

1. Die Ausgangssituation 1945. Das Verhältnis von Freiheit und Vernunft. Sartre und der Existentialismus

8. Mai 1945. Der Tag der Kapitulation der deutschen Wehrmacht; das Ende der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft; der Tag der Befreiung. Die Niederlage des Faschismus, das Ende des entsetzlichen Krieges bedeutete damals *Incipit vita nova* – ein neues Leben beginnt. Ernst Bloch hat in der *Tübinger Einleitung in die Philosophie* von der „Formel Incipit vita nova“ gesprochen, die sozusagen das „Logo“ der utopischen Erwartung sei, es könne das Reich der Freiheit, die Verwirklichung der Menschlichkeit, die Welt als „Heimat“ beginnen.¹ 1945 haben viele Menschen so empfunden – gewiß nicht ganz so prinzipiell und nicht mit dem eschatologischen Ton, der bei Bloch mitklingt, aber doch mit der großen Emotion, man werde eine Gesellschaft frei von Krieg und Unterdrückung schaffen. Inmitten der Ruinen der zerstörten Städte erwachte der Wille, es besser zu machen.²

Ich möchte hier eine Ergänzung hinzufügen: Nach der Lektüre des Manuskripts dieser Vorlesung machte mich ein Freund, der zur gleichen Zeit und zeitweise an derselben Universität studierte, darauf aufmerksam, daß der von mir erlebte und beschriebene demokratische Erneuerungswille nur einen Teil der Bevölkerung ergriffen hatte. Er selbst habe in seinem Bekanntenkreis gegenteilige Einstellungen erfahren. Nach der Niederla-

1 „Heimat“ als politische Perspektive ist das Schlußwort von Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung*. „Die Wurzel der Geschichte ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat“. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. V, Frankfurt a. M. 1959, S. 1628.

2 Ich nenne einige Bücher verschiedener politischer und weltanschaulicher Provenienz, die die Atmosphäre der Zeit ausdrücken: F.A. Kramer, *Vor den Ruinen Deutschlands*, Koblenz 1945. – Fritz Helling, *Der Katastrophenweg der deutschen Geschichte*, Frankfurt a.M. 1947. – Alexander Abusch, *Der Irrweg einer Nation*, Berlin 1946. – Johannes R. Becher, *Erziehung zur Freiheit*, Berlin 1946. In den folgenden Jahren waren es dann die großen literarischen Verarbeitungen des Zeitgeschehens, die prägend auf die Generation einwirkten: Thomas Manns *Dr. Faustus*, Anna Seghers *Das siebte Kreuz*, Werner Krauss' *PLN*.

ge da wieder anzuknüpfen, wo man begonnen hatte – beim deutschen Großmachtanspruch und dem Streben nach Hegemonie in Europa –, sei deren deklariertes Ziel gewesen. Daß die alte „power elite“ so dachte und sich damit schließlich auch durchsetzte, ist sicher richtig und erklärt die restaurative Wende der deutschen Politik nach 1948. Die Bewußtseinslage der Mehrheit der Bevölkerung war vermutlich ambivalent und die Erleichterung über das Ende des Krieges überwog zunächst.

In besonderem Maße waren dagegen wir Antifaschisten, die aus den Gefängnissen und Konzentrationslagern befreit wurden, von dem Impuls ergriffen, eine neue Welt aufzubauen. Ich soll in diesen Vorlesungen von meinen eigenen Erfahrungen des Philosophierens berichten, also muß ich zuweilen – und vor allem an dieser Stelle des Anfangs – ganz persönlich werden. Später wird das Persönliche in den objektiven Konfigurationen des Denkens (und des politischen Handelns) aufgehen; hier am Anfang aber zeigt es sich in seiner nackten Subjektivität, und gerade so wird diese Subjektivität in ihrer Bedingtheit durch die geschichtlich-gesellschaftliche Situation als eine objektiv vermittelte und begründete verstehbar.

1945 war ich 18 Jahre alt; 1933, als Hitler in Deutschland die Macht ergriff, sechs Jahre. Unter den Jugendlichen dieser Jahrgänge war Widerstand gegen den Faschismus selten. Keinesfalls hatte er eine klare politische Ausrichtung. Wo überhaupt Opposition entstand, erwuchs sie aus moralischer Empörung über das Unrecht, das die Nazis verübten und das jedem, der die Augen offen hatte, sichtbar war. Eines meiner einschneidendsten Kindheitserlebnisse war die Pogromnacht vom 9. November 1938, als die Synagogen in Brand gesteckt und die jüdischen Geschäfte demoliert wurden. Ein guter Freund meiner Eltern, ein jüdischer Arzt (der auch mich behandelt hatte), wurde nach einem Krankenbesuch auf der Straße von SA-Leuten totgeschlagen. Von diesem Zeitpunkt an war ich von einem tiefen Haß auf die Nazis ergriffen. Wenn ich abends ins Bett ging, sagte ich (wie andere ein Nachtgebet): „Nieder mit Hitler!“

Dann kam der Krieg. Er bedeutete für mich, daß die Naziherrschaft nun durch eine militärische Niederlage beseitigt werden konnte. Die deutschen Siege über Polen, Frankreich, Jugoslawien, die Eroberung Europas von Norwegen bis Kreta waren bittere Enttäuschungen, aber sie beeinflussten meinen festen Glauben an die schließliche Niederlage Deutschlands nicht. Das Böse *durfte nicht* siegen. So einfach war das in den Gedanken eines Knaben von 12 und 14 Jahren. Der Überfall auf die Sowjetunion und die Kriegserklärung an die USA bestärkten diesen Glauben. Nun standen drei Weltreiche, das britische Empire, die Sowjetunion und die USA, gemeinsam gegen die Nazis.

In dieser Zeit begann meine illegale Tätigkeit. Mit einigen Freunden aus der Schulklasse bildete ich eine Gruppe, die englische und amerikanische Radiosender abhörte und die Nachrichten über den tatsächlichen Kriegsverlauf und über den faschistischen Terror auf Flugblättern vervielfältigte und nachts in die Briefkästen in Frankfurt steckte. Das Widerstandsmotiv war die moralische Empörung; keine politische Alternativ-Idee – woher hätten sechzehnjährige Jugendliche in Deutschland nach zehn Jahren Hitler-Herrschaft eine solche Idee nehmen sollen? Auch keine Beziehung zum organisierten Antifaschismus, sondern einfach jugendliche Gefühle für Recht und Unrecht. Erst als ich verhaftet wurde und im Gestapo-Gefängnis mit einem jungen kommunistischen Arbeiter aus einer Widerstandsgruppe in einer Zelle saß, wurde in den Gesprächen mit ihm mein emotionaler Antifaschismus durch Begriffe politischen Denkens strukturiert: Kapitalismus, Imperialismus, Klassenkampf, Sozialismus wurden nun theoretische Koordinaten, in deren Netz die eigene Entscheidung ihren Ort und eine mehr als subjektive Begründung fand.

In Deutschland hat man vom Jahre 1945 als der „Stunde 0“ gesprochen, so als habe damals eine ganz neue Epoche der deutschen Geschichte begonnen. Das ist zweifellos falsch. Mit der Restitution des westdeutschen Kapitalismus, mit dem Wiederaufbau einer militärischen Großmachtstellung in der NATO, mit der Rückkehr der nationalsozialistischen Funktionäre in die deutsche Politik wurde sehr bald die Kontinuität des deutschen Imperialismus wiederhergestellt. Das geschah im Zeichen des „Kalten Kriegs“, des weltpolitischen Gegensatzes zwischen den USA und der Sowjetunion. Ab 1947 gab es die ersten Anzeichen restaurativer Tendenzen in Westdeutschland, bei der Gründung der Bundesrepublik Deutschland 1949 hatten sie bereits die Oberhand gewonnen.

Für eine kleine engagierte Minderheit junger Menschen war 1945 jedoch eine ungewöhnliche Gelegenheit zur Bewährung. Ich nenne einige Beispiele: Rudolf Augstein war 23 Jahre, als er von der englischen Besatzungsadministration mit der Herausgabe des *Spiegel* beauftragt wurde. Wolfgang Harich war mit 25 Jahren einer der einflußreichsten Kulturfunktionäre in der sowjetischen Besatzungszone. Die amerikanische Kontrollbehörde machte Emil Carlebach, der mit 19 Jahren 1933 eingekerkert und zwölf Jahre lang in Zuchthäusern und Konzentrationslagern inhaftiert war, ohne jede Vorbildung und journalistische Erfahrung zum Chefredakteur der *Frankfurter Rundschau*. Wer bereit und fähig war, sich einer Aufgabe zu stellen, bekam eine Chance. Aus dieser Situation erklärt sich, daß ich mit 20 Jahren in den wissenschaftlichen Redaktionsbeirat des *Philosophischen Literaturanzeigers* berufen wurde, als Journalist neben meinem Studi-

um bei Regierung und Parlament der vereinigten amerikanischen und britischen Besatzungszone akkreditiert war und zum Organisationskomitee des zweiten deutschen Philosophiekongresses 1948 in Mainz gehörte.

Natürlich hatte dieser Eintritt ins wissenschaftliche und publizistische Leben eine Vorgeschichte. Schon mit 14 Jahren hatte ich begonnen, mich mit Philosophie zu beschäftigen, hatte Schopenhauer, Nietzsche, Kants *Kritik der reinen Vernunft*, Heideggers *Sein und Zeit* und zahlreiche Werke über indische Philosophie gelesen. Es war meine Mutter, die mit großem Verständnis und Toleranz diese Interessen förderte und auch meinen jugendlichen Antifaschismus unterstützte. Daneben muß ich meiner Lehrer gedenken, die auf meine besonderen intellektuellen Neigungen eingingen und sie begünstigten; auch sie haben sich nach meiner Verhaftung durch die Nazis für mich eingesetzt. So kam ich nicht unvorbereitet dazu, gleich 1945 nach der Befreiung in dem bewegten kulturellen und politischen Leben dieser ersten Nachkriegsphase aktiv zu werden.

Dieser biographische Exkurs war unerlässlich, um die Erlebnislage verständlich zu machen, von der die philosophische Sensibilität und Rezeptivität der ersten Nachkriegsjahre ihre Impulse empfing. Die erste Berührung mit dem Denken der freien Welt geschah unter dem Einfluß der Besatzungsmächte USA, Großbritannien, Frankreich, Sowjetunion, die jede in ihrer Besatzungszone von ihren nationalen Traditionen und Ideologien her eine Kulturpolitik der demokratischen Erziehung des deutschen Volkes betrieben.³ In der sowjetischen Besatzungszone stand im Mittelpunkt die revolutionäre und demokratische deutsche Literatur und Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts mit dem Schwerpunkt bei Marx und Engels sowie die demokratische russische Philosophie des 19. Jahrhunderts, Belinski, Herzen, Tschernischewski, Dobrolyubow und selbstverständlich Lenin und Stalin. In der amerikanischen Besatzungszone überwog die Anknüpfung an die Verfassungsideologie des Unabhängigkeitskriegs – Jefferson, Paine – und an den philosophischen Pragmatismus John Deweys. Das flache Lebensverständnis des amerikanischen common sense, der Mangel an geschichtsphilosophischen Perspektiven konnten nach den Erfahrungen der politischen Extreme, die hinter uns lagen, junge Menschen in den Jahren nach 1945 nicht befriedigen.⁴

3 Vgl. dazu Hans Heinz Holz, „Philosophie und bürgerliche Weltanschauung. Um-erziehung und Restauration – westdeutsche Philosophie im ersten Nachkriegsjahrzehnt“, in: *Dialektik* 11, Köln 1986, S. 45.

4 Die Platitude des amerikanischen Bildungsprogramms erhellt daraus, daß neben der (hervorragenden und seriösen) *Amerikanischen Rundschau* als weiterer

Die existentialistische Welle

Da kamen jedoch aus Frankreich die philosophischen Konzepte, die das Vakuum in Deutschland auszufüllen vermochten: Die Hegel-Interpretationen von Jean Hyppolite, Alexandre Kojève, Eric Weil; die existentialistischen Daseinsdeutungen von Jean Paul Sartre, Albert Camus, Gabriel Marcel – und als der große systematische Entwurf das erste Hauptwerk Sartres *L'être et le néant – Das Sein und das Nichts*.⁵ Die zahlreichen deutschen Kulturzeitschriften waren voll von Darstellungen des Existentialismus⁶; Höhepunkt des ersten deutschen Philosophiekongresses nach dem Kriege in Garmisch-Partenkirchen 1947, an dem ich teilgenommen habe, waren die Referate von Otto Friedrich Bollnow und Fritz Joachim von Rintelen zur Existenzphilosophie.⁷

Fokus dieser weltanschaulichen Bewegung, die nicht nur die Philosophie, sondern auch die Literatur ergriff und die Zeitungsfeuilletons beherrschte, war Jean Paul Sartre. In seiner Person fand sich vereint, wonach das Orientierungsbedürfnis junger Menschen suchte: Ein philosophisches Denken, das die politischen Erfahrungen der Gegenwart zu den großen Klassikern der Philosophie, zu Descartes und Kant, zu Fichte und Hegel, zu Feuerbach und Marx in Beziehung setzte; eine literarische Produktion, die die Bewährung der philosophischen Gedanken in konkreten Konfliktsituationen vor Augen führte – Stücke wie *Les Mouches – Die Fliegen*, *Les morts sans sépultures – Tote ohne Begräbnis*, *Huis clos – Geschlossene Gesellschaft* wurden überall aufgeführt und diskutiert; das politische Engagement im antifaschistischen Widerstand und dann im Kampf um eine neue sozialistische Gesellschaft. Sartre verkörperte eine Philosophie, die sich nicht in der akademischen Klausur als reine Theorie auf die abstrakten Schematismen der Wirklichkeit reduzierte, sondern auf dem Markt-

Zugang zum demokratischen Kulturverständnis nur eine deutsche Ausgabe von *Reader's Digest* angeboten wurde.

- 5 Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943.
- 6 Das geistige Leben nach 1945 wurde durch eine Fülle kulturell-politischer Zeitschriften geprägt. Ich nenne nur die wichtigsten: *Die Wandlung* in Heidelberg; die *Frankfurter Hefte*, der *Merkur*, die *Amerikanische Rundschau*, der *Lanzelot* in Baden-Baden; *Das Goldene Tor* in Baden-Baden; *Die Sammlung* in Göttingen; die *Sowjetwissenschaft* in Berlin; die *Neue Welt* in Berlin; der *Aufbau* in Berlin; *Ende und Anfang* in München; die *Aussaat* in Stuttgart; und viele andere mehr.
- 7 Vgl. Heinz-L. Matzat, „Der Philosophenkongreß 1947 in Garmisch“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. II, Reutlingen 1948, S. 382 ff. Die Vorträge von Bollnow und Rintelen abgedruckt ebd., S. 231 ff. und S. 69 ff.

platz ihre Debatten ausfocht, zur Klärung des Bewußtseins der Menschen, damit sie eine verantwortliche Haltung im Leben und in der Gesellschaft einnehmen könnten. Wer 1945 das Philosophieren als eine tätige Lebensaufgabe begriff und darin die Mitte seiner Existenz fand, konnte dem Einfluß Sartres nicht entgehen. Sartre war das Paradigma der Reflexion dieses historischen Augenblicks.

Wir hatten erlebt, wie der Mensch von den Institutionen des Staats aufgesogen und seiner Menschlichkeit beraubt wurde. Es waren ja keine Ungeheuer, die Oradour niederbrannten, die Massenexekutionen an Gefangenen in Rußland und Jugoslawien vorgenommen hatten. Eichmann war ein Bürokrat, kein Amokläufer. Aber angesichts der Enthüllung dieser Verbrechen war es evident, daß es eine Pflicht zum Nein-Sagen gab und daß der Mensch seine Menschlichkeit, seine Menschenwürde nur in der Negation erhalten und bestätigen konnte. Im Erlebnis der Freiheit als Negativität und der Hilflosigkeit gegenüber der Heteronomie des Positiven erreichte uns Sartre mit seiner Philosophie und seinen literarischen Werken.

Dies war ja das Motiv, das von früh an die Philosophie Sartres bestimmte, das auch zum Inhalt seiner Romane und Theaterstücke geworden war: Der Mensch wird durch die Welt, in die er hineingeboren und in die er verflochten ist, sich selbst entfremdet; er ist nicht mehr reines, unverfälschtes Ich, das sich in Übereinstimmung mit sich selbst einer Situation stellen und seine Wahl treffen kann. Er wird vielmehr zum Objekt verdinglicht, das in seinem Wesen durch die anderen und durch die Verhältnisse bestimmt ist. Im Roman *La nausée – Der Ekel* erlebt Antoine Roquentin diese Verdinglichung als Inhalt seines Abscheus, im Drama *Les mouches – Die Fliegen* leidet eine ganze Stadt darunter, daß sie ein Schicksal annimmt, das ihr von außen aufgezwungen ist, und Orest, der sie befreit, lehnt sich gegen die Institutionen auf, die dieses Schicksal verewigen. Aber selbst der Rebell wird, wie Mathieu in *L'âge de raison – Zeit der Reife*, noch determiniert durch die Ordnung, gegen die er revoltiert. Was in diesen Werken von Sartres Frühzeit dargestellt ist, wird mit den Mitteln philosophischer Hermeneutik im chef d'œuvre des Existentialismus, *L'être et le néant – Das Sein und das Nichts*, bis ins einzelne untersucht und belegt.

In den Institutionen der Gesellschaft wird der Mensch zur Funktion eines anonymen Mechanismus. Auch der Kapitalist ist nicht mehr der freie Unternehmer, als der er sich im Liberalismus des 19. Jahrhunderts verstehen mochte, aus der Vollmacht seines eigenen Erfindungsgeists, Wagemuts und Plans; längst hat sich gezeigt, daß er nur der Vollstrecker des Gesetzes der Kapitalakkumulation ist, den Zwängen des Systems ebenso unterworfen wie die ausgebeuteten Arbeiter – die „Lohnabhängigen“ –

und sein Vorrang besteht nur in der besseren Stellung in der Hierarchie, im größeren Anteil am Profit. Was aber den Menschen zum Menschen macht, die Freiheit ethischer Entscheidungen, ist allen gleichermaßen genommen. Kant hatte den Kategorischen Imperativ formuliert: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“; bzw. in einer Variante: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“.⁸ Sartre sagt sinngemäß dasselbe: „Tatsächlich gibt es nicht eine unserer Handlungen, die, indem sie den Menschen schafft, nicht gleichzeitig ein Bild des Menschen schafft, der wir sein wollen, so wie wir meinen, daß er sein soll“.⁹

Ernst Bloch hat darauf hingewiesen, daß der kategorische Imperativ in der Klassengesellschaft prinzipiell nicht erfüllbar ist:

„Es ist dies ein Satz ohne alle Ausbeutung gegen alle Ausbeutung. [...] In dem Satz ist immerhin ein Zug von jener humanen Tendenz, die [...] alle Verhältnisse umwerfen will, in denen ‚der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist‘. Solange diese Verhältnisse bestehen, ist Kant in ihnen suspendiert, sein Unsterbliches steht nicht auf der Seite, wo man feiert, sondern realisiert“.¹⁰

Das ist die Bewußtseinslage, in der Sartre den Protest gegen die Entmenschlichung, gegen die Entfremdung des Menschen formulierte.

Allerdings blieb auch der existentialistische Freiheitsbegriff, nicht anders als der kantische, zunächst noch formal. Wenn Sartre von der These ausging, daß der Mensch das einzige Wesen sei, bei dem die Existenz der Essenz vorhergehe und daß er sich darum selbst schaffe, so blieb er damit in der Nähe des Kantschen und des Fichteschen Idealismus, der das handelnde Ich, die moralische Person unabhängig von den objektiven Bedingungen der materiellen Welt sah. *L'être et le néant*, dieser große Entwurf zu einer Philosophie der Freiheit, entwickelte eine Anthropologie des „einsamen Menschen“, gelegentlich ist die Nähe zu Stirner und seiner Hypertrophie des „Einzigem“ deutlich.

Sartres Einfluß – das muß nun einschränkend gesagt werden – ergriff die bürgerliche Intelligenz. In der Arbeiterbewegung, in der damals

8 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785, S. 52.

9 Jean Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Paris 1946.

10 Ernst Bloch, *Philosophische Ansätze, Gesamtausgabe*, Bd. X, Frankfurt a.M. 1969, S. 444.

eine philosophisch, wissenschaftlich, literarisch hoch entwickelte marxistische Weltanschauungskultur bestand, hat der Existentialismus nie eine Rolle gespielt. Im Gegenteil. Sartre, als der unter den Existentialisten, der der politischen Linken am nächsten stand, wurde wegen seines „kleinbürgerlich-individualistischen“ Freiheitsbegriffs scharf angegriffen. 1956 hat Roger Garaudy – in jenen Jahren ein führender Theoretiker des Parti Communiste Française – diese Kritik teilweise zurückgenommen:

„In unseren ersten Kritiken an Sartre vor zehn Jahren haben wir seine Thesen über die Freiheit en bloc zurückgewiesen. Nun aber denke ich, daß es nötig gewesen wäre, weiter zu gehen und zu zeigen, daß die marxistische Auffassung die von Sartre unterstrichenen Aspekte als ‚Momente‘ umfaßt und enthält.“¹¹

Wirkung und Widersprüche Sartres

Worin aber lag die starke Wirkung Sartres in den ersten Nachkriegsjahren begründet? Wenn ich an meine eigenen Studienjahre zurückdenke (als ich doch immerhin schon im Feld kommunistischer Publizistik und Kulturarbeit tätig war), so finde ich dafür verschiedene Motive:

- Die These von der Sinnlosigkeit der Existenz reflektierte ein Lebensgefühl, das der im Krieg manifest gewordenen Krise der bürgerlichen Gesellschaft entsprach und die Entwurzelung, die Bodenlosigkeit des Individuums zum Ausdruck brachte; das war der Nihilismus-Aspekt des Existentialismus.
- Die Versicherung, daß der Mensch sein eigener Entwurf sei („projet“) und daß er sich selbst aus dem Nichts schaffe, gab der Verzweiflung an der Sinnlosigkeit eine positive, aktivistische Wendung; in einer Zeit, als wir aus materiellen, geistigen, moralischen Ruinen unsere Lebenswelt wieder aufbauen mußten, weckte dieser Umschlag aus dem Nihilismus ins Engagement, aus der Lähmung in einen Willensakt die

11 Roger Garaudy in: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Sektion Philosophie (Hg.), *Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus. Konferenzprotokoll*, Berlin 1956. Vgl. auch Roger Garaudy, *Die Freiheit als historische und philosophische Kategorie*, Berlin 1959 (franz.: *La liberté*, Paris 1955).

Kraft, deren wir für eine Bewältigung dieser Aufgabe bedurften; das war das aktivistische Moment.

- Daß der Entwurf ganz aus unseren eigenen individuellen Zielsetzungen hervorgehen solle, in unserer eigenen Verantwortung stehe und sich über die gegebenen äußeren Bedingungen hinwegsetzen könne, ja müsse, gab uns das Gefühl einer schrankenlosen Freiheit gegenüber der sinnlosen Welt; das war der spontaneistische Charakter des Existentialismus. In jedem Augenblick sollte das „*Incipit vita nova*“ eintreten können. Angesichts der Tatsache, daß die bürgerlichen Philosophien versagt und die Zerstörung der Welt nicht verhindert hatten, ja sie nicht einmal erklären konnten, öffnete diese Zurückverlegung der Sinngebung in die individuelle Entscheidung den Weg zu einem Neuanfang.
- Diese in der Tendenz irrationalistischen Elemente des Existentialismus – pessimistischer Nihilismus, dezisionistischer Aktivismus, individualistischer Spontaneismus – sind unterlegt von einer Schicht philosophischer Rationalität, die in der Systematik von Descartes, Kant und Hegel, im kritischen Denken der Aufklärung, in der deskriptiven Präzision Husserls ihre Konstruktionsprinzipien findet. Das erhebt Sartre weit über das Niveau der deutschen Existenzphilosophie im Stile von Jaspers und seinen Epigonen. Sartre konnte nicht nur von der großen klassischen bürgerlichen Philosophie her verstanden werden, er konnte auch zu ihr zurückführen. Das Verdikt der „Zerstörung der Vernunft“¹² war auf ihn nicht ohne weiteres anzuwenden.
- Die Architektur von *L'être et le néant* schließt sich an die Konfigurationen des modernen Denkens an. Von Descartes, Kant und Fichte übernimmt Sartre die ontologische Fundierung der Welt im Subjekt¹³, und er radikalisiert in junghegelianischer Manier diesen Subjektivismus, indem er das transzendente Subjekt ins empirische Subjekt übergehen und zuweilen beide ins eins fallen läßt; das ist der Subjektivismus als Grundzug des Existentialismus. Damit fügt Sartre sich in eine dominante Linie neuzeitlichen Philosophierens ein, die er insofern über-

12 Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft, Werke*, Bd. 9, Darmstadt und Neuwied 1974. – Erste Ausgabe Berlin 1954.

13 Zur neuzeitlichen Subjektphilosophie vgl. Hans Heinz Holz, *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Neuzeit*, Darmstadt 2011, Bd. III und IV zu Descartes, Kant und Fichte.

schreitet, als er mit Hegel und Marx auch die andere markante Linie, die einer objektivierenden dialektischen Ontologie, aufnimmt und zwischen beiden Linien Vermittlungen herzustellen versucht.¹⁴

Diese Zusammenstellung der Motiv-Reihen, die die Rezeption des Existentialismus begünstigten, läßt schon die innere Widersprüchlichkeit dieser Philosophie erkennen. Es versteht sich von selbst, daß der Existentialismus eine Durchgangsstation war, ein „Tor“, das durchschritten werden mußte (wie Bollnow es damals formulierte), wenn aus den geschichtlich-politischen Erfahrungen der Zeit zu einer neuen philosophischen Systematik fortgeschritten werden sollte.

Ich greife nun in der Chronologie vor, weil ich später auf Sartre nicht mehr zurückkommen werde. Sartre ist bei seinem junghegelianischen Subjektivismus nicht stehen geblieben. Auch ihn haben die im Subjektivismus unaufgelöst gebliebenen Probleme der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit weitergetrieben. Ich denke, es sagt etwas über die Wirkungsmöglichkeiten seiner ersten, der existentialistischen, Philosophie aus, daß er selbst von ihr aus zu einem zweiten systematischen Entwurf, der *Critique de la raison dialectique* – *Kritik der dialektischen Vernunft* weiterschritt.¹⁵

14 Die existentialistische Systematik habe ich 1951 in einer Monographie, *Jean Paul Sartre. Darstellung und Kritik seiner Philosophie*, Meisenheim/Glan, rekonstruiert (ein Buch, das auf der Weltausstellung in Brüssel 1955 im deutschen Pavillon als eines der tausend Bücher ausgestellt war, die zur „Bibliothek eines gebildeten Deutschen“ gehören sollten. Als das Buch erschien, war die existentialistische Modewelle schon abgeklungen. Ich schrieb im Vorwort: „Die Philosophie Sartres ist unverändert aktuell geblieben, mag sie inzwischen auch aus dem Brennpunkt der literarischen Mode-Diskussion gerückt sein. Sie bleibt ein ausgezeichnetes Symptom der ideologischen Situation einer Welt, deren gesellschaftliche Basis zerfällt; denn sie spiegelt getreu diesen Zerfall“. Mit Blick auf die politischen Implikationen habe ich „Sartres Weg und Wandlung“ 1958 in einem kleinen Büchlein *Der französische Existentialismus*, Speyer und München, behandelt und schließlich 1976 Sartre im Zusammenhang der bürgerlichen Protestbewegungen in der Philosophie situiert: *Die abenteuerliche Rebellion*, Darmstadt und Neuwied. So hat sich die Beschäftigung mit Sartre doch mehr als dreißig Jahre fortgesetzt; daraus sind neben den drei genannten Büchern auch zahlreiche Aufsätze und Radiobeiträge und 1962 die Übersetzung von Sartres Nachruf auf Merleau-Ponty (*Merleau-Ponty vivant* – deutsch: *Freundschaft und Ereignis*, Frankfurt a.M. 1962) hervorgegangen.

15 Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960. Dazu: Hans Heinz Holz, „Sartres ‚Kritik der dialektischen Vernunft‘“, in: *Merkur*, Jg. 15, Heft 10, S. 969 ff.

Denn dieselben, im Rahmen der existentialistischen Anthropologie nicht zu lösenden Probleme, die Sartre zu seinem Neuansatz führten, waren es auch, um derentwillen die Nachkriegsgeneration den Existentialismus bald hinter sich ließ. Es waren die Erfahrungen der Nachkriegsgeschichte, die rasche Restitution des Kapitalismus in Westeuropa und daraus folgend die intensive, leidenschaftliche politische Aktivität Sartres und seine Beschäftigung mit dem Marxismus, die ihn über die Position von *L'être et le néant* hinausführten.

Im Überdenken des Standpunkts von 1943 (dem Erscheinungsjahr von *L'être et le néant*) liegt eine Konsequenz, die theoretisch unausweichlich und politisch jedenfalls naheliegend war. In den Jahren seit 1951 hat Sartre sich immer enger an die marxistisch-sozialistische Bewegung angeschlossen. Von einer linksbürgerlich-progressiven Position aus hat er die Aktionsgemeinschaft mit den Kommunisten gesucht. Sein Anschluß an die Weltfriedensbewegung, dokumentiert durch die Wiener Rede von 1952, und sein Bruch mit Albert Camus, der den entgegengesetzten politischen Weg ging, bezeichnen die Stadien dieser Entwicklung. Und wie in der politischen Praxis versuchte Sartre dann auch in der Theorie den Weg zu gehen, der ihn in die Nähe der marxistischen Gesellschaftsanalyse führte. Er hat damit in einer weltpolitischen Situation, die durch die zunehmende Konfrontation der gegensätzlichen Gesellschaftssysteme, durch Rüstungswettlauf und Kriegsgefahr gekennzeichnet war, ein Beispiel dafür gegeben, daß die politische Stellungnahme philosophisch reflektiert und begründet werden kann.

Die Critique de la raison dialectique

Die frei setzende Tathandlung des Ich kann nur transzendental gedacht, nicht aber empirisch ausgeführt werden. In der Erfahrung der alltäglichen Wirklichkeit ist das empirische Ich gehemmt durch die Widerständigkeit der Materie, durch die Eigenaktivität der anderen, durch die Ordnungsregeln der Institutionen, durch die zu Verhaltensfetischen gewordenen Normen, also durch physische, soziale, politische und ideologische Determinanten, die die Koordinaten seiner Tathandlung bilden. Der Mensch, der sich nach existentialistischer Auffassung zu dem macht, was er ist – das heißt, der sein eigener Entwurf ist –, erweist sich als eine Intarsie, deren Individualität bestenfalls noch in dem Muster besteht, das eine vorgegebene Fläche zielt. Die Fläche selbst ist das „praktisch-inerte Feld“ (wie

Sartre es nennt).¹⁶ So zeigt sich ein Widerspruch zwischen der Existenz, die der Essenz vorhergeht und frei ist, ihre Essenz zu wählen – und der Realität, die diese Existenz der Trägheit essentieller Bedingungen unterwirft. Das Selbstbewußtsein des Für-sich-seins (Pour-soi) kollidiert mit der Erfahrung der Verdinglichung (réification), durch die das In-sich-sein (En-soi) konstituiert wird.

„La libre praxis est la négation de tout donné particulier, au cours d’une action particulière, et se fait négation de la manière en tant qu’elle la réorganise dans son être passif à partir d’un objectif futur dont l’origine est la assouvissement du besoin. En fait, ce n’est ni la présence, ni l’instrumentalité possible de la matière que le projet nie: mais son simple ‚coefficient d’adversité‘.“¹⁷

Dieser Antagonismus von Selbst- und Welterfahrung, der ausgehalten werden muß, verweist das existentielle Pathos des Selbstseins ins Reich der Ideologie. „Qu’on n’aille pas nous faire dire, surtout, que l’homme est libre dans tous les situations, comme le prétendaient les stoiciens.“¹⁸ In der Reflexion unseres Wollens und der Schrankenlosigkeit möglicher Zwecksetzungen verschwindet jedoch diese unmittelbare Bindung an die Realität und der Schein ungebundener Freiheit entsteht. Erst im Scheitern des freien Willens – „dans la mesure où chacun saisit sa propre impossibilité (c’est-à-dire son impuissance à rien réorganiser) à travers sa praxis“¹⁹ – entspringt die Reflexion der Reflexion, in der wir die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit erfassen.

Das Scheitern an der Widerständigkeit des *materiellen* Dings und den Zwang zur Anstrengung, diesen Widerstand zu überwinden, erfahren wir ganz unmittelbar im manuellen Tun: Die Härte der Mauer wird fühlbar, wenn ich einen Nagel einschlage.²⁰ Bei Gegenständen idealen Seins habe

16 Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, S. 172: „L’homme qui produit sa vie dans l’unité du champ matériel est amené par la praxis même à déterminer des zones, des systèmes, des objets privilégiés dans cette totalité inerte“.

17 Ebd., S. 370.

18 Ebd., S. 369.

19 Sartre, *Critique de la raison dialectique*, S. 367.

20 Nikolai Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgewißheit*, Berlin 1931. Schon Wilhelm Dilthey hatte den Glauben an die Realität der Außenwelt auf das Erlebnis der Widerständigkeit der Objekte gegründet; Werke V, 95 ff.

ich dieses Erlebnis nicht: Ich kann die Geschwindigkeitslimits auf der Autobahn überschreiten, also eine Norm verletzen, ohne es zu spüren. Das gibt mir die Illusion, mit den Strukturen, welche ideale Entitäten sind, nach freiem Belieben (oder Ermessen) umgehen zu können. Daß nicht nur die Materie, sondern auch das Beziehungsfeld „inert“ ist, erfordert eine neue Einschätzung der Subjektivität. Die *Critique de la raison dialectique* ist der weitläufige Versuch, in der Beschreibung der Prozesse, die die gesellschaftlichen Abhängigkeiten des Individuums konstituieren, die Grundzüge einer dialektischen Theorie der Praxis aufzufinden. Diese Prozesse sind Wechselwirkungen, deren Universalität die Ganzheit der Welt (das heißt die Welthaftigkeit) fundiert. Und in jedem individuellen Entwurf faßt das Subjekt eine Mannigfaltigkeit von interdependenten Gegebenheiten zusammen, so daß sie eine Totalität bilden. Die schöpferische Leistung des Menschen ist die „totalisation“, deren primordiales Medium die Bedürfnisse sind: „Tout se découvre dans le besoin: c'est le premier rapport totalisant de cet être matériel“.²¹ So kann Sartre vom (biologischen) Individuum und seinen Bedürfnissen ausgehen, um zum gesellschaftlichen Subjekt (der Gruppe, dann der Klasse, schließlich der Menschheit) als Resultat eines Wechselwirkungsprozesses zu kommen. Ohne die cartesische Priorität des Ego preiszugeben, vermittelt er das existentielle Ich mit der Gesellschaft als einem Real-Allgemeinen der Geschichte.

Daß Sartre ein individualistisch-spontaneistisches Aktionskonzept nicht aufrechterhalten konnte, sobald er sich theoretisch mit den Bedingungen politischen Handelns beschäftigte, ist die Konsequenz eben derselben Erfahrungen, die ein vom existentialistischen Pathos des Engagement ergriffener junger Mensch machte, wenn er sich engagieren wollte. Jedes Engagement führt in die Gemeinschaft mit anderen, die gleiche oder ähnliche Ziele verfolgen. Politisches Handeln ist organisiert kollektives Handeln.

Das Individuum wird nur wirksam in der Gruppe, in der Partei. Im Zentrum politischer Tätigkeit steht die Organisationsfrage. Der rationale Denker Sartre mußte dem emotionalen Anarchisten Sartre eine Alternative entgegensetzen. Insofern ist der Weg von *L'être et le néant* zur *Critique de la raison dialectique* symptomatisch. Der *moralische* Widerstand gegen das Unrecht kann im Selbstbewußtsein des verantwortlichen Ich eine Begründung finden; der *politische* Widerstand gegen ein Gesellschafts- und Herrschaftssystem, das das Unrecht hervorbringt, bedarf der gesellschaftlichen Macht, die von gesellschaftlichen Gruppen ausgeht und die eingesetzt

21 Sartre, *Critique de la raison dialectique*, S. 166.

wird auf der Grundlage eines Begriffs von den gesellschaftlichen Prozessen, in die eingegriffen werden soll. Diese Erfahrung, die in Sartres theoretischer Entwicklung nachvollzogen wird, war meine eigene Erfahrung im Übergang vom moralischen antifaschistischen Widerstand des Schuljungen zum politischen Kampf um den Aufbau eines antifaschistischen demokratischen Deutschland nach der Befreiung.

Daß Sartre dieses Problem philosophisch reflektierte, machte ihn für mich auch nach der existentialistischen Phase bedeutsam. Das hypertrophe Selbstgefühl des pubertär Rebellierenden war in kollektiven Bindungen aufgehoben worden wie die Einsamkeit des existentialistisch verstandenen Subjekts in der Gruppe; die Subjektivität des individuellen Subjekts erweist sich als vermittelt durch die geschichtlichen Strukturen, in denen es zum Subjekt wird, und es bildet sich ein neuer, nicht-individualistischer Subjekt-Begriff: die Klasse, in deren Organisation sich das Individuum eingliedert und die am Ende der *Critique de la raison dialectique* als das Kollektivsubjekt der Geschichte hervortritt.

So änderte sich auch die Freiheitskonzeption. In seiner existentialistischen Periode ließ Sartre die Freiheit ganz und gar in dem individuellen und unbedingten Entwurf des Menschen begründet sein; um in einer Situation einen neuen Inhalt entwerfen zu können, muß man alle vorgegebenen Inhalte ablehnen können. Freiheit beruht dann wesentlich auf der Negativität, auf dem Nein-sagen-können zu einer bestehenden Wirklichkeit. Das ist die Situation Orests in *Les mouches*, die Situation der Gefangenen in *Les morts sans sépultures*. In seinem Descartes-Essay interpretiert Sartre den cartesischen Zweifel als die methodische epistemische Form der Negativität, die sich allem versagt, was in der äußeren Welt faktisch vorliegt. Das Subjekt wird in dieser Negativität ahistorisch, es hat keine Vorgänger und keine Vorgaben.

Später hat Sartre das Problem weitergeführt. Immer noch stand der Entwurf des Menschen als Skizze einer zukünftigen Ordnung im Mittelpunkt. Aber nun war es nicht mehr bloß das Nein zur Realität, das diesen Entwurf auslöst; vielmehr wird jetzt vom kritischen Bewußtsein die opake Dichte der kohärenten gegenwärtigen Welt in ihre Elemente zerschlagen, in ihre Kausalfaktoren aufgelöst, woraufhin eine neue Zusammensetzung der Bestandteile nach einem mit den objektiven Verhältnissen rechnenden Plan erfolgen kann. Sartre nannte dies die „Totalisation“, und da jeder Mensch wiederum Teil der Totalität ist, die jeder andere für sich entwirft, entspringt der gesellschaftliche Zusammenhang aus dem Ineinandergreifen solcher Totalisierungsprozesse. Die geschichtliche Bewegung vollzieht sich in dem Hin und Her von Negation und

ganzheitlichem Entwurf; und dieser ist nun nicht mehr losgelöst von den natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen der Mensch lebt. Sartre hat die existentialistischen Beschreibungen der negativen, im Nichts gegründeten Freiheit gleichsam als Vorübungen zur Beschreibung der positiven Freiheit der Totalisierung verstanden. Sein Konzept lief darauf hinaus, eine Anthropologie zu entwerfen, die Individualmetaphysik und Sozialtheorie – mit anderen Worten: Kierkegaard und Marx – versöhnen sollte.

Weiterführende Probleme

Ich habe deutlich zu machen versucht, warum Sartre in den Jahren nach 1945 zu einem Fokus der philosophisch-weltanschaulichen Tendenzen werden konnte. Auch die deutsche Existenzphilosophie erlebte ja eine Renaissance – Jaspers, der als vom Nationalsozialismus unberührt galt und darum zu einer Leitfigur der „geistigen Erneuerung“ Deutschlands werden konnte. Seine aktuellen Schriften – zur Erneuerung der Universität und über die Schuld des deutschen Volkes an den Unrechtstaten der Nazis²², seine Mitherausgeberschaft an der Zeitschrift *Die Wandlung*²³ – sowie nachwirkend seine Zeitdiagnose von 1931²⁴ sind symptomatisch für das philosophische Klima dieses Zeitraums. Aber auch Heidegger – wegen seiner engen Verbindung mit dem Nationalsozialismus zunächst von der öffentlichen Diskussion ausgeschlossen – blieb sozusagen „unterirdisch“ präsent; die Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* war so erfüllt von den Problemen der spätbürgerlichen Lebenswelt, daß sie nicht einfach ignoriert werden konnte, im *Humanismusbrief* suchte er Anschluß an die Gegenwart zu gewinnen und mit der ergänzten Neuauflage von *Was ist Metaphysik?* 1949 – wenig später gefolgt von den 1953 unverändert veröffentlichten Vorlesungen von 1935 zur *Einführung in die Metaphysik* – schaltete er sich auch wieder in das akademische Gespräch ein.²⁵ Dennoch war es Sartre, der am nachhaltigsten auf mich wirkte, wenn auch vielleicht nicht im engeren Sinn

22 Karl Jaspers, *Die Idee der Universität*, Berlin und Heidelberg 1946. Ders., *Die Schuldfrage*, Heidelberg 1946.

23 *Die Wandlung*, hg. von Karl Jaspers, Werner Krauss und Dolf Sternberger, Heidelberg 1946 ff.

24 Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin und Leipzig 1931.

25 Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 5. Aufl. 1949. Ders., *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1949. Ders., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen

philosophischer Begriffs- und Theoriebildung, sondern eher durch den moralischen Anspruch, philosophische Erkenntnisse in eine verbindliche, verantwortliche Lebenshaltung umzusetzen. Daß Wahrheit nicht allein im Reich der Gedanken gefunden wird, sondern sich auch im Verhalten, im Handeln der Menschen erweisen müsse – *sincerité*, die die *mauvaise foi*, auch den Selbstbetrug nicht zuläßt –, diese Verpflichtung verknüpfte die Philosophie mit der Politik, die Theorie mit der Praxis. (Später wird sich zeigen, daß wesentliche Aspekte des Widerspiegelungstheorems, wie ich es entwickelt habe²⁶, ihre Wurzel in dieser anthropologischen Einheit von Denken und Tun – *legein kai poiein* (Heraklit) – haben). Das Vorbild des *écrivain engagé* war es, das in Person und Werk von Sartre uns betraf: Der Mut zum Irrtum – nicht aus Nachlässigkeit des Denkens, sondern als Folge der Undurchsichtigkeit der Situation und der Endlichkeit unseres Erkenntnisvermögens; das Ethos der Verantwortung – „nichts kann für uns gut sein, das nicht für alle gut ist“.²⁷ Gerade der intrinsische Widerspruch zwischen der Selbstherrlichkeit des individualistischen Subjektivismus und der Normativität des Engagements – jener Widerspruch, der schon im Titel *L'existentialisme est une humanisme* anklingt – hat in der turbulenten Phase nach 1945 zur Faszinationskraft Sartres beigetragen: Zugleich ganz aus eigener Setzung eine neue Welt schaffen zu wollen, aber die Maßstäbe für diese Neuschöpfung in der Erkenntnis des allgemeinen Wohls, in der Verwirklichung des Wesens des Menschseins, also im Gattungsgemeinen zu suchen. Daß Denken Praxis sei und praktisch werden müsse, hat Sartre vorgelebt und im Studenten, der ich damals war, eine Einstellung vorbereitet, in der auch das Verständnis für den Denktypus Lenins – aber ich könnte auch Gramsci nennen – auf keine akademischen Vorbehalte stieß.

Was aber ist im engeren Sinn philosophischer Systematik von dieser kurzen Einstiegsphase ins gegenwärtige Philosophieren geblieben? Ich meine jetzt nicht die vielen Einzelheiten der philosophischen Anthropologie, die aus dem Existentialismus in andere Systematiken übergegangen

1953. – Vgl. dazu meine Rezensionen, *Philosophischer Literaturanzeiger*, Jg. 1, Heft 1, S. 13 ff., und *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. II, Heft 3, S. 740 ff.

26 Hans Heinz Holz, *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, Stuttgart/Weimar 2005. Vgl. auch unten 5. Vorlesung.

27 Jean Paul Sartre, *Bandelaire*, Paris 1947, S. 78. Siehe dazu Hans Heinz Holz, *Jean Paul Sartre*, Kapitel XIII: „Freiheit und Sittlichkeit“.

sind (wobei Maurice Merleau-Ponty wohl wichtiger ist als Sartre²⁸). Ich meine auch nicht das Gefühl für den letzten, unauflösbaren Kern des Personseins, den man mit dem Attribut „existentiell“ zu bezeichnen pflegt, das eigentliche Selbstsein, das ich nicht preisgeben darf, wenn ich mich nicht verlieren will. Diese Aspekte betreffen nicht so sehr die philosophische Systematik als eher die philosophische Haltung. Was Sartre in dieser Hinsicht bedeutete, habe ich im Vorherigen zu sagen versucht.

Vielmehr frage ich nun nach den Strukturmomenten philosophischer Konstruktion des menschlichen Weltverhältnisses, also nach dem, was Theorie zu sein und zu leisten hat, wenn sie Theorie *der Praxis* sein will; und der Genitiv Theorie *der Praxis* ist ein doppelter: Genitivus subiectivus – nämlich Theorie, die der Praxis entspringt; und Genitivus obiectivus – nämlich Theorie *für* die Praxis, Theorie, die die Praxis zu leiten vermag.

An erster Stelle steht das Problem der Subjektivität. Daß uns die Welt nicht *an sich* präsent ist, sondern immer nur vermittelt durch unser subjektives Verhältnis zu ihr, ist nicht Sartres Entdeckung, sondern die Grundeinstellung der ganzen neuzeitlichen Philosophie. Seit Descartes ist das Problem zentral, wie die Selbstgewißheit des Subjekts, das einzig in sich selbst, in seinem Denken, einen evidenten Seinsgrund findet, mit der ebenso fraglosen Erfahrung der Bedingtheit des Ich durch die äußere Welt in einer schlüssigen Ontologie verknüpft werden könne. Die großen philosophischen Systeme seit dem 17. Jahrhundert sind von dieser Fragestellung beherrscht; ob das Subjekt in der Welt oder die Welt im Subjekt fundiert sei, ist als die „Grundfrage der Philosophie“ bezeichnet worden, von der Engels schreibt:

„Die große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie ist die nach dem Verhältnis von Denken und Sein. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Welterschöpfung irgendeiner Art annahmen [...], bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus. [...] Die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein hat aber noch eine andre Seite: Wie verhalten sich unsere Gedanken über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst? Ist unser Denken imstande, die wirkliche Welt zu erkennen,

28 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie de la perception*, Paris 1945. – Ders., *Les aventures de la dialectique*, Paris 1955.

vermögen wir in unsern Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen?²⁹

Sartre hat die verschiedenen Aspekte, die im Laufe der Philosophiegeschichte bei der Beantwortung dieser Frage herausgearbeitet wurden, miteinander verbunden und zusammengefaßt:

- Erkenntnisanthropologisch zeigt sich uns die Welt so, wie sie gemäß der Verfassung unserer Sinnlichkeit von uns rezipiert wird. Was wir „Welt“ nennen, ist der Bereich unserer menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit (*esse est percipi*).³⁰
- Handlungstheoretisch ist die Welt das, was wir in unserer Tätigkeit gestalten und als widerständiges Material dieser gestalteten Tätigkeit erfahren (Gegenständliches Wesen des Menschen).³¹
- Ontologisch ist Welt die Totalität der wirklichen *und möglichen* Inhalte unserer Erfahrung, die nur in der Form des Begriffs präsent sein kann (Weltbegriff, *notio completa*, absoluter Begriff).³²
- Ontisch ist Welt die Äußerlichkeit, das außer uns Seiende, das uns umgibt, uns beschränkt, uns determiniert. Das An-sich-sein der Dinge entzieht sich uns (Nicht-Ich Fichtes, Korrelat der Nicht-Philosophie bei Feuerbach).³³

Der radikale Subjektivismus, der die Welt – ob erkenntnistheoretisch oder ontologisch – nur als Korrelat des denkenden oder tätigen Subjekts auffaßt, verliert buchstäblich den Boden unter den Füßen. Es gibt keinen Grund mehr, auf dem das Subjekt stehen und aus dem es sich begründen

29 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW Bd. 21, Berlin 1962, S. 274. Vgl. dazu Hans Heinz Holz, Stichwort „Grundfrage der Philosophie“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg 1990, Bd. 2, S. 481 ff.

30 Berkeleys Formulierung „esse est percipi“ hat W. I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, LW Bd. 14, Berlin 1962, als Paradigma des subjektiven Idealismus analysiert.

31 Karl Marx, *Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, MEW Bd. 40, Berlin. Vgl. Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, S. 128 ff.

32 Immanuel Kant spricht von „Weltbegriffen“, Leibniz von der „notio completa“, Hegel vom „absoluten Begriff“.

33 Fichte läßt das Nicht-Ich durch das Ich gesetzt sein als die Beschränkung, durch die das Ich sich bestimmt. Feuerbach dagegen gründet die Philosophie, als den Begriff von der Welt, auf die Nicht-Philosophie, als die Gegebenheit der Welt selbst.

könnte. Das Subjekt tritt an die Stelle Gottes – aber es wäre ja ein endlicher, beschränkter Gott und also gerade nicht Gott. Nietzsche hat die Konsequenz gezogen – „Gott ist tot“³⁴ – und hat das daraus folgende Problem des Nihilismus nicht bewältigen können. Nietzsches „Gottestod“ und seine Hypertrophie des „freien Menschen“³⁵ ist eine Façette von Sartres Subjektivismus, die zugleich dessen Aporetik erkennen läßt.

Aber der radikale Subjektivismus wird bei Sartre auch wieder gebrochen. Die Welt ist das Andere, an das wir uns hingeben und in dem wir unsere Freiheit verlieren, weil wir uns selbst wie Dinge dieser Welt auffassen und behandeln. Die Welt-Dinge haben ihr eigenes Sein, sie bilden ein Ganzes, das durch Kausalität und Wechselwirkung zu einem lückenlosen Netz von Determinationen verknüpft ist. Indem wir uns in diesen Zusammenhang stellen und uns an die Welt „entäußern“ (extérioriser), geben wir die Freiheit unseres Subjektseins auf und werden zu Dingen unter anderen Dingen. Das ist der alltägliche Zustand des Versteinertseins (état pétrifié). Gegen ihn muß der Mensch sein Subjektsein, die Freiheit zum Entwurf (projet) immer wieder erringen.

So lebt der Mensch stets in der Spannung, ja in dem Widerspruch zwischen dem Eingebundensein in die äußeren Umstände und der Freiheit zur Wahl eines von ihm selbst zu setzenden Sinns, zwischen der Unausweichlichkeit der gegebenen Bedingungen und der eigenen autonomen Tathandlung.

Im Rahmen einer phänomenologischen Anthropologie kann dieser Widerspruch nicht aufgehoben werden. Die Alternative Verdinglichung versus Freiheit zerfällt in zwei Extreme, zwischen denen die spezifische Struktur menschlichen Handelns verschwindet; die Entscheidung über Präferenzen, die Artikulation von Möglichkeiten, die Verantwortung für das eigene Tun werden nicht aus der gegenständlichen Reflexion gewonnen, sondern entweder in den Bedingungs-zusammenhang zurückgenommen oder der Willkür anheimgestellt. Diese Aporie, zu der Sartre den transzendentalen Subjektivismus des neuzeitlichen Philosophierens zuspitzt, hat das Problembewußtsein dafür geschärft, daß weder ein naturwissenschaftlicher oder ökonomischer Determinismus noch eine indetermi-

34 Friedrich Nietzsche, *Werke*, ed. Karl Schlechta, München 1953, Bd. II, S. 115. Zu Nietzsche vgl. Hans Heinz Holz, *Die abenteuerliche Rebellion*, Darmstadt und Neuwied 1976, Teil II.

35 Nietzsche ist es, der den „freien Menschen“ bzw. den „freien Geist“ feiert. Vgl. unter diesen Stichworten den Nietzsche-Index zur Ausgabe von Karl Schlechta.

nistische Freiheitskonzeption der Funktion des „subjektiven Faktors“ in der Welt gerecht werden. Verlangt die Vernunft eine schlüssige Deduktion des Singulären und ist andererseits das Singuläre gerade durch die Undeduzierbarkeit seiner besonderen Existenz (und also durch die Freiheit seines Selbstseins) definiert, so bleibt die Geschichte, in der wir leben und die wir machen, unbegreiflich; ich meine das in strengem Sinn: Es gibt für sie keinen Begriff. Damit aber würde unser geschichtliches, das heißt unser politisches Handeln prinzipiell irrational und das Postulat der Verantwortlichkeit des Menschen für sein eigentliches Sein unerfüllbar, weil es nicht mehr möglich wäre, sich im Denken der Zwecke zu orientieren.³⁶ So führte die Beschäftigung mit Sartre aus sich heraus über Sartre hinweg, gerade weil er mit solcher Leidenschaft das geschichtliche Engagement und damit den Begriff der Geschichte in sein Denken aufgenommen hatte.

36 Vgl. Immanuel Kant, „Was heißt: sich im Denken orientieren“, in: *Berlinische Monatsschrift* Oktober 1786, S. 304 ff.