

Freiheit und Werte bei Jean-Paul Sartre

**DISSERTATION
zur Erlangung des
akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie
am Fachbereich 2: Philologie / Kulturwissenschaften der
UNIVERSITÄT Koblenz-Landau**

vorgelegt im Promotionsfach Philosophie
Schwerpunkt: französischer Existenzialismus
am 11.09.2024
von Konstantin Steuer
geb. am 22.06.1985 in Köln
Erstgutachterin: PD Dr. Ulrike Bardt
Zweitgutachter: PD Dr. Werner Moskopp

Freiheit und Werte bei Jean-Paul Sartre

„Es ist mir sehr unangenehm, daß es so ist; aber da ich Gottvater beseitigt habe, braucht es ja wohl jemanden, die Werte zu erfinden. [...] Und im übrigen, wenn wir sagen, daß wir die Werte erfinden, so bedeutet das nichts anderes als: das Leben hat a priori keinen Sinn.“

Aus: Jean-Paul Sartre, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung.....	5
1. Anliegen und Ziel.....	5
2. Forschungsstand.....	8
3. Vorgehensweise.....	13
II. Die existenzielle Freiheit des Menschen.....	16
1. Das Bewusstsein.....	16
2. Das An-sich und das Für-sich.....	25
3. Die Angst und die Flucht vor der Freiheit.....	33
4. Die Beziehung zum Anderen.....	41
5. Zusammenfassung der Ergebnisse.....	47
III. Die Freiheit als Grundlage der Werte.....	49
1. Moralische und außermoralische Werte.....	49
2. Werte als Forderungen.....	53
3. Verlassenheit und Urentwurf.....	61
4. Die Absurdität der Urwahl.....	68
5. Zusammenfassung der Ergebnisse.....	75
IV. Der Wert der Freiheit und der Wert des An-sich-für-sich.....	77
1. Der Wert der Freiheit.....	77
2. Der Revolutionär.....	84
3. Der Wert des An-sich-für-sich.....	93
4. Die Wertlehre von Max Scheler.....	101
5. Zusammenfassung der Ergebnisse.....	106
V. Die Bedeutung moralischer Urteile.....	109
1. Grundlegendes zur Analyse der Sprache.....	109
2. Die Bitte und die Forderung.....	113
3. Moralische Urteile als Forderungen.....	120
4. Der Appell.....	126
5. Zusammenfassung der Ergebnisse.....	133

VI. Literatur und der Wert der Freiheit.....	135
1. Engagierte Literatur.....	135
2. Der Appell der Literatur.....	142
3. Engagierte Literatur: <i>Der Teufel und der liebe Gott</i>	149
4. Zusammenfassung der Ergebnisse.....	156
VII. Schlussbetrachtung.....	158
Abkürzungsverzeichnis.....	163
Literaturverzeichnis.....	164
Danksagung.....	173
Lebenslauf.....	174
Erklärung.....	175

I. Einleitung

1. Anliegen und Ziel

Als Jean-Paul Sartre am 19. April 1980 in Paris beigesetzt wurde, nahm eine riesige Menschenmenge an dem Trauerzug zum Friedhof Montparnasse teil. Es sollen über 50 000 Menschen gewesen sein.¹ Sartres Tod erregte weltweit Aufmerksamkeit, über viele Wochen beschäftigten sich Presse, Rundfunk und Fernsehen mit seinem Leben und seinem Werk. Man würdigte ihn als einen der bedeutendsten Denker und als einen der wirklich freien Menschen seiner Epoche.² Sartre hinterlässt ein umfassendes Werk: Insgesamt brachte sein schriftstellerisches Schaffen mehr als 600 Bücher, Artikel, Briefe und andere Fragmente hervor – zusammengenommen sind dies an die 15 000 Seiten. Allein seine Biographie über Gustave Flaubert enthält über 1,25 Millionen Wörter.³ Der Philosoph Bernard-Henri Lévy schreibt in seiner Sartre-Biographie mit dem Titel *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts* Folgendes: „Vielleicht ist Sartre eine Art Ungeheuer. Vielleicht bedurfte es einer gewissen Ungeheuerlichkeit, um Sartre zu sein – um jener bizarre, einzigartige, sich über alle Regeln der Gemeinsamkeit hinwegsetzende, ein wenig verrückte Denker zu sein [...]. In jedem Fall hat die Geschichte der Philosophie nicht allzu viele Ungeheuer zu bieten. Und dieses hier hat nun einmal die Besonderheit, einer der radikalsten Denker der Freiheit zu sein.“⁴

Sartre lebte ein Leben entgegen vieler gesellschaftlicher Konventionen und Normen: Obwohl er einige Zeit in verschiedenen Wohnungen verbrachte, bevorzugte Sartre das Leben in Hotels und die damit einhergehende Anonymität.⁵ Ebenso kurios: Sartre stand 51 Jahre lang mit Simone de Beauvoir in einer partnerschaftlichen Beziehung, sie heirateten jedoch nicht; sie lebten zudem nie in einer gemeinsamen Wohnung und hatten die Vereinbarung, auch andere Liebeshpartner haben zu können.⁶ Obwohl Sartre an einer der französischen Elite-Universitäten, der *École Normale Supérieure*, studierte, war er selbst nie an einer Universität angestellt.⁷ Frei von universitären Verpflichtungen schrieb Sartre seine philosophischen und literarischen Werke zumeist in den Bistrotts von Paris, wie dem *Deux Magots* oder dem *Café Flore*. Freiheit bedeutete für Sartre auch die Freiheit von der Enge der Universität.⁸ Zu einer Anstellung an der

¹ Vgl. Peter Kampits, Jean-Paul Sartre, München 2004, S. 11.

² Vgl. ebd., S. 30.

³ Vgl. ebd., S. 9.

⁴ Bernard-Henri Lévy, Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts, aus dem Französischen von Petra Willim, Wien 2002, S. 302.

⁵ Vgl. ebd., S. 294-296.

⁶ Vgl. Christa Hackenesch, Jean-Paul Sartre, Reinbek bei Hamburg 2007, S. 30-31, S. 42-45.

⁷ Vgl. Heiner Hastedt, Sartre, Leipzig 2005, S. 11.

⁸ Vgl. ebd., S. 11.

Universität äußert sich Sartre in einem Interview mit Simone de Beauvoir folgendermaßen: „Ich schrieb Bücher, die meine ganze Zeit in Anspruch nahmen, und ich hätte damit meine Arbeitszeit verringert, denn ich hätte eine bestimmte Stundenzahl in der Woche gebraucht, um Vorlesungen über Dinge vorzubereiten, die ich meinem Eindruck nach wußte [...]. Ich betrachtete es nicht als eine Ehre, Professor am Collège de France zu sein.“⁹ Den Nobelpreis für Literatur, den Sartre am 22. Oktober 1964 in Stockholm erhalten sollte, lehnte er u.a. mit der Begründung ab, dass er grundsätzlich keine offiziellen Ehrungen annehme, da er als Schriftsteller nicht zu einer festen Institution werden wolle.¹⁰

Ohne Zweifel steht die Freiheit im Zentrum von Sartres philosophischer Arbeit: Insbesondere in seinem Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* erläutert Sartre seine Vorstellung von der existenziellen Freiheit des Menschen, die ihm zufolge in der besonderen Existenzweise des Menschen als Nichts begründet ist und durch die sich der Mensch von allen anderen Dingen und Lebewesen unterscheidet. Freiheit ist für Sartre keine Eigenschaft des Menschen, sondern zeichnet den Menschen vielmehr im Wesentlichen aus. Mit seinen programmatischen Sätzen aus *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, die zu Leitmotiven des französischen Existenzialismus werden, bringt Sartre seine Philosophie der Freiheit auf den Punkt. Hier schreibt er: „Wir sind allein, ohne Entschuldigungen. Das möchte ich mit den Worten ausdrücken: der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein.“¹¹ Und an anderer Stelle heißt es: „[D]er Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht. Das ist das erste Prinzip des Existenzialismus.“¹² Dass diese Freiheit eine umfassende Verantwortung beinhaltet, betont Sartre an vielen Stellen seines Werkes. Auch in seiner späteren Hinwendung zum Marxismus und zu historisch-gesellschaftlichen Fragestellungen bleibt die Auseinandersetzung mit der Freiheit das zentrale Thema Sartres. Hierbei ergänzt Sartre seine Analyse der existenziellen Freiheit durch eine gesellschaftskritische Untersuchung, innerhalb der er die Unterdrückung der Arbeiterklasse sowie den Kampf der Arbeiter für eine Befreiung von Herrschaft thematisiert. Es ist nach Sartre Aufgabe des Revolutionärs, die Gesellschaft grundlegend zu verändern und in einen Zustand der Freiheit zu überführen.

Die Freiheit ist für Sartre untrennbar mit unseren moralischen und außermoralischen Werten verbunden. In *Das Sein und das Nichts* schreibt Sartre: „Als Sein, durch das die Werte

⁹ Simone de Beauvoir, *Die Zeremonie des Abschieds*, übersetzt von Uli Aumüller u. Eva Moldenhauer, Reinbek bei Hamburg 1993, S. 328.

¹⁰ Vgl. Anne Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, aus dem Französischen von Eva Groepler, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 676.

¹¹ Jean-Paul Sartre, *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 4*, deutsch von Werner Bökenkamp u.a., Reinbek bei Hamburg 2002, S. 145-176, hier S. 155. Im Folgenden wird dieses Werk mit EH abgekürzt.

¹² EH, S. 150.

existieren, bin ich nicht zu rechtfertigen. Und meine Freiheit ängstigt sich, die unbegründete Begründung der Werte zu sein.“¹³ Und in *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* heißt es: „Außerdem kann ich ein moralisches Urteil fällen. Wenn ich erkläre, daß die Freiheit unter jedem konkreten Umstand kein anderes Ziel haben kann, als sich selbst zu wollen, und wenn der Mensch anerkannt hat, daß er, in der Verlassenheit, Werte setzt, kann er nur eins wollen: die Freiheit als Grundlage aller Werte.“¹⁴ In der vorliegenden Arbeit soll dieses Verhältnis zwischen Freiheit und Werten bei Sartre analysiert werden. Es soll untersucht werden, auf welche Weise die existenzielle Freiheit des Menschen mit unseren moralischen und außermoralischen Werten bei Sartre zusammenhängt. Die zentrale Fragestellung der Arbeit lautet demgemäß: In welcher Beziehung stehen Freiheit und Werte in der Philosophie von Jean-Paul Sartre? Für die Beantwortung ist eine Reihe untergeordneter Fragen von Bedeutung: Auf welche Weise begründet Sartre seine Auffassung von Freiheit? Was bedeutet es, wenn er vom Menschen als Nichts spricht? Inwiefern unterliegt die existenzielle Freiheit nach Sartre keinerlei Einschränkungen? Einer genaueren Betrachtung bedürfen auch die Fragen: Was zeichnet sowohl unsere moralischen als auch unsere außermoralischen Werte nach Sartre aus? Aus welchem Grund sind Sartre zufolge alle unsere Werte letztlich unbegründbar? Was versteht Sartre unter dem Wert der Freiheit und dem Wert des An-sich-für-sich? In welchem Verhältnis stehen diese beiden Werte? Was bedeutet Konversion und Authentizität bei Sartre? Schließlich sollen folgende Fragen beantwortet werden: Lassen sich der Wert der Freiheit und der Wert des An-sich-für-sich realisieren? Inwieweit verhindert die moderne Arbeitsgesellschaft nach Sartre eine Verwirklichung des Wertes der Freiheit? Was ist engagierte Literatur und welchen Beitrag leistet sie für die Verwirklichung des Wertes der Freiheit? Was meint Sartre, wenn er vom Appellcharakter der Literatur spricht?

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, einen Beitrag zum Verständnis von Sartres Wertlehre zu leisten, wobei sowohl die subjektivistische Axiologie Sartres als auch sein Objektivismus mit dem moralischen Wert der Freiheit sowie dem außermoralischen Wert des An-sich-für-sich thematisiert werden sollen. Insofern eine Analyse der Wertlehre Sartres notwendigerweise in den Bereich der Moralphilosophie führt, ist es zudem Ziel der Arbeit, einen Beitrag zum Verständnis von Sartres Ethik der Authentizität zu leisten. Ferner soll nachgewiesen werden, dass der Wert der Freiheit für Sartre nicht nur im Bereich der Ethik von

¹³ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 3*, hrsg. von Traugott König, deutsch von Hans Schöneberg u. Traugott König, Reinbek bei Hamburg ¹⁵2009, S. 106. Im Folgenden wird dieses Werk mit SN abgekürzt.

¹⁴ EH, S. 171-172.

zentraler Bedeutung ist, sondern auch innerhalb seines gesamten philosophischen Werkes eine wichtige Position innehat.

2. Forschungsstand

Die wissenschaftliche Sekundärliteratur zum philosophischen Werk von Jean-Paul Sartre ist immens.¹⁵ Hierbei bildet die Auseinandersetzung mit Sartres Konzeption der Freiheit, die er in seinem philosophischem Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* entwickelt, einen Schwerpunkt der Forschung.¹⁶ Unter den zahlreichen Arbeiten ist die Monographie des amerikanischen Philosophen Arthur C. Danto mit dem Titel *Jean-Paul Sartre* hervorzuheben. Ohne Sartres Thesen und Argumentationen auf vereinfachte Weise wiederzugeben, gelingt es Danto, die Konzeption der Freiheit von Sartre auf umfassende und klare Weise darzustellen. In seiner Studie zeigt Danto nicht nur auf, inwieweit sich Sartre bei seiner Auffassung von Freiheit an den Analysen von Husserl und Heidegger orientiert, sondern erläutert ferner, auf welche Weise Sartre die Gedanken seiner Vorgänger kreativ aufgreift und zu einer eigenen Argumentation weiterentwickelt.¹⁷ Dies weist Danto insbesondere in seiner Untersuchung von Sartres Begründung für die existenzielle Freiheit des Menschen nach: Er stellt heraus, dass die Freiheit nach Sartre in der besonderen Struktur des Bewusstseins begründet liegt, und erläutert, in welcher Hinsicht der Mensch nach Sartre als ein Nichts bezeichnet werden kann.¹⁸ Die besondere Bedeutung des Bewusstseins für die Konzeption der Freiheit bei Sartre betont auch eine Reihe anderer Autoren – etwa Wolfgang Röd, Klaus Hartmann oder Paul Janssen.¹⁹ In

¹⁵ Einen Überblick über die Forschungsliteratur zu Sartre findet sich u.a. in folgenden Sammelbänden bzw. Monographien: Walter Biemel, *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1964; Steven Churchill, Jack Reynolds (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Key Concepts*, Durham 2013; Thomas R. Flynn, *Sartre. A Philosophical Biography*, Cambridge 2018; Hackenesch, *Sartre*; Traugott König (Hrsg.), *Sartre. Ein Kongreß*, Reinbek bei Hamburg 1988; Christina Howells (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge 1992; Bernard N. Schumacher (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Berlin ²2014; Jonathan Webber (Hrsg.), *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism*, Abingdon 2011.

¹⁶ Folgende Werke seien an dieser Stelle genannt: Arthur C. Danto, *Jean-Paul Sartre*, aus dem Englischen übertragen von Ulrich Enzensberger, Göttingen 1993; Jürgen Hengelbrock, *Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit. Einführung in das philosophische Werk*, Freiburg/München ²2005; Peter Kampits, *Grundlose Freiheit (833-949 und 950-955)*, in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Berlin ²2014, S. 211-225; Peter Kampits, *Willensfreiheit*, in: Thomas R. Flynn u.a. (Hrsg.), *Über Sartre. Perspektiven und Kritiken*, Wien 2005, S. 55-133; Christina Münk, *Handeln oder Sein. Die existenzielle Psychoanalyse Jean-Paul Sartres*, Marburg 2011; Annemarie Pieper, *Freiheit als Selbstinitiation (753-833)*, in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Berlin ²2014, S. 195-210.

¹⁷ Vgl. Danto, *Sartre*, S. 53-54, S. 62-64 u. S. 70-78.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 70-78.

¹⁹ Vgl. Klaus Hartmann, *Die Philosophie J.-P. Sartres. Zwei Untersuchungen zu L'Être et le Néant und zur Critique de la raison dialectique*, durchgesehene, um ein Vorwort und ein Register vermehrte 2. Auflage von Grundzüge

Hinblick auf Sartres Analyse des Bewusstseins zeigt insbesondere Manfred Frank, inwieweit Sartre mit seinem Verständnis eines präreflexiven Bewusstseins für die aktuelle philosophische Selbstbewusstseinstheorie anschlussfähig ist.²⁰

Neben der Untersuchung von Arthur C. Danto ist in Hinblick auf die Freiheit bei Sartre die Studie von Jürgen Hengelbrock mit dem Titel *Freiheit als Notwendigkeit* herauszustellen. In seiner Untersuchung analysiert Hengelbrock vor allem das Spannungsverhältnis innerhalb der Konzeption der Freiheit bei Sartre, welches zwischen der Freiheit der Wahl und dem nicht abzulegenden Streben nach Selbstbegründung besteht. Als Nichts, so macht Hengelbrock deutlich, ist der Mensch nach Sartre zwar vollkommen frei, sich auf eine bestimmte Weise zu entwerfen, doch als Mangel strebt der Mensch notwendigerweise danach, sich selbst als etwas Bestimmtes bzw. als ein An-sich-für-sich zu begründen.²¹ Wir sind nach Sartre, so hebt Hengelbrock hervor, nicht frei, jene Begierde nach An-sich-für-sich aufzugeben. Hierbei macht Hengelbrock deutlich, dass das Streben nach Selbstgründung für den Menschen als Freiheit ein unerfülltes Streben bleiben muss: ein An-sich-für-sich kann es für Sartre, wie Hengelbrock aufzeigt, nicht geben.²² Auch Annemarie Pieper hebt in ihrem Aufsatz *Freiheit als Selbstinitiation* die Absurdität der Freiheit bei Sartre hervor, die nach Pieper darin besteht, dass wir nicht die Freiheit haben, unser Selbst nicht zu wählen.²³

Zwei weitere Arbeiten bezüglich der Konzeption der Freiheit seien an dieser Stelle erwähnt. Walter Biemel erläutert in seinem Werk *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Dokumenten* eingehend jene grundlegende Wahl des eigenen Selbst bei Sartre. Biemel macht deutlich, dass die Wahl unseres Urentwurfs eine Wahl ist, die in vollkommener Freiheit getroffen wird und durch keinerlei Bedingungen determiniert ist: Ob wir tapfer oder feige sind, ob wir glücklich oder unglücklich sind, liegt nach Sartre, wie Biemel herausstellt, alleine an unserer freien Wahl.²⁴ Ferner hebt Biemel hervor, dass nach Sartre der grundlegende Entwurf unseres eigenen Selbst in all unseren einzelnen Entscheidungen und all unseren Werten zum

der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik und Sartres Sozialphilosophie, Berlin/New York 1983, S. 21-24; vgl. Paul Janssen, Die Genesis des Seins und des intentionalen Bewusstseins (9-45), in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2014, S. 21-43; vgl. Wolfgang Röd, Jean-Paul Sartre, in: Rainer Thurnher u.a. (Hrsg.), Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, München 2002, S. 277-295.

²⁰ Vgl. Manfred Frank, Ansichten der Subjektivität, Berlin 2012; Manfred Frank, Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre, in: Manfred Frank (Hrsg.), Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt am Main 1991, S. 413-599; Manfred Frank, Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen, Stuttgart 2015.

²¹ Vgl. Hengelbrock, Freiheit als Notwendigkeit, S. 104-110.

²² Vgl. ebd., S. 72.

²³ Vgl. Pieper, Freiheit, S. 206-208.

²⁴ Vgl. Biemel, Sartre, S. 113-114.

Ausdruck kommt.²⁵ Auch Christina Münk erläutert in ihrer umfassenden Monographie *Handeln oder Sein*, in deren Mittelpunkt die existenzielle Psychoanalyse bei Sartre steht, den freiheitlichen Urentwurf. Münk macht darauf aufmerksam, dass die Urwahl eines jeden Einzelnen keine einmalige, zu einem bestimmten Zeitpunkt getroffene Wahl ist, sondern sich vielmehr jenseits unserer konkreten Entscheidungen über eine gewisse Zeitspanne herauskristallisiert.²⁶ Anhand von Sartres umfassender Biographie über Gustave Flaubert beschreibt Münk detailliert, wie sich Flaubert ausgehend von bestimmten familiären und gesellschaftlichen Bedingungen als Künstler entwirft.²⁷

Neben der intensiven Auseinandersetzung mit Sartres Theorie der Freiheit besteht innerhalb der Forschung ein nachhaltiges Interesse an Sartres Moralphilosophie.²⁸ Hierbei steht die Haltung der Authentizität bzw. der moralische Wert der Freiheit im Mittelpunkt einer Vielzahl von Veröffentlichungen. In diesem Kontext ist die Untersuchung von Tatjana Schönwälder-Kuntze mit dem Titel *Authentische Freiheit* zu nennen, in der sich die Autorin mit der Frage nach einer normativen Ethik bei Sartre beschäftigt. Schönwälder-Kuntze legt in ihrer Studie ausführlich dar, dass der Mensch in der Authentizität nach Sartre nicht vor der Erkenntnis der eigenen Freiheit flieht, sondern sowohl die eigene Freiheit als auch die Freiheit des Anderen anerkennt.²⁹ Nach Schönwälder-Kuntze erhebt Sartre die Authentizität zu einer moralischen Norm.³⁰ Auch andere Autorinnen wie Linda Bell oder Christine Daigle sind der Ansicht, dass im Zentrum von Sartres Ethik der Authentizität die Forderung nach einer gegenseitigen Anerkennung als Freiheit steht.³¹

Im Rahmen der Untersuchungen zur Authentizität wird von verschiedenen Autoren die Frage diskutiert, inwieweit eine Anerkennung des Anderen als Freiheit auf Grundlage von Sartres Philosophie möglich ist. Vor allem die mit der authentischen Haltung

²⁵ Vgl. Biemel, Sartre, S. 107.

²⁶ Vgl. Münk, *Handeln*, S. 109.

²⁷ Vgl. ebd., S. 242-322.

²⁸ Beispielhaft für die langjährige Beschäftigung der Forschung mit der Ethik Sartres seien an dieser Stelle folgende Monographien, Sammelbände sowie Aufsätze aufgeführt: Thomas C. Anderson, *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics*, Kansas 1979; Linda A. Bell, *Sartre's Ethics of Authenticity*, Alabama 1989; Christine Daigle, *The Ethics of Authenticity*, in: Jonathan Webber (Hrsg.), *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism*, Abingdon 2011, S. 1-14; Helmut Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt am Main 1970; Mark Hunyadi, *Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral*, in: Traugott König (Hrsg.), *Sartre. Ein Kongreß*, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 84-92; Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris 1947; Peter Knopp, Vincent von Wroblewsky (Hrsg.), *Carnets Jean-Paul Sartre. Eine Moral in Situation*, Frankfurt am Main 2008; Gerhard Seel, *Wie hätte Sartres Moralphilosophie ausgesehen?*, in: Traugott König (Hrsg.), *Sartre. Ein Kongreß*, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 276-293; Yiwei Zheng, *Ontology and Ethics in Sartre's Early Philosophy*, London 2005.

²⁹ Vgl. Tatjana Schönwälder-Kuntze, *Authentische Freiheit: Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*, Frankfurt am Main 2001, S. 159.

³⁰ Vgl. ebd., S. 177.

³¹ Vgl. Bell, *Sartre's Ethics*, S. 56-66; vgl. Christine Daigle, *Jean-Paul Sartre*, Abingdon/Oxon 2010, S. 86-97; vgl. Daigle, *The Ethics of Authenticity*, S. 6-7.

zusammenhängende Konversion wird in diesem Kontext erörtert. Thomas C. Anderson vertritt in seinem Werk *Sartre's Two Ethics* die Ansicht, dass es sich bei der Konversion um eine ontologische Konversion handelt, die darin besteht, dass der Mensch seine grundlegende Begierde, sich selbst zu begründen, ablegt und durch die Freiheit als höchsten Wert ersetzt.³² Indem wir Anderson zufolge in der Authentizität akzeptieren, dass wir als Freiheit niemals mit einer bestimmten Essenz existieren können, befreien wir uns von unserem Streben, uns als An-sich-für-sich entwerfen zu wollen.³³ In Hinblick auf die Anerkennung des Anderen als Freiheit bedeutet diese Befreiung von unserem Streben nach Anderson Folgendes: Es gelingt uns, die Freiheit des Anderen auszuhalten und die Objektivierung durch ihn als eine Bereicherung der eigenen Existenz wahrzunehmen.³⁴ Auch andere Autoren sind der Überzeugung, dass eine Anerkennung des Anderen als Freiheit grundsätzlich bei Sartre möglich ist. Dorothea Wildenburg erläutert in ihrer Monographie mit dem Titel *Jean-Paul Sartre*, dass nach Sartre vor allem gesellschaftliche Unterdrückung, Entfremdung und Gewalt einer gegenseitigen Anerkennung als Freiheit entgegenstehen.³⁵ Erst wenn die Ausbeutung der Arbeiterklasse durch die herrschende Klasse beendet sei und es, wie Wildenburg schreibt, keine Inbesitznahme des Anderen mehr gäbe, sei eine gegenseitige Anerkennung gemäß der Authentizität nach Sartre möglich.³⁶

Demgegenüber vertritt Peter Kampits die Position, dass eine Anerkennung des Anderen als Freiheit bei Sartre grundsätzlich unmöglich ist. In seiner umfassenden Studie *Sartre und die Frage nach dem Anderen* argumentiert er, dass eine Anerkennung des Anderen als Freiheit nicht aus der ontologischen Struktur, wie Sartre sie in *Das Sein und das Nichts* darlegt, abgeleitet werden kann, sondern vielmehr ein reines Postulat bleiben muss.³⁷ Die gegenseitige Objektivierung durch den Blick des Anderen kann nach Kampits nicht überwunden werden.³⁸ Zwar beschreibt Sartre, wie Kampits deutlich macht, in der *Kritik der dialektischen Vernunft* die fusionierende Gruppe als eine Gemeinschaft, in der eine gegenseitige Anerkennung als Freiheit möglich sein soll.³⁹ Doch insofern auch diese Gruppe nur von kurzer Dauer ist, kommt Kampits zu dem Schluss, dass die einzige wirklich gelingende Gemeinschaft bei Sartre auf

³² Vgl. Thomas C. Anderson, *Sartre's Two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity*, Chicago 1993, S. 52-54.

³³ Vgl. ebd., S. 53- 54.

³⁴ Vgl. ebd., S. 66.

³⁵ Vgl. Dorothea Wildenburg, *Jean-Paul Sartre*, Frankfurt am Main 2004, S. 94.

³⁶ Vgl. ebd., S. 94-95.

³⁷ Vgl. Peter Kampits, *Jean-Paul Sartre und die Frage nach dem Anderen, Eine sozialontologische Untersuchung*, Wien 1975, S. 294.

³⁸ Vgl. ebd., S. 155-162; vgl. Peter Kampits, *Jean-Paul Sartre*, München 2004, S. 80-81.

³⁹ Vgl. Kampits, *Frage nach dem Anderen*, S. 282-289.

einen kurzen revolutionären Augenblick beschränkt bleibt.⁴⁰

Yiwei Zheng hebt in seiner Studie *Ontology and Ethics in Sartre's Early Philosophy* hervor, dass es sich bei der Konversion, die Sartre im Zusammenhang mit der Authentizität beschreibt, nicht um eine ontologische Konversion handeln kann, bei der der Mensch sein Streben nach Selbstbegründung aufgibt.⁴¹ Denn würde sich die von Sartre beschriebene Konversion auf bestimmte ontologische Bestimmungen auswirken, hätte Sartre, so Zhengs Erklärung, eine alternative Ontologie entwickeln müssen. Dies hat Sartre aber nie getan, sondern durchweg seine ontologischen Bestimmungen aus *Das Sein und das Nichts* beibehalten.⁴² Aus diesem Grund handelt es sich bei der Konversion nach Zheng um eine ethische Konversion, bei der der Mensch sein Streben nach An-sich-für-sich nicht aufgibt, sondern es der Freiheit als höherem Wert unterordnet.⁴³

In Hinblick auf Sartres subjektivistische Wertetheorie ist wiederum die Monographie von Arthur C. Danto zu nennen. Danto hebt hervor, dass es auf Grundlage von Sartres Bestimmungen aus *Das Sein und das Nichts* unmöglich ist, eine normative Ethik mit objektiven moralischen Werten zu entwickeln.⁴⁴ Denn insofern alle Werte nach Sartre auf der freiheitlichen Wahl der einzelnen Subjekte beruhen, kann es, wie Danto ausführt, nach Sartre keine objektiven Werte geben.⁴⁵ In der Angst, so erläutert Danto, erfassen wir, dass wir die alleinigen Urheber unserer Werte sind und uns weder Gott noch eine andere Instanz bei unserer Wahl der Werte eine Hilfe sein kann.⁴⁶ Auch für Friedrich von Krosigk kann es in Sartres Konzeption der Freiheit, die den Menschen zum Selbstschöpfer seiner Moral macht, keine verbindlichen moralischen Normen und Werte geben.⁴⁷ Krosigk macht deutlich, dass die einzig mögliche moralische Weisung, die Sartre erteilen kann, diejenige ist, die er seinem Schüler in seiner berühmten Dilemma-Situation aus *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* gibt. Hier heißt es: „Sie sind frei, wählen Sie, das heißt, erfinden Sie.“⁴⁸ Ebenso weist Uwe Töllner in seiner umfassenden Studie mit dem Titel *Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik* auf den subjektivistischen Charakter der Axiologie von Sartre hin.⁴⁹ Das Besondere an Sartres

⁴⁰ Vgl. Kampits, Frage nach dem Anderen, S. 289.

⁴¹ Vgl. Zheng, *Ontology and Ethics*, S. 116; vgl. Yiwei Zheng, Sartre on Authenticity, in: *Sartre Studies International*, Volume 8, Issue 2 (2002), S. 127-140.

⁴² Vgl. Yiwei Zheng, *Ontology and Ethics*, S. 108-110.

⁴³ Vgl. ebd., S. 110-113.

⁴⁴ Vgl. Danto, Sartre, S. 159.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 162-163.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 163.

⁴⁷ Vgl. Friedrich von Krosigk, Philosophie und politische Aktion bei Jean-Paul Sartre, München 1969, S. 86.

⁴⁸ EH, S. 158.

⁴⁹ Vgl. Uwe Töllner, *Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik. Zur Vereinbarkeit einer normativen Ethik und/oder Metaethik mit der Ontologie von L'être et le néant*, Frankfurt am Main 1996, S. 342.

Wertlehre sei, so Töllner, dass das einzelne Subjekt seine Werte nicht über das Nachdenken gewinne, sondern vielmehr durch seine freien Handlungen setze.⁵⁰ Überdies kritisiert Töllner, dass Sartre zwar seine subjektivistische These ausführlich darlege, aber keine Begründung dafür liefere, dass ein Objektivismus bezüglich der Werte falsch sei.⁵¹

3. Vorgehensweise

Die Beantwortung der zentralen Fragestellung nach dem Verhältnis der Freiheit und Werte bei Jean-Paul Sartre sowie der damit zusammenhängenden Fragen erfolgt in fünf Kapiteln. Im ersten Kapitel wird Sartres Konzeption der Freiheit erläutert, wobei zunächst Sartres Bestimmung des Bewusstseins als Bedingung jener existenziellen Freiheit des Menschen analysiert wird. Insbesondere die Intentionalität mentaler Zustände sowie Sartres Bestimmung des Bewusstseins als Nichts werden an dieser Stelle dargelegt und kritisch diskutiert. Anschließend werden die beiden grundlegenden Seinsformen bei Sartre – das An-sich-sein und das Für-sich-sein – vorgestellt; dabei wird erläutert, in welcher Hinsicht der Mensch als Seiendes von der Seinsweise des Für-sich-seins nicht Freiheit als Eigenschaft besitzt, sondern vielmehr als Freiheit existiert. Hieran anknüpfend wird die mit unserer Freiheit verbundene Angst, die innerhalb der existenzialistischen Philosophie eine wichtige Rolle einnimmt, thematisiert. Inwieweit Sartre die Angst von der Furcht unterscheidet, wird weiteren Raum in der Arbeit einnehmen, ebenso die von Sartre diagnostizierten Fluchtverhaltensweisen des Menschen. Im abschließenden Teil des ersten Kapitels soll Sartres Analyse unserer Beziehung zum Anderen rekonstruiert werden. Dass der Andere nach Sartre eine Bedrohung für uns bildet, wird ebenso dargelegt, wie Sartres Überzeugung, dass der Andere die Bedingung unserer reflexiven Einstellung zu uns selbst bildet. Eine genaue Analyse der Beziehung zum Anderen ist wichtig, um an späterer Stelle der Arbeit Sartres Ausführungen zur Authentizität diskutieren zu können. Grundlage für das erste Kapitel über die Konzeption der Freiheit bilden Sartres philosophisches Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* und die aus einem Vortrag hervorgegangene Schrift *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*.

Im folgenden Kapitel wird Sartres subjektivistische Position in Hinblick auf moralische und außermoralische Werte untersucht. Ausgangspunkt sind hierbei grundlegende

⁵⁰ Vgl. Töllner, Sartres Ontologie, S. 343.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 351-352.

Überlegungen zur Klassifikation unterschiedlicher Werte sowie zur Unterscheidung zwischen subjektivistischen und objektivistischen Axiologien. Grundlage bilden die Analyse von William K. Frankena aus seinem Werk *Ethik. Eine analytische Einführung* sowie die Darstellung von Dieter Birnbacher aus seinem Werk *Analytische Einführung in die Ethik*. Im Anschluss daran wird der von Sartre hervorgehobene motivationale Charakter der Werte erläutert, also auf welche Weise Sartre aus dieser Eigenart der Werte den Schluss zieht, dass es keine objektiven Werte geben kann. In diesem Kontext wird Sartres Argumentation mit dem prominenten *Argument aus der Absonderlichkeit* des australischen Philosophen John L. Mackie aus seinem Werk *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen* verglichen. Überdies geht es in diesem Kapitel um die Konzeption des Urentwurfs und dessen Bedeutung für die moralischen und außermoralischen Werte. Abschließend wird Sartres These, dass alle unsere moralischen und außermoralischen Werte letztlich auf einem unbegründbaren Fundament stehen, aufgegriffen und mit der Analyse der Rechtfertigung unserer grundlegenden moralischen Prinzipien von Richard M. Hare verglichen. Grundlage für die Rekonstruktion der Position von Hare bildet sein Werk *Die Sprache der Moral*.

Das nachfolgende Kapitel handelt von Sartres objektivistischer Axiologie bzw. Wertlehre. Zunächst steht der moralische Wert der Freiheit im Mittelpunkt: Wie begründet Sartre den moralischen Wert der Freiheit und was versteht er unter dem Wert der Freiheit als Authentizität? Und: Inwieweit ist eine Verwirklichung des Wertes der Freiheit auf Grundlage von Sartres existenzialistischer Philosophie aus *Das Sein und das Nichts* möglich? Bei der Erörterung der Fragen wird Sartres Analyse der modernen Arbeitsgesellschaft sowie seine Darstellung des Revolutionärs, die er in seiner Schrift *Materialismus und Revolution* entwickelt, hinzugezogen. Daher gilt es, auch der Frage nachzugehen, in welcher Hinsicht Sartre in einer gesellschaftlichen Veränderung die Möglichkeit für die Realisierung des Wertes der Freiheit ausmacht. Im Anschluss daran wird Sartres Bestimmung des Menschen als Mangel sowie die damit zusammenhängende Begierde nach Selbstbegründung analysiert. Was Sartre unter dem außermoralischen Wert des An-sich-für-sich versteht und inwiefern dieser Wert für den Menschen weder abzulegen noch zu realisieren ist, wird in gleicher Weise thematisiert wie das Verhältnis zwischen dem moralischen Wert der Freiheit und jenem außermoralischen Wert des An-sich-für-sich. Grundlegend für die Analyse der Authentizität sind vor allem Sartres posthum erschienenen Aufzeichnungen *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Ferner wird in diesem Kapitel Sartres Wertlehre in Beziehung zur prominenten Axiologie von Max Scheler gestellt, der wie Sartre von der Phänomenologie Husserls beeinflusst ist.

Im anschließenden Kapitel wird Sartres Untersuchung der sprachlichen Ausdrücke der

Bitte, der Forderung und des Appells dargestellt und mit dem moralischen Wert der Freiheit in Beziehung gesetzt. Ferner wird in diesem Kapitel Sartres Analyse moralischer Urteile in die metaethische Diskussion eingeordnet. Zu diesem Zweck werden zunächst grundlegende Begriffe der Sprechakttheorie sowie die Positionen des Deskriptivismus und des Nondeskriptivismus vorgestellt. Im Anschluss daran wird Sartres Analyse der Bitte und Forderung aufgezeigt, wobei insbesondere erörtert wird, in welcher Hinsicht Sartre bei beiden sprachlichen Ausdrücken ein hierarchisches Verhältnis zwischen Sender und Empfänger ausmacht. In Hinblick auf die Bedeutung moralischer Urteile wird im weiteren Verlauf des Kapitels der universelle Präskriptivismus von Richard M. Hare rekonstruiert und mit Sartres Analyse moralischer Urteile verglichen. Grundlage für die Wiedergabe der Theorie von Hare bilden seine Werke *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz* sowie *Freiheit und Vernunft*. Dass für Sartre sowohl die Ethik Kants als auch die christliche Ethik Musterbeispiele für eine präskriptive Verwendung moralischer Sprache sind, wird außerdem an dieser Stelle ausgeführt. Den Abschluss des Kapitels bildet die Analyse des sprachlichen Ausdrucks des Appells bei Sartre, verbunden mit der Erläuterung, in welcher Hinsicht dieser als Ausdruck der Authentizität bezeichnet werden kann. Grundlegend für die Analyse von Sartres Untersuchung der sprachlichen Ausdrücke bildet wiederum Sartres posthum erschienenen Werk *Entwürfe für eine Moralphilosophie*.

Das letzte Kapitel der Arbeit befasst sich mit der Konzeption einer engagierten Literatur bei Sartre. Ausgehend von Sartres Unterscheidung von Prosa und Poesie wird dargelegt, in welcher Hinsicht engagierte Literatur nach Sartre einen Beitrag für eine gerechte Gesellschaft leisten kann. Hieran anschließend wird der Appellcharakter engagierter Literatur nach Sartre erläutert und mit dem Rezeptionsästhetischen Ansatz von Wolfgang Iser in Verbindung gebracht. Textgrundlage für die Rekonstruktion der Theorie von Iser bildet seine Schrift *Die Appellstruktur der Texte*. In diesem Kontext wird erörtert, auf welche Weise Sartre über den literarischen Appell eine Möglichkeit findet, die konflikthafte Beziehung zum Anderen zu überwinden. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem literarischen Appell und der konkreten Sprechhandlung des Appells als Ausdruck der Authentizität werden überdies herausgestellt. Den Abschluss der Arbeit bildet eine Analyse von Sartres Drama *Der Teufel und der liebe Gott*; dabei wird aufgezeigt, in welcher Hinsicht das Drama den Kriterien einer engagierten Literatur nach Sartre entspricht. Grundlegend für die Darstellung einer engagierten Literatur ist Sartres Werk *Was ist Literatur?*.

II. Die existenzielle Freiheit des Menschen

Im folgenden Kapitel sollen die Grundlagen der existenzialistischen Philosophie von Sartre dargestellt werden. Ausgangspunkt bildet Sartres Analyse des Bewusstseins, wobei vor allem die von Sartre herausgestellten Eigenschaften der Intentionalität und Durchsichtigkeit des Bewusstseins sowie seine Bestimmung des Bewusstseins als Nichts erläutert werden. Im Anschluss daran sollen die beiden von Sartre ausgemachten Seinsformen des An-sich-seins und des Für-sich-seins im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. In diesem Zusammenhang wird Sartres Überzeugung von der existenziellen Freiheit des Menschen von besonderem Interesse sein. Hieran anknüpfend soll die mit unserer Freiheit verbundene Angst untersucht werden. Inwieweit Sartre die Angst von der Furcht unterscheidet, soll in gleicher Weise thematisiert werden, wie die von Sartre diagnostizierten Fluchtverhaltensweisen des Menschen. Im letzten Teil des Kapitels soll schließlich Sartres Analyse unserer Beziehung zu Anderen rekonstruiert werden. In welcher Hinsicht der Andere für Sartre eine Bedrohung für unsere Freiheit bildet, wird ebenso erläutert wie Sartres Überzeugung, dass der Andere die Bedingung unserer reflexiven Einstellung zu uns selbst bildet.

1. Das Bewusstsein

Der Ausgangspunkt für Sartres existenzialistische Philosophie liegt in einer Analyse des Bewusstseins. Hierbei bildet die Auseinandersetzung mit der Philosophie von Edmund Husserl einen wichtigen Bezugspunkt. Simone de Beauvoir berichtet in ihrem autobiographischen Werk *In den besten Jahren* von Sartres Entdeckung der Philosophie Husserls durch den gemeinsamen Freund Raymond Aron, der Sartre und Beauvoir in einem Pariser Café über die grundlegenden Ideen der phänomenologischen Schule unterrichtet. In der Schilderung von Beauvoir wird die Begeisterung Sartres für die Phänomenologie deutlich. Beauvoir schreibt: „Aron wies auf sein Glas: «Siehst Du, *mon petit camarade*, wenn Du Phänomenologe bist, kannst du über diesen Cocktail reden, und es ist Philosophie!» Sartre erbleichte vor Erregung; das war genau, was er seit Jahren wünschte: man redet über den nächstbesten Gegenstand, und es ist Philosophie.“¹ Während seines Stipendienaufenthaltes am Institut Français in Berlin beginnt Sartre, sich

¹ Simone de Beauvoir, *In den besten Jahren*, aus dem Französischen übertragen von Rolf Soellner, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 118.

eingehend mit den Texten von Husserl zu beschäftigen und sein Verständnis der Phänomenologie zu vertiefen. Seinen unmittelbaren Niederschlag findet diese Auseinandersetzung in Sartres frühen philosophischen Arbeiten *Die Transzendenz des Ego*, *Die Imagination* und *Skizze einer Theorie der Emotionen*, die alle zwischen 1936 und 1939 in Frankreich erscheinen.

Sartre, der die Philosophie Husserls als das „große Ereignis der Vorkriegsphilosophie“² bezeichnet, ist insbesondere von Husserls Analyse der Intentionalität als entscheidendem Merkmal des Bewusstseins überzeugt. In seinem Werk *Die Imagination* schreibt Sartre hierzu:

Die Konzeption der *Intentionalität* selbst ist wie dazu berufen, den Bildbegriff zu erneuern. Man weiß, daß für Husserl jeder Bewußtseinszustand oder besser – wie die Deutschen sagen und wie wir mit ihnen sagen werden – jedes *Bewußtsein* Bewußtsein *von* etwas ist. [...] Die Intentionalität, das ist die Wesensstruktur jedes Bewußtseins. Daraus folgt natürlich eine radikale Unterscheidung zwischen dem Bewußtsein und demjenigen, *von dem es Bewußtsein gibt*. Das Objekt des Bewußtseins (außer im Fall des reflexiven Bewußtseins) ist prinzipiell außerhalb des Bewußtseins: es ist transzendent.³

Sartre ist begeistert von Husserls Analyse des Bewusstseins als Bewusstsein von etwas, mit der Husserl an die Untersuchungen von Franz Brentano anschließt.⁴ Brentano vertritt in seinem Werk *Psychologie vom empirischen Standpunkt* die These, dass alle geistigen Phänomene sich durch ihre Intentionalität auszeichnen.⁵ Hiermit meint Brentano, dass sich alle mentalen Zustände, seien es Wünsche, Überzeugungen, Erwartungen oder Erinnerungen, auf ein Objekt beziehen bzw. einen Inhalt haben. So ist zum Beispiel der Gedanke, dass Sartre ein vielschichtiger Denker ist, intentional, weil er auf Sartre und seine Philosophie als Objekt gerichtet ist, und die Erinnerung an den letzten Urlaub ist deswegen intentional, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, nämlich bestimmte vergangene Ereignisse. Dieses Gerichtetsein bildet für Brentano das Kernmerkmal alles Geistigen oder – wie Sartre es formuliert – die „Wesensstruktur jedes Bewußtseins“⁶. Hierbei muss das Objekt des Gerichtetseins, wie Husserl betont, kein tatsächlich existierendes Objekt sein. In seinem Werk *Logische Untersuchungen* schreibt Husserl: „Stelle ich Gott oder einen Engel, ein intelligibles Sein an sich oder ein

² Jean-Paul Sartre, *Die Imagination*, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 1*, deutsch von Uli Aumüller u.a., hrsg. und mit einem Nachwort von Bernd Schuppener, Reinbek bei Hamburg ²2010, S. 97-254, hier S. 222. Im Folgenden wird dieses Werk mit I abgekürzt.

³ I, S. 227.

⁴ In SN erwähnt Sartre zumindest in einem Satz auch Brentano als Begründer der Intentionalität. Hier schreibt Sartre: „Und außerdem ist es eine der Strömungen der zeitgenössischen Philosophie, im menschlichen Bewußtsein eine Art Losreißen von sich zu sehen: das ist der Sinn der Heideggerschen Transzendenz; die Intentionalität Husserls und Brentanos hat auch, in mehr als einer Hinsicht, das Merkmal eines Losreißen von sich.“ SN, S. 85.

⁵ Vgl. Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, hrsg. mit Einleitung, Anmerkungen und Register von Oskar Kraus, Hamburg 1973, S. 124; vgl. Dieter Münch, *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk*, Frankfurt am Main 1993, S. 40-41.

⁶ I, S. 227.

physisches Ding oder ein rundes Viereck usw. vor, so ist dieses hier Genannte und Transzendente eben gemeint, also (nur mit anderen Worten) intentionales Objekt; dabei ist es gleichgültig, ob dieses Objekt existiert, ob es fingiert oder absurd ist.“⁷ Das Bewusstsein ist nach Husserl auch dann intentional, wenn wir an abwesende, an unmögliche oder an nicht-existierende Gegenstände denken.⁸

Sartre übernimmt die These, dass alle mentalen Zustände durch ihre Gerichtetheit charakterisiert werden können, wobei er für das gesamte geistige Leben den Ausdruck Bewusstsein gebraucht. In *Das Sein und das Nichts* heißt es: „Alles Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas. Das bedeutet, daß es kein Bewußtsein gibt, das nicht Setzung eines transzendenten Objekts wäre oder, wenn man lieber will, dass das Bewußtsein keinen «Inhalt» hat.“⁹ Hierbei ist es für Sartre entscheidend, dass der Inhalt des Bewusstseins bzw. unserer mentalen Zustände von den mentalen Zuständen selbst zu unterscheiden ist, dass also das Objekt des Bewusstseins dem mentalen Zustand gegenüber transzendent ist. Demnach ist das philosophische Problem, über das wir gerade nachdenken, oder der Laptop, den wir vor uns sehen, etwas anderes, als der entsprechende mentale Zustand des Nachdenkens oder des Wahrnehmens. Die Objekte des Bewusstseins sind kein Teil des Bewusstseins nach Sartre. Sartre schreibt: „Das Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas: das bedeutet, daß die Transzendenz konstitutive Struktur des Bewußtseins ist; das heißt, das Bewußtsein entsteht auf ein Sein *gerichtet*, das nicht es selbst ist.“¹⁰ Dies bedeutet für Sartre, dass wir in unserem mentalen Leben durchweg auf etwas gerichtet sind, das wir *nicht* sind. Wir sind nicht die Tasse Tee, die wir vor uns wahrnehmen, wir sind nicht das philosophische Argument, über das wir gerade nachdenken und wir sind nicht die anstehende Reise nach Paris, an die wir mit Vorfreude denken.

Doch entgegen der Auffassung von Sartre, dass die Intentionalität das Kernmerkmal alles Geistigen ist, sei an dieser Stelle erwähnt, dass sich eine Reihe mentaler Zustände ausmachen lassen, auf die dieses Merkmal nicht zutrifft. Wenn wir müde sind, uns unwohl fühlen, nervös oder gelangweilt sind, dann haben diese mentalen Zustände zwar in der Regel einen Grund oder einen Anlass, aber sie haben diesen Grund oder Anlass nicht als intentionales Objekt.¹¹ Wir können in einer niedergeschlagenen oder euphorischen Stimmung sein, ohne dass diese mentalen Zustände in der charakteristischen Weise auf etwas gerichtet sind, wie es bei der Überzeugung, dass Sartre ein interessanter Philosoph ist, oder bei dem Wunsch nach einer

⁷ Hua XIX/1, S. 439.

⁸ Vgl. Dan Zahavi, Husserls Phänomenologie, übersetzt von Bernhard Obsieger, Heidelberg ²2009, S. 20.

⁹ SN, S. 19.

¹⁰ Ebd., S. 35.

¹¹ Vgl. Ansgar Beckermann, Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, Berlin ³2013, S. 292.

Tasse Kaffee der Fall ist.¹² In der Philosophie des Geistes ist es demnach üblich, zwischen intentionalen Zuständen und Empfindungen als Haupttypen mentaler Zustände zu unterscheiden.¹³ Während zu den intentionalen Zuständen alle mentalen Zustände gehören, die einen Inhalt haben, wie etwa unsere Überzeugungen, Wünschen, Befürchtungen oder Erwartungen, gehören zu den Empfindungen sowohl körperliche Empfindungen wie Schmerzen, Kitzel oder Übelkeit als auch Wahrnehmungseindrücke wie der Eindruck der Farbe Rot oder der Geschmack einer Zitrone oder eines Apfels.¹⁴ Charakteristisch für diese mentalen Zustände ist ihr qualitativer Charakter, also das, was man erlebt oder fühlt, wenn man eine derartige Empfindung hat.¹⁵ Thomas Nagel, der auf diese Besonderheit aufmerksam gemacht hat, schreibt hierzu: „Was geschieht beispielsweise, wenn man in einen Schokoriegel beißt? Die Schokolade schmilzt auf unserer Zunge und verursacht chemische Reaktionen in unseren Geschmackszellen; die Geschmackszellen senden elektrische Impulse durch die Nerven hindurch [...]; und schließlich empfinden wir den Geschmack von Schokolade.“¹⁶ Dass die Unterscheidung zwischen intentionalen Zuständen und Empfindungen nicht immer trennscharf ist und einige mentale Zustände unter beide Kategorien fallen, sieht man zum Beispiel an emotional gefärbten intentionalen Zuständen wie Befürchtungen, die sowohl eine qualitative Komponente als auch einen inhaltlichen Aspekt haben.¹⁷

Sartre ist indessen nicht nur davon überzeugt, dass sich alle mentalen Zustände durch ihre Intentionalität auszeichnen, sondern ferner, dass alle mentalen Zustände bewusste Zustände in dem Sinne sind, dass eine Person, die sich in einem bestimmten mentalen Zustand befindet, auch weiß, dass sie sich in diesem Zustand befindet. Unser geistiges Leben ist für Sartre „ganz Leichtigkeit, ganz Durchsichtigkeit“¹⁸. In *Das Sein und das Nichts* führt Sartre diesen Gedanken folgendermaßen aus:

Mit anderen Worten, jedes objektsetzende Bewußtsein ist gleichzeitig nicht-setzendes Bewußtsein von sich selbst. Wenn ich die Zigaretten in dieser Schachtel zähle, habe ich den Eindruck der Enthüllung einer objektiven Eigenschaft dieser Zigarettenmenge: *es sind zwölf*. [...] Und doch habe ich in dem Moment, da sich mir diese Zigaretten als zwölf enthüllen, ein

¹² Vgl. Andreas Kemmerling, Intentionalität, in: Grundbegriffe der Philosophie, hrsg. von Stefan Jordan und Christian Nimtz, Stuttgart ⁴2019, S. 160-162, hier S. 160; vgl. Michael Pauen, Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung, Frankfurt am Main 2001, S. 23.

¹³ Vgl. Beckermann, Philosophie des Geistes, S. 13.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. Thomas Nagel, Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Stuttgart ³2008, S. 33-34.

¹⁷ Vgl. Beckermann, Philosophie des Geistes, S. 14.

¹⁸ Jean-Paul Sartre, Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 1, deutsch von Uli Aumüller u.a., hrsg. und mit einem Nachwort von Bernd Schuppener, Reinbek bei Hamburg ²2010, S. 39-96, hier S. 47. Im Folgenden wird dieses Werk mit TE abgekürzt.

nicht-thetisches Bewußtsein von meiner Additionstätigkeit. Wenn man mich nämlich fragt: «Was tun Sie da?», antworte ich sofort. «Ich zähle» [...].¹⁹

Wir sind uns nach Sartre all dessen, wessen wir uns bewusst sind, auf präreflexive Weise bewusst.²⁰ Wenn wir aus dem Fenster sehen und die Landschaft betrachten, unsere Zigaretten zählen, über eine komplizierte philosophische Frage nachdenken oder den Wunsch haben, gleich in die Küche zu gehen, um einen Kaffee zu kochen, sind wir uns nach Sartre all dieser mentalen Zustände auf präreflexive Weise bewusst. Wir wissen, dass wir aus dem Fenster schauen, über eine philosophische Frage nachdenken oder den Wunsch haben, in die Küche zu gehen und einen Kaffee zu kochen. Sartre fasst zusammen: „Das heißt, der Existenztyp des Bewußtseins ist, Bewußtsein von sich [*conscience de soi*] zu sein. Und es gewinnt Bewußtsein von sich, *insofern es Bewußtsein von einem transzendenten Objekt ist.*“²¹ Unser mentales Leben ist also für Sartre in dem Sinne durchsichtig, dass uns keiner unserer mentalen Zustände entgeht, sondern wir uns aller Zustände durchweg bewusst sind, von ihnen wissen. Um aber nicht annehmen zu müssen, dass dieses Bewusstsein unserer mentalen Zustände uns auch wiederum bewusst sein müsste und dieses Bewusstsein vom Bewusstsein der mentalen Zustände uns auch wiederum bewusst sein müsste usw. – um also einem infiniten Regress zu entgehen –, behauptet Sartre, dass es bei dem Selbstbezug des Bewusstseins keine Trennung zwischen Subjekt und Objekt gibt. Er schreibt: „Dieses Bewußtsein (von) sich dürfen wir nicht als ein neues Bewußtsein betrachten, sondern als *den einzig möglichen Existenzmodus für ein Bewußtsein von etwas.*“²² Während sich unsere mentalen Zustände nach Sartre grundlegend dadurch auszeichnen, dass sie sich auf ein Objekt beziehen, das von dem mentalen Zustand selbst unterschieden werden muss, bezeichnet er jenes unmittelbare Wissen von den eigenen mentalen Zuständen als ungegenständlich.²³ Es ist „Bewusstsein (von) sich“²⁴, ohne dass es hierbei einen Unterschied zwischen dem mentalen Zustand und seinem Inhalt gibt.

Sartre begründet seine Überzeugung, dass uns all unsere mentalen Zustände durchweg bewusst sind, folgendermaßen: „[W]äre mein Bewußtsein nicht Bewußtsein, Bewußtsein von Tisch zu sein, so wäre es ja Bewußtsein von diesem Tisch, ohne Bewußtsein davon zu haben, daß es das ist oder, wenn man so will, ein Bewußtsein, das von sich selbst nichts wüßte, ein unbewußtes Bewußtsein – was absurd ist.“²⁵ Nach Sartre ist es demnach nicht widerspruchsfrei möglich, ein Bewusstsein anzunehmen, das von sich selbst nichts weiß; denn ein Bewusstsein

¹⁹ SN, S. 21-22.

²⁰ Vgl. Danto, Sartre, S. 78.

²¹ TE, S. 45.

²² SN, S. 23.

²³ Vgl. Danto, Sartre, S. 65.

²⁴ SN, S. 23.

²⁵ Ebd., S. 20.

anzunehmen, das von sich selbst nichts weiß, hieße nach Sartre nichts anderes als ein unbewusstes Bewusstsein zu postulieren. Und von einem unbewussten Bewusstsein zu sprechen, bedeutet nach Sartre einen logischen Widerspruch. Natürlich, so lässt sich Sartre beipflichten, ist es absurd, von einem unbewussten oder nicht-bewussten Bewusstsein zu sprechen, aber es ist nicht absurd, unbewusste mentale Zustände anzunehmen. Sartre möchte sagen, dass unser gesamtes geistiges Leben in dem Sinne selbstdurchsichtig ist, dass wir uns immer unserer mentalen Zustände bewusst sind; aber seit Begründung der Psychoanalyse durch Freud wird kaum noch bestritten, dass es auch unbewusste mentale Zustände gibt, die uns nicht in dem Sinne bewusst sind, dass wir von ihnen wissen.²⁶ Wir müssen demnach kein widersprüchliches oder absurdes unbewusstes Bewusstsein annehmen, wenn wir Sartre nicht zustimmen, dass unser gesamtes mentales Leben durchsichtig ist; sondern es gibt einfach bewusste und unbewusste mentale Zustände. Newen verweist in diesem Kontext auf ein Experiment von Milner, bei der eine an visueller Form-Agnosie leidende Versuchsperson vor die Aufgabe gestellt wurde, ihre Hand oder eine Karte in einen vor ihr befindlichen Schlitz auf einer vertikal angebrachten Scheibe zu stecken, wobei die Position des Schlitzes nach jedem Versuch verändert wurde.²⁷ Obwohl die Versuchsperson aufgrund ihrer Erkrankung nicht fähig war, die Richtung des Schlitzes zu erkennen, konnte sie ihre Hand oder die Karte bei jeder Stellung des Schlitzes gezielt einwerfen.²⁸ Die Informationen über die Richtung des Briefkastens standen der Person also unbewusst zur Verfügung.²⁹ Damit ist die Bewusstheit in dem Sinne, dass eine Person, die sich in einem mentalen Zustand befindet, auch weiß, dass sie sich in diesem Zustand befindet, kein Merkmal, das für alle mentalen Zustände gilt.

An dieser Stelle ist zu ergänzen, dass wir uns auch selbst in der Reflexion zum konkreten Objekt unserer mentalen Zustände machen können. Sartre schreibt in *Das Sein und das Nichts*:

Das reflexive Bewußtsein setzt übrigens das reflektierte Bewußtsein als seinen Gegenstand: im Reflexionsakt fälle ich Urteile über das reflektierte Bewußtsein, ich schäme mich seiner, ich bin stolz darauf, ich will es, lehne es ab usw. Mein unmittelbares Bewußtsein, wahrzunehmen, läßt

²⁶ Freud geht davon aus, dass Motive in unser Handeln einfließen, die uns zwar nicht bewusst sind, aber dennoch die Ursache neurotischen Verhaltens sein können. In seinen *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* berichtet Freud von einer Frau, die in einen jungen Mann verliebt war. Obwohl sich die Frau nach Freud ihrer Verliebtheit nicht bewusst war, übte diese einen so großen Druck auf sie aus, dass sie zu wahnhaft eifersüchtigem Verhalten neigte. Freud unterscheidet das Unbewusste vom bloßen Vergessen dahingehend, dass beim Unbewussten ein spontanes Erinnern nicht möglich ist. Nach Freud ist es Aufgabe der Psychoanalyse, die unbewussten Motive für unser Verhalten aufzudecken, um psychischen Erkrankungen entgegenzuwirken. Vgl. Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, hrsg. von Anna Freud u.a., Frankfurt am Main ³1961, S. 254-259.

²⁷ Personen, die an einer visuellen Form-Agnosie erkrankt sind, sind nicht dazu fähig, Objekte nach ihrer Form zu erkennen und zusammenhängende Linien und Konturen zu verfolgen. Vgl. David A. Milner, Melvyn A. Goodale, *The Visual Brain in Action*, Oxford 1995, S. 128.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ Vgl. Albert Newen, *Philosophie des Geistes. Eine Einführung*, München 2013, S. 11-12.

kein Urteilen, Wollen oder Sich-Schämen zu. Es erkennt meine Wahrnehmung nicht, es setzt sie nicht [...].³⁰

Wir verfügen über ein Selbstbewusstsein in dem Sinne, dass wir uns selbst zum Objekt des eigenen Nachdenkens machen können. Wir können darüber reflektieren, welche Eigenschaften wir haben, wir können beurteilen, wie wir uns in bestimmten Situationen verhalten haben, oder wir können darüber nachdenken, ob wir uns im Laufe der Jahre verändert haben. Im Unterschied zu unserem unmittelbaren Bewusstsein, das nach Sartre dadurch gekennzeichnet ist, dass wir uns auf ungegenständliche Weise unseres mentalen Lebens bewusst sind, bedeutet die Reflexion über das eigene Ich, dass wir uns – wie es nach Sartre bei allen mentalen Zuständen der Fall ist – auf einen bestimmten Inhalt beziehen, der sich vom mentalen Zustand unterscheidet. Wir sind nach Sartre auf das eigene Ich als Objekt in der Weise gerichtet, wie wir auf die anderen Objekte unserer mentalen Zustände gerichtet sind. Das eigene Ich ist für Sartre zwar „intimer“³¹ als alle anderen Inhalte unserer mentalen Zustände, aber es bleibt ein Objekt unserer mentalen Zustände. Inwieweit Sartre ferner der Überzeugung ist, dass wir für diese Form des Selbstbewusstseins eines Gegenübers bedürfen, wird noch zu einem späteren Zeitpunkt der Arbeit zu zeigen sein.

Innerhalb der Philosophie des Geistes macht vor allem Manfred Frank auf die Bedeutung von Sartre für die philosophische Untersuchung des Selbstbewusstseins aufmerksam. Hierbei unterscheidet Frank zwischen einer „egologisch[en]“³² und einer „nicht-egologisch[en]“³³ Auffassung von Selbstbewusstsein: Eine egologische Auffassung von Selbstbewusstsein bedeutet nach Frank, Selbstbewusstsein als ein Bewusstsein des eigenen Ich zu verstehen; eine nicht-egologische Auffassung von Selbstbewusstsein besteht dagegen darin, Selbstbewusstsein im Sinne von Sartre als „Bewusstsein (von) sich“³⁴ bzw. als präreflexives Bewusstsein zu begreifen.³⁵ Während fast alle Philosophen der Neuzeit seit Descartes Selbstbewusstsein im Sinne eines egologischen Selbstbewusstseins verstehen, findet sich Frank zufolge die Vorstellung eines nicht-egologischen Bewusstseins unter anderem bei Hume, Brentano, dem frühen Husserl sowie bei Sartre.³⁶ Hierbei hebt Sartre, wie Frank deutlich macht, vor allem zwei Besonderheiten des präreflexiven Bewusstseins hervor: Er zeigt zum einen, dass jenes präreflexive Bewusstsein in der vollkommenen Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt besteht und betont zum anderen, dass sich das präreflexive Bewusstsein im Unterschied zu den

³⁰ SN, S. 21.

³¹ TE, S. 90.

³² Manfred Frank, Selbstbewusstsein, S. 17.

³³ Ebd.

³⁴ SN, S. 23.

³⁵ Vgl. Frank, Selbstbewusstsein, S. 15.

³⁶ Vgl. ebd., S. 15-16.

Objekten des Bewusstseins vollkommen durchsichtig in seiner Ganzheit gegeben ist.³⁷ Frank schreibt hierzu: „Nie habe ich einen ›aquaten‹ Blick auf einen Gegenstand. [...] Demgegenüber ist das Bewusstsein ›aquat‹ gegeben. Es erfasst ›im Nu‹ alle seine Aspekte – weil es nämlich gar keine Aspekte hat, sondern völlig leer ist [...].“³⁸ So ist nach Sartre, wie weiter oben gesehen, auch das eigene Ich in der Selbstreflexion ein Objekt des Bewusstseins und kein Teil davon. Überdies zeigt Manfred Frank in seinen Untersuchungen, dass auch eine Reihe zeitgenössischer Philosophen wie Charles Siewert, Terry Horgan, Tomis Kapitan, Uriah Kriegel oder Kenneth Williford die Auffassung eines präreflexiven Selbstbewusstseins teilen.³⁹ Tomis Kapitan nennt eine solche Position die „»Ubiquity«-These“⁴⁰, da das Selbstbewusstsein in den entsprechenden Theorien als allgegenwärtig verstanden wird.⁴¹

In jedem Fall ist für Sartres existenzialistische These von der absoluten Freiheit des Menschen seine Bestimmung des Bewusstseins entscheidend. Denn auf Grundlage der Intentionalität und der Selbstdurchsichtigkeit des Bewusstseins kommt Sartre zu dem Schluss, dass das Bewusstsein wesentlich vom Nichts durchzogen ist. Wir befinden uns Sartre zufolge in einer ständigen internen Negation in Bezug auf die Objekte unserer mentalen Zustände. Sartre führt diesen Gedanken folgendermaßen aus:

Unter interner Negation verstehen wir eine solche Beziehung zwischen zwei Seinsweisen [*êtres*], bei der das, was von der anderen verneint wird, die andere durch eben ihre Abwesenheit innerhalb ihres Wesens qualifiziert. Die Negation wird dann eine wesenhafte Seinsverbindung, da zumindest die eine der Seinsweisen [*êtres*], auf die sie sich bezieht, so ist, daß sie auf die andere verweist, daß sie die andere in ihrem Inneren als eine Abwesenheit trägt.⁴²

Sartre unterscheidet die interne Negation von einer externen Negation, bei der nach Sartre verschiedene Entitäten lediglich äußerlich voneinander unterschieden werden, ohne dass eine der Entitäten in ihren Eigenschaften durch die Negation in irgendeiner Form qualifiziert wird. Wenn wir zum Beispiel feststellen, dass die vor mir stehende Tasse nicht das danebenliegende Buch von Sartre ist, dann haben wir es nach Sartre mit einer externen Negation zu tun, bei der zwar eine Verbindung zwischen Entitäten hergestellt wird, ohne eine der beiden Entitäten aber „um die geringste Qualität reicher oder ärmer zu machen“⁴³. Im Unterschied dazu ist eine interne Negation nach Sartre eine Beziehung zwischen zwei Entitäten, die sich dadurch auszeichnet, dass die eine Entität durch das, was ihr abgesprochen wird, bestimmt wird. Wer

³⁷ Vgl. ebd., S. 69; vgl. Frank, Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie, S. 588-589; vgl. Frank, Subjektivität, S. 33.

³⁸ Vgl. Selbstbewusstsein, S. 60.

³⁹ Ebd., S. 54.

⁴⁰ Ebd., S. 12-13.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 55.

⁴² SN, S. 329.

⁴³ Ebd., S. 328.

zum Beispiel von sich behauptet, er sei nicht schön, beschränkt sich nach Sartre nicht nur darauf, sich eine bestimmte Eigenschaft abzusprechen, sondern macht vielmehr deutlich, dass „«nicht schön sein» eine gewisse negative Eigenschaft“⁴⁴ der eigenen Person ist.

Auf das Bewusstsein bezogen, hat diese interne Negation bedeutende Konsequenzen. Da wir nach Sartre in unserem mentalen Leben immer auf etwas bezogen sind, das wir *nicht* sind, und uns ferner unserer mentalen Zustände auf präreflexive Weise bewusst sind, wird das Nichts nach Sartre zum eigentlichen Wesen unseres Bewusstseins. Wir sind uns auf präreflexive Weise bewusst, dass wir nicht das philosophische Argument sind, über das wir gerade nachdenken, wir sind nicht unser Laptop, den wir vor uns wahrnehmen, und wir sind nicht der letzte Urlaub, an den wir uns gerade erinnern. Natürlich sind wir auch eine unendliche Menge anderer Entitäten nicht, aber erst sobald sie ein Objekt unseres mentalen Lebens sind, wird ihre Negation nach Sartre zu einer Qualifikation unseres Bewusstseins.⁴⁵ Sartre fasst diesen Gedanken folgendermaßen zusammen, wobei er den noch zu erläuternden Ausdruck Für-sich für das Bewusstsein gebraucht: „Das Für-sich ist nicht die Welt, die Räumlichkeit, die Permanenz, die Materie, kurz das An-sich schlechthin, sondern seine Weise all-dies-nicht-zu-sein, ist, auf dem totalen Negativitätshintergrund dieser Tisch, dieses Glas, dieses Zimmer nicht zu sein zu haben.“⁴⁶

Innerhalb der Forschung hebt vor allem Arthur C. Danto diese besondere Bestimmung des Bewusstseins als Nichts in seiner Monographie über Sartre hervor. In Hinblick auf die oben dargelegte Argumentation schreibt Danto: „Was immer mit dem Bewußtsein der Fall ist, ist etwas, von dem wir uns bewußt sind, daß es der Fall ist. Wenn also das Bewußtsein *nicht-x* ist, wobei *x* das Objekt des Bewußtseins sein soll, dann ist dieses *Nicht-x-sein* notwendig etwas, dessen wir uns bewusst sind. [...] Auf diese Weise ist Nichtung das eigentliche Sein des Bewußtseins.“⁴⁷ Hierbei betont Danto, dass das Bewusstsein nach Sartre nicht als ein absoluter Mangel bzw. als eine qualitätslose Nihilität bezeichnet werden kann. Das Bewusstsein ist in Sartres Verständnis vielmehr die fortdauernde Nichtung bzw. Negation all dessen, was Objekt des Bewusstseins ist; es ist ein, wie Danto formuliert, „Nicht-Dies, ein Nicht-Das gegenüber jedem gegebenen Dies oder Das.“⁴⁸

Die Argumentation von Sartre, mit der er seine These eines vom Nichts durchzogenen Bewusstseins begründen möchte, ist sowohl in Hinblick auf das Merkmal der Intentionalität als

⁴⁴ SN, S. 329.

⁴⁵ Vgl. ebd.

⁴⁶ Ebd., S. 341-342.

⁴⁷ Danto, Sartre, S. 78.

⁴⁸ Ebd.

auch in Hinblick auf das Merkmal der Selbstdurchsichtigkeit des Bewusstseins problematisch. Denn es ist – wie weiter oben festgestellt – nicht der Fall, dass alle unsere mentalen Zustände auf ein Objekt gerichtet sind bzw. einen Inhalt haben. Wie gezeigt, gibt es vielmehr auch eine Reihe mentaler Zustände, bei denen das Merkmal der Intentionalität nicht vorliegt. Und in dem Fall, in dem wir nicht auf etwas anderes bezogen sind, lässt sich nicht behaupten, dass unser Bewusstsein durch eine interne Negation qualifiziert wird. In Hinblick auf die Selbstdurchsichtigkeit des Bewusstseins ist die Argumentation dahingehend fraglich, da es, wie gezeigt, nicht der Fall ist, dass wir uns immer unserer mentalen Zustände bewusst sind. Es gibt vielmehr eine Reihe uns unbewusster mentaler Zustände. Doch Sartre – so muss abschließend festgehalten werden – ist der Überzeugung, dass das Bewusstsein ein in einer ständigen internen Negation stehendes Nichts ist. Mit dieser Bestimmung legt Sartre den Grundstein für seinen Existenzialismus und seiner berühmt gewordenen Formel, dass der Mensch ein Wesen ist, „bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht“⁴⁹. Das Bewusstsein als Nichts wird für Sartre zum Ursprung menschlicher Freiheit.

2. Das An-sich und das Für-sich

Auf Grundlage seiner Untersuchung des Bewusstseins unterscheidet Sartre in seinem Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* zwei verschiedene Seinsbereiche: den Bereich des An-sich-seins sowie den Bereich des Für-sich-seins. Sartre ist der Überzeugung, dass alle existierenden Einzeldinge – seien es Menschen, Tiere, Philosophiebücher oder Äpfel – entweder zum Bereich des Für-sich-seins oder zum Bereich des An-sich-seins gehören. Hierbei liegt der Schwerpunkt seiner Analyse auf der Untersuchung des Für-sich-seins. Eine Ontologie, die sich die Frage stellt, ob neben der Kategorie der Individuen auch andere Grundarten des Seins wie etwa Sachverhalte, Eigenschaften oder Relationen anzunehmen sind, findet sich bei Sartre nicht. Zu Beginn von *Das Sein und das Nichts* schreibt er bezüglich der von ihm bestimmten Seinsbereiche:

Da das Sein des Bewußtseins radikal anders ist, erfordert sein Sinn eine besondere Aufklärung, die von der erschlossenen Erschließung eines anderen Seinstypus, des Für-sich-seins, ausgehen muß, das wir weiter unten definieren werden und das dem An-sich-seins des Phänomens entgegengesetzt ist; [...]. Die vorausgegangen Überlegungen haben es insbesondere

⁴⁹ EH, S. 149.

ermöglicht, zwei absolut voneinander getrennte Seinsbereiche voneinander zu unterscheiden: das Sein des präreflexiven Cogito und das Sein des Phänomens.⁵⁰

Sartre ordnet alle Einzeldinge mit einem Bewusstsein in dem von ihm verstandenen Sinne zum Bereich des Für-sich und alle Einzeldinge, bei denen ein derartiges Bewusstsein nicht vorliegt, zum Bereich des An-sich. Hierbei ist Sartre der Überzeugung, auf Grundlage seiner Bestimmung des Bewusstseins einen Nachweis erbracht zu haben, dass es sich bei den Dingen An-sich um eine subjektunabhängig existierende Wirklichkeit handelt. Bei Sartre heißt es: „Wer sagt, das Bewußtsein ist Bewußtsein *von* etwas, der sagt, daß es sich als erschlossene Erschließung eines Seins hervorbringen muß, das es nicht selbst ist und das sich als bereits existierend darbietet, wenn es es offenbart.“⁵¹ Da die Inhalte des Bewusstseins von den entsprechenden mentalen Akten verschieden sind, also nicht Teil des Bewusstseins sind, müssen die Objekte des Bewusstseins nach Sartre subjektunabhängig existieren. Es muss mit anderen Worten nach Sartre etwas vom Bewusstsein unabhängiges existieren, auf das das Bewusstsein gerichtet sein kann.⁵² Doch gegen diese Argumentation Sartres lässt sich mit Husserl einwenden, dass die Intentionalität nicht die Existenz beider Relate – des Bewusstseins und des Gegenstands – voraussetzt; das einzige, das wirklich existieren muss, ist das intentionale Erlebnis.⁵³ Husserl schreibt hierzu: „Daß sich eine Vorstellung auf einen gewissen Gegenstand und in gewisser Weise bezieht, das verdankt sie ja nicht einem Sichbetätigten an dem außer ihr, an und für sich seienden Gegenstände [...]; sie verdankt dies überhaupt nicht irgendeinem, ihr gleichwie äußerlich Bleibenden, sondern ausschließlich ihrer eigenen Besonderheit.“⁵⁴ Die Verschiedenheit von mentalem Zustand und intentionalem Objekt bildet damit keinen Beweis, dass eine bewusstseinsunabhängige Wirklichkeit existiert.⁵⁵ Die Analyse der Intentionalität zeigt lediglich, dass mentale Akte bestehen, die auf akttranszendente Gegenstände gerichtet sind.⁵⁶

Die Einzeldinge von der Seinsweise des An-sich, zu denen nach Sartre alle nicht-menschlichen Einzeldinge gehören, existieren ohne die Eigenschaft, intentional auf etwas anderes gerichtet zu sein und sich dieses Bezuges auf präreflexive Weise bewusst zu sein. Sartre führt aus: „Aber wenn das Sein an sich ist, bedeutet das, daß es nicht auf sich verweist, wie das Bewußtsein (von) sich: dieses *Sich* ist es. Es ist es so sehr, daß die unaufhörliche Reflexion, die das Sich konstituiert, in einer Identität aufgeht. [...] Das drücken wir besser aus, wenn wir

⁵⁰ SN, S. 38-39.

⁵¹ Ebd., S. 36.

⁵² Vgl. Zahavi, Phänomenologie, S. 21.

⁵³ Vgl. ebd., S. 20.

⁵⁴ Hua XIX/1, S. 450.

⁵⁵ Vgl. Zahavi, Phänomenologie, S. 21

⁵⁶ Vgl. ebd.

sagen, *das Sein ist das, was es ist.*⁵⁷ Das An-sich ist das, was es ist, in dem Sinne, dass alle Einzeldinge, die unter die Kategorie des An-sich-seins fallen, ein unveränderliches Wesen haben. Kein Einzelding des An-sich-seins hat Sartre zufolge die Möglichkeit, sich gegen sein Wesen zu entscheiden bzw. seine besondere Natur abzulehnen. Die Eigenart jedes einzelnen Seienden von der Seinsart des An-sich hängt untrennbar mit der Existenz desselben zusammen. In *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* erläutert Sartre: „Wir sagen also, daß beim Brieföffner die Essenz, das Wesen – das heißt die Gesamtheit der Rezepte und der Eigenschaften, die es gestatten, ihn zu produzieren und zu definieren – der Existenz vorausgeht; in dieser Weise ist die Gegenwart dieses Brieföffners oder jenes Buches hier vor mir determiniert.“⁵⁸ Der Brieföffner ist das, was er ist, insofern er eine bestimmte Essenz hat, die ihn zu einem Brieföffner macht. Und dieses Wesen geht seiner Existenz voraus, da es nach Sartre bereits vor seiner Existenz feststeht; im Fall des Brieföffners bedeutet das nach Sartre, dass sich der Handwerker bei der Herstellung des Brieföffners von dem besonderen Begriff eines Brieföffners leiten lässt.

Doch kann eine derartige Vorstellung auf den Menschen übertragen werden? Sartre kritisiert die religiöse Annahme, nach der Gott den Menschen nach einem in seinem göttlichen Geiste bestehenden Begriff erschaffen hat. Der Atheist Sartre gibt diese religiöse Vorstellung folgendermaßen wieder: „So ist der Begriff des Menschen im Geiste Gottes dem Begriff des Brieföffners im Geiste des Produzenten vergleichbar; und Gott schafft den Menschen entsprechend bestimmter Verfahren und gemäß einem Begriff; genauso wie der Handwerker einen Brieföffner gemäß einer Definition und einem Verfahren herstellt.“⁵⁹ Dass der Mensch eine bestimmte Natur, ein bestimmtes Wesen hat, ist nach Sartre aber keine Besonderheit religiösen Denkens, sondern findet sich gleichermaßen in atheistischen Vorstellungen. Für Sartre hingegen ist es unannehmbar, dass jeder individuelle Mensch eine allgemeine Essenz des Menschen in sich trägt; der Mensch gehört nach Sartre nicht zum Bereich des An-sich.

Im Unterschied zum Bereich des An-sich, dem Sartre, wie bereits erwähnt, alle nicht-menschlichen Einzeldinge zuordnet, gehört zum Bereich des Für-sich lediglich der Mensch, den Sartre in Anlehnung an Heidegger auch als „Dasein [*réalité-humaine*]“⁶⁰ bezeichnet.⁶¹

⁵⁷ SN, S. 42.

⁵⁸ EH, S. 148.

⁵⁹ Ebd., S. 149.

⁶⁰ SN, S. 73.

⁶¹ Martin Heidegger bezeichnet in seinem Werk *Sein und Zeit* die besondere Seinsweise des Menschen als Dasein. Unter allem Seienden kommt nach Heidegger allein dem Dasein ein Seinsverständnis zu. Der Mensch ist ein Sein, das die Möglichkeit hat, sein eigenes Sein zu verstehen; er kann nach Heidegger erfahren, was ihn zu einem Menschen macht. In *Sein und Zeit* schreibt Heidegger: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem

Während Sartre das An-sich als das bestimmt, was es ist, bezeichnet er das Für-sich folgendermaßen: „Wir werden sehen, daß sich das Sein des Für-sich im Gegensatz dazu definieren läßt als das seiend, was es nicht ist, und als nicht das seiend, was es ist.“⁶² Mit dieser paradoxen Formulierung, mit der Sartre dem Satz der Identität zu widersprechen scheint, möchte er zum Ausdruck bringen, dass der Mensch nicht mit einer unveränderlichen Essenz bzw. Natur existiert, sondern vielmehr wesentlich vom Nichts durchzogen ist. Als einziges Wesen, das Sartre zufolge mit einem Bewusstsein in dem von ihm bestimmten Sinne existiert, ist der Mensch, wie weiter oben ausgeführt, immer auf etwas gerichtet, das er nicht ist. Der Mensch steht zu den Objekten seiner mentalen Zustände in der Beziehung einer internen Negation, was Sartre zufolge bedeutet, dass die jeweilige Negation zu einer Qualifikation des menschlichen Bewusstseins wird. Wir sind nicht das philosophische Argument, über das wir gerade grübeln, und wir sind nicht die leere Kaffeetasse, die wir enttäuscht neben unserem Laptop wahrnehmen.

Der Mensch ist aber kein absolutes Nichts, sondern es ist nach Sartre ein Merkmal der Seinsform des Menschen, dass sie durchweg in einer nichtenden Relation steht und in dieser Hinsicht das Nichts in sich trägt. Auf Grundlage dieser Überlegungen kann nun auch die weiter oben aufgeführte, paradox erscheinende Bestimmung des Für-sich-seins als eines Seins, „das nicht das ist, was es ist, und das das ist, was es nicht ist“⁶³, verständlich werden. Im Unterschied zum An-sich, das Sartre zufolge das ist, was es ist, ist das Für-sich ein Sein, das immer schon die Negation in sich miteinschließt. Wir sind, was wir nicht sind, bedeutet dann: wir sind nicht die Objekte unseres Bewusstseins.⁶⁴ Und wir sind nicht das, was wir sind, bedeutet: als eine vom Nichts durchzogene Existenz können wir nicht etwas sein im Sinne einer unveränderlichen Natur. In der Schrift *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* schreibt Sartre zu seiner Bestimmung des Menschen: „Was bedeutet hier, daß die Existenz der Essenz vorausgeht? Es bedeutet, daß der Mensch erst existiert, auf sich trifft, in die Welt eintritt, und sich erst dann definiert. Der Mensch, wie ihn der Existenzialist versteht, ist nicht definierbar, weil er zunächst nichts ist.“⁶⁵ Existenzialismus im Verständnis von Sartre meint vor allem diese Auffassung über den Menschen als etwas, das nicht in irgendeiner bestimmten Weise definiert ist.

Als eine vom Nichts durchzogene Seinsform ist der Mensch laut Sartre Ursprung des

Sein ein Seinsverhältnis hat.“ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage mit Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors, Tübingen 192006, S. 12-13; vgl. Oliver Jahraus, *Martin Heidegger – Die Frage nach dem Sein*, in: Ansgar Beckermann, Dominik Perler (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie heute*, Stuttgart 2004, S. 678-708, hier S. 691-692.

⁶² SN, S. 42.

⁶³ Ebd., S. 173.

⁶⁴ Vgl. Danto, Sartre, S. 78.

⁶⁵ EH, S. 149.

Nichts in der Welt, das weder eine Eigenschaft der Dinge noch einen absoluten Charakterzug der Welt bildet. Denn, so argumentiert Sartre, ein Nichts kann nur durch ein Nichts bzw. ein Sein, das in irgendeiner Weise wesentlich durch das Nichts qualifiziert ist, hervorgebracht werden.⁶⁶ In Sartres Formulierung: „Das Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt, ist ein Sein, in dem es in seinem Sein um das Nichts seines Seins geht: *das Sein, durch das das Nichts zur Welt zur Welt kommt, muß sein eigenes Nichts sein.*“⁶⁷ Diese Überzeugung möchte Sartre am Beispiel von einer Verabredung mit Pierre im Café verdeutlichen. In der entsprechenden Textpassage schildert Sartre, wie er nach dem Betreten des Cafés feststellen muss, dass Pierre nicht zur verabredeten Zeit vor Ort ist. Er schreibt:

Würde ich jedoch Pierre endlich entdecken, so wäre meine Intuition durch ein festes Element erfüllt, ich wäre plötzlich von seinem Gesicht fasziniert, und das ganze Café würde sich um ihn herum zu diskreter Anwesenheit organisieren. Aber Pierre ist eben nicht da. [...] So ist das der Intuition Dargebotene ein Flimmern von Nichts, das Nichts des Hintergrunds, dessen Nichtung die Erscheinung der Form herbeiruft und verlangt, und die Form – Nichts [*néant*], das wie ein nichts [*rien*] auf der Oberfläche des Hintergrunds dahingleitet.⁶⁸

Obwohl das Café ihm mit all seinen Tischen, Stühlen sowie anderen Gästen als eine Fülle an existierenden Einzeldingen gegenübersteht, hat Sartre es angesichts der Erwartung, Pierre im Café anzutreffen, mit der Anwesenheit eines Nichts zu tun. Alle Gegenstände des Cafés, die nicht Pierre sind, werden nach Sartre zum Hintergrund organisiert, von dem sich Pierre als Nichts abhebt.

Arthur C. Danto erläutert in seiner Monographie über Sartre jenes vom Menschen in die Welt gebrachten Nichts folgendermaßen: „Die Mißverständnisse, zu denen dieser Begriff Anlaß gegeben hat, machen es notwendig, hervorzuheben, daß das Nichts keine Wesenheit ist. [...] [E]s ist eher ein Schatten, den wir werfen, als eine schon vorhandene Leere, die wir entdecken.“⁶⁹ Das vom Menschen in die Welt gebrachte Nichts hat kein Sein in dem Sinne, dass es in der Welt als Existierendes vorhanden ist, sondern erhält nach Sartre durch den Menschen lediglich eine sekundäre Form des Seins. Bei Sartre heißt es hierzu: „Aber das Nicht ist nicht. Wenn wir davon sprechen können, so deshalb, weil es nur einen Anschein von Sein hat, ein entliehenes Sein, wie wir oben festgestellt haben.“⁷⁰ Danto weist in diesem Zusammenhang ferner darauf hin, dass es sich bei den von Sartre beschriebenen Erfahrungen des Nichts um ganz alltägliche Erfahrungen handelt. Dies kann die Entdeckung sein, dass Pierre

⁶⁶ Vgl. Peter Caws, Der Ursprung der Negation, in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, Berlin 2014, S. 45-62, hier S. 53-54.

⁶⁷ SN, S. 81.

⁶⁸ Ebd., S. 61.

⁶⁹ Danto, Sartre, S. 74.

⁷⁰ SN, S. 80.

nicht im Café ist, oder die schlichte Erkenntnis, dass weniger Geld im Portemonnaie ist als vermutet; schon Kinder, so Danto, kennen solche Erfahrungen des Nichts, wenn sie zum Beispiel darüber enttäuscht sind, dass bestimmte Dinge nicht eintreffen.⁷¹ Hierin unterscheidet sich Sartres Darstellung, wie Danto weiter ausführt, von Heideggers Analyse der Erfahrung des Nichts. Denn Heidegger beschreibt in seiner Schrift *Was ist Metaphysik?* die Erfahrung des Nichts nicht als eine gewöhnliche Erfahrung, die wir tagtäglich machen, sondern vielmehr als eine exzeptionelle Erfahrung, die wir nur in seltenen Augenblicken der Angst haben.⁷²

Die Schlussfolgerungen, die Sartre aus seiner Bestimmung des Menschen als Nichts zieht, sind von großer Bedeutung für seine gesamte Philosophie. Denn wenn der Mensch wesentlich vom Nichts durchzogen ist und keine festgelegte Natur hat, dann bedeutet das für Sartre, dass der Mensch im Unterschied zu allen Einzeldingen, die zum Bereich des An-sich gehören, frei ist, sich selbst zu bestimmen. Sartre führt diesen Gedanken folgendermaßen aus:

Der Mensch ist frei, weil er nicht Sich ist, sondern Anwesenheit bei sich. Die Freiheit ist genau das Nichts, das im Kern des Menschen *geseint wird* [*est été*] und die menschliche Realität zwingt, *sich zu machen* statt *zu sein*. Wir haben gesehen, daß sein für die menschliche Realität *sich wählen* ist: nichts geschieht ihr von außen und auch nicht von innen, was sie *empfangen* oder *annehmen* könnte. Sie ist ohne irgendeine Hilfe ganz der untragbaren Notwendigkeit ausgeliefert, bis in das kleinste Detail hinein sich sein zu machen. Also ist die Freiheit nicht *ein* Sein: sie ist das Sein des Menschen, das heißt ein Nichts an Sein.⁷³

Freiheit und Nichts sind bei Sartre untrennbar miteinander verbunden. Als Wesen, die unter die Seinsweise des Für-sich fallen, sind wir nicht durch eine bestimmte Eigenart definiert, die uns in unseren Entscheidungen und unseren Handlungen bestimmt. Wir sind vielmehr frei darüber zu entscheiden, wer wir sein möchten. Es liegt nach Sartre in unserer Freiheit, welche Zwecke wir verfolgen, nach welchen Werten wir leben und welche Eigenschaften uns als Person auszeichnen. Ob wir uns dazu entscheiden, Philosophie zu studieren, ins Ausland zu gehen oder eine Familie zu gründen, beruht nach Sartre in gleicher Weise auf unserer Freiheit, wie die Entscheidung darüber, ob wir mutig, ängstlich, geduldig oder ungeduldig sind, oder die Entscheidung darüber, ob für uns Freundschaft, Arbeit, Geld oder Literatur einen Wert darstellen. In *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* heißt es: „Der Mensch, er ist lediglich,

⁷¹ Vgl. Danto, Sartre, S. 74.

⁷² Vgl. ebd., S. 73. In seiner Schrift *Was ist Metaphysik?* schreibt Heidegger: „Die Angst offenbart das Nichts. Wir „schweben“ in Angst. Deutlicher: die Angst lässt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. [...] Daß die Angst das Nichts enthüllt, bestätigt der Mensch selbst unmittelbar dann, wenn die Angst gewichen ist. In der Helle des Blickes, den die frische Erinnerung trägt, müssen wir sagen: wovor und worum wir uns ängsteten, war „eigentlich“ – nichts. In der Tat: das Nichts selbst – als solches – war da.“ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik*, unveränderter Nachdruck der Antrittsvorlesung mit dem neu durchgesehenen Nachwort der vierten Auflage und mit einer Einleitung versehen, Frankfurt am Main ⁶1951, S. 29-30. Zum Begriff der Angst bei Heidegger vgl. S. 35 der vorliegenden Arbeit.

⁷³ SN, S. 765-766.

allerdings nicht lediglich wie er sich auffaßt, sondern wie er sich will, und wie er sich nach der Existenz auffaßt, nach diesem Elan zur Existenz hin; der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht.“⁷⁴ Hierbei gibt es nach Sartre nichts, das uns in unseren Entscheidungen determiniert, sei es Gott, das Schicksal oder die Naturgesetze.⁷⁵ Die Bestimmung des Menschen als Nichts beinhaltet ferner, dass wir niemals mit einer stabilen Eigenart existieren können, wie es bei den Einzeldingen des An-sich der Fall ist; es ist vielmehr eine lebenslange Aufgabe des Menschen, sich immer wieder für oder gegen den Entwurf seiner selbst zu entscheiden. An späterer Stelle der Arbeit wird diese freiheitliche Selbstwahl, die Sartre als Urentwurf bezeichnet, weiter ausgeführt.

Die Freiheit ist für Sartre keine einzelne Eigenschaft des Menschen unter vielen anderen Eigenschaften, sondern fällt mit seiner Existenz unmittelbar zusammen. Anders ausgedrückt: es geht Sartre nicht um die Freiheit, die wir haben, sondern vielmehr um die Freiheit, die wir sind.⁷⁶ In *Das Sein und das Nichts* äußert sich Sartre hierzu wie folgt: „Was wir Freiheit nennen, ist also unmöglich vom Sein der «menschlichen-Realität» zu unterscheiden. Der Mensch ist keineswegs *zunächst*, um *dann* frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem «*Frei-sein*».“⁷⁷ Insofern Freiheit und menschliche Existenz nicht voneinander zu trennen sind, kann nach Sartre keine Entscheidung des Menschen als unfrei bezeichnet werden. Weder innere Zwängen, Süchte oder starke Affekte, noch Folter oder Erpressung haben nach Sartre Auswirkungen auf unsere Freiheit. Wer unter einem Kontrollzwang leidet und ständig überprüft, ob er auch wirklich alle elektrischen Geräte beim Verlassen des Hauses ausgeschaltet hat, der ist nach Sartre nicht passives Opfer einer psychischen Erkrankung, sondern entscheidet sich jedes Mal wieder aus Freiheit dazu, beim Verlassen des Hauses alle Geräte zu prüfen. Sartre erläutert diese Gedanken folgendermaßen:

Die wesentliche Konsequenz unserer vorangehenden Ausführungen ist, daß der Mensch, dazu verurteilt, frei zu sein, das Gewicht der gesamten Welt auf seinen Schultern trägt: er ist für die Welt und für sich selbst als Seinsweise verantwortlich. [...] Es ist also unsinnig, sich beklagen zu wollen, weil ja nichts Fremdes darüber entschieden hat, was wir fühlen, was wir leben oder

⁷⁴ EH, S. 149-150.

⁷⁵ In der Philosophiegeschichte lassen sich laut Geert Keil mindestens drei verschiedene Erklärungen eines Determinismus finden. Dies sind: Gott, das Schicksal und die Naturgesetze. Die Lehre, dass der Weltlauf durch Gott vorherbestimmt ist, nennt man Prädestinationslehre oder theologischen Determinismus. In der Philosophie der Gegenwart geht es im Wesentlichen um einen naturgesetzlichen Determinismus. Gemeint ist hiermit die Auffassung, dass alle physikalischen Systeme und damit auch der Weltlauf unter die Naturgesetze fallen, also zutreffend durch sie beschrieben werden. Vgl. Geert Keil, Willensfreiheit und Determinismus, Stuttgart ²2018, S. 51-53.

⁷⁶ Vgl. Arne Gron, Jean-Paul Sartre: Freiheit in Situation, in: Anton Hügli, Poul Lübcke (Hrsg.), Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 1, Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie, Hamburg 1992, S. 453-469, hier S. 459; vgl. Peter Kampits, Willensfreiheit, in: Thomas Flynn u.a. (Hrsg.), Über Sartre. Perspektiven und Kritiken, Wien 2005, S. 55-67, hier S. 56.

⁷⁷ SN, S. 84.

was wir sind. [...] Die grauenhaftesten Situationen des Krieges, die schlimmsten Foltern schaffen keinen unmenschlichen Sachverhalt: es gibt keine unmenschliche Situation [...].⁷⁸

Es ist nach Sartre eine Frage unserer Wahl, ob wir die Schmerzen der Folter aushalten oder nicht. Nicht nur derjenige, der der Folter standhält, kann nach Sartre als frei bezeichnet werden, sondern auch derjenige, der den Schmerzen der Folter nachgibt und seine Kameraden verrät. Er hat sich nach Sartre aus Freiheit dazu entschieden, die Schmerzen der Folter nicht auszuhalten und seine Kameraden zu verraten. Innerhalb der philosophischen Diskussion um das Problem von Freiheit und Determinismus kann Sartre mit seinem Verständnis von Freiheit als Libertarianer bezeichnet werden.⁷⁹ So ist Sartre nicht nur der Überzeugung, dass der Mensch in seinen Entwürfen frei und nicht determiniert ist, sondern er vertritt im Unterschied zu kompatibilistischen Theorien auch die weitergehende Auffassung, dass sich Freiheit und Determiniertheit ausschließen. Bei Sartre heißt es hierzu: „Der Mensch kann nicht bald frei und bald Sklave sein: er ist gänzlich und immer frei, oder er ist es nicht.“⁸⁰

Sartre lässt bei seiner Freiheitskonzeption nicht außer Acht, dass es Dinge gibt, auf die wir keinen Einfluss haben. Jeder Einzelne wird nach Sartre – wie er in Anlehnung an Heidegger bemerkt – „in die Welt geworfen“⁸¹ und ist als Individuum bestimmten Bedingungen ausgeliefert, die nicht in seiner Macht stehen.⁸² Diese Faktizität, wie Sartre die unabänderlichen Gegebenheiten eines jeden menschlichen Lebens nennt, gehört zur menschlichen Existenz wie die Freiheit. Sartre führt hierzu aus:

Was wir Faktizität der Freiheit genannt haben, ist das Gegebene, das sie zu sein hat und das sie mit ihrem Entwurf erhellt. Dieses Gegebene manifestiert sich in mehreren Arten, wenn auch in der absoluten Einheit einer gleichen Erhellung. Es ist *mein Platz, mein Körper, meine Vergangenheit, meine Position*, insofern sie durch die Indikationen der anderen bereits bestimmt ist, schließlich meine grundlegende *Beziehung zu Anderen*.⁸³

⁷⁸ SN, S. 950-951.

⁷⁹ Keil weist darauf hin, dass in der Philosophie der Gegenwart das Problem von Willensfreiheit und Determinismus in zwei Teilprobleme aufgespalten wird. Das traditionelle Problem beschäftigt sich mit der Frage, ob der gesamte Weltlauf determiniert ist oder ob der Mensch innerhalb einer determinierten Natur einen freien Willen besitzt. Dagegen betrifft das Vereinbarkeitsproblem die Frage, ob Freiheit und Determiniertheit einander ausschließen oder nicht. Während Libertarier der Auffassung sind, dass der Wille frei ist, bestreiten harte Deterministen die Existenz der Willensfreiheit. Die Lehre der Vereinbarkeit nennt man Kompatibilismus; die Gegenposition Inkompatibilismus. Vgl. Keil, Willensfreiheit, S. 10.

⁸⁰ SN, S. 766.

⁸¹ Ebd., S. 173.

⁸² So kann der Einzelne nach Heidegger weder über das soziale Umfeld, das Zeitalter, die Familie oder die Sprachgemeinschaft, in die er hineingeboren wurde, bestimmen. Diese Tatsache bezeichnet Heidegger als die Geworfenheit des Daseins. Der Mensch kann zwar nach Heidegger sein Leben selbst entwerfen, aber er erfährt auch immer, dass er in dieses Leben geworfen ist. Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 135; vgl. Rainer Thurnher, Martin Heidegger, in: Rainer Thurnher u.a. (Hrsg.), Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3, Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, München 2002, S. 196-274, hier S. 220.

⁸³ SN, S. 846.

Wir werden an einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Elternhaus und mit bestimmten körperlichen und kognitiven Voraussetzungen geboren. Doch keine dieser Gegebenheiten kann unsere Freiheit Sartre zufolge in irgendeiner Weise einschränken. Zwar können uns diese Gegebenheiten daran hindern, bestimmte Ziele zu erreichen, aber für Sartre ist nicht die Freiheit entscheidend, seine Zwecke verwirklichen zu können, sondern vielmehr die Freiheit, sich seine Zwecke ungehindert bilden zu können. Wer sich den Knöchel verstaucht, hat vielleicht nicht mehr die Freiheit einen ausgedehnten Spaziergang zu machen, aber er hat nach Sartre weiterhin die Freiheit, einen Spaziergang machen zu wollen oder sich neue Zwecke zu setzen, sei es ein Buch zu lesen oder einen Kaffee zu trinken. Hierzu bemerkt Sartre: „Außerdem muß man gegen den gesunden Menschenverstand präzisieren, daß die Formel «frei sein» nicht bedeutet «erreichen, was man gewollt hat», sondern «sich dazu bestimmen, durch sich selbst zu wollen» (im umfassenden Sinn von wählen).“⁸⁴

Unsere Freiheit und die damit einhergehende Verantwortung sind Sartres Ansicht nach allumfassend. Wir alleine sind nach Sartre für unsere Entscheidungen verantwortlich und es gibt niemanden, der uns diese Verantwortung abnehmen kann. Als Freiheit haben wir immer die Möglichkeit, uns so oder anders zu entscheiden. Dieser Verantwortung ist nach Sartre genauso wenig zu entkommen wie der Freiheit. Sartre schreibt: „Ich bin ja für alles verantwortlich, außer für meine Verantwortlichkeit selbst, denn ich bin nicht der Grund meines Seins.“⁸⁵ Es ist besonders diese radikale Betonung von Freiheit und Verantwortung, die den Existenzialismus von Sartre auszeichnet und die ihn zu einer dominierenden Strömung des kulturellen Lebens in Frankreich nach dem Zweiten Weltkrieg macht.⁸⁶ In *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* charakterisiert Sartre den Existenzialismus folgendermaßen: „[E]s gibt keine optimistischere Lehre, da das Schicksal des Menschen in ihm selbst liegt [...]“⁸⁷

3. Die Angst und die Flucht vor der Freiheit

Die von Sartre betonte Freiheit ist keine Eigenschaft des Menschen unter anderen Eigenschaften, sondern macht nach Sartre vielmehr das Wesen des Menschen aus. In seinem

⁸⁴ SN, S. 836.

⁸⁵ Ebd., S. 953.

⁸⁶ Vgl. Kampits, Sartre, S. 18-19.

⁸⁷ EH, S. 164.

1943 erschienenen Drama *Die Fliegen* lässt Sartre König Orest zu Jupiter sagen: „Aber man durfte nicht den Fehler machen, mich frei zu schaffen. [...] Ich bin weder Herr noch Sklave, Jupiter. Ich bin meine Freiheit! Kaum hast du mich geschaffen, habe ich dir schon nicht mehr gehört.“⁸⁸ Der Mensch hat nach Sartre im Unterschied zu allen anderen existierenden Einzeldingen keine bestimmte Natur, die ihn in seiner Eigenart definiert, sondern er existiert als Freiheit. Als Freiheit entscheiden wir selbst, wer wir sind, ohne aber jemals mit einer stabilen Eigenart existieren zu können. Im Unterschied zu allen Einzeldingen des An-sich ist es eine lebenslange Aufgabe des Menschen, sich immer wieder für oder gegen seine vergangenen Entwürfe zu entscheiden. Ob wir auch morgen noch an den Eigenschaften und Werten festhalten, die uns bis heute wichtig waren, liegt nach Sartre in unserer Hand. Er bemerkt hierzu: „Was zunächst mit Evidenz erscheint, ist, daß die menschliche Realität sich nur dann von der Welt losreißen kann [...], wenn sie von Natur aus ein Losreißen von sich selbst ist.“⁸⁹

Die Erkenntnis, dass der Mensch als Freiheit existiert, ist nach Sartre aber keine theoretische Erkenntnis, für die wir sein philosophisches Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* genau studieren müssen. Vielmehr gibt es Sartre zufolge eine besondere Erfahrung, in der jeder Einzelne seine Freiheit als solche erfasst: die Erfahrung der Angst. Hierbei unterscheidet Sartre in Anschluss an Kierkegaard und Heidegger die Angst von dem Gefühl der Furcht.⁹⁰ Sartre erläutert seinen Gedanken wie folgt: „Man muß Kierkegaard recht geben: die Angst unterscheidet sich von der Furcht dadurch, daß die Furcht Furcht vor den Wesen [*êtres*] der Welt ist und daß die Angst Angst vor mir ist.“⁹¹ Unsere Furcht richtet sich nach Sartre auf die Dinge der Welt, also darauf, was uns von außen zustoßen könnte. Wir können uns vor der Dunkelheit, vor Spinnen oder vor der anstehenden Prüfung fürchten, und wir können uns davor

⁸⁸ Jean-Paul Sartre, *Die Fliegen*. Drama in drei Akten, Neuübersetzung von Traugott König, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Theaterstücke Band 1 und 2*, Reinbek bei Hamburg⁹2002, S. 95-189, hier S. 181. Im Folgenden wird dieses Werk mit F abgekürzt.

⁸⁹ SN, S. 85.

⁹⁰ Die Idee der Angst spielt in der existentialistischen Philosophie eine wichtige Rolle. Kierkegaard zufolge verweist die Angst, wie er in seinem Text *Der Begriff der Angst* ausführt, auf die menschliche Möglichkeit der Selbstwahl in Freiheit. Nach Kierkegaard bekundet sich diese Angst bereits in einem Zustand kindlicher Unschuld, welcher der Möglichkeit des Sich-Ergreifens noch vorausliegt. Die Angst ist nach Kierkegaard nicht ausschließlich eine Last für den Einzelnen, sondern kann als eine Befreiung erfahren werden. Heidegger unterscheidet in seinem Werk *Sein und Zeit* die Grundstimmung der Angst von der häufig auftretenden Furcht als einer Befindlichkeit, die auf Gegenstände oder Sachverhalte gerichtet ist. Die Angst gehört nach Heidegger dagegen zu den Erfahrungen des Möglichseins, der Offenheit und Unbestimmtheit des Daseins. Vgl. Christoph Demmerling, *Philosophie der Angst*, in: Lars Koch (Hrsg.), *Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2013, S. 31-41, hier S. 35; vgl. Günter Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg⁵2007, S. 75-76; vgl. Thomas Flynn R., *Existenzialismus. Eine kurze Einführung*, aus dem Amerikanischen von Erik M. Vogt, Oxford 2006, S. 102-14; vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 186-190; vgl. Sören Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, übersetzt, mit Einleitung und Kommentar hrsg. v. Hans Rochol, Hamburg 1984, S. 41-65; vgl. Rainer Thurnher, Sören Kierkegaard, in: Rainer Thurnher u.a. (Hrsg.), *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3, Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*, München 2002, S. 15-58, hier S. 44-74.

⁹¹ SN, S. 91.

fürchten, dass wir krank werden, unseren Arbeitsplatz verlieren oder davor, dass das Buch, das wir schreiben, ein Misserfolg wird. Sartre gibt für das Gefühl der Furcht folgendes Beispiel: „Schwindel kündigt sich durch Furcht an: ich bin auf einem schmalen Pfad ohne Geländer, der an einem Abgrund vorbeiführt. [...] [I]ch kann auf einem Stein ausgleiten und in den Abgrund stürzen, die lockere Erde des Pfades kann unter meinen Schritten nachgeben.“⁹² Wir stehen dieser Furcht vor den Dingen der Welt nach Sartre aber nicht hilflos gegenüber, sondern haben in jedem einzelnen Fall unserer Furcht die Möglichkeit, darüber nachzudenken, auf welche Weise wir die Situation verändern können, um der Furcht entgegenzuwirken. So können wir uns gewissenhaft auf die anstehende Prüfung vorbereiten, eine Therapie gegen unsere Spinnenphobie beginnen oder den schmalen Pfad bei der Wanderung besonders aufmerksam entlangwandern. Doch sobald wir uns unserer Handlungsmöglichkeiten bewusst werden und unsere Furcht dadurch nachlässt, kann nach Sartre die Angst an die Stelle der Furcht treten. Sartre hierzu: „Aber ich ängstige mich, weil meine Verhaltensweisen nur *mögliche* sind, und das bedeutet genau, daß ich, während ich eine Gesamtheit von Motiven *zur* Abwehr dieser Situation konstituiere, im gleichen Augenblick diese Motive als nicht wirksam genug erfasse.“⁹³

Im Unterschied zur Furcht bezieht sich die Angst nicht auf die Dinge der Welt, sondern auf uns selbst. In der Angst erkennen wir nach Sartre, dass wir durch nichts in unseren Entscheidungen festgelegt sind, sondern dass wir selbst vollkommen frei sind, uns für oder gegen etwas zu entscheiden. Sartre erläutert: „[I]n der Angst gewinnt der Mensch Bewußtsein von seiner Freiheit, oder, wenn man lieber will, die Angst ist der Seinsmodus der Freiheit als Seinsbewußtsein, in der Angst steht die Freiheit für sich selbst in ihrem Sein in Frage.“⁹⁴ Wir begreifen, dass es in unserer Freiheit liegt, ob wir uns gewissenhaft auf die anstehende Prüfung vorbereiten oder ob wir uns lieber die Zeit anderweitig vertreiben. Hierbei geht es Sartre, wie bereits weiter oben erwähnt, nicht um die Handlungsfreiheit, die eigenen Zwecke auch verwirklichen zu können, sondern vielmehr um die Entscheidungsfreiheit, sich so oder anders entscheiden zu können. Angst bezieht sich auf die Erkenntnis, dass uns nichts und niemand daran hindert, unsere Zwecke zu entwerfen. Sartre gibt ein Beispiel eines Glücksspielers, der sich geschworen hat, nie wieder zu spielen:

Die vorherige Entscheidung, «nicht mehr zu spielen», ist immer da, und in der Mehrzahl der Fälle wendet sich der Spieler, wenn er in die Nähe des Spieltisches gerät, zu ihr zurück, um sie um Hilfe zu bitten: denn er will nicht spielen, oder vielmehr, da er seinen Entschluß am Tag vorher gefaßt hat, denkt er sich noch als einen, der nicht mehr spielen will, glaubt er an eine

⁹² SN, S. 93.

⁹³ Ebd., S. 95.

⁹⁴ Ebd., S. 91.

Wirkung des Entschlusses. Aber was er dann in der Angst erfährt, das ist gerade die totale Unwirksamkeit des vergangenen Entschlusses.⁹⁵

Der Glücksspieler erkennt in der Angst, dass seine vergangene Entscheidung, nicht mehr zu spielen, ihn nicht in dem Sinne festlegt, dass sie ihn mit Sicherheit vor dem Spielen bewahrt. Es liegt in seiner Freiheit, sich an seinen Vorsatz zu halten oder sich wieder an den Spieltisch zu setzen. In gleicher Weise ängstigt sich der Wanderer, wenn er begreift, dass es in seiner freien Entscheidung liegt, ob er vorsichtig auf dem schmalen Pfad weiterwandert, ob er wagemutig am Abgrund entlangtänzelt oder ob er sich in den Abgrund stürzt und seinem Leben ein Ende setzt. Sartre hierzu: „Das Schwindelgefühl ist Angst, insofern ich davor schaudere, nicht etwa in den Abgrund zu fallen, sondern mich hinabzustürzen.“⁹⁶ Es ist die Tatsache, dass wir durch nichts in unseren Entscheidungen determiniert sind, die wir in der Angst erfassen.

Die Erfahrung der Angst ist nach Sartre kein alltägliches Erlebnis, das uns ständig in unserem Alltag begleitet. Angst ist vielmehr eine Ausnahmeerfahrung, wie Sartre deutlich macht: „Bleibt, wird man sagen, daß die Freiheit eben als eine permanente Struktur des menschlichen Seins definiert worden ist: wenn die Angst sie manifestiert, müßte sie als ein permanenter Zustand meiner Affektivität sein. Sie ist aber im Gegenteil völlig exzeptionell.“⁹⁷ Wir sind nach Sartre zumeist derart eingebunden in die Alltäglichkeiten unseres Lebens, dass wir nicht die Erfahrung jener existenziellen Angst machen. Wir trinken Kaffee, gehen zur Arbeit, machen den Haushalt, treffen unsere Freunde und fahren hin und wieder in Urlaub, doch jene existenzielle Angst, von der Sartre spricht, empfinden wir in den allermeisten Situationen nicht. Sartre bemerkt hierzu: „Eben der Akt des Aufstehens ist also beruhigend, denn er weicht der Frage aus: «Ist die Arbeit *meine* Möglichkeit?», und er versetzt mich folglich nicht in die Lage, die Möglichkeit des Quietismus, der Zurückweisung der Arbeit und schließlich der Zurückweisung der Welt und des Todes zu erfassen.“⁹⁸ Wir entscheiden und handeln entsprechend unserer Gewohnheiten, ohne aber diese Gewohnheiten in Frage zu stellen. Die Angst tritt nach Sartre erst dann auf, wenn wir uns selbst auf reflexive Weise erfassen und uns klar wird, dass wir uns nicht auf die Weise entscheiden müssen, wie wir uns tagtäglich entscheiden, sondern dass wir immer die Freiheit haben, uns auch anders zu entscheiden. Hierbei kann die Angst als „das reflexive Erfassen der Freiheit durch sie selbst“⁹⁹ nicht nur in extremen Situationen wie bei der von Sartre beschriebenen Wanderung am Abgrund auftreten, sondern auch in ganz alltäglichen Situationen. Sartre schildert das Beispiel eines Schriftstellers,

⁹⁵ SN, S. 97

⁹⁶ Ebd., 91.

⁹⁷ Ebd., S. 102.

⁹⁸ Ebd., S. 106.

⁹⁹ Ebd., S. 108.

dem während seines Schreibens bewusst wird, dass das Fertigstellen seines Buches keine Notwendigkeit, sondern nur eine seiner Möglichkeiten ist. In Sartres Worten: „Und dieses Werk ist eine Möglichkeit, bei der ich Angst spüren kann: es ist wirklich *mein* Mögliches, und ich weiß nicht, ob ich es morgen fortführen werde; morgen kann meine Freiheit in Bezug zu ihm ihre nichtende Macht ausüben.“¹⁰⁰ Die Erfahrung der Angst ist damit Sartre zufolge auf der einen Seite eine Ausnahme, insofern wir sie nicht ständig erleben, aber auf der anderen Seite etwas, das allen Menschen gemeinsam ist, da jeder die Angst in der einen oder anderen Situation erfahren wird. Angst gehört nach Sartre in gleicher Weise zum menschlichen Leben wie die Freiheit.

Insofern die Angst als das Erfassen der eigenen Freiheit nach Sartre für die meisten Menschen schwer zu ertragen ist, versuchen viele dieser Erkenntnis zu entkommen. Sartre zufolge nehmen solche Menschen eine bestimmte Haltung gegenüber sich selbst ein, die darin besteht, sich über die besondere Existenzweise des Menschen zu täuschen. Sartre schreibt: „Dieses nichtende Vermögen nichtet die Angst, insofern ich sie fliehe, und nichtet sich selbst, insofern *ich sie bin, um sie zu fliehen*. Das ist das, was man *Unaufrichtigkeit* [*mauvaise foi*] nennt.“¹⁰¹ Die Haltung der Unaufrichtigkeit, von der Sartre sagt, dass sie „für eine große Anzahl von Personen der normale Aspekt des Lebens sein kann“¹⁰², ist im Wesentlichen eine Lüge uns selbst gegenüber, die darin besteht, zu leugnen, dass wir eine Freiheit inmitten von Gegebenheiten sind, auf die wir keinen Einfluss haben.¹⁰³ Unaufrichtigkeit bedeutet für Sartre, dass Freiheit und Faktizität nicht in ihrem Zusammenspiel angenommen werden, sondern dass immer einer der beiden Aspekte in den Vordergrund gestellt wird.¹⁰⁴ Sartre schreibt zu diesem Wechselspiel in der Unaufrichtigkeit: „Diese beiden Aspekte der menschlichen Realität sind durchaus koordinierbar und müssen es sein. Aber die Unaufrichtigkeit will sie weder koordinieren noch in ihrer Synthese übersteigen. Ihr geht es darum unter Wahrung ihrer Unterschiede ihre Identität zu behaupten.“¹⁰⁵ An dem Beispiel einer flirtenden Frau

¹⁰⁰ SN, S. 104.

¹⁰¹ Ebd., S. 116.

¹⁰² Ebd., 124.

¹⁰³ Wie schon bei Sartres Überlegungen zur Faktizität oder bei seiner Bestimmung von Furcht und Angst lässt sich auch bei seiner Konzeption der Unaufrichtigkeit eine große Nähe zu Heidegger entdecken. So bezeichnet Heidegger die Flucht des Einzelnen vor der eigenen Freiheit und Verantwortung als Uneigentlichkeit. Heidegger diagnostiziert in diesem Seinsmodus eine „Verfallenheit an die »Welt«“ (Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 175), die darin besteht, sich den Dringlichkeiten des Alltags hinzugeben und die Verantwortung für die eigene Lebensbestimmung an andere Instanzen, wie den gesellschaftlichen Zeitgeist, abzugeben. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 175-180; vgl. Thurnher, *Martin Heidegger*, S. 225-229.

¹⁰⁴ Vgl. Manuela Hackel, *Unaufrichtigkeit bei Sartre*, in: Peter Knopp und Vincent von Wroblewsky (Hrsg.), *Carnets Jean-Paul Sartre. Eine Moral in Situation*, Frankfurt am Main 2008, S. 11-28, hier S. 14-15.

¹⁰⁵ SN, S. 135.

veranschaulicht Sartre diese Strategie der Unaufrichtigkeit, Faktizität und Transzendenz wechselweise gegeneinander auszuspielen.¹⁰⁶ Sartre führt aus:

Da ist zum Beispiel eine Frau, die zu einer ersten Verabredung gegangen ist. Sie kennt die Absichten, die der Mann, der mit ihr spricht, ihr gegenüber hegt, ganz genau. Sie weiß auch, dass sie früher oder später eine Entscheidung treffen muß. Aber sie will deren Dringlichkeit nicht spüren: sie hält sich allein an das, was die Haltung ihres Partners an Respekt und Diskretion bietet. Sie erfaßt dieses Verhalten nicht als einen Versuch, das zu realisieren, was man «die ersten Annäherungen» nennt [...]. Der Mann, der mit ihr spricht, erscheint ihr ehrlich und respektvoll, so wie der Tisch rund oder viereckig, die Tapete blau oder grau ist. [...] Aber jetzt ergreift man ihre Hand. Diese Handlung ihres Gesprächspartners droht die Situation zu verändern, indem sie eine unmittelbare Entscheidung hervorruft: diese Hand preisgeben heißt von sich aus dem Flirt zustimmen, sich engagieren. [...] Man weiß, was nun geschieht: die junge Frau gibt ihre Hand preis, aber *sie merkt nicht*, daß sie sie preisgibt. Sie merkt es nicht, weil es sich zufällig so fügt, daß sie in diesem Augenblick ganz Geist ist. [...] Und inzwischen ist die Scheidung von Körper und Seele vollbracht; die Hand ruht inert zwischen den warmen Händen ihres Partners: weder zustimmend noch widerstrebend – ein Ding.¹⁰⁷

Die flirtende Frau belügt sich nach Sartre in mehrfacher Hinsicht. Zunächst kann sie als unaufrichtig bezeichnet werden, da sie sich weigert, die offensichtlichen Annäherungsversuche des Mannes als das zu verstehen, was sie sind. Sie verbirgt sich die verführerische Absicht ihres Gegenübers, indem sie sich dazu entschließt, die Zweideutigkeit seiner Aussagen zu überhören. Sie sieht nach Sartre in den Worten und Gesten ihres Verehrers, wie „«Ich bewundere Sie sehr»“¹⁰⁸, nur unschuldige Komplimente und verbirgt sich die dahinterliegende Absicht ihres Gegenübers, sie zu verführen. Sie macht sich vor, dass der Mann im Sinne der Faktizität lediglich das ist, was er ist, also respektvoll und ehrlich. Auch in anderer Hinsicht bildet die flirtende Frau nach Sartre ein Musterbeispiel für ein unaufrichtiges Verhalten. Obwohl auch sie laut Sartre eine erwachende Begierde empfindet, weigert sie sich ihr Verlangen als das anzuerkennen, was es ist. Sie leugnet ihre körperliche Begierde, indem sie sich nach Sartre als ein rein geistiges Wesen betrachtet; so als gehöre ihr Körper nicht zu ihr, sondern sei ein passiver Gegenstand, dem Dinge lediglich zustoßen können. Sartre bemerkt: „Kurz, während sie die Gegenwart ihres eigenen Körpers zutiefst spürt – vielleicht bis zur Erregung –, realisiert sie sich als jemand, der sein eigener Körper *nicht ist* [...]“¹⁰⁹ Damit lässt sich festhalten, dass die flirtende Frau versucht, sowohl ihre eigene Faktizität als auch die Freiheit des Gegenübers nicht als das anzuerkennen, was sie sind.

Sartre ist der Ansicht, dass jede unaufrichtige Person von ihrem Selbstbetrug wissen

¹⁰⁶ Vgl. Kampits, Sartre, S. 51; vgl. Martin Suhr, Jean-Paul Sartre zur Einführung, Hamburg ⁵2015, S. 159; vgl. Ronald E. Santoni, „Unaufrichtigkeit“ – Klärung eines Begriffs in *Das Sein und das Nichts* (119-160), in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, Berlin ²2014, S. 63-84, hier S. 67-68.

¹⁰⁷ SN, S. 132-134.

¹⁰⁸ Ebd., S. 133.

¹⁰⁹ Ebd., S. 134.

muss. Denn wir sind nach Sartre, so wurde bereits festgehalten, uns all unserer geistigen Zustände, in denen wir uns befinden, in dem Sinne bewusst, dass wir auf präreflexive Weise von ihnen wissen. Wenn wir über eine philosophische Frage nachdenken, wissen wir, dass wir über eine philosophische Frage nachdenken, und wenn wir den Wunsch haben, gleich einen kleinen Spaziergang zu unternehmen, wissen wir, dass wir den Wunsch haben, gleich einen kleinen Spaziergang zu unternehmen. In Bezug auf das Phänomen der Unaufrichtigkeit bedeutet das nach Sartre, dass derjenige, der sich selbst täuscht, auch davon wissen muss, dass er sich selbst täuscht. Sartre hierzu: „Wer sich mit Unaufrichtigkeit affiziert, muß Bewusstsein (von) seiner Unaufrichtigkeit haben, weil ja das Sein des Bewußtseins Seinsbewußtsein ist.“¹¹⁰ Die flirtende Frau aus Sartres Beispiel, die ihre eigene Faktizität und die Freiheit ihres Gegenübers nicht als das anerkennt, was sie sind, weiß nach Sartre, dass sie sich selbst betrügt. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass die Tatsache, dass wir uns selbst belügen, keinen hinreichenden Grund dafür bildet, dass wir, wie Sartre meint, die Wahrheit kennen müssen.¹¹¹ Wer lügt, muss nicht notwendigerweise etwas Unwahres behaupten, sondern lediglich die Absicht haben, jemanden über etwas zu täuschen, von dem er annimmt, dass es die Wahrheit sei.¹¹² Denn sollte jemand zum Beispiel davon überzeugt sein, dass Sartre ein gläubiger Christ war, aber einer anderen Person erzählen, dass es sich bei Sartre um einen Atheisten handelte, sagt diese Person zwar etwas Wahres, verbreitet aber trotzdem eine Lüge, wenn sie die Absicht hat, ihr Gegenüber zu täuschen. Insofern Sartre die Unaufrichtigkeit aber als eine Reaktion auf die Angst als Erkenntnis der Freiheit versteht, müssen unaufrichtige Personen sich der Tatsache bewusst sein, dass sie als Freiheit existieren.

Im Rahmen dieser Arbeit ist vor allem eine andere Form der Flucht vor der Angst von Bedeutung; eine Flucht vor unserer Angst, die mit unseren Werten zu tun hat und die Sartre als „Geist der Ernsthaftigkeit“¹¹³ bezeichnet. Diesen Geist der Ernsthaftigkeit macht Sartre insbesondere bei solchen Personen aus, die sich ihm zufolge „selbst «anständige Leute» nennen“¹¹⁴ und die sich durch eine bestimmte Einstellung gegenüber den Werten auszeichnen. Sartre erläutert den Geist der Ernsthaftigkeit folgendermaßen:

Die Angst ist also das reflexive Erfassen der Freiheit durch sie selbst [...]; sie steht im Gegensatz zum Geist der Ernsthaftigkeit, der die Werte von der Welt aus erfaßt und in der beruhigenden Substantifizierung der Werte liegt. Im Ernsthaften definiere ich mich vom Gegenstand aus, indem ich *a priori* alle Unternehmungen als unmöglich beiseite lasse, die ich nicht gerade

¹¹⁰ SN, S. 123.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 123.

¹¹² Vgl. Oliver Hallich, *Die Rationalität der Moral. Eine sprachanalytische Grundlegung der Ethik*, Paderborn 2008, S. 48-49.

¹¹³ SN, S. 108.

¹¹⁴ Ebd., S. 107.

unternehme, und den Sinn, den meine Freiheit der Welt gegeben hat, als von der Welt kommend und für meine Verpflichtungen und mein Sein konstitutiv erfasse. In der Angst erfasse ich mich als total frei und gleichzeitig als gar nicht verhindern könnend, daß der Sinn der Welt ihr durch mich geschieht.¹¹⁵

Die Substantifizierung der Werte bedeutet nach Sartre, dass die „«anständige[n] Leute»“¹¹⁶ sich einreden, dass es bestimmte objektive Werte – wie zum Beispiel den Wert der Ehe, der Familie oder den Wert der Ehrlichkeit – gibt, die alle Personen unabhängig voneinander erkennen können und die für alle gleichermaßen gültig sind. Sie schaffen sich nach Sartre auf diese Weise ein sicheres und beruhigendes Gelände, an dem sie ihr Handeln ausrichten können.¹¹⁷ Die Flucht vor der Angst bedeutet in diesem Fall eine Flucht vor der Einsicht, dass jeder Einzelne nach Sartre frei darüber entscheiden muss, welche Zwecke er verfolgt und welche Werte in seinem Leben von Bedeutung sind. In *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* schreibt Sartre deutlich: „[N]irgends steht geschrieben, daß das Gute existiert, daß man ehrlich sein soll, nicht lügen darf, denn wir befinden uns ja auf einer Ebene, wo es nichts gibt, außer den Menschen.“¹¹⁸ Es gibt nach Sartre keine von uns unabhängigen, objektiven Werte, die wir auf irgendeine Weise erkennen können, sondern vielmehr sind wir, wie Sartre betont, als Freiheit „die einzige Grundlage der Werte“¹¹⁹.

Mit dieser metaethischen Überzeugung, so lässt sich bereits an dieser Stelle festhalten, wendet sich Sartre auf ontologischer Ebene gegen einen moralischen Realismus, der behauptet, dass wir mit unseren moralischen Urteilen und Ausdrücken eine unabhängig von uns bestehende Realität beschreiben.¹²⁰ Nach Sartre sind moralische Werte weder natürliche Tatsachen, die wir mit naturwissenschaftlichen Methoden untersuchen können, noch gehören die Werte zu einer besonderen Form nicht-natürlicher moralischer Tatsachen. Im weiteren Verlauf der Arbeit soll auf diese These Sartre zurückkommen werden und untersucht werden, auf welche Weise Sartre den Begriff des Wertes versteht und wie er seine Position begründet.

¹¹⁵ SN, S. 108-109.

¹¹⁶ Ebd., S. 107.

¹¹⁷ Vgl. Ulrike Bardt, Sartres Moralphilosophie, in: Ulrike Bardt (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, Darmstadt 2008, S. 173-189, hier S. 177.

¹¹⁸ EH, S. 154.

¹¹⁹ SN, S. 106.

¹²⁰ Vgl. Titus Stahl, Metaethik. Ein systematischer Gebietsüberblick, in: Markus Rüter (Hrsg.): Grundkurs Metaethik. Grundlagen – Positionen – Kontroversen, Münster 2016, S. 37-52, hier S. 44.

4. Die Beziehung zum Anderen

Als vollkommene Freiheit, so betont Sartre, hat jeder Einzelne die Aufgabe, sich selbst zu entwerfen. Wir selbst sind es, die darüber entscheiden, wer wir sind; niemand kann uns nach Sartre von dieser Aufgabe entbinden. Diese Betonung der Verantwortung jedes Einzelnen bedeutet aber nicht, dass Sartre unsere Beziehung zu anderen Menschen außer Acht lässt. Als Menschen existieren wir nach Sartre nicht unabhängig von Anderen, sondern unser aller Leben vollzieht sich inmitten anderer Menschen, im Bereich des Zwischenmenschlichen. Jedes Für-sich steht immer in einem Verhältnis zu anderen Für-sich. Hierbei versteht Sartre unsere Beziehung zum Anderen nicht als harmonisches Miteinander. Ihm zufolge ist unser Zusammensein vielmehr in grundsätzlicher Weise von einem gegenseitigen Konflikt geprägt.¹²¹ In seinem berühmten Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft* spricht Garcin die programmatischen Worte: „Also das ist die Hölle. Ich hätte es nie geglaubt ... Wißt ihr noch: Schwefel, Scheiterhaufen, Rost ... Was für Albernheiten. Ein Rost ist gar nicht nötig, die Hölle, das sind die anderen.“¹²² Die Hölle ist in Sartres Drama kein unwirtlicher Ort, an dem sündige Menschen von ihren Peinigern gequält werden,¹²³ sondern ein schlichtes Hotelzimmer, in dem drei Personen – Garcin, Inès, und Estelle – dazu verdammt sind, bis auf alle Ewigkeit miteinander zu leben. Die Hölle besteht allein in der Anwesenheit anderer Menschen. Demgemäß bemerkt Sartre in *Das Sein und das Nichts*: „Das Wesen der Beziehungen zwischen Bewußtsein ist nicht das Mitsein, sondern der Konflikt.“¹²⁴

Um diese These Sartres nachvollziehen zu können, sei zunächst auf ein Beispiel Sartres verwiesen. Wir sitzen auf einer Bank in einem öffentlichen Park und betrachten unsere Umgebung. Wir lassen den Blick über den vor uns liegenden Rasen, die längs des Rasens stehenden Stühle sowie die Bäume am Rand des Weges streifen. Von unserer Position ausgehend ordnen wir die uns umgebende Umwelt; wir sind der Bezugspunkt aller Dinge unseres Blickfelds, und wir sind es, die den Dingen eine Bedeutung geben. Doch auf einmal

¹²¹ Vgl. Kampits, Sartre, S. 61.

¹²² Jean-Paul Sartre, *Geschlossene Gesellschaft*. Stück in einem Akt, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke* in Einzelausgaben, Theaterstücke Band 3, Neuübersetzung von Traugott König, Reinbek bei Hamburg ⁵⁵2018, S. 58-59. Im Folgenden wird dieses Werk mit GG abgekürzt.

¹²³ Eine derartige Vorstellung, dass Menschen nach dem Tod für ihre Taten bestraft werden, findet sich zum Beispiel im Zehnten Buch der *Politeia*. Besonders eindringlich wird die Folter des Tyrannen Ardiaios beschrieben. Hier heißt es: „Und gleich waren auch [...] gewisse wilde Männer bei der Hand, ganz feurig anzusehen, welche den Ruf verstanden und einige davon besonders wegführten; dem Ardiaios aber und anderen banden sie Hände und Füße und Kopf zusammen, warfen sie nieder und, nachdem sie sie mit Schlägen zugedeckt, zogen sie sie seitwärts vom Wege ab, wo sie sie mit Dornen schabten und den Vorbeigehenden jedesmal andeuteten, weshalb diese solches litten und daß sie abgeführt würden, um in den Tartaros geworfen zu werden.“ Platon, *Der Staat*, 614d-615b, Übersetzung: Friedrich Schleiermacher.

¹²⁴ SN, S. 747.

geht eine andere Person an den Stühlen vorbei und unsere Wahrnehmung verändert sich. Bei Sartre heißt es: „Ich sehe diesen Menschen, ich erfasse ihn gleichzeitig als einen Gegenstand und als einen Menschen. Was bedeutet das? Was will ich sagen, wenn ich von diesem Gegenstand behaupte, *daß es ein Mensch ist?*“¹²⁵ Die vorbeigehende Person ist kein zusätzliches Ding neben den anderen Dingen unseres Wahrnehmungsfeldes, sondern vielmehr ein Mensch, also ein Seiendes von der Seinsweise des Für-sich. Mit der neuen Person, die ihrerseits den Rasen, die danebenstehenden Stühle sowie die Bäume am Wegesrand wahrnimmt, ist nach Sartre ein neues Zentrum in der Welt aufgetaucht, um das sich die Dinge gruppieren. Die neue Person entfaltet nach Sartre eine Räumlichkeit, „die nicht *meine* Räumlichkeit ist, denn statt eine Gruppierung der Gegenstände *auf mich hin* zu sein, handelt es sich um eine Orientierung, *die mich flieht.*“¹²⁶ Sie ist ein neuer Bezugspunkt in der Welt, der die Dinge aus einer anderen Perspektive ordnet und ihnen andere Bedeutungen verleiht, als wir es tun.¹²⁷ Nach Sartre erleben wir diesen Vorgang als Diebstahl, als Einverleibung der eigenen Welt. Sartre schreibt hierzu: „So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat. Alles ist an seinem Platz, alles existiert immer noch für mich, aber alles ist von einer unsichtbaren und erstarrten Flucht auf einen neuen Gegenstand hin durchzogen.“¹²⁸

Doch damit nicht genug. Es ist nach Sartre nicht nur so, dass in meiner Welt ein neues Zentrum aufgetreten ist, das die Dinge anders strukturiert und ihnen eine andere Bedeutung gibt, sondern es ist außerdem der Fall, dass diese neue Person auch mich zu einem Objekt in ihrer Welt werden lässt. Indem die Person mich anblickt, reduziert sie mich nach Sartre auf ein Objekt neben anderen Objekten. Sartre erläutert seinen Gedankengang wie folgt:

Es genügt, daß der Andere mich anblickt, damit ich das bin, was ich bin. Zwar nicht für mich selbst: es wird mir nie gelingen, dieses Sitzen zu realisieren, das ich im Blick des Anderen erfasse, ich werde immer Bewußtsein bleiben; wohl aber für den andern. Wieder einmal erstarrt das nichtende Entweichen des Für-sich, wieder einmal bildet sich das An-sich an dem Für-sich neu. Aber wieder einmal vollzieht sich diese Metamorphose auf Distanz: für den anderen *sitze ich*, wie dieses Tintenfaß *auf* dem Tisch *steht*; für den anderen *bin ich* über das Schlüsselloch gebeugt, wie dieser Baum vom Wind gebeugt ist. So habe ich für den anderen meine Transzendenz abgelegt.“¹²⁹

Wir sind im Blick des Anderen keine vollkommene Freiheit, die im Unterschied zu den Dingen An-sich kein bestimmtes Wesen hat, sondern wir sind für den Anderen nichts weiter als ein bestimmtes Objekt: ein sitzender Parkbesucher, ein launiger Bistrobetreiber oder ein

¹²⁵ SN, S. 459.

¹²⁶ Ebd., S. 460.

¹²⁷ Vgl. Danto, Sartre, S. 128.

¹²⁸ SN, S. 462.

¹²⁹ Ebd., S. 473.

nachdenklicher Philosoph. In dieser Hinsicht beraubt uns der Andere unserer Freiheit, was Sartre gewohnt dramatisch ausdrückt: „Der Andere ist der versteckte Tod meiner Möglichkeiten, insofern ich diesen Tod als mitten in der Welt versteckt erlebe.“¹³⁰ Das bedeutet nicht, dass wir durch den Blick des Anderen tatsächlich zu Objekten werden und in der Form existieren, wie Objekte existieren. Aber der Andere beraubt uns insofern unserer Transzendenz, als er uns als ein bestimmtes Objekt wahrnimmt und uns auf eine bestimmte Eigenart festlegt. Hierbei ist es nach Sartre nicht entscheidend, dass wir wirklich von einer anderen Person angeblickt werden. Vielmehr ist es nach Sartre von Bedeutung, dass wir das Bewusstsein haben, vom Anderen angeblickt zu werden. Er schreibt: „Was am häufigsten einen Blick manifestiert, ist sicher das Sichrichten zweier Augäpfel auf mich. Aber er ist ebensogut anlässlich eines Rascheln von Zweigen, eines von Stille gefolgten Geräuschs von Schritten, eines halboffenen Fensterladens, der leichten Bewegung eines Vorhangs gegeben.“¹³¹ Auf Sartres Beispiel bezogen bedeutet das: Selbst für den Fall, dass sich der Parkbesucher die ihn anblickende Person einbildet, erfährt er sich trotzdem zu einem Objekt transformiert.

Mit dem Blick des Anderen ist bei Sartre ein besonderes Gefühl verbunden: die Scham. Die Scham, von der Sartre spricht, hat aber nichts damit zu tun, dass wir uns für ein bestimmtes Verhalten schämen, wie es vielleicht der Fall ist, wenn wir uns an unsere Gesangseinlage bei der letztjährigen Weihnachtsfeier erinnern oder dabei erwischt werden, wenn wir aus Eifersucht heimlich den Chatverlauf unseres Partners lesen. Die Scham, die Sartre meint, gehört vielmehr wesentlich zu jedem Erblicktwerden durch den Anderen; wir schämen uns ganz grundsätzlich dafür, dass wir durch seinen Blick zu einem Objekt geworden sind. Sartre führt seinen Gedanken wie folgt aus:

Die reine Scham ist nicht das Gefühl, dieses oder jenes tadelnswerte Objekt zu sein, sondern überhaupt ein Objekt zu sein, das heißt, mich in diesem verminderten, abhängigen und erstarrten Objekt, das ich für den Andern bin, *wiederzuerkennen*. Die Scham ist das Gefühl eines Sündenfalls, nicht weil ich diesen oder jenen Fehler begangen hätte, sondern einfach deshalb, weil ich in die Welt «gefallen» bin, mitten in die Dinge, und weil ich die Vermittlung des anderen brauche, um das zu sein, was ich bin.¹³²

Der Sündenfall nach Sartre liegt darin, dass wir im Blick des Anderen unsere Transzendenz verlieren und auf jemand Bestimmtes reduziert werden. Aufgrund der Tatsache, dass wir eigentlich in der Form existieren, dass wir nicht etwas sein können, so wie die Dinge An-sich etwas sind, schämen wir uns, dass wir im Blick des Anderen etwas Bestimmtes geworden sind, sei es ein sitzender Parkbesucher oder ein zerstreuter Philosoph. Sartre bemerkt: „Ich, der ich,

¹³⁰ SN, S. 477.

¹³¹ Ebd., S. 465.

¹³² Ebd., S. 516.

insofern ich meine Möglichkeiten bin, das bin, was ich nicht bin, und nicht das bin, was ich bin, jetzt *bin ich* also jemand.“¹³³ Hierbei schließt die Scham aber nicht aus, dass wir über bestimmte Zuschreibungen des Anderen stolz sein können; Stolz und Scham können nach Sartre miteinander einhergehen, weil sie sich auf verschiedene Sachverhalte beziehen. Sartre führt aus: „Auch der Stolz schließt die ursprüngliche Scham nicht aus. Gerade im Bereich der fundamentalen Scham oder Scham, Objekt zu sein, baut er sich auf. [...] In einer Hinsicht ist der Stolz also zunächst Resignation: um stolz sein zu können, *dieses zu sein*, muß ich mich zunächst damit begnügt haben, *nur dieses zu sein*.“¹³⁴ Wen es stolz macht, dass er von seinen Freunden als besonders vertrauensvoll und loyal angesehen wird, der wird laut Sartre neben dem Stolz auch jene Scham empfinden, die einzig damit zusammenhängt, dass er zu einem bestimmten Objekt in den Augen seiner Freunde geworden ist.

Ein derartiger Zustand der Scham, der dadurch gekennzeichnet ist, dass wir zu einem Objekt im Blick des Anderen werden, ist Sartre zufolge für uns nicht hinnehmbar. Als Freiheit, die – wie an späterer Stelle gezeigt wird – unentwegt danach strebt, sich selbst zu begründen, können wir nicht ertragen, dass uns der Andere als etwas Bestimmtes objektiviert, auf das wir keinen Einfluss haben. Sartre bemerkt: „In diesem Sinne können wir uns als «Knechte» betrachten, insofern wir Anderen erscheinen. [...] Ich bin in dem Maß Knecht, in dem ich in meinem Sein abhängig innerhalb einer Freiheit bin, die nicht die meine ist und die gerade die Bedingung meines Seins ist.“¹³⁵ Der Andere besitzt uns in der Form, dass er es in der Hand hat, auf welche Weise er uns objektiviert; wir sind seinem Urteil letztlich ausgeliefert. Nach Sartre kann es für uns als Freiheit nur zwei mögliche Haltungen gegenüber dem Anderen geben. Er erläutert:

Und da die Existenz des Andern mir das Sein enthüllt, das ich bin, ohne daß ich mir dieses Sein aneignen oder auch nur denken kann, motiviert diese Existenz zwei entgegengesetzte Haltungen [...]; das heißt, ich kann mich zum Andern zurückwenden, um ihm meinerseits Objektivität zu verleihen, da ja die Objektivität des Andern meine Objektivität für den Andern zerstört. Andererseits kann ich aber, insofern der Andere als Freiheit Grund meines An-sich-sein ist, danach trachten, diese Freiheit zu gewinnen und mich ihrer zu bemächtigen, ohne ihr ihren Freiheitscharakter zu nehmen: wenn ich mir nämlich diese Freiheit, die Grund meines An-sich-seins ist, assimilieren könnte, wäre ich mir selbst mein eigener Grund.¹³⁶

Entweder wir eliminieren die Freiheit des Anderen, indem wir ihn objektivieren, oder wir versuchen, uns der Freiheit des Anderen zu bemächtigen, ohne sie ihres Freiheitscharakters zu berauben. Auf die erste Haltung bezogen bedeutet das, dass der auf einer Bank sitzende

¹³³ SN, S. 475.

¹³⁴ Ebd., S. 519.

¹³⁵ Ebd., S. 482.

¹³⁶ Ebd., S. 636.

Parkbesucher aus Sartres Beispiel seine Freiheit wiedergewinnt, indem er seinerseits die vorbeigehende Person anblickt und auf eine bestimmte Eigenart festlegt. Im Blick verwandelt er die ihn bedrohende Freiheit zu einem Objekt unter Objekten; der Andere ist nun nichts mehr als ein gedankenverlorener Flaneur oder ein Zeitung lesender Spaziergänger. Sartre schreibt: „Aber diesmal hat sich die Gestalt über sich selbst geschlossen: ich habe einen vollen Gegenstand zu erfassen. Mitten in der Welt kann ich sagen «lesender-Mensch», wie ich sagen würde «kalter Stein», «Nieselregen»; ich erfasse eine geschlossene «Gestalt», deren wesentliche Eigenschaft das *Lesen* bildet [...].“¹³⁷ Die zweite mögliche Haltung gegenüber dem Anderen besteht dagegen in dem Versuch, den Anderen als Freiheit zu kontrollieren, also ihn zu beherrschen, ohne ihn zu einem Objekt zu machen. Diese Haltung, die Sartre paradigmatisch in der Liebe realisiert sieht, wird zu einem späteren Zeitpunkt der Arbeit thematisiert werden.

Insgesamt ist an dieser Stelle festzuhalten, dass alle unsere Versuche, sich dem Blick des Anderen zu entreißen, nach Sartre gleichzeitig zu den Versuchen des Anderen erfolgen, sich von unserem Blick zu befreien. Es ist ein nicht enden wollender Kampf um die Vorherrschaft zwischen den Freiheiten. Sartre schreibt: „Während ich versuche, mich vom Zugriff des Anderen zu befreien, versucht der Andere, sich von meinem zu befreien; während ich danach trachte, den Anderen zu unterwerfen, trachtet der Andere danach, mich zu unterwerfen.“¹³⁸ Obwohl es in diesem Konflikt keinen Sieger geben kann, da wir als Freiheit existieren und aus diesem Grund niemals den Status eines Objektes erlangen werden, können wir unsere Anstrengungen, den Anderen objektivieren zu wollen, nicht abschütteln. Eine Anerkennung des Anderen als Freiheit kann es für Sartre nicht geben, wie er deutlich formuliert: „So ist die Achtung vor der Freiheit des Anderen ein leeres Wort: selbst wenn wir uns vornehmen könnten, diese Freiheit zu achten, wäre jede Haltung, die wir dem anderen gegenüber einnehmen, eine Vergewaltigung dieser Freiheit, die zu achten, wir behaupten.“¹³⁹

Der Andere ist nach Sartre aber nicht nur eine Bedrohung unserer Freiheit, sondern er stellt auf der anderen Seite auch eine Bereicherung für uns selbst dar. Durch den Anderen erfahren wir Sartre zufolge etwas über uns selbst, das uns ansonsten verborgen bliebe. Schauen wir uns hierzu Sartres berühmtes Beispiel von einer durch ein Schlüsselloch spähenden Person an. Sartre schreibt:

Nehmen wir an, ich sei aus Eifersucht, aus Neugier, aus Verdorbenheit so weit gekommen, mein Ohr an eine Tür zu legen, durch ein Schlüsselloch zu gucken. Ich bin allein und auf der Ebene des nicht-thetischen Bewußtseins (von) mir. Das bedeutet zunächst, daß es kein Ich gibt, das mein Bewußtsein bewohnt. Also nichts, worauf ich meine Handlungen beziehen könnte, um sie

¹³⁷ SN, S. 462-463.

¹³⁸ Ebd., S. 638.

¹³⁹ Ebd., S. 714.

zu qualifizieren. [...] Jetzt habe ich Schritte im Flur gehört: man sieht mich. Was soll das heißen? 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.¹⁴⁰

Die Person, die durch das Schlüsselloch schaut, ist ganz in die Situation versunken. Sie nimmt die Tür, das Schlüsselloch und die Szene, die sich hinter der Tür abspielt, wahr, ohne sich auf reflexive Art ihrer selbst bewusst zu sein. Zwar ist sie sich nach Sartre auf präreflexiver Weise ihrer Wahrnehmung bewusst, insofern sie weiß, dass sie gerade die Szene hinter der Tür wahrnimmt, aber als Objekt ist sie sich nicht bewusst. Doch diese Einstellung zu sich selbst ändert sich nach Sartre abrupt, als sie plötzlich das Geräusch von Schritten im Flur vernimmt. Die Person wird sich selbst auf reflexiver Ebene zum Objekt der eigenen Wahrnehmung; sie erkennt sich nach Sartre als jemand, der eifersüchtig, neugierig oder verdorben ist. Sartre bemerkt hierzu: „Wenn man mich anblickt, habe ich ja das Bewußtsein, Objekt *zu sein*. Dieses Bewußtsein kann aber nur in der Existenz des andern und durch sie entstehen.“¹⁴¹ Indem der Andere uns in einer bestimmten Weise beurteilt, offenbart er uns eine objektive Seite von uns selbst, die wir ohne den Anderen nicht wahrnehmen können. Da der Mensch nach Sartre die besondere Seinsform ist, die kein Wesen im Sinne einer feststehenden Natur hat, sondern vielmehr ihr eigenes Nichts ist, benötigen wir ein Gegenüber, das uns als etwas Bestimmtes beurteilt. Sartre schreibt: „[S]o kann ich mich nicht nur nicht *erkennen*, sondern mein Sein selbst entgeht mir –, obwohl ich eben dieses Meinem-Sein-entgehen *bin* –, und ich bin nichts ganz und gar; es gibt nichts *da* als ein reines Nichts [...].“¹⁴² Wir brauchen den Blick des Anderen, damit wir uns selbst zum Objekt der eigenen Reflexion machen können; damit wir ein gegenständliches Bewusstsein von uns selbst haben können.

Hierbei ist nach Sartre – wie bereits weiter oben erwähnt – die tatsächliche Gegenwart eines konkreten Gegenübers nicht notwendig dafür, dass wir uns selbst zum Objekt werden. Es kann natürlich sein, dass uns der Andere direkt anspricht oder uns auf andere Weise zu verstehen gibt, was er von unserem Verhalten hält und wie er uns beurteilt. Doch selbst für den Fall, dass die durch das Schlüsselloch spähende Person sich die Schritte auf dem Flur nur eingebildet hat und ihr nach einer kurzen Schrecksekunde klar wird, dass sie von niemandem beobachtet wurde, erfährt sie sich trotzdem als ein bestimmtes Objekt. Sartre hierzu: „Statt daß der Andere nach meiner ersten Alarmierung verschwunden wäre, ist er jetzt überall, unter mir, über mir, in den Nebenzimmern, und ich spüre weiterhin zutiefst mein Für-Andere-sein

¹⁴⁰ SN, S. 467-469.

¹⁴¹ Ebd., S. 488.

¹⁴² Ebd., S. 469.

[...].¹⁴³ Wir brauchen nach Sartre kein konkretes Gegenüber, damit wir uns selbst als Objekt erkennen können; aber immer, wenn wir über uns selbst nachdenken, erfassen wir uns selbst über den Umweg des anderen. Sartre erläutert: „Das Für-Andere-sein ist ein ständiges Faktum meiner menschlichen Realität, und ich erfasse es mit seiner faktischen Notwendigkeit im kleinsten Gedanken, den ich mir über mich mache.“¹⁴⁴ Der Andere muss hierbei keine bestimmte Person sein, sondern kann uns nach Sartre auch als „eine ungreifbare, flüchtige und allgegenwärtige Realität“¹⁴⁵ erscheinen – also in Form der jeweiligen kulturellen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen, unter denen wir leben.¹⁴⁶ Mit Bezug auf Heideggers Begriff des Man schreibt Sartre: „Fortwährend, wo ich auch sein mag, erblickt *man* mich. Man wird nie als Objekt erfaßt, es löst sich augenblicklich auf.“¹⁴⁷

Insgesamt lässt sich festhalten, dass die Beziehung zum Anderen bei Sartre einen doppeldeutigen Charakter hat. Auf der einen Seite betont er nachdrücklich die Bedrohung, die seiner Ansicht nach vom Anderen für unsere Freiheit ausgeht. Der Konflikt zwischen Für-sich und Für-sich um die Kontrolle des Anderen bildet ihm zufolge das Wesen menschlicher Beziehungen. Dieser Konflikt ist derart grundsätzlich für unsere Beziehungen, dass er auch innerhalb erfolgreicher Arbeitsbeziehungen, tiefer Freundschaften oder leidenschaftlicher Liebesbeziehungen fortbesteht. Auf der anderen Seite macht Sartre deutlich, dass es der Andere ist, dem wir es zu verdanken haben, dass wir uns überhaupt auf reflexive Weise erkennen können. Ohne den Anderen, der uns beurteilt und in einer bestimmten Weise festlegt, blieben wir rein auf der Ebene des präreflexiven Bewusstseins, ohne uns jemals als Objekt gewahr zu werden.

5. Zusammenfassung der Ergebnisse

(1) Unser gesamtes mentales Leben ist uns Sartre zufolge bewusst; hiermit meint er, dass wir immer davon wissen, wenn wir uns in einem bestimmten mentalen Zustand befinden. Er nennt diese Form des Bewusstseins präreflexives Bewusstsein.

¹⁴³ SN, S. 497.

¹⁴⁴ Ebd., S. 501-502.

¹⁴⁵ Ebd., S. 505.

¹⁴⁶ Vgl. Alex Honneth, Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität (405-538), in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, Berlin 2014, S. 135-157, hier S. 151.

¹⁴⁷ SN, S. 505.

(2) Mentale Zustände sind nach Sartre dadurch gekennzeichnet, dass sie auf einen bewusstseinstranszendenten Gegenstand bezogen sind. Insofern wir damit immer auf etwas bezogen sind, das wir nicht sind, und von diesem Nichtsein wissen, schlussfolgert Sartre, dass unser Bewusstsein wesentlich vom Nichts durchzogen ist.

(3) Auf Grundlage seiner Analyse des Bewusstseins unterscheidet Sartre zwei verschiedene Seinsbereiche: das An-sich-sein und das Für-sich-sein. Alle Dinge, die zum An-sich-sein gehören, existieren ohne ein Bewusstsein im Sinne Sartres. Lediglich der Mensch gehört zum Für-sich-sein.

(4) Der Mensch, der nach Sartre wesentlich vom Nichts durchzogen ist, hat im Unterschied zu allen Dingen des An-sich keine festgelegte Natur, sondern ist frei, sich selbst zu bestimmen.

(5) Die Freiheit des Menschen bezeichnet Sartre als Seinsfreiheit, da keine Handlung des Menschen als unfrei bezeichnet werden kann. Zwar können wir aufgrund bestimmter Umstände unsere Ziele nicht erreichen, aber wir sind vollkommen frei, unsere Ziele zu entwerfen.

(6) Die Angst ist nach Sartre im Unterschied zur Furcht eine besondere Weise, sich der eigenen Freiheit bewusst zu werden sein. Die Unaufrichtigkeit sowie der Geist der Ernsthaftigkeit bilden für Sartre zwei verschiedene Fluchtverhaltensweisen des Menschen vor der Angst.

(7) Während die Unaufrichtigkeit darin besteht, Freiheit und Faktizität nicht in ihrem Zusammenspiel anzunehmen, bedeutet der Geist der Ernsthaftigkeit die Überzeugung, dass es objektive Werte gibt, die wir erkennen können.

(8) Sartre vertritt die Ansicht, dass es keine objektiven Werte gibt. Jeder Einzelne ist nach Sartre dazu aufgefordert, in Freiheit seine Werte zu bestimmen.

(9) Der Andere hat bei Sartre eine zweifache Bedeutung. Einerseits bildet er eine Bedrohung für uns, da wir durch den Blick des Anderen zu einem Objekt degradiert werden. Diese Erfahrung ist nach Sartre mit dem Gefühl der Scham verbunden.

(10) Andererseits bildet der Andere die Voraussetzung dafür, dass wir uns zum Gegenstand der eigenen Reflexion machen können. Nur mithilfe des Anderen erfahren wir etwas über uns.

III. Die Freiheit als Grundlage der Werte

In diesem Kapitel soll Sartres subjektivistische Position in Hinblick auf moralische und außermoralische Werte im Mittelpunkt stehen. Ausgehend von grundlegenden Überlegungen bezüglich moralischer und außermoralischer Werte soll der von Sartre hervorgehobene motivationale Charakter der Werte erläutert werden. Hieran anschließend sollen Gemeinsamkeiten zwischen Sartres Analyse moralischer Werte und der Argumentation von John L. Mackie aufgezeigt werden. In einem nächsten Schritt soll das von Sartre in *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* geschilderte Dilemma erläutert werden, wobei vor allem die existenzielle Verlassenheit des Menschen thematisiert werden soll. Überdies wird in diesem Kapitel die Konzeption des Urentwurfs von Sartre analysiert. Hierbei soll nicht nur dargelegt werden, auf welche Weise unsere einzelnen Entscheidungen mit jenem grundlegenden Entwurf unseres Selbst zusammenhängen, sondern auch in welcher Beziehung der Urentwurf mit unseren moralischen und außermoralischen Werten steht. Abschließend soll Sartres These von der Unbegründbarkeit des Urentwurfs mit Richard M. Hares Analyse von der Rechtfertigung unserer grundlegenden moralischen Prinzipien verglichen werden.

1. Moralische und außermoralische Werte

Die folgenden Überlegungen bezüglich moralischer und außermoralischer Werte stützen sich im Wesentlichen auf die Analyse von William K. Frankena aus seiner Schrift *Ethik. Eine analytische Einführung* sowie die Darstellung von Dieter Birnbacher in seinem Werk *Analytische Einführung in die Ethik*. Beide Werke sind hervorragende Einführungen in den Bereich der Ethik, die sich neben einer klaren und genauen Darstellung der unterschiedlichen ethischen Positionen und Argumente durch eine umfassende Analyse moralischer und außermoralischer Werte auszeichnen. In seinem Werk *Ethik. Eine analytische Einführung* ordnet Frankena die Vielzahl verschiedener Werte durch ein abstraktes Klassifikationssystem, wobei er sich auf Hauptunterscheidungen, die in der Philosophiegeschichte entwickelt worden sind, bezieht.¹ Allgemein lässt sich mit Frankena sagen, dass sich alle Handlungen, Handlungsweisen, Absichten, Dinge, Eigenschaften oder Sachverhalte als Werte bezeichnen

¹ Vgl. Michael Quante, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt, ³2008, S. 36.

lassen, die wir in irgendeiner Hinsicht als wertvoll bzw. gut erachten.² Demnach können wir sowohl bestimmte Tätigkeiten wie Philosophieren oder einzelne Gegenstände wie Kunstwerke oder Taschenrechner als auch körperliche und mentale Zustände wie Gesundheit oder Zufriedenheit als Werte bezeichnen oder sagen, dass sie einen Wert haben. Ferner können Werturteile sowohl speziell sein, wie das Urteil „Das ist ein gutes Auto“, als auch von genereller Natur sein, wie zum Beispiel das Urteil „Erkenntnis ist etwas Gutes“ oder „Gerechtigkeit ist etwas Gutes“.

Bei seiner Klassifikation der verschiedenen Arten von Werten unterscheidet Frankena zwischen moralischen und außermoralischen bzw. nicht-moralischen Werten. Hierbei versteht Frankena die Moral als ein regulatives soziales System über richtiges Handeln, das er sowohl von der Konvention als auch vom Recht unterscheidet.³ Während es der Konvention laut Frankena nicht um Dinge von so entscheidender sozialer Bedeutung wie der Moral und dem Recht geht, sondern weitgehend um Erwägungen des Erscheinungsbildes, des Geschmacks und der guten Sitten, unterscheidet sich das Recht von der Moral dahingehend, dass es durch einen bewussten Akt der gesetzgebenden Gewalt geschaffen und abgeändert werden kann.⁴ Ferner zeichnet sich die Moral nach Frankena dadurch aus, dass sie aufseiten des Einzelnen den Gebrauch der Vernunft und eine gewisse Autonomie voraussetzt. Der Einzelne wird von der Moral, von ihren Normen, Werten oder Pflichten, dazu aufgefordert, eine Entscheidung zu treffen.⁵ In Hinblick auf die moralischen Werte schreibt Frankena Folgendes:

Moralische Werte oder Dinge, die moralisch gut sind, sind etwas anderes als außermoralische Werte oder Dinge, die in einem außermoralischen Sinn gut sind. [...] Das, was man moralisch gut oder schlecht nennen kann, sind Personen, Personengruppen, Charaktereigenschaften, Anlagen, Gefühle, Motive und Absichten – kurzum, Personen, Personengruppen und Persönlichkeitselemente. Auf der anderen Seite können alle beliebigen Arten von Dingen im außermoralischen Sinn gut oder schlecht sein [...].⁶

Mit unseren moralischen Werturteilen beziehen wir uns nach Frankena primär nicht auf Handlungen oder Typen von Handlungen, sondern vielmehr auf Motive, Einstellungen, Haltungen oder Charakterzüge von Personen. So ist das moralische Urteil, dass es moralisch geboten ist, einander zu helfen, strenggenommen kein Werturteil, sondern vielmehr ein Urteil in Hinblick auf die moralische Richtigkeit einer Handlung. Demgegenüber ist das Urteil, dass die Tugend der Hilfsbereitschaft etwas Gutes ist, ein moralisches Werturteil im Sinne

² Vgl. William K. Frankena, Ethik. Eine analytische Einführung, hrsg. und übersetzt von Norbert Hörster, Wiesbaden 2017, S. 76-78.

³ Vgl. ebd., S. 7.

⁴ Vgl. ebd., S. 6-7.

⁵ Vgl. ebd., S. 7-8.

⁶ Ebd., S. 57-58.

Frankenas. Hierbei unterscheiden sich die moralischen Werte, die im Laufe der Zeit von den verschiedenen Denkern vorgeschlagen wurden, mitunter deutlich: Während zum Beispiel für Platon die vier Kardinaltugenden der Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit moralische Werte darstellen, die der Mensch ausbilden soll, erklärt Schopenhauer in seiner Gesinnungsethik das Motiv des Mitleids zum höchsten moralischen Wert.⁷ Mitleid versteht Schopenhauer hierbei im Sinne des Altruismus und der Fürsorge für Andere, wie er es in seiner Schrift *Über die Grundlage der Moral* folgendermaßen formuliert: „[E]s ist das alltägliche Phänomen des Mitleids, d.h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Theilnahme zunächst am Leiden eines Anderen und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlseyn und Glück besteht.“⁸

Was die außermoralischen Werte betrifft, unterscheidet Frankena zwischen Nützlichkeitswerten, die wegen ihres Nutzens für einen bestimmten Zweck gut sind, instrumentalen Werten, die als Mittel zu etwas Gutem gut sind, inhärenten Werten, die gut sind, weil das Erlebnis ihrer Betrachtung gut ist, eigenständigen Werten, die in sich, wegen ihrer Eigenschaften gut sind sowie beitragenden Werten, die zum guten Leben beitragen.⁹ In Hinblick auf die beitragenden Werte erläutert er: „Weiter können wir von gewissen Arten der Erfahrung sagen, dass sie deshalb gut sind, weil sie zum guten Leben beitragen oder weil sie einem Leben, in dem sie eine Rolle spielen, einen größeren eigenständigen Wert verleihen. Man könnte solche *im Beitragssinn* guten Erfahrungen als Wege zum guten Leben bezeichnen; aber es ist besser sie als *Bestandteile* desselben aufzufassen.“¹⁰ Hinzu kommt nach Frankena der sogenannte Endwert eines bestimmten Gegenstands, womit er die Güte bezeichnet, die ihm unter Einbeziehung aller Aspekte, Eigenschaften und Umstände zukommt.¹¹ Insgesamt ist es, wie Frankena deutlich macht, möglich, dass dasselbe gleichzeitig unter mehreren Aspekten gut sein kann; so kann gelegentliches Joggen sowohl instrumentell gut sein, weil es zur Gesundheit beiträgt, zugleich aber auch einen eigenständigen Wert haben, weil das Joggen an sich Freude bereitet.¹² Auf der anderen Seite ist es auch möglich, dass ein und dieselbe Sache sowohl in einer Hinsicht gut und in einer anderen Hinsicht schlecht genannt werden kann. Denken wir

⁷ Vgl. Dieter Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin/Boston³2013, S. 308; vgl. Platon, *Der Staat*, 576b-592b, Übersetzung: Friedrich Schleiermacher.

⁸ Arthur Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in: Arthur Schopenhauer, *Züricher Ausgabe*, Werke in zehn Bänden, Band VI, folgt der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher, Zürich 1977, S. 145-315, hier S. 248.

⁹ Vgl. Frankena, *Ethik*, S. 77-78.

¹⁰ Ebd., S. 78.

¹¹ Vgl. ebd.; vgl. Quante, *Ethik*, S. 37.

¹² Vgl. Quante, *Ethik*, S. 37.

hierbei nur an eine schmerzvolle Wurzelbehandlung beim Zahnarzt, die für sich genommen kaum als gut bezeichnet werden kann, der aber als Mittel zum guten Zweck der Gesundheit sehr wohl ein instrumentaler Wert zukommt.¹³

Wertlehren oder Axiologien werden gewöhnlich danach klassifiziert, welche Gegenstände, Eigenschaften oder Zustände als intrinsische bzw. eigenständige Werte, also als in sich wertvolle Gegenstände, Eigenschaften oder Zustände festgelegt werden.¹⁴ Eine Axiologie ist monistisch, wenn sie nur einen intrinsischen Wert anerkennt, wie es nach Birnbacher zum Beispiel beim klassischen Utilitarismus mit dem Wert des Nutzens der Fall ist; hierbei versteht Bentham unter Nutzen das Ausmaß des von einer Handlung bewirkten Glücks oder Wohlbefindens für die von der Handlung betroffenen Personen.¹⁵ Demgegenüber ist eine Axiologie als pluralistisch zu bezeichnen, wenn sie eine Vielzahl intrinsischer Werte anerkennt, also eine Vielzahl von Werten, die an sich wertvoll sind und nicht auf einen höchsten Wert bezogen sind.¹⁶ Ein Beispiel hierfür ist Birnbacher zufolge die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls, in der die Werte gleiche Freiheit, ökonomische Freiheit und Chancengleichheit in Bezug auf öffentliche Ämter und Positionen eigenständige Werte darstellen.¹⁷ Überdies können subjektivistische von objektivistischen Axiologien unterschieden werden. Birnbacher erläutert drei verschiedene Bedeutungen der Termini Subjektivismus und Objektivismus, wobei für diese Arbeit vor allem die erste Bedeutung des Begriffspaares wichtig ist. Er schreibt:

In der *ersten* Bedeutung eines *metaethischen* Objektivismus und Subjektivismus bezieht sich die Unterscheidung auf die *Wertquelle*, also auf die Frage „Woher kommt einer Eigenschaft ein bestimmter Wert zu“? Die Antwort des metaethischen Subjektivisten auf diese Frage lautet, dass die Wertquelle im Bewertenden liegt, die Antwort des metaethischen Objektivisten, dass sie im Bewerteten selbst liegt.¹⁸

Das bedeutet nach Birnbacher, dass derjenige, der eine subjektivistische Axiologie vertritt, die Ansicht hat, dass alle unterschiedlichen Werte, seien sie moralischer oder nicht-moralischer Natur, auf das bewertende Subjekt zurückgehen. Alle unsere Werte, wie zum Beispiel die angesprochenen Werte des Mitleids, der Gerechtigkeit oder der ökonomischen Freiheit entspringen für den metaethischen Subjektivisten dem jeweiligen Subjekt, das diese Werte vertritt. Im Unterschied dazu ist der metaethische Objektivist der Überzeugung, dass es objektive Werte gibt, die unabhängig vom bewertenden Subjekt sind. In diesem Sinne kann der Objektivist auch als moralischer Realist bezeichnet werden, der der Überzeugung ist, dass wir

¹³ Vgl. Frankena, Ethik, S. 78-79.

¹⁴ Vgl. Birnbacher, Ethik, S. 243.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 218.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 243.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 244.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 251.

uns mit unseren moralischen bzw. nichtmoralischen Werturteilen auf eine subjektunabhängige Realität beziehen. So ist zum Beispiel Platon der Ansicht, dass die von ihm identifizierten Werte der Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit objektive Werte in dem Sinne sind, dass sie unabhängig von den Leistungen des jeweiligen Subjekts als Tatsachen bestehen, die der moralisch Handelnde erkennen kann.

2. Werte als Forderungen

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit Sartres Position bezüglich der Existenz und Begründung der moralischen Werte sei zunächst noch einmal auf den für Sartre zentralen Begriff der Angst zurückgekommen. Angst bedeutet nach Sartre die Erkenntnis, dass wir in unseren Entscheidungen nicht festgelegt sind, sondern vielmehr vollkommen frei sind, uns in der einen oder anderen Hinsicht zu entscheiden. Hierbei ist die existenzielle Angst eine Erfahrung, die uns nach Sartre in den noch so alltäglichen Situationen unseres Lebens überkommen kann. Nicht nur der von Sartre beschriebene Wanderer am Abgrund kann von der Angst erfasst werden, sondern auch der Schriftsteller, dessen festes Ziel es bis gerade war, seinen Roman fertigzustellen. Die Angst des Schriftstellers ist keine Sorge davor, ob er seine Geschichte zu einem guten Abschluss bringen wird oder auf welche Weise sein Buch von seiner Leserschaft und den Literaturkritikern aufgenommen wird, sondern es ist die Angst, ob er morgen noch derjenige sein wird, der an seinem Buch weiterschreiben möchte. In der Angst erfahren wir, dass wir keine Sicherheit darüber haben, ob all das, was für uns bis zu diesem Zeitpunkt unseres Lebens von Wert gewesen ist – wie z.B. ein Buch zu schreiben, sich politisch zu engagieren oder eine ehrliche Person zu sein –, im nächsten Augenblick noch von Wert für uns sein wird. Wenn der Wanderer sich davor ängstigt, sich in den Abgrund hinabzustürzen, dann ängstigt er sich eigentlich davor, dass sein bis gerade noch geltender Wert, das eigene Leben zu erhalten, in der nächsten Sekunde hinfällig sein kann. Insofern wir Menschen diese Angst schwer ertragen können, haben wir nach Sartre verschiedene Strategien entwickelt, uns diese Erkenntnis der Freiheit zu verschleiern.

Doch was versteht Sartre unter einem Wert? Zwar unterscheidet Sartre nicht explizit zwischen verschiedenen Arten von Werten, wie es Frankena in seiner Klassifikation der Werte macht, aber aus verschiedenen Aussagen wird ersichtlich, dass auch für Sartre ganz unterschiedliche Dinge, Eigenschaften oder Zustände einen Wert darstellen können. In *Der*

Existenzialismus ist ein Humanismus bezieht sich Sartre vor allem auf gesellschaftliche und moralische Werte: Demnach erkennen Menschen, die im Geist der Ernsthaftigkeit leben, nach Sartre bestimmte Tugenden und gesellschaftliche Ideale, wie „ehrlich sein, nicht lügen, seine Frau nicht schlagen, Kinder machen“¹⁹, als objektive moralische und gesellschaftliche Werte an, um ihrer existenziellen Angst entgegenzuwirken. Überdies sind nach Sartre eine Vielzahl anderer Dinge denkbar, die einen Wert für uns darstellen können. In seinem Werk *Entwürfe für eine Moralphilosophie* führt Sartre dies folgendermaßen aus: „Ich erkenne an: 1. dass eine Freiheit nur existiert, indem sie einen Zweck verfolgt; 2. dass es wünschenswert ist, dass die Operation vollendet wird, weil es am Endpunkt der Operation Identifikation der Freiheit für sich mit dem verwirklichten Zweck gibt, und das ist der *Wert*. Ich setze also grundsätzlich, dass jeder Zweck Wert *hat* und dass jede menschliche Tätigkeit vom Wert heimgesucht wird.“²⁰ Und an anderer Stelle heißt es: „[E]in menschliches Ziel hat für sich Wert.“²¹ Alle unsere Ziele, die wir verfolgen, seien es zum Beispiel materielle Dinge oder die Ausbildung bestimmter Fähigkeiten, haben nach Sartre einen Wert für uns. Wenn es unser Ziel ist, ein bestimmtes Auto zu kaufen, im Job befördert zu werden oder das Skifahren zu erlernen, dann stellen dieses bestimmte Auto, die Beförderungsstelle oder das Skifahren für uns einen Wert dar. Außerdem spricht Sartre an verschiedenen Stellen von dem ästhetischen Wert eines künstlerischen Gegenstands. In *Was ist Literatur?* heißt es: „Das Kunstwerk ist Wert, weil es Appell ist.“²² Was Sartre mit dieser Bestimmung des ästhetischen Wertes als Appell zum Ausdruck bringen möchte, wird an anderer Stelle ausführlich erläutert.

Die besondere Eigenschaft der Werte liegt nach Sartre darin, dass alle Werte, seien sie nun außermoralischer oder moralischer Natur, im Wesentlichen Forderungen sind. Die Werte fordern uns nach Sartre dazu auf bzw. motivieren uns, in entsprechender Weise zu handeln. Sartre bemerkt hierzu: „Wir entdecken uns also in einer von Forderungen bevölkerten Welt, mitten in Entwürfen «auf dem Weg zur Realisierung»: ich schreibe, ich werde rauchen, ich treffe mich heute abend mit Pierre, ich darf nicht vergessen, Simon zu antworten, ich habe nicht das Recht, Claude länger die Wahrheit zu verbergen.“²³ Derjenige, der urteilt, dass die Arbeit einen instrumentellen oder einen eigenständigen Wert darstellt, ist auch dazu motiviert, morgens aufzustehen und sich auf den Weg zur Arbeit zu machen. Für wen die Ehrlichkeit

¹⁹ EH, S. 154.

²⁰ Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, deutsch von Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg 2005, S. 482. Im Folgenden wird dieses Werk mit EM abgekürzt.

²¹ EM, S. 483

²² Jean-Paul Sartre, *Was ist Literatur?*, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur Band 3*, hrsg., neu übersetzt und mit einem Nachwort von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 43. Im Folgenden wird dieses Werk mit WL abgekürzt.

²³ SN, S. 107.

einen moralischen Wert bildet, der fühlt sich nach Sartre dazu aufgefordert, gemäß der Ehrlichkeit zu handeln. Auf Grundlage dieser Bestimmung der Werte als Forderungen schlussfolgert Sartre, dass es sich bei unseren Werten nicht um eine objektive Realität handeln kann. Denn wenn es sich bei unseren Werten um Tatsachen handeln würde, die unabhängig von uns existierten und die wir auf irgendeine Weise erkennen könnten, wäre es Sartre zufolge nicht zu erklären, auf welche Weise uns unsere Werturteile zum Handeln motivieren könnten. Bei Sartre heißt es: „Der Wert leitet sein Sein aus seiner Forderung her und nicht seine Forderung aus seinem Sein. Er bietet sich also nicht einer kontemplativen Intuition dar, die ihn als Wert *seiend* erfassen und ihm gerade dadurch seine Rechte auf meine Freiheit nehmen würde.“²⁴ Anders formuliert: Werte als Tatsachen verlören ihren Charakter der Forderung und wären damit keine Werte mehr im Sinne Sartres.

Mit seiner Argumentation steht Sartre in der Tradition der Theorie der Motivation von David Hume. Hiernach vertritt Hume die Ansicht, dass es zwei Typen mentaler Zustände gibt: einerseits kognitive Zustände wie Überzeugungen und andererseits volitionale Zustände wie Wünsche oder Abneigungen.²⁵ Hume weist darauf hin, dass uns kognitive Zustände, wie zum Beispiel Urteile über Sachverhalte, ohne das Hinzukommen von volitionalen Zuständen nicht zum Handeln motivieren. In seinem Werk *Ein Traktat über die menschliche Natur* schreibt Hume:

Jeder weiß: wenn wir von einem Gegenstand Lust oder Unlust erwarten, so stellt sich ein entsprechendes Gefühl der Neigung oder Abneigung ein; und nun fühlen wir uns getrieben, dasjenige, was uns Unbehagen oder Befriedigung bereiten wird, zu vermeiden bzw. aufzusuchen. Jeder weiß auch, daß es nicht bei diesem Gefühl bleibt, sondern daß dasselbe uns nach allen Seiten Umschau halten läßt und alle die Dinge mitumfaßt, die mit seinem ursprünglichen Gegenstand durch die Beziehung von Ursache und Wirkung verknüpft sind. Hier nun tritt die [verständesgemäße] Überlegung ein und läßt diese Beziehung uns zum Bewußtsein kommen, und je nach dem Ergebnis unserer Überlegungen ändern sich auch unsere Handlungen. In diesem Fall nun ist klar, daß der Impuls nicht von der Vernunft ausgeht, sondern von ihr nur geleitet wird. [...] Und da die Vernunft allein niemals eine Handlung erzeugen oder ein Wollen auslösen kann, so schließe ich, daß dieses Vermögen auch nicht imstande ist, das Wollen zu hindern oder mit irgendeinem Affekt oder einem Gefühl um die Herrschaft zu streiten.²⁶

Die Vernunft ist auf die Erkenntnis von Wahrheit gerichtet, aber kann, wie Hume schreibt, alleine keinen Einfluss auf unsere Handlungen nehmen. Überzeugungen darüber, wie die Welt ist, geben uns für sich genommen weder einen Grund noch eine Motivation dafür, etwas zu tun. Um zum Beispiel zum Einkaufen motiviert zu sein, ist es nicht ausreichend, lediglich die Erkenntnis zu haben, dass der Supermarkt in fünf Minuten schließen wird, sondern wir

²⁴ SN, S. 106.

²⁵ Vgl. Titus Stahl, Einführung in die Metaethik, Stuttgart 2013, S. 24.

²⁶ David Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch I-III, auf Grundlage der Übersetzung von Theodor Lipps, neu hrsg. von Horst D. Brandt, Hamburg 2013, S. 485, (Hume, Treatise, book II, part 3, section 3).

benötigen zusätzlich einen volitionalen Zustand wie den Wunsch, etwas im Supermarkt einzukaufen zu wollen. Erst wenn unsere Vernunftkenntnisse für ein Anliegen von uns relevant sind, entstehen nach Hume Handlungsgründe und Motivationen.

In Bezug auf Sartres Argumentation bedeutet das: Da uns unsere Werturteile, wie zum Beispiel das Urteil, dass es moralisch richtig ist, gegebene Versprechen zu halten, zum Handeln motivieren, können unsere Werturteile keine Überzeugungen über Tatsachen sein. In *Entwürfe für eine Moralphilosophie* schreibt Sartre dementsprechend: „Die Werte verlangen natürlich eine Grundlage. Diese Grundlage kann jedoch in keinem Fall das SEIN sein, denn jeder Wert, der seine ideale Natur auf sein Sein stützen würde, hörte eben dadurch auf, Wert zu sein.“²⁷ Im Unterschied zu den Menschen, die im Geist der Ernsthaftigkeit leben, ist Sartre der Überzeugung, dass alle moralischen und außermoralischen Werte nicht objektiv zur Struktur der Welt gehören, sondern dass wir selbst die Grundlage all unserer Werte sind. Sartre formuliert: „Folglich ist meine Freiheit die einzige Grundlage der Werte, und nichts, absolut nichts rechtfertigt mich, diesen oder jenen Wert, diese oder jene Wertskala zu übernehmen.“²⁸ Sartre ist mit anderen Worten der Ansicht, dass unsere Werte auf unseren subjektiven Wünschen und Haltungen beruhen. Ein Wert, so schreibt Sartre, kann sich „nur einer aktiven Freiheit enthüllen, die ihn nur dadurch als Wert existieren macht, daß sie ihn als solchen anerkennt“²⁹. Das moralische Urteil, dass es moralisch richtig ist, gegebene Versprechen zu halten, beschreibt nicht eine bestimmte Tatsache, sondern drückt nach Sartre vielmehr die subjektive Einstellung des Sprechers aus. Und genau das erkennen wir nach Sartre in der Angst. „Aber sobald sich die Unternehmung von mir entfernt, sobald ich auf mich selbst verwiesen bin, entdecke ich mich plötzlich als den, [...] der macht, daß Werte existieren, um sein Handeln durch ihre Forderungen bestimmen zu können.“³⁰ Damit lässt sich festhalten, dass Sartre entsprechend der Bestimmung von Birnbacher eine subjektivistische Axiologie vertritt; alle unterschiedlichen Werte, seien sie moralischer oder nicht-moralischer Natur, gehen nach Sartre auf das bewertende Subjekt zurück.

Arthur C. Danto zieht folgendes Fazit zu Sartres subjektivistischer Position: „Aber der wunde Punkt von Sartres Analyse liegt darin, daß es keine Begründung der Werte gibt, außer der Freiheit, die man hat, daß der Wert eine Sache der Wahl ist und das letztlich nichts die Entscheidung für den einen und gegen einen anderen Wert rechtfertigt. [...] Sein Wertsystem aber hat, falls er recht hat, genausowenig eine objektive Grundlage wie das seiner Gegner: der

²⁷ EM, S. 433.

²⁸ SN, S. 106.

²⁹ Ebd., S. 106.

³⁰ Ebd., S. 108.

Unterdrücker, Diktatoren, Folterknechte und Ausbeuter.“³¹ Insofern der Mensch in seiner Freiheit der Ursprung aller Werte ist, steht Sartre mit seiner subjektivistischen Axiologie nach Danto vor der Schwierigkeit, dass es für ihn letztlich unmöglich ist, bestimmte Wertesysteme als moralisch richtig oder moralisch falsch zu beurteilen; so moralisch falsch die vertretenen Werte auch intuitiv sein mögen. Danto führt weiter aus: „Es ist jedenfalls vollkommen unmöglich, auf der Grundlage von Sartres Buch eine Ethik zu entwickeln. Selbst wenn man vielleicht versucht ist zu sagen, wir sollen immer so handeln, daß wir dadurch unsere Freiheit und die der anderen immer vergrößerten und niemals verkleinerten, und wir sollten dies als eine Art entscheidendes Gebot betrachten [...].“³²

An dieser Stelle soll die Irrtumstheorie des australischen Philosophen John L. Mackie erläutert werden, die Mackie in seinem Werk *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen* vorbringt. Mackies Theorie, die als einer der berühmtesten skeptischen Beiträge in der Metaethik gilt,³³ beinhaltet zwei Argumente gegen den moralischen Realismus, wobei in seinem zweiten Argument eine große Gemeinsamkeit mit Sartres Argumentation deutlich wird. Der Vollständigkeit halber betrachten wir an dieser Stelle auch das erste Argument von Mackie, das er als das *Argument aus der Relativität* bezeichnet. Mackie erläutert:

Das Argument aus der Relativität nimmt seinen Ausgang von der allgemein bekannten Tatsache der Verschiedenheit moralischer Regelsysteme sowohl von Gesellschaft zu Gesellschaft als auch von einer Epoche zur anderen, schließlich noch von der Tatsache unterschiedlicher moralischer Überzeugungen der verschiedenen Gruppen und Klassen innerhalb ein und derselben Gesellschaft. [...] Die Tatsache grundlegender Unterschiede hinsichtlich sittlicher Überzeugungen erster Ordnung macht es schwierig, solche Überzeugungen als Einsichten in objektive Wahrheiten zu deuten.³⁴

Mackie zufolge macht die Tatsache, dass in verschiedenen Gesellschaften und zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche moralischen Normen und Werte als moralisch richtig akzeptiert werden, es unwahrscheinlich, dass eine objektive Wahrheit im Bereich der Moral existiert. Er räumt zwar ein, dass die unterschiedlichen moralischen Normen und Werte noch kein Beweis dafür sind, dass es keine objektiven moralischen Tatsachen gibt, da Meinungsverschiedenheiten auch in solchen Wissenschaften bestehen, in denen es objektive Sachverhalte gibt. Während aber derartige Meinungsverschiedenheiten in „historischen, biologischen oder kosmologischen Fragen“³⁵ nach Mackie durch eine unzureichende Datenlage zu erklären sind, ist die Tatsache, dass die unterschiedlichen moralischen Regelsysteme von

³¹ Danto, Sartre, S. 163.

³² Ebd., S. 165.

³³ Vgl. Stahl, Metaethik, S. 43.

³⁴ John Leslie Mackie, *Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen*, aus dem Englischen übersetzt von Rudolf Ginters, Stuttgart 1981, S. 40-41.

³⁵ Ebd., S. 41.

ihren Vertretern jeweils für objektiv richtig gehalten werden, für Mackie am besten damit zu erklären, dass Menschen dazu tendieren, die Werte ihrer eigenen Lebensweise zu objektivieren. Für Mackie gibt es keine objektiven Werte, sondern in den vermeintlich objektiven Werten spiegeln sich lediglich „die unterschiedlichen moralischen Lebensweisen“³⁶ der entsprechenden Gruppen. Mackie bemerkt hierzu: „Man ist von der sittlichen Angemessenheit der Monogamie überzeugt, weil man in Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Gepflogenheiten die Monogamie lebt [...].“³⁷ Wer dagegen die Auffassung von objektiven moralischen Werten vertritt, muss nach Mackie die weniger plausible Hypothese annehmen, dass es sich bei den verschiedenen Moralsystemen zumeist um missglückte Versuche handelt, die objektiven Werte zu erfassen.³⁸

Gegen dieses Argument von Mackie lässt sich mit Frankena einwenden, dass die verschiedenen konkreten moralischen Normen und Werte weniger auf gegensätzlichen moralischen Überzeugungen beruhen, sondern vielmehr durch andere Auffassungen über die Welt zustande kommen. So liegt nach Frankena die „in einigen primitiven Gesellschaften“³⁹ herrschende moralische Ansicht, „man müsse seinen Eltern, bevor sie alt werden, den Tod geben“⁴⁰, in der Auffassung begründet, dass es den Eltern im Jenseits besser ergeht, wenn sie es in guter körperlicher Verfassung erreichen. Insofern also jener moralischen Norm, man solle die Eltern vor dem Altern töten, die Überzeugung zugrunde liegt, dass Kinder das Bestmögliche für ihre Eltern tun sollen, besteht nach Frankena kein Unterschied zu der moralischen Überzeugung in unserer westlichen Gesellschaft; auch hier, so macht Frankena deutlich, besteht das moralische Gebot, dass Kinder das Beste für ihre Eltern tun sollen. Aber selbst wenn gezeigt werden könnte, dass sich die verschiedenen Gesellschaften und Kulturen in ihren fundamentalen ethischen Überzeugungen grundsätzlich unterscheiden, müsste nach Frankena noch der Nachweis erbracht werden, dass die moralischen Urteile verschiedener Individuen auch dann noch voneinander abweichen würden, wenn alle Individuen in vollem Maße aufgeklärt wären und dieselben Annahmen über die Welt teilten. Hierzu stellt Frankena fest: „Kulturanthropologen haben keine solchen Fälle parat; in all ihren Beispielen sind unterschiedliche Überzeugungen auch im begrifflichen und deskriptiven Bereich vorhanden.“⁴¹ Für Frankena ist der moralische Realismus also mit dem Hinweis auf unterschiedliche moralische Normen und Werte keinesfalls widerlegt.

³⁶ Mackie, Ethik, S. 42.

³⁷ Ebd., S. 41.

³⁸ Vgl. ebd., S. 42.

³⁹ Frankena, Ethik, S. 106.

⁴⁰ Ebd., S. 106.

⁴¹ Frankena, Ethik, S. 108.

Während Mackies *Argument aus der Relativität* damit weniger ein Beweis gegen den moralischen Realismus ist, sondern lediglich zeigt, dass eine realistische Position auch kulturelle und gesellschaftliche Unterschiede hinsichtlich unserer moralischen Vorstellungen erläutern muss, gilt Mackies *Argument aus der Absonderlichkeit* als stärkerer Einwand gegen den Realismus.⁴² Dieses Argument von Mackie zeigt große Ähnlichkeit mit dem Argument Sartres. Genau wie bei Sartre bildet Humes Theorie der Motivation die Grundlage der Argumentation, und genau wie bei Sartre läuft die Argumentation darauf hinaus, dass es sich bei der Moral nicht um eine objektive Realität handeln kann, da es sonst nicht zu erklären sei, wie uns unsere moralischen Überzeugungen zum Handeln motivieren können. In Bezug auf Hume heißt es bei Mackie: „Die Notwendigkeit, in dieser Weise zu argumentieren, läßt sich auch anhand von Humes Argument, die Vernunft als solche – und darin schließt er alle Arten des Wissens und des Überlegens ein – könnte niemals den Willen motivieren, deutlich machen.“⁴³ Auf Basis dieser Theorie, nach der uns unsere Überzeugungen über Tatsachen zu keiner Handlung motivieren, argumentiert Mackie folgendermaßen gegen die Existenz moralischer Werte:

Gäbe es objektive Werte, dann müsste es sich dabei um Wesenheiten, Qualitäten oder Beziehungen von sehr seltsamer Art handeln, die von allen anderen Dingen in der Welt verschieden wären. Und entsprechend müsste gelten: Wenn wir uns ihrer vergewissern könnten, müßten wir ein besonderes moralisches Erkenntnis- oder Einsichtsvermögen besitzen, das sich von allen anderen uns geläufigen Erkenntnisweisen unterscheidet.⁴⁴

Wenn der Realist die Auffassung vertritt, dass es objektive moralische Werte gibt, dann ist er laut Mackie dazu gezwungen, eine seltsame oder absonderliche Ontologie zu vertreten. Denn um den motivationalen Charakter moralischer Werte erklären zu können, muss der Realist nach Mackie die ontologische Annahme machen, dass es sich bei den moralischen Werten um Tatsachen handelt, die uns wunschunabhängig Handlungspflichten auferlegen und uns zu Handlungen motivieren. Insofern derartige Tatsachen mit einer internen motivationalen Kraft nach Mackie aber kaum in ein naturwissenschaftlich begründetes Weltbild passen, lehnt er eine solche Annahme ab. Er schreibt: „Die Behauptung, es gebe objektive Werte, in sich präskriptive Wesenheiten oder Qualitäten besonderer Art, die in den gewöhnlichen moralischen Äußerungen stillschweigend vorausgesetzt würden, ist meines Erachtens nicht bedeutungslos, sondern falsch.“⁴⁵ Die Annahme derart merkwürdiger Tatsachen ist nach Mackie nicht nur

⁴² Vgl. Quante, Ethik, S. 101-102; vgl. Markus Rüter, Realismus, in: Markus Rüter (Hrsg.), Grundkurs Metaethik, Grundlagen – Positionen – Kontroversen, Münster 2016, S. 123-134, hier S. 127; vgl. Stahl, Metaethik, S. 65.

⁴³ Mackie, Ethik, S. 46-47.

⁴⁴ Ebd., S. 43-44.

⁴⁵ Ebd., S. 46.

unplausibel, sondern bringt ferner die epistemische Schwierigkeit mit sich, auf welche Weise wir solche merkwürdigen Tatsachen wahrnehmen könnten. Denn im Unterschied zur Erkenntnis der natürlichen Tatsachen sei es nach Mackie völlig unklar, worin eine solche Wahrnehmungsfähigkeit bestehen könnte.

Als Beispiel für derartig merkwürdige Tatsachen, die eine interne motivationale Kraft besitzen, führt Mackie die platonische Ideenlehre an. Er schreibt: „Platons Formen liefern ein dramatisches Bild von dem, was objektive Werte darstellen müßten. Die Form des Guten ist von der Art, daß ihre Erkenntnis dem Erkennenden sowohl die Handlungsrichtung anzeigt als ihn auch mit einem durchschlagenden Handlungsmotiv versieht [...]“⁴⁶ Wenn der Philosoph die Idee des Guten in der theoretischen Reflexion erkennt, ist er, so Mackie, auch dazu im praktischen Leben motiviert, die Einsichten im Staat umzusetzen und den Staat auf beste Weise zu führen. In diesem Zusammenhang ist eine Stelle aus Sartres Werk *Entwürfen für eine Moralphilosophie* interessant, in der sich Sartre auch auf Platon und die Idee des Guten bezieht. Er erläutert:

Ein platonisches Gutes, das an sich und durch sich existieren würde, hätte keinerlei Bedeutung. Man könnte dann ruhig behaupten, es sei jenseits des SEINS, tatsächlich wäre es ein SEIN, und als solches wäre es uns vor allem völlig gleichgültig, wir würden an es vorbeigleiten, ohne etwas mit ihm anfangen zu können, andererseits wäre es widersprüchlich als abwegige Synthese von Sein und Sein-sollen.⁴⁷

Wäre die Idee des Guten, so wie Platon es sich vorstellt, eine objektive Tatsache, die der Philosophenkönig erkennen könnte, dann hätte diese Erkenntnis des Guten nach Sartre keinerlei Bedeutung für sein Handeln. Da uns Überzeugungen über Tatsachen, über „ein SEIN“⁴⁸ wie Sartre schreibt, alleine nicht zum Handeln motivieren, wäre nach Sartre die Erkenntnis des Guten dem Menschen vollkommen gleichgültig. Sollte uns das platonische Gute als Tatsache dagegen zum Handeln motivieren, wie es beim Philosophenkönig der Fall ist, dann müssten wir es uns nach Sartre als eine „abwegige Synthese von Sein und Sein-sollen“⁴⁹ denken. Und diese abwegige Synthese von Sein und Sein-sollen, also die Vorstellung von einer Tatsache, die uns wunschunabhängig zum Handeln motiviert, ist nichts anderes als ein Ausdruck Sartres für das, was Mackie als seltsame oder absonderliche Tatsachen bezeichnet – so lässt sich abschließend festhalten. Sowohl für Mackie als auch für Sartre gehört die platonische Idee des Guten zu einer widersprüchlichen Vorstellung.

⁴⁶ Mackie, Ethik, S. 46.

⁴⁷ EM, S. 965.

⁴⁸ EN, S. 965.

⁴⁹ Ebd., S. 965.

3. Verlassenheit und Urentwurf

In seiner berühmten Schrift *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* bestimmt Sartre seine Philosophie als eine Form des Humanismus. Er erläutert: „Humanismus, weil wir den Menschen daran erinnern, daß es keinen anderen Gesetzgeber als ihn selbst gibt und daß er in Verlassenheit über sich selbst entscheidet [...]“.⁵⁰ Wir sind – wie Sartre in Anlehnung an Kants Formulierung aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schreibt – unser eigener Gesetzgeber,⁵¹ jeder Einzelne entscheidet darüber, wer er sein möchte. Doch mit dieser schöpferischen Kraft des Menschen ist nach Sartre auch eine eigentümliche Verlassenheit verbunden, die er anhand eines Beispiels aus seiner eigenen Biographie erläutert. Demnach wandte sich während des Zweiten Weltkrieges einer seiner Schüler mit der Bitte an ihn, ihm bei einer schwierigen Entscheidungssituation zu helfen. Sartre berichtet:

Dieser junge Mann stand damals vor der Wahl, nach England zu gehen und sich in den Freien Französischen Streitkräften zu engagieren – das heißt, seine Mutter zu verlassen – oder bei seiner Mutter zu bleiben und ihr Leben zu helfen. Er war sich dessen wohl bewußt, daß diese Frau nur durch ihn lebte und daß sein Verschwinden – vielleicht gar sein Tod – sie in die Verzweiflung stürzen würde.⁵²

Wie sollte sich Sartres Schüler entscheiden? Sollte er sich im Kampf gegen die deutschen Besatzer für ein Leben in Freiheit engagieren, aber die hilflose Mutter alleine lassen? Oder sollte er seine Mutter pflegen und ihr beistehen, aber tatenlos die deutsche Besatzung akzeptieren? Nach Sartre befand sich sein Schüler in einem moralischen Dilemma zwischen einer „Moral der Sympathie, der individuellen Hingabe“⁵³, die einem konkreten Individuum galt, sowie einer „weiter gespannte[n] Moral“⁵⁴, die sich auf eine nationale Kollektivität richtete.

Wir erfahren nicht, wie sich der Schüler Sartres entschieden hat. Aber fest steht für Sartre, dass beide Wahlmöglichkeiten für seinen Schüler gleichermaßen unerträglich waren und dass ihm keine der bedeutenden Moralphilosophien eine Hilfe in dieser Situation sein konnte. Weder die christliche Moral der Nächstenliebe noch die kantische Moralphilosophie mit ihrem

⁵⁰ EH, S. 176.

⁵¹ In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* heißt es: „Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er *auch als selbstgesetzgebend*, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muss.“ (GMS, AA 04: 431) Indem der Mensch seine Handlungen nach dem Kategorischen Imperativ ausrichtet, unterwirft er sich einem Gesetz der eigenen Vernunft. Da das Sittengesetz allen vernünftigen Lebewesen entgegentritt, handelt es sich gleichermaßen um eine allgemeine Gesetzgebung. In dieser moralischen Selbstbestimmung des Menschen liegt für Kant die Würde des Menschen begründet.

⁵² EH, S. 156.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd., S. 156-157.

Grundsatz „die anderen niemals als Mittel, sondern als Zweck“⁵⁵ zu behandeln oder utilitaristische Ethiken konnten für Sartres Schüler eine zufriedenstellende Lösung bereithalten.⁵⁶ In Hinblick auf den Utilitarismus schreibt Sartre: „Welcher ist der größere Nutzen, der vage, wenn man innerhalb einer Gesamtheit kämpft, oder der bestimmte, wenn man einem bestimmten Wesen beim Leben hilft? Wer kann das *a priori* entscheiden? Niemand. Keine festgeschriebene Moral kann es sagen.“⁵⁷ Es ist nach Sartre einfach nicht zu entscheiden, welche Handlung den größeren Nutzen für die an der Handlung beteiligten Personen hat.

Für Sartre steht fest, dass sein Schüler in dieser Entscheidungssituation, in der er sich zwischen der Liebe zu seiner Mutter und dem Wunsch nach Freiheit entscheiden musste, vollkommen verlassen war. Er war verlassen in der Hinsicht, in der wir alle nach Sartre in unseren Entscheidungen verlassen sind, da wir alleine über uns selbst und unsere Werte entscheiden müssen. An dieser existenziellen Verlassenheit ändert auch die Tatsache nichts, dass wir uns in schwierigen Entscheidungssituationen an andere Menschen wenden können, die uns mit ihrem Rat zur Seite stehen. In Bezug auf das geschilderte Dilemma seines Schülers führt Sartre aus:

Wenigstens, werden Sie sagen, hat der junge Mann einen Lehrer aufgesucht, um Rat zu holen. Wenn Sie aber zum Beispiel bei einem Priester Rat suchen, haben Sie diesen Priester gewählt und wußten im Grunde schon mehr oder weniger, wozu er Ihnen raten würde. Anders gesagt, den Ratgeber wählen heißt wiederum, sich selbst engagieren. Der Beweis dafür: Sind Sie Christ, werden Sie sagen: befragen Sie einen Priester. Aber es gibt kollaborationistische Priester, abseits stehende Priester, Priester, die im Widerstand kämpfen. Welchen wählen? Wählt der junge Mann einen Priester des Widerstandes oder aber einen kollaborationistischen Priester, hat er bereits entschieden, welche Art von Rat er erhalten wird. Und mich aufsuchend, wußte er, was ich ihm antworten würde, und ich hatte nur eine Antwort für ihn: Sie sind frei, wählen Sie, das heißt, erfinden Sie.⁵⁸

Es liegt in der freien Entscheidung des Schülers, wem er sich anvertraut und um Rat bittet; fragt er einen kollaborierenden oder einen im Widerstand aktiven Priester? Wendet er sich an seinen philosophischen Lehrer Sartre oder fragt er eine ganz andere Person? Und wenn er eine Antwort erhält, so muss er alleine darüber entscheiden, ob er diesen Ratschlag annehmen oder ablehnen wird. Wir sind nach Sartre in unseren Entscheidungen verlassen, und es gibt niemanden, der uns diese Verlassenheit in irgendeiner Weise abnehmen kann. Mit den Worten Sartres: „In der Tat ist alles erlaubt, wenn Gott nicht existiert, und folglich ist der Mensch verlassen, denn er

⁵⁵ EH, S. 157.

⁵⁶ Sartre bezieht sich an dieser Stelle auf die dritte Fassung des Kategorischen Imperativs. In seinem Werk *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schreibt Kant: „Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ GMS, AA 04: 429.

⁵⁷ EH, S. 157.

⁵⁸ Ebd., S. 158.

findet weder in sich noch außer sich einen Halt.“⁵⁹ Ohne einen Gott, ohne objektive Werte, die wir erkennen können und die uns im Handeln eine Richtung vorgeben, sind wir ganz auf uns alleine gestellt.

Hierbei stehen unsere einzelnen Entscheidungen nach Sartre nicht zusammenhangslos hintereinander, sondern lassen ein bestimmtes Entscheidungsmuster erkennen. War der Schüler aus Sartres Erzählung eine eher ängstliche und vorsichtige Person, die auch in der Vergangenheit keine risikoreichen Entscheidungen getroffen hat, wird er sich aller Wahrscheinlichkeit dazu entschieden haben, bei seiner Mutter zu bleiben und sie zu pflegen. Hat er sich dagegen in der Vergangenheit schon häufiger für Handlungen entschieden, die mit einer gewissen Ungewissheit und Gefahr einhergingen, ist es gut möglich, dass er sich auch in der geschilderten Situation dafür entschieden haben wird, sich bei den Freien Französischen Streitkräften zu engagieren. Diese Kontinuität in unseren Handlungen, unser Entscheidungsstil, wird nach Sartre durch unseren grundlegenden Selbstentwurf gewährleistet, den Sartre auch als „Initialentwurf“⁶⁰ bezeichnet. In *Das Sein und das Nichts* schreibt Sartre Folgendes hierzu:

Der freie Entwurf ist grundlegend, denn er ist mein Sein. Weder der Ehrgeiz noch die Passion, geliebt zu werden, noch der Minderwertigkeitskomplex können als grundlegende Entwürfe angesehen werden. Sie müssen vielmehr von einem ersten Entwurf aus verstanden werden, der daran erkennbar ist, daß er sich nicht mehr von irgendeinem anderen aus interpretieren läßt und daß er total ist.⁶¹

Der Initialentwurf ist nach Sartre die grundlegende Wahl unseres Selbst; es ist mit anderen Worten eine Wahl darüber, wer wir unserem Wesen nach sind. Wir können uns nach Sartre „als Fliehenden, Ungreifbaren, Zögernden usw. wählen“⁶², und wir können sogar wählen, uns nicht zu wählen, also eine unbestimmte bzw. konturlose Person zu sein, die keine festen Meinungen hat und die keine Werte vertritt oder für sie einsteht. Dieser grundlegende Entwurf unseres Selbst manifestiert sich nach Sartre in allen unseren einzelnen Entscheidungen. Ob wir uns dazu entscheiden, Philosophie zu studieren, morgens das Fahrrad zur Arbeit zu nehmen, ein Buch zu schreiben oder zu heiraten, in allen unsere unzähligen Wahlen äußert sich nach Sartre unser grundlegender Entwurf. In *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* schreibt Sartre: „Denn was wir gewöhnlich unter wollen verstehen ist eine bewußte Entscheidung, die bei den meisten von uns erst später gefällt wird, von demjenigen, zu dem sie sich selbst gemacht haben.“⁶³ Doch unabhängig davon, wie unsere grundlegende Wahl ausfällt, ist auch die Wahl unseres

⁵⁹ EH, S. 155.

⁶⁰ SN, S. 830.

⁶¹ Ebd., S. 830.

⁶² Ebd., S. 817.

⁶³ EH, S. 150.

Urentwurfs eine Wahl, die wir alleine und verlassen zu treffen haben. Sartre bemerkt: „Die Verlassenheit schließt ein, daß wir selbst unser Sein wählen.“⁶⁴

Die Wahl unseres grundlegenden Entwurfes ist nach Sartre eine vollkommen freie Wahl, die von keinen Bedingungen determiniert wird. Wir haben nach Sartre zwar keinen Einfluss darauf, ob wir „als Sohn eines Reichen oder eines Algeriers oder eines Arztes oder eines Amerikaners zur Welt kommen“⁶⁵, noch haben wir es in der Hand, mit welchen körperlichen und kognitiven Voraussetzungen wir geboren werden oder welchen Ereignissen und Zufällen wir ausgesetzt sind. Doch keine dieser Faktizitäten der menschlichen Existenz determiniert unsere grundlegende Wahl. Sartre schreibt in *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*:

Wenn die Leute uns unsere Romane vorwerfen, in denen wir weichliche, schwache, feige und mitunter geradezu üble Wesen beschreiben, dann nicht nur, weil diese Wesen weichlich, schwach oder übel sind. Würden wir wie Zola erklären, daß sie auf Grund der Vererbung, der Wirkung des Milieus, der Gesellschaft, wegen eines organischen oder psychologischen Determinismus so sind, wären die Leute beruhigt: das ist es, so sind wir, niemand kann etwas dagegen tun; wenn der Existenzialist jedoch einen Feigling beschreibt, sagt er, dieser Feigling ist für seine Feigheit verantwortlich.⁶⁶

Wer wir sind, wird weder durch unsere genetische Ausstattung, noch unsere Erziehung oder unsere Erfahrungen bestimmt, sondern liegt alleine in unserer freien Entscheidung. Wir sind niemand anderes als die Person, die wir gewählt haben zu sein. Wenn wir ein Feigling sind, so lautet die Botschaft Sartres, dann liegt das nicht an Faktoren und Umständen, auf die wir keinen Einfluss hatten, sondern einzig allein daran, weil wir uns als Feigling gewählt haben. Es gibt für Sartre keine Entschuldigung für unsere Entscheidungen, wir sind für unseren Urentwurf verantwortlich und jeder Einzelne muss auf die Frage antworten, wer er sein möchte.⁶⁷

In seinen zahlreichen Schriftstellerbiographien, sei es über Baudelaire, Genet, Mallarmé oder Flaubert, möchte Sartre jene ursprüngliche Wahl offenlegen. Hierbei sammelt und verarbeitet Sartre, wie Christina Münk in ihrem umfassenden Werk *Handeln oder Sein. Die*

⁶⁴ EH, S. 159.

⁶⁵ Jean-Paul Sartre, Playboy-Interview 1965. «Wir müssen unsere eigenen Werte schaffen», in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Autobiographische Schriften Band 2, hrsg. von Traugott König, deutsch von Gilbert Strasmann u.a., Reinbek bei Hamburg 1988, S. 146-162, hier S. 151. Im Folgenden wird dieses Werk mit SüS abgekürzt.

⁶⁶ EH, S. 163.

⁶⁷ Annemarie Pieper entdeckt in Sartres Konzeption des Urentwurfs eine Ähnlichkeit zu Kierkegaards ethischer Selbstwahl, die er in seinem Hauptwerk *Entweder-Oder* erläutert. In der ethischen Wahl reißt sich das Individuum nach Kierkegaard aus seinem ästhetischen Stadium, in dem es ihm vor allem um ein Leben im Genuss geht, los und wählt sein eigenes Selbst. Während die ästhetische Wahl zwischen verschiedenen genussversprechenden Lebensmöglichkeiten besteht, ist die ethische Wahl nach Kierkegaard absolut, da sie die eigene Persönlichkeit erst entstehen lässt. Erst mit unserer ethischen Selbstwahl entstehen nach Kierkegaard auch unsere moralischen Werte. Vgl. Sören Kierkegaard, *Entweder / Oder*, Zweiter Teil Band 2, in: Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke, Abteilung 2/3, hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, Köln ²1987, S. 189-191, S. 267; vgl. Pieper, *Freiheit*, S. 206-207; vgl. Thurnher, *Kierkegaard*, S. 51-55.

existenzielle Psychoanalyse Jean-Paul Sartres herausstellt, *alles* ihm zugängliche Material über die entsprechenden Schriftsteller: neben den Romanen, Gedichten und Novellen der Autoren zieht Sartre auch Briefe, Tagebücher, autobiographische Notizen sowie Zeugnisse von Zeitgenossen hinzu.⁶⁸ Bei diesem detailversessenen Vorgehen geht es Sartre, wie Münk festhält, nicht lediglich darum, möglichst viele Fakten über eine bestimmte Person zusammenzutragen, sondern vielmehr herauszustellen, auf welche Weise sich die jeweiligen Schriftsteller angesichts der Faktizitäten ihrer jeweiligen Existenz in Freiheit entworfen haben.⁶⁹ Bei Münk heißt es: „Was Sartre anstrebt, ist ein verstehender Zugang zum einzelnen Subjekt, das er als situierte Freiheit begreift. Transzendenz und Faktizität bzw. Subjektivität und Objektivität müssen dabei als zwei untrennbar miteinander verbundene Aspekte der menschlichen Existenz betrachtet werden.“⁷⁰ Sartre möchte, wie Münk treffend formuliert, jenen „Doppelcharakter der menschlichen Existenz“⁷¹ sichtbar machen.

In seinem umfassenden Werk *Der Idiot der Familie* widmet sich Sartre dem großen französischen Schriftsteller Gustave Flaubert, der sich entgegen den Vorstellungen seiner Eltern dazu entscheidet, ein Künstler zu werden. Detailliert schildert Sartre das Leben Flauberts, der als zweitgeborener Sohn unter den Ansprüchen eines konservativ bürgerlichen Elternhauses zu leiden hat. Während sein als Chirurg tätiger Vater von ihm einen ähnlichen Werdegang fordert, bringt die fromme Mutter, die sich eine Tochter gewünscht hatte, ihrem zweitgeborenen Sohn wenig Liebe entgegen.⁷² Im Vergleich mit seinem begabten älteren Bruder gilt Gustave als Versager, was vor allem an seiner Unfähigkeit zu lesen festgemacht wird.⁷³ Doch trotz dieser gesellschaftlichen und familiären Umstände gelingt es Flaubert, die ihm vorgezeichnete Existenz zu verneinen und sich selbst als Künstler zu entwerfen. Sartre schreibt: „[N]iemand kann sich leben, ohne sich zu schaffen, das heißt, ohne auf das Konkrete hin zu überschreiten, was man aus ihm gemacht hat.“⁷⁴ Infolge einer Nervenattacke, die Sartre als Ergebnis einer Autosuggestion Flauberts interpretiert, kann Flaubert schließlich vollkommen mit dem für ihn vorgesehenen Werdegang brechen; er beendet das verhasste Jurastudium und wendet sich, aus freiem Entschluss, ganz dem schriftstellerischen Schaffen

⁶⁸ Vgl. Münk, *Handeln*, S. 245.

⁶⁹ Vgl. *ebd.*, S. 246.

⁷⁰ *Ebd.*, S. 251.

⁷¹ *Ebd.*, S. 244.

⁷² Vgl. Jean-Paul Sartre, *Der Idiot der Familie* 1. Gustave Flaubert 1821-1857. I. Die Konstitution, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur Band 7*, deutsch von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1977, S. 78-81, S. 92-95. Im Folgenden wird dieses Werk mit IF abgekürzt.

⁷³ IF 1, S. 11-14.

⁷⁴ *Ebd.*, S. 656.

zu.⁷⁵ In der Flaubert-Studie heißt es: „Ich *werde* Schriftsteller *sein*. Das ist die gewordene Antwort des Jungen auf seine innere Zerrissenheit, das ist sein Engagement, seine grundlegende Option [...]“⁷⁶

Dass wir frei darüber entscheiden können, wer wir sein möchten, verdeutlicht Sartre auch in seiner Schrift über Charles Baudelaire. Zwar hatte Baudelaire keinen Einfluss darauf, dass sein Vater früh verstarb, er von der geliebten Mutter in ein Pensionat geschickt wurde und dass er an Syphilis erkrankte.⁷⁷ Aber es war nach Sartre allein die Entscheidung Baudelaires, sich die Einsamkeit als seine Lebensform, als seinen grundlegenden Entwurf auszusuchen, nachdem seine Mutter ein zweites Mal heiratete. Sartre schreibt zu Baudelaires Wahl der Einsamkeit: „Soeben noch war er ganz durchdrungen gewesen von der einmütigen und religiösen Lebensgemeinschaft, die ihn mit seiner Mutter verband. Dieses Leben war nun zurückgewichen wie die Meeresflut und hatte ihn einsam und trocken zurückgelassen. [...] Schon denkt er an diese Vereinzelnung wie an ein Schicksal. [...] [E]rgrimmt wirft er sich in sie hinein, schließt sich in ihr ein, und da er nun einmal verurteilt ist, will er, daß diese Verurteilung unwiderruflich sei.“⁷⁸ Es ist Sartre zufolge nicht so, dass Baudelaire keine andere Wahl gehabt hätte; aber indem er die Einsamkeit als seinen Urentwurf gewählt hat, war er für sein Leben als Einsamer verantwortlich. Sartre fragt: „Und wenn er sein Leben nun verdient hätte? Wenn nun, entgegen den eingebürgerten Vorstellungen, die Menschen überhaupt nie ein anderes Leben hätten als das, welches sie verdienen?“⁷⁹ Insofern wir alle nach Sartre die Freiheit haben, uns zu wählen, lebt jeder das Leben, das er verdient.

Im Unterschied zu unseren einzelnen Entscheidungen ist die Wahl unserer Urentwurfes nach Sartre keine Wahl, die sich an einem bestimmten Zeitpunkt vollzieht. In einem Interview aus dem Jahre 1965 bemerkt Sartre:

«Grundlegende Wahl» ist der Ausdruck, den ich benutze, um zu beschreiben, was in diesem Augenblick geschieht – ein Augenblick, der sich in Wirklichkeit über eine gewisse Zeitspanne erstreckt –, in dem ein Mensch etwas aus seinem Ich macht, aus diesem Ich, das bis dahin von

⁷⁵ Eine ausführliche Darstellung und Erläuterung der Flaubert-Studie von Sartre bietet Christina Münk in ihrem Werk *Handeln oder Sein*. Ausgehend von den familiären und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Flaubert aufwächst, analysiert Münk die von Sartre vorgestellte Persönlichkeitswerdung Flauberts, in der Flaubert sich zum Künstler macht. Vgl. Münk, *Handeln*, S. 242-322.

⁷⁶ IF 2, S. 17

⁷⁷ Vgl. Jean-Paul Sartre, Baudelaire. Ein Essay, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur Band 2*, mit einem Vorwort von Michel Leiris, deutsch von Beate Möhring, neu hrsg. und mit einem Nachwort von Dolf Oehler, Reinbek bei Hamburg 1990, S. 15. Im Folgenden wird dieses Werk mit B abgekürzt.

⁷⁸ B, S. 16.

⁷⁹ Ebd., S. 15.

anderen «gemacht» worden ist. Anfangs sind wir von anderen «gemacht», dann «machen» wir uns selbst «neu», ausgehend von dem, was andere aus uns gemacht haben.⁸⁰

Ausgehend von den gesellschaftlichen und familiären Bedingungen, unter denen wir aufwachsen und die uns zunächst in unseren Entscheidungen beeinflussen, entwerfen wir unser Selbst in vollkommener Freiheit. Hierbei ist der Initialentwurf, der wir sind, nach Sartre nicht etwas, „«was sich von einem Augenblick zum andern abspielt»“⁸¹, sondern etwas, das sich über einen bestimmten Zeitraum herausbildet. Annemarie Pieper weist in ihrem Aufsatz *Freiheit als Selbstinitiation* nachdrücklich auf diesen Aspekt bei Sartre hin. Pieper schreibt: „Ich habe mich entschieden, so zu sein – nicht an einem datierbaren Zeitpunkt, der biographisch exakt eruierbar wäre, sondern im Verlauf meines Lebens, in welchem sich eine bestimmte Grundhaltung herauskristallisiert hat, die ich mir als die meine zu eigen gemacht habe.“⁸² Der Vorgang der Urwahl ist, wie Pieper erläutert, keine Wahl, die wir in Kenntnis verschiedener Möglichkeiten zeitlich *vor* unseren einzelnen Entscheidungen treffen, sondern eine Wahl, die im Zuge bzw. jenseits unserer konkreten einzelnen Entscheidungen stattfindet.⁸³ Anders formuliert: Während wir uns in den unzähligen Situationen entscheiden, entsteht unser Selbstentwurf gleichsam im Hintergrund als grundlegende Lebensform, die unsere einzelnen Entscheidungen miteinander verbindet.⁸⁴

Doch unabhängig davon, wie unsere grundlegende Selbstwahl ausfällt, als Freiheit sind wir in unserer Seinsweise keineswegs auf einen bestimmten Urentwurf festgelegt. Immer haben wir die Möglichkeit einer radikalen Transformation. Für eine Freiheit kann es keine Sicherheit geben, wie Sartre erläutert:

Daher meine Angst, meine Furcht, plötzlich exorziert zu werden, das heißt, radikal anders zu werden; daher aber auch das häufige Auftreten von «Konversionen», die mich meinen ursprünglichen Entwurf total verändern lassen. [...] Diese außergewöhnlichen und wunderbaren Augenblicke, wo der frühere Entwurf sich in der Vergangenheit auflöst im Licht eines neuen Entwurfs, der auf dessen Trümmern auftaucht und sich vorläufig nur andeutet, wo Demütigung, Angst, Freude, Hoffnung sich eng vermählen, wo wir loslassen, um zuzugreifen, und wo wir zugreifen, um loszulassen, schienen oft das deutlichste und bewegendste Bild unserer Freiheit zu bieten. Aber sie sind nur eine Manifestation unter anderen.⁸⁵

Auf Sartres Beispiel bezogen bedeutet das: Selbst wenn Sartres Schüler bis zu der angesprochenen Entscheidungssituation ein Feigling gewesen ist, kann keinesfalls ausgeschlossen werden, dass er sich in dieser Situation dazu entschieden hat, sich den Freien

⁸⁰ SüS, S. 148.

⁸¹ SN, S. 806.

⁸² Vgl. Pieper, *Freiheit*, S. 205.

⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁴ Vgl. Münk, *Handeln*, S. 109.

⁸⁵ SN, S. 823-824.

Französischen Streitkräften anzuschließen und in den Krieg zu ziehen. Wir sind als Freiheit nicht auf einen bestimmten Urentwurf festgelegt. Da unser Urentwurf aber nicht von einem auf den anderen Zeitpunkt entsteht, bedeutet eine einzelne Entscheidung, die unserem bisherigen Entscheidungsstil widerspricht, noch nicht die Herausbildung eines neuen Urentwurfs. Erst wenn wir uns wieder und wieder entgegen unserer bisherigen Art entscheiden und auf andere Weise handeln, lassen wir unseren alten Selbstentwurf zugunsten eines neuen hinter uns. In jedem Fall bleibt es uns im Unterschied zu den Dingen An-sich verwehrt, eine stabile Eigenart, ein unveränderliches Wesen zu haben. Als Für-sich, das in konstitutiver Weise vom Nichts durchzogen ist, müssen wir uns fortwährend wählen und in dieser Wahl entweder unseren grundlegenden Entwurf bestätigen oder ihm widersprechen.⁸⁶ Sartre bemerkt hierzu: „Da die Freiheit Sein-ohne-Rückhalt und ohne Sprungbrett ist, muß der Entwurf, um sein zu können, ständig erneuert werden. Ich wähle mich fortwährend und kann nie als Gewählt-worden-sein sein, sonst fiel ich in die bloße Existenz des An-sich zurück.“⁸⁷

4. Die Absurdität der Urwahl

Unsere grundlegende Wahl des eigenen Selbst manifestiert sich nach Sartre, wie weiter oben bemerkt, in jeder einzelnen Entscheidung, die wir treffen. Ob wir uns dazu entscheiden, ein Studium zu beginnen, den Arbeitsplatz zu wechseln, am Wochenende länger auszuschlafen oder nach dem Fußballspiel noch ein Bier zu trinken, immer entscheiden wir uns nicht nur für oder gegen eine bestimmte Handlung, sondern bringen auch unser Selbst zum Ausdruck. Aber nicht nur in unseren Entscheidungen äußert sich unser grundlegender Entwurf. Denn unser Urentwurf, der nach Sartre „daran erkennbar ist, daß er sich nicht mehr von irgendeinem anderen aus interpretieren läßt und daß er total ist“⁸⁸, zeigt sich in unserem gesamten Bezug auf die Welt, in unserem gesamten Erfassen der Welt. Wir sehen die Welt mit anderen Worten nicht aus einem objektiven Blickwinkel, sondern immer aus der Perspektive unseres grundlegenden Entwurfes und alle Zwecke, Motive oder Antriebe, die wir haben, sind Manifestationen unseres Urentwurfes. Bei Sartre heißt es: „Wir wählen die Welt – nicht in ihrer Kontextur an-sich, sondern in ihrer Bedeutung –, indem wir uns wählen.“⁸⁹

⁸⁶ Vgl. Hans Martin Schönherr-Mann, Sartre. Philosophie als Lebensform, München 2005, S. 88.

⁸⁷ SN, S. 831.

⁸⁸ Ebd., S. 830.

⁸⁹ Ebd., S. 802.

Sartre verdeutlicht diesen Gedanken wiederum mit einer Erzählung aus der eigenen Biographie. Neben der bereits geschilderten Dilemma-Situation seines Schülers berichtet Sartre in *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* von einem Jesuiten, den er während seiner Gefangenschaft kennenlernte. Dieser Mann, so erzählt Sartre, hatte schon „mehrere einschneidende Niederlagen“⁹⁰ erlitten, bevor er schließlich in den Jesuitenorden eintrat. Als Kind musste er den Tod seines Vaters erleben, der ihn überdies noch arm zurückließ. Während seiner Schulzeit als Stipendiat in einer religiösen Einrichtung ließ man ihn ständig spüren, dass er lediglich aus Barmherzigkeit aufgenommen worden war; mehrere Ehrenpreise, die, wie Sartre schreibt, „Kinder so lieben“⁹¹, wurden ihm vorenthalten. Mit etwa achtzehn Jahren hatte er Pech in einer Liebesgeschichte, und mit zweiundzwanzig fiel er schließlich beim Eignungstest für das Militär durch. Auf welche Weise ging der junge Mann mit seinen Niederlagen um? Wie deutete er seine Erlebnisse? Sartre erläutert die Reaktion folgendermaßen:

Er konnte in Bitterkeit oder Verzweiflung flüchten. Doch er bewertete es für sich sehr geschickt als Zeichen dafür, daß er nicht für die weltlichen Erfolge geschaffen war, und daß ihm allein die Triumphe der Religion, der Heiligkeit, des Glaubens zugänglich seien. Er sah also darin ein Wort Gottes und trat dem Orden bei. Wer erkennt nicht, daß er allein über die Bedeutung des Zeichens entschieden hat? Man hätte aus dieser Serie von Fehlschlägen etwas anderes schließen können: zum Beispiel, Zimmermann oder Revolutionär zu werden.⁹²

Der Jesuit, so berichtet Sartre, erkannte hinter den vielen Fehlschlägen einen verborgenen, tieferen Sinn: Für ihn waren es keine willkürlichen Ereignisse, sondern vielmehr klar erkennbare Zeichen Gottes, dass er nicht für den weltlichen, sondern für den geistlichen Bereich geschaffen war. Gott, so die Überzeugung des Jesuiten, gab ihm auf diese Weise zu verstehen, dass es seine eigentliche Bestimmung war, ein Leben als christlicher Mönch zu führen.

Ohne unser menschliches Zutun, so möchte Sartre uns deutlich machen, gibt es keinerlei Bedeutungen in der Welt. Es braucht eine Person, die die Dinge und Ereignisse der Welt wahrnimmt und versteht. Auf Sartres Beispiel bezogen können wir festhalten: Dass der junge Mann die vielen schmerzvollen Erfahrungen als göttliche Zeichen begriff, lag nicht an den Ereignissen selbst, sondern war einzig in seinem Urentwurf begründet. Eine andere Person wäre an den vielen Schicksalsschlägen – dem Tod des Vaters, den Demütigungen in der Schule, dem Misserfolg beim Militär – vielleicht so sehr verzweifelt, dass sie nur im Selbstmord einen Ausweg gesehen hätte. Wieder eine andere Person hätte die Ereignisse vielleicht als Ausdruck einer ungerechten Gesellschaft verstanden und die Absage beim Militär als Anlass genommen,

⁹⁰ EH, S. 159.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

sich in der Politik zu engagieren. Wir haben keinen neutralen, objektiven Blick auf die Welt, sondern betrachten die Welt im Lichte unseres Urentwurfs.⁹³ Ist der während unserer Wanderung einsetzende Regen ein Grund für uns, die Wanderung abubrechen, oder setzen wir unseren Weg fort? Verstehen wir den Verlust unseres Arbeitsplatzes als ungerechten Schicksalsschlag, der uns in die Resignation stürzt, oder begreifen wir ihn als Chance für einen beruflichen Neuanfang? Ob wir uns als Feigling oder Künstler, als Einsamer oder als Zögernder gewählt haben, immer ist unsere Sicht auf die Welt eine Manifestation unseres Initialentwurfes. Walter Biemel erläutert in seiner Monographie über Sartre diesen Aspekt folgendermaßen: „Die Wahl ist immer ein bestimmter Bezug zum Sein [...]. Denn was uns vom Seienden anspricht, was uns etwas bedeutet, das ist alles in Funktion unserer Wahl. Die Dinge der Welt sind, ob sie uns etwas bedeuten oder nicht, aber als sinnvolle, als einen Zusammenhang bildende, werden sie erst durch unser Verständnis, das von unserem Selbstentwurf abhängt.“⁹⁴ Wir sind, wie Biemel festhält, dieser Bezug zum Sein und verwirklichen ihn in unserem täglichen Leben. Bei Sartre heißt es: „Schon jetzt können wir sagen, daß der grundlegende Entwurf, der ich bin, ein Entwurf ist, den nicht meine Beziehungen zu diesem oder jenem besonderen Gegenstand der Welt betrifft, sondern mein In-der-Welt-sein als Totalität [...].“⁹⁵

Insofern der Urentwurf nach Sartre unser „In-der-Welt-sein als Totalität“⁹⁶ betrifft, müssen auch unsere moralischen und außermoralischen Werte ausgehend von unserem Selbstentwurf verstanden werden. Alle unsere Werte, so lässt sich festhalten, sind nach Sartre Ausdruck unseres grundlegenden Selbstentwurfs. Sartre schreibt hierzu in *Das Sein und das Nichts*: „Alle diese winzigen passiven Erwartungen des Realen, alle diese banalen, alltäglichen Werte leiten ihren Sinn in Wahrheit von einem ersten Entwurf meiner selbst her, der wie die Wahl meiner selbst in der Welt ist.“⁹⁷ Die Wahl darüber, ob für uns materielle Güter wie Geld, Autos oder Schmuck einen instrumentalen oder eigenständigen Wert darstellen oder ob für uns Ehrlichkeit und Toleranz moralische Werte sind, offenbart letztlich unsere grundlegende Selbstwahl. An anderer Stelle bemerkt Sartre: „Der Wert der Dinge, ihre instrumentelle Rolle, ihre reale Nähe und Ferne (die beide ohne Bezug zu ihrer räumlichen Nähe und Ferne sind) tun nichts anderes, als mein Bild zu skizzieren, das heißt meine Wahl.“⁹⁸ Hierbei ist es durchaus möglich, dass verschiedene Personen mit unterschiedlichen Selbstentwürfen die gleichen Werte vertreten. So ist es zum Beispiel vorstellbar, dass sowohl für Baudelaire, der nach Sartre die

⁹³ Vgl. Hengelbrock, Freiheit als Notwendigkeit, S. 109.

⁹⁴ Biemel, Sartre, S. 112-113.

⁹⁵ SN, S. 830.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ SN, S. 107-108.

⁹⁸ Ebd., S. 803.

Einsamkeit als seinen grundlegenden Entwurf gewählt hat, als auch für Flaubert, der sich nach Sartre als Künstler entworfen hat, das intellektuelle Tätigsein einen Wert darstellten.

Uwe Töllner argumentiert in seiner Studie *Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik*, dass die Besonderheit der Werte bei Sartre sei, dass sie „nicht durch einen kontemplativen Akt, sondern durch die freien und spontanen Handlungen“⁹⁹ der einzelnen Personen geschaffen werden. Kein moralischer oder außermoralischer Wert einer Person entstehe Sartre zufolge, wie Töllner hervorhebt, in der Reflexion darüber, was die entsprechende Person als gut bzw. nicht gut erachtet. Dies begründet Töllner mit einer Stelle aus *Das Sein und das Nichts*, in der es heißt: „Das Unvermittelte ist die Welt mit ihrer Dringlichkeit, und in dieser Welt, in die ich mich engagiere, lassen meine Handlungen die Werte auffliegen wie Rebhühner [...]“¹⁰⁰ Entgegen Töllners Verständnis möchte Sartre hiermit aber nicht ausdrücken, dass die Werte einer Person ausschließlich in deren Handeln entstehen, sondern vielmehr, dass im Handeln einer Person ihre moralischen und außermoralischen Werte zum Ausdruck kommen. Während der Urentwurf, wie bereits gesehen, nicht auf einer wohl überlegten Entscheidung beruht, sondern sich im Zuge unserer konkreten einzelnen Entscheidungen bildet, spricht nichts dagegen, zu sagen, dass die Werte einer Person nach Sartre sowohl im Zuge ihres Handelns entstehen als auch durch Reflexion gebildet werden.

Innerhalb unserer gewählten Art zu existieren, innerhalb unserer Deutung der Welt können wir unsere einzelnen Entscheidungen in der Regel gut rechtfertigen. Wir können begründen, warum wir mit dem Fahrrad anstatt mit dem Auto zur Arbeit fahren, wir können begründen, warum wir uns politisch engagieren, und wir können begründen, warum wir unserem Freund Geld leihen oder ein uns anvertrautes Geheimnis für uns behalten. Gleichwie sich Sartres Schüler in der geschilderten Dilemma-Situation entschieden hat – ob er in den Widerstand gegangen oder bei seiner Mutter geblieben ist – auch er hat seine Entscheidung aller Wahrscheinlichkeit nach begründen können. Allerdings gilt laut Sartre: Die Wahl für oder gegen einen bestimmten Urentwurf ist nicht zu rechtfertigen. Im Unterschied zu unseren einzelnen Entscheidungen ist unsere grundlegende Selbstwahl für Sartre eine absurde, eine nicht zu begründende Wahl. Sartre erläutert diesen Gedanken wie folgt:

In der Angst erfassen wir nicht bloß die Tatsache, daß die Möglichkeiten, die wir entwerfen, durch unsere künftige Freiheit fortwährend untergraben werden, wir nehmen außerdem unsere Wahl, das heißt uns selbst, als nicht zu rechtfertigen wahr, das heißt, wir erfassen unsere Wahl

⁹⁹ Töllner, *Sartres Ontologie*, S. 307

¹⁰⁰ SN, S. 107.

als nicht von irgendeiner vorherigen Realität herrührend, sondern im Gegenteil als etwas, was der Gesamtheit der Bedeutungen, die die Realität konstituieren, als Grundlage dienen muss.¹⁰¹

Die Wahl unseres grundlegenden Entwurfes ist nicht zu rechtfertigen, da nach Sartre die Urwahl selbst die Grundlage aller Begründungen bildet. Aus welchem Grund wir uns für die eine oder andere Lebensform entschieden haben, ist nach Sartre unbeantwortbar, da alle Gründe, die wir zur Rechtfertigung unserer Wahl angeben würden, nichts anderes als Manifestationen unserer gewählten Lebensform sind.¹⁰² Pieper bezeichnet die Urwahl bei Sartre aus diesem Grund als „vorrational, vorwillentlich und vorreflexiv“¹⁰³. Sartre schreibt zur Absurdität der Urwahl: „[S]ie ist absurd in dem Sinn, daß sie das ist, wodurch alle Grundlagen und Gründe zum Sein kommen, das, wodurch der Absurditätsbegriff selbst seinen Sinn erhält. Sie ist absurd, weil sie jenseits aller Gründe ist.“¹⁰⁴ Wir sehen und verstehen die Welt nur im Lichte unseres grundlegenden Entwurfes, und alle Begründungen, die wir anführen, sind Ausdruck unseres Selbstentwurfes. In Bezug auf unsere moralischen und außermoralischen Werte bedeutet die Absurdität unseres Urentwurfs, dass alle unsere Werte letztlich auf einem nicht zu begründenden Fundament stehen. Sartre schreibt hierzu deutlich: „Als Sein, durch das die Werte existieren, bin ich nicht zu rechtfertigen. Und meine Freiheit ängstigt sich, die unbegründete Begründung der Werte zu sein.“¹⁰⁵ Wir wählen, was wir moralisch richtig und moralisch falsch finden, aber diese Wahl ist letztlich Ausdruck einer absurden, rational nicht zu erklärenden Wahl.

Zum Abschluss dieses Kapitels wollen wir uns der Theorie des Philosophen Richard M. Hare zuwenden, der mit seinem universellen Präskriptivismus einen bedeutenden Beitrag zur Metaethik geleistet hat.¹⁰⁶ Interessant an dieser Stelle der Untersuchung ist vor allem Hares Position in Hinblick auf die Rechtfertigung unserer grundlegenden moralischen Prinzipien. Betrachten wir Hares Gedankengang: Hare weist in seiner Schrift *Die Sprache der Moral* darauf hin, dass uns unsere moralischen Prinzipien, wie etwa: man sollte seine Versprechen halten oder man sollte immer die Wahrheit sagen, zunächst anezogen werden. Erst im Laufe unserer Entwicklung entscheiden wir uns nach Hare für oder gegen die uns anezogenen Prinzipien. Er schreibt:

Wenn wir in frühem Alter unsere elementare moralische Unterweisung erhalten, gibt es einiges, was uns gesagt wird, und einiges, was wir tun. [...] Wenn wir im allgemeinen das erhalten, was

¹⁰¹ SN, S. 805.

¹⁰² Vgl. Münk, Handeln, S. 106.

¹⁰³ Pieper, Selbstinitiation, S. 209.

¹⁰⁴ SN, S. 829.

¹⁰⁵ Ebd., S. 106.

¹⁰⁶ Vgl. Susanne Hiekel, Oliver Hallich, Nonkognitivismus/Nondeskriptivismus, in: Markus Rüter (Hrsg.), Grundkurs Metaethik. Grundlagen – Positionen – Kontroversen, Münster 2016, S. 69-80, hier S. 73-77.

wir schließlich als gutes Recht erkennen, entscheiden wir, dem Rat gewöhnlich zu folgen und die Prinzipien jener anzunehmen, die uns zuvor solchen Rat erteilt haben. Das geschieht bei jedem Kind, das gut erzogen wird.“¹⁰⁷

Wir nehmen laut Hare diejenigen moralischen Prinzipien an, deren Folgen in unserem Sinne sind. Solche moralischen Prinzipien, deren Auswirkungen wir nicht als wünschenswert erachten, werden wir nach Hare dagegen aufgeben und uns für neue Prinzipien entscheiden. Obwohl die uns anerzogenen moralischen Prinzipien nach Hare sogar die „Kraft eines objektiven moralischen Gesetzes haben“¹⁰⁸, haben wir die Möglichkeit, unsere Lebensweise zu verändern und uns gegen die uns anerzogenen moralischen Prinzipien zu entscheiden. Hare schreibt hierzu: „Doch gleichwohl können wir dazu gelangen, diese Prinzipien zu bezweifeln oder sogar zurückzuweisen, es sei denn, unsere Erziehung war so eindringlich, daß sie uns in Automaten verwandelt hat [...].“¹⁰⁹ Auch Sartre vertritt, hieran sei erinnert, die Ansicht, dass wir in unserer Entwicklung zunächst „von anderen «gemacht»“¹¹⁰ werden, bis wir uns dann zu demjenigen, der wir sind, selbst entwerfen. Es ist sowohl bei Hare als auch bei Sartre eine Frage der Wahl, ob wir die uns vorgegebenen moralischen Prinzipien annehmen oder ablehnen. Im Unterschied zu Hare ist Sartre aber davon überzeugt, dass selbst die eindringlichste ideologische Erziehung uns Menschen niemals „in Automaten verwandeln“¹¹¹ kann; denn insofern der Mensch nach Sartre „dazu verurteilt [ist], frei zu sein“¹¹², sind auch zwanghafte Handlungen Ausdruck unserer existenziellen Freiheit.

Unsere moralischen Prinzipien spielen laut Hare bei der Begründung unserer Entscheidungen eine wesentliche Rolle. Wenn wir zum Beispiel auf die Frage, warum wir eine versprochene Handlung ausgeführt haben, antworten, dass wir es deswegen getan haben, weil man grundsätzlich seine Versprechen halten soll, dann beziehen wir uns bei unserer Rechtfertigung auf ein grundlegendes moralisches Prinzip. Auch wenn wir unsere Entscheidungen für unsere nicht-moralischen Prinzipien, wie zum Beispiel unsere Prinzipien des Autofahrens, begründen wollen, beziehen wir uns nach Hare auf unsere moralischen Prinzipien. Hare schreibt hierzu: „Der grundsätzliche Unterschied zwischen Prinzipien des Fahrens und Prinzipien des Verhaltens ist dieser: die letzteren sind, wie Aristoteles es ausdrückt ‚architektonisch‘ für die ersteren; denn die Zwecke des guten Fahrens (Sicherheit, Vermeiden von Unannehmlichkeiten für andere, Erhalten von Eigentum, und so fort) werden letztlich

¹⁰⁷ Richard M. Hare, *Die Sprache der Moral*, übersetzt von Petra von Morstein, Frankfurt am Main 2016, S. 98-99.

¹⁰⁸ Ebd., S. 102.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ SüS, S. 148.

¹¹¹ Hare, *Sprache*, S. 102.

¹¹² EH, S. 155

durch Berufung auf moralische Überlegungen gerechtfertigt, wenn man Rechtfertigung will.“¹¹³ Das bedeutet nach Hare aber nicht, dass wir bei unseren Begründungen nicht auch die Folgen der jeweiligen Handlungen zur Rechtfertigung hinzuziehen. Denn manchmal, so Hare, begründen wir auch die Frage, warum wir eine versprochene Handlung ausgeführt haben, damit, dass die Nichteinhaltung des Versprechens negative Konsequenzen nach sich gezogen hätte. Und ferner, so führt Hare aus, begründen wir auch unsere moralischen Prinzipien selbst mit Bezug auf die Konsequenzen, die sich aus der Befolgung des entsprechenden Prinzips ergeben. Hare fasst seinen Gedanken folgendermaßen zusammen:

In Wahrheit müssen wir sowohl Folgen als auch Prinzipien anführen, die ersteren, um der Entscheidung Inhalt zu geben, – wenn wir aufgefordert werden, eine Entscheidung so vollständig wie möglich zu rechtfertigen; und wir müssen die allgemeinen Auswirkungen der Befolgung dieser Prinzipien anführen, und so fort, bis wir den Frager zufriedengestellt haben.¹¹⁴

Bei der Begründung einer Handlung müssen wir nach Hare sowohl die entsprechenden Folgen als auch die zugrundeliegenden moralischen Prinzipien hinzuziehen; denn ohne Bezug auf die Folgen blieben Entscheidungen und Prinzipien inhaltslos und ohne Bezug auf die Prinzipien sei es unmöglich, die Folgen einer Handlung zu beurteilen.¹¹⁵ Eine vollständige Rechtfertigung einer Entscheidung bestünde nach Hare sowohl in einer vollständigen Auflistung der Folgen der Entscheidung als auch in einer vollständigen Darstellung der zugrundeliegenden moralischen Prinzipien sowie einer Auflistung der Folgen jener Prinzipien.

Während wir unsere Entscheidungen mithilfe unserer moralischen Prinzipien und der entsprechenden Folgen nach Hare begründen können, verhält es sich bei der Begründung unserer grundlegenden moralischen Prinzipien anders. Die Entscheidungen für oder gegen unsere grundlegenden Prinzipien sind nach Hare Entscheidungen, die im Unterschied zu unseren anderen Entscheidungen außerhalb unserer Begründungsmöglichkeit liegen. Er führt seinen Punkt folgendermaßen aus:

Wenn der Fragende dann noch weiter fragt: «Aber warum *sollte* ich so leben?», gibt es keine weitere Antwort für ihn, denn *ex hypothesi* haben wir schon alles gesagt, was in dieser weiteren Antwort beschlossen sein könnte. Wir können ihm nur empfehlen, sich selbst zu entscheiden, auf welche Weise er leben sollte; denn letztlich ruht alles auf einer Prinzipienentscheidung. Er hat zu entscheiden, ob er diese Lebensweise annehmen soll oder nicht; wenn er sie annimmt, können wir dazu übergehen, die Entscheidungen, die auf ihr beruhen, zu rechtfertigen [...].¹¹⁶

Damit lässt sich festhalten: Die Wahl unserer Lebensweise bei Hare, also die Wahl unserer grundlegenden Prinzipien, ist genau wie die Wahl unseres Urentwurfs bei Sartre eine Wahl, die

¹¹³ Hare, Sprache, S. 94.

¹¹⁴ Ebd., S. 95.

¹¹⁵ Vgl. Ulf Brüggenmann, Hare und das Problem der ethischen Theorie, Bonn 1993, S.114-115.

¹¹⁶ Hare, Sprache, S. 96.

unsere Begründungen erst ermöglicht und für die wir selbst keine anderen Gründe anführen können. Unsere moralischen Prinzipien bei Hare beruhen damit in gleicher Weise wie unsere moralischen und außermoralischen Werte bei Sartre letztlich auf einer nicht zu begründenden Entscheidung. Wenn wir eine Rechtfertigung für unser Lebensweise angeben sollen, bleibt uns nach Hare lediglich, unserem Gegenüber zu empfehlen, für sich selbst zu entscheiden, auf welche Weise und nach welchen Prinzipien sein Leben gestalten möchte.¹¹⁷ Und das ist auch genau der Rat, den Sartre seinem Schüler gibt, der nicht weiß, wie er sich in der schwierigen Dilemma-Situation entscheiden soll. Sartre appelliert: „Sie sind frei, wählen Sie, das heißt, erfinden Sie.“¹¹⁸ Mit Bezug auf die existenzialistische Philosophie bemerkt Hare in seinem Aufsatz *Universalisierbarkeit* sogar ausdrücklich: „Wenn ich versuche, mich in der Frage zu entscheiden, was denn meine letzten moralischen Prinzipien sein sollen, gibt es einfach nichts, woraus ich die Antwort ableiten kann. Insofern haben die «Existenzialisten» recht und zwar kraft der Bedeutung des Wortes «letzte» sogar im analytischen Sinne.“¹¹⁹ Wir werden zu einem späteren Zeitpunkt unserer Untersuchung wieder auf die metaethische Konzeption von Richard M. Hare zurückkommen.

5. Zusammenfassung der Ergebnisse

(1) Frankena unterscheidet in seiner Klassifikation der Werte zwischen moralischen und außermoralischen Werten. Während eine Vielzahl verschiedener Dinge, Tätigkeiten und Zuständen einen außermoralischen Wert darstellen kann, beziehen sich unsere moralischen Werturteile vor allem auf Persönlichkeitsmerkmale, wie zum Beispiel auf Motive, Einstellungen, Haltungen oder Charakterzüge.

(2) Werte sind nach Sartre im Wesentlichen Forderungen. Derjenige, der urteilt, dass es sich zum Beispiel bei der Ehrlichkeit um einen moralischen Wert handelt, fühlt sich nach Sartre dazu aufgefordert, entsprechend dem Wert der Ehrlichkeit zu handeln.

¹¹⁷ Vgl. Quante, Ethik, S. 52.

¹¹⁸ EH, S. 158.

¹¹⁹ Richard M. Hare, *Universalisierbarkeit*, in: Günther Grewendorf, Georg Meggle (Hrsg.): *Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt am Main 1974, S. 198-216, hier S. 206.

(3) Als Forderungen können Werte nach Sartre keine Tatsachen sein, da es sonst nicht zu erklären wäre, dass uns unsere Werturteile zum Handeln motivieren. Unsere Werte beruhen nach Sartre auf unserer Freiheit, also auf unseren Wünschen und Einstellungen.

(4) Sartre vertritt eine subjektivistische Axiologie; alle unterschiedlichen Werte, seien sie moralischer oder außermoralischer Natur, gehen nach Sartre auf das bewertende Subjekt zurück.

(5) Mit seiner Überzeugung steht Sartre der Irrtumstheorie von John L. Mackie nahe. Werte können nach Mackie keine Tatsachen sein, da es keine Tatsachen mit einer internen motivationalen Kraft gibt. Sowohl für Mackie als auch für Sartre bilden die platonischen Ideen ein Beispiel für derart merkwürdige Tatsachen.

(6) Den Menschen zeichnet nach Sartre eine existenzielle Verlassenheit aus. Jeder Einzelne muss in Verlassenheit darüber entscheiden, wer er sein will.

(7) Alle unsere einzelnen Entscheidungen stehen nicht zusammenhangslos hintereinander, sondern sind Ausdruck unseres Urentwurfes. Dieser Urentwurf ist nach Sartre der freie Entwurf unseres Selbst.

(8) Die Wahl unseres Urentwurfs erfolgt nach Sartre nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern findet im Laufe unseres Lebens jenseits unserer konkreten Entscheidungen statt. Eine Veränderung des Urentwurfes ist für uns als Freiheit immer möglich.

(9) Der Urentwurf manifestiert sich in unserem gesamten Bezug auf die Welt. Auch unsere moralischen und außermoralischen Werte sind Ausdruck unseres Urentwurfs.

(10) Insofern alle unsere Begründungen, die wir anführen, um unsere Entscheidungen zu rechtfertigen, auf unserem Urentwurf beruhen, ist die Entscheidung für unseren Urentwurf selbst nicht zu begründen. Alle unsere moralischen und außermoralischen Werte stehen damit auf einem unbegründbaren Fundament.

(11) Nach Richard M. Hare spielen bei der Begründung von Entscheidungen sowohl unsere moralischen Prinzipien als auch die sich aus der Entscheidung ergebenden Folgen eine Rolle. Demgegenüber können wir unsere Lebensweise, also unsere grundlegenden moralischen Prinzipien, nicht begründen.

IV. Der Wert der Freiheit und der Wert des An-sich-für-sich

Im folgenden Kapitel sollen der moralische Wert der Freiheit und der außermoralische Wert des An-sich-für-sich bei Sartre analysiert werden. Zunächst wird der Wert der Freiheit im Mittelpunkt der Betrachtung stehen. Hierbei soll sowohl dargelegt werden, auf welche Weise Sartre den Wert der Freiheit begründet, als auch erläutert werden, was Sartre unter dem Wert der Freiheit als Authentizität versteht. Anschließend soll diskutiert werden, inwieweit eine Verwirklichung des Wertes der Freiheit auf Grundlage von Sartres existenzialistischer Philosophie aus *Das Sein und das Nichts* überhaupt möglich ist. In diesem Zusammenhang wird insbesondere die Figur des Revolutionärs, dessen Ziel es ist, die gesellschaftliche Ordnung grundlegend zu verändern, eine wichtige Rolle spielen. Ferner soll Sartres Bestimmung des Menschen als Mangel sowie die damit zusammenhängende Begierde nach Selbstbegründung analysiert werden. Was Sartre unter jenem Ziel des An-sich-für-sich versteht und inwiefern sich dieses Ziel für den Menschen weder ablegen noch erreichen lässt, soll in gleicher Weise thematisiert werden wie das Verhältnis zwischen dem moralischen Wert der Freiheit und jenem außermoralischen Wert des An-sich-für-sich. Zum Abschluss des Kapitels soll die prominente Wertlehre von Max Scheler, der wie Sartre von Husserl und der phänomenologischen Schule geprägt ist, vorgestellt und mit Sartres Ausführungen verglichen werden.

1. Der Wert der Freiheit

Beginnen wir die Auseinandersetzung mit dem Wert der Freiheit, indem wir noch einmal auf das von Sartre beschriebene Dilemma seines Schülers zurückkommen. Wie Sartre in *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* schreibt, stand einer seiner Schüler während des Zweiten Weltkriegs in der schwierigen Situation, dass er sich zwischen der Pflege seiner schwerkranken Mutter und dem Kampf gegen die deutschen Besatzer entscheiden musste. Sollte er seine Mutter in Einsamkeit zurücklassen und sich der französischen Résistance anschließen oder sollte er sich um seine Mutter kümmern, aber tatenlos gegenüber den deutschen Besatzern bleiben? Wie erfahren, war Sartres unmittelbare Antwort wenig konkret. Er riet seinem Schüler: „Ich hatte nur eine Antwort für ihn: Sie sind frei, wählen Sie, das heißt, erfinden Sie.“¹

Sartres Schüler musste sich in dieser schwierigen Situation selbst entscheiden, es gab

¹ EH, S. 158.

nach Sartre niemanden, der ihm diese Entscheidung abnehmen konnte. Auch die bedeutenden moralischen Theorien – wie etwa die christliche Ethik, die kantische Moralphilosophie oder der Utilitarismus – konnten dem Schüler keine Hilfe sein. Doch an späterer Stelle seiner Schrift führt Sartre Folgendes aus:

Obwohl der Inhalt der Moral also veränderlich ist, ist eine gewisse Form dieser Moral allgemein. [...] Nehmen Sie noch einmal den Fall des Schülers; im Namen wovon, welcher großen moralischen Maxime hätte er Ihrer Ansicht nach in aller Gemütsruhe entscheiden können, seine Mutter zu verlassen oder bei ihr zu bleiben? Es gibt keine Mittel darüber zu entscheiden. Der Inhalt ist immer konkret und folglich unvorhersehbar; es liegt immer Erfindung vor. Es kommt einzig darauf an zu wissen, ob die Erfindung im Namen der Freiheit geschieht.²

Zwar gibt es nach Sartre keine inhaltlich festgelegten moralischen Normen, wie etwa die moralische Norm, dass es unter allen Umständen unsere moralische Pflicht ist, die eigene Mutter zu pflegen; doch gibt es nach Sartre einen grundlegenden moralischen Wert, anhand dessen wir uns bei unseren moralischen Entscheidungen orientieren und wir das Handeln Anderer moralisch beurteilen können: der moralische Wert der Freiheit. Es ist bei dieser Wahl für Sartre nicht maßgeblich, ob sein Schüler sich dazu entschloss, bei seiner kranken Mutter zu bleiben oder sich dem Kampf gegen die deutschen Besatzer anzuschließen, sondern vielmehr, ob der Entschluss seines Schülers dem Wert Freiheit entsprach. In *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* begründet Sartre diesen Wert folgendermaßen: „Außerdem kann ich ein moralisches Urteil fällen. Wenn ich erkläre, daß die Freiheit unter jedem konkreten Umstand kein anderes Ziel haben kann, als sich selbst zu wollen, und wenn der Mensch anerkannt hat, daß er, in der Verlassenheit, Werte setzt, kann er nur eins wollen: die Freiheit als Grundlage aller Werte.“³ Insofern alle unsere moralischen und außermoralischen Werte nach Sartre – seien es Gerechtigkeit, Ehrlichkeit, Philosophie, Geld oder Familie – auf unseren subjektiven Wünschen und Einstellungen, also auf unserer Freiheit, beruhen, muss die Freiheit selbst einen Wert darstellen. Anders formuliert: Die Freiheit ist nach Sartre selbst ein Wert, weil sie dasjenige ist, was all unseren Werten zugrunde liegt; weil sie dasjenige ist, das den Dingen überhaupt erst einen Wert verleiht.

Doch bei genauer Betrachtung dieser Argumentation fällt auf, dass wir es mit einem logischen Fehlschluss entsprechend des Sein-Sollen-Prinzips nach David Hume zu tun haben. David Hume hat auf dieses Problem innerhalb der Moralphilosophie aufmerksam gemacht; dem Problem, wie aus einem Sein ein Sollen abgeleitet werden kann. In seinem Werk *Ein Traktat über die menschliche Natur* bemerkt Hume die Problematik, dass viele Morallehren bei der

² EH, S. 172-173.

³ Ebd., S. 171-172.

Begründung ihrer moralischen Normen den logischen Fehler begehen, dass sie aus rein deskriptiven Aussagen präskriptive Aussagen ableiten. So schreibt Hume:

In jedem Moralsystem, das mir bisher vorkam, habe ich immer bemerkt, daß der Verfasser eine Zeitlang in der gewöhnlichen Betrachtungsweise vorgeht, das Dasein Gottes feststellt oder Beobachtungen über menschliche Dinge vorbringt. Plötzlich werde ich damit überrascht, daß mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit „*ist*“ und „*ist nicht*“ kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein „*sollte*“ oder „*sollte nicht*“ sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies *sollte* oder *sollte nicht* drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muß also notwendigerweise beachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muss ein Grund angegeben werden für etwas, das sonst ganz unbegreiflich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind.⁴

Keine noch so zutreffende rein deskriptive Aussage über bestimmte Sachverhalte erlaubt es nach Hume, eine präskriptive Aussage daraus logisch gültig zu schließen. Wer beispielsweise aus der deskriptiven Aussage, dass Gott die Menschen dazu verpflichtet, keinen Ehebruch zu begehen, die präskriptive Aussage ableitet, dass man keine Ehe brechen soll, verstößt gegen das Sein-Sollen-Prinzip.⁵ Auch Sartre kommt zum Ende von *Das Sein und das Nichts* auf dieses Problem zu sprechen. Er schreibt hierzu: „Die Ontologie könnte selbst keine moralischen Vorschriften formulieren. Sie beschäftigt sich allein mit dem, was ist, und es ist nicht möglich, aus ihren Indikativen Imperative abzuleiten.“⁶ Doch wenn wir uns Sartres Begründung der Freiheit anschauen, begeht Sartre genau diesen Fehler. Denn Sartre schließt aus der rein deskriptiven Aussage, dass die Freiheit all unseren Werten zugrunde liegt, auf die präskriptive Aussage, dass man gemäß der Freiheit oder wie er sagt „im Namen der Freiheit“⁷ handeln soll. Zwar gebraucht Sartre bei seiner Argumentation nicht den Begriff des Sollens, aber wenn er aus dem Sachverhalt, dass die Freiheit allen Werten zugrunde liegt, den Schluss zieht, dass die Freiheit selbst einen Wert darstellt, dann heißt diese Schlussfolgerung nichts anderes, als dass er aus einer Tatsache, eine Handlungsaufforderung ableitet. Freiheit *soll* als moralischer Wert verwirklicht werden, weil die Freiheit die Grundlage all unserer Werte *ist*.

Doch was bedeutet es nach Sartre, entsprechend dem Wert der Freiheit zu handeln? Auf welche Weise lässt sich der Wert der Freiheit realisieren? Sartre gibt hierauf vor allem in seinem

⁴ Hume, Traktat, S. 547, (Hume, Treatise, book III, part 1, section 1).

⁵ Innerhalb der Metaethik gibt es verschiedene Versuche, das Sein-Sollen-Prinzip in Frage zu stellen. Eine Ausnahme wird nach Birnbacher gelegentlich darin gesehen, dass es möglich scheint, aus einem Nicht-Können ein Nicht-Sollen zu folgern. Wenn eine Person eine bestimmte Handlung nicht ausführen kann, so wird argumentiert, dass sie auch nicht verpflichtet dazu ist, diese Handlung auszuführen. Es stellt sich hierbei allerdings nach Birnbacher nicht nur die Frage, ob es sich bei der Aussage, die eine bestimmte Verpflichtung negiert, um eine normative Aussage handelt, sondern auch, ob eine Person nicht doch zu einer Handlung verpflichtet ist, die sie nicht ausführen kann. Es scheint, wie Birnbacher darlegt, plausibel, dass derjenige, der eine Schuld nicht zurückzahlen kann, trotzdem dazu verpflichtet ist, seine Schuld zu begleichen. Vgl. Birnbacher, Ethik, S. 365-369.

⁶ SN, S. 1068.

⁷ EH, S. 173.

posthum erschienenen Werk *Entwürfe für eine Moralphilosophie* eine Antwort. Die Freiheit als Wert zu verwirklichen beruht nach Sartre auf einer nicht im religiösen Sinne zu verstehenden „Konversion“⁸. Diese Konversion bzw. Umkehr ist nach Sartre eine Form der Reflexion, die darin besteht, dass wir unsere besondere Existenzweise als Freiheit anerkennen.⁹ Während die meisten Menschen nach Sartre, wie bereits gezeigt, auf viele verschiedene Weisen vor ihrer Angst als Erkenntnis der Freiheit fliehen, bedeutet die Konversion, diese existenzielle Angst zu akzeptieren und zu bejahen. Sartre führt aus: „Die durch die nicht-komplizenhafte Reflexion (die nicht reine Kontemplation ist, sondern Entwurf) hervorgebrachte Veränderungen sind folgende: neue, «*authentische*» Art, bei sich selbst und für sich selbst zu sein [...]“¹⁰ Wer seine Freiheit in der Konversion anerkennt und nicht vor ihr davonläuft, der verwirklicht nach Sartre den moralischen Wert der Freiheit. Sartre nennt diese Einstellung zur Freiheit: Authentizität.¹¹

Hierbei ist die Authentizität nach Sartre nicht das Ergebnis einer einmalig erfolgten Konversion. Es bedarf nach Sartre vielmehr einer „permanenten Konversion“¹² um die Authentizität immer und immer wieder zu realisieren. In *Entwürfe für eine Moralphilosophie* erläutert Sartre:

Die Authentizität führt also zum Verzicht auf jeden Entwurf, mutig (feige), vornehm (gewöhnlich) usw. zu sein. Weil sie unrealisierbar sind und auf jeden Fall zur Entfremdung führen. Sie entdeckt, dass der einzige gültige Entwurf derjenige ist, zu *tun* (und nicht zu sein), und dass der Entwurf, zu tun, ebenfalls nicht allgemein sein kann, ohne ins Abstrakte zu fallen (so der Entwurf, *das Gute zu tun*, immer die Wahrheit sagen usw. usw.).¹³

In der Authentizität bejahen wir, dass wir keine unveränderliche Essenz haben, sondern dass wir uns in Freiheit immer wieder entscheiden müssen, wer wir sein möchten. Wir können uns, wie Sartre in *Das Sein und das Nichts* schreibt, „als Fliehenden, Ungreifbaren, Zögernden usw.“¹⁴ wählen, aber eine authentische Einstellung bedeutet, diese Wahl nicht als etwas Unumstößliches zu begreifen. Authentizität hat nach Sartre damit einen Einfluss auf unsere Überzeugung bezüglich unserer moralischen und außermoralischen Werte. Ein authentischer Mensch, so führt Sartre aus, „verändert [...] radikal sein Verhältnis zum SEIN, denn er erfasst

⁸ EM, S. 822.

⁹ Vgl. Anderson, Sartre's Two Ethics, S. 54.

¹⁰ EM, S. 825.

¹¹ Auch in Hinblick auf Sartres Konzeption der Authentizität lässt sich eine Entsprechung bei Heidegger finden: die Eigentlichkeit. Während die Uneigentlichkeit als Daseinsmodus – wie bereits gehört – bei Heidegger in einer „Verfallenheit an die »Welt«“ (Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 175) besteht, bei der das Dasein vor der eigenen Freiheit und Verantwortung flieht, bedeutet der Existenzmodus der Eigentlichkeit, dass das Dasein sich der Fremdbestimmung entzieht, indem es sich seine eigenen Möglichkeiten vorgibt und entschlossen ergreift. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 267-270; vgl. Thurnher, Heidegger, S. 227-23.

¹² EM, S. 28.

¹³ Ebd., S. 828.

¹⁴ SN, S. 817.

es ursprünglich nicht als durch die transzendenten Werte (Geist der Ernsthaftigkeit) oder durch das Ego (Entfremdung) aufgesaugt, sondern er ist sich selbst gegenwärtig als freier Entwurf, von dem die Werte und das Ego abhängen.“¹⁵ Während die Menschen im bereits erläuterten Geist der Ernsthaftigkeit ihr Leben im festen Glauben an einen objektiven Wertekanon führen, beinhaltet eine authentische Haltung nach Sartre die Überzeugung, dass es keine subjektunabhängigen Werte gibt, sondern dass wir als Freiheit die Grundlage aller Werte sind. Wir entwerfen unser Selbst und unsere Werte.

Die Einstellung der Authentizität bedeutet überdies, dass wir die mit unserer Freiheit verbundene Verantwortlichkeit auf uns nehmen. Wir anerkennen die Tatsache, dass wir trotz der unverfügbaren Gegebenheiten unserer Existenz – wie zum Beispiel der Ort und die Zeit unserer Geburt oder unsere körperlichen und kognitiven Voraussetzungen – für unser Selbst und damit für unser Erfassen der Welt vollkommen verantwortlich sind. Der Mensch trägt, wie Sartre schreibt „das Gewicht der ganzen Welt auf seinen Schultern [...]: er ist für die Welt und für sich selbst als Seinsweise verantwortlich.“¹⁶ Wer nach Sartre im Kampf auf feige Weise die Flucht ergreift und seine Kameraden im Stich lässt, kann sich nicht damit entschuldigen, dass er aufgrund bestimmter Umstände zum Feigling geworden ist und gar nicht anderes handeln konnte, als die Flucht zu ergreifen. In *Entwürfe für eine Moralphilosophie* bemerkt Sartre hierzu:

Wenn ich geflohen bin, muss ich meine Flucht auf mich nehmen und damit akzeptieren, dass die Kennzeichnung «Feigheit» mir vom anderen her und wie ein Schicksal zukommt. Die Feigheit ist eine Situation, die Besitz von mir ergreift. Es wäre jedoch eine unaufrichtige Resignation und entschieden ein Entschuldigungsversuch, sie als Eigenschaft hinter meine Handlung zu stellen.¹⁷

Authentizität bedeutet, dass ich Verantwortung für meine Flucht übernehme und akzeptiere, dass ich mich in einer bestimmten Situation feige verhalten habe. Ich anerkenne in der Authentizität die Tatsache, dass dieses feige Verhalten als meine Vergangenheit untrennbar zu mir gehört, und bin mir ferner darüber bewusst, dass ich kein Feigling in der Form bin, wie die Dinge An-sich existieren. Meine Feigheit ist etwas, das ich auf mich nehmen muss, aber nicht im Sinne einer unveränderlichen Essenz; in der Authentizität bejahe ich mit Sartres Worten, dass „ich *nicht* jede dieser Verhaltensweisen *bin* oder vielmehr, ich bin sie und bin sie nicht.“¹⁸ In dieser Hinsicht steht die Authentizität dem „psychologische[n] Determinismus“¹⁹ gegenüber,

¹⁵ EM, S. 836.

¹⁶ SN, S. 950.

¹⁷ EM, S. 827.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ SN, S. 109.

der Sartre zufolge eine weitere Form unserer Flucht vor der Angst bildet. Sartre erläutert: „Der psychologische Determinismus ist, bevor er eine theoretische Konzeption wird, zunächst ein Entschuldungsverhalten [...]; indem er uns darauf reduziert, immer nur das zu sein, was wir sind, führt er gleichzeitig die absolute Positivität des An-sich-seins in uns wieder ein und integriert uns dadurch wieder in das Sein.“²⁰ Insofern der Determinismus den Menschen nach Sartre „mit einer Natur, die unsere Handlungen hervorbringt“²¹ versieht, kommt er einer Rechtfertigung für unsere Handlungen gleich. Gemäß dem Determinismus haben wir keinerlei Möglichkeit, uns gegen unsere feststehende Natur zu entscheiden; die feige Flucht im Kampf ist für den Deterministen eine Handlung, für die wir nicht verantwortlich sind.

Doch eine authentische Haltung bleibt nach Sartre nicht auf die eigene Existenz beschränkt, sondern bezieht sich auch auf die anderen Mitmenschen. Wie ist das zu verstehen? Die bisherige Analyse der Beziehung zum Anderen, wie sie Sartre in *Das Sein und das Nichts* entfaltet, ergab einen doppeldeutigen Charakter. Demnach bildet der Andere nach Sartre sowohl eine Bedrohung als auch eine Bereicherung für uns als Freiheit. Während wir einerseits im Blick des Anderen unserer Transzendenz beraubt werden und von ihm zu einem Ding unter Dingen degradiert werden, bereichert uns der Andere andererseits um eine objekthafte Seite, die wir ohne ihn nicht erfahren könnten. Sartre schreibt: „Der andere verleiht mit seinem Auftauchen dem Für-sich ein Innerweltlich-An-sich-sein als Ding unter den Dingen.“²² Ohne den Anderen, der uns in seinem Blick zum Beispiel als einen eifersüchtigen Partner oder vertrauensvollen Freund objektiviert, könnten wir nach Sartre kein gegenständliches Bewusstsein von uns haben. Hierbei haben wir es nach Sartre mit einem wechselseitigen Verhältnis zu tun, bei dem auch wir selbst Bedrohung und Bereicherung für den Anderen sind.

Im Unterschied dazu bedeutet die Haltung der Authentizität nach Sartre, den Anderen nicht mehr seiner Transzendenz zu berauben. Sartre erläutert diesen Punkt in *Entwürfe für eine Moralphilosophie* folgendermaßen: „[I]n der Authentizität wähle ich, den Anderen zu enthüllen. Auch ich werde die Menschen in der Welt erschaffen. Versuchen wir richtig zu verstehen, was das bedeutet. Stellen wir zunächst fest, dass das nur auf der Grundlage der Anerkennung des Anderen (obwohl wir über diese später sprechen) als absoluter Freiheit sein kann.“²³ An anderer Stelle heißt es: „Durch mich erscheinen *Qualitäten* des Anderen, die nur *für mich* und in meinem Auftauchen selbst existieren können: der andere *wird* zum Beispiel

²⁰ SN, S. 109-110.

²¹ Ebd., S. 109.

²² Ebd., S. 747.

²³ EM, S. 869.

geistreich, wenn ich existiere. Für sich könnte er nicht geistreich sein.“²⁴ Authentizität in Bezug auf den Anderen heißt, den Anderen um eine objekthafte Seite zu bereichern, ohne ihn gleichzeitig zu einem Objekt herabzustufen. Der Andere ist für uns nicht nur ein zerstreuter Philosoph, feiger Kamerad oder launiger Bistrobetreiber, sondern wir anerkennen ihn als eine Freiheit, die nicht auf eine Eigenart reduziert werden kann und die sich stetig neu entwirft. In *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* schreibt Sartre: „Wenn ich also auf der Ebene totaler Authentizität erkannt habe, daß der Mensch ein Wesen ist, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, daß er ein freies Wesen ist, das unter den verschiedensten Umständen nur seine Freiheit wollen kann, habe ich gleichzeitig erkannt, daß ich nur die Freiheit der anderen wollen kann.“²⁵ Die Authentizität hat damit einen zutiefst sozialen Charakter: Erst wenn wir nicht nur die eigene Freiheit, sondern auch die Freiheit des Anderen anerkennen, können wir nach Sartre authentisch genannt werden. Dies ist auch der Grund dafür, dass der Wert der Freiheit bei Sartre als ein moralischer und nicht als ein außermoralischer Wert zu bezeichnen ist; denn schließlich handelt es sich bei der Moral, wie bei Frankena gesehen, um nichts anderes als ein regulatives soziales System. Die Freiheit ist ein moralischer Wert bei Sartre, da sie, verstanden als Authentizität, im sozialen Miteinander von Bedeutung ist.

Innerhalb der Forschung erläutert vor allem Schönwälder-Kuntze in ihrer Arbeit *Authentische Freiheit* ausführlich die Haltung der Authentizität. Hierbei betont auch Schönwälder-Kuntze, dass es sich bei der Authentizität um eine moralische Haltung handelt, die nicht nur auf die eigene Existenz bezogen ist, sondern sich vielmehr auch auf die Existenz der Anderen erstreckt. Bei Schönwälder-Kuntze heißt es: „Die moralische Dimension und die Normativität kommen erst mit und durch die anderen ins Spiel [...]. Moralische Authentizität ergibt sich aus der *Übernahme der eigenen Existenz mit Bezug auf die anderen* und besteht in der Anerkennung der anderen als autonome Freiheit.“²⁶ Schönwälder-Kuntze zufolge erhebt Sartre die Haltung der Authentizität zur moralischen Grundnorm der konkreten Praxis.²⁷ Zwar gibt Sartre mit dieser Norm keine konkreten Handlungsanweisungen vor, die uns genau sagen, wie wir uns in bestimmten Situationen dem Anderen gegenüber verhalten sollen, doch präsentiert er nach Schönwälder-Kuntze eine allgemein gefasste, „sehr strikte Verhaltensregel“²⁸: Wir sollen den Anderen als Freiheit anerkennen. Auf Grundlage dieser moralischen Norm kann Sartre, wie Schönwälder-Kuntze weiter argumentiert, alle diejenigen,

²⁴ SN, S. 882.

²⁵ EH, S. 172.

²⁶ Schönwälder-Kuntze, *Authentische Freiheit*, S. 159.

²⁷ Vgl. ebd., S. 177.

²⁸ Ebd.

die nicht die geforderte Authentizität verwirklichen, moralisch zu verurteilen.²⁹ Die Autorin schreibt hierzu: „Jede andere Wahl, die nicht die Freiheit der anderen will, kann dann als unmoralisch gelten, da sie immer notwendig an der Unterdrückung und Objektivierung der anderen teilnimmt.“³⁰

Insgesamt lässt sich Folgendes konstatieren: Sartre präsentiert mit dem moralischen Wert der Freiheit einen objektiven Wert, der unabhängig von den subjektiven Wertsetzungen des Einzelnen ist und potentiell von allen vernunftfähigen Wesen erkannt werden kann. Wenn wir anerkennen, dass die Freiheit die Grundlage aller Werte bildet, müssen wir nach Sartre schussfolgern, dass die Freiheit selbst einen Wert darstellt. Doch mit dieser Überzeugung widerspricht Sartre seiner subjektivistischen Position, wonach alle unsere moralischen und außermoralischen Werte auf unserer Freiheit beruhen. In seinem philosophischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* argumentiert Sartre, wie erläutert, folgendermaßen: Unsere moralischen und außermoralischen Werte zeichnen sich durch ihren motivationalen Charakter aus. Derjenige, der zum Beispiel die moralischen Werte der Ehrlichkeit sowie der Gerechtigkeit vertritt, ist nach Sartre dazu motiviert, in entsprechender Weise zu handeln. Das heißt aber wiederum, dass es sich bei unseren Werturteilen nicht um Überzeugungen über Tatsachen handeln kann, da uns solche Überzeugungen, wie Hume gezeigt hat, nicht zum Handeln motivieren. Bei Sartre heißt es: „Der Wert leitet sein Sein aus seiner Forderung her und nicht seine Forderung aus seinem Sein. Er bietet sich also nicht einer kontemplativen Intuition dar, die ihn als Wert *seiend* erfassen und ihm gerade dadurch seine Rechte auf meine Freiheit nehmen würde.“³¹ Indem Sartre von dem objektiven moralischen Wert der Freiheit spricht, setzt er sich seiner eigenen Kritik aus; er präsentiert einen objektiven Wert als eine „abwegige Synthese von Sein und Sein-sollen“³².

2. Der Revolutionär

Den Wert der Freiheit zu realisieren bedeutet nach Sartre, ein authentisches Leben zu führen. Authentisch ist nach Sartres Überzeugung derjenige, der sich selbst nicht im Sinne der Dinge An-sich begreift, sondern sich als Freiheit versteht. In Bezug auf den Anderen bedeutet die

²⁹ Vgl. Schönwälder-Kuntze, *Authentische Freiheit*, S. 164.

³⁰ Ebd.

³¹ SN, S. 106.

³² EM, S. 965.

Einstellung der Authentizität, dass wir den Anderen nicht mehr lediglich zu einem bestimmten Objekt reduzieren, sondern ihn als eine Freiheit anerkennen: ihn um eine objekthafte Seite bereichern ohne ihn auf etwas Bestimmtes festzulegen. Doch ist so eine Haltung dem Anderen gegenüber auf Grundlage von Sartres Argumentation aus *Das Sein und das Nichts* überhaupt möglich? In seinem philosophischen Hauptwerk schreibt er deutlich: „So ist die Achtung vor der Freiheit des Anderen ein leeres Wort: selbst wenn wir uns vornehmen könnten, diese Freiheit zu achten, wäre jede Haltung, die wir den andern gegenüber einnehmen, eine Vergewaltigung dieser Freiheit, die zu achten wir behaupten.“³³ Auf der zwischenmenschlichen Ebene haben wir es laut Sartre mit einem andauernden Konflikt zu tun.³⁴ Während wir versuchen, uns vom Blick des Anderen zu befreien und den Anderen zu objektivieren, versucht der Andere zeitgleich, sich von unserem Blick zu befreien und uns zu einem Objekt zu degradieren. Selbst in dem Fall, so erläutert Sartre, in dem uns der Andere auf eine Weise objektiviert, die uns stolz macht – vielleicht sind wir in den Augen des Anderen ein zuverlässiger Freund oder eine geistreiche Philosophin –, empfinden wir nach Sartre das Gefühl der Scham, das alleine damit zusammenhängt, dass wir durch den Anderen unserer Freiheit beraubt werden.

Wie soll es angesichts dieses von Sartre geschilderten Konfliktes möglich sein, den Anderen als Freiheit anzuerkennen? Sind wir nicht auf ewig dazu verdammt, den Anderen objektivieren zu wollen? In *Entwürfe für eine Moralphilosophie* schreibt Sartre hierzu „Und der andere, der in der Tat als transzendierte Transzendenz erfasst wird, als zerbrechlicher Körper in der Welt, wird sofort entwaffnet [...]. Wir werden weiter unten sehen, wie das alles durch die Konversion verwandelt werden kann.“³⁵ Der andauernde Konflikt kann nach Sartre durch die bereits thematisierte Konversion aufgehoben werden. Hierbei gelingt eine derartige Anerkennung des Anderen nach Sartre aber nur dann, wenn der Andere auch uns als Freiheit anerkennt. Denn solange uns der Andere in seinem Blick zu einem bestimmten Objekt vergegenständlicht, werden auch wir den Anderen wiederum zu einem Objekt degradieren, um uns aus seinem objektivierenden Blick zu befreien. Wir müssen die Konversion gemeinsam vollziehen. Erst wenn der Andere keine Bedrohung mehr für uns darstellt, können wir ihn als Freiheit anerkennen. Sartre schreibt deutlich: „Eine Konversion ist selbstverständlich theoretisch möglich, sie impliziert jedoch nicht nur meine innere Wandlung, sondern eine reale Wandlung des anderen. Ohne diese historische Wandlung gibt es keine absolute moralische

³³ SN, S. 714.

³⁴ Vgl. Kampits, Sartre, S. 80.

³⁵ EM, S. 868.

Konversion. [...] Man kann die Konversion nicht *allein* vollziehen. Anders gesagt, die Moral ist nur möglich, wenn alle moralisch sind.“³⁶

Damit jene gemeinsame Konversion, in der wir uns gegenseitig als Freiheiten anerkennen, verwirklicht werden kann, ist nach Sartre eine „historische Wandlung“³⁷ aller bzw. unserer gesamten Gesellschaft notwendig. Wir benötigen eine grundlegende Veränderung unserer gesellschaftlichen Ordnung, die Sartre zufolge vor allem durch gegenseitige Ausbeutung und Unterdrückung gekennzeichnet ist. Insbesondere in seinem Essay *Materialismus und Revolution* erläutert Sartre seine Vorstellung diesbezüglich; hier bringt Sartre seine Kritik an der modernen Arbeitsgesellschaft folgendermaßen zum Ausdruck:

Strenger als der Herr im Altertum geht der Unternehmer soweit, die Handgriffe und das Verhalten des Arbeiters im voraus festzulegen. Er zerlegt die Handlung des Arbeiters in Elemente, nimmt ihm bestimmte weg, um sie von anderen Arbeitern ausführen zu lassen, reduziert die bewußte und synthetische Aktivität des Arbeiters darauf, nur noch eine Summe unendlich wiederholter Handgriffe zu sein. Auf diese Weise setzt er den Arbeiter auf den Zustand einer bloßen Sache herab, indem er seine Verhaltensweisen mit Eigenschaften gleichsetzt.³⁸

Die Arbeiter in den Fabriken werden nach Sartre zu bestimmten Objekten mit festen Eigenschaften herabgesetzt, die einzig dazu dienen, die Ansprüche des Unternehmers zu erfüllen. Die modernen Arbeitskräfte sind nach Sartre nichts anderes als austauschbare Gegenstände in den Augen des Unternehmers; sie sind Mittel, um die unternehmerischen Zwecke zu verwirklichen. An anderer Stelle in *Materialismus und Revolution* schreibt Sartre: „Der Arbeiter wird zum Mann einer einzigen Handlung, die er hundertmal wiederholt; er ist nur noch ein Gegenstand [...].“³⁹ Als einzelne Glieder einer langen Kette verschiedener Arbeitsschritte – wie es zum Beispiel nach Sartre bei „einer Stepperin in der Schuhfabrik oder der Arbeiterin, die die Zeiger auf die Geschwindigkeitsmesser der Automobile bei Ford setzt,“⁴⁰ der Fall ist – haben die Arbeiter weder eine Beziehung zu dem Endprodukt ihrer Tätigkeit noch profitieren sie auf angemessene Weise daran. Mit dieser Kritik an der modernen Industriegesellschaft reiht sich Sartre in die klassische marxistische Kritik der Arbeitsgesellschaft ein; schon Marx kritisiert, dass die Arbeiter durch die Arbeitsteilung von ihren Produkten entfremdet werden.

Wie Peter Kampits in verschiedenen Arbeiten zeigt, bedeutet diese Aufnahme

³⁶ EM, S. 35.

³⁷ Ebd.

³⁸ Jean-Paul Sartre, *Materialismus und Revolution*, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 4*, deutsch von Werner Bökenkamp u.a., Reinbek bei Hamburg 2002, S. 193-266, hier S. 244. Im Folgenden wird dieses Werk mit MR abgekürzt.

³⁹ MR, S. 245.

⁴⁰ Ebd., S. 245.

marxistischer Gedanken nicht, dass Sartre die unbedingte Affirmation der Freiheit zugunsten einer deterministischen Interpretation der historischen Entwicklung aufgibt. Kampits stellt fest: „Die [...] Entdeckung des Feldes des Sozialen und der Geschichte hebt zwar Freiheit für Sartre in ihrer Radikalität keineswegs auf. Sie transformiert sie aber, indem sie nunmehr die Dimension der Geschichte und der Gesellschaft erschließt.“⁴¹ Sartre, so Kampits, versteht den Menschen weiterhin als absolute Freiheit; nur betont er jetzt die gesellschaftlichen, ökonomischen und historischen Bedingungen stärker.⁴² Er erweitert mit anderen Worten seine Analyse der Freiheit um die Dimensionen der Geschichte und der Gesellschaft als Faktizitäten menschlicher Existenz. Iring Fetscher weist in seinem Aufsatz *Sartre und der Marxismus* darauf hin, dass Sartre dem Marxismus vorwirft, das Individuum in seiner Freiheit, welches trotz aller gesellschaftlicher Bedingtheit bewusst zu den Faktizitäten seiner Existenz Stellung beziehen kann, übersehen zu haben.⁴³ Es geht Sartre mit seiner Einbeziehung marxistischer Gedanken, so Fetscher, „um eine Ergänzung der lediglich von außen beschreibenden und gewisse tendenzielle Gesetzmäßigkeiten aufzeigenden Theorie durch die Innenansicht, durch die hindurch doch alles historisch Geschehene vermittelt ist.“⁴⁴

Neben der Unterdrückung und Ausbeutung durch den Unternehmer besteht nach Sartre die Problematik, dass die Arbeiter durch ihre tägliche Arbeit ihre Unterdrückung durch die „herrschende Klasse“⁴⁵ akzeptieren. Indem sie sich nicht gegen die Unternehmer zur Wehr setzen und versuchen, ihre Situation grundlegend zu verändern, tragen sie selbst dazu bei, dass das System der Ausbeutung erhalten bleibt. Sie fügen sich stillschweigend ihrer Degradierung zu einem bloßen Objekt. In *Entwürfe für eine Moralphilosophie* schreibt Sartre hierzu: „In diesem Sinne impliziert jede Unterdrückung Einverständnis. Es ist wahr, dass die Arbeiter, auch die in Gewerkschaften organisierten, auch die von einer revolutionären Partei geführten, mehr *akzeptieren* als sie ablehnen. Sie gehen in die Fabrik, sie führen eine ihnen befohlene Arbeit aus, sie nehmen den Lohn an [...].“⁴⁶ Entscheidend in Hinblick auf den moralischen Wert der Freiheit ist, dass es nach Sartre in einer ausbeuterischen Gesellschaft unmöglich ist, den moralischen Wert der Freiheit zu verwirklichen. Denn innerhalb einer Gesellschaft, deren wesentliches Merkmal die Verobjektivierung der Arbeiter durch die „herrschende Klasse“⁴⁷

⁴¹ Vgl. Peter Kampits, Jean-Paul Sartre. Zwischen Absurdität und Freiheit, in: Andreas Graeser (Hrsg.), Große Philosophen, Darmstadt 2001, S. 779-795, hier S. 791.

⁴² Vgl. Kampits, Sartre, S. 110.

⁴³ Vgl. Iring Fetscher, Sartre und der Marxismus, in: Traugott König (Hrsg.), Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 227-246, hier S. 227-228.

⁴⁴ Ebd., S. 229.

⁴⁵ MR, S. 228.

⁴⁶ EM, S. 461.

⁴⁷ MR, S. 228.

bildet, kann eine umfassende Konversion im Sinne Sartres nicht gelingen.⁴⁸ Solange die Arbeiter zu reinen Objekten im Produktionsprozess herabgesetzt werden und ferner diese Degradierung anerkennen, werden auch sie ihre Mitmenschen nach Sartre nicht als Freiheiten anerkennen, sondern in gleicher Weise zu bestimmten Objekten vergegenständlichen. In der modernen Arbeitsgesellschaft – so lässt sich festhalten – ist der Andere in erster Linie ein reines Objekt für seine Mitmenschen.

Es ist nach Sartre die Aufgabe des Revolutionärs, jener auf der Ausbeutung und Verobjektivierung der Arbeitskräfte beruhenden Gesellschaft ein Ende zu machen. Im Unterschied zu anderen Mitgliedern der Gesellschaft, die das bestehende System akzeptieren und sich ihrem Platz in der Gesellschaft fügen, begehrt der Revolutionär gegen die bestehenden Verhältnisse im Ganzen auf. Der Revolutionär setzt sich nicht lediglich für bestimmte punktuelle Verbesserungen ein, wie zum Beispiel für eine Verkürzung der Arbeitszeit oder eine Erhöhung der Löhne, sondern möchte das bestehende Gesellschaftssystem grundlegend verändern. In *Materialismus und Revolution* schreibt Sartre hierzu: „Der Revolutionär zeichnet sich im Gegenteil durch die *Überschreitung* der Situation aus, in der er sich befindet. [...] Für den vor ihr resignierenden Unterdrückten erscheint sie als eine apriorische und endgültige Struktur, für den Revolutionär ist sie nur ein Moment des Universums.“⁴⁹ Ziel des Revolutionärs bildet eine Gesellschaft, in der alle Mitglieder gleichermaßen von den Endprodukten gemeinsamer Arbeit profitieren und sich gegenseitig als Freiheiten anerkennen. Niemand soll zu einem bloßen Objekt im Produktionsprozess degradiert werden. Sartre bringt es folgendermaßen auf den Punkt: „Auf diese Weise wird man die revolutionäre Bewegung und ihren Entwurf verstehen, der darin besteht, die Gesellschaft mittels von Gewalt von einem Zustand, in dem die Freiheiten entfremdet sind, zu einem anderen Zustand, der auf ihre gegenseitige Anerkennung gegründet ist, zu überführen.“⁵⁰ Und an anderer Stelle in *Materialismus und Revolution* heißt es: „Die befreite Gesellschaft wird ein harmonisches Unternehmen der Ausbeutung der Welt sein.“⁵¹

Bei der radikalen Veränderung der Gesellschaft kommt der Revolutionär, der nach Sartre notwendigerweise ein Mitglied der unterdrückten Gesellschaftsschicht ist, nicht daran vorbei, Gewalt gegenüber der ausbeutenden Klasse anzuwenden. Denn insofern jene nicht bereit sein werden, ihre privilegierte Stellung ohne Weiteres abzugeben, muss der Revolutionär zum Mittel der Gewalt greifen, um die Situation grundlegend zu verändern und die Privilegien

⁴⁸ Vgl. Wildenburg, Sartre, S. 94; vgl. Kampits, Sartre, S. 90.

⁴⁹ MR, S. 229.

⁵⁰ Ebd., S. 260.

⁵¹ Ebd., S. 247.

der Unterdrücker zu beenden. Sartre macht deutlich: „Der Revolutionär ist in einer derartigen Situation, daß er diese Privilegien in keiner Weise teilen kann; nur durch die Vernichtung der ihn unterdrückenden Klasse kann er erlangen, was er beansprucht.“⁵² Und an anderer Stelle schreibt Sartre über das Vorgehen des Revolutionärs gegenüber der herrschenden Klasse: „Ohne Zweifel wird er ihnen Gewalt antun, er wird versuchen, ihr Joch zu brechen, doch wird er, wenn er einige ihrer Leben zerstören muß, diese Zerstörung immer auf ein Minimum zu beschränken versuchen, denn er braucht Techniker und Kader [...]“⁵³ Doch damit, so muss festgehalten werden, steht das Handeln des Revolutionärs im Widerspruch zu seinem Ziel: Denn während es die Absicht des Revolutionärs ist, eine gerechte Gesellschaftsordnung zu etablieren, in der sich die Menschen gegenseitig als Freiheiten anerkennen, anerkennt der Revolutionär die Mitglieder der „unterdrückenden Klasse“⁵⁴ nicht als Freiheiten. Denn für den Revolutionär sind diese nichts anderes als kapitalistische Unterdrücker, die es mit allen verfügbaren Mitteln aus dem Weg zu räumen gilt; er anerkennt, so ließe es sich auch ausdrücken, noch nicht einmal das Existenzrecht dieser Menschen. Drastisch schreibt Sartre über den Revolutionär: „Er weiß, die Revolution wird nicht einfach ein Verzehr von Ideen sein, sie wird Blut, Schweiß, Menschenleben kosten.“⁵⁵

Neben diesen Ausführungen in *Materialismus und Revolution* kommt Sartre auch in seinem Werk *Kritik der dialektischen Vernunft* auf die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung als Freiheit zu sprechen. Während er in *Materialismus und Revolution* noch die Ausbeutung und Verobjektivierung der Arbeiter durch die „herrschende Klasse“⁵⁶ in den Mittelpunkt seiner Analyse der modernen Gesellschaft stellt, konstatiert er in der *Kritik der dialektischen Vernunft* eine Vereinzelung und Konkurrenz innerhalb der Gesellschaft, die ihm zufolge vor allem mit einem Mangel an natürlichen Ressourcen und produzierten Gütern zusammenhängt.⁵⁷ Sartre macht deutlich: „Der Mangel als Spannung und Kraftfeld ist vielmehr der Ausdruck eines (mehr oder weniger genau bestimmten) quantitativen Faktums: diese natürliche Substanz oder jenes hergestellte Produkt existieren in einem bestimmten sozialen Feld in nur ungenügender Anzahl [...]: *es gibt nicht genug davon für alle*.“⁵⁸ Der in diesem Umfeld der Knappheit lebende Mensch sieht nach Sartre in den Anderen Rivalen, die mit ihm

⁵² MR, S. 228.

⁵³ Ebd., S. 237.

⁵⁴ Ebd., S. 228.

⁵⁵ Ebd., S. 255.

⁵⁶ Ebd., S. 228.

⁵⁷ Vgl. Leo Fretz, Knappheit und Gewalt: *Kritik der dialektischen Vernunft*, in: Traugott König (Hrsg.), Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 247-264, hier S. 255.

⁵⁸ Jean-Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft 1. Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 6*, deutsch von Traugott König u.a., Reinbek bei Hamburg 1967, S. 135. Im Folgenden wird dieses Werk mit KV abgekürzt.

um die notwendigen Güter konkurrieren; der Andere ist ein gefährlicher Gegner beim Kampf gegen die Knappheit. In einer derartigen über die Materie vermittelten Konkurrenzgesellschaft existieren die einzelnen Individuen nach Sartre nicht in einer solidarischen Gemeinschaft, sondern vielmehr in Form der „Serialität“⁵⁹. Die Serialität ist für Sartre eine Form des Zusammenlebens, die sich vor allem durch Rivalität und der daraus resultierenden Isoliertheit der Einzelnen auszeichnet. Sartre schreibt: „Für jeden existiert der Mensch als unmenschlicher Mensch oder, wenn man vorzieht, als fremde Art.“⁶⁰

Im Unterschied zur seriellen Gruppe bestimmt Sartre die „fusionierende Gruppe“⁶¹ als eine Form der solidarischen Gemeinschaft. Eine fusionierende Gruppe ist nach Sartre eine revolutionäre Gruppe, der es um die Befreiung von bestehenden Herrschaftsverhältnissen geht. Ziel der fusionierenden Gruppe sind nicht einzelne Verbesserungen für die Arbeiterschaft, sondern eine radikale Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung. Im Sturm der Pariser Bevölkerung auf die Bastille sieht Sartre eine fusionierende Gruppe beispielhaft verwirklicht. In der *Kritik der dialektischen Vernunft* schreibt er: „Wir haben den Fall des 14. Juli 1789 gewählt, weil es sich hier tatsächlich um eine neue Gruppenbildung handelt, die eine gewohnte Serialität in der Homogenität einer fusionierenden Stadt auflöst.“⁶² Aus der seriellen Ansammlung der Stadtbewohner vollzieht sich nach Sartre durch die gemeinsame Aktion gegen die absolutistische Unterdrückung eine Verwandlung zu einer solidarischen Gemeinschaft. Sartre erläutert die Besonderheit der fusionierenden Gruppe folgendermaßen:

Aber gegen die gemeinsame Gefahr reißt sich die Freiheit von der Entfremdung los und bestätigt sich als gemeinsame Wirksamkeit. [...] Die Freiheit ist zugleich meine Besonderheit und meine Allgegenwart. Im Anderen, der *mit mir* handelt, kann ich meine Freiheit nur als *die gleiche* erkennen, das heißt als Besonderheit und Allgegenwart.⁶³

Während wir in der Serialität den Anderen vor allem als Gegner um Ressourcen und Güter wahrnehmen, besteht in der fusionierenden Gruppe nach Sartre eine wechselseitige Anerkennung als gleiche Freiheit. Der Andere wird nicht als ein bestimmtes Objekt erkannt, sondern als eine Freiheit, als „*der Gleiche* wie ich“⁶⁴, wahrgenommen, der in dieselbe Aktion der Befreiung von Herrschaft engagiert ist. Die fusionierende Gruppe ist nach Sartre damit eine gelingende Gemeinschaft, in welcher der unsere Beziehungen zu anderen Menschen prägende Konflikt beendet ist.⁶⁵ Der moralische Wert der Freiheit wird nach Sartre in der fusionierenden

⁵⁹ KV, S. 273.

⁶⁰ Ebd., S. 138.

⁶¹ Ebd., S. 382.

⁶² Ebd., S. 388.

⁶³ Ebd., S. 428-429.

⁶⁴ Ebd., S. 403.

⁶⁵ Vgl. Kampits, Die Frage nach dem Anderen, S. 284.

Gruppe verwirklicht.

Doch jene solidarische Gemeinschaft ist nach Sartre von instabiler Natur und bleibt letztlich auf die revolutionäre Praxis beschränkt.⁶⁶ Denn sollte es der Gruppe nicht gelingen, ihr gemeinsames Ziel zu erreichen und die bestehenden Herrschaftsverhältnisse zu verändern, wird sie Sartre zufolge unweigerlich wieder auseinanderfallen. Die ehemaligen Mitglieder der revolutionären Gruppe werden ohne ihre gemeinsame Aktion der Befreiung wieder zu vereinzelt Individuen und Konkurrenten in Form der Serialität. Auch ein Erfolg der revolutionären Gruppe bedeutet nach Sartre ein Ende jener solidarischen Gemeinschaft. Denn sobald die fusionierende Gruppe die bestehenden Herrschaftsstrukturen beendet hat, wird sie sich nach Sartre um die Stabilisierung jener neuen gesellschaftlichen Verhältnisse durch Institutionen bemühen; diese Bemühungen werden aber nach Sartre unweigerlich zu einer neuen Herrschaftsstruktur und zu einem Zusammenleben in Form von Rivalität und Isoliertheit führen.⁶⁷ Sartre bemerkt hierzu: „Die *Autorität* tritt in ihrer vollständigen Entwicklung nur auf der Stufe der Institutionen auf: Institutionen, das heißt ein Wiederentstehen der Serialität und der Ohnmacht, sind nötig, um die Macht zu sanktionieren und ihr ihre Permanenz rechtmäßig zu sichern.“⁶⁸ In dieser Hinsicht unterscheiden sich Sartres Ausführungen zur fusionierenden Gruppe zu seinen Darlegungen zum Revolutionär. Denn während für Sartre in seinem Werk *Kritik der dialektischen Vernunft* die Anerkennung des Anderen in der fusionierenden Gruppe nur ein kurzer, vergänglicher Moment bleibt, so beschreibt Sartre in *Materialismus und Revolution* die Etablierung einer Gesellschaft, innerhalb derer die Menschen sich gegenseitig als Freiheiten anerkennen, als durchaus realisierbar.

Ob eine Transformation der Gesellschaft im Sinne Sartres die gegenseitige Anerkennung als Freiheit ermöglichen kann, wird in der Forschung diskutiert. Peter Kampits macht in seinem Werk *Sartre und die Frage nach dem Anderen* darauf aufmerksam, dass eine Anerkennung des Anderen auf Grundlage von Sartres in *Das Sein und das Nichts* dargelegter Ontologie unmöglich ist. Kampits schreibt zur Beziehung zum Anderen Folgendes: „Ich und der Andere stehen einander in ausschließender Gegenseitigkeit gegenüber, womit jede Anerkennung des Anderen durch mich oder meiner selbst durch den Anderen unerfüllbar bleibt.“⁶⁹ Selbst innerhalb einer Gesellschaft, so hält Kampits fest, in der die gegenseitige Unterdrückung und Ausbeutung aufgehoben sind, bleibt der zwischenmenschliche Konflikt bestehen; keine gesellschaftliche Veränderung hat mit anderen Worten die Kraft, jenen

⁶⁶ Vgl. Kampits, *Die Frage nach dem Anderen*, S. 289.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 286; vgl. Fetscher, *Marxismus*, S. 239.

⁶⁸ KV, S. 644.

⁶⁹ Vgl. Kampits, *Frage nach dem Anderen*, S. 293-294.

Konflikt, der sich aus den ontologischen Bestimmungen bei Sartre ergibt, zu beenden.⁷⁰ Auch die fusionierende Gruppe als gelingende Gemeinschaft ist nach Kampits letztlich nur ein „revolutionäre[s] Augenblickserlebnis“⁷¹, das nicht überdauern kann. Sie bleibt, wie Kampits ausführt, lediglich ein vereinzelt Ereignis, ein einzelner Moment in der Beziehung zum Anderen; die gegenseitige Negation und Verobjektivierung bilden dagegen die grundlegende Struktur derselben.⁷² Demgegenüber vertritt Dorothea Wildenburg in ihrer Monographie über Sartre die Auffassung, dass eine Überwindung jenes zwischenmenschlichen Konfliktes grundsätzlich möglich ist. Dies bedeutet nach Wildenburg, „die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen einer bestimmten historischen Epoche so zu verändern, dass es keine Herren und Knechte mehr gibt, keine Objektivierung, keine Inbesitznahme des Anderen, keine Sklaverei.“⁷³ Sartre präsentiert nach Wildenburg eine „Moral der Befreiung“⁷⁴, die weder das Heil im Jenseits verspricht, noch abstrakte moralische Forderungen oder Werte aufstellt, sondern der es um die Verbesserung einer konkreten historischen Situation geht.⁷⁵ Die fusionierende Gruppe bildet nach Wildenburg das Beispiel einer „Solidaritätsgemeinschaft“⁷⁶, innerhalb derer sich die Anerkennung des Anderen als Freiheit verwirklicht.⁷⁷

Abschließend sei Folgendes festgehalten: Eine gegenseitige Anerkennung als Freiheit, wie Sartre sie in der fusionierenden Gruppe sowie in der durch den Revolutionär befreiten Gesellschaft darstellt, ist auf Grundlage seiner dargelegten Theorie aus *Das Sein und das Nichts* unmöglich. Es ist Kampits zuzustimmen, dass es sich bei dem von Sartre erläuterten zwischenmenschlichen Konflikt nicht um einen Zustand handelt, der mit bestimmten historischen und gesellschaftlichen Bedingungen zusammenhängt, sondern vielmehr um einen Konflikt, der wesentlich zu unserer Beziehung zum Anderen gehört. Immer werden wir danach trachten, den Anderen zu objektivieren oder uns auf andere Weise seiner Freiheit zu bemächtigen, damit wir nicht Gefahr laufen, durch ihn verobjektiviert zu werden. Denn als eine Freiheit, die – wie im nächsten Kapitel gezeigt wird – unentwegt danach strebt, sich selbst als Etwas zu begründen, können wir nicht ertragen, dass uns der Andere als etwas Bestimmtes objektiviert, auf das wir keinen Einfluss haben. In *Das Sein und das Nichts* heißt es: „Das

⁷⁰ Vgl. Kampits, *Frage nach dem Anderen*, S. 294.

⁷¹ Ebd., S. 289.

⁷² Vgl. ebd., S. 291.

⁷³ Wildenburg, *Sartre*, S. 94.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd., S. 124.

⁷⁷ Ebd. S. 124-125.

Wesen der Beziehungen zwischen Bewußtseinen ist nicht das Mitsein, sondern der Konflikt.“⁷⁸ Auch in gelungenen Ehen, ehrlichen Freundschaften, einer fusionierenden Gruppe oder einer von Ausbeutung befreiten Gesellschaft gilt demnach für Sartre, dass die Anderen, wie er in seinem berühmten Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft* schreibt, „die Hölle“⁷⁹ sind.

3. Der Wert des An-sich-für-sich

Neben dem moralischen Wert der Freiheit findet sich noch ein anderer objektiver Wert innerhalb der Philosophie Sartres. Es handelt sich um den außermoralischen Wert des „An-sich-für-sich“. Der Wert des An-sich-für-sich, den Sartre auch als „höchste[n] Wert“⁸⁰ des Für-sich bezeichnet, hängt eng zusammen mit jenem bereits thematisierten Urentwurf, der als grundlegender Entwurf unseres eigenen Selbst in unserem gesamten Weltbezug zum Ausdruck kommt. Alle unsere „Motive, Antriebe und Zwecke wie auch die Art, Motive, Antriebe und Zwecke zu erfassen“⁸¹ sind in unserem Urentwurf begründet und müssen von ihm ausgehend verstanden werden. Hierbei haben wir nach Sartre die freie Wahl, ob wir uns zum Beispiel wie Baudelaire als Einsamer oder wie Flaubert als Schriftsteller entwerfen; weder ein göttlicher Wille noch unsere Gene oder bestimmte Erfahrungen determinieren die Wahl des eigenen Selbst. Diese Freiheit beinhaltet aber nicht, dass wir die Freiheit haben, uns gegen die Wahl eines bestimmten Urentwurfs zu entscheiden. Der Mensch hat keine Möglichkeit, sich von seiner Freiheit zu befreien, wie Sartre folgendermaßen erläutert: „Im Augenblick wollen wir nur sagen, daß die menschliche-Realität sich wählen kann, wie sie es versteht, daß sie aber nicht sich nicht wählen kann [...]“⁸² Denn selbst wenn wir uns dazu entscheiden würden, keine Entscheidungen zu treffen und in vollkommener Passivität zu leben, würden wir uns trotzdem wählen; wir würden uns als eine konturlose und unbestimmte Person wählen.⁸³

Insofern diese Unmöglichkeit, sich gegen die Wahl eines eigenen Urentwurfs zu entscheiden, nach Sartre in der besonderen Seinsweise des Menschen als Für-sich begründet liegt, sei an dieser Stelle an Sartres ontologische Unterscheidung zwischen An-sich und Für-sich erinnert. Sartre ist der Ansicht, dass alle existierenden Einzeldinge entweder zum Bereich

⁷⁸ SN, S. 747.

⁷⁹ GG, S. 59.

⁸⁰ SN, S. 196.

⁸¹ Ebd., S. 785.

⁸² Ebd., S. 829.

⁸³ Vgl. Biemel, Sartre, S. 109.

des Für-sich-seins oder zum Bereich des An-sich-seins gehören. Während alle nicht-menschlichen Einzeldinge wie Äpfel, Fahrräder oder Philosophiebücher nach Sartre dem Bereich des An-sich-seins zugehören, ist Sartre zufolge einzig der Mensch ein Seiendes von der Seinsweise des Für-sich-seins. Als Für-sich existiert der Mensch im Unterschied zu allen anderen Einzeldingen nicht mit einer unveränderlichen Natur, sondern ist wesentlich vom Nichts durchzogen. Daraus schlussfolgert Sartre: „Die menschliche Realität ist nicht etwas, was zunächst existierte und dem es dann an diesem und jenem mangelte: sie existiert zunächst als Mangel und in unmittelbarer synthetischer Verbundenheit mit dem, was sie verfehlt. [...] Die menschliche Realität erfaßt sich in ihrem Zur-Existenz-Kommen als unvollständiges Sein.“⁸⁴

Wir sind nach Sartre ein Mangel in der Hinsicht, dass es uns qua unserer Seinsweise als Nichts an einer Essenz mangelt. Das Für-sich existiert nicht einfach nur ohne eine bestimmte Essenz, sondern es existiert nach Sartre als eine unvollständige Existenz, die eine Essenz benötigt. Dieser Mangel an Sein ist nach Sartre wiederum untrennbar mit einer Begierde nach Sein verbunden. Sartre schreibt hierzu: „Der Mensch ist grundlegend *Seinsbegierde*, und die Existenz dieser Begierde muß nicht durch eine empirische Induktion festgestellt werden; sie ergibt sich aus einer apriorischen Beschreibung des Seins des Für-sich, denn die Begierde ist Mangel, und das Für-sich ist das Sein, das sich selbst sein eigener Seinsmangel ist.“⁸⁵ Als Mangel an Sein begehren wir nach Sartre das Sein; wir begehren unseren Mangel aufzuheben, uns als etwas Bestimmtes zu entwerfen. Damit ist das Nichts, das wir in uns tragen, nach Sartre nicht nur eins mit unserer existenziellen Freiheit, sondern als Mangel gleichermaßen die Grundlage unserer Begierde nach Sein. Sartre schreibt hierzu: „Das Für-sich wählt, weil es Mangel ist, die Freiheit ist eins mit dem Mangel, sie ist der konkrete Seinsmodus des Seinsmangels.“⁸⁶ Das Nichts, die Freiheit, der Mangel und die Begierde sind nach Sartre keine verschiedenen Aspekte der menschlichen Existenz, sondern ein und dasselbe.

Doch in Hinblick auf die von Sartre vollzogene Gleichsetzung von Nichts und Mangel ist kritisch anzumerken, dass es ein Unterschied ist, ob ein bestimmter Gegenstand oder eine bestimmte Eigenschaft nicht vorhanden ist, oder ob es einer Person an diesem Gegenstand bzw. dieser Eigenschaft mangelt. Denken wir zum Beispiel an die Eigenschaft, in Gesprächen durch humorvolle Äußerungen zu einer guten Stimmung beizutragen. Es ist durchaus vorstellbar, dass eine Person, die über jene Eigenschaft des Witzes nicht verfügt, dieses Fehlen nicht als einen Mangel empfindet, den es zu beheben gilt. Vielleicht ist es für diese Person vollkommen in

⁸⁴ SN, S. 189.

⁸⁵ Ebd., S. 970.

⁸⁶ Ebd., S. 969.

Ordnung, dass sie kein Talent dafür hat, durch bestimmte Äußerungen die Konversation aufzuheitern; sie zieht es vielleicht sogar vor, in Gesellschaft eher zurückhaltend zu sein und nicht im Mittelpunkt zu stehen. Oder denken wir an eine Person, die kein großes Auto mit viel PS in der eigenen Garage stehen hat. Bestimmt wird es einige Personen geben, die dieses Nichtvorhandensein als einen Mangel wahrnehmen und alles daransetzen, diesen Mangel schnellstmöglich zu beheben; doch ebenso ist es vorstellbar, dass es Personen gibt, die dieses Fehlen aus unterschiedlichen Gründen nicht als einen Mangel empfinden. Auch das Fehlen von einer Krankheit wird bei den allermeisten Menschen wahrscheinlich nicht als ein Mangel empfunden, sondern vielmehr als ein Zustand, der fortauern soll.

Sartre ist in jedem Fall der Überzeugung, dass der Mensch als eine vom Nichts durchzogene Existenz notwendigerweise als ein Mangel an Sein existiert und dass er begehrt, diesen Mangel aufzuheben. Hierbei richtet sich diese Begierde nach Sartre nicht lediglich darauf, ein Seiendes von der Seinsweise des An-sich-seins zu werden. Da es einer Aufhebung der eigenen Existenz als Freiheit gleichkäme, kann es dem Menschen nach Sartre nicht darum gehen, ein Ding von der Art werden zu wollen, wie es Fahrräder, Notizblöcke oder Philosophiebücher sind. Vielmehr streben wir Sartre zufolge danach, ein An-sich zu werden, das sich selbst begründet; unsere Begierde richtet sich mit Sartres Worten auf ein „An-sich, das sich selbst sein eigener Grund wäre“⁸⁷. Sartre erläutert dieses grundlegende Ziel menschlichen Strebens wie folgt:

So ist die menschliche-Realität Begierde nach An-sich-sein. Aber das An-sich, das von ihr begehrt wird, kann nicht bloßes kontingentes und absurdes An-sich sein, in jedem Punkt mit dem vergleichbar, auf das sie stößt und das von ihr genichtet wird. [...] Das Sein, das den Gegenstand der Begierde des Für-sich bildet, ist also ein An-sich, das sich selbst sein eigener Grund wäre, das heißt, das sich zu seiner Faktizität verhielte wie das Für-sich zu seinen Motivationen.⁸⁸

Als eine vom Nichts durchzogene Seinsform streben wir unaufhörlich danach, ein „An-sich-für-sich“⁸⁹ zu werden, also ein Seiendes, das sowohl die stabile Identität des An-sich, also auch die vollkommene Freiheit des Für-sich beinhaltet. Wir wollen uns als jemand Bestimmtes begründen, ohne uns immer wieder für oder gegen unseren Entwurf entscheiden zu müssen. Ob wir uns als Künstler, als Einsamer, als Feigling oder als jemand ganz anderes entwerfen, jede einzelne Selbstwahl bzw. jeder Urentwurf ist nach Sartre nichts anderes als der Versuch des Menschen, sein Ziel der Selbstbegründung zu verwirklichen. Sartre bezeichnet dieses Streben nach An-sich-für-sich auch als eine Begierde danach, Gott werden zu wollen. Er schreibt: „So

⁸⁷ SN, S. 971

⁸⁸ Ebd., S. 970-971.

⁸⁹ Ebd., S. 971.

kann man sagen, was den grundlegenden Entwurf der menschlichen Realität am begreiflichsten macht, ist, daß der Mensch das Sein ist, das entwirft, Gott zu sein. [...] Mensch sein heißt danach streben, Gott zu sein, oder, wenn man lieber will, der Mensch ist grundlegende Begierde, Gott zu sein.“⁹⁰ In gleicher Weise, in der Gott im Unterschied zu allen sonstigen Entitäten nicht durch etwas anderes bedingt ist, sondern in seiner Vollkommenheit seine eigene Ursache ist, wollen wir Menschen uns nach Sartre im Unterschied zu allen Dingen An-sich in Freiheit als etwas Bestimmtes begründen.⁹¹ Gott, so drückt Sartre es aus, ist „sowohl ein Sein, das das ist, was es ist [...] als auch ein Sein, das nicht das ist, was es ist, und das das ist, was es nicht ist“⁹². Letztlich – so lässt sich an dieser Stelle ergänzen – ist diese Begierde nach Selbstbegründung auch der entscheidende Grund dafür, dass die Anerkennung des Anderen als Freiheit unmöglich ist. Denn insofern wir unentwegt danach streben, uns selbst auf eine bestimmte Weise zu entwerfen, können wir es nicht ertragen, dass uns der Andere in seinem Blick als etwas verobjektiviert, auf das wir keinen Einfluss haben. Als Freiheit ist der Andere für uns immer eine Gefahr, der wir so begegnen, dass wir ihn seinerseits zu einem Objekt herabzusetzen.

Indessen ist es für den Menschen, der nach Sartre zur Seinsform des Für-sich-seins gehört, unmöglich, sein Streben nach Selbstbegründung, sein Streben, Gott werden zu wollen, zu verwirklichen. Denn ein An-sich-für-sich bedeutet nichts anderes, als dass unvereinbarere Eigenschaften miteinander verbunden sind. Entweder wir existieren als ein vom Nichts durchzogenes Seiendes, was bedeutet, dass wir frei sind, uns selbst zu entwerfen, oder wir existieren als An-sich mit einer bestimmten Eigenart, was zur Folge hat, dass wir uns nicht frei entwerfen können, sondern darauf festgelegt sind, was wir sind. Mit anderen Worten: Alles Existierende, das eine bestimmte Eigenart hat, kann nach Sartre keine Freiheit haben; aber alles Existierende, das in Freiheit existiert, kann keine bestimmte Eigenart haben. Es ist dieser Widerspruch, welcher Sartre im letzten Abschnitt des Hauptteils von *Das Sein und das Nichts* schlussfolgern lässt:

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

⁹⁰ SN, S. 972.

⁹¹ Eine derartige Vorstellung findet sich beispielsweise bei René Descartes, der in seiner Dritten Meditation schreibt: „Wenn ich nun aber durch mich selbst wäre, würde ich weder zweifeln, noch wünschen, noch würde mir überhaupt etwas fehlen, denn ich hätte mir alle Vollkommenheiten verliehen, von denen auch nur die geringste Idee in mir ist, und wäre so Gott selbst.“ René Descartes, *Meditationen*, übersetzt und hrsg. von Christian Wohlers, Hamburg 2009, S. 52-53, (AT VII, 48,7); vgl. Kampits, Sartre, S. 74.

⁹² SN, S. 191.

Gottesidee ist widersprüchlich und wir gehen umsonst zugrunde; der Mensch ist eine nutzlose Passion.⁹³

Obwohl es uns niemals gelingen wird, ein An-sich-für-sich zu werden, ist es uns unmöglich, diese Begierde abzulegen; wir streben unentwegt nach Selbstbegründung, ohne uns jemals selbst als Etwas begründen zu können. So wie Sisyphos in der griechischen Mythologie immer und immer wieder versucht, den Stein auf den Berg zu rollen, und immer und immer wieder daran scheitert, so scheitert der Mensch in seinem unaufhörlichen Streben danach, ein An-sich-für-sich zu werden. Das Für sich, so schreibt Sartre, ist „*effektiv* fortwährender Entwurf [...], sich selbst als Sein zu begründen, und fortwährendes Scheitern dieses Entwurfes.“⁹⁴ Doch trotz dieser Unmöglichkeit, unser Streben realisieren zu können, ist der Existenzialismus nach Sartre keine pessimistische Philosophie; es gibt vielmehr, wie er in *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* betont, „keine optimistischere Lehre, da das Schicksal des Menschen in ihm selbst liegt [...]“⁹⁵ Im Mittelpunkt seiner Philosophie, so macht Sartre deutlich, steht eindeutig die Freiheit des Menschen, also die Fähigkeit und Kraft jedes Einzelnen, die eigene Existenz selbst gestalten zu können. Auch wenn es nicht in unserer Macht steht, unsere Begierde nach Sein abzulegen und sie zu befriedigen, es liegt allein in unserer Hand, auf welche Weise wir uns selbst entwerfen.

In Bezug auf Sartres Wertetheorie ist festzuhalten, dass es sich, wie eingangs des Kapitels bereits erwähnt, bei jener erstrebten Seinsform des An-sich-für-sich nach Sartre um den höchsten Wert des Menschen handelt. Sartre schreibt hierzu deutlich: „Der höchste Wert, auf den hin das Bewußtsein sich in jedem Augenblick durch sein Sein selbst überschreite, ist das absolute Sein des Sich mit seinen Eigenschaften von Identität, Reinheit, Permanenz usw. und insofern es Grund von sich ist.“⁹⁶ Gleich welche anderen Werte wir haben mögen – seien es Geld, Gesundheit, Gerechtigkeit oder Großzügigkeit –, nichts ist nach Sartre wertvoller für uns, als sich selbst als etwas Bestimmtes zu begründen. Im Unterschied zum moralischen Wert der Freiheit, der als Authentizität beinhaltet, den Anderen als Freiheit anzuerkennen, handelt es sich bei dem Wert des An-sich-für-sich um einen außermoralischen Wert, der nicht primär im sozialen Miteinander von Bedeutung ist. In *Das Sein und das Nichts* führt Sartre seine Vorstellung zu diesem höchsten Wert weiter aus:

Der Wert wird in seinem ursprünglichen Auftauchen keineswegs durch das Für-sich *gesetzt*: er ist ihm konsubstanziell – derart, daß es keinerlei Bewußtsein gibt, das nicht von seinem Wert

⁹³ SN, S. 1052.

⁹⁴ Ebd., S. 1060.

⁹⁵ EH, S. 164.

⁹⁶ SN, S. 196.

heimgesucht würde, und daß die menschliche-Realität im weiten Sinn das Für-sich und den Wert umfaßt.⁹⁷

Der Wert des An-sich-für-sich ist nach Sartre untrennbar mit dem Für-sich verbunden. Wir sind dazu bestimmt, uns selbst begründen zu wollen, und haben nach Sartre keine Möglichkeit, uns gegen den Wert des An-sich-für-sich zu entscheiden. Das bedeutet, dass der Wert des An-sich-für-sich wie der Wert der Freiheit einen objektiven Wert für Sartre darstellt, der unabhängig von den subjektiven Wertsetzungen und Wertüberzeugungen des jeweils Urteilenden ist. Während der moralische Wert der Freiheit aber einen Wert darstellt, nach dem wir leben können oder nicht, ist der außermoralische Wert des An-sich-für-sich nach Sartre ein Wert, den niemand ablehnen kann. Wir sind aufgrund unserer Seinsweise als Mangel dazu motiviert, uns selbst als etwas Bestimmtes zu entwerfen.

Damit lässt sich konstatieren, dass Sartre mit diesen beiden eigenständigen Werten eine pluralistische Axiologie oder Wertlehre vertritt. Der Wert der Freiheit sowie der Wert des An-sich-für sich sind zwei eigenständige Werte, die nach Sartre an sich gut sind und nicht aufeinander oder auf einen einzigen obersten Wert zurückgeführt werden können. Weder ist die Freiheit nur ein Wert, weil sie dem Wert des An-sich-für-sich dienlich ist, noch ist das An-sich-für-sich nur ein Wert, weil es ein Mittel für die Realisierung des Wertes der Freiheit ist. Doch was lässt sich ferner über das Verhältnis zwischen diesen beiden Werten sagen? Beeinflusst eine authentische Haltung auch unser Streben nach Selbstbegründung? Sartre selbst stellt diese Fragen zum Abschluss von *Das Sein und das Nichts*. Hier heißt es: „Was wird aus der Freiheit, wenn sie sich zu diesem Wert zurückwendet? Wird er sie mit sich nehmen, was sie auch tut, und wird sie gerade in ihrer Zurückwendung zum An-sich-Für-sich von dem Wert, den sie betrachten will, von hinten her wieder erfaßt werden?“⁹⁸

Bei Sartre finden sich hierzu widersprüchliche Aussagen. In *Das Sein und das Nichts* heißt es: „Diese Überlegungen schließen nicht die Möglichkeit einer Moral der Befreiung und des Heils aus. Aber diese muß am Ende einer radikalen Konversion erreicht werden, von der wir hier nicht sprechen können.“⁹⁹ Die radikale Konversion scheint es nach Sartre zu ermöglichen, unser Streben nach An-sich-für-sich aufzugeben. Insofern wir nach Sartre in der Authentizität anerkennen, dass wir keine stabile Eigenart haben können, sondern als Freiheit immer wieder eine Entscheidung darüber treffen müssen, wer wir sein wollen, beinhaltet die authentische Haltung auch, dass wir unser Streben nach An-sich-für-sich aufgeben. In *Entwürfe für eine Moralphilosophie* schreibt Sartre hierzu: „Ursprünglich besteht also die Authentizität

⁹⁷ SN, S. 198.

⁹⁸ Ebd., S. 1071.

⁹⁹ Ebd., S. 719.

darin, die Suche nach dem Sein abzulehnen, weil ich immer *nichts* bin.“¹⁰⁰ Ferner heißt es: „Doch diese bewegliche Gesamtheit ständigen Infragestellens und immerwährenden Überschreitens kann sich nur einer Reflexion offenbaren, die nicht das SEIN, sondern die Existenz will, denn die Reflexion ist nicht kontemplativ: sie ist Komplizenhaft oder reinigend.“¹⁰¹ Wer akzeptiert und bejaht, dass er nicht etwas Bestimmtes sein kann, der scheint nicht mehr danach zu streben, etwas sein zu wollen.

Innerhalb der Forschung vertritt vor allem Thomas C. Anderson diese Ansicht. In seinem Werk *Sartre's Two Ethics* erläutert Anderson die Konversion folgendermaßen: „That is, I accept the fact that I am not a substantial, necessary thing, which has a right to be, but a contingent, gratuitous freedom, which continually questions itself about the purpose of its existence.“¹⁰² Die Anerkennung der eigenen Existenz als Freiheit, also als einer Existenz ohne Essenz, bedeutet, dass wir nicht mehr danach streben, etwas Bestimmtes *sein* zu wollen; in der authentischen Haltung ersetzen wir nach Anderson den Wert des An-sich-für-sich durch den Wert der Freiheit.¹⁰³ Anderson schreibt: „Pure reflection, conversion, recognizes and accepts that failure, breaks with the God project, and replaces that vain goal with freedom.“¹⁰⁴ Diese Veränderung unseres Wertesystems in der Konversion hat, wie Anderson ausführt, weitreichende Konsequenzen für unseren Bezug zum Anderen. Denn insofern wir nicht mehr danach streben, uns selbst als etwas Bestimmtes zu begründen, empfinden wir den Blick des Anderen nicht mehr als eine Bedrohung für unser Streben nach Selbstbegründung; der Andere wird vielmehr als eine Bereicherung wahrgenommen, da er unsere Existenz um eine objektive Seite ergänzt, die wir ohne ihn nicht haben könnten.¹⁰⁵ Dies bedeutet ferner: Wenn der Blick des Anderen keine Gefahr mehr für uns ist, werden wir den Anderen nicht mehr zu einem reinen Objekt degradieren, sondern ihn als Freiheit anerkennen. Bei Anderson heißt es: „In other words, if both the Other and I undergo conversion, reject the God-project, and choose our mutual freedoms as our goal, our objectification of each other is not oppressive nor a source of conflict but a positive enhancement of our existence.“¹⁰⁶

Demgegenüber vertritt Yiwei Zheng die Position, dass die von Sartre beschriebene Konversion nicht bedeutet, dass der Mensch sein Streben nach An-sich-für-sich beendet.¹⁰⁷ In seiner Monographie *Ontology and Ethics in Sartre's Early Philosophy* wendet sich Zheng

¹⁰⁰ EM, S. 828.

¹⁰¹ Ebd., S. 833.

¹⁰² Vgl. Anderson, *Two Ethics*, S. 54.

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 53.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 65-66.

¹⁰⁶ Ebd., S. 66.

¹⁰⁷ Vgl. Zheng, *Ontology and Ethics*, S. 116; vgl. Zheng, *Authenticity*, S. 130.

explizit gegen die dargelegte Deutung von Anderson. Zheng schreibt: „In conclusion, according to my interpretation, in authenticity we do not cease trying to be God. We cannot. [...] Satre’s radical conversion is certainly an ethical conversion; it is a process of reorientation of ethical values. But it is not an ontological conversion in the sense that Anderson proposed.”¹⁰⁸ Sollte die Konversion tatsächlich grundlegende ontologische Veränderungen zur Folge haben, hätte Sartre, wie Zheng argumentiert, eine alternative Ontologie entwickeln müssen. Da Sartre aber keine solche Ontologie vorlegt, sondern sich auch in seinem Werk *Entwürfe für eine Moralphilosophie* durchweg auf seine ontologischen Bestimmungen aus *Das Sein und das Nichts* bezieht, kann es sich bei der Konversion, so Zheng, nicht um eine ontologische Konversion handeln.¹⁰⁹ Die von Sartre beschriebene Konversion bedeutet dagegen nach Zheng, dass der Wert des An-sich-für-sich dem Wert der Freiheit untergeordnet wird: Zwar wollen wir uns auch in der authentischen Haltung als etwas Bestimmtes begründen, doch geht es uns vor allem um die Verwirklichung des Wertes der Freiheit.¹¹⁰ Zheng kommt zu folgendem Schluss: „However, in authenticity we come to view the value of being God as *subordinate* to some higher value – the freedom. We may never achieve the lesser value (being God), but in the process of trying to be God I may very well succeed in achieving the new and higher value (freedom).”¹¹¹ Nach Zheng ermöglicht diese Unterordnung unseres Strebens nach An-sich-für-sich unter den Wert der Freiheit letztlich die Anerkennung des Anderen als Freiheit.¹¹²

In dieser Arbeit soll die Position vertreten werden, dass es auf Grundlage von Sartres Bestimmungen der menschlichen Seinsweise, wie er sie in *Das Sein und das Nichts* darlegt, unmöglich ist, unsere Begierde danach, uns selbst als etwas Bestimmtes zu begründen, durch die Konversion aufzugeben. Denn insofern Sartre die Begierde nach An-sich-für-sich mit dem Mangel an Sein identifiziert, müsste eine Beendigung der Seinsbegierde auch ein Ende unserer Existenz als Mangel bedeuten. Da unser Mangel an Sein nach Sartre aber wiederum mit unserer existenziellen Freiheit zusammenfällt – „die Freiheit ist eins mit dem Mangel“¹¹³, wie Sartre schreibt – würde der Wegfall unserer Mangelhaftigkeit auch eine grundlegende Veränderung unserer Seinsweise als Für-sich beinhalten. Ohne Mangel an Sein wäre der Mensch nichts anderes als ein Ding von der Seinsweise der Dinge An-sich, ein Ding ohne Freiheit. Das widerspricht aber Sartres grundlegender Bestimmung des Menschen als Freiheit. Dementsprechend schreibt Sartre in seinem Werk *Entwürfe für eine Moralphilosophie*: „Das

¹⁰⁸ Vgl. Zheng, *Ontology and Ethics*, S. 116.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 108-110.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 113.

¹¹¹ Ebd., S. 113.

¹¹² Vgl. ebd., S. 131.

¹¹³ SN, S. 969.

Streben nach SEIN ist die Hölle. Das Scheitern kann zur Konversion führen. [...] Der authentische Mensch kann das Streben nach SEIN nicht durch die Konversion beseitigen, denn es gäbe nichts mehr.“¹¹⁴ Die Konversion kann das Streben nach An-sich-für-sich nicht beenden, weil es notwendig zur menschlichen Existenz als Freiheit gehört. Dies bedeutet ferner – wie schon im vorangegangenen Kapitel festgehalten – dass eine Anerkennung des Anderen als Freiheit unmöglich ist.

4. Die Wertlehre von Max Scheler

Die von Max Scheler entwickelte Wertlehre gehört zu den einflussreichsten Axiologien in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.¹¹⁵ Max Scheler ist wie Sartre von der Phänomenologie Husserls beeinflusst und gilt als Begründer einer phänomenologischen Wertphilosophie.¹¹⁶ Bereits in seiner Dissertation mit dem Titel *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* beschäftigt sich Scheler mit dem Wertproblem. Systematisch erläutert Scheler seine Wertphilosophie vor allem in seinem Hauptwerk *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Zwar behandelt Scheler in diesem Werk die Wertproblematik überwiegend im moralischen Kontext, doch greift er auch Probleme der allgemeinen Werttheorie sowie erkenntnistheoretische Fragen auf.¹¹⁷ Demgemäß schreibt Scheler im Vorwort zur ersten Auflage seines Hauptwerks: „Anders steht es mit den oft längeren Exkursen in die allgemeine und spezielle Erkenntnis- und Werttheorie. [...] Gedanklich und philosophisch erschienen sie dem Verfasser bei dem derzeitigen noch wenig allseitig fundierten Zustande der ethischen Disziplin, durch die sachliche Untrennbarkeit der Probleme und vermöge jener Wurzeln, welche die Ethik in die Erkenntnis- und Werttheorie

¹¹⁴ EM, S. 78.

¹¹⁵ Vgl. Wolfhart Henckmann, Max Scheler, München 1998, S. 235-236.

¹¹⁶ Als Dozent in München schloss sich Scheler dem Schülerkreis von Theodor Lipps an, dessen Mitglieder sich unter Einfluss von Husserls *Logischen Untersuchungen* um die Entwicklung einer phänomenologischen Philosophie bemühten. Eine erste Sammlung phänomenologisch fundierter Untersuchungen veröffentlichte Scheler im Jahre 1915 in den zwei Bänden *Abhandlungen und Aufsätze*, die ab der zweiten Auflage unter dem Titel *Vom Umsturz der Werte* erschienen. Husserl machte Scheler schließlich zum Mitherausgeber seines phänomenologischen Schulorgans, dem *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, in dem Scheler auch den ersten Teil seiner Abhandlung über den *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* veröffentlichte. Vgl. Henckmann, Scheler, S. 20-29; vgl. Wolfhart Henckmann, Max Scheler. Phänomenologie der Werte, in: Margot Fleischer (Hrsg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 1991, S. 93-116, hier S. 94.

¹¹⁷ Vgl. Gerhard Ehrl, Zum Charakter von Schelers Wertphilosophie, in: *Phänomenologische Forschungen. Phenomenological Studies. Recherches Phénoménologiques*, Neue Folge 5, Freiburg/München 2000, S. 90-115, hier S. 90; vgl. Henckmann, Scheler, S. 101.

von selbst hineinerstreckt, dringend gefordert, wenn nicht auch die spezifisch ethischen Teile der Arbeit ohne letzten Halt bleiben sollten.“¹¹⁸

Im Mittelpunkt von Schelers wertphilosophischen Untersuchungen steht die Frage nach dem Wesen der Werte. In *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* schreibt er hierzu: „Nach unseren bisherigen Analysen haben sich die Werte als unreduzierbare Grundphänomene der fühlenden Anschauung herausgestellt.“¹¹⁹ Werte sind nach Scheler Letztgegebenheiten und haben den Status eines, wie er schreibt, „«Apriori»“¹²⁰, da sie nicht weiter auf andere Gegebenheiten zurückführbar sind und unabhängig davon bestehen, ob sie erfahren werden oder nicht.¹²¹ An anderer Stelle präzisiert Scheler seine Bestimmung des Wertes weiter: „Aus dem Gesagten geht hervor, daß es *echte* und *wahre* Wertqualitäten gibt, die ein eigenes Bereich von *Gegenständen* darstellen, die ihre *besonderen* Verhältnisse und Zusammenhänge haben, und schon als *Wertqualitäten* z.B. höher und niedriger usw. sein können.“¹²² Werte sind bei Scheler demnach Qualitäten einer besonderen Art; Qualitäten, die zwar in gleicher Weise wie die sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten an bestimmten Trägern erscheinen, aber zu einem eigenen Seinsbereich gehören. Wie die Farbe Blau zum Beispiel an einer Hose oder einem Rucksack erscheinen kann, so kann der ästhetische Wert der Schönheit an bestimmten Gemälden oder Musikstücken zum Ausdruck kommen. Die Einheit von Wertqualität und Wertträger bezeichnet Scheler als Gut bzw. „*Wertding*“¹²³. Hierbei sind die Werte nach Scheler nicht Qualitäten unter anderen Qualitäten der jeweiligen Wertträger, sondern der Träger eines Wertes ist vollkommen ausgefüllt von einer bestimmten qualitativen Wertigkeit.¹²⁴ Scheler schreibt hierzu: „Aber ebenso ist durch das Gesagte zurückzuweisen, die «Güter» als bloße «wertvolle Dinge» anzusehen. Denn eben dies ist für die Güter wesentlich, daß hier der Wert nicht auf das Ding nur aufgebaut erscheint, sondern daß sie gleichsam völlig durchdrungen sind von Wert [...]“¹²⁵

Mit dieser Bestimmung der Werte als einer besonderen Form von Qualitäten unterscheidet sich Scheler von zwei anderen prominenten Axiologien seiner Zeit: von der Wertlehre des Neukantianers Heinrich Rickert sowie von der Wertlehre des zur phänomenologischen Schule gehörenden Philosophen Nicolai Hartmann. Zwar lässt sich in

¹¹⁸ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Band 2, fünfte, durchgesehene Auflage, hrsg. mit einem Anhang von Maria Scheler, Bern 1966, S. 10.

¹¹⁹ Ebd., S. 270.

¹²⁰ Ebd., S. 67.

¹²¹ Vgl. Henckmann, Scheler, S. 103.

¹²² Scheler, *Formalismus*, S. 37.

¹²³ Ebd., S. 43.

¹²⁴ Vgl. Henckmann, Scheler, S. 104.

¹²⁵ Scheler, *Formalismus*, S. 44.

Hinblick auf die Axiologie von Heinrich Rickert konstatieren, dass auch für Rickert Werte nicht mit realen Gegenständen zusammenfallen, sondern vielmehr an jenen haften,¹²⁶ doch im Unterschied zu Schelers Überzeugung haben die Werte nach Rickert überhaupt kein Sein, sondern *gelten*, ohne auf irgendeine Weise zu existieren. In seinem Werk *System der Philosophie* schreibt Rickert: „Radierungen oder Holzschnitte gibt es in einer Mehrzahl von Abdrücken, aber der ästhetische Sinn, der an ihnen haftet, existiert nicht mehrfach, ja er „existiert“ überhaupt nicht.“¹²⁷ Insofern der Wert damit jede real oder ideal existierende Wirklichkeit transzendiert, radikalisiert Rickert den Gedanken von Scheler, dass es sich bei den Werten um etwas vollkommen Anderes handelt.¹²⁸ Nicolai Hartmann, der die Wertphilosophie als Teil einer umfassenden Ontologie analysiert,¹²⁹ fasst im Unterschied zu Scheler die moralischen Werte wie zum Beispiel Gerechtigkeit, Nächstenliebe oder Treue als eigenständige metaphysische Dinge auf.¹³⁰ Hartmann äußert sich in seinem Werk *Ethik* zur Existenzweise der Werte folgendermaßen: „Die eigentliche Seinsweise der Werte ist offenkundig die eines idealen Ansichseins. Sie sind ursprünglich Gebilde einer ethisch idealen Sphäre, eines Reiches mit eigenen Strukturen, eigenen Gesetzen, eigener Ordnung.“¹³¹ Mit dieser Bestimmung der Werte nimmt Hartmann, wie Birnbacher betont, eine „Substanzialisierung von Werten“¹³² vor. Während Hartmann neben der sinnlichen Welt einen unabhängigen Bereich der Werte ausmacht, identifiziert Scheler keine losgelöste Welt der Werte: Die menschliche Lebenswelt ist bei Scheler vielmehr von den objektiven Werten durchdrungen.

Hierbei besteht Scheler zufolge eine hierarchisch aufgebaute Rangordnung der Werte, wobei alle Werte in positive und negative Werte zerfallen. Scheler schreibt: „Eine dem *gesamten* Wertreiche eigentümliche Ordnung liegt darin vor, daß Werte im Verhältnis zueinander eine «Rangordnung» besitzen, vermöge deren ein Wert «höher» als der andere ist, resp. «niedriger». Sie liegt wie die Unterscheidung von «positiven» und «negativen» Werten im *Wesen* der Werte selbst und gilt nicht etwa bloß von den uns «bekannten Werten».“¹³³ Die niedrigsten Werte bilden bei Scheler die sinnlichen Werte, mit den Grundwerten angenehm und unangenehm, dann folgen die vitalen Werte, die sich in die Grundwerte edel und gemein

¹²⁶ Vgl. Heinrich Rickert, *System der Philosophie*. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Tübingen 1921, S. 119.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Vgl. Antonello Giugliano, *Antimetaphysik des Wertes*. Zu einem philosophischen Abschied von Heinrich Rickerts Denken, in: Anna Donise u.a. (Hrsg.), *Methodologie, Erkenntnistheorie, Wertphilosophie*. Heinrich Rickert und seine Zeit, Würzburg 2016, S. 9-31, hier S. 27.

¹²⁹ Vgl. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main 1983, S. 228.

¹³⁰ Vgl. ebd.

¹³¹ Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin ⁴1962, S. 151.

¹³² Birnbacher, *Ethik*, S. 387.

¹³³ Scheler, *Formalismus*, S. 104.

gliedern, sowie die geistigen Werte, die sich in die ethischen Grundwerte recht und unrecht, in die ästhetischen Grundwerte schön und hässlich sowie in die Grundwerte der Erkenntnis wahr und falsch unterteilen. Die obersten Werte bilden nach Scheler die religiösen Werte, die sich in die Grundwerte des Heiligen und Unheiligen gliedern.¹³⁴ In Konfliktfällen zwischen verschiedenen Werten sind nach Scheler die niedrigeren den höheren Werten unterzuordnen, so dass zum Beispiel für die geistigen oder heiligen Werte auch das Leben als vitaler Wert zu opfern wäre.¹³⁵

Den verschiedenen Werten entsprechen nach Scheler verschiedene Gefühle, in denen die Werte erkannt werden.¹³⁶ In Hinblick auf die Wertreihe des Angenehmen und Unangenehmen schreibt Scheler: „Ihr entspricht die Funktion des *sinnlichen Fühlens* (mit seinen Modi, dem Genießen und Erleiden); und andererseits entsprechen ihr die Gefühlszustände der «Empfindungsgefühle», sinnliche Lust und Schmerz.“¹³⁷ Im Unterschied dazu werden die vitalen Werte nach Scheler in Lebensgefühlen wie zum Beispiel „dem Gesundheits- und Krankheitsgefühl“¹³⁸ erschlossen, die geistigen Werte durch Gefühle der geistigen Freude und Trauer erkannt und den Werten des Heiligen und Unheiligen entsprechen nach Scheler „die Gefühle der «*Seligkeit*» und «*Verzweiflung*»“¹³⁹. In Hinblick auf die Erkenntnis der Werte lässt sich eine Ähnlichkeit zwischen Hartmann und Scheler ausmachen. Denn auch für Nicolai Hartmann ist die Erkenntnis der Werte keine Erkenntnis empirischer oder begrifflicher Art, sondern vielmehr ein intuitiv-gefühlsmäßiges Erfassen. Ursprüngliche Werterkenntnis vollzieht sich Hartmann zufolge im Gewissen. In seinem Werk *Ethik* schreibt er: „Freilich gibt es kein apriorisches Wertbewußtsein neben dem Gewissen, wenigstens nicht in bezug auf die eigene Person. Aber um so mehr gibt es ein solches im Gewissen selbst: das, was wir „Gewissen“ nennen, ist eben im Grunde dieses primäre, einem jeden im Gefühl liegende Wertbewußtsein.“¹⁴⁰ Im Gewissen erfassen wir, ob wir in unserem Handeln den moralischen Werten entsprechen oder nicht.

Die Tatsache, dass eine Vielzahl von unterschiedlichen Werten in verschiedenen Gesellschaften und Epochen existieren, wie es unter anderem John L. Mackie in seinem bereits thematisierten *Argument aus der Relativität* anführt, ist für Scheler kein Grund, an der

¹³⁴ Vgl. Scheler, *Formalismus*, S. 122-126; vgl. Henckmann, Scheler, S. 105-106.

¹³⁵ Vgl. Henckmann, Scheler, S. 120-121.

¹³⁶ Vgl. Wolfgang Röd, *Die Phänomenologie*, in: Helmut Holzhey u. Wolfgang Röd (Hrsg.), *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2*, Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie, München 2004, S. 133-206, hier S. 170.

¹³⁷ Scheler, *Formalismus*, S. 122.

¹³⁸ Ebd., S. 124.

¹³⁹ Ebd., S. 126.

¹⁴⁰ Hartmann, *Ethik*, S. 134.

Objektivität der Werte und ihrer hierarchischen Ordnung zu zweifeln.¹⁴¹ Die Wandlungen der jeweiligen Wertvorstellungen zu den verschiedenen Epochen bedeutet nach Scheler vielmehr eine progressive Realisierung der objektiven Gehalte des Werte-Kosmos, an der die verschiedenen Gesellschaften und Kulturen kooperieren.¹⁴² Scheler schreibt hierzu: „Gleichwohl liegt auch in dieser radikalsten «Relativität» der sittlichen Wertschätzungen keinerlei Grund zur Annahme eines Relativismus der sittlichen Werte und ihrer Rangordnung selbst. Nur dies liegt darin, daß das volle und adäquate Erleben des Kosmos der Werte und seiner Rangordnung, und damit die Darstellung des sittlichen Sinnes der Welt wesentlich an eine Kooperation verschiedener und sich eigengesetzlich historisch entfaltender Formen des Ethos geknüpft ist.“¹⁴³ Die Erschließung neuer Werte aus der Wertrangordnung vollzieht sich nach Scheler durch geniale Personen, den „*sittlich-religiöse[n] Genius*“¹⁴⁴, die innerhalb einer Gesellschaft eine vorbildgebende Minderheit darstellen.

Im Unterschied zu der objektivistischen Position von Max Scheler vertritt Jean-Paul Sartre, wie gezeigt, in zentralen Passagen seines umfangreichen Werkes eine subjektivistische Axiologie: Alle moralischen und außermoralischen Werte entspringen der Freiheit des Einzelnen bzw. sind Ausdruck seines jeweiligen Urentwurfs. Eine objektive hierarchische Ordnung der Werte, wie Scheler sie formuliert, widerspricht Sartres Überzeugung, dass jeder Einzelne entscheidet, welche Dinge, Eigenschaften oder Sachverhalte für ihn einen Wert darstellen und welche Werte in Konfliktfällen anderen Werten vorzuziehen sind. Wer dagegen annimmt, dass es objektive moralische und außermoralische Werte gibt, der gehört nach Sartre zu jenen Menschen, die sich selbst als „«anständige Leute»“¹⁴⁵ bezeichnen und die vor ihrer existenziellen Angst davonlaufen. Solche Menschen im „Geist der Ernsthaftigkeit“¹⁴⁶ versuchen, jener in der Angst erfassten Erkenntnis zu entkommen, dass sie in ihren Entscheidungen nicht auf irgendeine Weise determiniert sind, sondern vielmehr eine vollkommene Freiheit *sind* und es absolut keine Sicherheit darüber gibt, ob sie im nächsten Augenblick noch auf die gleiche Weise handeln werden, wie sie es von sich gewöhnt sind. Die Annahme objektiver Werte, wie sie in Schelers Axiologie vorliegt, ist für Sartre eine Flucht vor der Angst, um sich auf diese Weise Sicherheit und Orientierung für das eigene Handeln zu schaffen.

Doch entgegen dieser subjektivistischen Position präsentiert Sartre mit dem

¹⁴¹ Vgl. Henckmann, Scheler, S. 132.

¹⁴² Vgl. ebd., S. 134.

¹⁴³ Scheler, Formalismus, S. 307.

¹⁴⁴ Ebd., S. 309.

¹⁴⁵ SN, S. 107.

¹⁴⁶ Ebd., S. 108.

moralischen Wert der Freiheit und dem außermoralischen Wert des An-sich-für-sich zwei konkrete objektive Werte. Hierbei geht es Sartre im Unterschied zu Scheler weniger um die Klärung des grundsätzlichen ontologischen Status eines Wertes, sondern um die inhaltliche Bestimmung der von ihm identifizierten objektiven Werte. Wer den moralischen Wert der Freiheit realisiert, der anerkennt nach Sartre sowohl die eigene Freiheit als auch die Freiheit des Anderen; wer den außermoralischen Wert des An-sich-für-sich realisiert, der begründet sich selbst als etwas Bestimmtes. Dass es auf Grundlage von Sartres Argumentation aus *Das Sein und das Nichts* unmöglich ist, diese beiden Werte zu verwirklichen, ist gezeigt worden. In Hinblick auf die Erkenntnis der Werte lässt sich abschließend konstatieren: Während Scheler der Ansicht ist, dass die unterschiedlichen Werte in verschiedenen Formen des Fühlens erfasst werden, beruht die Erkenntnis der objektiven Werte nach Sartre auf einer Reflexion. Wir fühlen nicht auf irgendeine Weise, dass die Freiheit und das An-sich-für-sich Werte darstellen, sondern wir erfassen diese Werte über den Weg des philosophischen Denkens.

4. Zusammenfassung der Ergebnisse

(1) Nach Sartre bildet die Freiheit einen objektiven Wert. Denn insofern alle Werte auf der Freiheit beruhen, muss die Freiheit selbst einen Wert darstellen. Bei dieser Begründung handelt es sich um einen Fehlschluss gemäß des Sein-Sollen-Prinzips.

(2) Den Wert der Freiheit zu realisieren, bedeutet nach Sartre die Einstellung der Authentizität. Authentizität steht den verschiedenen Fluchtverhaltensweisen des Menschen vor seiner Angst gegenüber.

(3) Die Einstellung der Authentizität heißt, die eigene Existenz als Freiheit anzuerkennen und zu bejahen. In der authentischen Haltung akzeptieren wir, dass wir frei darüber entscheiden müssen, wer wir sein wollen. In der Authentizität anerkennen wir ferner, dass auch der Andere eine Freiheit ist. Ohne den Anderen zu verobjektivieren, bereichern wir ihn um eine objektive Seite.

(4) Mit der Annahme eines objektiven moralischen Wertes widerspricht Sartre seiner subjektivistischen Position, wonach alle moralischen und außermoralischen Werte in unserer Freiheit begründet sind.

(5) Die Anerkennung des Anderen als Freiheit ist nur möglich, wenn der Andere mich seinerseits als Freiheit anerkennt. Wir müssen eine gemeinsame Konversion vollziehen.

(6) Damit jene gemeinsame Konversion ermöglicht werden kann, muss unsere moderne Arbeitsgesellschaft radikal verändert werden. Es ist nach Sartre die Aufgabe des Revolutionärs, unsere ausbeuterische Gesellschaft zu beenden und in eine Gesellschaft zu überführen, in der die Menschen gleichermaßen von den Produkten ihrer Arbeit profitieren und sich gegenseitig als Freiheit anerkennen.

(7) Insofern der Revolutionär bei der gesellschaftlichen Umwälzung nach Sartre notwendigerweise Gewalt anwendet, handelt er selbst nicht im Sinne der Authentizität.

(8) Auf Grundlage von Sartres Analyse unserer Beziehung zum Anderen aus *Das Sein und das Nichts* ist eine Anerkennung des Anderen als Freiheit unmöglich. Der Konflikt ist das Wesen unserer Beziehung zum Anderen und hängt nicht mit bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen zusammen.

(9) Als Nichts und als Freiheit existieren wir nach Sartre als Mangel. Wir sind nach Sartre ein Mangel an Sein, was eine unstillbare Begierde beinhaltet, diesen Mangel zu beenden.

(10) Der Mensch strebt in seiner Begierde nach Sein nicht nach der Seinsform des An-sich, sondern nach dem An-sich-für-sich; er strebt danach, sich selbst als etwas Bestimmtes zu begründen. Sartre nennt dieses Streben auch, eine Begierde, Gott werden zu wollen.

(11) Das An-sich-für-sich ist der höchste außermoralische Wert des Menschen, der uns nach Sartre aufgrund unserer Seinsweise als Für-sich vorgegeben ist. Im Unterschied zum objektiven Wert der Freiheit, für den wir uns entscheiden oder nicht entscheiden können, ist der objektive Wert des An-sich-für-sich keine Frage der Wahl.

(12) Der höchste außermoralische Wert des An-sich-für-sich kann nach Sartre nicht realisiert werden. Entweder wir existieren als Freiheit ohne eine bestimmte Essenz, oder wir haben eine bestimmte Essenz, was aber wiederum die Freiheit ausschließt.

(13) In Bezug auf das Verhältnis von An-sich-für-sich und dem Wert der Freiheit sind Sartres Aussagen widersprüchlich; doch auf Grundlage seiner Argumentation aus *Das Sein und das Nichts* muss festgehalten werden, dass eine Beendigung des Strebens nach Selbstbegründung durch die Konversion unmöglich ist.

(14) Max Scheler versteht in seiner objektivistischen Axiologie Werte als besondere Qualitäten, die zu einem eigenen Seinsbereich gehören. Nach Scheler besteht eine objektive Rangordnung der Werte.

V. Die Bedeutung moralischer Urteile

Im folgenden Kapitel soll Sartres Analyse der sprachlichen Ausdrücke der Bitte, der Forderung und des Appells dargelegt und mit dem moralischen Wert der Freiheit in Verbindung gesetzt werden. Hierbei sollen zunächst grundlegende Begriffe der Sprechakttheorie sowie die metaethischen Positionen des Deskriptivismus und des Nondeskriptivismus vorgestellt werden. Im Anschluss daran soll Sartres Analyse der Bitte und Forderung präsentiert werden, wobei insbesondere das von Sartre diagnostizierte hierarchische Verhältnis zwischen Sender und Empfänger erläutert werden soll. In Hinblick auf die Bedeutung moralischer Urteile soll im weiteren Verlauf des Kapitels der universelle Präskriptivismus von Richard M. Hare vorgestellt werden und mit der Position von Sartre verglichen werden. Ferner soll erläutert werden, inwieweit für Sartre sowohl die Ethik Kants als auch die christliche Ethik Musterbeispiele für eine präskriptive Verwendung moralischer Sprache sind. Abschließend soll der sprachliche Ausdruck des Appells untersucht werden, wobei vor allem dargelegt werden soll, in welcher Hinsicht der Appell nach Sartre als Ausdruck der Authentizität bezeichnet werden kann.

1. Grundlegendes zur Analyse der Sprache

Die Sprachphilosophie entwickelt sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts als eigenständige philosophische Disziplin. Hierbei bleibt die Analyse der Sprache nicht auf die Sprachphilosophie beschränkt, sondern findet sich in allen philosophischen Disziplinen wieder.¹ Die Grundidee ist, zunächst die Sprache, mit der ein philosophisches Problem beschrieben und untersucht wird, einer genauen Analyse zu unterziehen und sich dann erst wieder den philosophischen Problemen zuzuwenden.² Durch diese kritische Auseinandersetzung mit der Sprache soll offengelegt werden, welche Sachfrage überhaupt Gegenstand der Debatte ist, und verhindert werden, dass die Debatte ins Leere läuft.³ So soll zum Beispiel im Bereich der Ethik zunächst die Frage geklärt werden „Was ist die Bedeutung des Wortes ‚gut‘?“, bevor man sich mit der ethischen Sachfrage „Was ist gut?“ befasst. George E. Moore bringt diesen Grundgedanken im Vorwort seiner *Principia Ethica* auf den Punkt: „It appears to me that in Ethics, as in all other philosophical studies, the difficulties and

¹ Vgl. Gerorg W. Bertram, Sprachphilosophie zur Einführung, Hamburg 2011, S. 25.

² Vgl. Albert Newen, Markus A. Schrenk, Einführung in die Sprachphilosophie, Darmstadt 2008, S. 153.

³ Vgl. Bertram, Sprachphilosophie, S. 25.

disagreements, of which its history is full, are mainly due to a very simple cause: namely to the attempt to answer questions, without first discovering precisely *what* question it is which you are desire to answer.”⁴ Dieser Paradigmenwechsel innerhalb der Philosophie wird gemeinhin mit dem auf Gustav Bergmann und Richard Rorty zurückgehenden Begriff des *linguistic turn* bezeichnet.⁵

Bedeutsam für die Analyse der moralischen Sprache ist vor allem die von John Austin und John R. Searle entwickelte Sprechakttheorie.⁶ Hierbei lautet die grundlegende These der Sprechakttheorie, dass alle sprachlichen Äußerungen Sprechakte sind.⁷ Alle unsere sprachlichen Äußerungen bzw. Sprechakte weisen nach Austin einen dreifachen Aktcharakter auf: er unterscheidet zwischen „dem lokutionären, dem illokutionären und dem perlokutionären Akt“⁸. Eine Äußerung ist nach Austin ein lokutionärer Akt, insofern man eine Äußerung mit einem bestimmten Gehalt tätigt. Wir tätigen eine Äußerung und sagen „damit etwas Bestimmtes über etwas Bestimmtes“⁹. Eine Äußerung ist ferner nach Austin ein illokutionärer Akt, da wir nicht nur etwas Bestimmtes sagen, sondern mit unserer Äußerung eine bestimmte Handlung vollziehen. Nach Austin „vollziehen wir illokutionäre Akte, wie Informieren, Befehlen, Warnen, Sichverpflichten und so weiter, d.h. wir tun Äußerungen, die eine bestimmte (konventionale) Rolle spielen“¹⁰. Zuletzt ist eine Äußerung ein perlokutionärer Akt, da unsere Äußerungen nach Austin „gewisse Wirkungen auf die Gefühle, Gedanken oder Handlungen des oder der Hörer, des Sprechers oder anderer Personen haben“¹¹. Hierbei ist der perlokutionäre Akt nicht die Folge oder Wirkung selbst, sondern die Äußerung, durch die eine bestimmte Wirkung eintritt.

Als Beispiel für den dreifachen Aktcharakter einer sprachlichen Äußerung sei die bereits zitierte Stelle aus Sartres Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft* analysiert. Am Ende des Theaterstücks spricht Garcin die programmatischen Worte: „Ein Rost ist gar nicht nötig, die Hölle, das sind die anderen.“¹² Bei dieser sprachlichen Äußerung besteht der lokutionäre Akt darin, dass Garcin sagt, dass ein Rost nicht nötig sei und die Hölle die Anderen seien. In

⁴ George Edward Moore, *Principia Ethica*, Revised Edition with the preface to the second edition and other papers, hrsg. von Thomas Baldwin, Cambridge 1993, S. 34.

⁵ Vgl. Gustav Bergmann, *Logic and Reality*, Madison 1964, S. 8; vgl. Richard M. Rorty, *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, in: Richard M. Rorty (Hrsg.), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago ²1992, S. 1-39, hier S. 39.

⁶ Vgl. Quante, *Ethik*, S. 44-45.

⁷ Vgl. John Langshaw Austin, *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*, deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart 1972, S. 150-162; vgl. Bertram, *Sprachphilosophie*, 121-123.

⁸ Austin, *Sprechakte*, S. 118.

⁹ Ebd., S. 123.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S.116.

¹² GG, S. 58-59.

Hinblick auf die illokutionäre Ebene handelt es sich in der entsprechenden Situation um den Sprechakt der Feststellung: Garcin wird bewusst, dass das gemeinsame Zusammenleben bis in alle Ewigkeit für alle drei Protagonisten eine furchtbare Qual ist. Auf perlokutionärer Ebene hat die Äußerung von Garcin die Wirkung, dass auch Estelle und Inés ihre aussichtslose Situation begreifen und in wahnhaftes Gelächter ausbrechen.¹³ Zu ergänzen ist, dass ein lokutionärer Akt desselben Typs in verschiedenen Situationen mit ganz unterschiedlichen illokutionären und perlokutionären Akten verbunden sein kann. Hierbei geben Tonfall und Gesten des Sprechers sowie der konkrete Äußerungskontext und die sozialen Rollen der Beteiligten zumeist Aufschluss darüber, um welche Art von Sprechakt es sich handelt.¹⁴ Das bedeutet: Sollte Garcin dieselbe Äußerung zum Beispiel in der Rolle eines sadistischen Gefängniswärters gegenüber einem neuen Gefangenen tätigen, den er gerade zu einer Zelle mit anderen Gefangenen führt, dann würde es sich bei der Aussage „Ein Rost ist gar nicht nötig, die Hölle, das sind die anderen“ nicht um eine Feststellung handeln, sondern eher um den Sprechakt der Einschüchterung oder der Drohung. Um Missverständnisse zu vermeiden, gibt es nach Austin die Möglichkeit, mithilfe explizit performativer Verben den Sprechakt eindeutig zu kennzeichnen. Austin schreibt: „Das heißt, sie fangen alle mit einem eindeutigen Ausdruck an, der sehr viel sagt (er kann auch mitten in der Äußerung vorkommen), etwa »Ich wette«, »Ich verspreche«, »Ich vermache«; und zwar wird dieser Ausdruck gewöhnlich auch gebraucht, um die Handlung zu bezeichnen, die ich mit der performativen Äußerung vollziehe [...].“¹⁵

In Bezug auf die Sprechakttheorie sei noch auf eine interessante Formulierung Sartres hingewiesen. In *Was ist Literatur?* schreibt er: „Die Sprache ist ein besonderes Moment des Handelns und außerhalb seiner nicht verständlich.“¹⁶ Und an anderer Stelle jenes Werkes führt Sartre diesen Gedanken folgendermaßen aus: „Sprechen ist handeln: jedes Ding, das man benennt, ist nicht mehr ganz und gar dasselbe, es hat seine Unschuld verloren. Wenn man das Verhalten eines Individuums benennt, offenbart man es ihm: es sieht sich. Und da man es zugleich allen anderen benennt, weiß es sich in dem Moment gesehen, da es sich sieht [...].“¹⁷ Sprache ist für Sartre nicht nur eine Wiedergabe der Welt, sondern mit unserer Sprache verändern wir die Existenzweise der Dinge: Wer zum Beispiel ein bestimmtes Verhalten einer Person explizit benennt, der sorgt nach Sartre dafür, dass dieses Verhalten nicht wieder umgehend vergessen wird, sondern vielmehr für alle sichtbar wird und die Person sich dazu

¹³ Vgl. GG, S. 9.

¹⁴ Vgl. Eike von Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die »ordinary language philosophy«*, Frankfurt am Main 1993, S. 127.

¹⁵ Austin, *Sprechakte*, S. 50.

¹⁶ WL, S. 25.

¹⁷ Ebd., S. 26.

positionieren muss. Zwar lässt sich Sartre mit diesen Überlegungen nicht als ein Vorreiter der Sprachakttheorie bezeichnen, doch zumindest – so kann festgehalten werden – ist Sprache für Sartre wie für die Theoretiker der Sprechakttheorie eine Form des Handelns, insofern die Welt nach einer sprachlichen Äußerung eine andere ist, als sie zuvor war.

Auf sprachphilosophischer Ebene lassen sich zwei grundlegende Auffassungen in Bezug auf die Verwendung moralischer Sätze voneinander unterscheiden: der Deskriptivismus und der Nondeskriptivismus. Während Deskriptivisten davon ausgehen, dass moralische Sätze vollständig beschreibender Natur sind, behaupten Nondeskriptivisten, dass moralische Sätze ein nicht-beschreibendes Element enthalten.¹⁸ Auf Seiten des Deskriptivismus wird wiederum zwischen einem naturalistischen Deskriptivismus und einem nicht-naturalistischen Deskriptivismus unterschieden. Ersterer fasst moralische Urteile als Urteile über Sachverhalte auf, die nicht primär zum Bereich der Ethik, sondern zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen gehören. Dagegen ist der nicht-naturalistische Deskriptivist der Überzeugung, dass moralische Urteile typischerweise eigenständige moralische Sachverhalte beschreiben, die nicht mit den von den Wissenschaften beschriebenen Sachverhalten zusammenfallen.¹⁹ Hierbei ist ein Vertreter des nicht-naturalistischen Deskriptivismus nicht notwendig der Auffassung, dass diese eigenständigen moralischen Sachverhalte tatsächlich existieren; er interessiert sich vor allem dafür, auf welche Weise moralische Urteile verwendet werden und was sie in ihrer Verwendung als existierend unterstellen, aber nicht dafür, was wirklich existiert.²⁰

Auch in Bezug auf den Nondeskriptivismus können verschiedene Strömungen unterschieden werden. So ist ein moralischer Ausdruck für den Emotivismus primär Ausdruck einer momentanen oder länger anhaltenden Einstellung. Alfred J. Ayer schreibt in seinem Werk *Sprache, Wahrheit und Logik* dementsprechend: „Wenn ich daher zu jemand sage »Du tatest Unrecht, als du das Geld stahlst«, dann sage ich nicht mehr aus, als ob ich einfach gesagt hätte »Du stahlst das Geld«. Indem ich hinzufüge, dass diese Handlung unrecht war, mache ich über sie keine weitere Aussage. Ich zeige damit nur meine moralische Mißbilligung dieser Aussage.“²¹ Im Unterschied dazu sind Vertreter des Präskriptivismus der Auffassung, dass moralische Urteile typischerweise eine vorschreibende Verwendung haben.²² Der Prototyp des moralischen Urteils ist für einen Präskriptivisten das Urteil, das zu einem bestimmten Verhalten

¹⁸ Vgl. Hiekel, Hallich, Nonkognitivismus, S. 75.

¹⁹ Vgl. Birnbacher, Ethik, S. 337-341.

²⁰ Vgl. ebd., S. 342.

²¹ Alfred Jules Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, aus dem Englischen übersetzt und hrsg. von Herbert Herring, Stuttgart 1987, S. 141.

²² Vgl. Birnbacher, Ethik, S. 345-353.

auffordert.²³ Hierbei sagt der Präskriptivismus in seiner Analyse sprachlicher Ausdrücke nichts über die mentalen Akte des Sprechers.²⁴ Es gibt auch nicht authentische moralische Imperative, bei denen der Sprecher gar nicht die Absicht hat, den Adressaten zum geforderten Handeln zu motivieren. Weiter unten wird vor allem der Präskriptivismus von Richard M. Hare analysiert und in Verbindung mit Sartres Analyse gesetzt.

2. Die Bitte und die Forderung

In einem Interview aus dem Jahre 1975 bemerkt Sartre: „I think that a philosophy of language could be drawn out of my philosophy, but there is no philosophy of language that could be imposed upon it.“²⁵ Dass Sartre nicht als ausgewiesener Sprachphilosoph bezeichnet und zu keiner speziellen Richtung der Sprachphilosophie gezählt werden kann, scheint eindeutig. Sartres philosophisches Interesse gilt nicht einer Untersuchung unserer Sprache, wie es vor allem für die frühen analytischen Philosophen charakteristisch ist, sondern er befasst sich vielmehr mit der Besonderheit unserer menschlichen Existenz: Freiheit, Verlassenheit, Angst oder Unaufrichtigkeit sind die Phänomene, die den Existenzialisten Sartre in erster Linie beschäftigen. Und auch sein Spätwerk beinhaltet keine Hinwendung zur Sprache, sondern eine Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlich-politischen Bereich. Doch, so kann gleichwohl festgehalten werden, lassen sich vor allem in seinem Werk *Entwürfe für eine Moralphilosophie* verschiedene Passagen ausmachen, in denen sich Sartre mit unterschiedlichen sprachlichen Ausdrücken beschäftigt und über die Beziehung zwischen Sender und Empfänger bei den entsprechenden sprachlichen Ausdrücken reflektiert. In *Entwürfe für eine Moralphilosophie* schreibt er: „Wir müssen die verschiedenen Typen der Forderung an den anderen untersuchen: die Bitte, den Appell, die Erwartung, den Vorschlag, die Forderung und die Antworten des anderen: die Ablehnung und die Zustimmung. Die Drohung. Die Herausforderung.“²⁶ Insbesondere die Bitte, die Forderung sowie der Appell stehen im Mittelpunkt von Sartres Untersuchung.

Der Akt des Bittens vollzieht sich nach Sartre zwischen einem Bittenden und einem

²³ Vgl. Birnbacher, Ethik, S. 348.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ Zitiert aus: An Interview with Jean-Paul Sartre, in: Paul Arthur Schlipp (Hrsg.), The Philosophy of Jean-Paul Sartre, La Salle 1981, S. 5-51, hier S. 17.

²⁶ EM, S. 379.

Adressaten der Bitte, wobei der Bittende den Adressaten um etwas ersucht. Wir bitten den Anderen zum Beispiel darum, unsere wissenschaftliche Arbeit Korrektur zu lesen oder uns bei unserem anstehenden Umzug zu helfen. Hierbei ist es nach Sartre für eine Bitte charakteristisch, dass der Bittende sich vor dem Adressaten seiner Bitte in ein bestimmtes Objekt verwandelt. Sartre schreibt hierzu:

Gleichwohl ist die Bitte *ein Akt* und nicht ein Zustand: *ich bitte*. Es ist eine ursprüngliche Verwandlung meiner Beziehung zum anderen, deren freier Urheber ich bin. Der Akt des Bittens stellt sich ursprünglich als Freiheit dar, und sein Wert ist auf Freiheit gegründet. Frei mache ich mich vor dem Herrscher zum Objekt, frei vollziehe ich die zeremonielle Handlung des Bittens: auf den Knien und mit gefalteten Händen.²⁷

Mit dem Ziel, den Anderen von unserem Ersuchen zu überzeugen, verobjektivieren wir uns in der Bitte vor dem Blick des Anderen; wir stellen uns vor dem Adressaten unserer Bitte auf solche Weise dar, von der wir ausgehen, dass es ihm gefällt. Wie ist das zu verstehen? Sartre gibt ein Beispiel aus der Antike: Die ägyptische Königin Kleopatra empfängt den römischen Feldherrn Antonius auf ihrer Prachtgaleere, um von ihm Unterstützung im Kampf gegen ihre politischen Gegner zu erhalten.²⁸ Sartre erläutert das Verhalten Kleopatras: „Sie zeigt sich nackt oder fast nackt dem Blick des Antonius, und der erste Aspekt, den sie bietet, ist Gefügigkeit. Das heißt, dass sie keinen anderen Willen als den Willen des Antonius hat (genau wie ein lenksames und fügsames Ding).“²⁹ Um Antonius für ihr Anliegen zu gewinnen, unterwirft sich Kleopatra dem römischen Feldherren; sie zeigt sich ihm als ein begehrenswertes und gefügiges Wesen, das ganz in seiner Hand liegt. Die Bitte ist damit für Sartre eine Art der Verführung des Anderen. An anderer Stelle schreibt Sartre über den Bittenden: „So verzaubere ich mich magisch, um eine schwindelerregende und verzaubernde Anziehung auf die Freiheit des Anderen auszuüben.“³⁰

Eine Bitte zeichnet sich ferner nach Sartre dadurch aus, dass wir uns als Bittende in einer Situation der Machtlosigkeit befinden. Sartre gibt folgendes Beispiel: Von einem Dieb bedroht, richtet sich das verängstigte Opfer an den Eindringling: „Schlagen Sie mich nicht, ich flehe Sie an, ich gebe Ihnen alles, was Sie wollen.“³¹ Die vom Einbruch überraschte Person hofft durch ihre demütige Bitte, den Eindringling dazu zu bewegen, ihr keine Gewalt anzutun;

²⁷ EM, S. 394.

²⁸ In seinem Werk *Entwürfe für eine Moralphilosophie* spricht Sartre von Kleopatra auch als „Königin von Saba“ (EM, S. 391). Vincent von Wroblewsky bemerkt in einer Fußnote der deutschen Ausgabe von EM, dass es sich hierbei höchstwahrscheinlich um eine Verwechslung durch Sartre gehalten haben muss. Denn im Unterschied zu Kleopatra, der ägyptischen Königin, die mit Marcus Antonius im römischen Bürgerkrieg verbündet war, handelt es sich bei der Königin von Saba um eine biblische Figur, die König Salomon besuchte, um seine Weisheit zu überprüfen. Vgl. EM, S. 1018, Fußnote 220.

²⁹ EM, S. 391.

³⁰ Ebd., S. 396.

³¹ Ebd., S. 381.

sie ist nach Sartre machtlos, sich auf andere Weise vor dem Eindringling zu schützen. Sartre bemerkt: „Wir können nun von hier aus die Bittsituationen und die Welt des Bittens verstehen. Ich bitte, wenn ich völlig machtlos bin, das, was ich will, mit anderen Mitteln zu erreichen. Die ursprüngliche Situation der Bitte ist also die Machtlosigkeit.“³² Hierbei unterscheidet Sartre zwischen einer relativen und einer absoluten Machtlosigkeit. Während uns nach Sartre bei einer relativen Machtlosigkeit noch andere Mittel bleiben, auf den Adressaten der Bitte einzuwirken – sei es zum Beispiel, dass wir unser Gegenüber zu überreden versuchen oder ihn durch Drohung zu der von uns gewünschten Handlung bewegen wollen –, bedeutet die absolute Machtlosigkeit innerhalb der Bittsituation, dass wir überhaupt keine andere Handlungsmöglichkeit mehr haben, als den Anderen zu bitten. Sartre schreibt: „[I]ch bin gefesselt, angekettet, und man kommt, um mich umzubringen; es ist nicht mal mehr möglich, mein Leben durch einen Handel zu retten (mein Geld aushändigen oder den Namen meines Komplizen verraten): es ist zu spät.“³³ Dagegen lässt sich einwenden, dass sich im Alltag viele Situationen denken lassen, in denen wir eine Bitte an eine andere Person richten, obwohl wir das Gewünschte auch ohne die Hilfe des Anderen realisieren können. Wenn wir zum Beispiel am Frühstückstisch sitzen und zu unserem Sitznachbarn sagen: „Kannst du mir bitte noch einmal den Brotkorb reichen?“, dann sind wir keinesfalls machtlos, unser Ziel selbstständig zu erreichen. Denn sollte unser Nebenmann aus welchen Gründen auch immer uns unsere Bitte abschlagen, so können wir aufstehen und uns den Brotkorb mit dem erwünschten Croissant holen. Doch für Sartre, so lässt sich konstatieren, bildet der Prototyp einer Bitte diejenige Bitte, die wir vorbringen, wenn wir unser Ziel nicht ohne die Hilfe des Adressaten erreichen können. Wer bittet, der befindet sich nach Sartre in einer Situation der Hilfsbedürftigkeit.

Eine Realisierung der Bitte bedeutet nach Sartre, dass wir unsere Verwandlung in ein bestimmtes Objekt vor dem Anderen zurücknehmen. Haben wir das Ziel erreicht, brauchen wir uns nicht mehr vor dem Anderen in einer bestimmten Weise zu präsentieren. Sartre gibt ein Beispiel: Ein Verführer bittet eine verheiratete Frau inständig darum, ihren Ehemann mit ihm zu betrügen. Nach anfänglichen Bedenken gibt die Frau schließlich den andauernden Bitten des Verführers nach und willigt ein. Diese Annahme der Bitte verändert die Beziehung zwischen den beiden. Sartre schreibt: „Und aufgrund der Tatsache, dass sie meine Bitte erhört, findet sie mich als ihren Herrn wieder, den, der sie liebkost, erregt und besitzt. Das habe ich immer gewusst. Ich habe eine Bitte vorgebracht, die sich in ihren Wirkungen selbst aufhob.“³⁴ Der

³² EM, S. 396.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd. S. 411.

Verführer ist nicht mehr Bittender, der als ein bestimmtes Objekt der Frau gefallen möchte, sondern wieder eine Freiheit, die ihrerseits im Blick den Anderen verobjektiviert.

Sartres Analyse der Bitte zeigt große Ähnlichkeit mit seiner Analyse der Liebe, wie er sie in *Das Sein und das Nichts* vornimmt. Entgegen einer romantischen Vorstellung der Liebe zeichnet sich die Liebe nach Sartre dadurch aus, dass es dem Liebenden darum geht, die Freiheit des Anderen als Freiheit in Besitz zu nehmen. Sartre erläutert seine Vorstellung in *Das Sein und das Nichts* folgendermaßen:

Es geht für mich nicht darum, meine Objektivität auszulöschen, indem ich den anderen objektiviere, was einer *Befreiung* von meinem Für-andere-sein entspräche, sondern ich will mir im Gegenteil den anderen als Erblickend-andere assimilieren, und dieser Assimilationsentwurf enthält eine gesteigerte Anerkennung meines Erblickt-werdens.³⁵

In der Liebe versuchen wir nicht, unsere uns durch den Blick des Anderen auferlegte Objektivität abzustreifen, indem wir den Anderen seinerseits mit unserem Blick objektivieren, sondern begegnen der Objektivierung durch den Anderen auf andere Weise. Wie in dem beschriebenen Akt der Bitte macht sich der Liebende in der Verführung zu einem „*faszinierenden Objekt*“³⁶ für den Geliebten, um die Liebe des Anderen und damit seine Freiheit zu gewinnen: Wir zeigen uns dem Geliebten wie dem Adressaten der Bitte auf die Weise, von der wir ausgehen, dass sie dem Geliebten gefällt; sei es, dass wir uns vor dem Anderen als intellektueller Philosophen, humorvoller Charmeur oder mutiger Kämpfer für Gerechtigkeit präsentieren. Denn – so die Strategie der Liebe nach Sartre – sollte es uns gelingen, die Liebe des Anderen für uns zu gewinnen, so könnten wir den Anderen dazu bringen, uns auf solche Weise zu objektivieren, wie wir es wollen.³⁷ Wenn er uns liebt, wird uns der Andere als genau derjenige objektivieren, der wir sein wollen. Sartre schreibt hierzu: „Andererseits kann ich aber, insofern der Andere als Freiheit Grund meines An-sich-seins ist, danach trachten, diese Freiheit zu gewinnen und mich ihrer zu bemächtigen, ohne ihr ihren Freiheitscharakter zu nehmen: wenn ich mir nämlich diese Freiheit, die Grund meines An-sich-seins ist, assimilieren könnte, wäre ich selbst mein eigener Grund.“³⁸ Mithilfe des Anderen, so könnte man es auch ausdrücken, versuchen wir, unseren außermoralischen Wert des An-sich-für-sich realisieren.³⁹

Doch für Sartre ist es offensichtlich, dass dieser Versuch des Liebenden scheitern muss.

³⁵ SN, S. 640.

³⁶ Ebd., S. 651.

³⁷ Vgl. Thomas R. Flynn, Die konkreten Beziehungen zu Anderen (633-748), in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, Berlin 2014, S. 177-193, hier S. 180.

³⁸ SN, S. 636.

³⁹ Vgl. Hengelbrock, Freiheit als Notwendigkeit, S. 82-83.

Der außermoralische Wert des An-sich-für-sich ist auch über diesen Umweg über den Anderen für uns nicht zu verwirklichen. In *Das Sein und das Nichts* schreibt Sartre:

Ich verlange, daß der Andre mich liebt, und ich setze alles daran, meinen Entwurf zu realisieren, aber wenn der andre mich liebt, enttäuscht er mich radikal gerade durch seine Liebe: ich forderte von ihm, daß er mein Sein als bevorzugtes Objekt begründe, indem er sich mir gegenüber als reine Subjektivität erhält; und sobald er mich liebt, empfindet er mich als Subjekt und versinkt angesichts meiner Subjektivität in seine Objektivität.⁴⁰

Die Strategie des Liebenden, sich selbst über die Freiheit des Anderen als ein bestimmtes An-sich-für-sich zu begründen, ist nach Sartre aus folgendem Grund zum Scheitern verurteilt: Sobald es mir gelingen sollte, dass der Geliebte meine Liebe erwidert, wird er selbst zum Liebenden und damit versuchen, mich für sich zu gewinnen; er wird sich seinerseits in ein verführerisches Objekt verwandeln. Doch wenn er sich in ein bestimmtes Objekt verwandelt, um mir gefallen zu wollen, habe ich jede Möglichkeit auf Selbstbegründung mittels des anderen verloren. Denn als Objekt kann der Andere mich nicht als etwas Bestimmtes begründen, das kann nur eine Freiheit, wie Sartre betont. Lieben, so resümiert Sartre, ist nichts anderes als Geliebtwerdenwollen. Er schreibt: „Jeder will, daß der andere ihn liebt, ohne sich darüber klarzuwerden, daß lieben geliebt werden wollen heißt und daß er also, wenn er will, daß der andere ihn lieben soll, nur will, daß der andere will, daß er ihn liebt.“⁴¹

Neben seiner Auseinandersetzung mit der Bitte untersucht Sartre in seinem Werk *Entwürfe für eine Moralphilosophie* vor allem den sprachlichen Ausdruck der Forderung. Hierbei hält Sartre zunächst fest, dass sich eine Forderung, ebenso wie eine Bitte, grundsätzlich zwischen einem Sender und einem Empfänger vollzieht. Auch bei der Forderung richtet sich der Sender mit einem Anliegen an den Adressaten seiner Äußerung. Sartre erläutert seine Vorstellung folgendermaßen: „Die Forderung und alle verpflichtenden Formen enthalten also *ursprünglich* Beziehungen von Person zu Person; sie sind eine der möglichen Beziehungen zu anderswem, und die Forderung kann es nur geben, wenn zwei Freiheiten durch ein Nichts getrennt sind. [...] Die ursprüngliche Form der Forderung ist der *Befehl*.“⁴² Während es bei der Bitte nach Sartre der Fall ist, dass wir unser Gegenüber durch Versuchung für unser Anliegen gewinnen möchten, handelt es sich bei einer Forderung, die wir dem Anderen gegenüber äußern, vielmehr um einen Befehl. Wer fordert, der trägt dem Anderem keinen Wunsch vor, sondern verpflichtet sein Gegenüber entsprechend der eigenen Zwecke. Das bedeutet nach

⁴⁰ SN, S. 658.

⁴¹ Ebd., S. 657-658.

⁴² EM, S. 458.

Sartre, dass bei einer Forderung ein grundsätzlich anderes Verhältnis zwischen Sender und Empfänger vorliegt, als es bei der Bitte der Fall ist. Sartre schreibt:

Die Forderung manifestiert sich innerhalb der anerkannten Gewalt. Sie erscheint also innerhalb des ruhig gestellten Bildes der Gewalt (Ich bin über dem Knecht. Stufen des Throns. Unterlegene Situation des Knechts, Fußfall). Sie ist zunächst Blick. Durch den Blick (der nicht wechselseitig ist) verwandle ich den Knecht in eine Sache, in transzendierte Transzendenz. Aber es ist ein *bestimmter Blick*, der von Worten begleitet wird: die Worte hingegen wenden sich an die Freiheit des Knechts, indem sie ihr ein unbedingtes Ziel vorschlagen. Der Blick definiert sich in seinem Sinn durch die Worte: er ist keine bloße Objektivierung des anderen, er bringt in dieses Objekt *meinen* Willen ein, er setzt ihn wie einen Keim.⁴³

Während wir uns in der Bitte zu einem Objekt vor dem Anderen verwandeln, um unsere Zwecke zu verwirklichen, bedeutet eine Forderung nach Sartre, dass wir den Adressaten unserer Forderung als Objekt vergegenständlichen. Der Andere wird im Blick des Fordernden zu einem bestimmten Mittel degradiert, das für die Erfüllung des eigenen Anliegens sorgen soll. Wenn zum Beispiel der Chefredakteur von seinem Mitarbeiter fordert, den entsprechenden Artikel bis Redaktionsschluss fertigzustellen, anerkennt er in seiner Forderung den Anderen nach Sartre nicht als Freiheit mit eigenen Zwecken; er sieht seinen Mitarbeiter vielmehr als bestimmtes Objekt, das ihm dazu dient, die eigenen Zwecke zu verwirklichen. In dieser Hinsicht ist der Akt der Forderung nach Sartre eine Form der Gewalt: Wenn wir fordern, so Sartre, zwingen wir einer anderen Freiheit unser Anliegen auf. Sartre bemerkt: „Wenn ich sage: ich *fordere*, erzeuge ich hinter dem freien Entwurf des Knechts meine eigene Freiheit als unbedingtes Wollen, das ihn leitet.“⁴⁴

Überdies lässt sich festhalten, dass eine Forderung nach Sartre grundsätzlich in hierarchischen Beziehungen geäußert wird. Sartre schreibt: „Das bedeutet, dass die Forderung notwendigerweise vom Herrn kommt, der die Welt immer nur als bereits durch die Freiheit des Knechts durchdrungen sieht. Er wirkt auf die Welt ein durch Befehle mittels zwischengeschalteter Personen.“⁴⁵ Im Unterschied zu einer Bitte, bei der der Bittende sich durch seinen Akt der Bitte dem Anderen unterordnet, setzt eine Forderung nach Sartre bereits voraus, dass der Fordernde dem Adressaten seiner Forderung in irgendeiner Hinsicht übergeordnet ist. Eltern fordern von ihren Kindern, ihr Zimmer endlich aufzuräumen, Lehrpersonen fordern von ihren Schülern, die Hausaufgaben anzufertigen, und Chefinnen fordern ihre Mitarbeiter auf, die anstehende Arbeit rechtzeitig zu erledigen. Doch in gleicher Weise, in der der Adressat einer Bitte die Möglichkeit hat, die Bitte abzuschlagen, hat nach Sartre der Adressat der Forderung die Möglichkeit, die Forderung abzulehnen und ihr nicht

⁴³ EM, S. 468.

⁴⁴ Ebd., S. 460.

⁴⁵ Ebd., S. 421-422.

nachzukommen. Sartre schreibt hierzu: „Der Befehl hingegen erscheint vor dem Hintergrund gegenseitiger Anerkennungen von Freiheiten. Allerdings ist diese Anerkennung hierarchisch: der Herr gesteht dem Knecht die sekundäre Freiheit zu, ihn als Herr anzuerkennen; der Knecht anerkennt die absolute Freiheit des Herrn.“⁴⁶ Indessen, so relativiert Sartre, ist die Möglichkeit des Adressaten, die Forderung abzulehnen, angesichts des hierarchischen Verhältnisses zwischen Sender und Adressat der Forderung in der Praxis schwierig umzusetzen; so muss der Adressat mit Konsequenzen rechnen, wenn er die Forderung ablehnt. Kommen etwa die Mitarbeiter der Forderung ihrer Chefin nicht nach, werden sie höchstwahrscheinlich mit einem unangenehmen Gespräch rechnen müssen; räumen die Kinder ihr Zimmer nicht auf, werden ihre Eltern ihnen vielleicht verbieten, am nächsten Tag ihre Lieblingssendung anzuschauen. Bei Sartre heißt es in drastischen Worten: „Wenn ich dem Knecht einen Befehl gebe, weiß ich, dass er weiß, dass er ausgepeitscht wird, wenn er ihn nicht ausführt. Doch eben weil er es weiß und weil er mein Knecht ist, willigt er in bestimmter Weise ein und nimmt also meinen Befehl an.“⁴⁷ Sobald der Adressat die Forderung akzeptiert und auf sich nimmt, verändert sich seine Welt dahingehend, dass sie von dem Zweck eines Anderen heimgesucht wird. In der Annahme der Forderung erkennen wir nach Sartre unsere Verobjektivierung durch den Anderen zu einem bloßen Mittel an.

Sowohl die Bitte als auch die Forderung sind nach Sartre sprachliche Ausdrücke, die eine Hierarchie zwischen den Gesprächspartnern etablieren bzw. voraussetzen. Es handelt sich bei beiden Ausdrücken nicht um eine symmetrische Beziehung zwischen Sender und Empfänger, sondern vielmehr um eine komplementäre Beziehung, bei der einer der Gesprächspartner eine übergeordnete Stellung einnimmt. Denn entweder objektivieren wir den Anderen in unserer Forderung oder wir machen uns vor dem Anderen zu einem Objekt mit dem Ziel, die eigenen Zwecke zu verwirklichen. In dieser Hinsicht lässt sich auch nicht von einer Beziehung im Sinne der Authentizität sprechen. Wer sich vor dem Anderen zu einem Objekt degradiert, um den Anderen zu besitzen, der handelt genauso wenig im Sinne der Authentizität wie derjenige, der den Anderen zu einem Objekt degradiert, um die eigenen Zwecke verwirklichen zu können. Eine gegenseitige Anerkennung als Freiheit findet weder bei der Bitte noch bei der Forderung statt. Anders formuliert: Sowohl die Bitte als auch die Forderung entsprechen nicht dem moralischen Wert der Freiheit. In Bezug auf die Forderung lässt sich ferner festhalten, dass die moderne Arbeitsgesellschaft, so wie sie Sartre in *Materialismus und Revolution* beschreibt, als eine Gesellschaft der Forderung verstanden werden kann: Die

⁴⁶ EM, S. 458.

⁴⁷ Ebd., S. 464.

besitzende Klasse fordert von den Arbeitern ihre jeweiligen Aufgaben entsprechend zu erfüllen; sie degradiert die Arbeiter zu reinen Objekten im Arbeitsprozess. Und in gleicher Weise, in der der Adressat der Forderung durch die Annahme der Forderung die Objektivierung durch den Fordernden akzeptiert, so akzeptieren die Arbeiter nach Sartre durch ihre tägliche Arbeit auch die Unterdrückung und Degradierung zu einem Objekt. Es ist, wie gesehen, nach Sartre die Aufgabe des Revolutionärs, diese Gesellschaft der Forderung zu beenden.

3. Moralische Urteile als Forderungen

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem sprachlichen Ausdruck der Forderung beschäftigt sich Sartre nicht nur mit der Beziehung zwischen Sender und Empfänger, sondern verbindet die Forderung ferner mit dem Bereich der Moral. Bereits in *Das Sein und das Nichts*, daran sei an dieser Stelle erinnert, taucht der Begriff der Forderung im Zusammenhang mit Sartres Analyse moralischer Werte auf. Hier schreibt Sartre, wie bereits zitiert: „Der Wert leitet sein Sein aus seiner Forderung her und nicht seine Forderung aus seinem Sein.“⁴⁸ Und an anderer Stelle führt Sartre aus: „Wir entdecken uns also in einer von Forderungen bevölkerten Welt, mitten in Entwürfen «auf dem Weg zur Realisierung»: [...] ich habe nicht das Recht, Claude länger die Wahrheit zu verbergen.“⁴⁹ Sartre möchte hiermit zum Ausdruck bringen, dass unsere Werte uns zu einem bestimmten Verhalten auffordern bzw. motivieren. Derjenige, der urteilt, er habe die moralische Pflicht, die Wahrheit zu sagen, ist nach Sartre auch dazu motiviert, die Wahrheit zu sagen. Im Unterschied zu jener Argumentation aus *Das Sein und das Nichts*, bei der es Sartre vor allem um die Fragestellung nach der Objektivität moralischer Werte geht, wendet er sich in *Entwürfe für eine Moralphilosophie* der Frage nach der Bedeutung moralischer Ausdrücke zu.

Sartre reflektiert, auf welche Weise moralische Sprache typischerweise verwendet wird. Im Sinne der Sprechakttheorie fragt Sartre nach dem illokutionären Akt der moralischen Äußerung; also danach, auf welche Weise wir handeln, wenn wir moralische Sprache verwenden. Sind moralische Sätze rein beschreibende Sätze oder nicht? Sind zum Beispiel die Aussagen „Man darf nicht lügen“ oder „Man soll seine Mutter ehren“ nichts anderes als deskriptive Aussagen oder beinhalten die beiden Aussagen noch ein anderes nicht-deskriptives

⁴⁸ SN, S. 106.

⁴⁹ Ebd., S. 107.

Element? In *Entwürfe für eine Moralphilosophie* äußert sich Sartre folgendermaßen zu dieser Fragestellung: „«Man soll seine Mutter ehren» besteht aus zwei Termen, dem Term *a tergo*, der Forderung, seine Mutter zu ehren und dem Term mir gegenüber, die Mutter *als zu ehrende*. Doch obgleich sie *nicht ich* ist (sie ist nicht wie das Vergangene, das *auch* hinter mir das ist, was ich zu sein habe), ist sie unmittelbar Anspruch auf meine Freiheit.“⁵⁰ Die moralische Aussage „Man soll seine Mutter ehren“ ist nach Sartre ein Urteil, dass zu einem bestimmten Verhalten auffordert; wir haben es mit anderen Worten bei dieser Aussage mit einem Imperativ zu tun. Damit hat moralische Sprache nach Sartre die Funktion, unser Handeln anzuleiten. Sartre schreibt hierzu: „Die Pflicht hingegen richtet sich unmittelbar an das menschliche Handeln und weist es an.“⁵¹ Hierbei unterscheiden sich moralische Imperative nach Sartre von nicht-moralischen Imperativen. Sartre führt aus:

Anscheinend enthält die Forderung eine Information eines freien Bewusstseins durch ein anderes freies Bewusstsein bezüglich einer Pflicht. Ich teile dem anderen einen *kategorischen Imperativ* mit. Doch es ist nicht so einfach. Von einem Freund um Rat gefragt, kann ich ihm sehr wohl antworten: «Du musst usw.» Das heißt, seine Darstellung hat mir eine der Situation entsprechende Verpflichtung klar gemacht und ich teile ihm diese Einsicht mit. In der Forderung ist mithin etwas mehr enthalten: ich bin nicht nur der Interpret und die enthüllende menschliche Realität. Irgendwie bin ich zusätzlich an diese Verpflichtung gebunden, da *ich* es bin, der sie fordert. Hier besteht eine synthetische Verbindung zwischen der persönlichen Individualität und der Universalität der Pflicht.⁵²

Das besondere Merkmal moralischer Imperative ist nach Sartre ihre Universalität. Denn während ein nicht-moralischer Imperativ, wie zum Beispiel die Handlungsaufforderung an meinen Freund, endlich seine Dissertation zu beenden, um sich neuen Projekten zuwenden zu können, sich lediglich an den Adressaten der Forderung richtet, bedeutet ein moralischer Imperativ nach Sartre, dass auch der Sprecher selbst an die Forderung gebunden ist. Wer eine moralische Aussage, wie zum Beispiel „Man soll nicht lügen“, äußert, der fordert nicht nur von seinen Mitmenschen, dass sie dieser Handlungsanweisung nachkommen, sondern ist darüber hinaus selbst an diesen Imperativ gebunden.

Auch in seiner Studie *Determination und Freiheit*, hervorgegangen aus einem Vortrag auf einem vom Gramsci-Institut in Rom veranstalteten Philosophenkongress aus dem Jahre 1964, äußert sich Sartre bezüglich der Bedeutung moralischer Sätze. Zum Verhältnis von Moral und Recht heißt es hier:

Betrachten wir die Institutionen. Zunächst ist festzustellen, daß sie, als Superstrukturen, nur schwer von der Sitte zu unterscheiden sind; manchmal sind Recht und Sitte identisch: »Du sollst nicht töten« ist zugleich ein Imperativ des Strafgesetzbuches und ein verbreitetes moralisches

⁵⁰ EM, S. 446.

⁵¹ Ebd., S. 443.

⁵² Ebd., S. 419.

Verbot. [...] In wieder anderen Fällen (etwa bei privaten Gewohnheiten) sind die Imperative der Ethik nicht durch gesetzliche Verbote gedeckt.⁵³

Moralische Normen, so macht Sartre deutlich, stimmen in vielen Fällen mit den bestehenden rechtlichen Vorgaben überein: Die moralische Norm „Du sollst nicht töten“ ist nicht nur Teil der geltenden Moral, sondern auch fester Bestandteil des Strafgesetzbuches. Auf der anderen Seite, so bemerkt Sartre, gibt es aber auch moralische Normen, die nur teilweise oder überhaupt nicht durch das Strafgesetzbuch gedeckt sind. Wer zum Beispiel eine andere Person anlügt, der verstößt zwar in jedem Fall gegen eine moralische Norm, aber begeht nur in besonderen Fällen eine Straftat, sei es zum Beispiel bei einer Lüge als Zeuge vor Gericht. Entscheidend ist aber an dieser Stelle die Tatsache, dass Sartre im Hinblick auf die moralischen Normen von „Imperative[n] der Ethik“⁵⁴ spricht. „Du sollst nicht töten“ ist nach Sartre keine deskriptive Aussage, sondern vielmehr ein präskriptiver Satz: Der Sprecher bringt mit dieser Aussage nach Sartre einen Imperativ, eine Handlungsanweisung zum Ausdruck. Dementsprechend schreibt Sartre an anderer Stelle des Textes: „Wir werden Moral als die Gesamtheit der Imperative, Werte und Werturteile bezeichnen, welche die Gemeinplätze einer Klasse, eines sozialen Milieus oder einer ganzen Gesellschaft darstellen.“⁵⁵ Damit lässt sich festhalten: Sartre sagt nicht, dass moralische Sprache immer und ausschließlich auffordernd verwendet wird, denn ein moralisches Werturteil, von dem Sartre neben Imperativen spricht, kann kaum als auffordernd verstanden werden. Einen Menschen zum Beispiel als zuverlässig oder großzügig zu beurteilen, ist zwar ein moralisches Urteil, aber es ist nicht offenkundig, wie damit eine Anweisung zum Handeln verbunden ist. Aber Sartre ist der Überzeugung, dass es ein wesentliches Kennzeichen moralischer Sprache ist, dass sie präskriptiv gebraucht wird.

Für Sartre bildet vor allem die kantische Ethik ein Musterbeispiel dafür, dass moralische Sprache auffordernd bzw. präskriptiv verwendet wird. Sartre schreibt in *Entwürfe für eine Moralphilosophie* über Kants Ethik:

Weiter oben haben wir an zwei Stellen den Gedanken des Imperativs untersucht, der in der Forderung enthalten ist. Kommen wir darauf zurück. Wir wollen zunächst feststellen, dass in der »Pflicht«-Struktur der Forderung der Zweck außerhalb jeder Betrachtung der Situation oder der Welt gesetzt wird. «Man darf nicht lügen.» Das bedeutet: in keinem Fall und welcher Situation auch immer. Anders gesagt, die Welt ist unwesentlich. [...] Der kategorische Imperativ zeigt sich selbst kein Mittel an, ihm zu dienen; er schließt keines aus. Allenfalls kann er durch andere Imperative begrenzt werden.⁵⁶

⁵³ Jean-Paul Sartre, *Determination und Freiheit*, in: *Moral und Gesellschaft*, Beiträge von Karel Kosík u.a., Frankfurt am Main 1968, S. 22-35, hier S. 22. Im Folgenden wird dieses Werk mit DF abgekürzt.

⁵⁴ DF, S. 22.

⁵⁵ Ebd., S. 23.

⁵⁶ EM, S. 419.

Im Zentrum der kantischen Ethik steht eine unbedingte Forderung der Vernunft: der kategorische Imperativ. Im Unterschied zu hypothetischen Imperativen, die eine Handlung nur unter der Bedingung vorschreiben, dass man ein bestimmtes Ziel erreichen will, gilt der kategorische Imperativ unabhängig von der entsprechenden Situation. In der ersten berühmten Fassung heißt es bei Kant: „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*“⁵⁷ Aber nicht nur der kategorische Imperativ als das allen moralischen Regeln zugrundeliegende Prinzip, sondern auch die konkreten moralischen Pflichten werden bei Kant, so Sartre, als Imperative formuliert: „Man darf nicht lügen“, so macht Sartre deutlich, ist bei Kant eine Forderung bzw. Handlungsanweisung, die ohne Ausnahmen gilt. Sartre schreibt über die Ethik Kants: „Und außerdem ist die Forderung dadurch gekennzeichnet, dass sie sich absolut weigert, sich den Mitteln zu unterwerfen. Sie ist unbedingte. «Arrangiere dich» - «Ich will es nicht wissen.»“⁵⁸ Ergänzen lässt sich an dieser Stelle, dass Kant zumindest in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zwischen verschiedenen starken moralischen Imperativen unterscheidet. Während eine vollkommene Pflicht nach Kant dann vorliegt, wenn wir die Verallgemeinerung einer Maxime widerspruchsfrei nicht denken und nicht wollen können, liegt eine unvollkommene Pflicht dann vor, wenn wir die Verallgemeinerung einer Maxime zwar denken, aber nicht widerspruchsfrei wollen können.⁵⁹ Dass es uns indessen überhaupt möglich ist, moralisch gut zu handeln, also aus Achtung vor dem Sittengesetz zu handeln, liegt in unserer Freiheit begründet. Sartre schreibt hierzu: „Die Forderung impliziert ein Vertrauen in die menschliche Ordnung und eine Gleichgültigkeit gegenüber der Welt. Die Welt kann nie als absoluter Widerstand gedacht werden. «Du sollst, also kannst du» hat bei Kant eine *analytische*, akzeptierbare Bedeutung.“⁶⁰ Um den Forderungen der eigenen Vernunft nachkommen zu können, müssen wir, so die Überzeugung Kants, frei sein, unseren Willen selbst bestimmen zu können. Sartre führt aus: „Das bedeutet: die Pflicht impliziert, dass du nicht in den Schlingen des Determinismus gefangen bist. Eine freie Intention ist möglich, da sie gefordert wird, und die zwischenmenschliche Tatsache der Forderung selbst impliziert die Existenz der Freiheit, denn nur eine Freiheit kann überhaupt eine Forderung *hervorbringen.*“⁶¹

Mit seiner Analyse der moralischen Sprache als Forderung steht Sartre dem universellen

⁵⁷ GMS, AA 04: 421.

⁵⁸ EM, S. 420.

⁵⁹ GMS, AA 04: 424; vgl. Bimbacher, Ethik, S. 349

⁶⁰ EM, S. 420.

⁶¹ Ebd.

Präskriptivismus des Philosophen Richard M. Hare nahe, der bereits bei Sartres Ausführungen zum Initialentwurf thematisiert wurde. Wie Sartre, so sei an dieser Stelle erinnert, ist Hare der Ansicht, dass unsere grundlegende Lebensweise zwar die Grundlage dafür bildet, dass wir unsere einzelnen Entscheidungen begründen können, die Lebensweise selbst aber nicht zu begründen ist. Die Wahl unseres Initialentwurfs bzw. unserer grundlegenden moralischen Prinzipien ist bei beiden Philosophen eine rational nicht zu begründende Deziision. In seiner Analyse der moralischen Sprache bezieht sich Hare auf die Bedeutungsregeln unserer moralischen Sprache. In Analogie zu den Regeln von Spielen schreibt Hare in *Freiheit und Vernunft*:

Die Theorie der Ethik stellt fest, welche Bedeutungen und Funktionen die moralischen Wörter haben, und somit, was die ‚Regeln‘ des moralischen ‚Spiels‘ sind; sie trägt also nur zur Klärung des Begriffssystems bei, innerhalb dessen das moralische Begründen stattfindet; infolgedessen ist sie in dem erforderlichen Sinn hinsichtlich unterschiedlicher moralischer Meinungen neutral. Trotzdem ist sie für moralische Begründungen äußerst relevant, und zwar deshalb, weil es, wie bei den Regeln eines Spiels, ohne dieses System nichts derartiges wie moralisches Begründen geben könnte und weil von dem System die Form des Begründens bestimmt wird.⁶²

Es geht Hare darum, solche moralischen Urteile als unberechtigt nachzuweisen, mit deren Äußerung ein Sprecher gegen eine Bedeutungsregel für moralische Ausdrücke verstößt.⁶³ Ohne sich mit der ontologischen Frage zu beschäftigen, ob es moralische Tatsachen gibt oder nicht, entwickelt Hare auf diese Weise eine Begründungsmöglichkeit moralischer Aussagen.⁶⁴ Wie bei einem Spiel derjenige Spieler, der mit seiner Spielentscheidung, die nicht den Regeln des Spiels entspricht, eines Regelverstoßes bezichtigt wird, ist ein moralisches Urteil, das gegen die Regeln des „moralischen ‚Spiels‘“⁶⁵ verstößt, nach Hare als unberechtigtes und nicht korrektes Urteil zurückzuweisen. Hare schreibt: „Was wir bei moralischen Begründungen tun, ist: nach Moralurteilen und moralischen Grundsätzen Ausschau halten, die wir auch dann noch akzeptieren können, wenn wir uns angesehen haben, welche logischen Konsequenzen sie haben und wie es im vorliegenden Fall mit den Tatsachen steht.“⁶⁶

Die Bedeutungsregeln oder „logischen Eigenschaften“⁶⁷ moralischer Ausdrücke sind nach Hare „die sogenannte Universalisierbarkeit und Präskriptivität“⁶⁸. Mit dem Begriff der Präskriptivität meint Hare genau wie Sartre, dass moralische Sätze in einer zentralen Weise

⁶² Richard M. Hare, *Freiheit und Vernunft*, übersetzt von Georg Meggle, Frankfurt am Main ²2016, S. 108.

⁶³ Vgl. Hieckel, Hallich, *Nonkognitivismus*, S. 75.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 73; vgl. Hallich, *Rationalität*, S. 117, S. 138.

⁶⁵ Hare, *Freiheit*, S. 75.

⁶⁶ Ebd., S. 107.

⁶⁷ Richard M. Hare, *Moralisches Denken: seine Ebenen, sein Witz*, übersetzt von Christoph Fehige und Georg Meggle, Frankfurt am Main 1992, S. 63.

⁶⁸ Ebd.

vorschreibend sind, also die Funktion haben, „zu empfehlen oder in einer anderen Weise Wahlen und Handlungen zu leiten“⁶⁹. Wer einem moralischen Urteil – wie zum Beispiel „Es ist moralisch richtig, niemanden zu bestehlen“ oder „Es ist moralisch falsch, seinen Ehepartner zu betrügen“ – aufrichtig zustimmt, der legt sich darauf fest, in einer entsprechenden Wahlsituation eine bestimmte Handlungsweise zu wählen. In *Moralisches Denken* führt Hare diesen Gedanken folgendermaßen aus:

Die Präskriptivität von Moralarurteilen läßt sich formal als die Eigenschaft erklären, mindestens einen Imperativ als logische Folge zu haben. Aber da dies ein Verständnis von »Imperativ« voraussetzt, welches sich vielleicht nur mit Hilfe einer Erklärung von »präskriptiv« erreichen läßt, mag eine umfassendere, aber informellere Erklärung hilfreich sein. Wir sagen etwas Präskriptives dann und nur dann, wenn für einen Akt A, eine Situation S und eine Person P gilt: Wenn P dem, was wir sagen, zwar zustimmen, in S aber A trotzdem nicht tun würde, so muß seine Zustimmung aus logischen Gründen unaufrichtig sein.⁷⁰

Unsere moralischen Urteile implizieren nach Hare einen Imperativ, in entsprechender Weise zu handeln. Wer seinen Ehepartner betrügt oder ein Versprechen nicht hält, obwohl er dem moralischen Urteil zugestimmt hat, dass es moralisch falsch ist, seinen Ehepartner zu betrügen oder ein gegebenes Versprechen zu brechen, der hat nach Hare eine unaufrichtige Zustimmung gegeben. Hierbei ist festzuhalten, dass Hare in gleicher Weise wie Sartre nicht die Ansicht vertritt, dass moralische Sätze immer präskriptiv verwendet werden, sondern nur, dass sie in einer zentralen Verwendungsweise vorschreibend sind. Hare stellt klar: „Der inhaltliche Teil der präskriptivistischen These besagt, daß es präskriptive Verwendungsweisen dieser Wörter *gibt* und daß sie für deren Bedeutung wichtig und zentral sind.“⁷¹ Dies bedeutet für Hare aber nicht, dass sein Präskriptivismus widerlegt ist, denn es kann ihm zufolge nicht bezweifelt werden, dass „präskriptive Verwendungsweisen der moralischen Sprache existieren“⁷².

Das Merkmal der Universalität wiederum besagt nach Hare, dass moralische Aussagen universalisierbar sind. Hiermit meint er, dass ein moralisches Urteil nicht nur für einen singulären Fall gilt, sondern auf alle relevant ähnlichen Fälle übertragen werden muss. Derjenige, der ein moralisches Urteil vertritt, ist laut Hare darauf festgelegt, relevant ähnliche Situationen moralisch gleich zu beurteilen.⁷³ Hare erläutert:

Die Universalisierbarkeit kann auf verschiedenerlei äquivalente Arten und Weisen erklärt werden; sie läuft darauf hinaus, daß wir uns widersprechen, wenn wir über Situationen, von

⁶⁹ Hare, *Sprache*, S. 214

⁷⁰ Hare, *Moralisches Denken*, S. 63-64.

⁷¹ Hare, *Freiheit*, S. 102.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. Hiekel, Hallich, *Nonkognitivismus*, S. 76.

denen wir zugeben, daß sie in ihren universellen deskriptiven Eigenschaften identisch sind, trotzdem unterschiedliche Moralurteile fällen.⁷⁴

Wer zum Beispiel das moralische Urteil äußert, dass es unter bestimmten Umständen moralisch legitim ist, Ehebruch zu begehen, der muss bereit sein, diese Vorschrift als universelle Vorschrift zu akzeptieren. Das bedeutet, dass er die moralische Vorschrift „Ehebruch zu begehen ist in Umständen dieser Art moralisch legitim“ auch für solche Fälle akzeptieren muss, in denen er nicht derjenige ist, der seinen Ehepartner betrügt, sondern derjenige, der betrogen wird.⁷⁵ Ist er dazu nicht bereit, kann er nicht aufrichtig dem moralischen Urteil zustimmen, dass es moralisch legitim ist, unter bestimmten Umständen Ehebruch zu begehen. Hare schreibt in *Freiheit und Vernunft*: „Wenn wir uns irgendeinen Handlungsvorschlag ansehen und finden, daß seine Universalisierung Vorschriften ergibt, die wir nicht akzeptieren können, weisen wir diese Handlung als eine Lösung für unser moralisches Problem zurück – wenn wir die Vorschrift nicht universalisieren können, kann sie kein ‚sollte‘ werden.“⁷⁶ Nach Hare können alle solchen moralischen Urteile verworfen werden, die der Universalisierung nicht standhalten.

Insgesamt lässt sich damit festhalten: Sowohl Hare als auch Sartre sind der Überzeugung, dass moralische Sprache im Wesentlichen eine präskriptive Sprache ist. Mit unseren moralischen Aussagen äußern wir vor allem moralische Imperative, wir fordern zu einem bestimmten Verhalten auf. Das bedeutet für beide Philosophen nicht, dass moralische Sprache ausschließlich auf diese Weise verwendet wird, sondern vielmehr, dass moralische Sprache in erster Linie präskriptiv verwendet wird. Ferner sind Hare sowie Sartre der Ansicht, dass moralischen Aussagen das Merkmal der Universalisierbarkeit zu eigen ist: Dies bedeutet, dass derjenige, der eine moralische Aussage äußert, selbst bereit sein muss, dieser Forderung nachzukommen bzw. zu akzeptieren, dass Andere dieser Forderung nachkommen.

4. Der Appell

Die Sprache der Moral, so die Überzeugung Sartres, ist im Wesentlichen eine Sprache der Imperative. Wer das moralische Urteil „Es ist moralisch richtig, gegebene Versprechen zu halten“ äußert, der bringt damit nach Sartre eine Forderung zum Ausdruck, mittels derer Verhalten geleitet werden soll. Hierbei behauptet Sartre nicht, dass moralische Sprache immer

⁷⁴ Hare, *Freiheit*, S. 63.

⁷⁵ Vgl. Hiekel, Hallich, *Nonkognitivismus*, S. 76.

⁷⁶ Hare, *Freiheit*, S. 109.

auffordernd gebraucht wird; denn es gibt ihm zufolge auch moralische Sätze wie zum Beispiel ein moralisches Urteil über eine bestimmte moralische Qualität einer Person, die sich nicht als Imperative interpretieren lassen. Doch Sartre ist gleichwohl der Ansicht, dass moralische Sprache in zentraler Weise präskriptiv verwendet wird. In dieser Hinsicht, so ist im vorherigen Kapitel festgestellt worden, ähnelt Sartres Position der metaethischen Analyse moralischer Sprache von Richard M. Hare.

An dieser Stelle sei an Sartres Analyse des sprachlichen Ausdrucks der Forderung erinnert: Sartre zufolge ist eine Forderung im Wesentlichen als Befehl zu verstehen, wobei der Sender den Adressaten zu etwas verpflichtet. Bei dieser Verpflichtung ist es nach Sartre für die Forderung charakteristisch, dass der Sender der Forderung den Adressaten zu einem Objekt degradiert. Der Adressat ist für den Fordernden lediglich ein Mittel, um die eigenen Zwecke zu erreichen. In drastischen Worten heißt es bei Sartre in *Entwürfe für eine Moralphilosophie*: „Allerdings gilt beim Anderen, der mich anblickt: *ich bin nicht er*. Dagegen blickt die Forderung mich an und durchdringt mich, und dennoch mache ich mich zu ihr. Sie ist ein *Quasi-Blick*, der mein Bewusstsein von hinten durchbohrt.“⁷⁷ Wir haben es bei der Forderung nach Sartre mit einer Form der Gewalt zu tun, da dem Adressaten das Anliegen des Fordernden aufgezwungen wird. Wer von seinen Mitarbeitern fordert, eine bestimmte Aufgabe bis zum morgigen Tag zu erledigen, der bedient sich nach Sartre der Gewalt, um sein Anliegen zu erreichen. Zwar ist es nach Sartre für den Adressaten möglich, die Forderung abzulehnen; doch in Anbetracht der Tatsache, dass die Forderung Sartre zufolge grundsätzlich in hierarchischen Beziehungen geäußert wird, ist dies für den Adressaten in der Praxis schwierig umzusetzen. Denn als in irgendeiner Weise dem Fordernden untergeordnet, muss der Adressat der Forderung mit Konsequenzen rechnen, wenn er das Geforderte zurückweist.

Auf Grundlage dieser Analyse der Forderung kommt Sartre zu folgendem Schluss bezüglich unserer moralischen Sprache: „Die Moral der Pflicht ist die Moral der Knechte.“⁷⁸ Denn, so argumentiert Sartre, wenn der sprachliche Ausdruck der Forderung eine Form der Gewalt ist, bei der der Adressat der Forderung zu einem Objekt degradiert wird, und unsere moralische Sprache im Wesentlichen als Forderung gebraucht wird, dann haben wir es bei der moralischen Sprache im Wesentlichen mit einer Form der Gewalt zu tun. Wenn Eltern zum Beispiel gegenüber ihren Kindern den moralischen Imperativ äußern „Man soll seine gegebenen Versprechen halten“, handelt es sich nach Sartre insofern um eine gewaltvolle Äußerung, als die Eltern ihren Kindern einen ihnen fremden Zweck aufzwingen. Neben der

⁷⁷ EM, S. 446-447.

⁷⁸ Ebd., S. 469.

bereits thematisierten kantischen Ethik bildet insbesondere die christliche Ethik für Sartre ein Musterbeispiel für den fordernden Charakter der moralischen Sprache.⁷⁹ In *Entwürfe für eine Moralphilosophie* schreibt er:

Die Forderung verallgemeinert sich, wenn sie von Knecht zu Knecht geht. Dann appelliert der Wille des Anderen durch mich an den Willen des Anderen im anderen. Im Namen deiner Unterwerfung unter den HERRN, dem ich unterworfen bin, appelliere ich an *dich*. Durch unsere beiden Personen hindurch führt der Wille des HERRN einen Dialog mit sich selbst. Wenn der HERR fern ist, unsichtbar, wenn sein Wille durch einen anderen übertragen wird und ich ihn an einen anderen weitergebe, repräsentiert die Anwesenheit dieses Willens in uns allen die Vereinigung aller unwesentlichen Bewusstseine durch das Wesentliche.⁸⁰

So richten sich die kirchlichen Autoritäten wie etwa Kardinäle, Bischöfe oder Pfarrer mit ihren religiösen Moralvorstellungen fordernd an andere Gläubigen, was nach Sartre nichts anderes bedeutet, als dass die Knechte Gottes durch die Übermittlung des göttlichen Willens wiederum Andere zu Knechten machen. Wenn sich der Gemeindepfarrer in seiner Predigt mit dem moralischen Imperativ „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren“ an seine Kirchengemeinde wendet, so ist er nach Sartre nicht nur selbst ein Knecht Gottes, der sich der göttlichen Forderung unterwirft, sondern macht überdies seine Zuhörer zu Knechten, indem er den moralischen Imperativ Gottes an diese weitergibt. Sartre schreibt hierzu: „[D]ie Knechte werden andere Knechte hervorbringen, diese wiederum andere usw.“⁸¹

In Hinblick auf den für Sartre zentralen moralischen Wert der Freiheit bedeutet die dargelegte Analyse unserer moralischen Sprache als Forderung Folgendes: Für Sartre entspricht unsere moralische Sprache in ihrer präskriptiven Verwendung nicht dem moralischen Wert der Freiheit. Wir achten mit unserer moralischen Sprache den Anderen nicht als Freiheit, sondern degradieren ihn zu einem bestimmten Objekt, das unseren moralischen Forderungen nachkommen soll. Unsere moralische Sprache in ihrer imperativischen Form ist nicht mit der Haltung der Authentizität nach Sartre vereinbar. Das bedeutet ferner für Sartre, dass sowohl die kantische Ethik als auch die christliche Moralphilosophie als Prototypen einer präskriptiven Ethik dem moralischen Wert der Freiheit widersprechen. Es sind für Sartre Moralphilosophien, in denen die Menschen zu Objekten, zu Knechten degradiert werden, die die Forderungen der Vernunft bzw. Gottes zu erfüllen haben.

⁷⁹ Als bekennender Atheist polemisiert Sartre immer wieder gegen das Christentum. So schreibt er zum Beispiel zum Abschluss seines Textes *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, dass der christliche Glaube eine sich aus Verzweiflung ergebene Form der Unaufrichtigkeit sei. Im letzten Satz heißt es: „In diesem Sinne ist der Existenzialismus ein Optimismus, eine Lehre der Tat, und nur aus Unaufrichtigkeit können die Christen, ihre eigene Verzweiflung mit unserer verwechselnd, uns Verzweifelte nennen.“ EH, S. 176.

⁸⁰ EM, S. 469.

⁸¹ Ebd.

Neben seiner Analyse des sprachlichen Ausdrucks der Forderung sowie seiner Untersuchung der Bitte widmet sich Sartre in *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, wie bereits zu Beginn des Kapitels erwähnt, der Analyse eines weiteren sprachlichen Ausdrucks: dem Appell. Sartre beginnt seine Analyse des Appells folgendermaßen:

Der Appell ist Ersuchen jemandes an jemanden um etwas im Namen von etwas. Seine Struktur ist also vom Typus der Forderung. Hier freilich beginnen die Unterschiede: der Appell ist Anerkennung einer persönlichen Freiheit in Situation durch eine persönliche Freiheit in Situation. Er geschieht von einer vorgeschlagenen, das heißt durch den Appellierenden dem Appellierten gegebenen Operation aus im Namen von zu wollenden Zwecken, bedingten Zwecken, die Mittel voraussetzen und von diesen abhängen.⁸²

In gleicher Weise, wie es bei der Forderung und der Bitte der Fall ist, spielt sich der Appell zwischen einem Sender und einem Empfänger ab. Hierbei ersucht der Appellierende den Adressaten seines Appells um etwas in Hinblick auf einen bestimmten Zweck. Wir ersuchen zum Beispiel unseren Freund um Rat, wenn wir vor einer komplizierten Entscheidung stehen, oder wir ersuchen unseren Arbeitskollegen um Hilfe bei der Fertigstellung einer dringenden Präsentation. Auch in der von Sartre in *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* geschilderten Dilemma-Situation lässt sich angesichts von Sartres Bestimmung von einem Appell sprechen: Sartres Schüler ersucht seinen Lehrer während des Zweiten Weltkriegs um Hilfe bei der Entscheidung, ob er bei seiner kranken Mutter bleiben oder sich den französischen Widerstandstruppen anschließen soll. Er appelliert an Sartre, ihm in seiner existenziellen Verlassenheit zu helfen. Sartre schreibt in *Entwürfe für eine Moralphilosophie* über den Sender des Appells: „Der Appell ist Enthüllung einer Situation, und auf der Grundlage dieser Enthüllung hofft er, den Willen des anderen zu veranlassen, das zu wollen, was er will.“⁸³ Denken wir an Sartres Schüler: Er vertraut sich seinem Lehrer an und offenbart ihm die eigene Situation und Hilfsbedürftigkeit. Während wir uns in der Bitte vor dem Adressaten in ein faszinierendes Objekt verwandeln, um den Anderen dazu zu bewegen, der entsprechenden Bitte stattzugeben, offenbart der Appellierende sich dem Anderen nicht als ein Objekt, sondern als eine Freiheit mit bestimmten Zwecken, die Hilfe benötigt. Bei Sartre heißt es: „[D]er Appell ist Hingabe im ursprünglichen Sinn des Wortes, das heißt, ich gebe mein Unternehmen dem anderen hin; ich tue es seiner Freiheit kund.“⁸⁴ Ein Appell ist nach Sartre in dieser Hinsicht immer ein Wagnis, weil wir uns einer anderen Person gegenüber als Freiheit zeigen und fürchten müssen, zu einem bestimmten Objekt degradiert zu werden.

Indessen merkt Sartre einschränkend an, dass wir nicht an alle Personen einen Appell

⁸² EM, S. 481.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd., S. 494.

im Sinne eines Ersuchens nach Hilfe richten, sondern dass es Umstände geben kann, die einen Appell unmöglich machen. Dies ist nach Sartre dann der Fall, wenn sich die Lebenssituation des Anderen zu stark von unserer eigenen Lebenssituation unterscheidet; wenn wir also nicht ermessen können, was die Hilfe für den Empfänger beinhalten würde. Bei Sartre heißt es:

Schließlich richte ich meinen Appell auch nicht an den, dessen Situation von der meinen so verschieden ist, dass ich sie weder verstehen, noch das Ausmaß an Schwierigkeiten ermessen kann, das seine Hilfe für ihn mit sich brächte. Es gibt unbegreifliche Situationen: die des Soldaten an der Front für den Zivilisten, die des Tuberkulösen für den Gesunden, die des Gefolterten für den, der die Folter nicht kennt, die des Deportierten, die des hungernden Arbeitslosen.⁸⁵

Wer gesund ist und nicht oder kaum einschätzen kann, was es für den Erkrankten bedeutet, ihn bei einem bestimmten Zweck zu unterstützen, der wird Sartre zufolge davon absehen, einen Appell an ihn zu richten. Zu ergänzen bleibt an dieser Stelle, dass Sartres Bestimmung des Appells, wie er sie in *Entwürfe für eine Moralphilosophie* darstellt, eine sehr enge Bestimmung jenes sprachlichen Ausdrucks ist. Denn im Unterschied zu Sartres Analyse des Appells als Ersuchen um Hilfe verwenden wir den sprachlichen Ausdruck des Appells neben der von Sartre angeführten Weise vor allem dann, wenn wir ausdrücken möchten, dass eine Person zu etwas aufruft. So sagen wir zum Beispiel, dass ein Klimaforscher an die Regierung appelliert, mehr gegen den Klimawandel zu unternehmen, oder dass die Polizei einen Appell an die Bürger richtet, in einer bestimmten Gefahrensituation ihre Wohnungen nicht zu verlassen. Diese Bedeutung des Appells erfasst Sartre mit seiner Bestimmung des Appells nicht.

Ein Appell beinhaltet nach Sartre nicht nur die Offenbarung der eigenen Freiheit vor dem Anderen, sondern ferner eine Anerkennung der Freiheit des Anderen. In dieser Hinsicht lässt sich der Appell deutlich von der Forderung unterscheiden, für die es nach Sartre wesentlich ist, dass der Sender der Forderung den Adressaten auf den Status eines bloßen Objekts herabsetzt. Sartre erläutert die Anerkennung im Appell folgendermaßen:

Aber der Appell ist zunächst konkrete und nicht abstrakte Anerkennung des anderen. Was ich anerkenne, ist keine unbedingte und über jede Situation stehende Freiheit. Eine derartige Freiheit anerkennen wäre eine unaufrichtige Täuschung, die die Bitte oder die Forderung als Appell verkleiden würde, und wäre Gewalt, weil sie dahin tendierte, die Freiheit des anderen von seiner Situation zu trennen. Die Freiheit des anderen konkret anerkennen heißt in Wirklichkeit, sie in ihren eigenen Zwecken anerkennen, in den Schwierigkeiten, die sie erleidet, in ihrer Endlichkeit, es heißt *sie verstehen*.⁸⁶

Wir offenbaren uns im Appell Sartre zufolge nicht nur selbst als Freiheit in Bedrängnis, sondern anerkennen auch den Empfänger des Appells als eine Freiheit mit bestimmten Zwecken. Wer

⁸⁵ EM, S. 500.

⁸⁶ Ebd., S. 496.

an eine andere Person im Sinne Sartres appelliert, der versteht, dass der Empfänger des Appells selbst in eine bestimmte Situation eingebunden ist und eigene Zwecke verfolgt. Wenn wir zum Beispiel unseren Freund darum ersuchen, uns bei unserem anstehenden Umzug zu unterstützen, dann beinhaltet dieser Appell nach Sartre, dass wir uns darüber im Klaren sind, dass unser Freund unseren Appell unter Umständen nicht annehmen wird, weil er selbst vor wichtigen Aufgaben steht. Sartre schreibt zur Ablehnung des Appells in *Entwürfe für eine Moralphilosophie*: „Das heißt, es muss dem anderen stets möglich sein, die Hilfe zu verweigern, falls die zum Helfen benutzten Mittel seine eigenen Zwecke verfälschen.“⁸⁷ Wer appelliert, so macht Sartre deutlich, der vertraut auf die Hilfsbereitschaft des Anderen, auch angesichts seiner eigenen Zwecke bei der Verwirklichung des vorgebrachten Anliegens zu helfen. Schönwälder-Kuntze, die sich in ihrer Monographie *Authentische Freiheit*, wie gesehen, eingehend mit der Haltung der Authentizität auseinandersetzt, hebt vor allem diesen Aspekt des Appells hervor. Sie schreibt: „Der Appell fordert weder kategorisch bestimmte Handlungen unabhängig von der Situation des anderen, noch fordert er den Handelnden auf, immer zu helfen, sondern der Appell ist eine Intersubjektivitätsform, in der der eine dem anderen die Möglichkeit zur Verfügung stellt, *seine Freiheit helfend zu realisieren* [...]“⁸⁸ Der Appell als eine konkrete authentische Handlung besteht darin, den Anderen als Freiheit in Situation anzuerkennen: der Angesprochene ist, wie Schönwälder-Kuntze betont, frei in seiner Entscheidung, Hilfe zu leisten.⁸⁹ So lehnen wir den Appell des Anderen nach Schönwälder-Kuntze zum Beispiel dann ab, wenn wir die Ziele des Anderen als unmoralisch erachten.⁹⁰

Zwar können auch die Bitte und die Forderung vom jeweiligen Adressaten abgeschlagen werden, doch bedeutet die Ablehnung einer Forderung, wie bereits gesehen, dass der Adressat der Forderung im Unterschied zum Adressaten des Appells mit negativen Konsequenzen rechnen muss. Demgegenüber bedeutet die Ablehnung einer Bitte nach Sartre in vielen Fällen, dass aus der abgeschlagenen Bitte eine Forderung entsteht. Derjenige, dessen Bitte abgelehnt wird, wird nach Sartre seinen selbst gewählten Status als Objekt aufgeben und dazu übergehen, die Erfüllung des eigenen Anliegens vom Anderen zu fordern. Sartre schreibt: „Wenn ich, wie es der Normalfall ist, angesichts eines nach wie vor starken und heftigen Begehrens abgelehnt werde, lässt mich der Widerstand des anderen, indem er *mich* als *ihm* gegenüber zurückweist, die Freiheit meines Begehrens wieder entdecken oder meine Freiheit in meinem Begehren. [...]

⁸⁷ EM, S. 497.

⁸⁸ Schönwälder-Kuntze, *Authentische Freiheit*, S. 183.

⁸⁹ Ebd., S. 184.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 186.

Dann entsteht die *Forderung*.⁹¹

Ein angenommener Appell durch den Empfänger führt dagegen nach Sartre dazu, dass eine solidarische Einheit zwischen Sender und Empfänger entsteht. Sartre schreibt über den Appell: „Er ist Appell an ein gemeinsames Handeln, er stützt sich nicht auf eine gegebene Solidarität, sondern auf eine durch das gemeinsame Handeln herzustellende Solidarität. [...] Ich denke ganz im Gegenteil, dass die Handlung, die ich erbitte, ausdrücklich dazu bestimmt ist, eine Solidarität und Einheit zu schaffen, die *noch nicht existieren*.“⁹² Während sowohl die Bitte als auch die Forderung ein hierarchisches Verhältnis zwischen Sender und Empfänger implizieren, schafft der angenommene Appell eine symmetrische Beziehung zwischen Sender und Empfänger, wobei nicht nur der Sender den Empfänger des Appells als Freiheit anerkennt, sondern auch der Empfänger seinerseits den Sender als Freiheit anerkennt. Denn indem der Empfänger den Appell annimmt und ihn bei seinem Anliegen unterstützt, anerkennt er nach Sartre den Sender als eine Freiheit mit eigenen Zwecken. Sartre stellt mit Blick auf den Empfänger des Appells fest: „Das Erreichen des Ziels ist für mich nicht mehr ein Ereignis, das mich nicht betrifft; ich trage dazu bei, *es wirklich werden zu lassen* [...]. Damit aber gerate ich in eine Position, in der ich die Freiheit des anderen *anerkenne*, ohne dass sie mich durchdringt wie ein Blick.“⁹³ Sender und Empfänger werden im angenommenen Appell in der Hinsicht zu einer Einheit, als dass sich beide gemeinsam engagieren, das Anliegen des Senders zu verwirklichen. Der angenommene Appell bildet in dieser Hinsicht ein Muster jenes gesellschaftlichen Idealzustandes, den Sartre in *Materialismus und Revolution* beschreibt. Denn im Unterschied zu einer ausbeuterischen Gesellschaft, in der die Arbeiter zu einfachen Objekten im Produktionsprozess degradiert werden, zeichnet sich eine durch den Revolutionär herbeigeführte Gesellschaft nach Sartre dadurch aus, dass die Menschen sich gegenseitig als Freiheiten anerkennen.

In Bezug auf den moralischen Wert der Freiheit bedeutet Sartres Analyse des Appells Folgendes: Insofern die Besonderheit des Appells nach Sartre darin besteht, dass dessen Sender sowohl die eigene Freiheit als auch die Freiheit des Empfängers anerkennt, entspricht jeder einzelne Appell dem moralischen Wert der Freiheit nach Sartre. Im Unterschied zur Bitte und zur Forderung, bei der wir entweder uns selbst oder den Anderen zu einem Objekt vergegenständlichen, kann der Appell im Sinne Sartres als authentischer Sprechakt bezeichnet werden. Doch muss in diesem Zusammenhang auch die Kritik an Sartre wiederholt werden.

⁹¹ EM, S. 418.

⁹² Ebd., S. 481.

⁹³ Ebd., S. 490.

Denn wie soll eine Anerkennung des Anderen als Freiheit im Appell auf Grundlage von Sartres Konzeption aus *Das Sein und das Nichts* möglich sein? Denn insofern es uns als Mangel an Sein, wie Sartre argumentiert, unmöglich ist, unser Streben nach An-sich-für-sich-sein aufzugeben, können wir den Anderen überhaupt nicht als Freiheit anerkennen. Wir müssen vielmehr notwendigerweise den Anderen objektivieren, um nicht durch den Anderen auf ein Objekt reduziert zu werden und folglich in unserem Streben nach Selbstbegründung gehindert zu werden. Ein Appell, so wie Sartre ihn in *Entwürfe für eine Moralphilosophie* beschreibt, ist damit eine Sprechhandlung, die für uns als Für-sich unmöglich bleiben muss.

5. Zusammenfassung der Ergebnisse

(1) In Hinblick auf die Verwendung moralischer Aussagen kann zwischen Deskriptivisten und Nondeskriptivisten unterschieden werden. Während Deskriptivisten davon ausgehen, dass moralische Aussagen vollständig beschreibender Natur sind, haben Nondeskriptivisten die Überzeugung, dass moralische Aussagen mindestens ein nicht-beschreibendes Element beinhalten.

(2) In der Bitte verwandelt sich der Bittende vor dem Empfänger seiner Bitte in ein Objekt, um den Anderen von seinem Ersuchen zu überzeugen. Die Liebe ist mit der Bitte dahingehend zu vergleichen, dass der Liebende sich nach Sartre vor dem Geliebten zu einem Objekt macht, um ihn für sich zu gewinnen. Liebe ist letztlich der Versuch, über den Anderen den außermoralischen Wert des An-sich-für-sich zu verwirklichen.

(3) In der Forderung vergegenständlicht der Fordernde den Empfänger seiner Forderung. Der Empfänger ist für den Fordernden ein bloßer Gegenstand, der ihm dazu dient, die eigenen Zwecke zu verwirklichen. Die Forderung ist für Sartre eine Form der Gewalt.

(4) Sowohl die Bitte als auch die Forderung entsprechen nicht dem moralischen Wert der Freiheit. In der Bitte machen wir uns selbst zu einem Objekt und in der Forderung verobjektivieren wir den Adressaten der Forderung.

(5) Moralische Urteile sind für Sartre keine deskriptiven Aussagen, sondern vielmehr universelle Forderungen. Wer ein moralisches Urteil äußert, der bringt einen Imperativ bzw. eine Handlungsaufforderung zum Ausdruck.

(6) Nach Sartre ist die kantische Ethik ein Musterbeispiel für die präskriptive Verwendung der moralischen Sprache. Im Zentrum steht eine unbedingte Forderung der Vernunft: der kategorische Imperativ.

(7) Auch für Richard M. Hare gehört die moralische Sprache zur vorschreibenden Sprache. Nach Hare zeichnen sich moralische Sätze durch ihre Präskriptivität sowie ihre Universalität aus.

(8) In Anbetracht der Überzeugung Sartres, dass es sich bei dem sprachlichen Ausdruck der Forderung um eine Form der Gewalt handelt, schlussfolgert er, dass die moralische Sprache im Wesentlichen eine gewaltvolle Sprache ist. Moralische Sprache in präskriptiver Verwendung entspricht nicht dem moralischen Wert der Freiheit.

(9) Im Unterschied zur Bitte und Forderung beinhaltet der Appell, dass der Sender sich selbst und den Empfänger als Freiheit anerkennt. In dieser Hinsicht ist der Appell ein Wagnis, da wir uns im Appell vor dem Anderen als Freiheit offenbaren.

(10) Durch einen angenommenen Appell entsteht nach Sartre eine solidarische Einheit zwischen Sender und Empfänger. In gegenseitiger Anerkennung des Anderen als Freiheit sind sowohl Sender als auch Empfänger des Appells in die Realisierung des Anliegens des Senders engagiert.

(11) Der Appell ist eine authentische Sprechhandlung nach Sartre. Der moralische Wert der Freiheit wird im Appell realisiert.

VI. Literatur und der Wert der Freiheit

Im abschließenden Kapitel soll Sartres Konzeption einer engagierten Literatur untersucht werden. Hierfür wird zunächst Sartres Unterscheidung zwischen Prosa und Poesie dargestellt, um im Anschluss daran die beiden Kriterien engagierter Literatur nach Sartre zu analysieren. In welcher Hinsicht engagierte Literatur nach Sartre die Freiheit thematisiert, wird in gleicher Weise erläutert wie Sartres Überzeugung, dass engagierte Literatur einen Appell des Schriftstellers an seine Leser bedeutet. Anschließend sollen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem literarischen Appell und der konkreten Sprechhandlung des Appells herausgestellt werden. In einem weiteren Schritt wird untersucht, in welcher Hinsicht die Qualität eines literarischen Werkes nach Sartre an den Appell des Autors gebunden ist und inwiefern der engagierte Schriftsteller dem moralischen Wert der Freiheit entspricht. Zuletzt soll Sartres Drama *Der Teufel und der liebe Gott* als Beispiel einer engagierten Literatur analysiert werden.

1. Engagierte Literatur

Sartre ist nicht nur ein bedeutender Philosoph, der die Philosophie des 20. Jahrhunderts durch den von ihm vertretenen Existenzialismus mitbeeinflusst hat. Auch als Schriftsteller und Dramatiker hat Sartre ein umfangreiches und vielbeachtetes Werk hinterlassen.¹ Hierbei lässt sich, mit Peter Kampits gesprochen, kaum beantworten, inwieweit Sartres Romane und Dramen eine Illustration seiner philosophischen Gedanken darstellen oder ob die darin ausgedrückten Erfahrungen umgekehrt auf seine Philosophie zurückwirken.² Es ist vielmehr kennzeichnend für das Schaffen des französischen Denkers, dass Philosophie und Literatur sich gegenseitig durchdringen und wechselseitig aufeinander wirken. Sartre ist nicht mehr oder weniger ein Philosoph als ein Schriftsteller, sondern er ist beides gleichermaßen: ein Philosoph und ein Schriftsteller. Das Schreiben, so lässt sich konstatieren, war Sartres Leben; zum Abschluss seiner Autobiographie *Die Wörter* bemerkt er: „Schreiben ist meine Gewohnheit, und außerdem ist es mein Beruf. Lange hielt ich meine Feder für mein Schwert: nunmehr kenne ich unsere Ohnmacht. Trotzdem schreibe ich Bücher und werde ich Bücher schreiben; das ist nötig; das

¹ Vgl. Kampits, Sartre, S. 9.

² Vgl. ebd., S. 39-40.

ist trotz allem nützlich.“³

Die künstlerische Tätigkeit ist nach Sartre in verschiedener Hinsicht mit der moralischen Wahl zu vergleichen. In seinem Vortrag *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* führt Sartre diesen Gedanken folgendermaßen aus:

Sagen wir besser, die moralische Wahl ist mit der Erschaffung eines Kunstwerkes vergleichbar. Doch hier müssen wir sofort einhalten, um zu betonen, daß es sich nicht um eine Kunst-Moral handelt, denn unsere Gegner sind böswillig, daß sie uns sogar das vorwerfen. Das von mir gewählte Beispiel ist lediglich ein Vergleich. Nachdem dies klargestellt ist – hat man je einem Künstler, der ein Bild malt, vorgeworfen, sich nicht von *a priori* bestehenden Regeln inspirieren zu lassen? Hat man je gesagt, welches Bild er malen soll? Es versteht sich von selbst, daß es kein bestimmtes Bild zu malen gibt, daß der Künstler sich in die Erschaffung seines Bildes engagiert und daß das zu schaffende Bild ebenjenes ist, das er hervorgebracht haben wird; und es ist ebenso selbstverständlich, daß es keine ästhetischen Werte *a priori* gibt, sondern nur Werte, die dann in der Kohärenz des Bildes sichtbar werden, in den Beziehungen zwischen dem Willen der Schöpfung und dem Ergebnis. Niemand kann sagen, was die Malerei von morgen sein wird; man kann die Malerei erst beurteilen, wenn sie geschaffen worden ist.⁴

Kunst und Moral sind für Sartre dahingehend miteinander verwandt, da es sowohl im Bereich der Kunst – sei es etwa der Malerei, der Bildhauerei oder der Schriftstellerei – als auch im Bereich der Moral keine *a priori* bestehenden Werte gibt. In gleicher Weise, in der es nach Sartre entsprechend seiner subjektivistischen Überzeugung keine unabhängig von uns bestehenden moralischen Werte gibt, die wir auf irgendeine Weise erkennen können, existieren auch keine objektiven ästhetischen Werte oder Regeln, die der Künstler bei der Erschaffung seines Kunstwerks beachten muss. Sowohl als moralisch Handelnder als auch als künstlerisch Herstellender sind wir frei, unsere eigenen Werte zu erfinden. Sorgen wir für unsere Mutter oder ziehen wir in den Kampf gegen die feindlichen Besitzer? Malen wir naturalistisch oder nicht-naturalistisch? Sind für uns Harmonie und Symmetrie oder vielmehr Originalität und Emotionalität ästhetische Werte? Bei dieser Entscheidung für oder gegen einen bestimmten ästhetischen Wert befindet sich der Künstler nach Sartre in der gleichen existenziellen Verlassenheit, in der sich auch der moralisch Handelnde befindet. Niemand kann uns die Wahl für oder gegen bestimmte Werte abnehmen. Während die ästhetischen Werte des Künstlers nach Sartre in seinem fertiggestellten Werk sichtbar werden, also in seinem Gemälde, seiner Skulptur oder seinem Roman, offenbaren sich die moralischen Werte, zu denen sich die Einzelnen entschieden haben, in ihrem jeweiligen Handeln.

Hierbei ist der künstlerische Schaffungsprozess nach Sartre genauso wenig als grundlos zu bezeichnen, wie es bei moralischen Entscheidungen für oder gegen eine bestimmte

³ Jean-Paul Sartre, Die Wörter, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Autobiographische Schriften Band 1, übersetzt und mit einer Nachbemerkung von Hans Mayer, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 144. Im Folgenden wird dieses Werk mit W abgekürzt.

⁴ EH, S. 169.

Handlung der Fall ist. Denn alle unsere Entscheidungen beruhen nach Sartre auf unserem Initialentwurf, auf unserem, wie Sartre es auch ausdrückt, „In-der-Welt-sein als Totalität“⁵: Ob wir uns dazu entscheiden, unser Versprechen einzuhalten, obwohl dies vielleicht mit ungünstigen Konsequenzen für uns verbunden ist, oder ob wir uns dazu entscheiden, unserem Freund Geld zu leihen, obwohl wir nicht sicher sind, dass er uns das Geld zurückgeben wird, immer entscheiden wir uns nicht nur für oder gegen eine bestimmte Handlung, sondern bringen auch unser Selbst zum Ausdruck. In Bezug auf das künstlerische Tätigsein erläutert Sartre:

Wir sprechen nie von der Grundlosigkeit eines Kunstwerks. Wenn wir von einem Gemälde Picassos sprechen, sagen wir niemals, es sei grundlos; wir verstehen sehr wohl, daß es, so wie es ist, während seines Malens entstanden ist, und daß die Gesamtheit seines Werkes sich seinem Leben einfügt. Auf moralischer Ebene verhält es sich ebenso. Kunst und Moral ist gemeinsam, Schöpfung und Erfindung zu sein. Wir können nicht *a priori* entscheiden, was zu tun ist. Ich glaube es Ihnen hinlänglich am Beispiel dieses Schülers gezeigt zu haben, der mich aufsuchte und der alle Morallehren befragen konnte, die Kants und andere, ohne auch nur den geringsten Hinweis zu finden; er war gezwungen, sein Gesetz selbst zu erfinden.⁶

Alle Gemälde, Zeichnungen, Collagen, Plastiken oder Keramiken Picassos sind nach Sartre keine grundlosen Kunstwerke, die wie aus dem Nichts entstanden sind. Jedes einzelne Werk Picassos ist vielmehr Ausdruck seines Initialentwurfes bzw. auf Grundlage seines ursprünglichen Entwurfes entstanden. Hierbei ist jener Urentwurf, wie bereits erläutert, nach Sartre nicht im Sinne einer einmalig gegebenen, unwandelbaren Essenz zu begreifen, sondern ergibt sich vielmehr aus unseren einzelnen, freien Entscheidungen und muss immer wieder mit jeder einzelnen Entscheidung bestätigt werden; dies bedeutet wiederum, dass der Initialentwurf unseres Selbst auch immer wieder veränderbar ist. Doch unabhängig davon, für welchen Initialentwurf wir uns entscheiden, ist jener grundlegende Entwurf letztlich etwas, das nicht zu begründen ist. Wir können unseren Urentwurf nach Sartre nicht begründen, da alle Begründungen, die wir anführen würden, letztlich wiederum auf unserem Urentwurf beruhen.

Innerhalb von Sartres Auseinandersetzung mit der Kunst spielt vor allem die Literatur für den Schriftsteller und Philosophen Sartre eine herausgehobene Rolle. In verschiedenen literaturtheoretischen Essays, wie zum Beispiel *Die Imagination*, *Die Verantwortlichkeit des Schriftstellers* oder *Was ist Literatur?*, entwickelt Sartre seine Vorstellung von guter Literatur

⁵ SN, S. 830.

⁶ EH, S. 169.

als einer „engagierten Literatur“⁷, wobei vor allem seine Unterscheidung zwischen Poesie und Prosa von Bedeutung ist.⁸ In *Was ist Literatur?* heißt es folgendermaßen:

Der Schriftsteller dagegen hat es mit Bedeutungen zu tun. Allerdings muß man unterscheiden: das Reich der Zeichen ist die Prosa; die Poesie steht auf der Seite der Malerei, der Skulptur, der Musik. [...] Dichter sind Menschen, die sich weigern, die Sprache zu *benutzen*. Denn obwohl sich in der Sprache und durch die Sprache als eine bestimmte Art von Instrument die Suche nach der Wahrheit vollzieht, darf man sich nicht einbilden, daß sie das Wahre erkennen noch darlegen wollen. [...] In Wirklichkeit hat sich der Dichter mit einem Schlag von der Instrument-Sprache zurückgezogen; er hat ein für allemal die poetische Handlung gewählt, die die Wörter als Dinge und nicht als Zeichen betrachtet.⁹

Während der Prosaschriftsteller Sartre zufolge die Wörter als Zeichen verwendet, um auf Gegenstände der Wirklichkeit zu verweisen, steht für den Dichter die Sprache selbst im Mittelpunkt seines Schaffens. Wie der Maler die Farben auf der Leinwand zu einem Gemälde oder der Komponist die unterschiedlichen Töne zu einer bestimmten Melodie zusammenfügt, so arrangiert der Dichter nach Sartre die Wörter zu einem lyrischen Gegenstand. Als Beispiel für diese poetische Verwendung der Sprache zitiert Sartre einen Auszug aus Stéphane Mallarmés Gedicht *Brise marine*. Im zweiten und zugleich letzten Vers des Gedichtes heißt es: „Fuir! là-bas fuir! Je sens que des oiseaux sont ivres... Mais ô mon coeur, entends le chant des matelots!“¹⁰ Die Sprache ist für Mallarmé, so Sartre, kein Werkzeug oder Instrument, das er benutzt, um bestimmte Objekte oder Sachverhalte der Welt zu bezeichnen, sondern Mallarmé komponiert nach Sartre mit seiner Lyrik vielmehr einen neuen poetischen Gegenstand. Im Unterschied zu einem guten Prosaschriftsteller gebraucht der Poet die einzelnen Wörter hierbei nicht in eindeutiger Weise; der Poet behält vielmehr die Mehrdeutigkeit der Wörter mit dem Ziel bei, ein besonders reichhaltiges Objekt zu kreieren, das die Leser zu verschiedenen Interpretationen anregt. Sartre bemerkt hierzu: „Und da der Dichter das Wort nicht *benutzt*, wählt er nicht zwischen den verschiedenen Auffassungen, und jede von ihnen bietet sich ihm, statt als eine autonome Funktion, vielmehr als eine materiale Qualität dar, die unter seinen

⁷ Jean-Paul Sartre, Vorstellung von *Les Temps modernes*, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur Band 1, hrsg. und mit einem Nachwort von Lothar Baier, übersetzt von Lothar Baier u.a., Reinbek bei Hamburg 1978, S. 156-170, hier S. 170. Im Folgenden wird dieses Werk mit VT abgekürzt.

⁸ Karl Kohut zeigt in seiner Arbeit *Was ist Literatur?* die Entwicklung der Literaturtheorie Sartres auf. Hierbei macht Kohut deutlich, dass Sartres Unterscheidung von Poesie und Prosa eine Unterscheidung zwischen Bild und Zeichen aus *Die Imagination* vorangeht. Obwohl Sartre, so Kohut, auch in seinem Roman *Der Ekel* kunsttheoretische Überlegungen zur Bedeutung der Kunst einstreut, bilden vor allem Sartres Essay *Vorstellung von Les Temps Modernes* sowie der Artikel *Die Verantwortlichkeit des Schriftstellers* eine direkte Vorstufe zu *Was ist Literatur?*. Bereits in diesen Essays betont Sartre die besondere Verantwortung des Schriftstellers für die Verwirklichung menschlicher Freiheit. Vgl. Karl Kohut, *Was ist Literatur? Die Theorie der „littérature engagée“* bei Jean-Paul Sartre, Marburg 1965, S. 6-83.

⁹ WL, S. 16-17.

¹⁰ Traugott König übersetzt die Verse wie folgt: „Fliehn! dorthin fiehn! Ich spür, daß Vögel sind ganz trunken... Doch, o mein Herz, hörst du die Lieder der Matrosen?“ WL, S. 19.

Augen mit den andren Auffassungen verschmilzt. *Florence* ist Stadt und Blume und Frau, sie ist Blume-Stadt und Frau-Stadt und Blume-Mädchen und alles zugleich.“¹¹

Der Prosaist benutzt im Unterschied zum Poeten die Sprache dafür, um seinen Lesern bestimmte Dinge der Wirklichkeit zu offenbaren. Zwar ist auch der Prosaschriftsteller, wie Sartre bemerkt, bei seinem künstlerischen Schaffen um einen bestimmten Stil bemüht, doch bleibt das kreative Spiel mit den Worten für den Prosaschriftsteller insgesamt von sekundärer Bedeutung. Er wählt nach Sartre vielmehr zunächst sein Thema, bevor er sich für einen Stil entscheidet, der für dieses Thema geeignet ist. Bei Sartre heißt es: „Mit einem Wort, es geht darum, worüber man schreiben will: über Schmetterlinge oder über die Situation der Juden. Und wenn man es weiß, bleibt zu entscheiden, wie man darüber schreiben wird.“¹² Doch auf was bezieht sich der engagierte Schriftsteller? Welchen Gegenstand hat engagierte Prosa?

Für Sartre kann es hierauf nur eine Antwort geben: Der engagierte Schriftsteller behandelt die menschliche Freiheit in all ihren unterschiedlichen Facetten und Spielarten – sei es zum Beispiel die freie Wahl unseres Selbst, die mit unserer existenziellen Freiheit einhergehende Verantwortung oder die Befreiung der zu einem Mittel im Produktionsprozess degradierten Arbeiterschaft. Sartre schreibt: „Ob also der Schriftsteller Essayist, Pamphletist, Satiriker oder Romancier ist, ob er nur von den individuellen Leidenschaften spricht oder das System der Gesellschaft angreift, als freier Mensch, der sich an freie Menschen wendet, hat er nur ein einziges Sujet: die Freiheit.“¹³ Hierbei liegt der Schwerpunkt einer engagierten Literatur im Sinne Sartres auf einer Thematisierung der gesellschaftlichen Freiheit bzw. Unfreiheit. Sartre erläutert seine Vorstellung wie folgt:

Aber schon jetzt können wir schließen, daß der Schriftsteller gewählt hat, die Welt und besonders den Menschen den anderen Menschen zu enthüllen, damit diese gegenüber dem derart aufgedeckten Gegenstand ihre ganze Verantwortung übernehmen. Unkenntnis des Gesetzes schützt nicht vor Strafe, weil es ein Gesetzbuch gibt und das Gesetz geschrieben ist: danach steht es einem zwar frei, es zu übertreten, aber man kennt die Risiken, die man dabei eingeht. Ebenso ist es die Funktion des Schriftstellers, dafür zu sorgen, daß niemand über die Welt in Unkenntnis bleibt und daß niemand sich für unschuldig an ihr erklären kann.¹⁴

Engagierte Literatur hat nach Sartre die Aufgabe, den Lesern die gesellschaftliche Situation des Menschen offenzulegen, damit diese ihre Verantwortung übernehmen, sich für eine Verbesserung der sozialen Lage der Menschen einzusetzen. Niemand soll, wie Sartre betont, die eigene politische Passivität damit rechtfertigen können, dass er nichts über die

¹¹ WL, S. 18.

¹² Ebd., S. 29.

¹³ Ebd., S. 54.

¹⁴ Ebd., S. 27.

gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten gewusst hat.¹⁵ Das Ziel des engagierten Schriftstellers ist das gleiche Ziel wie das des Revolutionärs: eine Gesellschaftsordnung, in der eine gerechte Verteilung der materiellen Güter besteht. Anstelle einer Ausbeutung der Arbeiterschaft, anstelle einer Degradierung der Arbeiter zu einfachen Objekten im Produktionsprozess soll nach Sartre eine Gesellschaft entstehen, in der alle gleichermaßen an den produzierten Gütern teilhaben. Damit, so lässt sich festhalten, ist die engagierte Literatur nach Sartre letztlich ein Mittel für die Realisierung des moralischen Wertes der Freiheit. Denn nur in einer gerechten Gesellschaftsordnung, so schreibt Sartre in *Materialismus und Revolution*, gelingt die gemeinsame Konversion, also die gegenseitige Anerkennung der Menschen als Freiheit. Doch im Unterschied zum Revolutionär, der nach Sartre bei seinem Vorgehen notwendigerweise Gewalt anwenden muss, nutzt der engagierte Schriftsteller seine Kunst der Prosa, um gesellschaftliche Veränderungen anzustoßen.

Hierbei ist engagierte Literatur nach Sartre daran gebunden, dass der Schriftsteller seine Gedanken frei ausdrücken kann. In *Was ist Literatur?* schreibt Sartre: „Die Kunst der Prosa ist mit dem einzigen System solidarisch, wo die Prosa einen Sinn behält: mit der Demokratie. Wenn die eine bedroht ist, ist es auch die andre.“¹⁶ Wo die Demokratie mit ihren freiheitlichen Rechten bedroht ist, da ist es nach Sartre auch die schriftstellerische Tätigkeit. Denn wer sich nicht mehr frei äußern darf oder vielleicht sogar gezwungen wird, politische Propaganda zu schreiben, der kann nicht mehr als engagierter Künstler im Sinne Sartres bezeichnet werden; ihm ist die Freiheit genommen, seine Leser über die soziale Wirklichkeit des Menschen aufzuklären. Dies bedeutet nach Sartre auf der anderen Seite: Wo Schriftsteller in ihrer Arbeit eingeschränkt werden und sich nicht mehr frei äußern dürfen, da ist auch die Demokratie als politisches System der Freiheit bedroht. In Hinblick auf die Möglichkeit des Schriftstellers, die Demokratie zu verteidigen, bemerkt Sartre einschränkend: „Und es genügt nicht, sie mit der Feder zu verteidigen. Es kommt der Tag, wo die Feder gezwungen ist, innezuhalten, und dann

¹⁵ Bereits in seinem Werk *Das Sein und das Nichts* und seiner Schrift *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* spricht Sartre von einem Engagement in Verbindung mit der menschlichen Verantwortung. So, wie wir uns gewählt haben bzw. wie wir in die Welt engagiert sind, verstehen wir die Welt und handeln dementsprechend. Wir sind nach Sartre zwar nicht dafür verantwortlich, welche Zufälle und Schicksalsschläge uns in unserem Leben ereilen, aber es liegt in unserem grundlegenden Engagement, auf welche Weise wir damit umgehen. Wir sind für unsern Entwurf verantwortlich. Ein Nicht-Engagement ist dagegen für uns Menschen nicht zu realisieren, da wir nach Sartre immerzu wählen und nicht die Freiheit haben, uns gegen die Wahl zu entscheiden. Unaufrichtig ist nach Sartre derjenige, der sich dieser Verantwortung entzieht. In *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* heißt es: „Die Unaufrichtigkeit ist natürlich eine Lüge, denn sie verschleiert die totale Freiheit des Engagements“ (EH, S. 171). Im Unterschied zu dieser Vorstellung von Engagement in die Welt ist Engagement als literarisch-politischer Begriff nach Michael Großheim deutlich konkreter gefasst: Der Schriftsteller soll sich in Hinblick auf eine Veränderung der Welt engagieren. Vgl. Michael Großheim, ‚Engagement‘, in: *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie*, hrsg. von Urs Thurnherr und Anton Hügli, Darmstadt 2007, S. 59-63, hier S. 60-61.

¹⁶ WL, S. 54.

muß der Schriftsteller zu den Waffen greifen. Wie man auch immer zur Literatur gekommen sein mag, welches auch immer die Meinungen sind, zu denen man sich bekannt hat, sie wirft einen in die Schlacht [...].¹⁷ Die gesellschaftlich-politischen Umstände können nach Sartre derart freiheitsbedrohend sein – denken wir an die totalitären Herrschaften des 20. Jahrhunderts –, dass das schriftstellerische Engagement nicht mehr ausreicht, um die Freiheit zu verteidigen. In einer solchen Situation muss auch der Schriftsteller nach Sartre seine gewohnte Tätigkeit ruhen lassen und in den bewaffneten Kampf gehen; er muss genau so in den Kampf ziehen wie der Revolutionär.

Abschließend sei zumindest erwähnt, dass Sartre mit seinem eigenen politischen Handeln im Laufe seines Lebens immer wieder für Irritationen gesorgt hat. Vor allem sein politischer Einsatz für kommunistische Diktaturen, sei es für die Sowjetunion oder das Regime Castros auf Kuba, stießen sowohl bei Zeitgenossen als auch bei späteren Generationen auf Unverständnis bis blankes Entsetzen.¹⁸ Einen Höhepunkt seines undifferenzierten Antiamerikanismus und seiner Huldigung der Sowjetunion und der kommunistischen Partei stellt sein Essay *Die Kommunisten und der Frieden* dar, in dem Sartre nicht nur die kommunistische Partei als notwendige Einigungskraft für die Arbeiterklasse bezeichnet, sondern auch die Ansicht vertritt, dass man sich im Ost-West-Konflikt auf die Seite der Sowjetunion stellen müsse – mit der Begründung: „Denn die UdSSR will den Frieden und beweist es täglich. Eure amerikanischen Verbündeten wiederholen dauernd, man könnte den Konflikt nur dadurch vermeiden, daß man bis zum Äußersten aufrüstet.“¹⁹ Es ist mehr als fraglich, ob Sartre mit dieser Parteinahme für ein totalitäres Regime seinen eigenen Kriterien eines engagierten Schriftstellers entspricht. In *Was ist Literatur?* wendet er sich in jedem Fall noch sehr deutlich gegen Schriftsteller, die sich in den Dienst der kommunistischen Partei der Sowjetunion stellen.²⁰ Hier heißt es: „Arme kommunistische Intellektuelle [...]. Diesmal gibt

¹⁷ WL, S. 54.

¹⁸ So besuchte Sartre zum Beispiel im Frühjahr 1960 zusammen mit Simone de Beauvoir das kommunistische Regime auf Kuba. Nachdem Sartre und de Beauvoir von Fidel Castro und Che Guevara wie Botschafter des intellektuellen Frankreichs empfangen wurden und über drei Tage lang gemeinsam die Insel bereisten, pries Sartre bei seiner Rückkehr das diktatorische Regime Castros in sechzehn Artikeln für *France-soir* in den höchsten Tönen. Auch erregte Sartre internationales Aufsehen und einen Skandal, als er am 4. Dezember 1974 Andreas Baader, den Mitbegründer der linksextremistischen Terrororganisation RAF, im Hochsicherheitsgefängnis in Stuttgart-Stammheim besuchte, um gegen dessen Haftbedingungen zu protestieren. Vgl. Kampits, Sartre, S. 28; vgl. Lévy, Sartre, S. 429-430.

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *Die Kommunisten und der Frieden*, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Politische Schriften Band 3*, hrsg. von Traugott König, übersetzt von Eva Moldenhauer, Reinbek bei Hamburg 1982, S. 83-130, hier S. 89. Im Folgenden wird dieses Werk mit KF abgekürzt.

²⁰ Sartre bemerkt hierzu in einer Fußnote, dass er unter den zeitgenössischen kommunistischen Schriftstellern in Frankreich keinen einzigen „authentischen Schriftsteller“ (WL, S. 202) finde, der nicht im Sinne der sowjetischen Propaganda schreiben würde.

es nichts zu lachen; Arbeit, Familie, Vaterland: sie müssen singen. Ich kann mir vorstellen, daß sie oft Lust haben zu beißen; aber sie sind angekettet [...].“²¹

2. Der Appell der Literatur

Mit seiner Konzeption der engagierten Literatur steht Sartre einer Auffassung von Kunst im Sinne der *l'art pour l'art*, die den Eigenwert der Kunst betont, gegenüber. In Hinblick auf mögliche Kritiker an seinem Literaturverständnis schreibt Sartre in *Was ist Literatur?* demgemäß: „Ich hätte gern gewußt, in wessen Namen, nach welcher Auffassung der Literatur sie mich verurteilten: aber sie sagten es nicht, sie wußten es selber nicht. Am konsequentesten wäre es gewesen, ihr Verdikt auf die alte Theorie des *l'art pour l'art* zu stützen.“²² Engagierte Literatur und ein Verständnis von Kunst als *l'art pour l'art* schließen sich aus. Denn während der engagierte Schriftsteller nach Sartre die Wörter als Instrumente nutzt, um seinen Lesern die Freiheit in all ihren Facetten offenzulegen, beinhaltet die Theorie des *l'art pour l'art* die Überzeugung, dass Kunstwerke um ihrer selbst geschaffen werden sollen; Kunst darf nach diesem Verständnis nicht zu einem Mittel für einen bestimmten Zweck herabgestuft werden.²³ Zu einem derartigen Kunstverständnis bemerkt Sartre spöttisch: „Man weiß genau, daß reine Kunst und leere Kunst ein und dasselbe sind und daß der ästhetische Purismus nur ein brillantes Verteidigungsmanöver der Bürger des vorigen Jahrhunderts war, die sich lieber als Philister denn als Ausbeuter entlarvt sehen wollten.“²⁴ Eine Theorie, die der Kunst ihre Aufgabe nimmt, über die gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten aufzuklären, ist für Sartre nichts anderes als der Versuch der herrschenden Klasse, eine ungerechte Gesellschaftsordnung zu erhalten. *L'art pour l'art* ist für Sartre mit anderen Worten keine ästhetische Theorie, sondern ein Instrument der Herrschaftssicherung.

Neben der Thematisierung der Freiheit zeichnet sich engagierte Literatur nach Sartre durch ein weiteres Merkmal aus. Jedes literarische Werk ist ihm zufolge ein Appell an den

²¹ WL, S. 201.

²² Ebd., S. 29.

²³ *L'art pour l'art* ist eine Bezeichnung für eine Kunsttheorie in Frankreich zwischen 1830 und 1870. Kunst soll nach dieser Auffassung zweckfrei und nur sich selbst verpflichtet sein; sie soll sich ausschließlich der Gestaltung des Schönen widmen. Äußere Einflüsse durch Gesellschaft, Religion oder Politik sollen von der Kunst abgewiesen werden. Die Entwicklung dieser Theorie steht in engem Zusammenhang mit der Entwicklung eines Büchermarktes, der die Schriftsteller mehr und mehr unabhängig von adeligen oder bürgerlichen Gönnern machte. Vgl. Wolfgang Ullrich, *Was war Kunst? Biographien eines Begriffs*, Frankfurt am Main 2005, S. 124-129.

²⁴ WL, S. 29.

Leser, an der Produktion des Werkes mitzuarbeiten. Sartre erläutert seine Überzeugung folgendermaßen:

Da das Schaffen seinen Abschluß erst in der Lektüre finden kann, da der Künstler einem anderen anvertrauen muß, zu vollenden, was er begonnen hat, da er nur über das Bewußtsein des Lesers sich als seinem Werk wesentlich begreifen kann, ist jedes literarische Werk ein Appell. Schreiben heißt an den Leser appellieren, daß er die Enthüllung, die ich mittels der Sprache unternommen habe, zur objektiven Existenz übergehen lasse. Und wenn man fragt, *woran* der Schriftsteller appelliert, so ist die Antwort einfach. [...] So appelliert der Schriftsteller an die Freiheit des Lesers, daß sie an der Produktion seines Werkes mitarbeite.²⁵

Als Leser sind wir Sartre zufolge nicht nur darauf beschränkt, im Leseprozess ein literarisches Werk passiv aufzunehmen, sondern nehmen im Entstehungsprozess des Werkes vielmehr eine aktive Rolle ein. Demnach appelliert der Schriftsteller an seine Leser, das von ihm verfasste Werk zu vollenden bzw. einen „literarische[n] Gegenstand“²⁶ zu erschaffen. Wie ist das zu verstehen? Im Unterschied zu dem fertiggestellten Text, der als bestimmtes Objekt dem Leser vorliegt, ist der literarische Gegenstand nach Sartre etwas, das erst durch die Lektüre des Lesers, der dem Gelesenen eine Bedeutung gibt, erschaffen wird. Jens Bonnemann macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass Sartre den Begriff „literarischer Gegenstand“ synonym mit dem Begriff „Sinn“ verwendet.²⁷ Der Sinn bzw. der literarische Gegenstand ist, wie Bonnemann deutlich macht, nicht der Text selbst, sondern der Leser muss den Sinn in seiner Lektüre des Werkes erst erzeugen.²⁸ So beurteilt der Leser zum Beispiel das Handeln der Figuren, erkennt Beziehungen innerhalb des Werkes bzw. zwischen dem literarischen Werk und der Wirklichkeit oder erfasst eine bestimmte Stimmung, die von dem Geschriebenen ausgeht. Bei diesem Prozess des Schaffens ist der Leser nach Sartre nicht vollkommen frei, sondern wird durch den Autor und seinen Entwurf geleitet. Lesen ist nach Sartre gelenktes Schaffen, weil der Leser auf der einen Seite den Spuren des Produzenten folgen muss, aber auf der anderen Seite auch Sinnbezüge entdecken kann, die der Autor nicht intendiert hat.²⁹ Sartre schreibt: „So ist für den Leser alles noch zu tun und doch bereits alles getan; das Werk existiert nur auf der genauen Ebene seiner Fähigkeiten; während er liest und schafft, weiß er, daß er immer weitergehen könnte in seiner Lektüre, noch tiefer schaffen; und daher erscheint ihm das Werk unerschöpflich und opak wie die Dinge.“³⁰

²⁵ WL, S. 41.

²⁶ Ebd., S. 39

²⁷ Vgl. Jens Bonnemann, *Der Spielraum des Imaginären. Sartres Theorie der Imagination und ihre Bedeutung für seine phänomenologische Ontologie, Ästhetik und Intersubjektivitätskonzeption*, Hamburg 2007, S. 213; vgl. Marion Schwenne, *Was ist engagierte Literatur? Jean-Paul Sartres Theorie des literarischen Engagements*, Hamburg 2013, S. 70.

²⁸ Vgl. Bonnemann, *Spielraum*, S. 213-214.

²⁹ Vgl. Lesch, *Imagination*, S. 223.

³⁰ WL, S. 41.

Bei dieser Enthüllung des Sinns durch den Leser ist es nach Sartre eine Voraussetzung, dass der Leser in guter geistiger Verfassung ist. Denn wer sich spät abends nach einem langen Arbeitstag noch seiner Lektüre zuwendet oder versucht, sich in Situationen starker psychischer Angespanntheit durch Literatur abzulenken, dem werden höchstwahrscheinlich viele Zusammenhänge und Bedeutungen des Textes entgehen. Sartre bemerkt hierzu: „Man darf ja nicht glauben, daß Lektüre ein mechanischer Vorgang ist und daß die Zeichen so auf den Leser einwirken wie das Licht auf eine fotografische Platte. Wenn er zerstreut, müde, dumm, benommen ist, werden ihm die meisten Beziehungen entgehen [...].“³¹ Doch ohne den Leser – das steht für Sartre fest – kann es dem Autor nicht gelingen, sein literarisches Werk zu vollenden; denn es ist nach Sartre für den Autor selbst unmöglich, eine Bedeutung aus seinen Texten in der Form zu entnehmen, wie seine Leser es durch ihre Lektüre vornehmen. Sartre schreibt: „Ich will folgendes sagen: der Autor schreibt eine Partitur, aber erst der Leser wird dieses Konzertstück aufführen; was der Autor hier macht, entgeht ihm immer, während der, der das Buch nimmt, es nicht kennt, jeden Satz als eine neue Erfahrung aufnimmt und ihn folglich in seiner konkreten Wahrheit erfassen kann, offensichtlich der Leser ist.“³² Zwar kann der Schriftsteller den Aufbau seiner Geschichte oder bestimmte stilistische Mittel für gut befinden, doch letztlich trifft er während der Lektüre seines eigenen Werkes nur auf sich und seine eigene produktive Tätigkeit. Er erkennt sich selbst und seine Ideen, aber ihm entgeht die Bedeutung des Geschriebenen. Bei Sartre heißt es hierzu: „So stößt der Schriftsteller überall nur auf *sein* Wissen, *seinen* Willen, *seine* Entwürfe, kurz, auf sich selbst; er stößt immer nur auf seine eigene Subjektivität, der Gegenstand, den er schafft, ist außer Reichweite, er schafft ihn nicht für *ihn*.“³³

In Anbetracht der Tatsache, dass Literatur nach Sartre einen Appell darstellt, sei an dieser Stelle an Sartres Analyse des sprachlichen Ausdrucks des Appells erinnert. Im Appell ersucht der Appellierende den Empfänger seines Appells um etwas in Hinblick auf einen bestimmten Zweck. Während sich der Bittende zu einem Objekt vor dem Anderen verwandelt und der Fordernde den Empfänger seiner Forderung zu einem Objekt degradiert, beinhaltet der Appell, dass sich nicht nur der Appellierende als Freiheit in Bedrängnis offenbart, sondern auch, dass der Appellierende den Empfänger als Freiheit mit eigenen Zwecken anerkennt. Wer seinen Freund darum ersucht, ob er ihm bei seinem anstehenden Umzug helfen kann, der ist sich

³¹ WL, S. 39.

³² Jean-Paul Sartre, Was kann Literatur?, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur Band 6, hrsg. und mit einem Nachwort von Traugott König, übersetzt von Stephan Hermlin u.a., Reinbek bei Hamburg 1985, S. 72-83, hier S. 79. Im Folgenden wird dieses Werk mit WkL abgekürzt.

³³ WL, S. 38.

darüber im Klaren, dass sein Freund das Ersuchen auch ablehnen kann, da er vielleicht eine andere wichtige Verabredung hat. Ein angenommener Appell schafft nach Sartre eine solidarische Einheit zwischen Sender und Empfänger, wobei sich Sender und Empfänger gegenseitig als Freiheiten anerkennen. In dieser Hinsicht lässt sich der sprachliche Ausdruck des Appells nach Sartre als eine Sprechhandlung im Sinne der Authentizität bezeichnen.

Der Appell des Schriftstellers ist, wie weiter oben bereits bemerkt, ein Ersuchen des Schriftstellers an seine Leser, an der Vollendung seines Werkes mitzuarbeiten; der Autor appelliert nach Sartre an jeden Einzelnen seiner Leser, seine ganze „Person mit ihren Leidenschaften, ihren Vorurteilen, ihren Sympathien, ihrem sexuellen Temperament, ihrer Werteskala“³⁴ in den Prozess der künstlerischen Schöpfung einzubringen. Wie es bei dem sprachlichen Ausdruck des Appells der Fall ist, offenbart sich auch der Schriftsteller in seinem Appell als eine Freiheit in Bedrängnis und anerkennt gleichermaßen die Freiheit seiner Leser; dies bedeutet, dass der appellierende Schriftsteller seine Leser nicht auf eine bestimmte Bedeutung festlegt, sondern sich darüber bewusst ist, dass der Leser zum Beispiel bestimmte Zusammenhänge entdecken oder eine bestimmte Stimmung bei der Lektüre erfassen kann, die der Autor selbst bei dem Verfassen seines Werkes nicht intendiert hatte. Indem der Leser wiederum das Werk aufmerksam liest und entsprechend seiner eigenen Freiheit deutet, nimmt er den Appell des Schriftstellers an, was nach Sartre gleichbedeutend damit ist, dass der Leser die schöpferische Freiheit des Autors anerkennt. Der Leser anerkennt, dass das Werk des Autors kein bloßes Produkt des Zufalls ist, sondern dass dem Werk eine vom Autor intendierte „tiefere Zweckmäßigkeit“³⁵ innewohnt; alle Ereignisse, die den literarischen Figuren zustoßen, alle Handlungen, die sie vollziehen sowie alle Beschreibungen der Umgebung gehören zu einer vom Autor erdachten Ordnung. Diese gegenseitige Anerkennung der Freiheit des Anderen bedeutet nach Sartre, dass zwischen dem Autor und seinen Lesern eine solidarische Gemeinschaft entsteht. Sartre schreibt: „So ist die Lektüre ein Pakt zwischen Autor und Leser; jeder vertraut dem anderen, jeder zählt auf den anderen, verlangt vom andren ebensoviel, wie er von sich selbst verlangt. Denn dieses Vertrauen ist selbst Hingabe: keiner kann den Autor zwingen, zu glauben, daß sein Leser seine Freiheit benutzen wird; keiner kann den Leser zwingen, zu glauben, daß der Autor seine Freiheit benutzt hat.“³⁶

Innerhalb der Forschung macht vor allem Walter Lesch in seinem Werk *Imagination und Moral* auf dieses besondere Verhältnis der gegenseitigen Anerkennung zwischen Autor

³⁴ WL, S. 44.

³⁵ Ebd., S. 47-48.

³⁶ Ebd., S. 47.

und Leser aufmerksam. Lesch schreibt: „Das Autor-Leser-Verhältnis wird von Sartre zu einer idealen Kommunikationssituation mit reziproker Anerkennung der Kommunikationspartner stilisiert, wobei das Kunstwerk ein absoluter Zweck und Wert ist: Angebot und Aufgabe für die menschliche Freiheit.“³⁷ Diese Kommunikation zwischen Leser und Schriftsteller beinhaltet, wie Lesch deutlich macht, ein wechselseitiges Vertrauensverhältnis. Der Leser vertraut dem Schriftsteller, dass sich das Geschriebene zu einem sinnvollen Ganzen zusammenfügen lässt, und der Schriftsteller vertraut seinem Leser, dass dieser seine Freiheit bei der Deutung des Geschriebenen nutzen wird.³⁸ Lesch bezeichnet Sartres Konzeption in diesem Zusammenhang auch als „ein Modell herrschaftsfreier Kommunikation“³⁹.

Während wir uns bei der Sprechhandlung des Appells an eine oder mehrere bestimmte Personen in einer konkreten Situation richten – wie es zum Beispiel der Fall ist, wenn wir an unsere Arbeitskollegin appellieren, uns bei der Fertigstellung unserer Präsentation für den morgigen Tag zu helfen –, bezieht sich der Appell des Schriftstellers an eine unbestimmte Leserschaft. Der Schriftsteller appelliert an alle potentiellen Leser seines Werkes, ihm bei der Vollendung desselben zu helfen; sein Ersuchen ist nicht an einen bestimmten Ort und einen bestimmten Zeitpunkt gebunden. Auch die Dramen von Sophokles oder die Fabeln von Äsop haben nach weit über zweitausend Jahren ihre Appellstruktur nicht eingebüßt; derjenige, der *König Ödipus* liest, wird nach Sartre immer noch darum ersucht, bei der Produktion des literarischen Werkes durch eine Deutung des Textes mitzuwirken. Es ist diese Appellstruktur eines literarischen Werkes, das nach Sartre die Qualität bzw. den ästhetischen Wert desselben ausmacht. In *Was ist Literatur?* erläutert Sartre diesen Punkt folgendermaßen:

Das Kunstwerk ist Wert, weil es Appell ist. Wenn ich an meinen Leser appelliere, daß er das Unternehmen, das ich begonnen habe, zu Ende führe, so betrachte ich ihn selbstverständlich als reine Freiheit, reines schöpferisches Vermögen, unbedingte Tätigkeit; ich könnte mich also in gar keinem Fall an seine Passivität wenden, das heißt versuchen, ihn zu affizieren, ihm auf Antrieb Emotionen der Angst, des Verlangens oder der Wut zu vermitteln.⁴⁰

Handelt es sich um eine reine Manipulation des Lesers durch den Autor, wie es beispielsweise bei Propagandaliteratur der Fall ist, hat der Text keinen ästhetischen Wert für Sartre. Der Text wird in diesem Fall zu einem reinen Mittel degradiert, bestimmte Emotionen bei einem sonst passiven Leser hervorzurufen; der Leser wiederholt in seiner Lektüre lediglich die Intentionen des Autors. Im Unterscheid dazu stellt sich Sartre zufolge bei der Lektüre von gelungener

³⁷ Lesch, *Imagination*, S. 224.

³⁸ Ebd., S. 225.

³⁹ Ebd., S. 287.

⁴⁰ WL, S. 43.

Literatur eine „ästhetische Freude“⁴¹ beim Leser ein. Es ist die Freude des Lesers an der Schöpfung des Kunstwerks mitbeteiligt zu sein. Sartre schreibt hierzu: „[D]a ja Lektüre Schaffen ist, erscheint meine Freiheit sich selbst nicht nur als reine Autonomie, sondern als schöpferische Tätigkeit [...]; das ist der einzigartige Fall, wo der Schöpfer in den Genuß des von ihm geschaffenen Gegenstands kommt.“⁴² Diesen Genuss, den der Leser der Lektüre während seiner Deutung des Geschriebenen erfährt, kann der Autor nicht erfahren, da er bei der Lektüre des eigenen Textes, wie oben bereits erwähnt, lediglich auf sich selbst und seine Ideen trifft. Ergänzen lässt sich an dieser Stelle noch Folgendes: Dass literarische Texte nach Sartre einen ästhetischen Eigenwert haben, wenn sie einen Appell darstellen, bedeutet in Hinblick auf Sartres Bestimmung von engagierter Literatur, dass selbige sowohl ein Mittel für einen bestimmten Zweck darstellt als auch einen Eigenwert besitzt.⁴³ Denn engagierte Literatur ist nach Sartre sowohl ein Appell an die Freiheit des Lesers, sich an der Erschaffung des Kunstwerks zu beteiligen, als auch ein Mittel des Autors, das er gewählt hat, um die Freiheit in all ihren verschiedenen Facetten zu thematisieren. Auf diese Weise durchbricht engagierte Literatur nach Sartre „für einen Moment die utilitäre Kaskade der Mittel-Zwecke und der Zwecke-Mittel“⁴⁴.

Mit seinem Literaturverständnis, das dem Leser eine aktive Rolle bei der Entstehung des literarischen Gegenstands zuspricht, kann Sartre zu einem Vertreter der Rezeptionsästhetik gezählt werden;⁴⁵ hierbei lassen sich verschiedene Gemeinsamkeiten mit der Literaturtheorie von Wolfgang Iser finden. In seiner programmatischen Schrift *Die Appellstruktur der Texte* schreibt Iser über die Bedeutung literarischer Texte Folgendes:

Bedeutungen literarischer Texte werden überhaupt erst im Lesevorgang generiert; sie sind das Produkt einer Interaktion von Text und Leser und keine im Text versteckten Größen, die aufzuspüren allein der Interpretation vorbehalten bleibt. Generiert der Leser die Bedeutung eines Textes, so ist es nur zwangsläufig, wenn diese in einer je individuellen Gestalt erscheint.⁴⁶

Iser ist wie Sartre der Auffassung, dass die Bedeutung eines literarischen Textes nicht etwas ist, das ohne einen Leser bereits gegeben ist und von der Interpretation lediglich entdeckt werden muss, sondern dass die Bedeutung eines Textes vielmehr erst während des Lesevorgangs geschaffen wird. Der literarische Gegenstand – der Sinn eines Textes – entsteht

⁴¹ WL, S. 49.

⁴² Vgl. ebd., S. 50.

⁴³ Vgl. Kohut, Literatur, S. 114.

⁴⁴ WL, S. 49.

⁴⁵ Vgl. Heiner Wittmann, Sartre und die Kunst, Die Porträtstudien von Tintorette bis Flaubert, Tübingen 1996, S. 71.

⁴⁶ Wolfgang Iser, *Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung Literarischer Prosa*, Konstanz 1971, S. 7.

auch Wolfgang Iser zufolge durch einen „Kommunikationsakt“⁴⁷ zwischen Autor und Leser; wäre dies nicht der Fall, so wäre es für Iser nicht zu erklären, „warum sich einmal gefundene Bedeutungen wieder verändern, obgleich doch Buchstaben, Wörter und Sätze des Textes dieselben bleiben“⁴⁸. Diese Besonderheit der Literatur, den Leser zu Sinnkonstruktionen herauszufordern, bezeichnet Iser genau wie Sartre als die „Appellstruktur“⁴⁹ literarischer Texte.

Die Appellstruktur der Texte ist Iser zufolge daran gebunden, inwieweit es dem Autor gelingt, seinen literarischen Text mit sogenannten Leerstellen zu versehen und dem Text auf diese Weise eine gewisse Unbestimmtheit zu verleihen. Iser schreibt hierzu: „Sinkt der Leerstellenbetrag in einem fiktionalen Text, dann gerät er in Gefahr, seine Leser zu langweilen, da er sie mit einem steigenden Maß an Bestimmtheit – sei dieses nun ideologisch oder utopisch orientiert – konfrontiert. Erst die Leerstellen gewähren einen Anteil am Mitvollzug und an der Sinnkonstitution des Geschehens.“⁵⁰ Ein literarischer Text enthält nach Iser genau dann einen Anteil von Leerstellen, wenn der Autor nicht alle Zusammenhänge seines Textes bis ins letzte Detail erläutert, sondern vielmehr Raum für die Sinngebung durch den Leser lässt. Ein Beispiel hierfür ist nach Iser die Schnitttechnik des Fortsetzungsromans: Durch das Kappen der Geschichte genau an einer Stelle, an der sich eine Spannung aufgebaut hat, animiert der Autor seine Leser dazu, sich den möglichen Fortgang der Geschichte vorzustellen. Iser bemerkt zu dieser Technik: „Wie wird es weitergehen? Indem wir diese und ähnliche Fragen stellen, erhöhen wir unsere Beteiligung am Vollzug des Geschehens. Dickens hat von diesem Sachverhalt schon gewußt; seine Leser wurden ihm zu »Mitautoren«.“⁵¹ Eine weitere Technik, Leerstellen hervorzubringen, besteht nach Iser darin, dass der Autor seine Geschichte an verschiedenen Stellen aus unterschiedlichen Standpunkten kommentiert, so dass der Leser dazu angehalten ist, sich zu den Kommentaren des Autors zu positionieren.⁵² Fehlt es einem literarischen Text dagegen an derartigen Leerstellen, so mangelt es dem Text laut Iser an literarischer Qualität. Ein Text ohne Leerstellen, ohne Appellstruktur, der dem Leser keinen Raum für Sinngebung lässt, sondern ihn zu einem passiven Konsumenten des Textes macht, hat für Iser wie für Sartre keinen ästhetischen Wert.

Abschließend sei noch einmal auf die Konzeption des Appells bei Sartre zurückgekommen und hierbei auf das Verhältnis von Literatur und Moral eingegangen. Obwohl es sich nach Sartre bei der Literatur und der Moral um zwei verschiedene Bereiche handelt,

⁴⁷ Iser, Appellstruktur, S. 19.

⁴⁸ Ebd., S. 7.

⁴⁹ Ebd., S. 23.

⁵⁰ Ebd., S. 16.

⁵¹ Ebd., S. 18.

⁵² Vgl. ebd. S. 20-21.

hängen beide doch untrennbar miteinander zusammen. Denn gelungene Literatur, so erläutert Sartre, impliziert auch immer die Realisierung des moralischen Wertes der Freiheit. In *Was ist Literatur?* schreibt Sartre in Hinblick auf diesen Zusammenhang von Moral und Literatur:

[O]bwohl Literatur und Moral zwei ganz verschiedene Dinge sind, erkennen wir im Kern des ästhetischen Imperativs den moralischen Imperativ. Denn da der Schreibende eben durch die Mühe des Schreibens, die er sich macht, die Freiheit des Lesers anerkennt und da der Lesende allein dadurch, daß er das Buch aufschlägt, die Freiheit des Schriftstellers anerkennt, ist das Kunstwerk, von welcher Seite man es auch nimmt, ein Akt des Vertrauens in die Freiheit der Menschen.⁵³

Insofern sich der ästhetische Wert von Literatur nach Sartre danach bemisst, dass der Autor sowohl sich selbst als auch seinen Leser als Freiheit anerkennt, lässt sich festhalten, dass der ästhetische Wert letztlich einen moralischen Kern hat. Der engagierte Schriftsteller leistet mit seinen Texten nicht nur einen Beitrag für eine Gesellschaftsordnung, in der eine gerechte Verteilung materieller Güter besteht, sondern entspricht mit seinem Appell an seine Leser auch den Kriterien der Authentizität. Der engagierte Schriftsteller verwirklicht mit seinem Appell an seine Leser den moralischen Wert der Freiheit.

Mit der Literatur hat Sartre damit eine Möglichkeit gefunden, die konflikthafte Beziehung der Menschen zu überwinden.⁵⁴ Denn während es uns, wie aufgezeigt, im unmittelbaren zwischenmenschlichen Kontakt auf Grundlage von Sartres Konzeption der Intersubjektivität unmöglich ist, den Anderen als Freiheit anzuerkennen, gelingt die Anerkennung des Anderen über die Vermittlung der Literatur. Nur mithilfe der Literatur ist es uns letztlich möglich, den Anderen nicht als bestimmtes Objekt zu vergegenständlichen, sondern ihn als Freiheit anzuerkennen. Nur vermittelt über die Literatur werden wir selbst durch den Anderen in unserer Freiheit anerkannt.

3. Engagierte Literatur: *Der Teufel und der liebe Gott*

Sartre hat als Schriftsteller ein umfangreiches Werk hinterlassen, bestehend aus Erzählungen, Romanen, Dramen, Schriftstellerbiographien sowie einer Reihe von autobiographischen Schriften. Obwohl Sartre in allen literarischen Genres bedeutende Schriften veröffentlicht hat – wie zum Beispiel sein Erstlingsroman *Der Ekel* oder die umfassende Biographie *Der Idiot*

⁵³ WL, S. 52.

⁵⁴ Vgl. Kampits, Sartre, S. 84-85.

der Familie über Gustave Flaubert –, sind vor allem seine Dramen wie *Die Fliegen*, *Geschlossene Gesellschaft* oder *Die schmutzigen Hände* einem größeren Publikum bekannt. Als Theaterautor folgt Sartre etablierten dramaturgischen Modellen und experimentiert nicht mit neuen künstlerischen Techniken. Seine Theaterstücke weisen eine klare Gliederung und Handlung sowie überschaubare Figuren und Geschehnisse auf.⁵⁵ Von den vorherrschenden Einflüssen auf der französischen Bühne der fünfziger Jahre – dem absurden Theater sowie dem epischen Theater Brechts – bleibt Sartre dagegen unbeeinflusst.⁵⁶

Sartre nennt die von ihm praktizierte Form des Theaters Situationstheater. In seinem knappen Text *Für ein Situationstheater* erläutert er seine Auffassung des Theaters folgendermaßen:

Aber wenn es wahr ist, daß der Mensch in einer gegebenen Situation frei ist und daß er in dieser Situation und durch sie sich selbst wählt, dann muß man im Theater einfache menschliche Situationen zeigen und Freiheiten, die in diesen Situationen gewählt werden. [...] Das Bewegendste, was das Theater zeigen kann, ist das Entstehen eines Charakters, der Augenblick der Wahl, der freien Entscheidung, durch die sich eine Moral und ein ganzes Leben engagiert.⁵⁷

Es geht im Situationstheater nach Sartre darum, solche Situationen darzustellen, in denen Menschen die erste Entscheidung für ihr kommendes Selbst treffen. Das Situationstheater zeigt keine unwandelbaren Charaktere, deren Handeln vollkommen determiniert ist, sondern präsentiert vielmehr die freie Wahl einer Person für einen bestimmten Urentwurf bzw. Initialentwurf. Hierzu bemerkt Sartre: „Man stürze Menschen in solche allgemeinen extremen Situationen, die ihnen nur zwei Auswege offen lassen, man Sorge dafür, daß sie mit ihrer Wahl des Auswegs sich selbst wählen, dann hat man gewonnen, das Stück ist gut.“⁵⁸ An dieser Stelle sei daran erinnert, dass die grundlegende Wahl des eigenen Selbst nach Sartre nicht auf einen bestimmten Zeitpunkt in unserem Leben zu datieren ist, sondern sich erst im Laufe eines bestimmten Zeitraums, in dem wir uns immer wieder auf eine bestimmte Weise entscheiden,

⁵⁵ Vgl. Ulrike Bardt, *Geschlossene Gesellschaft* oder die „Moral in Situation“, in Ulrike Bardt (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?, Darmstadt 2008, S. 42-52, hier S. 43.

⁵⁶ Das absurde Theater ist eine experimentelle Form des Theaters, in dem die Widersinnigkeit und Sinnentleertheit des menschlichen Lebens in den Vordergrund gestellt wird. Das absurde Theater zeichnet sich durch surreale Situationen, Wiederholungen, eine unstrukturierte Handlung sowie durch das Fehlen von Zeit und Ort aus. Wichtige Autoren sind u.a. Samuel Beckett, Alfred Jarry oder Eugène Ionesco. Das von Bertolt Brecht entwickelte epische Theater soll den einzelnen Zuschauer nicht zur Einfühlung und zum Mitleiden führen, sondern ihn zu einer kritischen Einstellung gegenüber der Welt bringen. Zu diesem Zweck soll die dramatische Handlung verfremdet werden: Die herkömmliche Dramenform mit drei oder fünf Akten wird aufgelöst, ein Spannungsbogen wird vermieden und das unmittelbare Bühnengeschehen wird u.a. auch durch die Einführung eines Erzählers oder durch den Einschub von Liedern unterbrochen. Vgl. Christine Hober, *Das Absurde. Studien zu einem Grenzbegriff menschlichen Handelns*, Münster 2001, S. 77-78.

⁵⁷ Jean-Paul Sartre, *Für ein Situationstheater*, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zu Theater und Film*, übersetzt von Klaus Völker, Reinbek bei Hamburg 1979, S. 40-41, hier S. 40. Im Folgenden wird dieses Werk mit S abgekürzt.

⁵⁸ S, S. 41

herauskristallisiert. Wer ein Feigling ist, der ist nicht an einem bestimmten Zeitpunkt zu einem Feigling geworden, sondern ist zu diesem erst im Laufe vieler feiger Entscheidungen geworden. Demgemäß bemerkt Sartre in *Für ein Situationstheater*: „Der Charakter kommt danach, wenn der Vorhang gefallen ist. Er ist nur die Verhärtung der Wahl, ihre Verkalkung [...]“⁵⁹

Als Beispiel für eine engagierte Literatur im Sinne Sartres sei sein Theaterstück *Der Teufel und der liebe Gott* im Folgenden untersucht. Das Drama *Der Teufel und der liebe Gott* wurde am 7. Juni 1951 im Pariser Théâtre Antoine uraufgeführt. Es besteht aus drei Akten und elf Bildern und spielt im 16. Jahrhundert zur Zeit des deutschen Bauernkrieges, also jener revolutionären Massenerhebung der bäuerlichen Bevölkerung, die 1524/25 vor allem den Süden der deutschsprachigen Länder erfasste.⁶⁰ Im Zentrum des Dramas steht der Raubritter Götz, der sich als der Inbegriff des Bösen versteht: Götz zieht mit seinen Truppen brandschatzend und mordend durch die Lande, hat seinen Bruder Conrad verraten und erniedrigt seine Geliebte Katharina immer wieder.⁶¹ Das Stück setzt bei der Belagerung der Stadt Worms durch Götz und seine Truppen ein, die sich bereit machen, die Stadt einzunehmen und die ausgehungerte Bevölkerung zu töten. Doch in Folge einer Diskussion zwischen Götz und dem Armenpriester Heinrich über die Möglichkeit des Menschen, ausschließlich Gutes vollbringen zu können, kommt es zu einem folgenreichen Würfelspiel zwischen Götz und seiner Geliebten Katharina. Hierbei versichert Götz, dass er – sollte er im Würfelspiel verlieren – seinem Leben als grausamer Feldherr abschwören und sich vollkommen zum Guten bekehren werde. Götz verliert das Würfelspiel und gibt umgehend Anweisungen, die Belagerung der Stadt am nächsten Tag zu beenden. Im Drama heißt es: „Franz, geh und sag Hauptmann Ulrich, er soll die Soldaten ins Bett schicken. [...] Wenn ihr im Morgengrauen die Tore öffnet, wenn die Priester mit heiler Haut aus Worms herauskommen und sich unter meinen Schutz stellen, hebe ich die Belagerung mittags auf.“⁶² Im weiteren Verlauf verschenkt Götz seine Ländereien an die notleidenden Bauern und gründet eine christliche Gemeinschaft, in der Gleichheit, Nächstenliebe und Gewaltverzicht gelten sollen. Dem Anführer eines Bauernheeres gegenüber

⁵⁹ S, S. 40.

⁶⁰ Vgl. Peter Blickle, *Der Bauernkrieg. Die Revolution des Gemeinen Mannes*, München 1998, S. 11-14.

⁶¹ Sartre bemerkt, dass es nicht seine Absicht war, ein Drama über die historische Figur des Reichsritters Götz von Berlichingen zu schreiben. In einem Interview mit Jean Duché vom 2. Juni 1951 äußert sich Sartre folgendermaßen: „Nein, ich habe nicht vorgegeben, das Leben des Götz von Berlichingen zu schreiben. Ich habe diese Episode von Cervantes übernommen, aus *El rufián dichoso*, was mir Jean-Louis Barrault erzählt hatte. Allerdings habe ich ihn mogeln lassen.“ Jean-Paul Sartre, *Der Teufel und der liebe Gott. Drei Akte und elf Bilder*, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Theaterstücke Band 7*, Neuübersetzung von Uli Aumüller, Reinbek bei Hamburg 2011, S. 174. Im Folgenden wird dieses Werk mit TIG abgekürzt. Vgl. Werner Faulstich, „Der Teufel und der liebe Gott“. Zur Bedeutung von Philosophie, Religion und Kirche im zeitgenössischen Wertesystem, in: Werner Faulstich (Hrsg.), *Die Kultur der fünfziger Jahre*, München 2002, S. 23-43, hier S. 23.

⁶² TIG, S. 75-76.

erläutert Götz sein Vorgehen wie folgt: „Das Gute ist die Liebe, schön, aber Tatsache ist, daß die Menschen sich nicht lieben; und was hält sie davon ab? Die Ungleichheit ihrer Lage, die Knechtschaft und das Elend. Das muss also abgeschafft werden. [...] Ich führe die Schlacht des Guten und will sie sofort und ohne Blutvergießen gewinnen.“⁶³

Doch trotz aller Bemühungen scheitert Götz mit seinem Vorhaben, ausschließlich Gutes zu vollbringen. Auch der von ihm gepredigte Gewaltverzicht innerhalb seiner christlichen Gemeinschaft führt zu Leid und Unheil. Denn da die Mitglieder seiner Gemeinschaft nicht am Krieg gegen die Feudalherren teilnehmen wollen, werden sie von anderen aufständischen Bauern als Verräter erachtet und brutal ermordet. Die Erkenntnis des eigenen Scheiterns führt zur Selbstgeißelung von Götz, der sich mit folgenden Worten an Gott wendet: „Ich habe Dich befragt, mein Gott, und Du hast mir geantwortet. Sei gelobt, denn du hast mir die Bosheit der Menschen offenbart. Ich werde für ihre Sünden mein eigenes Fleisch geißeln, ich werde diesen Leib durch Hunger, Kälte und Peitsche martern, auf kleiner Flamme, auf ganz kleiner Flamme.“⁶⁴ Zuletzt ist Götz dazu bereit, sich zum Anführer eines Bauernheeres aufstellen zu lassen und auf diese Weise die Bauern bei ihrem Kampf gegen die Unterdrückung der Feudalherren zu unterstützen. Das Drama endet mit den folgenden Worten von Götz: „Ich übernehme den Oberbefehl wider Willen; aber ich gebe ihn nicht ab. Glaubt mir, wenn es eine Chance gibt, diesen Krieg zu gewinnen, dann gewinne ich ihn. Gebt sofort bekannt, daß jeder Soldat gehängt wird, der zu desertieren versucht! [...] Dieser Krieg muß geführt werden, und ich werde ihn führen.“⁶⁵

Mit seinem Drama *Der Teufel und der liebe Gott* erfüllt Sartre die von ihm aufgestellten Kriterien einer engagierten Literatur. Denn erstens thematisiert Sartre in seinem Stück die Freiheit in vielfältiger Weise und zweitens appelliert er an seine Leser, an der Vollendung des Werkes mitzuwirken. Betrachten wir zunächst die Behandlung der Freiheit. Anhand der Hauptfigur Götz verdeutlicht Sartre seine zentrale philosophische Überzeugung, dass es in der Freiheit eines jeden Einzelnen liegt, sich als derjenige zu entwerfen, der er sein möchte; unser Selbst ist nach Sartre weder durch unsere genetische Ausstattung noch unsere Lebensumstände oder andere Faktoren determiniert, sondern wir sind vollkommen frei darin, unser Selbst zu wählen und jederzeit zu verändern. Gemäß dieser Ansicht lässt Sartre Götz zu Heinrich sagen: „Priester, ich habe mich selbst zu dem gemacht, was ich bin: Bastard war ich von Geburt, aber der schöne Titel eines Brudermörders ist einzig mein Verdienst.“⁶⁶ Dass Götz den Weg des

⁶³ TIG, S. 81.

⁶⁴ Ebd., S. 142.

⁶⁵ Ebd., S. 167.

⁶⁶ Ebd., S. 42.

Bösen eingeschlagen hat, dass er seinen Bruder verraten hat und als Raubritter mordend durch die Lande zieht, war nicht durch seine Geburt oder irgendwelche anderen Umstände vorherbestimmt, sondern all dies war allein seine freie Entscheidung. Überdies zeigt Sartre seine Hauptfigur Götz ganz im Sinne seines Situationstheaters in einer Situation, in der Götz die erste Wahl für sein kommendes Selbst trifft. Herausgefordert durch Heinrich, der Götz davon zu überzeugen versucht, dass es auf der Welt unmöglich ist, ausschließlich das Gute zu tun, entscheidet sich Götz dazu, sein Leben radikal zu ändern, um Heinrich das Gegenteil zu beweisen. Zwar lässt Götz vordergründig die Würfel entscheiden, ob er sein Raubrittertum beenden und sich zum Guten wenden soll, aber von seiner Geliebten Katharina erfährt der Zuschauer, dass Götz beim Würfelspiel betrogen und absichtlich verloren hat. So ruft Katharina zum Ende des ersten Aktes: „Er hat gemogelt! Ich hab’s gesehen, ich hab’s gesehen, er hat gemogelt, damit er verliert!“⁶⁷ Es ist die eigene Entscheidung aus Freiheit von Götz, eine andere Person zu werden. Er bricht mit seinem grundlegenden Entwurf, ein grausamer und mordender Feldherr zu sein, und wählt sich als eine Person, die sich für Gleichheit, Nächstenliebe und Gewaltverzicht einsetzt. In seinem philosophischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* schreibt Sartre bezüglich der Möglichkeit eines jeden Einzelnen, seinen Initialentwurf zu verändern: „Daher meine Angst, meine Furcht, plötzlich exorziert zu werden, das heißt, radikal anders zu werden; daher auch das häufige Auftreten von «Konversionen», die mich meinen ursprünglichen Entwurf total verändern lassen.“⁶⁸

Aber nicht nur in dieser Hinsicht thematisiert Sartre die menschliche Freiheit. Denn Sartre setzt sich in seinem Drama auch mit dem Kampf einer unterdrückten Gesellschaftsschicht für eine Befreiung von Herrschaft auseinander: dem Aufstand der bäuerlichen Bevölkerung gegen Klerus und Adel zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Während die bäuerliche Bevölkerung zu dieser Zeit in Europa zumeist in ärmlichen Verhältnissen lebte und zu hohen Abgaben an ihre Feudalherren verpflichtet war, besaßen Adel und Klerus Land und Güter und genossen zahlreiche Vorrechte.⁶⁹ Zwar enthüllt Sartre seinen Lesern damit eine ungerechte Gesellschaft der Vergangenheit, doch das bedeutet nicht, dass das Drama nicht dazu geeignet ist, den Lesern grundsätzlich ihre Verantwortung für eine gerechte Gesellschaftsordnung deutlich zu machen. Das Stück bietet eine Möglichkeit für die Leser, die historische Situation der Unfreiheit und Ungerechtigkeit auf die eigene Lebenswelt zu übertragen und hierbei mögliche Missstände innerhalb der eigenen Gesellschaft zu entdecken.

⁶⁷ TIG, S. 76.

⁶⁸ SN, S. 823.

⁶⁹ Vgl. Blickle, Bauernkrieg, S. 55-61.

Innerhalb des Dramas ist es vor allem der Bäckermeister und spätere Anführer des Bauernheeres Nasty, der als entschlossener Kämpfer gegen die soziale Ungerechtigkeit und Unfreiheit auftritt. An Götz gewandt erläutert Nasty seine Vorstellung einer gerechten Gesellschaft, die auf Gleichheit und Solidarität gegründet ist: „Alle Menschen sind gleich und Brüder, alle sind in Gott, und Gott ist in allen; der Heilige Geist spricht aus allen Mündern, alle Menschen sind Priester und Propheten, jeder kann taufen, trauen, das Evangelium verkünden und die Sünden vergeben [...]. Unser Gesetz wird die Liebe sein.“⁷⁰ Auch von Götz hören wir nach seiner Konversion zum Guten eine ähnliche Vorstellung: „Alles gehört allen, Werkzeuge und Land sind Gemeingut, keine Armen mehr, keine Reichen mehr, kein Gesetz mehr, außer dem Gesetz der Liebe.“⁷¹ Doch im Unterschied zu Götz, der bei dem Aufbau seiner christlichen Gemeinschaft der Nächstenliebe ganz auf den Einsatz von Gewalt verzichten möchte, schreckt Nasty bei seinem Vorhaben nicht vor der Gewalt zurück. So richtet er sich an Götz mit folgender Bitte: „Nimm Worms ein, schlachte die Reichen und die Priester ab, übergib die Stadt den Armen, stell ein Heer von Bauern auf und verjage den Erzbischof; morgen wird das ganze Land mit dir marschieren.“⁷²

Insofern Nasty und Götz beide das Ziel verfolgen, nicht nur einzelne Rechte der Bauern zu verbessern, sondern vielmehr die gesamte Situation der bäuerlichen Bevölkerung radikal zu verändern, verkörpern beide in dieser Hinsicht die Figur des Revolutionärs, wie sie von Sartre in *Materialismus und Revolution* beschrieben wird. Denn der Revolutionär, so macht Sartre deutlich, zeichnet sich dadurch aus, dass er die gesellschaftliche Ordnung im Ganzen nicht akzeptiert und sich gegen die bestehenden Strukturen insgesamt auflehnt. Wer lediglich für eine Erhöhung der Löhne und eine Verlängerung der Urlaubstage auf die Straße geht, aber ansonsten die bestehenden gesellschaftlichen Strukturen anerkennt, der kann nach Sartre nicht als Revolutionär bezeichnet werden. Hierbei schreckt der Revolutionär, so wie der Bauernführer Nasty, nicht vor der Anwendung der Gewalt zurück.

Neben der Thematisierung der Freiheit erfüllt Sartre mit seinem Drama *Der Teufel und der liebe Gott*, wie erwähnt, auch sein zweites Kriterium engagierter Literatur: Das Drama ist ein Appell an den Leser, an der Vollendung des Werkes mitzuarbeiten. Denn obwohl Sartre seine philosophischen und gesellschaftspolitischen Überzeugungen zum Ausdruck bringt, ist das Drama weit davon entfernt, den Leser auf irgendeine Weise zu manipulieren und ihm lediglich eine bestimmte Deutungsrichtung vorzugeben, wie es bei reiner Propagandaliteratur

⁷⁰ TIG, S. 64.

⁷¹ Ebd., S. 89.

⁷² Ebd., S. 63.

der Fall ist. Vielmehr lässt Sartre seinen Lesern an verschiedenen Stellen seines Dramas ausreichend Freiraum für verschiedene Deutungen.

Dies lässt sich beispielhaft an der Figur der Armenpriesters Heinrich zeigen. So erfährt der Leser über Heinrich gleich zu Beginn des Dramas, dass dieser von der armen Bevölkerung der Stadt Worms geliebt wird, da er im Unterschied zu den anderen Geistlichen der Stadt kein Leben in Reichtum führt, sondern bewusst in ärmlichen Verhältnissen lebt; Heinrich teilt sogar seinen eigenen Besitz mit den Armen der Stadt und steht ihnen in der schweren Situation der Belagerung auf verschiedene Weise bei. Dies führt dazu, dass Heinrich nicht wie die anderen Geistlichen aus Worms von der Bevölkerung im Bischofspalast festgehalten wird. Gegenüber dem Erzbischof erläutert Heinrich: „Sie haben mir die Freiheit gelassen, weil sie wissen, daß ich sie liebe. Und ich habe mich nur deshalb nicht den anderen Priestern angeschlossen, damit in dieser verlorenen Stadt Messen gelesen und Sakramente ausgeteilt werden. Ohne mich gäbe es keine Kirche, Worms wäre schutzlos der Ketzerei ausgeliefert, und die Menschen würden sterben wie Hunde [...].“⁷³ Doch neben diesem selbstlosen und aufopfernden Verhalten der Nächstenliebe zeigt Heinrich noch eine andere Seite. So lässt er sich vom Erzbischof überreden, die Bevölkerung der Stadt Worms an Götz und seine Soldaten zu verraten, um auf diese Weise die von den Bürgern der Stadt gefangen gehaltenen Geistlichen zu retten. Über einen unterirdischen Gang schleicht sich Heinrich aus der Stadt in das Lager von Götz und schlägt ihm folgenden Handel vor: Wenn er Götz und seinen Truppen über den geheimen Gang Zugang in die Stadt ermöglicht, soll Götz bei der Einnahme von Worms die von den Bürgern festgehaltenen Priester verschonen. Heinrich überreicht Götz hierfür einen Schlüssel und erklärt ihm den versteckten Weg in die Stadt: „Tief in dieser Schlucht liegt ein weißer Felsblock. Ganz unten im Gestrüpp verborgen ist ein Loch. Ihr folgt dem unterirdischen Gang und kommt an eine Tür, die sich hiermit aufschließen lässt.“⁷⁴

In Hinblick auf die Appellstruktur des Dramas ist es entscheidend, dass Sartre den Armenpriester Heinrich auf diese zwiespältige Weise darstellt. Der Leser wird von Sartre ersucht, die Person des Armenpriesters Heinrich zu beurteilen. Ist Heinrich ein guter Mensch, weil er sich solange wie möglich aufopferungsvoll um die arme Bevölkerung der Stadt kümmert? Handelt es sich bei seinem Vorhaben, Götz über den unterirdischen Gang in die Stadt zu lassen, nicht um eine gute Handlung, weil die Bevölkerung der Stadt sowieso verloren scheint und auf diese Weise zumindest die Geistlichen gerettet werden können? Oder ist Heinrich nichts anderes als eine gewissenlose Person, die letztlich diejenigen verrät, die ihm

⁷³ TIG, S. 22.

⁷⁴ Ebd., S. 43.

am meisten vertrauen? Und auf allgemeiner Ebene stellt Sartre an seine Leser folgende Fragen: Was ist eine moralisch gute Handlung? Ist die Absicht entscheidend oder sind es die Konsequenzen? Ist es in dieser Welt überhaupt möglich, ausschließlich Gutes zu vollbringen? Auf all diese Fragen gibt Sartre keine Antwort; er appelliert vielmehr an seine Leser, selbst diese Fragen zu beantworten.

4. Zusammenfassung der Ergebnisse

(1) Moral und Kunst haben nach Sartre zwei Gemeinsamkeiten: Erstens gibt es nach Sartre im moralischen wie im ästhetischen Bereich keine objektiven Werte. Zweitens sind sowohl unsere moralischen Entscheidungen als auch die Werke der Künstler nicht als grundlos zu bezeichnen, insofern sie auf dem jeweiligen Urentwurf beruhen.

(2) Prosa und Poesie unterscheiden sich nach Sartre darin, dass der Poet die Wörter zu einem neuen lyrischen Gegenstand arrangiert, während der Prosaschriftsteller die Wörter als Instrumente benutzt, um seinen Lesern die Dinge der Welt zu offenbaren.

(3) Engagierte Literatur als Teil der Prosa hat die Freiheit in all ihren Facetten zum Thema. Schwerpunkt engagierter Literatur bildet die Thematisierung der gesellschaftlichen Unfreiheit. Engagierte Literatur zielt letztlich auf eine gerechte Gesellschaft und damit auf die Realisierung des moralischen Wertes der Freiheit.

(4) Engagierte Literatur ist nach Sartre immer ein Appell des Schriftstellers an seine Leser, sich an der Produktion des literarischen Werkes zu beteiligen.

(5) Ein literarisches Werk entsteht nach Sartre durch eine gemeinsame Anstrengung des Autors und seiner Leser. Der Autor benötigt seine Leser, um dem Geschriebenen eine Bedeutung zu geben. Mit dieser Konzeption steht Sartre dem rezeptionsästhetischen Ansatz von Wolfgang Iser nahe.

(6) Der Appell des Schriftstellers ist ein Ersuchen an den Leser, ihm bei der Fertigstellung des literarischen Werkes zu helfen. Hierbei anerkennt der Autor die Freiheit seiner Leser dahingehend, dass er ihnen keine bestimmte Deutung vorgibt. Wird der Appell durch den Leser angenommen, entsteht eine solidarische Gemeinschaft zwischen Autor und Leser.

(7) Der ästhetische Wert eines literarischen Textes ist in seiner Appellstruktur begründet. Somit liegt im Kern des ästhetischen Wertes der moralische Wert der Freiheit. Der engagierte Schriftsteller realisiert den moralischen Wert der Freiheit, da er sowohl sich selbst als auch seinen Leser als Freiheit anerkennt.

(8) Das Drama *Der Teufel und der liebe Gott* ist ein Beispiel für engagierte Literatur im Sinne Sartres: Sartre thematisiert die Freiheit und appelliert an seine Leser, ihm bei der Vollendung seines Werkes zu helfen.

(9) In Hinblick auf die Freiheit beschäftigt sich Sartre in seinem Drama vor allem mit zwei Aspekten. Er verdeutlicht seine Überzeugung, dass jeder Einzelne frei darin ist, sich selbst als eine bestimmte Person zu wählen, und beschreibt den Kampf einer unterdrückten Gesellschaftsschicht für eine Befreiung von Herrschaft.

(10) Der Bauernführer Nasty verkörpert die Figur des Revolutionärs auf prototypische Weise. Nasty möchte die Gesellschaftsordnung radikal verändern und ist bereit, zu diesem Zweck Gewalt anzuwenden.

(11) Das Drama ist ein Appell an den Leser, da Sartre ausreichend Freiraum für unterschiedliche Sinngebungen durch den Leser lässt. Dies kann beispielhaft an der zwiespältigen Figur des Armenpriesters Heinrich aufgezeigt werden.

VII. Schlussbetrachtung

In der vorliegenden Arbeit wurde gezeigt, dass in der Philosophie von Jean-Paul Sartre ein enger Zusammenhang zwischen der existenziellen Freiheit und unseren moralischen und außermoralischen Werten besteht. Insgesamt lassen sich folgende Erkenntnisse festhalten:

(1) Sartre vertritt in vielen Passagen seines philosophischen Werkes eine subjektivistische Axiologie: Alle moralischen und außermoralischen Werte gehen nach Sartre auf das bewertende Subjekt zurück. Jeder Einzelne entscheidet nach Sartre in seiner Freiheit, welche Gegenstände, Eigenschaften oder Sachverhalte moralische bzw. außermoralische Werte für ihn darstellen. Es gibt dieser Position zufolge keine objektiven Werte, die unabhängig vom bewertenden Subjekt existieren und die sich auf irgendeine Weise erkennen lassen. Die Freiheit des Menschen liegt Sartre zufolge in der besonderen Struktur seines Bewusstseins begründet. Nach Sartre zeichnen sich alle mentalen Zustände dadurch aus, dass sie auf etwas gerichtet sind, das sie nicht sind, sowie dadurch, dass sie bewusste Zustände des jeweiligen Subjektes sind. Daraus schlussfolgert Sartre: Wenn wir immer auf etwas bezogen sind, das wir nicht sind, und uns dessen bewusst sind, sind wir im Wesentlichen vom Nichts durchzogen. Der Mensch als Seiendes von der Seinsweise des Für-sich, um es mit Sartres Begriffen auszudrücken, hat kein bestimmtes Wesen, weil er im Wesentlichen ein Nichts ist. Als Nichts ist er frei, sich selbst zu entwerfen und seine Werte zu wählen. Sartre begründet seine subjektivistische Überzeugung, dass es keine objektiven Werte gibt, mit folgendem Argument. Werte zeichnen sich nach Sartre durch ihre motivationale Kraft aus: Wer zum Beispiel das moralische Urteil fällt, dass die Ehrlichkeit einen moralischen Wert darstellt, der ist nach Sartre dazu motiviert, gemäß der Ehrlichkeit zu handeln. Würde es sich bei den Werten um eine objektive Realität handeln, wäre dieser Forderungscharakter der Werte nach Sartre nicht zu erklären. Denn Urteile über eine objektive Realität, über Tatsachen, motivieren uns nicht zum Handeln. Daraus schlussfolgert Sartre, dass es sich bei unseren Werturteilen nicht um Urteile über Tatsachen handeln kann, sondern dass die Werturteile vielmehr Ausdrücke unserer Wünsche und Haltungen sind. Mit seiner subjektivistischen Axiologie unterscheidet sich Sartre von der objektivistischen Position des auch von der phänomenologischen Schule beeinflussten Philosophen Max Scheler. Nach Scheler besteht eine objektive Rangordnung der Werte.

(2) Alle moralischen und außermoralischen Werte des Einzelnen sind nach Sartre Ausdruck seines jeweiligen Urentwurfs, also jener grundlegenden Wahl des eigenen Selbst. Dieser Initialentwurf ist nach Sartre durch nichts determiniert: Ob wir uns wie Flaubert als

Schriftsteller oder wie Baudelaire als Einsamer wählen, immer handelt es sich bei unserem Initialentwurf um eine Wahl in vollkommener Freiheit. Die grundlegende Wahl unseres Selbst ist nach Sartre keine einmalige Wahl, die zu einem bestimmten Zeitpunkt getroffen wird, sondern etwas, das sich über einen gewissen Zeitraum im Zuge unserer einzelnen Entscheidungen herauskristallisiert. Als Freiheit ist ferner niemand auf einen bestimmten Urentwurf und die damit verbundenen Werte festgelegt, sondern jeder Einzelne muss sich immer wieder für oder gegen den eigenen Urentwurf entscheiden. Im Drama *Der Teufel und der liebe Gott* verdeutlicht Sartre diese Möglichkeit an der Figur von Götz: Götz entscheidet sich dazu, sein Raubrittertum aufzugeben und sich zum Guten zu wenden. Er bricht mit seinem Entwurf, ein grausamer Feldherr zu sein, und wählt sich als eine Person, die sich für Gleichheit und Gewaltverzicht einsetzt. Im Unterschied zu unseren einzelnen Entscheidungen, die wir in der Regel gut begründen können, ist die Wahl unseres Urentwurfs nach Sartre letztlich nicht zu begründen. Denn alle Gründe, die wir für die Begründung des eigenen Urentwurfs anführen, sind nichts anderes als Manifestationen des eigenen Urentwurfes. Als Grundlage aller Begründungen kann der Urentwurf selbst nicht begründet werden. Es handelt sich bei der Wahl unseres Selbst, wie Sartre schreibt, um eine absurde Wahl, die jenseits aller Gründe ist. Aus welchem Grund wir uns für die eine oder für die andere Lebensform entscheiden, ist für Sartre letztlich unbeantwortbar. In Hinblick auf die moralischen und außermoralischen Werte einer Person bedeutet dies, dass alle Werte letztlich auf einer rational nicht zu erklärenden Wahl beruhen.

(3) Im Gegensatz zu seiner subjektivistischen Axiologie lässt sich bei Sartre auch eine objektivistische Wertlehre rekonstruieren, innerhalb derer die Freiheit einen objektiven moralischen Wert bildet. Sartre begründet den Wert der Freiheit folgendermaßen: Insofern die Freiheit allen Werten zugrunde liegt, ist die Freiheit selbst ein Wert. Anders formuliert: Da die Freiheit die Grundlage aller Werte ist, soll entsprechend der Freiheit gehandelt werden. Dass es sich bei dieser Argumentation von Sartre um einen Fehlschluss im Sinne des Sein-Sollen-Prinzips nach Hume handelt, ist aufgezeigt worden. Den Wert der Freiheit zu realisieren, bedeutet nach Sartre eine Haltung der Authentizität einzunehmen, die den verschiedenen Fluchtverhaltensweisen vor dem Erfassen der eigenen Freiheit gegenübersteht. In der Authentizität anerkennen wir, dass wir eine Freiheit sind und keine feste Essenz wie die Dinge An-sich haben. Ferner beinhaltet die Authentizität eine soziale Komponente. Derjenige, der die Authentizität verwirklicht, anerkennt auch den Anderen als Freiheit: Er bereichert den Anderen um eine objekthafte Seite, ohne ihn zu einem Objekt zu degradieren. Insbesondere der Appell ist für Sartre Ausdruck einer authentischen Haltung. Im Appell offenbart sich der Sender vor

dem Empfänger als Freiheit, die Hilfe benötigt, und anerkennt den Anderen als eine Freiheit mit eigenen Zwecken. Zu ergänzen bleibt: Insgesamt steht Sartres Konzeption der Authentizität seiner Analyse unserer Beziehung zum Anderen, wie er sie in *Das Sein und das Nichts* erläutert, gegenüber. Hier bestimmt Sartre den Konflikt als das Wesen unserer Beziehung zum Anderen. Während wir versuchen, uns vom Blick des Anderen zu befreien und den Anderen zu objektivieren, versucht der Andere, uns zu objektivieren. Eine Anerkennung des Anderen als Freiheit ist unmöglich.

(4) Neben dem moralischen Wert der Freiheit präsentiert Sartre noch einen weiteren objektiven Wert: den außermoralischen Wert des An-sich-für-sich. Nach Sartre zeichnet sich der Mensch dadurch aus, dass er im Unterschied zu allen anderen Dingen ohne eine bestimmte Essenz existiert. Dies bedeutet, dass der Mensch Sartre zufolge als ein Mangel an Essenz, als eine unvollständige Existenz existiert. Als Mangel an Sein, so argumentiert Sartre, begehren wir das Sein, wir wollen uns als ein An-sich-für-sich entwerfen. Alle unterschiedlichen Entwürfe des eigenen Selbst, sei es, dass wir uns wie Baudelaire als Einsamer oder wie Flaubert als Schriftsteller entwerfen, sind eine Antwort des Menschen auf sein notwendiges Streben nach An-sich-für-sich. Hierbei ist es für den Menschen unmöglich, den außermoralischen Wert des An-sich-für-sich zu realisieren. Denn als Freiheit, die wir sind, können wir uns nicht mit einer bestimmten Essenz begründen. In Bezug auf das Verhältnis zwischen beiden objektiven Werten bei Sartre finden sich in seinen Schriften widersprüchliche Aussagen. Auf der einen Seite scheint er die Überzeugung zu haben, dass eine authentische Haltung eine Beendigung des Strebens nach An-sich-für-sich beinhaltet. Auf der anderen Seite finden sich Aussagen, in denen Sartre deutlich macht, dass eine authentische Haltung das Streben nach An-sich-für-sich nicht beendet. Festzuhalten ist: Auf Grundlage von Sartres Philosophie aus *Das Sein und das Nichts* ist es unmöglich, das Streben nach Selbstbegründung aufzugeben. Denn insofern Sartre den Mangel an Sein, auf dem das Streben nach Selbstbegründung beruht, mit der Freiheit gleichsetzt, würde ein Wegfall jener Begierde bedeuten, dass der Mensch nicht mehr als Mangel und Freiheit existiert. Das kann Sartre nicht gewollt haben, weil der Mensch nach Sartre eine Freiheit ist. Ferner ist zu konstatieren: Insofern Sartre zwei objektive Werte präsentiert, die an sich gut sind, lässt sich von einer pluralistischen Axiologie sprechen.

(5) Abgesehen von jenem Spannungsverhältnis zwischen Sartres objektivistischer und subjektivistischer Wertlehre zeigt die vorliegende Arbeit, dass der moralische Wert der Freiheit für Sartre innerhalb seiner gesamten Philosophie von großer Bedeutung ist. Zunächst ist festzuhalten, dass der Wert der Freiheit der zentrale Wert von Sartres ethischen Analysen ist:

Authentizität als Anerkennung der eigenen Freiheit und der Freiheit des Anderen steht im Zentrum von Sartres Moralphilosophie. Ausgehend von dieser Bestimmung der Authentizität kritisiert Sartre Moralphilosophien, die den moralischen Wert der Freiheit missachten. Hierbei stützt sich Sartre auf eine Analyse moralischer Urteile. Es ist nach Sartre ein wesentliches Kennzeichen moralischer Sprache, dass sie präskriptiv, also als Forderung, gebraucht wird. Insofern eine Forderung nach Sartre im Unterschied zum authentischen Appell den Empfänger der Forderung zu einem Objekt degradiert, kann Sartre schlussfolgern, dass moralische Sprache als Forderung den Wert der Freiheit nicht realisiert. Sartre zufolge sind die Ethik Kants und die christliche Moralphilosophie Musterbeispiele für den präskriptiven Gebrauch der Sprache. Neben der Moralphilosophie ist der Wert der Freiheit in Sartres politisch-gesellschaftlichen Analysen von Bedeutung. Sartre zufolge ist die moderne Arbeitsgesellschaft durch Ausbeutung und Unterdrückung gekennzeichnet, wobei die Arbeiter zu reinen Objekten im Produktionsablauf degradiert werden. Innerhalb einer solchen ausbeuterischen Gesellschaft, die von gegenseitiger Objektivierung gekennzeichnet ist, ist nach Sartre eine Realisierung des Wertes der Freiheit unmöglich. Es ist Sartre zufolge die Aufgabe des Revolutionärs, diese Verhältnisse grundlegend zu ändern. Der Revolutionär ist nicht an einzelnen gesellschaftlichen Veränderungen interessiert, sondern zielt auf eine grundlegende Transformation der Gesellschaft. Er möchte eine gerechte Gesellschaft etablieren, in der alle gleichermaßen von den Erzeugnissen der Arbeit profitieren und sich gegenseitig als Freiheiten anerkennen. Insofern der Revolutionär nach Sartre notwendigerweise Gewalt anwendet, handelt er selbst nicht im Sinne der Authentizität. Zuletzt ist der moralische Wert der Freiheit innerhalb von Sartres literaturtheoretischer Konzeption von zentraler Bedeutung. Sartre zufolge ist es die Aufgabe engagierter Literatur, die Leser über die ungerechte Gesellschaftsordnung aufzuklären und dafür zu sorgen, dass sich die Verhältnisse ändern. Engagierte Literatur soll einen Beitrag für eine Gesellschaft leisten, in der der Wert der Freiheit verwirklicht wird. Überdies realisiert sich im Dialog zwischen Autor und Leser der moralische Wert der Freiheit. Denn engagierte Literatur beinhaltet nach Sartre einen Appell des Schriftstellers an seine Leser, ihm bei der Fertigstellung seines literarischen Werkes zu helfen. Insofern der Schriftsteller seinen Lesern keine bestimmte Deutung vorgibt, anerkennt er nach Sartre ihre Freiheit. Der Leser soll Dinge entdecken, die der Autor nicht erkennen kann. Wird der Appell des Autors durch seine Leser angenommen, entsteht nach Sartre eine solidarische Gemeinschaft zwischen Autor und Leser, wobei sich beide gegenseitig als Freiheiten anerkennen. Damit bildet für Sartre die Literatur eine Möglichkeit, die konflikthafte Beziehung zum Anderen zu überwinden. Ferner lässt sich festhalten: Insofern sich der ästhetische Wert eines literarischen Textes nach Sartre an der in

ihm enthaltenen Appellstruktur bemisst, beinhaltet der ästhetische Wert bei Sartre den moralischen Wert der Freiheit.

(6) Im Verlauf dieser Arbeit wurde Sartre mit verschiedenen Philosophen in Verbindung gebracht. Es konnte gezeigt werden, dass zwischen Sartres Argumentationen und den Argumenten dieser Philosophen zahlreiche Gemeinsamkeiten bestehen. Sartres Argumentation, dass es keine objektiven Werte geben kann, ähnelt dem berühmten *Argument aus der Absonderlichkeit* des australischen Philosophen John L. Mackie. Mackie ist der Überzeugung, dass derjenige, der die Auffassung hat, dass es objektive moralische Werte gibt, eine seltsame Ontologie vertreten muss. Denn er muss nach Mackie die unplausible Annahme machen, dass es sich bei moralischen Werten um Tatsachen handelt, die uns wunschunabhängig zum Handeln motivieren. Überdies konnten in der Arbeit Übereinstimmungen zwischen den Argumenten von Sartre und Richard M. Hare herausgestellt werden. Sowohl Hare als auch Sartre zeigen auf, dass die Wahl unserer Lebensweise bzw. unseres grundlegenden Entwurfes letztlich eine nicht zu begründende Wahl ist. Auch in Bezug auf Sartres Analyse unserer moralischen Urteile lassen sich Gemeinsamkeiten mit der Theorie von Richard M. Hare nachweisen: Sartre ist wie Hare der Überzeugung, dass moralische Sprache im Wesentlichen eine präskriptive Sprache ist. Mit unseren moralischen Aussagen, so erklären beide Philosophen, äußern wir vor allem moralische Imperative. Ferner konnte herausgearbeitet werden, dass Sartres literaturtheoretische Analyse dem Rezeptionsästhetischen Ansatz von Wolfgang Iser ähnelt. Beide sind der Auffassung, dass dem Leser eine aktive Rolle bei der Entstehung des literarischen Gegenstands zukommt. Damit lässt sich konstatieren: Zwar steht Sartre wie kein anderer Philosoph für den französischen Existenzialismus, und die Hauptquellen seiner Philosophie liegen eindeutig in der Phänomenologie sowie der Existenzphilosophie. Doch das bedeutet nicht, dass Sartres Analysen und Argumente nicht anschlussfähig sind für Philosophen anderer Traditionen und Schulen. Sartres Denken ist ein offenes, ein kreatives und vor allem ein weites, grenzüberschreitendes Denken. Es ist ein Denken, das immer und immer wieder die eine Frage thematisiert und diese von allen möglichen Seiten sowie aus allen möglichen Perspektiven beleuchtet: die Frage nach der menschlichen Freiheit.

Abkürzungsverzeichnis

B	Baudelaire. Ein Essay
DF	Determination und Freiheit
EH	Der Existenzialismus ist ein Humanismus
EM	Entwürfe für eine Moralphilosophie
F	Die Fliegen
GG	Geschlossene Gesellschaft
I	Die Imagination
IF	Der Idiot der Familie
KF	Die Kommunisten und der Frieden
KV	Kritik der dialektischen Vernunft 1
MR	Materialismus und Revolution
S	Für ein Situationstheater
SN	Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie
SüS	Sartre über Sartre
TE	Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung
TIG	Der Teufel und der liebe Gott. Drei Akte und elf Bilder
VT	Vorstellung von <i>Les Temps modernes</i>
W	Die Wörter
WL	Was ist Literatur?
WkL	Was kann Literatur?

Literaturverzeichnis

a. Werke von Sartre

Die gesammelten Werke von Jean-Paul Sartre sind im Rahmen folgender Reihe erschienen: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, in Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaim-Sartre, begründet von Traugott König, hrsg. von Vincent Wroblewsky.

Sartre, Jean-Paul, Baudelaire. Ein Essay, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur Band 2, mit einem Vorwort von Michel Leiris, deutsch von Beate Möhring, neu hrsg. und mit einem Nachwort von Dolf Oehler, Reinbek bei Hamburg 1990.

Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 3, hrsg. von Traugott König, deutsch von Hans Schöneberg u. Traugott König, Reinbek bei Hamburg ¹⁵2009.

Sartre, Jean-Paul, Der Existenzialismus ist ein Humanismus, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 4, deutsch von Werner Bökenkamp u.a., Reinbek bei Hamburg ²2002, S. 145-176.

Sartre, Jean-Paul, Der Idiot der Familie 1. Gustave Flaubert 1821-1857. I. Die Konstitution, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur Band 7, deutsch von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1977.

Sartre, Jean-Paul, Der Teufel und der liebe Gott. Drei Akte und elf Bilder, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Theaterstücke Band 7, Neuübersetzung von Uli Aumüller, Reinbek bei Hamburg ⁶2011.

Sartre, Jean-Paul, Determination und Freiheit, in: Moral und Gesellschaft, Beiträge von Karel Kosík u.a., Frankfurt am Main 1968, S. 22-35.

Sartre, Jean-Paul, Die Fliegen. Drama in drei Akten, Neuübersetzung von Traugott König, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Theaterstücke Band 1 und 2, Reinbek bei Hamburg ⁹2002, S. 95-189.

Sartre, Jean-Paul, Die Imagination, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 1, deutsch von Uli Aumüller u.a., hrsg. und mit einem Nachwort von Bernd Schuppener, Reinbek bei Hamburg ²2010, S. 97-254.

Sartre, Jean-Paul, Die Kommunisten und der Frieden, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Politische Schriften Band 3, hrsg. von Traugott König, übersetzt von Eva Moldenhauer, Reinbek bei Hamburg 1982, S. 83-130.

Sartre, Jean-Paul, Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 1, deutsch von Uli Aumüller u.a., hrsg. und mit einem Nachwort von Bernd Schuppener, Reinbek bei Hamburg ²2010, S. 39-96.

Sartre, Jean-Paul, Die Wörter, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Autobiographische Schriften Band 1, übersetzt und mit einer Nachbemerkung von Hans Mayer, Reinbek bei Hamburg 1988.

Sartre, Jean-Paul, Entwürfe für eine Moralphilosophie, deutsch von Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg 2005.

Sartre, Jean-Paul, Für ein Situationstheater, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zu Theater und Film, übersetzt von Klaus Völker, Reinbek bei Hamburg 1979, S. 40-41.

Sartre, Jean-Paul, Geschlossene Gesellschaft. Stück in einem Akt, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Theaterstücke Band 3, Neuübersetzung von Traugott König, Reinbek bei Hamburg ⁵⁵2018.

Sartre, Jean-Paul, Kritik der dialektischen Vernunft 1. Theorie der gesellschaftlichen Praxis, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 6, deutsch von Traugott König u.a., Reinbek bei Hamburg 1967.

Sartre, Jean-Paul, Materialismus und Revolution, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 4, deutsch von Werner Bökenkamp u.a., Reinbek bei Hamburg ²2002, S. 193-266.

Sartre, Jean-Paul, Playboy-Interview 1965. «Wir müssen unsere eigenen Werte schaffen», in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Autobiographische Schriften Band 2, hrsg. von Traugott König, deutsch von Gilbert Strasmann u.a., Reinbek bei Hamburg 1988, S. 146-162.

Sartre, Jean-Paul, Vorstellung von *Les Temps modernes*, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur Band 1, hrsg. und mit einem Nachwort von Lothar Baier, übersetzt von Lothar Baier u.a., Reinbek bei Hamburg 1978, S. 156-170.

Sartre, Jean-Paul, Was kann Literatur?, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur Band 6, hrsg. und mit einem Nachwort von Traugott König, übersetzt von Stephan Hermlin u.a., Reinbek bei Hamburg 1985, S. 72-83.

Sartre, Jean-Paul, Was ist Literatur?, in: Jean-Paul Sartre, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur Band 3, hrsg., neu übersetzt und mit einem Nachwort von Traugott König, Reinbek bei Hamburg ⁶2006.

b. Wissenschaftliche Sekundärliteratur zu Sartre

Anderson, Thomas C., *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics*, Kansas 1979.

Anderson, Thomas, C., *Two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity*, Chicago 1993.

Bardt, Ulrike, *Geschlossene Gesellschaft* oder die „Moral in Situation“, in: Ulrike Bardt (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?*, Darmstadt 2008, S. 42-52.

Bardt, Ulrike, *Sartres Moralphilosophie*, in: Ulrike Bardt (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?*, Darmstadt 2008, S. 173-189.

Bell, Linda, *Sartre's Ethics of Authenticity*, Alabama 1989.

- Biemel, Walter, Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1964.
- Bonnemann, Jens, Der Spielraum des Imaginären. Sartres Theorie der Imagination und ihre Bedeutung für seine phänomenologische Ontologie, Ästhetik und Intersubjektivitätskonzeption, Hamburg 2007.
- Caws, Peter, Der Ursprung der Negation, in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, Berlin 2014, S. 45-62.
- Churchill, Steven/ Reynolds, Jack (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Key Concepts, Durham 2013.
- Cohen-Solal, Anne, Sartre 1905-1980, aus dem Französischen von Eva Groepler, Reinbek bei Hamburg 1988.
- Daigle, Christine, Jean-Paul Sartre, Abingdon 2010.
- Daigle, Christine, The Ethics of Authenticity, in: Jonathan Webber (Hrsg.), Reading Sartre. On phenomenology and existentialism, Abingdon 2011, S. 1-14.
- Danto, Arthur, Jean-Paul Sartre, aus dem Englischen übertragen von Ulrich Enzensberger, Göttingen 1993.
- Fahrenbach, Helmut, Existenzphilosophie und Ethik, Frankfurt am Main 1970.
- Faulstich, Werner, „Der Teufel und der liebe Gott“. Zur Bedeutung von Philosophie, Religion und Kirche im zeitgenössischen Wertesystem, in: Werner Faulstich (Hrsg.), Die Kultur der fünfziger Jahre, München 2002, S. 23-43.
- Fetscher, Iring, Sartre und der Marxismus, in: Traugott König (Hrsg.), Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 227-246.
- Flynn, Thomas R., Die konkreten Beziehungen zu Anderen (633-748), in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, Berlin 2014, S. 177-193.
- Flynn, Thomas R., Existenzialismus. Eine kurze Einführung, aus dem Amerikanischen von Erik M. Vogt, Oxford 2006.
- Flynn, Thomas R., Sartre. A Philosophical Biography, Cambridge 2018.
- Fretz, Leo, Knappheit und Gewalt: *Kritik der dialektischen Vernunft*, in: Traugott König (Hrsg.), Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 247-264.
- Gron, Arne, Jean-Paul Sartre: Freiheit und Situation, in: Anton Hügli, Poul Lübcke (Hrsg.), Philosophie im 20. Jahrhundert, Bd. 1, Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie und Kritische Theorie, Hamburg 1992, S. 453-469.
- Großheim Michael, ‚Engagement‘, in: Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, hrsg. von Urs Thurnherr und Anton Hügli, Darmstadt 2007, S. 59-63.
- Hackel, Manuela, Unaufrichtigkeit bei Sartre, in: Peter Knopp und Vincent von Wroblewsky (Hrsg.), Carnets Jean-Paul Sartre. Eine Moral in Situation, Frankfurt am Main 2008, S. 11-28.
- Hackenesch, Christa, Jean-Paul Sartre, Reinbek bei Hamburg 2007.
- Hastedt, Heiner, Sartre, Leipzig 2005.

- Hartmann, Klaus, Die Philosophie J.-P. Sartres. Zwei Untersuchungen zu L'êtr e et le néant und zur Critique de la raison dialectique, durchgesehene, um ein Vorwort und ein Register vermehrte 2. Auflage von Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik und Sartres Sozialphilosophie, Berlin/New York 1983.
- Hengelbrock, Jürgen, Jean-Paul Sartre, Freiheit als Notwendigkeit. Einführung in das philosophische Werk, Freiburg, München 2005.
- Hober, Christine, Das Absurde. Studien zu einem Grenzbegriff menschlichen Handelns, Münster 2001.
- Honneth, Axel, Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität (405-538), in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2014, S. 135-157.
- Hunyadi, Mark, Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral, in: Traugott König (Hrsg.), Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 84-92.
- Janssen, Paul, Die Genesis des Seins und des intentionalen Bewusstseins (9-45), in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), Das Sein und das Nichts, Berlin 2014, S. 21-43.
- Jeanson, Francis, Le problème moral et la pensée de Sartre, Paris 1947.
- Kampits, Peter, Grundlose Freiheit (833-949 und 950-955), in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2014, S. 211-225.
- Kampits, Peter, Jean-Paul Sartre, München 2004.
- Kampits, Peter, Jean-Paul Sartre. Zwischen Absurdität und Freiheit, in: Andreas Graeser (Hrsg.), Große Philosophen, Darmstadt 2001, S. 779-795.
- Kampits, Peter, Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung, Wien 1975.
- Kampits, Peter, Willensfreiheit, in: Thomas R. Flynn u.a. (Hrsg.), Über Sartre. Perspektiven und Kritiken, Wien 2005, S. 55-67.
- Knopp, Peter/ von Wroblewsky, Vincent (Hrsg.), Carnets Jean-Paul Sartre. Eine Moral in Situation, Frankfurt am Main 2008.
- Kohut, Karl, Was ist Literatur? Die Theorie der „littérature engagée“ bei Jean-Paul Sartre, Marburg 1965.
- König, Traugott (Hrsg.), Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg 1988.
- Krosigk, Friedrich von, Philosophie und politische Aktion bei Jean-Paul Sartre, München 1969.
- Lévy, Bernard-Henri, Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts, aus dem Französischen von Petra Willim, Wien 2002.
- Lesch, Walter, Imagination und Moral. Interferenzen von Ästhetik, Ethik und Religionskritik in Sartres Literaturverständnis, Würzburg 1989.
- Münk, Christiane, Handeln oder Sein. Die existenzielle Psychoanalyse Jean-Paul Sartres, Marburg 2011.

Pieper, Annemarie, Freiheit als Selbstinitiation (753-833), in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin ²2014, S. 195-210.

Röd, Wolfgang, Jean-Paul Sartre, in: Rainer Thurnher u.a. (Hrsg.), Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3, Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, München 2002, S. 275-295.

Santoni, Ronald E., „Unaufrichtigkeit“ – Klärung eines Begriffs in *Das Sein und das Nichts* (119-160), in: Bernard N. Schumacher (Hrsg.), Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, Berlin ²2014, S. 63-84.

Schwenne, Marion, Was ist engagierte Literatur? Jean-Paul Sartres Theorie des literarischen Engagements, Hamburg 2013.

Schlipp, Paul Arthur (Hrsg.), The Philosophy of Jean-Paul Sartre, La Salle 1981.

Schumacher, Bernard N. (Hrsg.), Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts, Berlin ²2014.

Schönherr-Mann, Hans-Martin, Sartre. Philosophie als Lebensform, München 2005.

Schönwälder-Kuntze, Tatjana, Authentische Freiheit: Zur Begründung einer Ethik nach Sartre, Frankfurt am Main 2001.

Seel, Gerhard, Wie hätte Sartres Moralphilosophie ausgesehen?, in: Traugott König (Hrsg.), Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 276-293.

Suhr, Martin, Jean-Paul Sartre zur Einführung, Hamburg ⁵2015.

Töllner, Uwe, Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik. Zur Vereinbarkeit einer normativen Ethik und/oder Metaethik mit der Ontologie von *L'être et le néant*, Frankfurt am Main 1996.

Webber, Jonathan (Hrsg.), Reading Sartre. On phenomenology and existentialism, Abingdon 2011.

Wildenburg, Dorothea, Jean-Paul Sartre, Frankfurt am Main 2004.

Wittmann, Heiner, Sartre und die Kunst, Die Porträtstudien von Tintorette bis Flaubert, Tübingen 1996.

Zheng, Yiwei, Ontology and Ethics in Sartre's Early Philosophy, London 2005.

Zheng, Yiwei, Sartre on Authenticity, in: Sartre Studies International, Volume 8, Issue 2 (2002), S. 127-140.

c. Weitere Literatur

Austin, John Langshaw, Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words), deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny, Stuttgart 1972.

Ayer, Alfred Jules, Sprache, Wahrheit und Logik, aus dem Englischen übersetzt und hrsg. von Herbert Herring, Stuttgart 1987.

- Beauvoir, Simone de, Die Zeremonie des Abschieds, übersetzt von Uli Aumüller u. Eva Moldenhauer, Reinbek bei Hamburg 1993.
- Beauvoir, Simone de, In den besten Jahren, aus dem Französischen übertragen von Rolf Soellner, Reinbek bei Hamburg 1969.
- Beckermann, Ansgar, Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, Berlin ³2008.
- Bergmann, Gustav, Logic and Reality, Madison 1964.
- Bertram, Georg W., Sprachphilosophie zur Einführung, Hamburg 2011.
- Birnbacher, Dieter, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin/Boston ³2013.
- Blickle, Peter, Der Bauernkrieg. Die Revolution des Gemeinen Mannes, München 1998.
- Brentano, Franz, Psychologie vom empirischen Standpunkt, hrsg. mit Einleitung, Anmerkungen und Register von Oskar Kraus, Hamburg 1973.
- Brüggemann, Ulf, Hare und das Problem der ethischen Theorie, Bonn 1993.
- Demmerling, Christoph, Philosophie der Angst, in: Lars Koch (Hrsg.), Angst. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2013, S. 31-41.
- Descartes, René, Meditationen, übersetzt und hrsg. von Christian Wohlers, Hamburg 2009.
- Ehrl, Gerhard, Zum Charakter von Schellers Wertphilosophie, in: Phänomenologische Forschungen. Phenomenological Studies. Recherches Phénoménologiques, Neue Folge 5, Freiburg/München 2000, S. 90-115.
- Figal, Günter, Martin Heidegger zur Einführung, Hamburg ⁵2007.
- Frank, Manfred, Ansichten der Subjektivität, Berlin 2012.
- Frank, Manfred, Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre, in: Manfred Frank (Hrsg.), Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt am Main 1991, S. 413-599.
- Frank, Manfred, Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen, Stuttgart 2015.
- Frankena, William K., Ethik. Eine analytische Einführung, hrsg. und übersetzt von Norbert Hoerster, Wiesbaden ⁶2017.
- Freud, Sigmund, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, hrsg. von Anna Freud u.a., Frankfurt am Main ³1961.
- Giugliano, Antonello, Antimetaphysik des Wertes. Zu einem philosophischen Abschied von Heinrich Rickerts Denken, in: Anna Donise u.a. (Hrsg.), Methodologie, Erkenntnistheorie, Wertphilosophie. Heinrich Rickert und seine Zeit, Würzburg 2016, S. 9-31.
- Hallich, Oliver, Die Rationalität der Moral. Eine sprachanalytische Grundlegung der Ethik, Paderborn 2008.
- Hare, Richard M., Die Sprache der Moral, übersetzt von Petra von Morstein, Frankfurt am Main ⁴2016.

Hare, Richard M., Freiheit und Vernunft, übersetzt von Georg Meggle, Frankfurt am Main ²2016.

Hare, Richard M., Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz, übersetzt von Christoph Fehige und Georg Meggle, Frankfurt am Main 1992.

Hare, Richard M., Universalisierbarkeit, in: Günther Grewendorf, Georg Meggle (Hrsg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt am Main 1974, S. 198-216.

Hartmann, Nicolai, Ethik, Berlin ⁴1962.

Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁹2006.

Heidegger, Martin, Was ist Metaphysik, unveränderter Nachdruck der Antrittsvorlesung mit dem neu durchgesehenen Nachwort der vierten Auflage und mit einer Einleitung versehen, Frankfurt am Main ⁶1951.

Henckmann, Wolfhart, Max Scheler, München 1998.

Henckmann, Wolfhart, Max Scheler. Phänomenologie der Werte, in: Margot Fleischer (Hrsg.), Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 1991, S. 93-116.

Hiekel, Susanne/ Hallich, Oliver, Nonkognitivismus/Nondeskriptivismus, in: Markus Rüter (Hrsg.), Grundkurs Metaethik. Grundlagen – Positionen – Kontroversen, Münster 2016, S. 69-80.

Howells, Christina (Hrsg.), The Cambridge Companion to Sartre, Cambridge 1992.

Hume, David, Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch I-III, auf Grundlage der Übersetzung von Theodor Lipps, neu hrsg. von Horst D. Brandt, Hamburg 2013.

Husserl, Edmund, Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Text der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar, hrsg. von Ursula Panzer, Den Haag/Boston/Lancaster 1984.

Iser, Wolfgang, Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa, Konstanz ²1971.

Jahraus, Oliver, Martin Heidegger – Die Frage nach dem Sein, in: Ansgar Beckermann, Dominik Perler (Hrsg.), Klassiker der Philosophie heute, Stuttgart 2004, S. 678-708.

Kalokairinou, Eleni, From Meta-Ethics to Ethics. An Overview of R. M. Hare's Moral Philosophy, Frankfurt am Main 2011.

Kant, Immanuel, Gesammelte Schriften, hrsg. Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff.

Keil, Geert, Willensfreiheit und Determinismus, Stuttgart ²2018.

Kemmerling, Andreas, Intentionalität, in: Grundbegriffe der Philosophie, hrsg. von Stefan Jordan und Christian Nimtz, Stuttgart ⁴2019, S. 160-162.

Kierkegaard, Sören, Der Begriff der Angst, übersetzt, mit Einleitung und Kommentar hrsg. v. Hans Rochol, Hamburg 1984.

Kierkegaard, Sören, Entweder / Oder. Zweiter Teil Band 2, in: Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke, Abteilung 2/3, hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, Köln ²1987.

Mackie, John Leslie, Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen, aus dem Englischen übersetzt von Rudolf Ginters, Stuttgart 1981.

Milner, David A./ Goodale, Melvyn A., The Visual Brain in Action, Oxford 1995.

Moore, George Edward, Principia Ethica, Revised Edition with the preface to the second edition and other papers, hrsg. von Thomas Baldwin, Cambridge 1993.

Münch, Dieter, Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserls Frühwerk, Frankfurt am Main 1993.

Nagel, Thomas, Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, Stuttgart ³2008.

Newen, Albert, Philosophie des Geistes. Eine Einführung, München 2013.

Newen, Albert/ Schrenk, Markus A., Einführung in die Sprachphilosophie, Darmstadt 2008.

Pauen, Michael, Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung, Frankfurt am Main 2001.

Platon, Der Staat, bearbeitet von Dietrich Kurz, griechischer Text von Émile Chambry, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, in: Platon. Werke in acht Bänden. Vierter Band, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt ⁶2011.

Quante, Michael, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt ³2008.

Rickert, Heinrich, System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Tübingen 1921.

Röd, Wolfgang, Die Phänomenologie, in: Helmut Holzhey u. Wolfgang Röd (Hrsg.), Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2, Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie, München 2004, S. 133-206.

Rorty, Richard M., Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy, in: Richard M. Rorty (Hrsg.), The Linguistic Turn, Essays in Philosophical Method, Chicago ²1992, S. 1-39.

Rüther, Markus, Realismus, in: Markus Rüther (Hrsg.), Grundkurs Metaethik, Grundlagen – Positionen – Kontroversen, Münster 2016, S. 123-134.

Savigny, Eike von, Die Philosophie der normalen Sprache, Eine kritische Einführung in die »ordinary language philosophy«, Frankfurt am Main 1993.

Scheler, Max, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Band 2, fünfte, durchgesehene Auflage, hrsg. mit einem Anhang von Maria Scheler, Bern 1966.

Schnädelbach, Herbert, Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt am Main 1983.

Schopenhauer, Arthur, Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Arthur Schopenhauer, Züricher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, Band VI, folgt der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher, Zürich 1977, S. 145-315.

Stahl, Titus, Einführung in die Metaethik, Stuttgart 2013.

Stahl, Titus, Metaethik. Ein systematischer Gebietsüberblick, in: Markus Rüter (Hrsg.): Grundkurs Metaethik. Grundlagen – Positionen – Kontroversen, Münster 2016, S. 37-52.

Thurnher, Rainer, Martin Heidegger, in: Rainer Thurnher u.a. (Hrsg.), Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3, Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, München 2002, S. 196-274.

Thurnher, Rainer, Sören Kierkegaard, in: Rainer Thurnher u.a. (Hrsg.), Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3, Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, München 2002, S. 15-58.

Ullrich, Wolfgang, Was war Kunst? Biographien eines Begriffs, Frankfurt am Main 2005.

Zahavi, Dan, Husserls Phänomenologie, übersetzt von Bernhard Obsieger, Heidelberg 2009.

Danksagung

Mein herzlicher Dank gilt all denjenigen, die zur Vollendung meiner Dissertation beigetragen haben. Insbesondere danken möchte ich meiner Erstprüferin Frau PD Dr. Bardt. Sie gab mir die Möglichkeit, bei ihr über Jean-Paul Sartre zu promovieren. Während der gesamten Arbeitsphase hat mir Frau PD Dr. Bardt mit ihrer philosophischen Expertise sowie ihrer außerordentlich wertschätzenden Art auf die denkbar beste Weise zur Seite gestanden. In unzähligen persönlichen Gesprächen hat mich Frau PD Dr. Bardt mit wertvollen Ratschlägen, kritischen Rückmeldungen und weiterführenden Hinweisen dabei unterstützt, die Argumentation meiner Dissertation zu entwickeln. Stets konnte ich mich bei Fragen oder Unklarheiten an Frau PD Dr. Bardt wenden. Ohne ihre kontinuierliche Unterstützung, ihr Vertrauen und ihre Geduld wäre diese Arbeit nicht möglich gewesen. Ebenso bedanke ich mich ganz herzlich bei Herrn PD Dr. Moskopp, der sich bereit erklärt hat, als Zweitprüfer die Dissertation zu beurteilen. Vor allem in der abschließenden Arbeitsphase hat mir Herr PD Dr. Moskopp mit seinen kritischen Nachfragen sowie erhellenden Anregungen sehr geholfen, meine Dissertation um wichtige Punkte zu bereichern. Ein herzliches Dankeschön gilt ferner Franz Windelen, der mit unermüdlicher Ausdauer jedes einzelne Kapitel der Dissertation Korrektur gelesen hat. In vielen Gesprächen hat er mich nicht nur auf sprachliche Ungenauigkeiten hingewiesen, sondern mich mit seinen kritischen Anmerkungen auch unterstützt, die Arbeit inhaltlich zu verbessern. Schließlich bedanke ich mich sehr bei meiner Frau Freya Steuer. Ohne ihren Rückhalt, ihr Verständnis, ihre große Geduld und Rücksichtnahme hätte ich nicht die Zeit gefunden, mich intensiv der Dissertation zu widmen.

Die Dissertation ist meinem Großvater Hans-Georg Kohlmüller gewidmet.

Lebenslauf

Persönliche Angaben

Name: Konstantin Steuer
Adresse: Dürener Str. 89
50931 Köln
Kontakt: Mobil 01577/1447490
E-Mail: Konstantin-Steuer@web.de
Geburtsdatum: 22.06.1985

Berufliche Tätigkeiten

Seit 08/2018 **Gesamtschule Wuppertal Langerfeld, Wuppertal**
Lehrkraft (StR) mit den Fächern Philosophie und Geschichte

10/2016 bis 04/2018 **Gymnasium Am Turmhof, Mechernich**
Studienreferendar GyGe

10/2008 bis 03/2009 **Lycée Fustel de Coulanges, Straßburg**
Fremdsprachenassistent

09/2004 bis 05/2005 **Rheinische Schule für Körperbehinderte, Köln**
Zivildienstleistender

Bildungsweg

Seit 2018 **Doktorand an der Universität Koblenz/Landau**
Fachbereich 2, Philosophie

10/2016 bis 04/2018 **Zentrum für schulpraktische Lehrerbildung Vettweiß,**
Abschluss: Zweites Staatsexamen
Philosophie/Praktische Philosophie, Geschichte

04/2013 bis 12/2015 **Universität zu Köln, Abschluss: Erstes Staatsexamen**
Lehramt Gymnasium/Gesamtschulen
Philosophie/Praktische Philosophie, Geschichte

11/2011 **Vytautas Magnus University**
Teilnahme am internationalen Workshop:
Moral Reasoning: Reading Aristotle's Nichomachean Ethics

10/2005 bis 01/2011 **Universität zu Köln, Abschluss: Magister Artium**
Magisterstudium: Philosophie, Mittlere und Neuere Geschichte,
Romanische Philologie/Französisch

08/1995 bis 06/2004 **Apostelgymnasium Köln, Abschluss: Allgemeine Hochschulreife**

Erklärung

Hiermit versichere ich, Konstantin Steuer, dass ich die als Dissertation vorgelegte Abhandlung in keinem anderen Verfahren zur Erlangung des Doktorgrades oder als Prüfungsarbeit für eine akademische oder staatliche Prüfung eingereicht habe. Ich versichere, dass ich die Arbeit selbstständig verfasst habe, keine anderen als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe und die den benutzten Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen kenntlich gemacht habe.

Ort, Datum

Unterschrift