber obwohl ich überzeugt bleibe, daß die Hypothese eines transzendentalen Subjekts nutzlos und schädlich ist, bringt der Verzicht darauf die Frage der Existenz des Anderen keinen Schritt weiter.«⁹ Die Frage nach der Existenz des Anderen steht also nun im Vordergrund, und Sartres These ist es, dass die philosophische Tradition deswegen immer wieder an die Klippe des Solipsismus geriet und sich in die Konstitution einer interpersonalen transzendentalen Subjektivität flüchten musste, weil der Seinsbezug zwischen mir und dem Anderen immer als ein *Erkenntnisbezug* gefasst wurde. Um die Kritik der Erkenntnis als Enthüllung des Seins nachvollziehen zu können, ist eine kurze Vorbemerkung angebracht, bevor es daran gehen wird, Sartres ontologische Grundannahmen darzustellen.

⁷ TdE 85.

⁸ TdE 85.

⁹ SuN 428.

4.1 Phänomenologie des »Draußen«

Sartre sieht sich selbst als Phänomenologen, das zeigt sich deutlich bereits rein äußerlich am Hauptwerk »*Das Sein und das Nichts*«, dessen Untertitel lautet: »Versuch einer phänomenologischen Ontologie«. Sein Verständnis von Phänomenologie ist aber in einer ihm ganz eigenen Weise gefärbt. Besonders deutlich lässt sich diese Färbung an dem kurzen Essay »Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität«¹⁰ aufweisen. In dieser Schrift wendet er die Idee der Intentionalität kritisch gegen die klassische Bewusstseinsphilosophie, eine »Verdaulichkeitsphilosophie«¹¹, die, indem sie alles Äußere auf Bewusstseinsinhalte reduziert, danach trachtet, sich die ganze Welt reflexiv einzuverleiben. Dagegen steht das Postulat der Intentionalität, Bewusstsein sei immer Bewusstsein von etwas. Dieses Etwas aber ist »draußen«, es ist dem Bewusstsein transzendent, es lässt sich nicht in Innerlichkeit auflösen. Diese Auffassung von Intentionalität ist bei Sartre nicht als Ausblendung der noematischen Ebene der intentionalen Korrelate in Husserls Sinne zu sehen. Die Transzendenz der Welt ist immanente Transzendenz, aber sie verweist uns auf ein Draußen, sie macht deutlich, dass wir die Dinge zwar in ihrer Gegenständlichkeit konstituieren mögen, sie aber keinesfalls in ihrem Sein hervorbringen. Die Philosophie darf nicht beim Abstrakten anheben, bei den transzendentalen Strukturen der Subjektivität etwa, sondern ihr Feld liegt im Konkreten. Philosophie beginnt für Sartre mitten in der Welt, eine Auffassung, die er grundsätzlich mit der Phänomenologie teilt, die bei ihm allerdings in besonders radikaler Weise vertreten wird. Sie äußert sich in seinem literarischen Stil, der Sprache und den vielen konkreten Beispielen. Seine Beispiele sind nicht als Illustrationen abstrakter Konzepte zu verstehen, sondern in ihnen liegt das Wesentliche seiner Philosophie. Wenn Sartre von Pierre anstatt allgemeiner von »einem Bekannten« oder »einem Anderen« spricht, so liegt darin der Bezug auf *diese* eine konkrete Situation, auf die es ihm ankommt und in der – beziehungsweise in deren Nachvollzug – das Wesentliche sich uns enthüllt. Über die Transzendenz der Welt und ihre Gleichursprünglichkeit mit dem Bewusstsein schreibt er etwa:

¹⁰ Jean-Paul Sartre: »Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität« (Sartre 1997c).

¹¹ Ebd., 34.

»Sie sehen diesen Baum hier, gut. Aber sie sehen ihn an eben diesem Platz, wo er steht: am Straßenrand, mitten im Staub, allein und unter der Hitze gekrümmt, zwanzig Meilen von der Mittelmeerküste entfernt. Er könnte nicht in Ihr Bewußtsein eintreten, denn er ist nicht von der gleichen Natur wie das Bewußtsein. [...] Aber Husserl ist keineswegs Realist: aus diesem Baum auf seinem rissigen Stückchen Land macht er kein Absolutes, das von da an mit uns in Kommunikation treten würde. Das Bewußtsein und die Welt sind beide auf einmal gegeben: ihrem Wesen nach dem Bewußtsein äußerlich, ist die Welt ihrem Wesen nach relativ zu ihm.«¹²

Den Aufruf zur Rückkehr »zu den Sachen« fasst Sartre als Appell zur Befreiung der Philosophie aus ihrer abstrakten Lebensferne. Das Prinzip der Philosophie, die Transzendenz, wird so zugleich zu ihrer Motivation und Stoßrichtung, »weil doch schließlich alles draußen ist, alles, sogar noch wir selbst: draußen, in der Welt, mitten unter den Anderen. Nicht in irgendeinem Schlupfwinkel werden wir uns entdecken: sondern auf der Straße, mitten in der Menge, Ding unter Dingen, Mensch unter Menschen.«¹³ In diesen Passagen klingt deutlich Sartres Begeisterung für eine lebensweltlich orientierte Phänomenologie an, die für ihn durchaus auch politisch relevant ist. So schreibt er in den Schlussfolgerungen zur *Transzendenz des Ego*:

»[Wenn der Idealismus] eine Philosophie ist, in der die Bemühung geistiger Assimilierung niemals auf äußere Widerstände trifft, in der Leiden, Hunger, Krieg sich in einem langsamen Vereinigungsprozeß der Ideen auflösen, dann ist nichts ungerechter als die Phänomenologen Idealisten zu nennen. Im Gegenteil, seit Jahrhunderten hat man in der Philosophie keine derart realistische Strömung mehr gespürt. Die Phänomenologen haben den Menschen wieder in die Welt eingetaucht, sie haben seinen Ängsten und seinen Leiden, auch seinen Revolten ihr ganzes Gewicht wiedergegeben.«¹⁴

Eine zweite stilistische Eigenart, besonders auffällig bei der Ausarbeitung der Theorie der Fremdsubjektivität, liegt darin, dass Sartre häufig in der ersten Person schreibt. Nicht »das Ich« wird abstrakt betrachtet, sondern *ich* bin in konkretem Bezug zu Anderen, *ich* habe mein Sein zu sein etc. Es kann als eine konkrete Konsequenz aus dem heideggerischen Gedanken der Jemeinigkeit angesehen werden, dass Sartre derart seine Gedanken in der ersten Person entwickelt: dasjenige Dasein, das mir allein zugänglich ist, ist meines. In der Regel

¹² Ebd., 34.

¹³ Ebd., 37.

¹⁴ TdE 91.

schreibt natürlich auch Sartre »das Für-sich«, oder »das Dasein« [*la réalité-humaine*], aber immer wieder wechselt er in die erste Person, als sei er stets darum bemüht, den Verdacht der reflexiven Abstraktion von sich fernzuhalten.

Das Primat des Konkreten bei Sartre wendet sich vor allem gegen eine Form der Transzendentalphilosophie, die davon ausgeht, dass das Sein sich uns durch Erkenntnis enthüllt und von dieser Grundeinsicht zu den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis fortschreitet. Eine solche Methode mündet in einen *Apriorismus*: Mögliche Erkenntnis wird dadurch wirklich, dass sie sich auf Wesensnotwendigkeiten bezieht, die ihrerseits prinzipiell nicht Gegenstand von Erkenntnis sein können, uns somit *a priori* und unmittelbar einsichtig vorgegeben sind. Fällt jedoch das Primat der Erkenntnis als Fundament unseres Weltbezugs, so bricht das Gebäude der Wesensnotwendigkeiten zusammen. Insbesondere die Phänomenologie hat gezeigt, dass der auf dem Modell der Erkenntnis gründende Subjekt-Objekt-Dualismus die Ursprünglichkeit unseres natürlichen Weltzugangs verfehlt. Dasjenige, was die Phänomenologie – und hier insbesondere Sartre – im Konkreten und in den Phänomenen sucht, ist die Sphäre der Unmittelbarkeit, die uns mit der Welt verbindet und jeder Erkenntnis vorhergeht.

Im für die vorliegende Arbeit zentralen Fall des Phänomens des Auftauchens von Anderen in der Welt bedeutet der Verzicht auf das Primat der Erkenntnis die Aufgabe der Auffassung des Anderen als Objekt in der Welt. Genauso wenig, so Sartre weiter, können wir aber den Anderen als *Subjekt* für die Welt »erkennen«. Auf diesen Umstand hat Michael Theunissen hingewiesen:

»Nichts Geringeres nämlich strebt Sartre an als dies, die transzendentalphilosophische Konzeption einer Dualität von Welt und ›Welt‹, von vorgegebenem Horizont und hierin erscheinendem Seienden im Felde der zwischenmenschlichen Beziehung zu durchbrechen. [...] Ursprünglich ist der Andere weder ›Objekt in der Welt‹ oder ›innerweltliches Seiendes‹ noch ›wie ich‹ auf Dinge gerichtetes ›Subjekt für die Welt‹ oder ein fremdes ›In-der-Welt-sein‹, dem gleich mir innerweltliches Seiendes offenbar ist.«¹⁵

Die ursprüngliche Erfahrung des Anderen nach Sartre macht mir diesen nicht in irgend einer Weise zugänglich, sondern es ist die Erfahrung von Transzendenz schlechthin, »die Erfahrung, daß es ein

¹⁵ Theunissen 1977, 188.

Jenseits von Welt gibt.«¹⁶ Diese letzten Passagen sind hier deshalb angeführt, weil Theunissen in seiner Abhandlung der Sozialontologie Sartres zu dem Schluss kommt, diese Überwindung der Dualität von Welt und »Welt« sei Sartre letztlich wegen der am Ende doch wieder zugelassenen Objektivierung des Anderen nicht gelungen. Auf diese Kritik wird später noch zurückzukommen sein. Es wird zu zeigen sein, dass die unmittelbare Erfahrung des Anderen eine Tendenz enthält, eine Motivation, die uns dazu veranlasst, in der konkreten Situation die Ebene der Unmittelbarkeit zu verlassen und in ein Verhältnis zu treten, das durch wechselseitige Anerkennung und Zurückweisung bestimmt ist, und das heißt in diesem Falle durch Subjektivierung und Objektivierung. Damit ist die Überwindung der transzendentalphilosophischen Dualität von Subjekt und Objekt aber nicht, wie Theunissen es meint, notwendig gescheitert. Vielmehr könnte sich herausstellen, dass Sartre hier ein *konkretes Motiv* zur Ausbildung dieser Dualität aufgefunden hat. Zunächst sei aber nun Sartres Position zur Philosophie des Anderen in den wesentlichen Stationen dargestellt.

4.2 An-sich-sein und Für-sich-sein

Obwohl die Intentionalität den Ausgangspunkt des sartreschen Denkens in *Das Sein und das Nichts* bildet – Klaus Hartmann etwa bezeichnet Sartres Programm einer *phänomenologischen Ontologie* als *Ontologie der Intentionalität*¹⁷ – beginnt die Abhandlung nicht mit dem Bewusstsein, sondern mit dem Phänomen. Ein beachtlicher Fortschritt des modernen Denkens, namentlich der Phänomenologie, bestehe darin, dass es »das Existierende auf die Reihe der Erscheinungen, die es manifestieren, reduzierte.«¹⁸ Die Idee des Phänomens besagt, dass es kein Sein »hinter« der Erscheinung gibt. Das Wesen der Erscheinung ist nichts anderes als das Erscheinen, und das Sein der Erscheinung ist das, als *was* sie erscheint. Ein Tisch manifestiert sich in einer Reihe von möglichen Erscheinungsweisen, und sein Tischsein verweist auf nichts anderes als die totale Reihe dieser Erschei-

¹⁶ Ebd., 189.

¹⁷ Klaus Hartmann: *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik* (Hartmann 1963), 33.

¹⁸ SuN 9.

nungen. Durch diese Abweisung des kantischen Noumenon verlagert sich die Seinsproblematik auf die Ebene des Phänomens: Wenn das Wesen der Erscheinung im Erscheinen selbst liegt, so ist nach dem Sein des Erscheinens zu fragen. Ist das Sein des Phänomens selbst in seinem Wesen Erscheinung, also Phänomen? Offenbar gibt es keine Reihe von Erscheinungen, die uns das Sein enthüllen, so wie etwa eine Reihe von Rot-Erscheinungen als verbindende Regel die Rotheit eines Gegenstandes enthüllen. Das Sein des Phänomens ist weder fassbare Qualität, noch sein Sinn, sondern es lässt sich einzig darin ausdrücken, *dass es ist*. Das Seinsphänomen nimmt also eine Sonderstellung unter den Phänomenen ein, indem es nicht durch gegenständliche Erkenntnis erfassbar ist. »Das Seinsphänomen verlangt die Transphänomenalität des Seins.«¹⁹ Somit weist das Phänomen in seinem Sein auf etwas hin, das selbst nicht mehr Phänomen ist. Die Eigenart des sartreschen Ansatzes besteht nun darin, das transphänomenale Sein nicht allein auf Seiten des Subjekt-Seins zu verorten, wie es etwa in Berkeleys Formel »*esse est percipi*« geschieht.

Das Sein des *percipere*, also des Wahrnehmens qua Erkenntnis, ist das Sein des erkennenden Subjekts, aber nicht insofern es erkannt ist, denn dann wäre es nicht transphänomenal, sondern insofern es *ist*, also das *Bewusstsein*. Das Bewusstsein ist das transphänomenale Sein des Subjekts genau im Sinne des oben beschriebenen präreflexiven, nicht-setzenden Cogito. Es gibt sehr wohl auch ein sich erkennendes Bewusstsein, aber dieses ist reflexiv und fasst sich selbst nicht unmittelbar in seinem Sein, sondern als Phänomen. Die Reflexion ist also nach Sartre nicht der ursprüngliche Modus des Selbstbezugs des Bewusstseins, das nicht-reflexive Bewusstsein ist prä-reflexiv auch in dem Sinne, dass es die Reflexion erst ermöglicht. Ohne das nicht-reflexive Bewusstsein wäre auch Intentionalität gar nicht denkbar. Eine Intention, etwa die Lust, kann nämlich nur als unmittelbares Bewusstsein (von) Lust existieren, die Reflexion auf sie setzt diese Lust als Gegenstand des Bewusstseins und zerstört ihre Existenz als Intention. Die Formel der Intentionalität kann von zwei Seiten aus gelesen werden. Bewusstsein ist wie schon bei Husserl für Sartre immer Bewusstsein von etwas, aber dieses Etwas *ist* nur durch und für dieses Bewusstsein von ihm. Bewusstsein ist intentional, und umgekehrt ist jede Intention eine bewusste. Sartre rekurriert auf eine Aussage Heideggers über das Dasein, die er auf das Bewusstsein

¹⁹ SuN 16.

überträgt, dass nämlich sein Was-sein (*essentia*) nur aus seinem Sein (*existentia*) begriffen werden könne. »Das bedeutet, daß das Bewußtsein nicht als besonderes Exemplar einer abstrakten Möglichkeit hervorgebracht wird, sondern indem es innerhalb des Seins auftaucht, schafft und trägt es sein Wesen [...].«²⁰

Damit ist, wie Sartre in einer Fußnote²¹ bemerkt, nicht gemeint, dass das Bewusstsein der Grund seines eigenen Seins ist. Es wird lediglich durch nichts außer ihm verursacht, es gibt also zum Beispiel keinen Hunger, der das Bewusstsein von Hunger erst weckt, sondern als präreflexives Bewusstsein von Hunger bedingt das Bewusstsein seine eigene Seinsweise. Die Transphänomenalität des Bewusstseins bewirkt, dass es sich selbst trägt und dass die Intentionalität die ihr eigentümliche Doppelstruktur erhält. An dieser Stelle wird auch klar, inwiefern Sartres Ontologie eine Ontologie der Intentionalität genannt werden kann, obwohl die Abhandlung am Sein des Phänomens einsetzt.

Das Sein des Phänomens hat sich als transphänomenal erwiesen, aber kann es seinen Grund allein im Bewusstsein haben? Dann wäre das Sein des Phänomens sein Wahrgenommensein, wodurch letztlich alles Sein immanent im Bewusstsein läge und das Phänomen als transzendentes Gebilde, als Richtpol der Intentionalität verschwände. Die Transphänomenalität des Bewusstseins erfordert also eine Transphänomenalität des Seins des Phänomens, die nicht in der Passivität des Wahrgenommenseins aufgehen kann. Der »ontologische Beweis«, den Sartre für diesen Schritt bietet, beruht auf der Transzendenz des Bewusstseins. Intentionalität bedeutet immer, dass das Bewusstsein auf etwas außer ihm bezogen ist. Zwar ist das intentionale Bewusstsein konstitutiv im Hinblick auf seine intentionalen Gehalte, aber das kann nach Sartre nicht bedeuten, dass es konstitutiv für das *Sein* dieser Objekte ist: »Bewußtsein *von* etwas sein heißt einer konkreten und vollen Anwesenheit gegenüberstehen, die *nicht* das Bewußtsein ist.« Ein Bewusstsein in reiner Immanenz ist nicht denkbar, weil Immanenz nur durch Transzendenz fassbar ist. So kann Sartre zu seiner Definition des Bewusstseins gelangen, die an Heideggers Definition von Dasein angelehnt ist: »das Bewußtsein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, insofern dieses Sein ein

²⁰ SuN 25.

²¹ SuN 26.

Anderes-sein als es selbst impliziert.«²² Erinnern wir uns an dieser Stelle an die erste formale Bestimmung des Ausdrucks »anders als«²³, so wird deutlich, dass Sartre bereits in dieser Definition von Bewusstsein die Richtung der Relation in gewisser Weise umkehrt. Das Andere-sein setzt nicht ein urpräsenes Sein voraus, von dem es sich auf dem Boden einer Ähnlichkeit–Differenz unterscheidet, sondern das Bewusstsein ist nur urpräsent, weil es in sich bereits den Bezug auf ein Anderes-sein enthält.

Nach diesen ontologischen Vorüberlegungen kann Sartre nun daran gehen, die grundlegende Seinstypik des An-sich-seins und Für-sich-seins zu entwickeln. Für-sich ist das Bewusstsein, während das nicht bewusstseinsmäßige Sein an-sich ist. Das An-sich-sein ist das volle, massive, opake Sein. Mit diesen Charakterisierungen wendet sich Sartre gegen die Vorstellung, dem Sein an sich würde etwas *mangeln*, nämlich Bewusstsein, Transzendenz, Bezug zu sich. Das An-sich hat vielmehr unendliche Seinsdichte, es ist »zu viel«, und erst durch eine Seinsdekompression, durch die Einlassung eines Nichts in es, wird gleichsam Platz geschaffen für Bewusstsein. Das Sein-an-sich »ist das, was es ist«²⁴, es ist mit sich identisch. Das Sich des An-sich ist kein Selbstbezug, sein Sein ist nicht von dem, was es ist, getrennt. Es gibt am An-sich kein Außen und kein Innen, »denn die Immanenz ist trotz allem *Bezug* zu sich, sie ist der kleinste Abstand, den man von sich zu sich gewinnen kann.«²⁵ Ebenso darf das An-sich nicht als Affirmation seiner selbst verstanden werden. Das »Sich« des An-sich-seins nicht als Von-sich-zu-sich zu verstehen bedeutet, es als jenseits von Aktivität und Passivität, von Handeln und Erleiden, anzusiedeln. Das An-sich-sein »ist kein Bezug zu sich, es ist *Sich*.«²⁶

Das Für-sich-sein hingegen wird als »das seiend, was es nicht ist, und als nicht das seiend, was es ist«²⁷ definiert. Ein Tintenfass etwa ist Tintenfass und erschöpft sich als solches in seinem Tintenfass-sein. Ein Kellner hingegen geht niemals in seinem Kellner-sein auf, er kann nur Kellner *spielen*, indem er Haltung und Verhalten eines typischen Kellner nachahmt und sich so zu eigen machen versucht,

²² SuN 37.

²³ Vgl. Kap. 1.1, S. 13.

²⁴ SuN 42.

²⁵ SuN 41.

²⁶ SuN 41.

²⁷ SuN 42.

was er nie völlig sein kann. Insofern *ist* er nicht das, was er ist, er muss es sich *sein machen*. Der Kellner versucht also ständig, das Sein des Kellners an-sich zu realisieren, aber in diesem Bestreben ist er natürlich auch andererseits in gewisser Weise tatsächlich Kellner. Er ist es nur nicht im Modus des An-sich-seins, sondern im Modus, das zu sein, was er nicht ist. So ergänzen sich die beiden Seiten der Strukturformel des Für-sich-seins. Die Zirkelstruktur drückt die beständige Unabgeschlossenheit des Für-sich-seins aus, dass sein Sein nicht ist, sondern es *zu sein hat*. »Überall entgehe ich dem Sein, und dennoch bin ich.«²⁸

Das in dieser Weise formulierte Für-sich-sein erweist sich nun tatsächlich als die »ontologische Grundlage«²⁹ des Bewusstseins, wie es zuvor eingeführt wurde. Das »nicht«, welches sich zwischen das Für-sich und sein Sein schiebt, bildet einen Riss innerhalb des Seins, eine Trennung, die genau der Struktur des Bewusstseins entspricht. Präreflexives Bewusstsein (von) sich bedeutet genau den kleinstmöglichen Abstand zu sich, einen Abstand, der keinerlei Ausdehnung hat und der dennoch verhindert, dass das Bewusstsein mit sich koinzidiert wie das An-sich. An die Stelle der Koinzidenz mit sich tritt die »Anwesenheit bei sich.«³⁰ Die Anwesenheit bei sich erfordert das substantivierte Nichts [Néant], das zugleich ein Nichts an Sein und ein Nichtungsvermögen ist. Nichts an Sein ist es insofern, als es eine Null-Distanz in das Bewusstsein einführt, und Nichtungsvermögen ist es, indem es ein Loch ins Sein reißt und das An-sich dekomprimiert. Das Sein an sich kann wegen der unendlichen Seinsdichte kein Sein hervorbringen, es hat nur eine einzige eigene Möglichkeit, nämlich dieses »geseinte« Nichts des Für-sich. Durch das, was Sartre den *ontologischen Akt* nennt, vermindert sich das An-sich zur Anwesenheit bei sich. »So ist das Nichts dieses Loch im Sein, dieser Sturz des An-sich zum Sich, wodurch sich das Für-sich konstituiert.«³¹

An dieser Stelle werden wieder die beiden sich überkreuzenden Ebenen deutlich, mit denen Sartre operiert. Obwohl die Intentionalität des Bewusstseins das ontologische Fundament darstellt, ist es eine Bewegung, die aus dem An-sich-sein hervorgeht, die das Für-sich-

²⁸ SuN 142.

²⁹ SuN 169.

³⁰ SuN 169f.

³¹ SuN 172.

sein ermöglicht. Es ist allerdings zu beachten, dass diese Bewegung nicht genetisch zu verstehen ist. Bewusstsein ist nicht irgendwann einmal entstanden, als das Sein beschloss, sich zum Für-sich zu vermindern, der ontologische »Akt« ist kein geschichtliches Ereignis, sondern fortdauernder Akt, der stetig das subtile instabile Gleichgewicht des Für-sich-seins konstituiert. Dieser Akt hat allerdings sehr wohl einen »Akteur«, es gibt ein besonderes Sein, durch den er sich im Sein manifestiert, nämlich das Dasein (*réalité humaine*). »Die menschliche-Realität ist das Sein, insofern es in seinem Sein und für sein Sein einziger Grund des Nichts innerhalb des Seins ist.«³²

Mit den Überlegungen zum ontologischen Akt ist auch bereits der Zusammenhang zwischen An-sich-sein und Für-sich-sein angesprochen. Sie sind zueinander komplementär, das heißt sie ergänzen einander und sind zugleich radikal verschieden. Ohne das An-sich ist das Für-sich nicht denkbar, das aus jenem durch eine Nichtung hervorgeht. Diese Nichtung oder Seinsverminderung bedeutet aber positiv, dass durch sie ein *Grund* zur Welt kommt. Das An-sich ist kontingent und es »kann nichts begründen; wenn es sich selbst begründet, so indem es sich die Modifikation des Für-sich gibt. Es ist Grund seiner selbst, insofern es *schon nicht mehr* An-sich ist; und hier begegnen wir dem Ursprung jeden Grundes.«³³ Die Kontingenz des An-sich bleibt im Für-sich aber enthalten, insofern das *Faktum* des Bewusstseins nicht durch dieses selbst begründet werden kann. »Das Bewußtsein ist sein eigener Grund, aber es bleibt kontingent, daß es ein Bewußtsein *gibt* statt schlicht und einfach An-sich bis ins Unendliche.«³⁴

Das »Dass es ist« des Daseins wird bereits bei Heidegger mit dem Terminus der *Faktizität* bezeichnet, und analog spricht auch Sartre an dieser Stelle von Faktizität, wobei allerdings zu beachten ist, dass es sich bei Sartre um die Faktizität nicht des Daseins, sondern des

³² SuN 172. In der Übersetzung von Hans Schöneberg und Traugott König wird »réalité humaine« mit »menschliche-Realität« übersetzt. Gemeint ist das heideggersche »Dasein«, das von Henry Corbin als »réalité humaine« übersetzt wurde und dadurch die Auffassung von Dasein im französischen Sprachraum und damit auch Sartres beeinflusst und gegenüber der Urbedeutung von Dasein modifiziert hat. Die Übersetzer verwenden die Bindestrich-Konstruktion, um die Modifikation der Übersetzung zurück ins Deutsche zu transportieren. Vgl. das Nachwort zu *Das Sein und das Nichts*, 1073 ff., insbes. 1084 f.

³³ SuN 177.

³⁴ SuN 177.

Für-sich, also der Tatsache der kontingenten Seinsminderung innerhalb des kontingenten Seins handelt.

»Diese dauernd schwindende Kontingenz des An-sich, die das Für-sich heimsucht und es an das An-sich-sein bindet, ohne jemals faßbar zu sein, nennen wir die *Faktizität* des Für-sich. Diese Faktizität erlaubt uns zu sagen, daß es ist, daß es *existiert*, obwohl wir es nie *realisieren* können und immer nur über das Für-sich erfassen.«³⁵

Durch die Faktizität kann die Definition des Für-sich noch einmal einsichtig gemacht werden. Das Für-sich ist nicht das, was es ist. Der Kellner etwa ist Kellner nur in der Weise, es *nicht* zu sein. Andererseits unterscheidet sich die Weise, in der er nicht Kellner ist, von der Weise etwa, in der er nicht Matrose ist, und zwar genau um das unfassbare Faktum, dass er eben doch in gewisser Weise Kellner »ist«, und zwar in der Weise, das zu sein, was er nicht ist.

Im Kapitel über die Unaufrichtigkeit findet sich eine weitere Deutung der Für-sich-Formel, die insofern für die vorliegende Arbeit interessant ist, als sie einen Hinweis auf die ontologische Verfassung des Anderen gibt. Damit ist zugleich ein Übergang zur Betrachtung des Für-Andere-seins gegeben, der zwar einige systematische Stationen der sartreschen Abhandlung überspringt, aber für die Absicht der vorliegenden Untersuchung durchaus angemessen ist. Zugleich wird bereits an dieser Stelle ein Charakteristikum der sartreschen Blickrichtung deutlich. Sartre befasst sich nicht – wie in den anderen bisher behandelten Positionen – primär mit der Frage, was der Andere *für mich* ist, sondern was *ich für ihn* bin. Für den Anderen ist mein Bewusstsein Teil der Seinstotalität, die sich seinem Urteil darbietet. Dasjenige, was sich dort darbietet, ist aber nur die Schicht meiner Verhaltensweisen an-sich, die ihm als objektives Faktum der Welt zugänglich sind. Darüber hinaus entzieht sich mein Bewusstsein dem Anderen, es erscheint in der Welt als *Abwesenheit*. Diese Abwesenheit erscheint wiederum als Freiheit, da meine objektiv in der Welt ablesbaren Verhaltensweisen nicht aus Tatsachen ableitbar sind, sondern auf ein jenseitiges freies Urteil verweisen. Mein Bewusstsein »ist der immer anwesende Gegenstand als *Sinn* aller meiner Haltungen und Verhaltensweisen – und der immer abwesende, denn es bietet sich der Intuition Anderer als eine ständige Frage, besser noch, als

³⁵ SuN 178.

eine ständige Freiheit dar.«³⁶ Kehre ich das Verhältnis Ich-Anderer um, so erscheint mir auch der Andere als in seinem Sein durch das Nichts der Freiheit begründet.

»So setzt sich das objektive Faktum des An-sich-seins des Bewußtseins des Andern, um sich in Negativität und in Freiheit aufzulösen: das Bewußtsein des Andern *ist* als nicht seiend, sein An-sich-sein von ›hier und jetzt‹ *ist*, nicht zu sein. *Das Bewußtsein des Andern ist das, was es nicht ist.*«³⁷

Die Struktur, das zu sein, was man nicht ist, kann also einerseits aus der Faktizität des Für-sich, andererseits aus der Abwesenheit des Anderen hergeleitet werden. Durch diese zweite Herleitung ist der Rahmen für das Für-sich weiter gesteckt, er umfasst nicht nur mein Bewusstsein, sondern auch das aller Anderen, zumindest für den einen Teil der Für-sich-Struktur. Es wäre noch zu untersuchen, in welcher Weise der Andere nicht das ist, was er ist. Das Argument an dieser Stelle und seine Umkehrung erinnert natürlich an das Argument aus *Die Transzendenz des Ego*, in dem es hieß, dass der Andere nicht mehr und nicht weniger undurchsichtig, als ich selbst es bin, ist. Versuche ich jedoch, das Argument auf mich anzuwenden, nicht wie ich für den Anderen als Anderer bin, sondern wie ich vor mir selbst bin, so erhalte ich den zweiten, antisymmetrischen Teil der Für-sich-Formel.

»Und im übrigen erscheint mir mein eignes Bewußtsein in seinem Sein nicht wie das Bewußtsein des Andern. Es ist, weil es sich macht, da sein Sein Seinsbewußtsein ist. Das bedeutet aber, daß das Machen das Sein trägt [...], was wiederum bedeutet, daß [das Bewußtsein] vom Sein bewohnt ist, aber daß es keineswegs ist: *es ist nicht das, was es ist.*«³⁸

Die Betrachtung der Erscheinungsweisen des einen für den anderen und umgekehrt so wie des einen für sich selbst erschließen also ebenfalls weite Teile der Struktur des Für-sich mit der Ausnahme, dass der Andere mir nicht erscheint in seiner Weise, das nicht zu sein, was er ist. Dies liegt wahrscheinlich daran, dass der Andere, so wie er mir als Anderer *erscheint*, sich immer als An-sich manifestiert, das zwar durch eine Abwesenheit, also eine Negation *bestimmt* wird, diese Negation aber an-sich nicht ist und nicht sein kann. Damit wäre angedeutet, dass die objektive *Erscheinung* des Anderen, soll dieser als

³⁶ SuN 144.

³⁷ SuN 144.

³⁸ SuN 145.

Für-sich aufgefasst werden, nicht die ursprüngliche Weise der Begegnung mit dem Anderen sein kann. Alles Weitere muss die Analyse des Für-Andere-seins, insbesondere des Blicks, ergeben.

4.3 Das Problem der Erkenntnis des Anderen

Bereits der Umstand, dass der Teil über das »Für-Andere« innerhalb von *Das Sein und das Nichts* etwa ein Drittel des gesamten Umfangs ausmacht, zeigt schon, dass Sartre der Beziehung zum Anderen große Bedeutung beimisst. Eine Philosophie, die das Bewusstsein zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen macht, stößt bei der Fassung des Anderen auf Probleme. Bewusstsein bedeutet ein Seiendes, das sich seiner bewusst ist, aber nur seiner. Die Möglichkeit der Erkenntnis fremden Bewusstseins scheint von vornherein ausgeschlossen, der Schritt von der Jemeinigkeit zum Solipsismus scheint kurz. Nun gibt es verschiedene Strategien zur Lösung dieser Probleme. Einerseits kann wie bei Husserl ein Analogiedenken gekoppelt mit Einfühlung dem Bewusstsein das Andere seiner selbst näher gebracht werden. Oder es wird andererseits wie bei Heidegger das Bewusstsein als Angelpunkt der Philosophie aufgegeben und in eine ontologisch ursprünglichere Struktur zurückgenommen, deren Selbstbezug den Bezug zu Anderen mit einschließt. Sartre hingegen hält an der Voraussetzung des Bewusstseins fest und nimmt die Schwierigkeit, die sich durch den Anderen ergibt, positiv in den Bestand seiner Philosophie auf. Die Für-Struktur, die im Selbstbezug des Für-sich steckt, findet sich auch im intersubjektiven Kontext als »Für-Andere«. In diesem Terminus klingt schon Sartres Absicht an, den Anderen nicht länger mir konstitutiv einverleiben zu wollen, sondern mich als vom Anderen eingenommen und aus dem Zentrum des Universums gerissen zu begreifen. Dies macht Sartre bereits am Beginn des Teils über das Für-Andere am Phänomen der Scham deutlich. In der Scham liegt ein Selbstbezug: Ich schäme mich meiner. Dieser Selbstbezug ist aber nicht reflexiv, sondern unmittelbar, die Scham kommt über mich, wenn ich plötzlich realisiere, dass ich mich etwa ungeschickt verhalten habe und dabei beobachtet wurde. Der Selbstbezug, der sich in der Scham ausdrückt, ist also weder reflexiv, ich habe nicht über mich nachgedacht, bevor ich mich meiner zu schämen begann, noch ist er der unmittelbare Selbstbezug des Für-sich, der mein Benehmen bis zu genau jenem Zeitpunkt bestimmte, an dem ich be-

gann, mich zu schämen. Es ist der Selbstbezug des Für-Andere, denn Scham ist immer Scham *vor Anderen*: »der Andere ist der unentbehrliche Vermittler zwischen mir und mir selbst; ich schäme mich meiner, *wie ich Anderen erscheine*.«³⁹ In der Scham liegt die Anerkennung, dass ich bin, wie Andere mich sehen. Als Für-sich-sein bin ich nicht das, was ich bin, aber diese lebendige Nichtung erstarrt in der Scham, indem ich mich sein mache, was ich für Andere bin. Damit ist bereits eine Grundstruktur des Für-Andere-seins herausgestellt: »[Dieses] neue Sein, das *für* Andere erscheint, liegt nicht *in* Anderen; ich bin dafür verantwortlich [...]. Aber gleichzeitig benötige ich Andere, um alle Strukturen meines Seins voll erfassen zu können; das Für-sich verweist auf das Für-Andere.«⁴⁰

Unmittelbar nach diesem Hinweis auf die Verwobenheit von Für-sich und Für-Andere benennt Sartre die beiden Hauptfragen, die es für ihn in diesem Zusammenhang zu behandeln gilt. Die erste Frage ist die nach der Existenz Anderer, die zweite Frage diejenige nach dem Seinsbezug zum Sein Anderer. Beide Fragen spielen ineinander. Je nach Beschaffenheit unseres Seinsbezugs zu Anderen ergeben sich Konsequenzen für die Existenz. Ist der Bezug etwa durch die Vermittlung der Körper gestiftet, so ist er ein Bezug durch Erkenntnis, da der Körper als Gegenstand der Welt immer als ein Erkanntes erscheint.⁴¹ Erkenntnis vom Anderen kann mir dessen Existenz aber bestenfalls *wahrscheinlich* machen, niemals *gewiss*, denn der die Erkenntnis begründende Schluss von der Analogie der Körper zur Analogie der Bewusstseine ist ebenfalls nur wahrscheinlich. Ich könnte mich schließlich irren und nur eine Maschine oder eine Wachsfigur vor mir haben.

»In Wirklichkeit muß man [...] anerkennen, daß, wenn der Andere für uns nur durch die Erkenntnis zugänglich ist, die wir von ihm haben, und wenn diese Erkenntnis nur eine mutmaßliche ist, auch die Existenz des Andern nur eine mutmaßliche ist und daß es die Rolle der kritischen Reflexion ist, ihren genauen Wahrscheinlichkeitsgrad zu bestimmen.«⁴²

Die kritische Reflexion ist aber die falsche Instanz, da der Andere in jeder konkreten Situation bereits unmittelbar gegeben ist, und in seiner Unmittelbarkeit ist über seine Existenz bereits entschieden,

³⁹ SuN 406.

⁴⁰ SuN 407.

⁴¹ Vgl. SuN 400.

⁴² SuN 410f.

bevor die Reflexion überhaupt erst einsetzt. Ein Realismus, der die Existenz des Anderen schlicht setzt, muss also scheitern, da er über den Weg der Erkenntnis zu einer bloß mutmaßlichen und wahrscheinlichen Existenz des Anderen gelangt. Ebenso scheitert ein Idealismus, der den Anderen als Phänomen, als Gegenstand meiner Erfahrung auffasst, dessen Struktur durch meine Erfahrung konstituiert ist, da die Phänomenalität des Anderen auf ein von meinem eigenen unabhängiges und verschiedenes Bedeutungs- und Erfahrungssystem hinweist. Damit ist aber das Feld meiner Erfahrung radikal überschritten. Will der Idealismus nicht dem Solipsismus anheim fallen, muss er den Anderen doch wieder nach Art der Realisten voraussetzen, da er sich meiner Konstitution entzieht.

»Zwar entgehen auch Ideen, wie zum Beispiel die Welt, grundsätzlich meiner Erfahrung: aber wenigstens beziehen sie sich auf sie und haben Sinn nur durch sie. Der Andere dagegen bietet sich in einem gewissen Sinn als die radikale Negation meiner Erfahrung dar, denn er ist der, für den ich nicht Subjekt, sondern Objekt bin.«⁴³

Der Bezug zum Anderen besteht also wesentlich in einer Negation.⁴⁴ Diese Negation kann nicht durch Erkenntnis oder Konstitution eingeholt und außer Kraft gesetzt werden, sondern sie ist selbst konstitutiv für unseren Seinsbezug zu Anderen. Sartre hebt sie daher als »fundamentale Voraussetzung«, die am »Anfang des Problems der Existenz des Anderen« steht, besonders hervor: »der Andere ist tatsächlich der *andere*, das heißt das Ich, das ich *nicht ist*; wir erfassen hier also eine Negation als konstitutive Struktur des Anderer-seins.«⁴⁵ Der Fehler, den Realismus und Idealismus gleichermaßen begehen, ist nun der, dass sie diese Negation als *externe* Negation begreifen, über die Verschiedenheit der Körper oder der Erfahrungsfelder. Sie bildet eine Distanz zwischen mir und dem Anderen, ein gegebenes räumliches Nichts in einem realen oder idealen Raum. Zudem erfordert eine solche externe Negation die Annahme eines »dritten Menschen«, eines Zeugen, der die beiden Teile der Negation in Beziehung setzt und für den der Andere so wie auch ich gleichermaßen äußerlich sind. Dieser Gedanke wird an dieser Stelle von Sartre nicht weiter ausgeführt, aber ein Kandidat für eine solche dritte Instanz wäre sicherlich das reflexive Bewusstsein. Gerade die Refle-

⁴³ SuN 417.

⁴⁴ Vgl. hierzu die Einleitung, Seite 14.

⁴⁵ SuN 420.

xion stellt doch »Ich« und »den Anderen« als getrennte und dennoch analog beschaffene Entitäten vor sich hin und verfehlt so die lebendige Dimension des Bezugs zum Anderen, in der dieser Bezug und seine konstituierende Negation nicht als äußere Gegebenheiten auftauchen, sondern in der ich dieser Bezug *bin*.

Das fundamentale Problem liegt also hauptsächlich darin, dass stets vorausgesetzt wird, die Verbindung zum Anderen käme durch Erkenntnis zustande. Die bereits angesprochene Kritik an Husserl etwa fällt – auf den Punkt gebracht – unter die Kritik des Primats der Erkenntnis. Husserl, so Sartre, definiert das Sein als die »bloße Anzeige einer unendlichen Reihe durchzuführender Operationen«⁴⁶. Sein ist »auf eine Reihe von Bedeutungen reduziert«⁴⁷ und somit nur zugänglich durch Erkenntnis: die Erkenntnis *ermisst* das Sein. Auf der empirischen Ebene ist die Erkenntnis des Anderen unproblematisch: sein empirisches Ego als Schicht konstitutiver Bedeutungen in der Welt ist gleichermaßen sicher gegeben wie mein empirisches Ego. Zusammen bilden sie den Ausdruck einer gemeinsamen Welt der Bedeutungen. Auf der Ebene des transzendentalen Subjekts jedoch zeigt sich, dass dieses in reiner Interiorität existiert. Erkenntnis über das transzendente, weltjenseitige Subjekt können wir nur in dieser Interiorität gewinnen. Damit ist eine Erkenntnis des Anderen, wie er sich erkennt, also wie *er ist*, ausgeschlossen. Ich erkenne den Anderen nur empirisch anhand seiner Bedeutungen in der Welt, sowie als von mir beständig appräsenzierte Abwesenheit. Ein fremdes transzendentes Subjekt als reales Sein jenseits der Welt ist meiner Erkenntnis nicht zugänglich, und also verfängt sich auch Husserl nach Sartre im Solipsismus.

Heidegger hat Sartre zufolge immerhin eingesehen, dass das Verhältnis der Dasein untereinander ein Seinsbezug und nicht ein Erkenntnisbezug ist, und dass mein Dasein und das des Anderen durch diesen Bezug in ihrem Sein voneinander abhängen.⁴⁸ Das Primat der Erkenntnis ist bei Heidegger überwunden, dennoch findet Sartre auch hier Grund zur Kritik, die wesentlich auf zwei Argumen-

⁴⁶ SuN 427.

⁴⁷ SuN 428 f.

⁴⁸ Sartre bezieht sich hierbei nach den Angaben aus einer Fußnote der Übersetzer wahrscheinlich primär auf folgende Passagen aus *Sein und Zeit*: »Im Sein mit und zu Anderen liegt demnach ein Seinsverhältnis von Dasein zu Dasein.« (SuZ 124, vgl. oben Kap. 3.3, S. 110); »Das Sein zu Anderen ist nicht nur ein eigenständiger, irreduzibler Seinsbezug, er ist als Mitsein mit dem Sein des Daseins schon seiend.« (SuZ 125)

ten beruht. Erstens ist Sartre das Verhältnis der friedlichen Koexistenz suspekt, das sich für ihn aus dem Konzept des Mitseins ergibt. Er vergleicht Heideggers Miteinandersein mit dem einer Mannschaft in dumpfer Gemeinschaftsexistenz⁴⁹, während er für das Für-Andere eine kämpferische Oppositionsbeziehung beansprucht. Heidegger bleibe eine Erklärung der fundamentalen Koexistenz schuldig. Wenn Sartre hier mit »Erklärung« einen phänomenalen Aufweis in konkreten Situationen meint, so kann er darauf verwiesen werden, dass das Mitsein als Existenzial auf ontischer Ebene sich durchaus als Konflikt manifestieren kann, eben als Störung des Miteinanderseins. Auf ontologischer Ebene hingegen ist der Konflikt bei Heidegger tatsächlich nicht zu finden. Der Aspekt des Anderen als Entzugsmoment in dem Sinne, dass er nicht nur *sich* mir entzieht, sondern dass er ebenfalls *mich* mir entzieht und mein Universum dezentriert, gehört für Heidegger in das existenzielle Feld der uneigentlichen Verfallenheit an die Welt. Dieser Konflikt wird aber nicht ausgetragen, er konstituiert nicht mein innerstes Selbst, sondern er wird von der Bequemlichkeit des Man niedergehalten und prägt so mein uneigentliches Selbst. In der Entschlossenheit wird dieser Konflikt in gewisser Weise sogar überwunden, nämlich in dem Maße, in dem der Fremdeinfluss auf meine Selbstkonstitution ausgeblendet wird. Die Neuerung des sartreschen Ansatzes besteht darin, diesen Konflikt in das Zentrum der Selbstkonstitution zu stellen. Die Koexistenz, die Heidegger formuliert, ist sicherlich faktisch nicht immer friedlich, aber es ist primär Sartres Verdienst, die Frage nach Konflikt und Opposition auf die Ebene der ontologischen Verfassung zu heben.

Der zweite Kritikpunkt Sartres an Heidegger ergänzt den ersten, indem er die Bewegungsrichtung der Argumentation umdreht. Nach der Schwierigkeit, den Konflikt ontologisch zu fassen, betrifft der zweite Kritikpunkt den Übergang der Koexistenz von der ontologischen zur ontisch-konkreten Ebene. »Konkretes Mitsein«⁵⁰, wie etwa meine konkrete Freundschaft zu Pierre, kann aus der ontologischen Struktur des Mitseins nicht »erklärt« werden. Eine solche Ableitung würde Heidegger aber für sich auch nicht beanspruchen, und allein schon die Formulierung »konkretes Mitsein« zeigt deutlich, dass Sartre hier den existenzialen Charakter des »Mit« nicht bedenkt.⁵¹

⁴⁹ SuN 447.

⁵⁰ SuN 448.

⁵¹ Zum Mit-sein als Existenzial vergleiche oben, Kap. 3.2, 104.

Mitsein bei Heidegger bedeutet, dass die Bezogenheit auf Andere nicht erst durch diese oder jene konkrete Beziehung entsteht, sondern bereits existenzial im Wesenskern des Daseins verankert ist. Damit ist aber nicht gemeint, dass jede konkrete und kontingente Beziehung zu einem Freund etwa bereits *a priori* durch mein Mitsein konstituiert ist. Genau darauf läuft aber Sartres Kritik hinaus:

»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‹ isoliert mich ebenso sicher wie die Argumente des Solipsismus.«⁵²

Sartre beschreibt diesen Fall als einen Aspekt von »Heideggers Schwierigkeit, allgemein von der ontologischen auf die ontische Ebene zu gelangen«⁵³. Eine Schwierigkeit des Übergangs der beiden Ebenen ergibt sich aber nur dann, wenn die ontologische Unableitbarkeit der Existenziale als ontisches *Apriori* gedeutet wird. Dies ist jedoch bei Heidegger sicher nicht der Fall. Existenziale ergeben keine ontischen »Gesetze«, wie Sartre schreibt⁵⁴, deren »Einzelfälle«, also hier die konkreten Beziehungen zu Anderen, damit *a priori* aus diesen ableitbar sein müssten. Um das Motiv für Sartres Kritik verstehen zu können, ist es hilfreich, nochmals in Erinnerung zu rufen, auf welchem Wege er dahin gelangte, sich mit den Positionen zur Fremdsubjektivität zu befassen. Im Kern ging es um die Frage nach der Existenz des Anderen, um meine Möglichkeit, mich dieser Existenz zu vergewissern und um die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, die Existenz des Anderen und meinen Bezug zu ihm durch Erkenntnis zu erfassen. Vor dieser Folie zeichnet sich das Problem ab, das Sartre in Heideggers Position hineindeuten möchte, nämlich der Umstand, dass das existenziale Mitsein mir zwar meine abstrakte Beziehung zu Anderen, nicht aber deren faktische Existenz, also die Existenz etwa meines Freundes Pierre hier, erklären kann. Eine solche Erklärung läge Heidegger aber auch völlig fern. Pierre ist Teil dieser Welt, in die ich geworfen bin, und der ich ebenso wenig entgehen kann wie ich ihre kontingenten Faktoren erklären kann.

Die besondere Seinsweise des Anderen als nicht von mir konstituiertem kontingentem Faktum der Welt wird bei Heidegger durch

⁵² SuN 451.

⁵³ SuN 449.

⁵⁴ SuN 450.

das Phänomen des Begegnens⁵⁵ angezeigt. Das Mitdasein ist nicht primär innerweltlich, es begegnet aus der Welt. Damit ist die von Sartre gesuchte konkrete Ebene angesprochen. Die Gewissheit der konkreten Existenz meines Freundes stammt bei Heidegger nicht aus der Erkenntnis, sie ist auch nicht durch meine Konstitutionsleistung gesetzt, sondern sie liegt in der Eigentümlichkeit des Begegnens, der konkreten faktischen Sicherheit, dass mein Gegenüber nicht ein Ding, sondern anderes Dasein ist. Mit dem Phänomen des Begegnens kann die sartresche Kritik an Heidegger entkräftet werden. In ihm liegt die eigentliche Verbindung zwischen ontischer und ontologischer Ebene, allerdings in der Richtung, die der phänomenologischen Beschreibung angemessen ist, nämlich vom ontischen Phänomen hin zur ontologischen Seinsverfassung, die durch jenes *angezeigt* wird. Die umgekehrte Richtung, die Sartre anspricht, bedarf dann keines Beweises und keiner Erklärung mehr, da die konkrete ontische Entsprechung der ontologischen Struktur bereits im Phänomen faktisch vorliegt. Um so eigenartiger muss es daher erscheinen, dass Sartre selbst im Anschluss an alle Kritik das Begegnen als positives Resultat der Auseinandersetzung mit Heidegger verbucht:

»Die Existenz des Anderen hat nämlich – und das wird der neue Gewinn sein, den wir aus der kritischen Prüfung der Heideggerschen Lehre ziehen – die Natur eines kontingenten und unreduzierbaren Faktums. Man *begegnet* dem Andern, man konstituiert ihn nicht.«⁵⁶

Aus seiner Kritik der Lehrmeinungen zieht Sartre für seine eigene zu entwickelnde Theorie der Existenz des Anderen folgende Konsequenzen: Zunächst einmal muss kein neuer Beweis für die Existenz des Anderen gegeben werden. Beweise beruhen auf Erkenntnis und Erkenntnis bezieht sich immer auf den Bereich möglicher Erfahrung. Der Andere in seinem Für-sich liegt aber grundsätzlich außerhalb jeder Erfahrung, und jeder Beweis kann mir die Existenz des Anderen nur wahrscheinlich, niemals aber gewiss machen. Meine Gewissheit der Existenz der Anderen liegt vor jeder Theorie. Sartre bemüht hier den gerade erst verworfenen Begriff des »Beweises«, um dies zu erläutern:

»Ebenso beweisen meine Widerstände gegenüber dem Solipsismus [...], daß ich immer ein totales, wenn auch implizites *Verständnis* seiner Existenz ge-

⁵⁵ Siehe oben, Kap. 3.2, S. 102.

⁵⁶ SuN 452.

habt habe, daß dieses ›vorontologische‹ Verständnis ein sichereres und tieferes Verständnis der Natur des Anderen und seines Seinsbezugs zu meinem Sein in sich schließt als alle Theorien, die man außerhalb seiner hat aufstellen können.«⁵⁷

Um den Anderen ursprünglich aufzufinden, darf sich die Theorie daher nicht auf ein a priori gegebenes Äußeres stützen, sondern sie muss ihn im »Innersten meiner selbst«⁵⁸ aufsuchen. »Also muß man vom Für-sich verlangen, uns das Für-Andere zu liefern, muß man von der absoluten Immanenz verlangen, uns in absolute Transzendenz zurückzuwerfen.«⁵⁹ Schließlich gilt es außerdem zu zeigen, dass unser Bezug zum Andern eine *interne Negation* ist, also nicht die äußerliche und unüberbrückbare Trennung zweier Substanzen, sondern eine »synthetische and aktive Verbindung der beiden Glieder [...], deren jedes sich konstituiert, indem es sich am andern negiert«⁶⁰. Nur in einer solchen internen Negation kann eine *Seinsbindung* liegen, die mein ontologisches Verhältnis zum Andern charakterisiert: »Die Negation wird dann eine wesenhafte Seinsverbindung, da zumindest die eine der Seinsweisen [êtres], auf die sie sich bezieht, so ist, daß sie die andere in ihrem Innern trägt.«⁶¹ Es wird sich zeigen, dass eine der wesentlichen Neuerungen der sartreschen Position darin besteht, dass er durch die Einführung der Negation in diese innere Seinsbindung nicht die kanonische Richtung wählt, derzufolge der Andere *nicht ich* ist, aber *einer wie ich*, ich also das Sein des Anderen in meinem Inneren trage und ihn in Analogie zu mir konstituiere. Vielmehr bin ich *einer wie er* – in dem Sinne, dass er mich anblickt und mich dadurch in meinen Eigenschaften als An-sich bestimmt –, aber ich bin *nicht er*; dies drückt sich, wie wir später sehen werden, im Phänomen der *Zurückweisung* des Anderen aus.⁶²

⁵⁷ SuN 454.

⁵⁸ SuN 455.

⁵⁹ SuN 455.

⁶⁰ SuN 456, vgl. auch SuN 329, 424 sowie oben, Kap. 1.2, S. 17.

⁶¹ SuN 329.

⁶² Vgl. Kap. 4.6, S. 178.

4.4 Der Blick

Gesucht ist also eine ursprüngliche und unmittelbare Gegebenheitsweise des Anderen, die nicht gegenständlich sein kann und nicht auf Erkenntnis beruht. Zudem muss sie konkret aufweisbar sein innerhalb der »alltäglichen Realität«, wie Sartre nunmehr formuliert. Das zentrale Phänomen, in welchem sich der Andere mir ursprünglich gibt, ist bei Sartre der Blick. Jedes Mal, wenn ein Anderer mich ansieht, bricht der Blick aus der mich umgebenden objektiven Welt hervor. Er trägt dasjenige Geschehen, das aus dem Objekt-Anderen einen Subjekt-Anderen macht, denn da ich mich als das Objekt des Blicks erfahre, als das in ihm Angeblickte, kann der Andere nicht ebenfalls Objekt sein, weil kein Wahrnehmungsverhältnis zwischen Objekten bestehen kann. So nehme ich einen Menschen, dem ich im Park begegne, zugleich als Gegenstand und als Menschen wahr, er ist einerseits in meine Umgebung eingeordnet und bildet andererseits einen neuen subjektiven Pol innerhalb des organisierten objektiven Feldes meiner Wahrnehmung, um den herum meine Gegenstandsbezüge sich aufzulösen beginnen. Der Rasen, über den der andere Mensch läuft, ist mir nun nicht mehr nur in einer bestimmten Entfernung zu mir, sondern als direkt auf den Anderen bezogen gegeben. Die neue Distanz zwischen dem Menschen und dem Rasen negiert nach Art der äußeren Negation diejenige Distanz, die zuvor zwischen ihm und dem Rasen als Dingen meines Universums maßgeblich war. Dieses Geschehen greift weiter um sich, auch die Statue auf dem Rasen erscheint plötzlich auf diesen Anderen bezogen und so fort; »ein ganzer Raum gruppiert sich um den Andern herum, und dieser Raum ist *mit meinem Raum* gemacht.«⁶³ Durch die Zentrierung der ihn umgebenden Gegenstände auf den Anderen hin wird mein eigenes Universum nach und nach dezentriert: »So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat.«⁶⁴ Trotzdem bleibt der Andere Gegenstand für mich, und somit findet die Desintegration meines Universums in den Grenzen eben dieses Universums statt. Sartre benutzt hier die Metapher eines Abflussloches, aus dem die Welt herausströmt. Die totale Auflösung der Welt ist zugleich Teil der Welt, wie sie für mich da ist. In diesem Wechselspiel von zu meiner Welt gehörendem Gegenstand und mir meine Welt

⁶³ SuN 461.

⁶⁴ SuN 462.

stehendem Eindringling zeigt sich der Andere als Wesen mit zweifacher Natur:

»Der Andere, das ist zunächst die permanente Flucht der Dinge auf ein Ziel hin, das ich gleichzeitig in einer gewissen Distanz von mir als Gegenstand erfasse und das mir entgeht, insofern es um sich herum seine eigenen Distanzen entfaltet.«⁶⁵

Der Andere als Objekt erscheint in der Welt als einer, der das sieht, was ich auch sehe. Darin liegt, dass er auch mich sieht, als Gegenstand seiner Welt. Die Subjektivität des Anderen ist nicht ursprünglich darin begründet, dass ich ihn als Sehenden sehe, sondern dadurch, dass ich von ihm gesehen werden kann. Durch mein Gesehenwerden *bewahrheitet* sich mein Sehen des Anderen in seinem Sinn, eben nicht ein Gegenständliches zu erfassen.

Hier zeigt sich bereits, dass der Bezug zum Anderen bei Sartre einen Selbstbezug einschließt. Der Andere stiehlt mir meine Welt, aber er ist kein Fremdling, sondern einer wie ich, oder genauer: ich bin wie er. Den Anderen zu sehen und vom Anderen gesehen zu werden sind die zwei Seiten ein und desselben Prozesses, die sich gegenseitig bedingen. Das Gesehenwerden ist die Wahrheit des Sehens, könnte aber seinerseits ohne die Fähigkeit des Sehens niemals registriert werden. Durch mein Sehen bin ich auf mich selbst zurückgewiesen im Modus des Gesehenseins. Dieser Selbstbezug wird noch deutlicher, wenn man das hinzunimmt, was Sartre zum Blick selbst schreibt.

Der Blick ist nicht identisch mit dem Auge. Er ist kein Gegenstand der Welt, sondern die phänomenale Anzeige einer Transzendenz, die nicht die meine ist und die sich im Auge oder aber auch im Fenster, durch das ich mich beobachtet fühle etc., in der Welt manifestiert. Das Auge ist primärer Träger des Blicks, aber die gleichzeitige Wahrnehmung des Auges und des Blicks schließen einander aus. Sobald und solange der Blick auf mich gerichtet ist, nehme ich das Auge und seine gegenständliche Beschaffenheit nicht wahr. Dies gilt sogar nicht nur für das Auge, sondern für die ganze wahrgenommene Welt: »Wir können nicht die Welt wahrnehmen und gleichzeitig einen auf uns fixierten Blick erfassen«⁶⁶. Solange der Blick auf mir ruht, befindet sich die Welt in einem neutralisierten Status, der nach

⁶⁵ SuN 461.

⁶⁶ SuN 467.

Sartre der phänomenologischen Reduktion entspricht: sie ist da, aber außer Geltung gesetzt, eingeklammert. Es ist allerdings eine Reduktion, die nicht reflexiv hervorgebracht ist. Der Blick ist somit nicht ein Objekt in der Welt, er entstammt auch nicht der Reflexion, sondern er ist das Bewusstsein, angeblickt zu werden. Darin liegt wieder der Selbstbezug: nicht der Andere erscheint mir primär im Phänomen des Blicks, sondern ich selbst als derjenige, der sich als angeblickt erfasst. Wenn ich etwa das Geräusch von Schritten hinter mir vernehme, so lässt der Blick, der sich darin als wahrscheinlich auf mich gerichtet ankündigt, mich zunächst nicht erfassen, dass dort jemand ist, sondern dass *ich* verletzlich und wehrlos bin. Der Blick enthüllt also nicht primär den Anderen, sondern *mich*; er ist »reiner Verweis auf mich selbst«⁶⁷.

Sartre führt das bekannt gewordene Beispiel vom Schlüsselloch an, um das Auftreten des Phänomens des Blicks zu illustrieren. Da es gut geeignet ist, Sartres Stil, fundamentale Strukturen stets im Konkreten zu verankern, aufzuzeigen, sei es hier ebenfalls dargestellt. Angenommen, ich schaue aus Eifersucht durch ein Schlüsselloch. Ich schaue hindurch, weil es für mich etwas »zu sehen gibt«. Was immer nötig ist, um meine Absicht bestmöglich verfolgen zu können – der richtige Winkel zur Tür, dass ich leise bin und so fort –, werde ich mich bemühen zu tun. Dabei bin ich mir meiner Handlungen nicht explizit bewusst, ich befinde mich im Status des präreflexiven Bewusstseins (von) mir: »mein Bewußtsein klebt an meinen Handlungen, es *ist* meine Handlungen.«⁶⁸ Meine Eifersucht, die ich unreflektiert *bin*, und das objektive Schauspiel hinter der Tür bestimmen sich wechselseitig: Es gibt nur ein Schauspiel für mich zu sehen, weil ich eifersüchtig bin, und meine Eifersucht besteht in nichts Anderem als der Tatsache, dass es hinter der Tür für mich ein Schauspiel zu sehen gibt, das die Eifersucht hervorruft. In dieser Wechselseitigkeit liegt dasjenige begründet, was Sartre die *Situation* nennt, das konkrete Zusammenspiel von Faktizität und Freiheit: »anlässlich einer bestimmten objektiven Struktur der mich umgebenden Welt weist [die Situation] mir meine Freiheit in Form von frei zu erledigenden Aufgaben zu.«⁶⁹ In-Situation-sein heißt, völlig in meinen Handlungen aufzugehen, diese Handlungen zu *sein*, und ich bin meiner selbst

⁶⁷ SuN 467.

⁶⁸ SuN 468.

⁶⁹ SuN 469.

präreflexiv bewusst als einer, der durch ein Schlüsselloch schaut. Niemals würde die Situation mich ohne Weiteres dazu veranlassen, mich reflexiv über sie zu erheben.

Plötzlich höre ich aber Schritte hinter mir im Flur. Ich bin nun der, der gesehen wird, und unabhängig davon, ob wirklich jemand hinter mir steht, spüre ich den Blick als Loch im Sein, durch das meine Welt abfließt, nicht primär weil jemand mich sieht, sondern weil ich mich als Gesehener entwerfe. »Das heißt, daß ich in meinem Sein plötzlich getroffen bin und daß wesentliche Modifikationen in meinen Strukturen erscheinen – Modifikationen, die ich durch das reflexive Cogito erfassen und begrifflich fixieren kann.«⁷⁰ Der Blick, der sich in den Schritten hinter mir manifestiert, ruft die Reflexion auf den Plan. Dadurch wird das präreflexive Cogito nicht etwa ausgeschaltet, sondern es wird – und mit ihm die Situation – modifiziert. Das unreflektierte Bewusstsein – hier ist wieder das Grundmotiv aus *Die Transzendenz des Ego* – wird von keinem Ich bewohnt. Die Reflexion allerdings hat sehr wohl das Ich zum Objekt. Dieses Objekt-Ich beginnt nun, da ich mich als gesehenes Objekt begreife, auf mein unreflektiertes Bewusstsein einzudrängen. Die Rolle der Reflexion als konstitutiv für das Objekt-Ich verschmilzt mit der Rolle des Anderen, der mich sieht. Das unreflektierte Bewusstsein wird modifiziert, es hat nun das Objekt-Ich, von dem es heimgesucht wird, zu tragen. Da es aber nicht-setzendes Bewusstsein ist, kann es das Ich nicht als Objekt für mich in die Situation einbinden:

»Das unreflektierte Bewußtsein erfaßt die *Person* nicht direkt und nicht als *sein* Objekt: die *Person* ist dem Bewußtsein gegenwärtig, insofern *sie Objekt für Andere ist*. Das bedeutet, daß ich mit einem Schlag Bewußtsein von mir habe, insofern ich mir entgehe, nicht insofern ich der Grund meines eigenen Nichts bin, sondern insofern ich meinen Grund außerhalb von mir habe. Ich bin für mich nur als reine Verweisung auf Andere.«⁷¹

Es wurde bereits oben darauf hingewiesen, dass jeder Bezug zum Anderen einen Selbstbezug enthält. Nun zeigt sich anders herum, dass auch mein Selbstbezug – zumindest auf reflexiver Ebene, also in Bezug auf jenes konzeptualisierte »Ich«, welches die Philosophie so oft bemüht – mir nicht durch mich, sondern primär nur durch Andere gegeben ist. Mein Selbstbezug erweist sich also ursprünglich

⁷⁰ SuN 469.

⁷¹ SuN 470.

als Bezug zum Anderen. Für diesen Bezug muss nun nachgewiesen werden, dass er die geforderten Kriterien erfüllt. Zunächst einmal ist dieser Bezug unmittelbar, also nicht durch die Reflexion gesetzt. Er ist nicht *a priori* vorgegeben, sondern das Phänomen, in dem er sich zeigt, ist konkret aufweisbar. Der Bezug ist kein gegenständlicher Bezug, denn ich kann nicht von einem Objekt gesehen werden. Zugleich bin *ich* aber Objekt-für-Andere. Damit ist auch das Primat der Erkenntnis überwunden, denn ich *erkenne* den Bezug zum Anderen und mich als Objekt für den Anderen nicht, sondern ich *erlebe* ihn in der Situation, in die sich der Andere einbeschrieben hat. »So ist ursprünglich das Band zwischen meinem unreflektierten Bewußtsein und meinem angeblickten-Ego ein Band nicht des Erkennens, sondern des Seins.«⁷² An die Stelle der Erkenntnis tritt die *Anerkennung*⁷³. Ich schäme mich, durch das Schlüsselloch geschaut zu haben, weil der Blick des Anderen, der auf mir lastet, mir einen Zugang zu mir von außen nicht nur ermöglicht, sondern mir diese Sichtweise geradezu aufzwingt. In der Scham erkenne ich an, dass ich wirklich der *bin*, den der Andere sieht.

Dieses Sein, das ich bin, bin ich nicht aufgrund einer Möglichkeit. Es ist nicht Teil meiner Freiheit. Ich bin von diesem Sein getrennt, aber nicht in der Weise des Für-sich durch das geseinte Nichts meiner Freiheit, sondern durch ein »radikales Nichts«⁷⁴: die Freiheit des Anderen. Nicht ich habe mein Für-Andere-sein freiheitlich zu sein, sondern »der Andere hat mein Für-ihn-sein zu machen, insofern er sein Sein zu sein hat«⁷⁵. Der Andere, der mich anblickt, verleiht mir also ein Sein, das ich in der Scham anerkenne und akzeptiere. Dieses Sein bin ich nach dem Modus, das zu sein, was ich bin, also an-sich. Der Blick des Anderen verdinglicht mich und macht mich zum Innerweltlichen.

Eine Zwischenbemerkung ist an dieser Stelle angebracht: Es fällt auf, dass Sartre hier nicht in der gleichen Weise vom An-sich sprechen kann wie zum Beginn seiner Abhandlung. Wenn das Für-sich aus dem An-sich durch Seinsdekompression hervorgeht, müsste die Verdinglichung durch den Anderen in einer Art Seinsverdichtung bestehen. Ich höre aber dadurch nicht auf, für-mich zu sein. Bei sei-

⁷² SuN 471.

⁷³ Zum Topos der Anerkennung vgl. Honneth 2003.

⁷⁴ SuN 473.

⁷⁵ SuN 473.

ner späteren genauen Untersuchung des Seinsverhältnisses zwischen Für-sich und Anderem wird Sartre diesem Umstand Rechnung tragen müssen, und er wird eine Lösung für das Problem der Verbindung der disjunkten Seinsweisen des An-sich und des Für-sich im Für-Andere-sein angeben müssen.⁷⁶ Meine Faktizität, meine Möglichkeiten und meine Freiheit sind nicht aufgehoben, sondern sie scheinen unter dem Blick des Anderen gleichsam gelähmt zu sein. Diese Lähmung ist allerdings unhintergebar. Anders als bei dem Erlebnis im Park, wo es gelang, das Loch im Sein, durch das meine Welt auf den Anderen hin abfloss, innerhalb meiner Welt zu lokalisieren und damit einzugrenzen, verbietet es der Blick mir grundsätzlich, solange er auf mich gerichtet ist, den Anderen als Anderen-für-mich zu begreifen. Gesehen-werden und Sehen schließen einander aus, und folglich hat diesmal »die Flucht kein Ende, sie verliert sich nach außen, die Welt fließt aus der Welt ab, und ich fließe aus mir ab«.⁷⁷

Schon die Metaphorik macht hier eine Spannung deutlich. Einerseits lässt der Andere nicht nur meine Welt, sondern auch mich abfließen, er negiert also mein ohnehin schon nichtiges Sein, andererseits soll sich dadurch ein Sein mit voller Seinsdichte, ein An-sich-sein, konstituiert werden. Der Andere macht, dass ich *jemand*⁷⁸ bin, für ihn bin ich zum Beispiel Kellner an-sich. Dieses Jemand-sein, dieser feste positive Seinsbestand, der mich als Person definiert, kann aber nur eine Dimension meines Seins ausmachen, denn auch der Blick verhindert nicht, dass ich weiterhin Bewusstsein, nach dem Modus des Für-sich, bin. Ich lebe also in einem ständigen Spannungsverhältnis zwischen Subjektivität und Verdinglichung, und die Radikalität, mit der Sartre hier den Blick einführt, ist in dieser Hinsicht kontraintuitiv. Auf dem Grunde eines ständig zum Anderen hin abfließenden Seins ist schwerlich vorstellbar, wie es konkrete positive Beziehungen zum Anderen geben könnte.⁷⁹

Sartre unternimmt im Folgenden zahlreiche beinahe meditative Umkreisungen der im Phänomen des Blicks liegenden Struktur der

⁷⁶ Vgl. Kap. 4.6, S. 180.

⁷⁷ SuN 471.

⁷⁸ SuN 475.

⁷⁹ Bei Merleau-Ponty hingegen findet sich eine Position, innerhalb derer positive Beziehungen zum Anderen sehr wohl möglich sind. Die Koexistenz von sich gegenseitig überholenden Wesen ist bei ihm deswegen »friedlich«, weil beide in jeder konkreten Situation schon zuvor »von der Welt überholt« wurden, vgl. dazu Kap. 5.4, S. 229.

Verdinglichung: »ich habe ein Außen, ich bin eine *Natur*; mein Sündenfall ist die Existenz des andern«⁸⁰. Diese *Natur*, die ich habe, fällt nicht in den Bereich meiner Transzendenz, denn sonst wäre sie meine Möglichkeit. Vielmehr ist meine *Natur* äußerlich von mir getrennt, meine freiheitlichen Möglichkeiten sind für den Anderen Utensilien, das heißt zur Verfügung stehende Mittel zu seinen Handlungszwecken. Meine Transzendenz ist vom Anderen überschritten. »Und der andere Blick ist nur das: meine transzendierte Transzendenz.«⁸¹ Der Blick hat auch Auswirkungen auf die Situation. Sie ist nicht nur darin modifiziert, dass sich im Beispiel etwa durch das Hinzutreten des Anderen die Rahmenbedingungen meiner Handlungen dahingehend verändert haben, dass ich nun nicht mehr unbeobachtet durch das Schlüsselloch schauen kann und wahrscheinlich beschämt von der Tür zurücktrete. Sie ist vielmehr darin radikal modifiziert, dass in ihr Bezüge auftauchen, die ich nicht mehr unmittelbar »sein« kann, da sie auf den Anderen hin zentriert sind. Dadurch entgeht mir die Situation in ihrer Unmittelbarkeit für mich: »*ich bin nicht mehr Herr der Situation.*«⁸² Die Situation erstarrt zur Gestalt: »es gibt da eine gegebene Synthese, deren Wesensstruktur ich bin.«⁸³ Ich bin nicht mehr unmittelbar in der Situation im Sinne des Erlebens, sondern ich *erleide sie*, der Andere entdeckt mir meine Passivität.

Die Innerweltlichkeit, die sich im Blick erschließt, bestimmt mich als raum-zeitliches Objekt in einer raum-zeitlichen Situation. Der Blick hat also eine verräumlichende und eine verzeitlichende Funktion. Er ist verräumlichend, insofern er meinen eigenen Blick entmachtet. Eigentlich möchte ich meinen eigenen Blick auf die Anderen dort hinter der Tür werfen, um sie zu Gegenständen für mich werden zu lassen, aber mein Blick ist jetzt angeblickter Blick, und als solcher stellt er lediglich eine innerweltliche Beziehung zwischen dem Ich-Objekt und dem angeblickten Objekt dar. Diese Beziehung ist aber nicht durch meinen Blick gestiftet, sondern durch den des Anderen, für den mein Blick und die Distanz, die er konstituiert, innerweltlich sind.

»In diesem Sinn [...] bin ich ein Blick-Objekt, das heißt ein utensiler Komplex, der mit innerer Finalität ausgestattet ist und sich selbst in einen Zweck-

⁸⁰ SuN 474.

⁸¹ SuN 474.

⁸² SuN 478.

⁸³ SuN 479.

Mittel-Bezug einfügen kann, um über die Distanz hinweg eine Anwesenheit bei einem andern Objekt zu realisieren. Aber diese Distanz *ist mir gegeben*. Insofern ich erblickt werde, entfalte ich die Distanz nicht, ich beschränke mich darauf, sie zu *überwinden*. [...] Sich als erblickt erfassen heißt sich als verräumlicht-verräumlichend erfassen.«⁸⁴

Die verzeitlichende Komponente des Blicks des Anderen gründet im Erlebnis der Gleichzeitigkeit. Ohne den Anderen kann es keine Gleichzeitigkeit geben, nur Mit-anwesenheiten. Ein Für-sich allein ist anwesend *bei* der Welt und bestimmt alles Innerweltliche als mit-anwesend. Nur ein zweites Für-sich, das ebenfalls bei der Welt anwesend ist und nicht in der Innerzeitigkeit des ersten aufgeht, kann *gleichzeitig* genannt werden, denn Gleichzeitigkeit »setzt die zeitliche Verbindung zweier Existierender voraus, die durch keinerlei anderen Bezug verbunden sind.«⁸⁵ Ebenso wie ich mich also verzeitliche als bei der Welt anwesend und den Anderen als mit mir anwesend, verzeitlicht der Andere, der gleichzeitig mit mir ist, sich und damit auch mich. Meine Anwesenheit erhält eine Außenperspektive, und diese verbindet sich mit der zeitlichen Perspektive, die der Blick des Anderen mir offenbart, zur *allgemeinen Gegenwart*⁸⁶ in der physikalischen Zeit. Dadurch entfremde ich mich von meiner ursprünglichen Zeitlichkeit:

»Aber die allgemeine Gegenwart, in der ich meinen Platz einnehme, ist reine Entfremdung meiner allgemeinen Gegenwart, die physikalische Zeit fließt auf eine bloße freie Verzeitlichung hin ab, die ich nicht bin; was sich am Horizont dieser Gleichzeitigkeit, die ich erlebe, abzeichnet, ist eine absolute Verzeitlichung, von der ein Nichts mich trennt.«⁸⁷

Menschlicher Raum und menschliche Zeit konstituieren sich also in einer zweifachen Bewegung: Als weltjenseitiges Für-sich-sein bin ich verräumlichend und verzeitlichend und als Für-Andere-sein bin ich zugleich selbst innerhalb der Welt verräumlicht und verzeitlicht.

⁸⁴ SuN 480.

⁸⁵ SuN 480.

⁸⁶ SuN 481.

⁸⁷ SuN 481.

4.5 Das Wesen des Anderen

Als letztes der von Sartre postulierten Kriterien für den Seinsbezug zum Anderen muss nun noch aufgewiesen werden, dass die in ihm liegende Negation eine *interne* Negation ist. Da der Bezug nicht ursprünglich ein Erkenntnisbezug ist, kann nicht von der empirischen Verschiedenheit der Körper auf die Verschiedenheit der Bewusstseine geschlossen werden. Es ist daher zunächst nach dem Wesen des sich im Blick offenbarenden Anderen zu fragen. Danach wird Sartre die Frage nach dem Seinsbezug auf ontologischer Ebene wieder aufnehmen, woraus sich schließlich das spezielle und wechselseitige Negationsverhältnis ergibt, das das Für-sich ontologisch mit dem Anderen verbindet.

Der Andere ist zunächst einmal ursprünglich nicht als Objekt gegeben. Ich bin zwar stets bemüht, ihn zur »Verteidigung meines Seins«⁸⁸ derselben Objektivierung zu unterziehen, die ich durch den Blick an mir erfahre, aber gerade in diesem Blick liegt eine immer wieder sich erneuernde Tendenz, sich jeder Objektivierung zu widersetzen. Allein schon dadurch, dass ich dem Anderen meine Aufmerksamkeit zuwende, erfasse ich ihn nicht mehr als den ursprünglich Anderen, da die Richtung des unmittelbaren intentionalen Bezugs zwischen mir und ihm nicht von mir zu ihm sondern von ihm zu mir weist. Der Andere ist also negativ »das Sein, dem ich meine Aufmerksamkeit nicht zuwende. Er ist der, der mich anblickt und den ich noch nicht anblicke, der mich selbst als *nicht-enthüllt* darbietet, aber ohne sich selbst zu enthüllen [...]«. ⁸⁹

Es ist wieder bezeichnend für Sartre, dass die erste positive Wesensaussage über den Anderen im Grunde eine Aussage über mich ist. So sehr auch der Andere mich meiner Welt und meiner selbst beraubt, bin ich in ihm doch immer auf mich zurückverwiesen. Der Andere, auf den ich die Aufmerksamkeit nicht lenke, ist nicht Teil der Welt, er entzieht sich ihr, insofern der Blick eine Störung meines Weltbezugs darstellt. Positiv gewendet bedeutet dies, dass der Andere wie bei Husserl die erste wirklich transzendente Transzendenz⁹⁰ ist: »[...] durch den Blick des Andern mache ich die konkrete Erfahrung, daß es ein Jenseits der Welt gibt. Der Andere ist ohne ein Mittelglied

⁸⁸ SuN 483.

⁸⁹ SuN 484.

⁹⁰ Vgl. Kap. 1.1, S. 17.

bei mir anwesend als eine Transzendenz, *die nicht die meine ist.*«⁹¹ Es gibt keine Vermittlung etwa durch den Körper, der Andere ist unmittelbar anwesend bei mir und bei der Welt. Die fremde Anwesenheit und meine Anwesenheit bilden ein Paar, dessen Beziehung allerdings asymmetrisch ist: »[...] diese Anwesenheit ist nicht wechselseitig: es bedarf der ganzen Dichte der Welt, damit *ich* beim Andern anwesend bin.«⁹² Die distanzlose Anwesenheit des Anderen bei mir erschließt sich mir in der Unmittelbarkeit des Blicks. Um aber selbst beim Anderen anwesend sein zu können, reicht es nicht aus, den Blick gleichsam in Gedanken umzukehren. Blick ist immer ursprünglich Angeblicktwerden. Die Bewegungsrichtung des Blicks ist nicht von jemandem weg, sondern auf jemanden zu. Mein eigener Blick ist durch den Blick des Anderen immer schon jeder Transzendenz beraubt und in die Welt geworfen. Daher bedarf es meinerseits der Vermittlung durch die Welt in ihrer »ganzen Dichte«, um beim Anderen anwesend sein zu können. Daraus ergibt sich, wie bereits angedeutet, dass die positive Wesensaussage über den Anderen im Grunde wieder eine Aussage über mich ist: »So ist der Andere zunächst für mich das Sein, für das ich Objekt bin, das heißt das Sein, *durch das* ich meine Objektheit gewinne.«⁹³ Ich kann mich gar nicht selbst zum Objekt machen, da ich als Objekt das bin, was ich bin, und somit keinerlei Selbstbezug hätte. Ich kann Objekt nur für ein Subjekt sein, und zwar nur für ein mir transzendentes Subjekt, also für den Anderen. Was ich also über mich selbst reflexiv in Erfahrung bringen kann, weiß ich nur durch die Anwesenheit des Anderen, der mich sieht: »[...] die unvermittelte Anwesenheit dieses Subjekts ist die notwendige Bedingung jedes Gedankens, den ich über mich selbst zu machen versuche.«⁹⁴ Ich kann mich nicht rein immanent reflexiv auf mich selbst beziehen, sondern nur über die Objektivierung durch den Anderen. Der Unterschied dieser beiden Sichtweisen besteht darin, dass der Andere als transzendentes Subjekt meiner Objektheit als *unendliche Freiheit* erfahren wird. Der Blick des Anderen lässt meine Möglichkeiten erstarren, da sie für ihn und seine Freiheit nur Teile eines Utensilienkomplexes darstellen. »So läßt mich im Blick der Tod mei-

⁹¹ SuN 486.

⁹² SuN 486.

⁹³ SuN 486.

⁹⁴ SuN 488.

ner Möglichkeiten die Freiheit des Andern erfahren.«⁹⁵ Unendlich ist diese Freiheit deswegen, weil sie mir vollständig transzendent und unzugänglich ist. In der Konsequenz ist mir auch meine Selbstheit unzugänglich; sie hängt allein vom Anderen ab, ja sie *ist* sogar dieser Andere.

»Der Andere ist dieses Ich-selbst, von dem mich nichts trennt, absolut nichts, außer seine reine und totale Freiheit, das heißt die Unbestimmtheit seiner selbst, die er allein für und durch sich zu sein hat.«⁹⁶

Dieses für die vorliegende Arbeit wichtige Resultat gilt es zu fixieren. Der Andere ist das reflexive Ich-selbst, indem dieses unter seinem Blick zum Objekt erstarrt. Das heißt aber nicht, dass er das für ihn fremde Ich-selbst aktiv hervorbringt. Vom Anderen aus gesehen ist es für ihn ebenso unmöglich, mich zum Objekt zu machen, wie es für mich in Bezug auf ihn unmöglich ist, ihn als Objekt zu sehen. Wir werden an einer späteren Stelle⁹⁷ sehen, dass sich *durch* die Objektivierung, die der Andere an mir vornimmt, sehr wohl in zweiter Stufe die Möglichkeit ergibt, diesen ebenfalls zu objektivieren. Zum gegenwärtigen Standpunkt der Betrachtung kommt es aber zunächst darauf an, die Asymmetrie des Verhältnisses Ich-Anderer herauszustellen. Sich in den Anderen hineinzusetzen bedeutet, seinen Status als Anderen zu negieren. Der Andere wird in diesem Gedanken zum Ich, und ich zum Anderen für ihn. Der Andere muss aber *als Anderer* behalten werden; dies ist die positive Lehre, die aus dem Phänomen des Blicks zu ziehen ist. Der ontischen Unmöglichkeit, dem Blick des Anderen zu entkommen, entspricht die ontologische Unmöglichkeit, den Anderen als fremdes Selbst zu begreifen. Das einzige Selbst, was für mich im Anderen wohnt, ist mein eigenes Selbst, das in ihm gespiegelt wird. Ich bedarf – nicht nur faktisch, sondern auch auf ontologischer Ebene – der Anwesenheit des Anderen, um auf mich selbst bezogen sein zu können. Damit ist insbesondere deutlich, dass Sartres Resultat nicht etwa so zu verstehen ist, dass der Andere mich anhand gesellschaftlicher Maßstäbe ontisch »definiert«. Das *Man* bei Sartre ist nicht ein uneigentlicher Zustand des Daseins, in dem es sich durch die undifferenzierte Meinung der grauen Masse der Gesellschaft bestimmen lässt, sondern es ist die

⁹⁵ SuN 487.

⁹⁶ SuN 488.

⁹⁷ Vgl. 4.6, S. 180 ff.

allgemeine Anwesenheit des Blicks, die nicht an einen konkreten Einzelnen gebunden ist, eine »ungreifbare, flüchtige und allgegenwärtige Realität, die uns gegenüber unser nicht-enthülltes Ich realisiert und die bei der Hervorbringung dieses Ich, das uns entgeht, mit uns zusammenarbeitet.«⁹⁸ Wenn Sartre also vom Für-Andere-sein spricht, so ist damit primär gemeint, dass eine *ontologische* Abhängigkeit des Für-sich vom Anderen besteht, auf deren Grund so etwas wie Selbstbezug überhaupt erst möglich wird, und die sich zudem gleichursprünglich in konkreten Abhängigkeitsverhältnissen, etwa im Beispiel der Knechtschaft oder der Scham, ausdrückt.

Von hier aus kann nun auch die Rolle der Reflexion neu bedacht werden. Reflexion als Selbstbezug ist bei Sartre nicht primär die Instanz, die es mir ermöglicht, mich und daraufhin auch den Anderen philosophisch in den Blick zu nehmen. Vielmehr ist es der Andere und sein Blick, der einen reflexiven Selbstbezug erst ermöglicht, aber nicht, indem er mir einen Spiegel vorhält, sondern indem er mich selbst als im Spiegel erblickt darstellt. Der Andere ruft die Reflexion wach, er ermöglicht sie; die Motivation der aufkeimenden Reflexion ist in diesem Falle die Bedrohung meiner Welt durch den Anderen. Das Problem des Anderen – und hierin liegt nach unserem Verständnis der Schritt, den Sartre unseren vorherigen Betrachtungen hinzufügt –, entsteht hier nicht *in* der Reflexion, sondern die Reflexion entsteht und wird möglich durch die »problematische« ontologische Struktur, die der Andere mir bedeutet.

Für-Andere-sein bedeutet zudem, dass mein Objekt-sein nicht in mir selbst begründet liegt, ebenso wenig wie das Sein des Anderen durch mich konstituiert ist. Ich bin nur Objekt *für den Anderen*. Damit ist nach Sartre der Zirkel des Solipsismus durchbrochen:

»Das sagt man zwar: man hat schon seit langem gesagt, daß der Andere mich lehrt, wer ich bin. Aber dieselben, die diese These vertraten, behaupteten andererseits, ich leitete den Begriff des Andern von mir selbst ab durch Reflexion über mein eigenes Vermögen und durch Projektion oder Analogie. Sie blieben also innerhalb eines Teufelskreises, aus dem sie nicht herauskonnten. In Wirklichkeit kann der Andere nicht der Sinn meiner Objektivität sein, er ist ihre konkrete und transzendente Bedingung.«⁹⁹

Bereits am Beginn der Entwicklung seiner eigenen Theorie hatte Sartre bemerkt, er habe nicht vor, einen neuen Beleg für die Gewissheit

⁹⁸ SuN 505.

⁹⁹ SuN 492.

der Existenz des Anderen zu geben. In gewisser Weise tut er dies aber dennoch, um sich den Argumenten des Solipsismus und des methodischen Zweifels gegenüber abzusichern, indem er der Gewissheit in Bezug auf den Anderen eine neue Bedeutung zumisst. Der Andere ist mir nach Sartres Theorie nie ursprünglich *gegeben*, er ist nie Objekt, kann also auch nicht einer *ἐποχή* anheim fallen. Gegeben ist mir der Andere *konkret* im Phänomen des Blicks, als im Bewusstsein (von) mir als Erblicktem. Diese konkrete Gegebenheit kann ebenso wenig angezweifelt werden wie das Cogito selbst. Sartres Kritik wendet sich an dieser Stelle noch einmal gegen Husserl. Eine Reduktion auf eine Sphäre der Eigenheit muss fruchtlos bleiben, weil ich von der weltjenseitigen Subjektivität des Anderen nicht abstrahieren kann und weil ich aus mir heraus den Anderen niemals ableiten kann. Die Abstraktion vergisst, dass der ursprüngliche Zugang zum Anderen im Konkreten liegt. Nach Sartre bedarf es auch keiner intersubjektiven Konstruktion einer objektiven Welt, wie es bei Husserl der Fall ist. Zwar ist der Andere sinnkonstitutiv für die Welt, aber diese Sinnzusammenhänge präsentieren sich als innerweltliche. Der Andere fungiert zwar als »Objektivitätsverstärkung«¹⁰⁰ in dem Sinne, dass er, in Heideggers Terminologie gesprochen, neue Verweisungszusammenhänge in die objektive Struktur der Welt einfügt, aber im selben Maße wird er selbst zum Objekt.¹⁰¹ Pierre, der ein Buch liest, verleiht dadurch der Buchseite einen besonderen Status von Objektivität gegenüber mir, der ich das Buch nur undifferenziert betrachte, aber in dieser Konstitution erscheint Pierre als Lesender selbst als Objekt der Welt. Dies kann aber nicht bedeuten, dass Pierre seine Subjektivität verliert, er *ist* Lesender durch die objektive Rückbindung an das Buch nach dem Modus, das zu sein, was er ist, also ansich. Im ursprünglichen Sinne aber fungiert der Andere nicht als die Objektivität der Welt verstärkend, sondern durch seinen Blick wird

¹⁰⁰ SuN 489.

¹⁰¹ Bei Heidegger ist allerdings diese Struktur anders gedeutet. Der Andere erscheint nicht wie durch ein »magisches Band« (SuN 489) mit seinen Objekten verknüpft selbst als Objekt in der Welt, sondern die Polarität der Welt auf den Anderen hin als Zentrum von intentionalen Verweisungen ist auf der Ebene des Zuhandenen gerade das ursprüngliche Merkmal des *Begegnens* von Mitsein. Diese Polarität, die der Welt neue Strukturen hinzufügt, ist gerade das ursprüngliche Phänomen, das nach Heidegger anderes Dasein begegnen lässt, und nicht wie bei Sartre der Blick, der die Welt abfließen lässt. Auch kann die Störung, die mir das innerweltlich Seiende zum Vorhandenen werden lässt, den Anderen nicht zum Objekt degradieren.

mir im Gegenteil die Welt entweltlicht. Der Blick ist kein Objekt in der Welt, und somit ist für Sartre klar, »daß man den Andern nicht zunächst in der Welt suchen muß, sondern auf der Seite des Bewußtseins«¹⁰². Dies ist kein solipsistisches Argument, der Andere ist nicht Teil meines Bewusstseins, denn der Blick ist ja transzendierte Transzendenz, aber es ist *meine* transzendierte Transzendenz, und ebenso gewiss, wie das Cogito im präreflexiven Bewusstsein (von) ... die Existenz meines Bewusstseins erfasst, erfasst es konkret etwa im Bewusstsein (von) Scham die Existenz des Anderen. So kann zum Beispiel die Scham niemals eigenheitlich reduziert werden, da der Andere nicht ihr gegenständliches Korrelat ist, sondern er ist unauflösbar mit ihr verbunden: »Die Scham ist Enthüllung des Andern, aber nicht so, wie ein Bewußtsein ein Objekt enthüllt, sondern so, wie ein Moment des Bewußtseins lateral ein anderes Moment als seine Motivation impliziert.«¹⁰³

Die Existenz des Anderen ist mir also gewiss durch das konkrete faktische Auftreten des Blicks. Es wird wieder Sartres zentrale Argumentationsstrategie deutlich. Der Andere ist nicht *a priori* vorgegeben, seine Wirklichkeit nicht im transzendentalen Sinne durch die Notwendigkeit seiner Existenz impliziert, sondern seine Existenz zu bezweifeln hieße, das Cogito selbst zu bezweifeln:

»[...] der Andere erscheint mir nicht als ein Sein, das zunächst konstituiert ist und mir dann begegnet, sondern als ein Sein, das in einem ursprünglichen Seinsbezug zu mir auftaucht und dessen Unbezweifelbarkeit und faktische Notwendigkeit die meines eigenen Bewußtseins sind.«¹⁰⁴

Auch wenn sich in einer konkreten Situation herausstellt, dass ich mich getäuscht habe, dass doch keiner hinter mir stand, während ich durch das Schlüsselloch geschaut habe, habe ich mich dennoch nicht über mein Erblicktwerden getäuscht. Die Täuschung betrifft nur den Objekt-Anderen. Die Anwesenheit des Anderen bei mir, die der Blick enthüllt, ist nicht primär seine physische Anwesenheit. Sie wurde zwar in diesem Fall durch empirische Daten – das Geräusch der Schritte hinter mir – hervorgerufen, aber die eigentliche Anwesenheit des Anderen findet in der Transzendenz statt. Die objektive Anwesenheit des Anderen ist wie alles Objektive stets bloß wahrschein-

¹⁰² SuN 490.

¹⁰³ SuN 490.

¹⁰⁴ SuN 494.

lich. Das Erblicktwerden soll aber ebenso gewiss sein wie das Cogito. Das ist nur möglich, weil die Räumlichkeit der Situation nicht durch die physische Anordnung der Gegenstände bestimmt wird. Derjenige, den ich hinter mir vermutet habe, ist also tatsächlich abwesend. Diese Abwesenheit fußt aber auf einer Anwesenheit, sie ist »eine Seinsbindung zwischen zwei oder mehreren menschlichen-Realitäten, die eine fundamentale Anwesenheit dieser Realitäten füreinander erfordert und übrigens nur eine der besonderen Konkretisierungen dieser Anwesenheit ist.«¹⁰⁵ Der räumliche Sinn der Situation ist das *Situiert-sein* der Anderen in ihm: »ein Sein wird situiert nicht durch seinen Bezug zu den Orten, durch seinen Längen- und Breitengrad: es situiert sich in einem menschlichen Raum«¹⁰⁶. Man erinnere sich an dieser Stelle auch an das bereits mehrfach angeführte Phänomen des Alleinseins. Wenn ich allein bin, ver falle ich nicht in eine solipsistische Einstellung, sondern der Andere drängt sich mir durch seine Abwesenheit besonders stark auf.

Und so situiere ich mich, indem ich konkret auf Andere bezogen bin, die anwesend-abwesend sind: Ich denke an jemanden, der mir fehlt, ich erwarte einen Freund, der sich verspätet, ich erfasse mich als Europäer gegenüber den Asiaten und so fort. Im Grunde kann ich die Situation so auf jedes menschliche Wesen extrapolieren: »in bezug auf jeden lebenden Menschen ist jede menschliche-Realität auf dem Hintergrund ursprünglicher Anwesenheit anwesend oder abwesend.«¹⁰⁷ Das Auftauchen des Blicks ist also nicht notwendig verbunden mit physischer Präsenz, sondern es ist eine Modifikation meiner Situation, und ich kann mich über mein Erblicktwerden nicht täuschen, weil ich immer schon konkret situiert *bin*.

»Denn das Erscheinen eines Menschen als Objekt im Feld meiner Erfahrung ist nicht das, was mich lehrt, daß es Menschen gibt. Meine Gewißheit von der Existenz der Andern ist von diesen Erfahrungen unabhängig, und sie ist es vielmehr, die diese erst möglich macht.«¹⁰⁸

Damit kann endgültig die Natur des Blicks beschrieben werden. In jedem Blick erscheint ein Anderer als wahrscheinlich. Mit Gewissheit ist mir jedoch mit jedem Blick mein Für-Andere-sein aufgezeigt, das sich nicht in der kontingenten physischen Anwesenheit eines ande-

¹⁰⁵ SuN 499.

¹⁰⁶ SuN 500.

¹⁰⁷ SuN 501.

¹⁰⁸ SuN 502.

ren Menschen erschöpft. »Jeder Blick läßt uns konkret – und in der unbezweifelbaren Gewißheit des Cogito – erfahren, daß wir für alle lebenden Menschen existieren [...].«¹⁰⁹

4.6 Negation als Seinsbindung

Die Analyse des Blickphänomens hat erwiesen, dass es eine konkrete Seinsbindung zwischen dem eigenen Bewusstsein und dem des Anderen gibt, die weder vom Bewusstsein konstitutiv *gesetzt* noch *a priori* transzendental *gegeben* ist. Den Blick erfahre ich nicht primär als mein Vermögen, sondern als Vermögen des Anderen. Die ontologische Struktur, die sich durch diese Erfahrung ausdrückt, nennt Sartre das Für-Andere-sein. Noch bevor ich den Anderen zum Gegenstand meiner Welt machen kann, hat sein Blick mich bereits erfasst und mich für ihn eingenommen. Anders herum betrachtet wird das Für-Andere-sein aber auch *nur* in der konkreten Enthüllung durch einen Blick offenbar. Das heißt, »daß das Für-Andere-sein keine ontologische Struktur des Für-sich ist.«¹¹⁰ Das Für-Andere kann nicht aus dem Für-sich abgeleitet werden und umgekehrt. Die Gesamtheit der beiden Strukturen macht das soziale Wesen des *Menschen* – hier gemeint als reflexives Konzept, das Personalität einschließt – aus: »das Sein, das sich dem reflexiven Bewußtsein enthüllt, ist Für-sich-für-Andere.«¹¹¹ Die Struktureinheit und Gleichursprünglichkeit der beiden Komponenten in einem Wesen namens Mensch ergibt sich also nur reflexiv. Auf der Ebene des präreflexiven Cogito enthüllen sich das Für-sich und das Für-Andere gleichermaßen nicht als Wesensnotwendigkeit, sondern als Faktum: »Daher hat mein Für-Andere Sein, wie das Auftauchen meines Bewußtseins beim Sein, den Charakter eines absoluten Ereignisses.«¹¹² Als absolutes Ereignis ist das Faktum des Für-sich und des Für-Andere weder Teil der Geschichte, also kein Ereignis in der Zeit, noch geht es jeder Geschichte zeitlich vorher. Es ist »vorgeschichtliche Vergeschichtlichung«, insofern es Geschichte erst möglich macht.

Wenn nun weder ich den Anderen hervorbringe, noch der An-

¹⁰⁹ SuN 504.

¹¹⁰ SuN 506.

¹¹¹ SuN 506.

¹¹² SuN 506.

dere mich, und wenn zudem unsere Seinsbindung nicht aus der Struktur des Bewusstseins ableitbar ist, dann muss diese Seinsbindung, wie bereits mehrfach erwähnt, in Form einer internen Negation bestehen. Im Grunde drückt bereits jede Intentionalität eine interne Negation aus: Die Beziehung des Bewusstseins qua Für-sich zu seinem intentionalen Gegenstand ist derart, dass es dieses Seiende *nicht ist*.¹¹³ Intern ist diese Negation, weil das Für-sich, das Seiende, dem es um sein Sein geht, »insofern dieses Sein ein Anderes-sein als es selbst impliziert«¹¹⁴, und sein Objekt nicht einfach zwei äußerlich verschiedene Substanzen sind, sondern weil das Für-sich das Sein dieses Objekts in sich schließt, indem es freiheitlich diese Negation realisiert und *sich* als diese Negation bestimmt. Das Für-Andere-sein stellt allerdings einen Sonderfall dar. Hier steht nicht ein An-sich-sein im Fokus der Intentionalität, sondern ein anderes Für-sich. Die Negation des An-sich ist diejenige Seinsdekompression, aus der das Für-sich als solches hervorgeht. Der Andere hingegen hat selbst das An-sich transzendiert und droht nun, mir meine Welt zu stehlen. Die erste Negation des Anderen besteht daher in einer *Zurückweisung*:

»Wenn es einen Anderen überhaupt gibt, so muß ich vor allem derjenige sein, der nicht der Andere ist, und in eben dieser durch mich an mir vollzogenen Negation mache ich mich sein und taucht der Andere als Anderer auf.«¹¹⁵

Die Zurückweisung des Anderen ist interne Negation, weil sie mich in meiner Selbstheit verstärkt. Sie ist die »fortgesetzte Wahl der Selbstheit durch sie selbst«¹¹⁶, in ihr liegt ein Selbstbezug, eine Konstitution des Ich-selbst, die nicht-thetisch, also nicht reflexiv ist. Ebenso wird der Andere durch diese Zurückweisung konstituiert; es wird ihm nicht von mir sein Sein verliehen, sondern sein Anderer-sein: »[...] dieses Sichlosreißen, das das Sein des Für-sich ist, macht, daß es einen Anderen gibt.«¹¹⁷

Eine interne Negation ist also nicht eine äußere Trennung, sondern eine »vereinigende Seinsbindung«¹¹⁸. Sie ist im Falle des An-sich-seins dadurch gegeben, dass das Für-sich nicht absolut weltjen-

¹¹³ Vgl. Kap. 4.2, S. 149.

¹¹⁴ SuN 37.

¹¹⁵ SuN 507.

¹¹⁶ SuN 507.

¹¹⁷ SuN 508.

¹¹⁸ SuN 508.

seitig, sondern bei der Welt anwesend ist. Auch an den Anderen bin ich durch interne Negation gebunden, allerdings ist die Seinsbindung in diesem Falle wechselseitig: »der Andere muß beim Bewußtsein durch und durch anwesend sein und es sogar ganz durchdringen, damit das Bewußtsein, eben *indem es nichts ist*, diesem Andern entgegen kann, der es zu verkleben droht.«¹¹⁹ Ich bin also nicht nur anwesend beim Anderen, indem ich mich als der bestimme, der nicht dieser Andere ist, sondern der Andere ist ebenso anwesend bei mir; dies zeigte sich konkret im Blick. Das Für-sich steht also hier dem Für-sich gegenüber, aber die Distanz zwischen den beiden ist nicht ein äußerer Abstand, es werden nicht mehrere Selbst konstatiert, sondern die Distanz ist intern, das Selbst ist im Anderen von sich durch Zurückweisung getrennt: »Der andere existiert für das Bewußtsein nur als das zurückgewiesene Sich-selbst.«¹²⁰ Und gerade als dieses Sich-selbst ist er in der Lage, seinerseits *mich* zurückzuweisen.

Der Seinsbezug zum Anderen besteht also in einer doppelten Zurückweisung. Diese Zurückweisung beruht aber auf einer *Anerkennung*. Damit ich den Anderen zurückweisen kann und mich als denjenigen bestimmen kann, der nicht dieser Andere ist, muss ich ihn *als Anderen* anerkennen. Damit erkenne ich aber auch an, dass ich das vom Anderen zurückgewiesene, das *entfremdete* Ich bin.

»Ich entgehe dem Andern, indem ich ihm mein entfremdetes Ich in den Händen lasse. Aber da ich mich als Losreißen vom Andern wähle, übernehme ich dieses entfremdete Ich als meines und erkenne es als meines an. 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.«¹²¹

Dieses entfremdete Ich ist das Objekt-Ich. Für-Andere-sein bedeutet die Übernahme des Objekt-Ich, das mir zugleich, da ich es nicht konstituiere, entgeht. Der Kern der Struktur des Für-Andere-seins ist also die Annahme der Objektivierung durch Andere. Um den Anderen im Sinne der internen Negation zurückzuweisen, oder anders ausgedrückt, um dieser Andere *nicht zu sein*, muss ich mein Objektsein für den Anderen übernehmen. Sartre benutzt an einer Stelle

¹¹⁹ SuN 508.

¹²⁰ SuN 509.

¹²¹ SuN 511.

sogar die Begriffe »Für-Andere-sein« und »Objekt-Ich« synonym.¹²² Zugleich muss ich den Anderen als Subjekt anerkennen, das meine Subjektivität begrenzt. Den Anderen als Subjekt anerkennen heißt aber, keine äußere Trennung zu akzeptieren, da er dann zum Objekt erstarren würde. Mein Bewusstsein und das des Anderen sind »zwei ihrem Seinsmodus nach völlig [identische] Wesen [...], die beieinander unmittelbar anwesend sind, denn zwischen ihnen ist kein Mittelglied denkbar, da nur das Bewußtsein das Bewußtsein begrenzen kann.«¹²³ Die einzig mögliche Trennung zwischen diesen beiden Wesen ist das Objekt-Ich. Hier ist der Begriff Objekt-Ich etwas irreführend. Es ist nicht das empirische Ich gemeint, sondern das durch den Anderen objektivierte Ich. Als Objekt-Ich bin ich das, was ich bin, indem ich die Grenze übernehme, die der Andere mir setzt. Für-Andere-sein qua Objekt-Ich bedeutet ebenfalls kein reines An-sich-sein. Die Objektivierung, die ich durch den Anderen erfahre, bedeutet keine Rekompensation des Für-sich, sondern sie ist *Teilnahme* des Für-sich am An-sich.¹²⁴

Aufbauend auf die erste Negation des Anderen, die mich mein Objekt-für-Andere-sein übernehmen ließ, beschreibt Sartre die *Objektivierung des Anderen* als zweites Moment der negativen Seinsbindung. Die erste Negation, der Andere *nicht* zu sein, hat zu einer Negation meiner Transzendenz geführt, die ich nicht selbst hervorbringe, sondern durch den Anderen erfahre. Die Objektivierung ruft aber mein Bewusstsein von mir als freier Spontaneität wach. Meine Transzendenz bricht nicht zusammen, sondern behauptet sich gegenüber den Objektivierungsversuchen des Anderen. Das Losreißen vom Anderen, das einerseits Anerkennung meines Objekt-seins war, führt mir nun, da es Bewusstsein (von) diesem Losreißen ist, meine Freiheit vor Augen. »Eben durch dieses Losreißen, das den andern in den Besitz meiner Grenze bringt, werfe ich den andern schon aus dem Spiel.«¹²⁵ Die beiden Negationen überlagern sich und schließen einander aus: ist die eine realisiert, wird die andere dadurch verdeckt.

¹²² »So ist mein Für-Andere-sein, das heißt mein Objekt-Ich, kein von mir abgetrenntes und in einem fremden Bewußtsein vegetierendes Bild ...« (SuN 511).

¹²³ SuN 513.

¹²⁴ Vgl. Theunissen 1977, 212: »Das Für-Andere-sein ist die spezifische Weise, in der das Für-sich am An-sich teilnimmt. Insofern ist es ein An-sich-sein und doch nicht *reines* An-sich-sein. Es ist vielmehr, nach Sartre, die gesuchte Verbindung von Für-sich und An-sich selbst«.

¹²⁵ SuN 514.

Ihre Reihenfolge ist aber nicht beliebig, sie sind nicht ontologisch gleichursprünglich. Die zweite Negation wird durch die erste *motiviert*, und diese Motivation ist *affektiv*. Der Übergang von der ersten zur zweiten Negation ist keine Wesensnotwendigkeit, sondern empirisch kontingent und situativ bedingt. In der Furcht etwa erfasse ich mich als bedroht, insofern ich mein Objekt-sein entdecke. Der Furcht entgehe ich, indem ich mein Objekt-sein als unwesentlich erfasse und so zu mir zurückkehre. Dadurch wird das Objektivierungsverhältnis umgedreht: »Der Andere wird dann das, was nicht zu sein ich mich mache, und seine Möglichkeiten sind Möglichkeiten, die ich zurückweise und einfach betrachten kann, also tote-Möglichkeiten.«¹²⁶

In der Objektivierung durch den Anderen finde ich mich selbst wieder. Ich brauche den Anderen, um das zu sein, was ich bin, aber ich erhebe mich über ihn, indem ich ihm die gleiche Begrenzung aufzwinge, die mir zuteil wurde. Am Phänomen des Stolzes wird dies besonders deutlich. Ich bin stolz gegenüber dem Anderen, erkenne ihn somit als Subjekt an, und ich erkenne zugleich an, dass ich dieses Objekt bin, zu dem der Andere mich macht. Denn Gegenstand meines Stolzes sind nicht meine freien Möglichkeiten, sondern die objektiven Eigenschaften, die der Andere in mir sieht. Damit mache ich mir meine objektiven Eigenschaften aber zu eigen, ich erkenne mich als für sie verantwortlich an. Dadurch wird wiederum der Andere als Anderer in seiner Funktion, konstitutiv für meine Objektlichkeit zu sein, negiert. Der hochmütige Stolz ist »die Behauptung meiner Freiheit gegenüber dem Objekt-Andern«¹²⁷ und somit ein *unaufrichtiges* Gefühl, da ich in ihm das zu sein vermeine, was ich bin.¹²⁸

Der durch die zweite Negation konstituierte Objekt-Andere ist ebenso wenig wie das durch die erste gesetzte Objekt-Ich eine bloße Abstraktion von empirischen Daten. Die Transzendenz des Anderen ist zwar transzendierte, aber sie ist damit nicht ausgeschaltet und zur bloßen Eigenschaft des Objekt-Anderen geworden, sondern sie erscheint im innerweltlichen Kontext, in dem mir der Objekt-Andere begegnet. Er *ist* über sich hinaus als »wütend« oder »vergnügt«, »sympathisch« oder »unsympathisch«, und er überschreitet die Utensilien auf gewisse Zwecke hin, aber all diese Transendenzen

¹²⁶ SuN 515 f.

¹²⁷ SuN 519.

¹²⁸ Vgl. das Kapitel »Die Unaufrichtigkeit«, SuN 119 ff.

sind wiederum von mir überschritten und in die Innerweltlichkeit verwiesen. Der zentrale Begriff, mit dem Sartre an dieser Stelle operiert, ist der des *Engagements*. Das Engagement vereinigt die Transzendenz zur Welt hin mit Sartres Primat der konkreten Situation:

»Ich erfasse mich ja nie abstrakt als reine Möglichkeit, ich selbst zu sein, sondern ich lebe meine Selbstheit in ihrem konkreten Entwurf auf diesen oder jenen Zweck hin: ich existiere nur als *engagiert*, und ich gewinne nur als solcher Bewußtsein (davon), zu sein.«¹²⁹

Die Pointe der Konstitution des Objekt-Anderen besteht nun darin, dass in ihr das Engagement des Anderen nicht etwa aufgehoben, sondern lediglich modifiziert erfasst wird. Es ist nämlich so, dass »das Innerweltlich-sein, das *durch mich* zum Anderen kommt, ein reales Sein ist«¹³⁰, durch das der Andere real qualifiziert ist. Die Objektivation lässt den Anderen also nicht zum unbelebten Ding erstarren, sondern gibt ihm seine konkrete und reale Innerweltlichkeit: »ich mache ihn sich mitten in der Welt verlieren«¹³¹.

Demnach sind zwei Formen des Engagements zu unterscheiden, nämlich ein Subjekt-Engagement und ein Objekt-Engagement. Das Subjekt-Engagement kommt mir zu sowie auch dem Anderen, insofern er als Subjekt erfasst ist:

»Kurz, insofern ich *für mich* existiere, muß mein ›Engagement‹ in einer Situation in dem Sinn verstanden werden, wie man sagt: ›Ich bin jemandem gegenüber engagiert, ich habe mich engagiert, dieses Geld zurückzugeben‹ usw.«¹³²

Obwohl die Beispiele, die Sartre hier anführt, es suggerieren, handelt es sich bei seinem Begriff vom Engagement nicht um das rein kontingente Streben nach diesen oder jenen Zielen. Subjekt-Engagement ist nicht mit zum Beispiel »sozialem Engagement« im vulgärsprachlichen Sinne zu verwechseln, sondern es ist die ontologische Verfassung des Subjekts, die ein solches ontisches Engagement erst möglich macht. Nur in diesem ontologischen Sinne einer stets in der Welt situierten Transzendenz kann gesagt werden: »ich existiere *nur* als engagiert.« Die Objektivation des Anderen modifiziert dessen Engagement zum Objekt-Engagement:

¹²⁹ SuN 521.

¹³⁰ SuN 521.

¹³¹ SuN 521.

¹³² SuN 521.

»Wenn ich aber den Andern als Objekt erfasse, vermindert sich dieses objektivierte Engagement und wird ein Objekt-Engagement in dem Sinn, wie man sagt: ›Das Messer ist tief in die Wunde eingedrungen [*engagé*]; die Armee war in einen Engpaß eingedrungen [*engagée*].«¹³³

Diesen *partizipialen* Gebrauch von »*engager*« kennt die deutsche Sprache nicht, daher ist es schwierig, den genauen Sinn der Beispiele in der Übersetzung zu fassen. Das Messer ist »in die Wunde engagiert«, das heißt, es liegt etwas in diesem Messer-Objekt, das auf das Eindringen in die Wunde hin wirkt, aber das Messer bewirkt nicht aktiv sein eigenes Eindringen. Das Engagement des Messers besteht in seiner Eingebundenheit in einen situativen Kontext, in dem es Utensil für jemanden ist, Mittel um jemanden zu verletzen. Ebenso ist der Objekt-Andere in die Welt engagiert, indem ich ihn verweltliche und in einen situativen Kontext einfüge. Da der Andere aber niemals aufhört, Subjekt zu sein, dieses Subjekt-sein vielmehr durch meine Objektivierung nur vorübergehend verdeckt wird, ist auch das Objekt-Engagement ein ontologisches Engagement, da in ihm das ontologische Subjekt-Engagement nicht ausgeschaltet, sondern nur »vermindert« und in die Welt eingebettet wird. Sartre unternimmt hier mit seinem Begriff vom Engagement einen bemerkenswerten Versuch, die Präsenz fremder Freiheit in einer Welt der Objekte fassbar zu machen. Zwar kann der Andere als Objekt niemals frei sein, aber das liegt daran, dass ich zur Rettung meiner eigenen Freiheit diese Objektivierung an ihm vorgenommen habe. Die ursprüngliche Freiheit des Anderen zeigt sich unhintergebar in der Begrenzung, die sie an meiner Subjektivität bewirkt. Auf der innerweltlichen Ebene, der Ebene der Welt-für-mich, konstituiere ich den Anderen – nicht abstrakt, sondern konkret in der Situation, ich »mache ihn sein«, wie Sartre es immer wieder ausdrückt – als Objekt und seine Freiheit als Objekt-Engagement. Der Unterschied zwischen dem Objekt-Engagement des Messers und dem des Anderen besteht darin, dass das konkrete Sein des Messers in seinen Utensilitätsbezügen völlig aufgeht, während der Andere stets transzendierte Transzendenz bleibt, er ist hinter der Maske der Objektivität, die ich ihm aufdrücke, weiterhin der Andere, der potentiell immer eine Gefahr für meine Subjektivität darstellt.

Ein weiterer Unterschied des Objekt-Anderen zu den bloßen Objekten besteht in seiner Totalität. Während die einzelnen Uten-

¹³³ SuN 521.

silien immer in einen bestimmten eingeschränkten innerweltlichen Kontext eingebunden sind, ist der Andere in Bezug zu *allen* Utensilitätskomplexen definierbar. Er zentriert die Welt um sich – diese Polarität war bereits bei Heidegger aufgefunden worden¹³⁴ –, ist immer noch der Ort, an dem meine Welt abfließt, nur ist dieser Ort jetzt nicht mehr weltjenseitig, sondern in die Welt gesetzt. Er ist eine Interiorität innerhalb der Welt, ein »erstarrtes Abfließen der Objekte *meiner* Welt auf ein bestimmtes Objekt *meines* Universums hin.«¹³⁵ Der Objekt-Andere ist somit nicht ein Teil des Subjekt-Anderen, sondern beide sind *koextensive* Totalitäten, die zusammen das Wesen des Anderen in seiner fundamentalen Verwobenheit mit mir ergeben. Mit diesem Resultat lässt sich nach Sartre auch das Problem der Erkenntnis des Anderen klären:

»Der grundsätzliche Unterschied zwischen Objekt-Anderem und Subjekt-Anderem kommt allein daher, daß der Subjekt-Andere in keiner Weise als solcher erkannt oder auch nur erfaßt werden kann: es gibt kein Problem der Erkenntnis des Subjekt-Anderen, und die Objekte der Welt verweisen nicht auf seine Subjektivität; sie beziehen sich nur auf seine Objektivität in der Welt als – auf meine Selbstheit hin überschrittenen – Sinn des innerweltlichen Abfließens.«¹³⁶

Damit sind die wichtigsten Resultate aus Sartres Analyse des Für-Andere-seins für die vorliegende Arbeit herausgestellt. Sartre selbst fasst die Ergebnisse wie folgt zusammen:

»Wir haben gelernt, daß die Existenz des Andern in der Tatsache meiner Objektivität und durch sie mit Evidenz erfahren wird. Und wir haben auch gesehen, daß meine Reaktion auf meine eigene Entfremdung für Andere sich durch das Wahrnehmen des Andern als Objekt äußert. 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.«¹³⁷

¹³⁴ Vgl. Kap. 3.2, S. 101.

¹³⁵ SuN 522.

¹³⁶ SuN 524.

¹³⁷ SuN 538.

4.7 Die Abkehr vom transzendentalphilosophischen Ansatz

An dieser Stelle ist es angebracht, auf die Kritik Michael Theunissens¹³⁸ einzugehen, da in ihr ein fundamentales Scheitern der Grundintention Sartres, die transzendente Methode zu überwinden, konstatiert wird. Ausgangspunkt der Kritik ist die eben besprochene Objektivierung des Anderen als zweites negatives Moment der Beziehung zu ihm. In dieser Objektivierung liegt nach Theunissen eine bloße Umkehrung des transzendentalphilosophischen Ansatzes:

»Vom Ende her verrät sich nun aber die *gesamte* Theorie ihrem Grundzug nach als Transzendentalphilosophie. [... Das Bestreben nach ihrer Überwindung] erreicht nicht sein Ziel, weil es das transzendentalphilosophische Schema lediglich *umkehrt*. Zwar nicht der Andere, aber das Ich ist im Für-Andere-sein Objekt; zwar nicht ihn, aber mich überkommt ein Weltentwurf, der mir eine bestimmte Stelle in Raum und Zeit zuteilt; zwar nicht das fremde, aber mein Sein wird zu quasi-dinglicher Vorhandenheit. Was in dieser Umkehrung bleibt, das ist die transzendentalphilosophische Dualität selbst, die bipolare Einheit von Welt und ›Welt‹, von apriorischem Überwurf und faktisch Gegebenem, von Horizont und horizontal Erscheinendem.«¹³⁹

Mit den Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung kann Theunissens Kritik ihrerseits kritisch betrachtet werden. Diese stützt sich im Kern auf Sartres Grundintention, die Dualität von Welt und »Welt«, von horizontalem Weltentwurf und in diesem erscheinendem Seiendem zu überwinden. In jeder faktisch vollzogenen Objektivierung liegt faktisch eine solche Dualität. Daher kann es nicht darum gehen, die Dualität aus allen Seinsebenen herauszustreichen. Sartres Abkehr vom transzendentalphilosophischen Ansatz kann demnach nicht bedeuten, dass es keine Konstitution von Objektivität mehr gibt, sondern lediglich, dass diese nicht mehr zum Fundament des Seins der Subjektivität gemacht wird. Für-sich und Für-Andere sind ontologisch gleichursprünglich, aber sie lassen sich nicht auseinander herleiten, sie umfassen einander nicht. Sartres Betrachtung des Für-Andere-seins und der in ihm liegenden Objektivierungstendenzen wandeln an der Grenze zur Anthropologie. Das ist Sartre durchaus bewusst: »Es wäre vielleicht nicht unmöglich, uns ein von jedem Für-Andere freies Für-sich zu denken, das existierte, ohne die Möglich-

¹³⁸ Theunissen 1977, 225-230.

¹³⁹ Ebd., 226.

keit, ein Objekt zu sein, auch nur zu vermuten. Aber dieses Für-sich wäre eben nicht ›Mensch‹.¹⁴⁰

Die Betrachtung des Für-Andere-seins ist nicht im gleichen fundamentalen Sinne ontologisch wie die Herleitung des Für-sich aus dem An-sich. Sie beruht auf zwei »faktischen Notwendigkeiten«: der Faktizität des Blicks in der konkreten Situation, dem wir nicht entgehen können und der Faktizität unseres Menschseins, das in einem Für-sich-für-Andere besteht. Faktische Notwendigkeit bedeutet hierbei den Gegenbegriff zur transzendentalen Wesensnotwendigkeit. Es ist eine Notwendigkeit, die uns nach Sartre das präreflexive Cogito enthüllt.

Meine Objektivierung des Anderen bedeutet nicht, dass sie Bedingung der Möglichkeit seines Seins ist. Sie ist Bedingung der Möglichkeit seines *Anderer-seins*. Darin liegt in der Tat eine transzendente Sichtweise. Aber die eigentliche Pointe der sartreschen Position besteht darin, dass diese Möglichkeitsbedingung ihrerseits auch noch einmal bedingt ist, und zwar *nicht* transzendental bedingt, sondern *konkret motiviert*. Im Blick des Anderen *macht* mich dieser nicht zum Objekt, sondern ich erfahre mich als Objekt-für-ihn. Darin liegt der subtile, aber entscheidende Unterschied. Damit der Andere mich explizit zum Objekt machen kann, bedarf es seinerseits meines Blicks, aber mit dieser Betrachtung ist nichts gewonnen, es sind nur die Rollen vertauscht. Der Blick geht nicht von mir zum Anderen, sondern er berührt mich vom Anderen her. In diesem Sinne »habe« ich überhaupt keinen Blick; das Phänomen des Blicks ist immer Angeblicktwerden. Ohne dass ich meine Transzendenz also faktisch verliere, fühle ich mich durch den Blick in meiner Freiheit bedrängt, und dies motiviert mich zu jener transzendental zu nennenden Anstrengung, den Anderen als Objekt in seine Schranken zu weisen.

Theunissens zweites Argument bezieht sich auf die Formulierungen Sartres, aus denen er eine Freigabe des Anderen im heideggerischen Sinne herausliest. »Und gerade dieses Sichlosreißen, das das Sein des Für-sich ist, macht, daß es einen Andern gibt.«¹⁴¹ Der Andere erfährt »im Zusammenbruch seiner eigenen Transzendenz Sinn und Seinsgeltung erst aus meinem Entwurf«¹⁴², aber es ist eine Seinsgeltung, die besagt, dass es den Anderen »gibt«, und damit ist

¹⁴⁰ SuN 506.

¹⁴¹ SuN 508.

¹⁴² Theunissen 1977, 226.

eine Bestätigung seiner Existenz durch meine Erkenntnis gemeint. Ich gebe den Anderen also nicht wie bei Heidegger in Hinsicht auf eine authentische Seinsweise frei, sondern in Hinsicht auf meine mögliche Erkenntnis von ihm. Der transzendente Ansatz findet sich so nicht, wie Theunissen annimmt, im Grundzug der gesamten sartreschen Theorie, sondern er ist Teil dieser Theorie, er bildet sich auf einer Ebene, die den ursprünglichen Bezug zum Anderen immer schon verlassen hat, aber trotzdem nicht von diesem getrennt werden kann, weil *aus* dem ursprünglichen Bezug die Notwendigkeit erwächst – und zwar als faktische, nicht als transzendente Notwendigkeit –, einen transzendentalen Standpunkt einzunehmen. In diesem Sinne ist auch das letzte Zitat Sartres zu lesen, das im vorigen Abschnitt angeführt wurde, dass nämlich der Andere in zwei möglichen Formen für uns existieren kann, nämlich unerkennbar, aber evident, oder erkannt, aber nur innerweltlich und damit als wahrscheinlich. Die Synthese dieser beiden Formen – damit endet das Zitat – ist nicht möglich. Aber es ist ein ständiger *Übergang* zwischen diesen Formen nicht nur möglich, sondern faktisch im konkreten Umgang mit Anderen stets wirklich. Sartres Bemühung zur Überwindung des transzendentalen Standpunktes hat nicht zu dessen Auflösung geführt, sondern sie hat ihm seinen Platz innerhalb des konkreten Zugangs zu und des Umgangs mit Anderen zugewiesen.

Das Problem des Anderen wurde damit bei Sartre neu verortet. Der Andere ist nicht primär ein Problem *für* die Reflexion, sondern das problematische Auftreten des Anderen ermöglicht und weckt die Reflexion und zwingt sie, den eigenen Standpunkt zu behaupten. Damit ist aber auch gezeigt, dass der Andere nicht »problematisch« im Sinne eines philosophisch zu lösenden Problems ist, sondern dass sein Problemcharakter integraler Bestandteil der Existenz ist. Ohne den Anderen gäbe es keinen Selbstbezug, oder ontologisch ausgedrückt: Das Für-sich braucht ein anderes, das gleichsam als Eindämmung und Eingrenzung der Seinsdekompression fungiert. Das eigene Streben danach, das zu sein, was ich bin, kann nur mit Hilfe des Anderen gelingen, ich »benötige [...] Andere, um alle Strukturen meines Seins voll erfassen zu können«¹⁴³, und dieser Prozess mündet nicht in ein An-sich-sein, sondern in jene lebendige sich selbst vollziehende Bewegung: die Existenz. Im nun noch ausstehenden letzten Kapitel wird Merleau-Ponty das Problem des Anderen in seinem Ver-

¹⁴³ SuN 407, vgl. oben.

hältnis zur Reflexion und zur Existenz noch einmal umformen; er wird dies unter dem Primat des *Leibes* als des Milieus, in dem sich die Existenz vollzieht, tun.