

2. Die Bedeutung der Phänomenologie im Werk Sartres

2.1. Die Modifikation phänomenologischer Grundsätze

Mindestens ebenso schwer faßbar wie die Kritik Foucaults an der Phänomenologie ist der Begriff der Phänomenologie selbst und damit die Frage, inwieweit Sartres Philosophie ihr zuzuordnen ist. Gemeinhin wird der frühe Sartre zur „phänomenologischen Bewegung“ gerechnet, wenn auch mit einigen Einschränkungen. So wird er in Überblickswerken zur Phänomenologie stets ausführlich erwähnt, immer jedoch mit dem Hinweis darauf, daß er Husserls Zielsetzungen, z. B. die der strengen Wissenschaftlichkeit, verlasse.¹ In seinen Schriften *L'Imagination*, *L'Imaginaire*, *Esquisse d'une Théorie des Emotions* und *La Transcendance d'Ego* ist Sartres Denken stark von Husserl geprägt, er referiert die Prämissen der Phänomenologie zumeist affirmierend und behauptet, sich der phänomenologischen Methode zu bedienen. Doch sein Zugriff und sein Methodenverständnis sind eigenwillig und immer wieder - vor allem in späteren Schriften - ist von der Notwendigkeit die Rede, die phänomenologische Betrachtungsebene zu überschreiten.²

Es wird im folgenden nicht darum gehen, Sartre als 'richtigen' oder 'falschen' Phänomenologen zu kennzeichnen und auch nicht darum, jede einzelne der Transformationen aufzulisten, die er an

¹ S. B. Waldenfels 1987; Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, 1992; Ströker/Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, 1989. Eine eingehende und kritische Darstellung gibt Spiegelberg in: *The Phenomenological Movement*, 1960a Vol 2: 449 - 515.

² So z. B. *L'Imaginaire*, 1986: 112; *Bewußtsein und Selbsterkenntnis*, 1973: 15; Einleitung zu *Das Sein und das Nichts*. Später ordnet Sartre die phänomenologische Beschreibung der analytischen Erkenntnis (*L'Anthropologie*, 1990: 289) oder der regressiven Analyse zu (*Der Idiot der Familie I*, 1986: 48f).

der phänomenologischen Methode vornimmt. Es geht vielmehr darum, in seiner Eigenart der Übernahme einiger Motive Husserls, das wiederzuerkennen, was Foucault an der Phänomenologie kritisiert. Die These ist, daß Sartre Phänomenologie auf eine Weise über sich hinaustreibt, die als konsequente Fortführung der von Foucault beschriebenen 'Logik' des modernen Denkens gesehen werden kann.

Die große Wirkung der Phänomenologie³ und ihre Bedeutung für Sartre liegt u. a. darin, daß sie scheinbar widersprüchliche Theoreme integrieren kann. Phänomenologie als 'Lehre von den Erscheinungen' ruht auf dem Gedanken der „transzendentalen Reduktion“, d. h. der Ausschaltung von „Seinsstellungen“. Indem sie die Frage nach dem 'An-sich-Sein' der Dinge in eine „Epoche“ setzt, hält die Phänomenologie am 'idealistischen' Ausgang vom Subjekt fest, denn dessen Wahrnehmungsstandpunkt ist und bleibt der einzige Zugang zu den „Sachen selbst“; es gilt der methodische Primat des Cogito. Gleichzeitig wird aber - wie im vorangegangenen Kapitel dargelegt - innerhalb des durch die Reduktion gesetzten Rahmens eine realistische Perspektive eingenommen; das erkenntnistheoretische Außenweltproblem stellt sich nicht mehr, und dem Gegenstand als Phänomen wird nun volle Objektivität eingeräumt.⁴ So umfaßt die „transzendente Reduktion“ beides: die 'idealistische' Setzung eines unhintergehbaren Cogito und die Vorstellung eines 'realistischen' Gegenstandsbezugs.

Der Phänomenologie gelingt es auch, eine 'positivistische' Haltung zu übernehmen, ohne selbst 'positivistisch' zu sein. Ihrem Motto „zu den Sachen selbst“ entspricht das Verfahren reiner Deskription. Phänomenologie versteht sich als voraussetzungslose Beschreibung des Gegebenen. Der Grundsatz bloßer Deskription hat dabei einen einschränkenden Sinn und besagt, daß der Gegenstand nur beschrieben, nicht erklärt werden soll.⁵ Gleichzeitig geht aber

³ In meiner Beschreibung der 'Phänomenologie' beschränke ich mich weitgehend auf ihre Bestimmung durch Husserl, weil sie den Referenzpunkt für nahezu alle Vertreter der phänomenologischen Bewegung wie auch für Sartre bildet.

⁴ Vgl. diese Arbeit Teil 1, Kap. 1.5, 1.6.

⁵ Waldenfels weist darauf hin, daß das Wort „Phänomenologie“ zunächst verwendet wurde, um „die Beschreibung der 'Phänomene' einer theoretischen Erklärung entgegenzusetzen“ (Waldenfels 1992: 12). - Lyotard spricht von einem „refus de passer à l'explication“ (Lyotard, *La phénoménologie*: 5).

der Erkenntnisanspruch über die bloße Beschreibung von Einzelphänomenen hinaus: Phänomenologie zielt auf die Sachen *selbst* als „Wesen“, sie ist, in Husserls Definition, gerade keine Tatsachenwissenschaft, sondern „Eidetik“, d. h., ihre Erkenntnisgegenstände sind allgemeiner Natur.⁶ Es geht der Phänomenologie nicht um den konkreten Inhalt der einzelnen Erfahrung, sondern um den ‘Wesensgehalt’ der sich hier zeigt. In einer „eidetischen Reduktion“ sollen die faktischen Erlebnisinhalte auf den ihnen zugrundeliegenden Wesensgehalt zurückgeführt werden. Phänomenologische „Wesensschau“ und individuelle Anschauung sind dabei parallel konstruiert, das „Wesen“ gilt als ein neuer (allgemeiner) Gegenstand, der angeschaut und zur Gegebenheit gebracht werden kann.⁷ Manche Formulierungen Husserls erwecken daher den Eindruck, als wolle er ein ‘positivistisches’ Verfahren der Beschreibung auf ein ideelles Gegenstandsfeld anwenden. Die zugehörige Kehrseite zur reinen Beschreibung ist natürlich immer die Konstitutionsleistung des Subjekts.

So besehen vertritt die Phänomenologie auf der Grundlage eines ‘idealistischen’ Cogito ein ‘realistisches’ Erkenntnismodell und verbindet einen ‘positivistischen’ Gestus der voraussetzungslosen Beschreibung mit einem ‘idealistischen’ Erkenntnisanspruch, der auf allgemeine Wesensaussagen zielt. Sartre wird diese Verbindung von heterogenen Ansätzen dazu nutzen, die Phänomenologie in einigen Fällen an ihrem ‘idealistischen’, in anderen an ihrem ‘positivistischen’ Ende zu ergreifen und für sich fruchtbar zu machen.

Will man definitorisch umreißen, was eine von Husserl her bestimmte Phänomenologie ausmacht, so läßt sie sich mit den genannten Aspekten als Minimalkonsens beschreiben: Ihre Voraussetzung ist die „transzendente Reduktion“ und der methodische Primat des Cogito; ihr Erkenntnisziel ist der Gegenstand als Eidos; ihre Verfahrensweise ist die „reine Deskription“ dessen, was sich zeigt.⁸

⁶ Vgl. Husserl, *Ideen ...*: 4.

⁷ Vgl. a. a. O.: 9f.

⁸ Es versteht sich von selbst, daß mit diesen drei Aspekten keine zureichende Charakteristik der Phänomenologie gegeben ist, sondern eine auf meine Fragestellung hin perspektivierte Umschreibung, die sich mit anderen Definitionsversuchen von

Sartres Philosophie schreibt sich in das Spannungsfeld dieser drei Elemente ein, und ich werde in den folgenden Kapiteln die Transformation nachzeichnen, die er an diesen Elementen selbst und an ihrem Verhältnis zueinander vornimmt. Kapitel 2.2, das sich nochmals mit dem Methodenantagonismus von Phänomenologie und Ontologie befaßt, zentriert sich um die „phänomenologische Reduktion“. Diese wird von Sartre v. a. in den Schriften vor *Das Sein und das Nichts* erwähnt, sie hat aber nicht mehr dieselbe systematische Relevanz wie bei Husserl. In *Das Sein und das Nichts* scheint die Epoché faktisch sogar rückgängig gemacht, indem gleich zu Beginn die Frage nach einer „transphänomenalen Seinsdimension“ gestellt wird. - Kapitel 2.3 bezieht sich auf den Aspekt der „Wesensschau“. Hier wird zu fragen sein, inwiefern die existentialistische Formel von der Existenz als Essenz den Gedanken und die Möglichkeit einer „Eidetik“ methodisch konterkariert. - Für das Kapitel 2.4 ist der Begriff der „Deskription“ leitend; ich werde exemplarisch zwei Phänomenbeschreibungen Sartres hinsichtlich ihrer Verfahrensweise untersuchen und fragen, wie sich die einzelne Beschreibung zu dem in ihr behaupteten und über sie hinausgehenden Wahrheitsanspruch verhält.

Sartres Auseinandersetzung mit der Phänomenologie ist durch einen Mangel an genauer methodischer Reflexion gekennzeichnet.⁹ In der Literatur wird zu Recht immer wieder darauf hingewiesen, daß Sartre in der Verbindung verschiedener Methoden weit über das Ziel der Phänomenologie selbst hinausschieße. So weist Klaus Hartmann nach, daß die Fusion phänomenologischer, ontologischer und dialektischer Figuren zu Inkongruenzen führe und dazu,

Phänomenologie partiell überschneidet. - Merleau-Ponty bezeichnet als „Hauptthemen“ der Phänomenologie „Deskription“, „phänomenologische Reduktion“, „Begriff des Wesens“, „Intentionalität“ und „Verbindung von Subjektivismus mit dem Objektivismus“ (Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1966: 3-18); Lévinas nennt als wesentliche Elemente „Beschreibung, ... Intentionalität, ... Empfindung und ... Subjektivität“ (Lévinas, *Überlegungen ...*: 83); Spiegelberg gibt eine Liste von 5 Punkten für die „Phänomenologie in ihrer strengsten Form“: Voraussetzungslosigkeit, Wesensschau, Beschreibung der Phänomene aus dem Kontext der Lebenswelt, Methode der Reduktion und Untersuchung und Legitimation unseres alltäglichen und wissenschaftlichen Glaubens (Spiegelberg, *Husserls Phenomenology and Existentialism*, 1960b: 64).

⁹ So auch Spiegelberg 1960b: 471, 477.

daß die Probleme stets auf der falschen Ebene behandelt würden.¹⁰ Herbert Spiegelberg moniert mehrfach die hermeneutische Überbietung einfacher phänomenologischer Beschreibung,¹¹ und auch Paul Janssen argumentiert ähnlich, wenn er schreibt, daß Sartre mit fundamentalontologischen Thesen (Sein des Bewußtseins, Nichts, Ich etc.) operiere, „zu denen eine phänomenologische Beschreibung engeren wissenschaftlichen Sinnes keinen Zugang hat ...“.¹²

Die für Sartre typische Engführung verschiedener methodischer Ansätze hatte indes Heidegger vorgemacht: In *Sein und Zeit* werden Phänomenologie, Ontologie und Hermeneutik in ein unauflösbares Ganzes zusammengefaßt.¹³ Es zeigt sich deutlich, daß Sartre spätestens mit *Das Sein und das Nichts* in das Kraftfeld zwischen Husserl und Heidegger gerät, und seine hybride Theoriekonstruktion ist nicht zuletzt ein Ausdruck dieser Spannung.¹⁴

Ein gewichtiger Diskrepanzpunkt im ‘Überschreiten’ der Phänomenologie ist Sartres negationstheoretischer Ansatz, der aus der Phänomenologie selbst nicht abgeleitet werden kann. Schon in dem frühen Text *L’Imaginaire* ist die „Vorstellung“ gegenüber der „Wahrnehmung“ mit einer negativen Kraft ausgezeichnet, ähnlich wie in *Das Sein und das Nichts* dann später das Bewußtsein gegenüber den Dingen. ‘Negativität’ als strukturelles Merkmal ist hier zweifach eingeführt: zur (ontologischen) Charakterisierung

¹⁰ Vgl. Hartmann, *Sartres Phänomenbegriff*, 1980: 181f.

¹¹ Spiegelberg 1960a: 65; 1960b: 472.

¹² Ströker/Janssen 1989: 253.

¹³ Vgl. SuZ 37.

¹⁴ Einige Kommentatoren sehen zwischen den frühen Schriften und *Das Sein und das Nichts* eine Zäsur hinsichtlich des Konzepts von Phänomenologie, die durch den stärker werdenden Einfluß Heideggers auf Sartre bedingt ist (s. Spiegelberg 1960b: 464, 477; Fretz/Amparo, *J.P. Sartre entre Husserl et Heidegger*, 1991: 193f). - Was die Beurteilung von Sartres Philosophie als ‘Phänomenologie’ angeht, spalten sich die Interpreten in zwei Lager, je nachdem ob sie Heideggers Philosophie als Fortsetzung derjenigen Husserls begreifen oder nicht. Im ersten Fall wird der „Existentialismus“ als eine Form phänomenologischer Theorie gesehen (s. z. B. Ricoeur 1957; Landgrebe, *Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la phénoménologie*, 1964; Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty*, 1966). Im anderen Fall betont man eher die Brüche und Inkongruenzen (s. Spiegelberg 1960b u. 1960a; Hartmann 1980; Earle, *Phénoménology and Existentialism*, 1960).

des Bewußtseins selbst und zur Bestimmung des Verhältnisses von Bewußtsein und Gegenstand. Paul Janssen macht den prinzipiellen Unterschied zum Ansatz Husserls deutlich:

„Sartre ist ... davon überzeugt, daß die Intentionalität des Bewußtseins besagt: Bewußtsein ist Bewußtsein von Nicht-Bewußtsein. Diese Ausgangsthese ist und bleibt derjenigen Husserls von Anfang an entgegengesetzt. Husserls Grundauffassung lautet: Bewußtsein ist ein universales Bezugsmedium für alles, so daß nichts in der seinsmäßigen Entgegensetzung zum Bewußtsein, sondern alles nur als Bewußtes im Bezug auf Bewußtsein auftreten kann.“¹⁵

Allein die Intention, das Subjekt und seinen Gegenstand mit Hilfe der dialektischen Figur der Negation verknüpfen zu wollen, weist weit über die Möglichkeiten und Ziele einer Phänomenologie in Husserls Tradition hinaus. Sartre geht „von der Phänomenologie über zu einer Prinzipientheorie, die er als seinslogische Ontologie glaubt geben zu können“.¹⁶ Mit der expliziten Einführung des Negationsprinzips installiert Sartre *inhaltlich* eine „Dialektik des Selben und des Anderen“, die Foucault auf einer „archäologischen“ Ebene als Doppel von Cogito und Ungedachtem der gesamten Phänomenologie unterstellt. Da Foucault diese ‘Dialektik’ in der *Ordnung der Dinge* als Symptom des modernen Denkens auffaßt, ist zu vermuten, daß aus seiner Sicht Sartres ‘Überschreitung’ der Phänomenologie nur deren konsequente Fortführung wäre.

2.2. Phänomenologie - Ontologie. Die Suche nach dem „transphänomenalen Sein“

Das Sein und das Nichts beginnt mit einem Lob der Phänomenologie:

„Das moderne Denken hat einen beachtlichen Fortschritt gemacht, indem es das Existierende auf die Reihe der Erscheinungen, die es manifestieren, reduzierte. Man wollte damit eine gewisse Zahl von Dualismen überwinden, die die Philosophie in Verlegenheit gebracht hatten, und sie durch den Monismus des Phänomens ersetzen.“ (SN 9)

¹⁵ Ströker/Janssen 1989: 253.

¹⁶ Hartmann 1980: 181.

In diesem Beginn steckt zweierlei: eine erkenntnistheoretische Option und eine Absage an metaphysische „Hinterwelten“. Die „Reduktion des Existierenden auf die Reihe der Erscheinungen“, eine Reformulierung der Husserlschen „Epoché“,¹⁷ legt die philosophische Überlegung auf ein Paradigma fest, das vom Wahrnehmungssubjekt ausgeht: Seiendes ist nur, insofern es (jemandem) erscheint. Gleichzeitig versteht Sartre die genannte Reduktion als Befreiung vom „Wahn der Hinterweltler“, vom Glauben an das „Sein-hinter-der-Erscheinung“ (SN 10). Beide Aspekte, der erkenntnistheoretische und der metaphysikkritische, hängen, wie wir später noch sehen werden, zusammen.¹⁸

Die für den gesamten Entwicklungsgang von *Das Sein und das Nichts* bedeutsame Einleitung ähnelt einem Verwirrspiel: Sartre wechselt in diesen sechs Abschnitten mindestens viermal die Perspektive, um ein phänomenologisches Ausgangspostulat in eine ontologische These zu transformieren. Im Verlauf der Textpassage soll die Berechtigung und die Notwendigkeit der Frage nach dem *Sein* von Phänomenen begründet und die „transphänomenale Seinsdimension“ des Subjekts und seines Gegenstandes bestimmt werden: Die Seinsweisen Für-sich und An-sich stehen als recht magere Resultate am Ende dieser dichten und theoretisch vielschichtigen Herleitung.

Wie kann man aber von einem phänomenologischen Ausgangspunkt aus „Transphänomenales“ erfassen wollen? Wie kann man überhaupt von einer Phänomenologie zur Ontologie gelangen? Heidegger gelingt dieser Übergang, wie schon in Kapitel 1.6 ausgeführt, nur als gewaltsame Umdeutung, als *Bruch* mit dem transzendentalphilosophischen Motiv, das der Phänomenologie wesentlich ist. Die Phänomenologie ist hier nicht als eigenständige Wissenschaft präsent, sondern nur als „Behandlungsart“, als Methode, nach der die *Ontologie* verfährt; der ‘Paradigmenwechsel’ vom Cogito zum „Dasein“ markiert deutlich, daß es Heidegger nicht mehr um die Untersuchung von *Bewußtseinsphänomenen* geht, und folglich hat die Epoché, verstanden als Eingedenken dessen, daß von Sein nur aus der Perspektive des Bewußtseins ge-

¹⁷ Im folgenden ist die Epoché im Sinn von „transzendentaler Reduktion“ verstanden.

¹⁸ Vgl. diese Arbeit Teil 1, Kap. 2.3; s. a. Teil 2, Kap. 3.1.

sprochen wird, keinen Platz mehr.¹⁹ Wenn Heidegger das „Seiende in der Erscheinung“ mit dem „Seienden an sich“ gleichsetzt,²⁰ so reduziert er nicht Sein auf Erscheinen, sondern er macht Erscheinen zum Sein.

Sartre dagegen bricht nicht in dieser Weise mit bewußtseinsphilosophischen Grundsätzen, er stellt sich auf den Standpunkt der Phänomenologie, um sie von ihren eigenen Voraussetzungen ausgehend zu überschreiten: Wenn die Erscheinung nicht mehr auf ein Sein verweist, „wenn das Wesen der Erscheinung ein Erscheinen ist, gibt es“ - so behauptet er - „ein legitimes Problem des Seins des Erscheinens“ (SN 14). Begründet ist diese Setzung von Husserl her gesehen nicht, denn die Epoché fordert ja eine Enthaltung von Seinsstellungen. Sartres „Überschreiten auf das Ontologische hin“ (SN 16) hängt an dem Gedanken, daß das „Sein des Phänomens“ sich nicht auf das „Seinsphänomen“ reduzieren läßt; im Gegenteil, das Seinsphänomen

„ist ein Ruf nach Sein; als Phänomen verlangt es nach einer transphänomenalen Grundlage. Das Seinsphänomen verlangt die Transphänomenalität des Seins.“ (SN 16)

Sartre will beides: die Anfangsaussage, das Sein sei Erscheinung, nicht aufgeben und trotzdem die Frage nach einem Sein der Erscheinung stellen, einem Sein, das mehr ist als bloße Erscheinung. Dies ist genau die Konstellation des „modernen Denkens“, das vom einzig möglichen Standpunkt der Endlichkeit aus (dem Sein als Erscheinung) die Frage nach seiner Grundlage (der Erscheinung als Sein) stellen will. Ein Spiel von Cogito und Ungedachtem.

Zwei Motive verquicken sich so in *Das Sein und das Nichts*: die Einsicht in das in cartesianischer und kritizistischer Tradition als unhintergebar geltende Paradigma, daß jedes Wissen nur vom Erkenntnissubjekt aus zu gewinnen sei und der Wille zu einem starken Realismus, der der ‘wirklichen Welt’ den Vorrang gibt und die Immanenz des Cogito verläßt. Auf die heterogenen Ausgangspositionen von *Das Sein und das Nichts* ist vielfach hingewiesen

¹⁹ Diese Vorgehen hatte ich oben als ein „Wegstreichen der Epoché“ gedeutet (s. Kap. 1.5).

²⁰ Vgl. Heidegger, *Kant ...* : 31.

worden.²¹ Das eine Motiv läßt Sartre die Phänomenologie Husserls, das andere die Ontologie Heideggers zum Bezugspunkt nehmen. Während Sartre in den frühen Schriften die Phänomenologie oft als 'Realismus' interpretiert,²² scheint er in *Das Sein und das Nichts* ihren 'idealistischen' Charakter als Bewußtseinsphilosophie in Anspruch zu nehmen, um sie mit der Ontologie Heideggers in einer eigenartigen Weise zu verbinden, einer Weise, die Theunissen als „Aneignung einer existentialontologischen Erkenntnis zum Zwecke der ursprünglichen Wiederholung des Husserlschen Ansatzes“ charakterisiert.²³

Es gibt viele Untersuchungen über den Weg von Husserls Phänomenologie zu Heideggers Seinsdenken und nicht selten wird dieser Übergang als kontinuierlicher, bzw. sachlich einsichtiger gesehen.²⁴ Husserl läßt sich ebenso als Ontologe lesen wie der (frühe) Heidegger als modifizierter Transzendentalphilosoph. Die Phänomenologie ist zumindest in der Hinsicht „ontologisch“, daß sie *Seinsstrukturen* des Bewußtseins aufzeigt.²⁵ Aber auch das Konzept der „Wesensschau“ weist über die Grenzen einer Bewußtseinstheorie hinaus. Zwar ist die Frage nach dem 'Sein' der

²¹ Theunissen beschreibt die unharmonische Verknüpfung transzendentaler und ontologischer Motive (Theunissen, *Der Andere*, ²1977: 187ff); vgl. auch Seel, *Sartres Dialektik*, 1971: 7f; Butts, *Does intentionality imply meaning?*, 1960/61: 426; Hartmann, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, ²1983a: 40).

²² Wenn man der Beschreibung Simone de Beauvoirs glauben darf, war es gerade das Interesse am Konkreten, das Sartre zur Phänomenologie hinzog (s. de Beauvoir, *In den besten Jahren*, 1969: 118). Auch sein „realistisches“ Verständnis der „Intentionalität“ deutet in diese Richtung (s. Sartre, *Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität*, 1982).

²³ Theunissen 1977: 199. Zur Art der Verflechtung von Motiven Husserls und Heideggers bei Sartre vgl. auch Spiegelberg 1960a: 476; Hartmann 1983a: 4; Seel 1971: 22f; Fretz/Amparo 1991.

²⁴ Vgl. z. B. Fink, *Die phänomenologische Philosophie ...*; und Landgrebe, *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, 1949.

²⁵ Der Angelpunkt der Epoché besteht ja nur, sofern die „Seinsgeltung“ des Bewußtseins selbst *nicht* neutralisiert ist. „Die Phänomenologie als Wissenschaft braucht einen von der Epoché ausgenommenen Bereich aufrechterhaltbarer Behauptungen ... Das Sein des Bewußtseins muß demnach von grundlegend anderer Art als das der Gegenstände in der Welt sein“, es ist „in seiner Seinsart nicht 'mundan'“ (Held: E. Husserl, *Die phänomenologische Methode, Ausgewählte Texte I*, 1985: 38f).

Gegenstände im Sinne ihres Daseins ausgeschaltet, doch das hindert Husserl nicht, ihr 'Sein' im Sinne von 'Wesen' zu erforschen, eine „Ontologie' (=Eidetik) ... als apriorische Gegenstandstheorie“ zu konzipieren.²⁶

Die Frage, wie Phänomenologie zu Ontologie werden kann, stellt sich für Sartre jedoch anders, weil er (1.) nicht auf dieselbe Weise von Husserl ausgeht wie Heidegger und (2.) Ontologie anders akzentuiert als seine beiden 'Lehrmeister'. Sartre hält genau an dem fest, dessen Ausblendung für Heidegger die Bedingung der Ablösung von der Phänomenologie war: an der erkenntnistheoretisch gestellten Frage nach der Vermittlung des Gegensatzes des Bewußtseins und an der methodischen Grundlegungsfunktion des Cogito. Heidegger hatte sich schlicht „auf eine andere Ebene des Fragens begeben“²⁷ und die Probleme der Transzendentalphilosophie damit 'überwunden', daß er gar nicht erst versuchte, sie zu lösen. Sartres „phänomenologische Ontologie“ dagegen bleibt Transzendentalphilosophie, bis zuletzt ist das Motiv einer Konstitution gegenständlicher Bedeutung durch das Bewußtsein virulent.²⁸

Andererseits ist der Bezugsrahmen für 'Ontologie' bei Sartre so verändert, daß er kaum mehr mit dem kompatibel ist, was man in Husserls Phänomenologie 'ontologisch' hätte nennen können. Es stellt sich tatsächlich die Frage, was mit dem „Sein des Phänomens“, der „transphänomenalen Grundlage“ gemeint sein soll: „Sein“ kann im Sinne von 'Wesen', von 'Existenz' oder auch von objektiver Gegenständlichkeit (bewußtseinsunabhängiges Seien-des) verstanden werden, und „Ontologie“ erhält damit dieselbe Zweideutigkeit, mit der Foucault die „moderne“ Ontologie schilderte²⁹: Sie hat neben einer 'ideellen' eine 'empirische' Bedeutung; daher scheint auch die Ontologie in *Das Sein und das Nichts* oft mit einem Realismus zusammenzufallen.

In der oben zitierten Textpassage (SN 16) bezeichnet das „Sein des Phänomens“ am ehesten ein „Prinzip der puren, blinden Exi-

²⁶ Fink, *Das Problem der Phänomenologie* ... :214f.

²⁷ Seel 1971: 23.

²⁸ Vgl. z. B. Theunissen 1977: 225f.

²⁹ Vgl. diese Arbeit Teil I, Kap. 1.5.

stenz des Seienden“,³⁰ eine Umschreibung mit „Wesen“ lehnt Sartre selbst ab.³¹ In einem späteren Argumentationsschritt aber wird mittels eines „ontologischen Beweises“ das vom Bewußtsein unabhängige Sein der Dinge nachgewiesen und hier scheint „transzendentes Sein“ dann als objektive Gegenständlichkeit, als Seiendes verstanden werden zu müssen. So verwischen (mindestens) zwei Bedeutungen von ‘Sein’, ‘Existenzprinzip’ und ‘Gegenständlichkeit’, und mit ihnen wird auch die Unterscheidung von Sein und Seiendem undeutlich. Wo die Rede vom „Sein des Phänomens“ sich der Bedeutung von objektiver Gegenständlichkeit annähert (wie z. B. im „ontologischen Beweis“, SN 33ff), wird genau die Seinssetzung wieder vorgenommen, die Husserl mit der Epoché vermeiden wollte.

So stellt Sartre unter dem Titel „Ontologie“ die Fragen, die Husserl ausklammert und wählt unter dem Titel „Phänomenologie“ den Ausgangspunkt, den Heidegger verlassen mußte, um überhaupt Ontologie betreiben zu können. Gleichviel, ob Phänomenologie und Ontologie generell in einem Gegensatz stehen oder ob sie sich verbinden lassen, bei Sartre treten die beiden Disziplinen als nicht lösbarer Methodenantagonismus auf, und zwar genau deshalb, weil er gegenüber der Phänomenologie an einer *realistisch* verstandenen Ontologie festhält und gegenüber der Ontologie an einer *transzendental* verstandenen Phänomenologie, kurz, weil er Phänomenologie ‘transzendental’ und Ontologie ‘empirisch’ akzentuiert. Ließen sich die Disziplinen bei Husserl, bzw. zwischen Husserl und Heidegger, schon nach dem Muster eines Doppels deuten, so erscheinen sie in *Das Sein und das Nichts* - bedingt durch ihre starke Akzentuierung - vollends als die Seiten einer Dublette.

Wenn Sartre einerseits mit seinem ontologisch-realistischen Ansatz die Epoché auszuschalten scheint, so hält er zugleich jedoch auch an ihr fest: die Reduktion des Seins auf Erscheinen, mit deren Lob *Das Sein und das Nichts* beginnt, bleibt ein Grundmotiv, das den Gang der Schrift leitet, der geheime rote Faden, von dem Sartre sich nicht lösen kann und der seine eigene Intention,

³⁰ Seel 1971: 26.

³¹ Vgl. SN 15.

Aussagen über das Sein der Phänomene machen zu wollen, immer wieder unterläuft. Es ist genau dieser Ansatz, der ihn auch später gegen Foucault beharrlich das eine Argument wiederholen läßt, daß es der Mensch sei, der Bedeutungen schaffe.³² So ergeben sich nach allen Seiten hin ausweichende Formulierungen wie die folgenden: „daß das Für-sich dem An-sich nichts hinzufügt“ (empirisch), „außer eben die Tatsache, daß es An-sich gibt“ (transzendental); „nichts von dem, was ich sehe, kommt von mir ...“ (empirisch) „es gibt nichts außerhalb dessen, was ich sehe oder sehen könnte“ (transzendental) (SN 398). Immer sind diese Aspekte unlösbar miteinander verquickt:

„Das Sein ist weder in seiner eigenen Qualität noch in seinem Sein relativ zum Für-sich, und dadurch entgehen wir dem kantischen Relativismus; aber das ist es in seinem ‘es gibt’, da das Für-sich ... das Sein erkennt, so wie es ist, während das ‘so wie es ist’ nicht dem Sein angehören kann.“ (SN 399)

Das Sein entzieht sich der Erkenntnis permanent, doch Sartres Fazit ist letztlich immer, daß die Welt „menschlich“ sei.³³ Da die beiden Ausgangspositionen nicht vereinbar sind, konstruiert die Theorie von *Das Sein und das Nichts* beständig Dualismen, die ihre Wurzel immer in diesem heterogenen Ansatz haben: Realismus und Idealismus, (ontologische) Präponderanz des An-sich und (sinnkonstitutive) Allmacht des Für-sich, die unverbundenen Seiten von Heteronomie und Autonomie, Determination und Freiheit. Die methodischen und inhaltlichen Konsequenzen der Einleitung zu *Das Sein und das Nichts* können wohl kaum überschätzt werden, sie bilden das Leitmotiv für die Ambivalenzen, die das gesamte Werk durchziehen und die sich nicht dialektisch ‘aufheben’, sondern sich fortwährend wiederholen.³⁴ Bei Sartre, dem emphatischen Theoretiker der Wahl und der Entscheidung, wird nichts entschieden, Gegensätze werden nicht ‘aufgehoben’, sondern ‘ausgehalten’.

³² Vgl. z. B. Sartre 1966.

³³ Vgl. SN 399.

³⁴ Damit wäre der Behauptung von Seel widersprochen, die „Kluft ... zwischen seinen Überlegungen zur Erkenntnisproblematik und seinen ... fundamentalontologischen Analysen“ erscheine nur als „Diskontinuität von Einleitung und Hauptteil“ (Seel 1971: 23). Die Kluft durchzieht vielmehr das gesamte System.

In *Das Sein und das Nichts* lassen sich die Doppel „empirisch/transzendental“ und „Cogito/Ungedachtes“ fast idealtypisch wiederfinden. Der genannte Methodenantagonismus, das Schwan-ken zwischen gegensätzlichen Positionen, spiegelt das Prinzip der Doppel als permanentem Oszillieren. Das Bemühen, von der Phä-nomenologie aus zu einer Ontologie zu gelangen, ist die in Theorie gefaßte Konstellation des „modernen Denkens“, vom Standpunkt der Endlichkeit aus über sich selbst hinauszugelangen, und ironi-scherweise lesen sich einige Reformulierungen von Sartres Vorha-ben in der Sekundärliteratur, als stammten sie aus der Feder Foucaults. So schreibt z. B. Gerhard Seel, es gehe:

„darum aufzuklären, wie das konkrete Subjekt, das als solches endlich und bedingt ist, gleichwohl Leistungen soll vollbringen können, die An-spruch auf Geltung, und das heißt auf Absolutheit, erheben“.³⁵

Dieser Satz hätte - mit anderer Intention - auch in der *Ordnung der Dinge* stehen können.

Daß Sartre von einem transzendentalphilosophischen Stand-punkt aus die Frage nach den transphänomenalen Seinsdimensio-nen des Subjekts und des Gegenstandes stellt, bestätigt, daß das moderne Cogito zu der Frage wird „wie es unter den Arten des Nicht-Denkenden sein kann“ (OD 391), daß Phänomenologie, „während sie durch eine Reduktion auf das Cogito eingeführt wur-de, immer ... zu der ontologischen Frage geführt“ hat (OD 393). Die Art, *wie* Sartre die Frage nach dem Sein stellt, nämlich so, daß sie, indem sie Sein und Seiendes vermischt, eine Frage sowohl nach den Bedingungen des Seienden als auch nach dem Seienden selbst ist, wiederholt die empirisch/transzendente Doppelung (als Vermischung von Ebenen) noch einmal innerhalb des ontologi-schen Ansatzes selbst. Das Oszillieren findet also *zwischen* phä-nomenologischer und ontologischer Methode und *innerhalb* der jeweiligen Ansätze statt. „Empirisches“ als An-sich-Sein der Din-ge, „Transzendentes“ als Prinzip des Cogito; oder „Empirisches“ als Seiendes, „Transzendentes“ als Sein: Auf diese beiden Wei-

³⁵ Seel 1971: 201.

sen stehen sich die Seiten der Dublette bei Sartre gegenüber.³⁶ Auf den zweiten Aspekt, die Verbindung von 'Sein' und 'Seiendem', werden die nächsten Kapitel genauer eingehen.

Daß sich auch das Doppel Cogito/Ungedachtes in *Das Sein und das Nichts* idealtypisch wiederfindet, ist kaum verwunderlich, denn Foucault hatte sich zur Beschreibung dieses Doppels sogar der Terminologie Sartres bedient: „Das ganze moderne Denken ist von dem Gesetz durchdrungen, das Ungedachte zu denken, in der Form des Für-sich die Inhalte des An-sich zu reflektieren ...“ (OD 394).³⁷ Nichts anderes unternimmt Sartre, und er betreibt jene „Ontologie des Ungedachten“ explizit in ihrer negativistischen Form, denn tatsächlich wird das An-sich (später das Inerte) zum Prinzip des Anderen, von dem aus das Für-sich (später der Mensch und die Praxis) sich bestimmt. Das Bewußtsein ist nicht mehr nur Bewußtsein von etwas, es „entsteht als auf ein Sein gerichtet, das nicht es selbst ist“ (SN 35, Hervorhebung A.R.).³⁸

Wie bei Husserl das 'objektive Sein' den „blinden Fleck“ darstellte, der seine Phänomenologie von 'außen' her lenkte, so entkommt auch Sartre der Logik der Doppel nicht. Das letztlich unerkennbare Sein der Dinge hält die Überlegungen von *Das Sein und das Nichts* in Gang. Zusätzlich ist bei Sartre aber das, was bei Husserl als Ungedachtes wirkte, explizit als Theorie gefaßt. Sartre beschreibt das Dilemma der transzendentalen Phänomenologie als ein ontologisches Gesetz, und er schreibt es somit als unabänderliche Struktur fest, ohne deren historische Bedingtheit zu erkennen.

³⁶ Die beiden Aspekte entsprechen den oben schon erwähnten zwei Bedeutungen des empirisch/transzendentalen Doppels (s. diese Arbeit Teil 1 Kap. 1.6).

³⁷ Foucault gibt die Termini zwar als diejenigen Hegels aus, tatsächlich entspricht das Zitat aber Sartres Gebrauch dieser Begriffe.

³⁸ Zu der negativistischen Figur bei Sartre s. a. diese Arbeit Teil 2, Kap. 2.5.

2.3. Die Identität von Existenz und Essenz

„Existenzphilosophie“ oder „Existentialismus“ werden gemeinhin im Sinne einer Handlungs- und Freiheitstheorie definiert, als eine Philosophie, die die menschliche Existenz, ihre Möglichkeiten und Bedingungen, zum Ausgangspunkt und zum zentralen Thema macht. Hier wird der Mensch als Seinsweise betrachtet, in seiner Freiheit oder Geworfenheit, in seiner existentiellen Beziehung zur Welt, zum Anderen, zu sich selbst oder zu Gott. Auf Sartre bezogen verstellt diese Art der Definition jedoch nicht selten den Blick auf die theoretische Dimension, aus der sich der Grundsatz des „Existentialismus“,³⁹ die Formel von der „Existenz als Essenz“, in *Das Sein und das Nichts* herleitet. Dieser Grundsatz wird zuerst im dritten Abschnitt der Einleitung genannt, steht also im Kontext einer bewußtseinstheoretisch geprägten, ontologischen Grundlegung. Ich werde im folgenden nach der bewußtseinstheoretischen Wurzel der Existenzformel und nach ihren Auswirkungen für die Theorie Sartres fragen.⁴⁰

Die Rede von der Existenz ‘vor’ der Essenz, bzw. von der Identität der beiden, basiert letzten Endes auf dem Prinzip, daß das Sein des Bewußtseins Erscheinen sei. Sie ist in der Einleitung zu *Das Sein und das Nichts* durch folgende Argumentation vorbereitet: Sartre geht gegen den Berkeleyschen Satz vom „esse est percipi“ und eine idealistische Reduktion des Seins auf Erkenntnis vor, indem er - parallel zum Argument des Seins des Phänomens - darauf verweist, daß die Erkenntnis selbst einer Seinsgrundlage bedürfe. Die Totalität „Wahrnehmung-Wahrnehmendes“ löst sich in Nichts auf, wenn sie „nicht von einem soliden Sein getragen wird“.

„So kann das Sein der Erkenntnis nicht durch die Erkenntnis bemessen werden, es entgeht dem percipi. ... das Begründungs-Sein des percipere und des percipi (muß) selbst dem percipi entgehen: es muß transphänomenal sein.“ (SN 18)

³⁹ Das Etikett „Existentialismus“ hat Sartre bekanntlich erst *nach* der Veröffentlichung von *Das Sein und das Nichts* übernommen (vgl. Spiegelberg 1960b: 408).

⁴⁰ Da es mir um eine Erklärung der Existenzformel aus dem theoretischen Fundament von *Das Sein und das Nichts* geht, werde ich mich nicht auf die Programmschrift *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* stützen, die Sartres Thesen in vieler Hinsicht verwässert.

Gesucht wird nun die „transphänomenale Seinsdimension des Subjekts“. Da es das „Seinsgesetz des erkennenden Subjekts ist, bewußt-zu-sein“, glaubt Sartre mit dem Terminus „Bewußtsein“ eine tiefere, ontologische Struktur benennen zu können, die genau dem Berkeleyschen Paradigma der Erkenntnis entgeht. „Das Bewußtsein ... ist die transphänomenale Seinsdimension des Subjekts“ (SN 19).⁴¹ Bewußtsein ist *kein Erkenntnismodus*, es ist das „erkennende Sein insofern es *ist*, nicht insofern es erkennt ist ... [es] kann zwar erkennen und sich erkennen. Aber es ist in sich selbst etwas anderes als eine zu sich zurückgewandte Erkenntnis.“ (SN 19)

Nun wird das Bewußtsein nach zwei Seiten hin charakterisiert: Nach außen ist es „Setzung eines transzendenten Objekts“ (SN 19) (Intentionalität), nach innen ist es „unmittelbarer und nicht kognitiver Bezug von sich zu sich“ (SN 21) (präreflexives Cogito), so daß die vollständige Bestimmung lautet: „... jedes objektsetzende Bewußtsein ist gleichzeitig nicht-setzendes Bewußtsein seiner selbst“ (SN 21).

Es ist das „präreflexive Cogito“, auf das es Sartre hier ankommt, denn er glaubt, das Bewußtsein als den die Erkenntnis grundlegenden Existenzmodus nur etablieren zu können, indem er ein spekulatives Reflexionsmodell unterläuft und einen gewissen „Monismus“ des Bewußtseins behauptet. Unmittelbares Selbstbewußtsein, das wie Kants „transzendentes Ich“ alle meine Vorstellungen begleiten können muß, ist selbst nicht nach einem Subjekt-Objekt Schema zu denken, es ist, so wird uns gesagt, „nicht paarig“:

„Jede bewußte Existenz existiert als Bewußtsein, zu existieren. Wir verstehen jetzt, warum das erste Bewußtsein von Bewußtsein nicht setzend ist: es ist ja *eins* mit dem Bewußtsein, von dem es Bewußtsein ist. Es bestimmt sich zugleich als Wahrnehmungsbewußtsein und als Wahrnehmung.“ (SN 19)

In dieser Definition sind Bewußtsein und Akt in eins gesetzt, Wahrnehmungsbewußtsein *ist* Wahrnehmung. Dasselbe Muster führt zu den für Sartre so typischen Gleichsetzungen von Glaube

⁴¹ Zur Trennung von Bewußtsein und Erkenntnis vgl. auch Sartres Vortrag *Conscience de soi et connaissance de soi* von 1947. - Eine ausführlichere Erklärung der Bewußtseinstheorie Sartres findet sich in Teil 2, Kap.2 dieser Arbeit.

und Glaubensbewußtsein, Lust und Bewußtsein von Lust, Freude und Bewußtsein von Freude. Lévinas nennt dies die „Einführung der Transitivität in den Begriff des Seins“⁴²:

„Die Aussage, der Akt des Denkens sei für das Bewußtsein gleichbedeutend mit dem Akt des Existierens ... verändert den eigentlichen Begriff des Seins. ... Von nun an charakterisiert die transitive Struktur des Denkens den Seinsakt. Wie das Denken immer Denken von etwas ist, so hat das Verb ‘sein’ immer ein Akkusativobjekt: ich *bin* mein Schmerz, ich *bin* meine Vergangenheit, ich *bin* meine Welt. Es ist evident, daß das Verb ‘sein’ in diesen Formeln nicht die Funktion der Copula hat.“⁴³

Die Identität von Bewußtsein und Akt ist - so meine These - auch die gedankliche Grundlage des Satzes von der Existenz vor der Essenz,⁴⁴ denn in der Argumentation von *Das Sein und das Nichts* folgt nun der fragliche Passus:

„Es gibt ein unteilbares unauflösliches Sein - keineswegs eine Substanz, die ihre Qualitäten als mindere Seinsweisen trüge, sondern ein Sein, das durch und durch Existenz ist. Die Lust ist das Sein des Bewußtseins (von) sich und das Bewußtsein (von) sich ist das Seinsgesetz der Lust. Das formuliert Heidegger sehr gut, wenn er schreibt ... ‘das Was-sein (essentia) dieses Seienden muß, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinen Sein (existentia) begriffen werden’.“ (SN 24f)

Es fällt auf, daß diese Konstruktion - strukturell - dem eingangs von Sartre gelobten, dann aber überschrittenen „Monismus des Phänomens“ ähnelt. Gehen wir noch einmal auf die Anfangspassagen von *Das Sein und das Nichts* zurück, so wird diese Parallele sichtbar. Hier heißt es, daß mit der (phänomenologischen) Reduktion des Existierenden auf die Reihe der Erscheinungen „eine gewisse Zahl von Dualismen“ überwunden werde (SN 9). Zu ihnen zählt „das Innere und Äußere“, „Sein und Erscheinen“ aber auch die Dualität von „Potenz und Akt“, von „Erscheinung und Wesen“ (SN 10f).

⁴² Lévinas, *Von der Beschreibung ...*: 67.

⁴³ A. a. O.: 66. Lévinas leitet diese Transitivität von der Intentionalität her und verknüpft darin Phänomenologie und Existenzphilosophie enger, als ich es hier tun möchte. Das oben angegebene Zitat ist auch auf Husserl bezogen, für den es m. E. nicht in dem Maße zutrifft wie für Sartre.

⁴⁴ Eine weitere Belegstelle hierfür wäre *Bewußtsein und Selbsterkenntnis*: 40. Hier bindet Sartre die Existenzformel mit dem nicht-thetischen Bewußtsein zusammen.

Wie selbstverständlich geht Sartre von dem Satz, „daß der Dualismus von Sein und Erscheinung kein Bürgerrecht in der Philosophie mehr haben kann“ zu dem (folgenden) über, daß „wir schließlich ebenso den Dualismus von Erscheinung und Wesen verwerfen [können]. Die Erscheinung verbirgt nicht das Wesen, sie enthüllt es: sie *ist* das Wesen“ (SN 11). Und nun, im dritten Abschnitt der Einleitung, ist das Bewußtsein wie folgt beschrieben:

„Das Bewußtsein hat nichts Substantielles, es ist eine reine ‘Erscheinung’, insofern es nur in dem Maß existiert, wie es sich erscheint. ... gerade weil es reine Erscheinung ist, ... wegen dieser Identität von Erscheinung und Existenz an ihm kann es als das Absolute betrachtet werden.“ (SN 27)⁴⁵

Die Parallelität der Formulierungen in den Abschnitten I und III ist deshalb bemerkenswert, weil der in I abgehandelte Standpunkt der Phänomenologie eigentlich schon überschritten ist. Für die Dinge hatte Sartre inzwischen gezeigt, daß ihr Sein gerade *nicht* mit Erscheinen zusammenfällt, daß das „Sein des Phänomens“ nicht das „Seinsphänomen“ sein kann. Doch für das Subjekt gilt weiterhin, daß Sein des Bewußtseins Seinsbewußtsein ist; die „transphänomenale Seinsdimension des Subjekts“ ist wie ein Phänomen aufgebaut, Sein und Erscheinen sind identisch.⁴⁶ Die Tragweite des Gedankens, daß das Sein des Bewußtseins Seinsbewußtsein sei, kann nicht überschätzt werden, sie reicht bis in die letzten Gründe der Handlungs- und Freiheitstheorie hinein: Es ist diese Konstruktion absoluter Identität, die zur Begründung der „Transluzidität des Bewußtseins“ (SN 123), zur Leugnung des Unbewußten in der *mauvaise foi* und zur Behauptung absoluter Verantwortlichkeit herhalten muß, weil wir nichts sein können, ohne dessen auch bewußt zu sein.⁴⁷

Sartre übernimmt also einerseits für die *Seinsbestimmung* des Subjekts das Modell der phänomenologischen Reduktion, umge-

⁴⁵ Dieselbe Parallele erscheint für den Dualismus von Potenz und Akt. In Abschnitt I heißt es: „Das Phänomen ... ist absolut sich selbst anzeigend. Damit wird zugleich auch die Dualität von Potenz und Akt fallen. Alles ist in actu. Hinter dem Akt gibt es weder Potenz noch ‘Hexis’ ...“ (SN 11). In III gilt dieselbe Regel für das Bewußtsein, das „nicht möglich ist, bevor es ist“ (SN 25).

⁴⁶ Vgl. Sartre, TE 46f.

⁴⁷ Zu den moralischen Implikationen dieses Bewußtseinsmodells s. a. diese Arbeit Teil 2, Kap. 2.3.

kehrt hat er aber auch schon die Existenzformel des dritten Abschnittes, die Behauptung der Identität von Existenz und Essenz, im ersten Schritt der Einleitung in die phänomenologische Methode hineingelesen. Indem er bei der Aufzählung der Reihe von Dualismen, die die Phänomenologie aufgelöst habe, den Dualismus „Sein und Erscheinen“ mit dem von „Erscheinung und Wesen“ gleichsetzt, verknüpft er - begünstigt durch die Ambiguität des Seinsbegriffs - eine phänomenologische mit einer metaphysikkritischen Intention, die der Existenzformel wesentlich ist. Das nietzscheanische Motiv der „Auflösung der Hinterwelten“ wird von Anfang an der Phänomenologie unterlegt:

„... wenn wir uns einmal von dem losgemacht haben, was Nietzsche den ‘Wahn der Hinterweltler’ nannte, und wenn wir nicht mehr an das Sein hinter-der-Erscheinung glauben, wird diese im Gegenteil volle Positivität, ist ihr Wesen ein ‘Erscheinen’, das sich nicht mehr dem Sein entgegensetzt ... das Sein eines Existierenden ist genau das, als was es erscheint. So gelangen wir zur Idee des Phänomens...“ (SN 10)

Zwischen Sartres Bestimmung des Bewußtseins und seiner Definition von Phänomenologie besteht also eine doppelt akzentuierte Verbindung: Das *Sein* des Bewußtseins wird einem phänomenologischen Modell gemäß aufgefasst und die Phänomenologie selbst in ‘existentialistisch-metaphysikkritischer’ Perspektive gedeutet. Wir werden später sehen, daß auch Foucault sich dieser Figur bedient.⁴⁸

Doch was besagt die Formel der Identität von Essenz und Existenz? Gemessen an der alten metaphysischen Unterscheidung zwischen dem „Was-etwas-ist“ und dem „Daß-etwas-ist“, klingt sie widersinnig, denn sie scheint zu behaupten, daß die qualitative, wesensmäßige Bestimmtheit eines Seienden in seiner Faktizität, seinem bloßen Dasein bestehe. Die metaphysische Unterscheidung von *essentia* und *existentia* hat, neben ihren vielen anderen Bedeutungen, auch den Sinn, die begriffliche Bestimmung eines Seienden unabhängig von seiner faktischen Existenz zu betrachten. So sagt Thomas von Aquin:

⁴⁸ Vgl. diese Arbeit Teil 2, Kap. 3.1.

„Kein Wesen kann nun ohne das, was Wesensteil ist, gedacht werden, jedes Wesen oder jede Washeit kann aber gedacht werden, ohne daß dieser Begriff etwas über sein Sein einschließt: ich kann nämlich denken, was der Mensch ist oder der Phönix, und dennoch unwissend darüber sein, ob so etwas in der Naturwirklichkeit Sein hat.“⁴⁹

Auch Kants Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises basiert auf dieser Unterscheidung. In seinem berühmten Beispiel, daß hundert wirkliche Taler nicht mehr enthalten als hundert mögliche, legt er dar, daß Existenz nicht aus dem Begriff abgeleitet werden kann und umgekehrt, daß sie der begrifflichen Bestimmung nichts hinzufügt.⁵⁰ Genau dies aber besagt die von Heidegger und Sartre verwendete Formel: In ihr wird Existenz als Prädikat aufgefaßt⁵¹ und mehr noch, als das einzig mögliche Prädikat zur Bestimmung des Seins des Subjekts.

Heidegger entzieht sich der im 'klassischen' Verständnis unsinnigen Behauptung, das Was-Sein liege im Daß-Sein, durch eine terminologische Verschiebung. In *Sein und Zeit* heißt es,

„daß, wenn wir für das Sein dieses Seienden [das Dasein, A.R.] die Bezeichnung Existenz wählen, dieser Titel nicht die ontologische Bedeutung des überlieferten Terminus existentia hat und haben kann“. (SuZ 42)

Existentia im Sinne von „Vorhandensein“ soll dem Dasein gerade *nicht* zukommen, Existenz heißt hier „Zu-sein“ (SuZ 42), bzw. später als „Ek-sistenz“ „Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins“. ⁵² Da Ek-sistenz hier inhaltlich (als Zu-sein) gefaßt ist, liest sich der ehemalige Satz vom „Vorrang der 'existentia'“ (SuZ 43) ganz unspektakulär, er wird wieder zu einer Wesensbestimmung.⁵³ Anders dagegen bei Sartre. Im *Humanismusbrief* distanziert sich Heidegger von Sartres „Grundsatz des Existentialismus“, er kehre die Begriffe existentia und essentia um, verwende sie aber immer noch im Sinne der Metaphysik.⁵⁴ Damit hat Heidegger recht: Die Umkehrung, bzw. das Ineinssetzen von Existenz und Essenz über-

⁴⁹ Thomas v. Aquin, *De ente et essentia*, capitulum IV; Opera Omnia Bd. 18, 376 (die deutsche Wiedergabe folgt einer unveröffentlichten Übersetzung von Kluxen).

⁵⁰ Vgl. Kant, KrV: B 626f.

⁵¹ Vgl. z. B. Rombach, *Das Phänomen Phänomen*, 1980: 27.

⁵² Heidegger, *Brief über den Humanismus*, ²1978: 324.

⁵³ A. a. O.: 324.

⁵⁴ A. a. O.: 325.

trägt die scholastische Definition Gottes als *ens realissimum* auf den Menschen und bleibt damit der christlich-metaphysischen Tradition verhaftet. Sartre wendet in der Beschreibung des Bewußtseins die Begründungsfolge des ontologischen Gottesbeweises um.⁵⁵ Während dieser die Wirklichkeit Gottes aus seinem Begriff (seiner 'Möglichkeit') ableitet, kann beim Bewußtsein die 'Möglichkeit' nur aus der Wirklichkeit abgeleitet werden: „da das Bewußtsein nicht möglich ist, bevor es ist, sein Sein aber die Quelle und die Bedingung jeder Möglichkeit ist, impliziert seine Existenz sein Wesen“ (SN 25). In dieser Wendung wird dem Bewußtsein eine Art 'negativer Göttlichkeit' zugesprochen, es ist ein „nicht-substantielles Absolutes“ (SN 27).

Sartres Definition der Seinsweise des Bewußtseins soll eine inhaltliche, substantiell festschreibende und vorgängige Wesensbestimmung des Menschen im Sinne der christlich-humanistischen Tradition unmöglich machen. Daher spricht er, je weiter er seine Freiheitstheorie entwickelt desto deutlicher, von einem „Vorausgehen“ der Existenz,⁵⁶ das „Wesen“ ist nichts substantiell Feststehendes, es wird je und je hergestellt; so heißt es, daß im Für-sich „die Existenz dem Wesen *vorausgeht* (*précède*) und dieses *bedingt* (*conditionne*)“ (SN 763). Es ist auch von einer *Determination* des Wesens durch die Existenz die Rede.⁵⁷ Von „Vorausgehen“ zu sprechen, ist hier jedoch nur noch bedingt sinnvoll, denn Verwirklichung impliziert schon Ermöglichung. Die „Vorgängigkeit“ muß vielmehr als ein „Zugleich“ gelesen werden; die Bedingung (der Möglichkeit) einer Existenz und ihr Vollzug sind auf einen einzigen Punkt zusammengeschmolzen.

Welche Schlüsse Sartre aus dieser Konstruktion für seine Bestimmung des Menschen zieht, ist hinlänglich bekannt: Der Mensch macht sich zu dem was er ist, er ist was er tut, und *jede* seiner Handlungen ist Ausdruck der Einheit seiner ursprünglichen Wahl. Wo „Existenz“ - völlig leer - einziges Wesensprädikat ist,

⁵⁵ Vgl. SN 25.

⁵⁶ Die Formel vom Vorausgehen scheint sich erst im Laufe von *Das Sein und das Nichts* zu entwickeln und zu verfestigen. In den frühen Passagen ist (nur) davon die Rede, daß die Existenz ihr Wesen „impliziert“ (SN 25), „setzt“ (SN 36), bzw. einen „Primat“ vor der Essenz habe (SN 27). Erst mit der Gleichsetzung von Existenz und Freiheit spricht Sartre von einem „*précéder*“ (zuerst SN 84).

⁵⁷ EN 524.

wird umgekehrt jedes Prädikat zur essentiellen Bestimmung. Daher rühren die permanenten Gleichsetzungen: wir *sind* Angst (SN 115), ich *bin* was ich verschleiern will (SN 115), ich *bin* mein Platz (SN 849), wir *sind* die Lösung des Problems des Seins (SN 802) etc.⁵⁸

Die Existenzformel beinhaltet nicht nur die Umkehrung einer alten Unterscheidung, sie betreibt in der Umkehrung auch deren Auflösung. Wenn das Wesen sich erst nach der Existenz bekundet, die Möglichkeit erst nach der Wirklichkeit, so wird der Sinn der Unterscheidung von *essentia* und *existentia* zum Teil hinfällig: Im Primat der Faktizität werden beide Aspekte identisch.⁵⁹ Hier liegt die eigentliche Brisanz der Existenzformel, denn mit dem Hinweis auf Nietzsche stellt Sartre sie von Anfang an in eine metaphysikkritische Perspektive, die die Unterscheidung von Sein und Wesen, bzw. die Legitimation von Wesensaussagen generell fragwürdig macht.⁶⁰

Auch in einer anderen Hinsicht bietet die Existenzformel mehr als eine bloße Charakteristik menschlichen Daseins: Zwar gilt, daß nur im Für-sich die Existenz der Essenz vorausgeht, doch die Ambivalenz im Seinsbegriff selbst, Sartres Deutung der Ontologie im

⁵⁸ Solche Sätze sind analog zu der anfänglichen Bestimmung des Seins des Bewußtseins konstruiert, doch sie scheinen diffuser und im Verhältnis zu ihrem „Urbild“ verschoben. Indem die abstrakten Termini der Einleitung nahtlos in konkretere überführt und mit ihnen identifiziert werden, entsteht ein verkehrter(?) Übergang von Bewußtseins- in Handlungstheorie, der die spezifischen Differenzen der beiden Bereiche verwischt. Sartre setzt Bewußtsein = Existenz = Möglichkeit = Nichtigkeit = Freiheit (s. als Beispiele für solche Engführung: SN 763, 801, 806) und so wird aus dem Satz, daß das Wesen des Bewußtseins in seiner Existenz liegt derjenige, der zur gängigen Interpretation der Existenzformel dient: daß der Mensch sich zu dem macht, was er ist, daß das Für-sich absolut frei ist.

⁵⁹ Aus der seinsgeschichtlichen Perspektive Heideggers wäre Sartre wohl auf eine Stufe mit Nietzsche zu stellen, an jenen Ort der Metaphysikgeschichte an dem sich Metaphysik im Vorrang der „*actualitas*“ und mit der Aufhebung des Unterschiedes von *existentia* und *essentia* vollendet (s. Heidegger *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht*, ⁵1989: 16; *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, ⁵1989: 476. Zum Vorrang der *actualitas* s. *Metaphysik als Geschichte des Seins*, ⁵1989: 419).

⁶⁰ Den Einfluß Nietzsches auf Sartre belegt u. a. der sehr frühe Text *Legende der Wahrheit*, in dem Sartre in kritischer Absicht eine genealogische Herleitung der Vorstellung von „Wahrheit“ vornimmt. - Foucault bemerkt zu diesem kurzen Text, daß Sartre vom gleichen Problem einer „Geschichte der Wahrheit“ ausgegangen sei wie er selbst, dann jedoch den Weg zur Phänomenologie eingeschlagen habe (s. Foucault 1983: 444).

Sinne eines Realismus, zeigt, daß die Formel „Existenz vor Essenz“ zugleich zum Ausdruck eines methodischen Prinzips wird, das auf verschiedene Gegenstände anwendbar ist. Im letzten Kapitel wurde deutlich, daß Sartre die Frage nach dem Sein so stellt, daß sie zugleich eine Frage nach den Bedingungen des Seienden und nach dem konkreten Seienden selbst ist. Sein und Seiendes sind konsequent vermischt. Genau dies entspricht der Bestimmung der Seinsweise des Menschen, und sie wird, vielleicht weil der Primat des Subjekts sich letztlich doch auf allen Ebenen durchsetzt, zum allgemeinen Merkmal der Theorie. Die Existenzformel wird zur Grundlage der Aussagen über Seiendes schlechthin.⁶¹

Die Trennung von Essenz und Existenz bedeutet, daß die ‘Möglichkeit’ einer Sache nichts über ihre ‘Wirklichkeit’ aussagt, daß ihr Tatsächlichsein irrelevant ist für die Bestimmung dessen, was sie (wesentlich) ist. Nichts anderes sagte auch die Epoché Husserls. Eidetische und transzendente Reduktion beruhen auf der Differenz von Tatsache und Wesen: Nur wenn der Unterschied der beiden aufrechterhalten wird, kann der Aspekt der „Wirklichkeit“ ausgeklammert werden, nur unter dieser Bedingung ist Phänomenologie als Wesenswissenschaft möglich. Sartre entzieht in seiner Definition des Bewußtseins - und über sie hinaus - dieser Differenz die Basis.

Wenn schon in der Neubelebung der Seinsfrage, in der Anwendung der Phänomenologie als Ontologie, ein ‘Vergessen’ der Epoché als transzendentaler Reduktion lag, so wiederholt sich in der Gleichsetzung von Existenz und Essenz dieses Vergessen ein weiteres Mal, diesmal als Verlust der „eidetischen Reduktion“. Interessanterweise hat Sartre dieses ‘Vergessen’ mit Hilfe eines phänomenologischen Modells gewonnen, denn die Formel der Identität von Existenz und Essenz ist ja derjenigen der Identität von Sein und Erscheinen nachgebildet. Daß die Essenz in der Exi-

⁶¹ Als Beleg hierfür läßt sich auch anführen, wie Sartre im *Ekel den Dingen* Existenz zuschreibt, und zwar in der Weise, daß „Existenz“ ihr ganzes Wesen ausmacht. Hier ist der Übergang von einem klassischen Existenzbegriff zur einer Auffassung der Existenz als (einzigem) qualitativem Merkmal der Dinge beschrieben (s. Sartre, *Der Ekel*, 1981: 145).

stanz beruhe, ist die ontologisch gefaßte Version der Reduktion des Seins aufs Erscheinen.

In Husserls Phänomenologie ist, wie oben beschrieben, die Unterscheidung von empirisch und transzendental in mancher Hinsicht aufgehoben zugunsten eines totalisierten Transzendentalen, das von dem ihm entgegengesetzten „Mundanen“ inhaltlich kaum mehr zu unterscheiden ist.⁶² Husserl kann kein Kriterium für die Differenz zwischen einer psychologischen (empirischen) und einer transzendentalen Erfahrung angeben, dennoch behauptet er deren unterschiedlichen Status: Am schlichten Zusatz „transzendental“ hängt die ganze Phänomenologie als Wissenschaft. Doch diese „Differenz, die nichts unterscheidet“⁶³ bleibt eine Differenz. So wäre die ehemalige, die Kantische Trennung von empirisch und transzendental hier zumindest formal noch enthalten im Unterschied von transzendental und mundan, auch wenn sie inhaltlich nichts bewirkt. Dieser Unterschied ist bei Sartre - nicht zuletzt durch seine Existenzformel und eine „mundanization of consciousness“⁶⁴ - aufgehoben; der Anspruch auf die transzendente „Reinheit“ der Untersuchung entfällt bei ihm vollständig.

Der Primat der Existenz treibt jene 'Ontisierung des Transzendentalen' weiter, die gemäß Foucaults Beschreibung das moderne Denken bestimmt. Sie enthält aber zugleich auch ihre Gegenbewegung, eine 'Transzendentalisierung des Ontischen', denn der Mensch als konkretes Seiendes ist als Ermöglichungsgrund aufgefaßt. Sartre hat in seiner Definition des Bewußtseins den ontologischen Gottesbeweis umgekehrt; die Einheit von Existenz und Essenz ist ein Signum der göttlichen Unendlichkeit oder der menschlichen Endlichkeit, je nach dem, in welcher Reihenfolge man das Verhältnis der beiden Seiten denkt. Als Endlichkeit entspricht sie strukturell der Identifizierung des Positiven mit dem Grundlegenden. Die Formel von der Existenz als Essenz läßt sich so als neue und verschärfte Spielart der empirisch/transzendentalen Reduplizierung lesen, und wieder ist es das Ausschalten einer Differenz, ein „Denken des Gleichen“, das das Spiel

⁶² Vgl. diese Arbeit Teil I, Kap. 1.5.

⁶³ Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*: 61.

⁶⁴ Spiegelberg 1960b: 481.

der Doppel in Gang setzt. Die empirisch/transzendente Dublette ist im 'Systemprogramm' des Existentialismus selbst verankert.

Aus der Existenzformel Sartres ergeben sich zwei Folgen: Einerseits besagt sie, daß es für das 'Wesen' des Menschen keine inhaltliche Bestimmung geben kann, weil dieses 'Wesen' erst in der Existenz hergestellt werden muß. So bleibt eine reine Formbestimmung übrig: Das Sein des Menschen besteht in seinem Existieren, seiner Freiheit, etc. Die Frage nach der „condition humaine“, nach einer bloßen Struktur, ersetzt die traditionelle Frage nach dem Wesen des Menschen. Der zweite Aspekt der Formel ist radikaler, denn er impliziert, als 'nietzscheanisches' Motiv, eine Ablehnung von Wesensaussagen, von Vorgängigkeit und Allgemeinheit schlechthin.

Die französische „rupture de génération“ mag sich gebärden, wie sie will, was diese Implikationen der Formel „Existenz vor Essenz“ angeht, beerbt sie Sartre und nicht Heidegger. Mit der systematischen Leere von Sartres Formel, mit dem Gedanken eines nicht-substantiellen, radikal verzeitlichten Bewußtseins, ist die Analyse von Strukturen, die Auflösung eines Gegenstandsrealismus und die Historisierung der betrachteten Gegenstände schon vorbereitet. Selbst die Methode, nur noch Diskursformationen und nicht mehr primär deren Inhalte zu betrachten, spiegelt noch einen Rest des Gedankens, daß das Sein eines Bewußtseins im Erscheinen liege.⁶⁵ Es mag sein, daß Foucault und seine Zeitgenossen die Kritik am „Innenleben“, wie Sartre sie propagierte, fortführen und auf *alle* Gegenstände des Wissens ausdehnen. Philosophie wird, wie Deleuze einmal sagte, zur „art des surfaces“.⁶⁶

Warum ist dann aber Sartre aus der Perspektive Foucaults trotz allem ein „homme du 19ème siècle“?⁶⁷ Daß 'Verwirklichung' zeitlich und vor allem auch *logisch* ihrer Möglichkeit vorhergeht, sie bedingen soll, ist ein Unding, die Formel von der Existenz *vor* der Essenz ist als metaphysischer Satz nicht durchführbar. Tatsächlich kann es Sartre nicht gelingen, in den jetzt inhaltlich leeren

⁶⁵ Vgl. hierzu Teil 2, Kap. 3.

⁶⁶ Deleuze, *Fendre les choses, fendre les mots*, 1990: 120.

⁶⁷ Foucault, *L'homme est-il mort?* Entretien avec Bonnefoy, 1966: 8; DE I: 542.

Bestimmungen Freiheit, Nichtigkeit, Existenz, die Form von Wesensaussagen zu vermeiden. Zwar wehrt er sich dagegen, nun z. B. „Freiheit“ als „vorgängige“ Bestimmung zu verstehen,⁶⁸ aber de facto übernimmt der Begriff genau diese Funktion. Sartre stellt Fragen nach dem Muster: „Was muß der Mensch *in seinem Sein* sein, damit durch ihn das Nichts zum Sein kommt?“ (SN 83; Hervorhebung A.R.), „Was muß die Freiheit *sein*, damit durch sie das Nichts zur Welt kommen soll?“ (SN 84; Hervorhebung A.R.), und es liegt in der Doppeldeutigkeit des Seinsbegriffs, daß hier im Sein als „Existenz“, Sein als „Wesen“ immer mitgemeint ist. Sartre gibt die Frage nach Wesensmerkmalen nicht auf, und es ist schon früh bemerkt worden, daß er sie nicht aufgeben kann.⁶⁹

Aus Foucaults Perspektive ist es der Zwang eines bestimmten Diskurses, der Sartre zu einem Denker im Stile des „19. Jahrhunderts“ macht und ihn dahin treibt, bei aller Kritik an einer Wesensmetaphysik die Art ihrer Fragestellung nicht anzutasten. So bleibt die Suche nach dem „Was *ist*“ des Menschen, und er „ist“ jetzt Angst, Sorge, Freiheit, sein eigenes Nichts, etc. Sartre ist der Philosophie als dem „Reich der Frage ‘*ti esti*’“⁷⁰ weiterhin verbunden. Doch Fragestellungen präfigurieren eine bestimmte Art von Antworten und keine Kritik wird sich als wirksam erweisen, die nicht den Boden der vorgegebenen Denkweise selbst verläßt. Die Aporetik, die Zerrissenheit, aber auch das Interessante an der Philosophie Sartres besteht wohl darin, daß sie - in Foucaults Geschichtsmetaphern zu sprechen - auf Fragestellungen des 19. Jahrhunderts verzweifelt die Antworten des zwanzigsten zu geben versucht.⁷¹

⁶⁸ Vgl. z. B. SN 84, 99.

⁶⁹ Vgl. z. B. Ecole, *Essence et existence chez Sartre*, 1951: 170.

⁷⁰ Formulierung Derridas, *Die Stimme und das Phänomen*: 77.

⁷¹ Foucault 1966b: 8; DE I 541f.

2.4. Was ist eine phänomenologische Beschreibung?

In den vorhergehenden Kapiteln waren die 'Verschiebungen' Thema, die Sartre in den theoretischen Postulaten der Phänomenologie vornimmt. Deren grundlegendes Theorem, die Epoché, scheint angewandt und vergessen zugleich. Angewandt wird sie, indem Sartre das radikale Bewußtseinsprimat Husserls übernimmt, vergessen, indem er die ontologische Frage Heideggers stellt. Ich habe versucht zu zeigen, wie in der besonderen Art der 'Kreuzung' Husserlscher und Heideggerscher Motive durch Sartre eine hybride Struktur entsteht, eine mit transzendentalphilosophischen Voraussetzungen gefüllte Ontologie, ein Methodenantagonismus, der *Das Sein und das Nichts* nicht losläßt.

Würde man diesen in Kapitel 2.2 beschriebenen Aspekten den Titel 'Sartre zwischen Husserl und Heidegger' geben, so müßte das Kapitel 2.3 'Sartre zwischen Husserl und Nietzsche' heißen, denn in der Formel „Existenz gleich Essenz“, die analog zum Modell der phänomenologischen Reduktion gebildet ist, schlägt sich auch das nietzscheanische Motiv der „Auflösung der Hinterwelten“ nieder.⁷² Gleichzeitig scheint Sartre aber das Denken in Kategorien des 'Wesentlichen' nicht aufgeben zu wollen oder nicht aufgeben zu können. Es findet sich keine offene Kritik am Konzept der Wesensschau, obwohl dies für einen existentialistischen Ansatz naheliegend wäre. In den frühen Schriften, wie in *L'Imaginaire* z. B., sind Reduktion und Wesenswissenschaft affirmativ geschildert, Sartre fordert gar eine „Eidetik des Bildes“.⁷³ Eine Kritik an der Reduktion kündigt sich hier zwar schon an, ebenso wie die Forderung nach einer Überschreitung des Eidetischen, aber die Möglichkeit und Notwendigkeit einer „eidetischen Deskription“⁷⁴ selbst wird nicht angezweifelt. In *Skizze einer Theorie der Emotionen* ist fortwährend die Rede von „Wesen“ [essence]: dem „apriorischen' Wesen des Menschseins“, dem

⁷² Nicht nur bei Sartre, sondern auch bei Nietzsche scheint die metaphysische Leugnung von Essenzen und Hinterwelten mit einem bestimmten erkenntnistheoretischen Konzept zusammenzugehen (s. diese Arbeit Teil 2, Kap. 3.1). Erkenntnistheoretischer Subjektivismus ergibt ontologisch gewendet die Formel Existenz = Essenz.

⁷³ *L'Imaginaire*: 225f.

⁷⁴ A. a. O.: 240.

„transzendentalen Wesen der Emotion“,⁷⁵ der phänomenologischen Psychologie als „eidetischer Reflexion“⁷⁶ etc.

Der Grund dafür, daß Sartre das Konzept einer „Wesenswissenschaft“ auch in den späteren existentialistischen Schriften nicht explizit ablehnt, mag darin liegen, daß er seine theoretischen Überzeugungen in Anlehnung an Husserls Psychologismuskritik gewinnt. Husserl hatte den psychologistischen Theorien vorgehalten, sie würden in der Rückführung aller logischen Operationen auf Psychisches das Real-Psychische nicht vom Ideal-Objektiven trennen. Eine solche Kritik setzt den Unterschied von einzelner Tatsache und allgemeinem Wesen voraus, und Sartre unterstützt diese Unterscheidung:

„Es besteht Inkommensurabilität zwischen den Wesen und den Tatsachen [les essences et les faits], und wer seine Untersuchung mit den Tatsachen anfängt, wird die Wesen niemals wieder finden können.“⁷⁷

Diesem Motiv bleibt Sartre zeitlebens treu, es kehrt wieder in seiner Abgrenzung des „dialektischen“ gegen das „analytische“ Denken (*Kritik der dialektischen Vernunft*), in seinem Bestreben, Totalitäten zu erfassen, sei es als Totalität eines Subjektes (*Das Sein und das Nichts*) einer Biographie (*Flaubert*) oder derjenigen eines Geschichtsverlaufs (*Kritik der dialektischen Vernunft*). Paradigmatisch hierfür ist die oft wiederholte Formel, das Ganze sei mehr als die Summe seiner Teile, und immer wird diese Formel ausgesprochen in dem Bewußtsein, daß die Legitimationsgrundlage für ‘Ganzheit’ nicht mehr gegeben ist.

So kommt es, daß Sartre - nietzscheanisch - zwar den Unterschied zwischen Essenz und Existenz einebnen möchte, Husserl folgend aber die Differenz zwischen Tatsache und Wesen nicht aufgibt.

Es steht nun noch aus, von den eingangs genannten Charakteristika der Phänomenologie dasjenige der ‘Verfahrensweise’ (Deskription) zu untersuchen: Wie verfährt eine phänomenologische

⁷⁵ *Skizze einer Theorie der Emotionen*, 1982: 261, 262; *Esquisse d'une théorie des émotions*, 1960: 12, 13.

⁷⁶ *Skizze*: 317; *Esquisse*: 65.

⁷⁷ *Skizze*: 261; *Esquisse*: 12.

Beschreibung, die sich weder einer realistischen Naivität noch einer metaphysischen Vorannahme beugen möchte? Ist sie eine deduktive oder eine induktive Methode oder keines von beiden?

Unter den gegebenen Voraussetzungen der Endlichkeit, v. a. unter der Voraussetzung einer Reduktion der Essenz auf Existenz, ergibt sich das Problem, den paradigmatischen Charakter von Phänomenanalysen zu begründen: Warum sagt die gegebene Beschreibung über sich hinaus etwas 'Wahres' aus? Wieso kann man sagen, sie *bedeute* mehr als ein bloß einzelnes, zufälliges Faktum? Und anhand welcher Kriterien kann man feststellen, ob die gegebene Analyse 'stimmt', das Wesentliche richtig erfaßt?

Von der phänomenologischen Deskription wurde gesagt, sie enthalte sich der Erklärung und sie versuche, das 'Wesen' eines Gegenstandes zu erfassen.⁷⁸ Heideggers resümierende Formulierung hierfür ist: „das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“ (SuZ 34); die von Sartre häufig verwendete Metapher des „Enthüllens“ (*dévoiler*) ist subjektivisch gewendetes Bild für eine ähnliche Intention.⁷⁹

In welcher Weise übernimmt Sartre die Methode phänomenologischer Beschreibung, und welche Funktion haben Phänomenanalysen in seinem Werk? Wie wir wissen, war es - neben dem Ansatz beim Cogito - sein Interesse am Konkreten, das ihn zur Phänomenologie führte,⁸⁰ und seine Texte sind voll von Beispielen und Beschreibungen. In den frühen Schriften hält Sartre sich an das Vorbild Husserls, die Phänomenanalysen sind schlicht und noch nicht von jenem existentialistischen und stark hermeneutischen Duktus geprägt, der sie später auszeichnen wird. Eine „‘Phänomenologie’ der Vorstellung“ [*'phénoménologie' de l'image*] z. B. wird methodisch folgendermaßen charakterisiert:

⁷⁸ Vgl. diese Arbeit Teil 1, Kap. 2.1.

⁷⁹ Typisch für Sartre ist, daß er Sätze, in denen Heidegger das Handlungssubjekt bewußt unbestimmt läßt, wieder eindeutig auf einen aktiven Part hin formuliert. So wird aus der vorsichtigen Formulierung „von sich selbst her sehen lassen“, in der die Anteile von Sich-Zeigen (des Phänomens) und Enthüllen (Akt des Subjekts) in der Schwebe bleiben, bei Sartre ein Bewirken, „daß sich eine Welt enthüllt“ (SN 83). Wo Heidegger sich der Konstitutionsfragen enthält, antwortet Sartre immer schon auf diese implizit mitgedachte Dimension.

⁸⁰ Vgl. diese Arbeit Teil 1, Kap. 2, Fußn. 22

„in uns selbst Vorstellungen [images] hervorrufen, über diese Vorstellungen reflektieren, sie beschreiben, das heißt ihre unterschiedenen Charakteristika zu determinieren und zu klassifizieren versuchen.“⁸¹

Es gelte, hieß es zuvor, eine „radikale Unterscheidung“ zu machen zwischen der „Beschreibung einer Vorstellung“ [description de l'image] und den „Folgerungen, die ihre Natur betreffen“ [inductions touchant sa nature]: „Der Übergang vom einen zum anderen ist der Übergang vom Gewissen zum Wahrscheinlichen.“⁸² Voraussetzungslose phänomenologische Beschreibung befindet sich also auf sicherem Boden, weil sie sich über deskriptiv Erfassbares hinausgehender Folgerungen enthält. Gleichwohl soll sie an einem bestimmten Punkt aufs „Wahrscheinliche“ hin überschritten werden⁸³: 'Reine' Phänomenologie war Sartre schon immer zu wenig, weil seine Intention nicht auf *strenge* Wissenschaftlichkeit geht, sondern auf eine Sinnauslegung des Konkreten.

Wie eingangs erwähnt, geht es in dieser Untersuchung darum, der Phänomenologie „kritik“ Foucaults in der spezifischen Transformation phänomenologischer Motive durch Sartre nachzuspüren. Ich möchte das Verfahren Sartres und seine Probleme anhand zweier Beschreibungen, der Analyse der „mauvaise foi“ in *Das Sein und das Nichts* und dem Konzept der „rareté“ in der *Kritik der dialektischen Vernunft* untersuchen. Der zweite Text stammt bewußt aus einer Werkphase, in der Sartre nicht mehr zu den Phänomenologen gerechnet wird. Doch er bedient sich weiterhin konkreter Beispiele und Beobachtungen, die nun die Rolle und die Funktion der phänomenologischen Beschreibung übernehmen. An der Konzeption der „rareté“ läßt sich zeigen, daß das eigentlich Problematische von Sartres Phänomenanalysen nicht nur in der leicht angreifbaren existentialistischen 'Hyperhermeneutik' liegt, sondern daß ihre methodischen Schwierigkeiten auf der Ebene marxistischer und dialektischer Theoriebildung notwendig wiederkehren.

⁸¹ *Das Imaginäre*: 44; *L'Imaginaire*: 17.

⁸² *Das Imaginäre*: 44.

⁸³ Vgl. *L'Imaginaire*: 112.

2.4.1. Phänomenbeschreibung in „Das Sein und das Nichts“

Die berühmte Beschreibung der „Verhaltensweise der Unaufrichtigkeit“ ist von zentraler Bedeutung in *Das Sein und das Nichts*, denn sie ist der phänomenale Beleg für die Struktur des Bewußtseins als immanenter Nichtung, als Sein, das zugleich sein eigenes Nichts ist.⁸⁴ „Mauvaise foi“ ist ein komplexes psychisches Phänomen der Selbsttäuschung, in der ein Mensch versucht, sich das zu verbergen, was er ist und was er weiß. So möchte er z. B. vor seiner Angst fliehen, aber allein diese Flucht ist nur ein Modus, sich dessen bewußt zu sein, was man flieht: Ich bin meine Angst, um vor ihr zu fliehen; ich bin meine Angst in der Form, ‘sie nicht zu sein’ (SN 115f). Die paradoxe Unentrinnbarkeit dieser Struktur ergibt sich nicht nur aus der Identität von Täuschendem und Getäuschem („ich ... *bin*, was ich verschleiern will“, SN 115) sondern vor allem aus der von Sartre hypostasierten Identität von Sein und Bewußtsein, wie sie im vorigen Kapitel schon beschrieben wurde. Wo Sein und Bewußtsein zusammenfallen, ergibt sich eine absolute „Transluzidität“ des Bewußtseins, die kein Unbewußtes zuläßt⁸⁵ und ein (zu einfaches) Schema der Umkehrbarkeit etabliert: Weil ich bin, was mir bewußt ist, ist mir bewußt, was ich bin. Das Phänomen der Unaufrichtigkeit dient Sartre nun dazu, die *ontologische Struktur des Bewußtseins* und mehr noch: den *Ursprung des Nichts* zu erweisen, indem er die mauvaise foi - ganz klassisch - auf ihre Möglichkeitsbedingungen hin befragt:

„Wenn die Unaufrichtigkeit möglich sein soll, müssen wir also in ein und demselben Bewußtsein die Einheit des Seins und des Nicht-seins antreffen können, das Sein-um-nicht-zu-sein. ... Was also muß das Bewußtsein in der Instantaneität des präreflexiven Cogito sein, wenn der Mensch unaufrichtig sein können soll?“ (SN 118)⁸⁶

⁸⁴ Vgl. SN 81.

⁸⁵ Mit der mauvaise foi will Sartre offensichtlich das Phänomen von Unbewußtem beschreiben, ohne die Primat des Bewußtseins aufgeben und ein Unbewußtes selbst annehmen zu müssen. Die mauvaise foi wird so zu einer Art ‘bewußtem Unbewußten’.

⁸⁶ Sartres Argumentation erscheint zirkulär, denn er hat die mauvaise foi schon mit der Negationsstruktur des Bewußtseins erklärt, bevor er die Bewußtseinsstruktur phänomenal an der mauvaise foi ausweist.

Die Phänomenbeschreibung, die ich hier näher untersuchen möchte, beginnt wie folgt:

„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 die Dringlichkeit nicht spüren: sie hält sich allein an das, was die Haltung ihres Partners an Respekt und Diskretion bietet.“ (SN 132)

Die Beschreibung geht nun in dem Sinne weiter, daß die Frau „die ersten Annäherungen“ des Mannes nicht als solche erkennen möchte, „sie will die Möglichkeiten zeitlicher Entwicklung nicht sehen, die dieses Verhalten aufweist“, sie reduziert die doppeldeutige Rede des Mannes auf den eindeutigen Gehalt des Ausgesagten und nimmt sein Verhalten in einer ‘verdinglichten’ Form wahr. Doch das ist nicht alles, denn zusätzlich „ahnt [die Frau, A.R.] ja nicht, was sie wünscht: Sie ist zutiefst empfänglich für die Begierde, die sie erregt“, sie würde „nichts Reizvolles an einem Respekt finden, der einzig und allein Respekt wäre“ (SN 133). Da sie die „nackte Begierde“ des Mannes als zugleich reizvoll und erniedrigend empfindet, bleibt sie in einer Art Schwebezustand, den sie auch dann noch aufrecht erhält, als ihre Hand ergriffen wird:

„Man weiß, was nun geschieht: Die junge Frau gibt ihre Hand preis, aber sie weiß nicht, daß sie sie preisgibt ... die Hand ruht inert zwischen den warmen Händen ihres Partners: weder zustimmend noch widerstrebend - ein Ding.“ (SN 134)

Es ist deutlich, daß Sartre hier ‘Gegenstände’ behandelt, die Husserl wohl kaum für eine phänomenologische Untersuchung geeignet gehalten hätte: menschliche Alltagssituationen und komplexe emotionale Zustände.⁸⁷ Mit Recht kann man sich fragen, ob das angeführte Beispiel überhaupt ein „Phänomen“ präsentiert.⁸⁸ Doch man muß die Analyse der *mauvaise foi* an ihrem eigenen Anspruch messen: Sie soll helfen, „die Möglichkeitsbedingungen der

⁸⁷ Cumming hat darauf hingewiesen, daß Sartre andere Kriterien zur Auswahl seiner Beispiele anwendet als Husserl. Sartres beliebtestes Gegenstandsfeld, die Gefühle, weisen gerade nicht diejenigen Eigenschaften auf, die für eine eidetische Bestimmung in Husserls Sinne hilfreich wären: Stabilität und Bestimmtheit (s. Cumming, *Role-playing. Sartre's transformation of Husserl's phenomenology*, 1992: 42, 46f).

⁸⁸ Vgl. Hartmann 1983a: 50.

Unaufrichtigkeit auszumachen“ (SN 132), und Sartre führt sie als eine Phänomenbeschreibung durch.

Um die Funktion einer Phänomenanalyse genauer zu bestimmen, halte ich es für sinnvoll, zwischen Beispiel, Phänomen und Struktur (Möglichkeitsbedingung) zu unterscheiden. So wäre „*Phänomen*“ ein Mittleres zwischen dem einzelnen und konkreten *Beispiel* und der abstrakten und allgemeinen *Struktur*. Es wäre selbst konkret, weil beobachtbar, aber allgemein in dem Sinne, daß es in verschiedenen Situationen ähnlich auftritt, gemäß der Definition von Hermann Schmitz, Phänomen sei,

„was bei jeder Variation beliebiger Annahmen unveränderlich so sich aufdrängt, daß sein Vorkommen nicht im Ernst abgestritten werden kann“.⁸⁹

Im vorliegenden Fall ist die beschriebene Rendezvous-Szene das Beispiel, *mauvaise-foi* das Phänomen und die „Negativität des Bewußtseins“ die zugrundeliegende ontologische Struktur. Der systematische Zweck der konkreten Beschreibung liegt darin, über sich hinauszudeuten: Aus einzelnen Beobachtungen wird das Phänomen, aus den Phänomenen die allgemeinere Struktur (bzw. das bedingende ‘Wesen’) gewonnen, ohne daß es sich bei Wesen/Struktur um eine bloß induktive Verallgemeinerung des Empirischen handeln soll.⁹⁰ Das Allgemeine wird aus der konkreten Erfahrung ‘herausgelesen’. Umgekehrt sind die Beispiele Belege, „phänomenaler Ausweis“ für die allgemeine Struktur. Der Rekurs auf Erfahrung fungiert als deren Bestätigung. Zwischen Beispiel und Phänomen, sowie zwischen Phänomen und Struktur besteht also ein je doppeltes Verhältnis von Entdecken und Bestätigen.

Wie verfährt die oben zitierte Phänomenbeschreibung aus *Das Sein und das Nichts*? Es ist eine erstaunliche Leistung von Fremd-Introspektion, die Sartre hier vollbringt. Wie ein auktorialer Erzähler durchleuchtet er das Innenleben seiner Versuchsperson: Er weiß, was sie will, was sie weiß, sogar was sie wünscht. Die Verben der Analyse sind eindeutig: „sie kennt“, „sie weiß“, „sie will“ (3x), „sie ahnt ja nicht“, „sie wünscht“, „sie ist zutiefst empfänglich“, „sie weigert sich ... zu erfassen“, „sie merkt nicht“ etc.

⁸⁹ Schmitz, *Der leibliche Raum*, 1967: 1.

⁹⁰ Vgl. Cumming 1992: 42.

Schon hier sind die Folgen des Vergessens der einmal vorgenommenen Epoché sichtbar: zum naiven Realisten geworden, beschreibt Sartre die Situation als objektiv gegebene und vergißt doch ganz, daß es immer das beobachtende Subjekt ist, das den Gegenstand (mit-)konstituiert. Vergessen ist auch, daß man berechtigt nur noch von Wahrnehmungsweisen sprechen könnte. Es handelt sich hier offensichtlich um einen klassischen Fall von Projektion. Die Ausblendung der Konstitutionsleistung des wahrnehmenden Subjekts ist typisch für Sartres Beispiele und Phänomenanalysen. So sehr dem Subjekt der theoretische Primat zugesprochen ist, so unsichtbar wird es in der Beschreibung der Phänomene selbst.

Und das Phänomen selbst, die „Unaufrichtigkeit“? Sartre leitet aus dem Beispiel drei strukturelle Merkmale der *mauvaise foi* ab. Als „Kunst, widersprüchliche Begriffe zu bilden“ ist die Unaufrichtigkeit: 1. ein Spiel mit dem Gegensatz Transzendenz/Faktizität, die „Faktizität muß behauptet werden als die Transzendenz seiend und die Transzendenz als die Faktizität seiend“ (SN 135); 2. ein „ständiges Entwischspiel“ zwischen Für-sich und Für-Andere und 3. ein Spiel mit den zeitlichen Ekstasen, indem ich gleichzeitig behaupte, „daß ich das bin, was ich gewesen bin ... und daß ich nicht das bin, was ich gewesen bin“ (SN 137f).

Die Frau beim Rendezvous ist aus Sartres Perspektive unaufrichtig, weil sie die strikte Gegenwart auf den zeitlichen Ablauf projiziert, d. h. die mögliche Transzendenz der Situation leugnet und sie als unveränderliche Faktizität wahrnimmt. Weiterhin ist sie unaufrichtig, weil sie die Begierde des Mannes „als etwas erfaßt, was nicht das ist, was es ist“ (SN 133), d. h., sie nimmt die Faktizität nicht als Faktizität wahr, sondern als etwas anderes, als Transzendenz. - Nun fällt auf, daß Sartre die *mauvaise foi* nur ‘erkennen’ kann, indem er ihre Prinzipien selbst anwendet. In umgekehrter Äquivalenz versteift er sich immer auf den gegenteiligen Part: Reduziert die Frau das Gespräch mit ihrem Partner auf seinen aktuellen Aussagegehalt, so reduziert Sartre es auf die dahinterliegende transzendente Intention; ignoriert die Frau das Begehren des Mannes, so kontert Sartre, sie weigere sich (sic!), „die Begierde als das zu erfassen, *was sie ist*“ (SN 133, Hervorhebung A.R.) - als wäre der männliche Teil der Rendezvoussituation tatsächlich reine

Faktizität. Sartre muß, um die *mauvaise foi* zu 'entlarven', mit zweifelhafter Eindeutigkeit behaupten das Faktische *sei* Transzendenz und die Transzendenz *sei* Faktizität. Schon in den ersten Sätzen der Phänomenanalyse sind alle Elemente enthalten, die für Sartres Inszenierung des Phänomens der Unaufrichtigkeit benötigt werden:

- Die Frau „*kennt* die Absichten, die der Mann ... hegt, *ganz genau*“ (Hervorhebung A.R.)
- Sie weiß, daß sie „eine Entscheidung treffen muß“
- Sie „will die Dringlichkeit nicht spüren“

Die Unaufrichtigkeit bildet sich als Ambivalenz zwischen den Polen: Genau-wissen und Nicht-spüren-Wollen und sie hat zum Maßstab die Eindeutigkeit der Entscheidung.

Nun könnte man sich allerdings fragen, warum die Frau eine Entscheidung treffen muß? Es scheint ihr Gegenüber zu sein, der dies als Notwendigkeit empfindet, und Sartre teilt diese Ansicht dergestalt, daß er sie gleich zum objektiven Maßstab erhebt. Man mag sich auch fragen, wieso Sartre überhaupt nicht auf die Idee kommt, den Mann als Unaufrichtigen zu schildern: schließlich trifft auf ihn in noch stärkerem Maße zu, daß er etwas ist (respektvoll und ehrerbietig), *um* es nicht zu sein. Anscheinend geht Sartre davon aus, daß der Mann die Frau täuscht (denn *er* weiß ja, was er will), die Frau dagegen täuscht sich selbst, und da eine immanente Negation gesucht ist, muß es notwendig die Frau sein, die das Phänomen Unaufrichtigkeit exemplifiziert. Aber woher weiß Sartre, daß sie sich selbst täuscht? Woher weiß er, daß sie nicht ein anderes, ebenso wohl inszeniertes Spiel spielt wie ihr Gegenüber?⁹¹ Die Analyse der Unaufrichtigkeit beschreibt aus der Perspektive des Mannes das Innenleben einer Frau, um die ontologische Struktur des allgemeinmenschlichen Bewußtseins nachzuweisen: ein Beispiel markanter Art dafür, wie eine Vermischung von „Positivem“ und „Grundlegendem“ aussehen kann.⁹²

⁹¹ Aus 'weiblicher' Perspektive liest sich die Situation etwas anders. Le Doeuff reformuliert: „le récit d'un premier rendez-vous est donné, rendez-vous au cours duquel une femme *fait semblant* de ne pas comprendre ce qu'on lui veut ...“ (Le Doeuff, *L'étude et le rouet*, 1989: 76; Hervorhebung A.R.).

⁹² Die Textpassage ist darüberhinaus ein kaum zu übertreffendes Lehrstück dafür, was feministische Kritik am philosophischen Diskurs auszusetzen hat: die „Anmaßung des Allgemeinen durch ein Partielles“ bei gleichzeitiger Verschlei-

Es ließe sich einwenden, daß hier ein zu komplexes Beispiel gewählt wurde. Immerhin ist es die Beschreibung eines flüchtigen innerpsychischen Phänomens, das mit einem moralisierenden Duktus und Aspekten der Geschlechterbeziehung befrachtet ist, die vielleicht das 'Eigentliche' einer Phänomenanalyse verzerren. Solche Überfrachtung ist typisch für Sartres Argumentieren. Das 'tieferer' Problem seiner Beschreibungen liegt jedoch nicht in dieser offensichtlichen Mischung verschiedener Gegenstandsbereiche, sondern in dem Verhältnis von einzelner Beispiel, angeblichem Phänomen und allgemeiner Struktur: Der Übergang vom „Empirischen“ zum „Transzendentalen“ ist fragwürdig, denn wenn

„von Phänomenen auf die Bedingungen zurückgegangen werden soll, ohne deren Annahme die Phänomene nicht denkbar sind, so kann ... gefragt werden, wie weit die vom gewählten Phänomen erschlossene Bedingung verallgemeinert werden kann“.⁹³

Klaus Hartmann stellt fest, daß Sartre letztlich kein analytisches Verfahren des Schlusses vom Phänomen auf dessen Bedingungen anwendet, sondern synthetisch eine Struktur des Bewußtseins aufstellt. Bezüglich der Unwahrhaftigkeit ist der Gedanke der ontologischen Verfaßtheit des Menschen als Nichts sogar so sehr bestimmend, „daß das Phänomen [die mauvaise foi, A.R.] ohne ihn vielleicht bestreitbar wäre“.⁹⁴ Tatsächlich hat es ja auch eher den Anschein, als ob Sartre die allgemeine Struktur nicht aus dem Konkreten heraus-, sondern sie vielmehr in es hineinlese.

Wenn in diesem Verfahren einerseits die allgemeine Bedeutung je schon in Konkretes verlegt ist, so wird andererseits den konkreten Begriffen universale Bedeutung zugesprochen. Nirgends zeigt sich die Anwendung des Empirischen auf transzendentaler Ebene deutlicher, als wenn Begriffe wie Angst, Sorge, Gestimmtsein, Unaufrichtigkeit etc. zu allgemeinen Grundbestimmungen menschlichen Daseins ernannt werden. In Heideggers Terminus

rung der Partikularität (Klinger, *Das Bild der Frau in der Philosophie und die Reflexion von Frauen auf die Philosophie*, 1986: 70). Soll man sich darüber wundern, daß der offen sexistische Charakter von Sartres Schriften bisher selten wahrgenommen, bzw. kommentiert wurde?

⁹³ Hartmann 1983a: 50.

⁹⁴ A. a. O.: 50.

„Existentialien“, ist diese Zusammenfügung von empirisch und transzendental sogar explizit festgeschrieben.

Der besondere Charakter von Sartres Phänomenanalysen erklärt sich z. T. aus seinem hybriden Ansatz: Weil er das phänomenologische Motiv der Psychologismuskritik (die eine Trennung von Tatsache und Wesen nötig macht) mit einem nietzscheanischen Motiv der Metaphysikkritik (die eine Trennung von Sein und Wesen aufhebt) verbindet, *überträgt* Sartre Aussagen mit Allgemein Gültigkeitsanspruch auf „Mundanes“, bzw. spricht Mundanem Allgemeinheit zu.⁹⁵ Eine phänomenologische Beschreibung soll sich - ‘positivistisch’ - der Deutung enthalten und andererseits - ‘idealistisch’ - etwas über Wesen aussagen, nicht über Tatsachen. Sartre übernimmt beide Impulse, verändert jedoch ihre Positionen: Weil er Sein und Wesen in eins setzt, gleichzeitig aber an ihrer Trennung irgendwie festhält, bekommen die Aussagen über Seiendes den Status eidetischer Bestimmungen. So kommt es, daß Sartre die Phänomene *interpretiert*; er beschreibt nicht ‘Wesen’, sondern erklärt die Tatsachen. Es sieht ganz so aus, als trete hier der hermeneutische Anspruch an die Stelle der Eidetik.

So fraglich es ist, ob überhaupt eine scharfe Trennung zwischen „phänomenologisch“ und „hermeneutisch“ gemacht werden kann,⁹⁶ so sicher ist es, daß Sartre die Phänomenologie schon im voraus mit einem interpretativen Anspruch überbietet und mit einem Rekurs auf Gegenstandsbereiche, von denen man nicht weiß, ob sie überhaupt durch die phänomenologische Methode erschlossen werden können. Sicher ist aber auch, daß sich diese Überbietung aus den Motiven und den theoretischen Grundlagen der Phänomenologie selbst herleitet.

Den Phänomenanalysen haftet eine falsche Unmittelbarkeit an. Gemäß der Bewegung, die ich als ein ‘Vergessen der Epoché’ gekennzeichnet habe, fehlt sowohl die Besinnung darauf, daß eine Beschreibung durch das beobachtende Subjekt vermittelt ist, als

⁹⁵ Vgl. z. B. Cumming: „In Sartre, however, there is no longer the same sharp distinction of level between an essence and particular facts or particular persons that Husserl sought by his ‘eidetic analysis’“ (Cumming 1992: 45). Zur „Verweltlichung“ des Ontologisch-Abstrakten vgl. auch Theunissen 1977: 192.

⁹⁶ Denn jede Beschreibung ist ja notwendig auch schon Auslegung (s. Ricœur 1975).

auch die Besinnung darauf, daß 'Empirisches' nicht bruchlos als 'Transzendentes' gelten kann.

2.4.2. *Phänomenbeschreibungen in der „Kritik der dialektischen Vernunft“*

Das zweite Beispiel einer phänomenologischen Beschreibung, das ich hier untersuchen möchte, stammt aus einer späteren Werkphase; es betrifft die Darstellung und Erläuterung von menschlichen Beziehungen als „Serialität“ in der *Kritik der dialektischen Vernunft*. Sartre nimmt eine Reihe von wartenden Personen an einer Bushaltestelle zum „oberflächlichsten und alltäglichsten“ Beispiel, um die Serialität als unterste Stufe von Kollektivbildung zu erläutern. Die Intention geht weniger auf die konkret beobachtbare Situation, als auf ihre strukturellen Implikationen; so ist die Beschreibung von abstrakt-formellen Erklärungen dominiert, die terminologisch deutlich auf Hegels Logik anspielen.⁹⁷ Die Wartenden auf der Place Saint-Germain „verwirklichen“ - so sagt Sartre - „in der alltäglichen Banalität das Verhältnis von Isoliertheit, Wechselseitigkeit und Vereinigung (und von Vermassung) von außen“ (KddV 273). Hiermit ist angegeben, über welche Stufen das Beispiel geführt wird: Zunächst ist die Menschengruppe als „Pluralität von Isoliertheiten“ betrachtet:

„die Personen kümmern sich nicht um einander, reden sich nicht an und beachten einander im allgemeinen nicht; sie existieren nebeneinander um den Haltepfosten herum.“ (KddV 273)

Doch es ist keine inerte Isoliertheit, sondern eine „Negation der Wechselseitigkeit“, bedingt durch die Zugehörigkeit zu jeweils anderen Gruppen, die hier wirkt. So geht die zweite Stufe der Betrachtung auf das Wechselverhältnis zwischen den isolierten Individuen:

„Jeder weiß, selbst wenn er den Anderen den Rücken zuwendet, ... daß sie als endliche und unbestimmte Pluralität existieren, von der er ein Teil ist“ (KddV 275),

⁹⁷ Bis in den Wortlaut hinein wird Hegels Sprachduktus imitiert (s. z. B. KddV 277).

und schließlich auf ihre Vereinigung von außen: das praktisch-inerte Sein dient als „leitendes Medium interindividueller Wechselseitigkeiten“:

„Diese getrennten Menschen bilden eine Gruppe, insofern sie alle von demselben Bürgersteig getragen werden ... insofern sie um dieselbe Haltestelle gruppiert sind usw. Und vor allem darin bilden diese Individuen eine Gruppierung, daß sie ein gemeinsames Interesse haben, das heißt, daß sie, als organische Individuen getrennt, eine Struktur ihres praktisch-inerten Seins gemeinsam haben, von dem sie von außen vereinigt werden.“ (KddV 276)

Die Auswirkung solcher „Vereinigung von außen“ ist eine Identität als Austauschbarkeit: „In dem Maße jedoch, wie der Autobus die gegenwärtigen Benutzer bezeichnet, konstituiert er sie in ihrer Austauschbarkeit“ (KddV 276) und nun endet das Beispiel, wie so viele Beschreibungen bei Sartre, mit einer Wendung ins Negative:

„Genau auf dieser Stufe wird der materielle Gegenstand die serielle Ordnung als gesellschaftlichen Grund der Trennung der Individuen bestimmen. Die praktisch-inerte Forderung kommt hier vom Mangel: es ist nicht genug Platz für alle da.“ (KddV 278)

Was will Sartre mit seinem Beispiel „demonstrieren“ (KddV 273)? Er will zeigen, wie ein materieller Gegenstand die Beziehungen von Menschen „nach dem ... Gesetz der Serie strukturiert“ (KddV 273). „Demonstrieren“ heißt, ein Allgemeines an einem Einzelfall darstellen, es belegen. Aber wie hat Sartre das ‘Allgemeine’ gewonnen und mit welchem Recht leitet er es aus seinem Beispiel ab?

Die Frage nach der Eigenart und Funktion der phänomenologischen Beschreibung, bzw. dem Rekurs aufs Konkrete, stellt sich im Rahmen der *Kritik der dialektischen Vernunft* komplexer als in *Das Sein und das Nichts*, weil die *Kritik* zusätzlich die Methode der Dialektik mit ihrem Spezifikum der Untrennbarkeit von Form und Inhalt, von Erkennen und Sein übernimmt; d. h. Erkenntnis-methode und Seinsgesetz werden als übereinstimmend gesehen.⁹⁸

⁹⁸ Vgl. z. B. KddV 21, 25, 36. Besonders prekär ist diese Identität, wo Sartre die Dialektik als Intelligibilität bestimmt: Hier bleibt durchgehend unklar, ob von ihr als Seins- oder als Erkenntnisbeziehung die Rede ist. Wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse sich so entwickeln, daß sie nur als dialektische *begriffen* werden können, heißt das, daß sie dialektisch *sind*?

Die Widersprüche zwischen einem ontologischen und einem transzendentalphilosophischen Ansatz treten zurück,⁹⁹ 'Phänomene' haben einen anderen Status. Um hier Klarheit über die Funktion der Phänomenbeschreibung zu gewinnen, muß man zwei Aspekte trennen: die Frage nach dem Verhältnis von individuellem Erfahrungshorizont und Theoriebildung (1) und diejenige nach dem Verhältnis von konkretem Ereignis und allgemeiner Struktur (2).

(1.) Sartre bedient sich in der *Kritik* eines phänomenologischen Motivs, wenn er in der Einleitung behauptet, man müsse die dialektische Vernunft dort aufsuchen „wo sie sichtbar ist“ (KddV 35), es sei erforderlich, „sie in jedem Fall empirisch zu entdecken“ (KddV 39). In einem strengeren, wörtlicheren Sinn als bei Hegel stellt sich für Sartre die dialektische Vernunft erst im Erkennen und durch die Erfahrung her, denn er beruft sich auf die konkrete Erfahrung des Individuums. Das Denken, in dem die dialektische Vernunft sich selbst erkennend verwirklicht, ist immer als „die verstehende Praxis eines *daseienden* Subjekts“ aufgefaßt.¹⁰⁰ Die Dialektik ist so auf fundamentale Weise an ihre 'Intelligibilität' geknüpft.¹⁰¹

Sartre gibt uns das Beispiel der Wartenden an der Bushaltestelle. Er beschreibt ihre seriale Ordnung und die Struktur der Knappheit als notwendig, und zwar aus der beobachtenden Erfahrung des Ereignisses heraus. Der Schluß von der Erfahrung auf ein Allgemeines wird normalerweise als Induktion verstanden. Seine Auffassung von Dialektik scheint es Sartre allerdings zu erlauben, ein induktives Verfahren als Deduktion aufzufassen und durchzuführen: Er *deduziert* das Allgemeine aus dem Konkreten.¹⁰² - Doch wenn eine Erkenntnis sich aus der Erfahrung entwickelt, wie abhängig ist sie dann von dieser? Konkret: Hätte Sartre eine andere Theorie der gesellschaftlichen Ensembles entwickeln müssen, wenn er auf dem Lande gelebt, d. h. *andere Erfahrungen* gemacht hätte? Hätte er eine andere Universalie als die „Knappheit“ zum

⁹⁹ Sie verschwinden jedoch nicht vollständig, sondern bleiben auf anderer Ebene virulent (vgl. Theunissen 1977: 232).

¹⁰⁰ Hartmann, *Sartres Sozialphilosophie*, 21983b: 57.

¹⁰¹ Vgl. KddV 39.

¹⁰² Vgl. Sartres Abweis von Induktion, KddV 19, 32

Motor der Geschichte gemacht, wenn er unter anderen Umständen aufgewachsen wäre? Sartre würde das bestreiten mit dem Argument, daß Sozialbeziehungen und die Beziehungen der Menschen zur Materie überall gleich strukturiert sind, sich also überall als ähnliche auffinden und als dialektische verstehen lassen. Aber er hätte wohl Schwierigkeiten seine Behauptung zu belegen, ohne auf einen Idealismus zu rekurrieren, den er vermeiden möchte. Er müßte die gesellschaftliche Dialektik wie eine Naturdialektik behandeln - genau das aber kann er nicht wollen.

(2.) Wie das Verhältnis von Erfahrung und Erkenntnis ist auch dasjenige von *konkretem Ereignis* und *übergreifender Struktur* in der *Kritik der dialektischen Vernunft* als Zirkel konstruiert. So ist in dem oben gegebenen Beispiel das 'Allgemeine' eines, das erst hergestellt werden muß: Es ist der „materielle Gegenstand“ (der Autobus), der die Menschen nach dem Gesetz der Serie formiert, d. h., die jeweilige konkrete Begebenheit stellt die allgemeine Gesetzlichkeit erst her, für die sie ein Beispiel sein soll: Die 'Struktur' geht dem Ereignis nicht voraus und ist doch in diesem vorausgesetzt.

Diese Spiegelung von Vorgängigkeit und Nachträglichkeit zeigt sich deutlich am Konzept der „rareté“ (Knappheit),¹⁰³ mit dem die beschriebene Situation an der Bushaltestelle endet: Es ist nicht genug Platz für alle da. Die „Knappheit“ ist, so Sartre, eine „grundlegende menschliche Beziehung zur Natur und zu den Menschen“ (KddV 131): Sie geschieht der Materie durch den Menschen und sie fällt durch die Materie wieder auf ihn zurück: so kämpft der Mensch immer gegen ein 'zu wenig' an Ressourcen, und immer könnte er gegenüber den anderen Menschen ein „Überzähliger“ sein, einer der zu viel ist angesichts eines Zuwenig an materiellen Möglichkeiten und Produkten. Die Konzeption der „rareté“ hat in der *Kritik der dialektischen Vernunft* eine große theoretische Last zu tragen, denn sie soll die „Möglichkeit der menschlichen Geschichte“ begründen¹⁰⁴ und sie soll als „Ursprungsstruktur“ (KddV 130) und „Ausgangsnegation“ (KddV

¹⁰³ Ich übersetze, sofern ich nicht die deutsche Ausgabe der *Critique* zitiere, den Begriff der „rareté“ mit „Knappheit“.

¹⁰⁴ Vgl. KddV 133, 132, 148.

160) zur *Fundierung* der Marxschen Klassentheorie dienen. Während Marx historisch argumentiert, will Sartre, obgleich auch er beim Historisch-Konkreten ansetzt, einen fundamentaleren Erklärungsanspruch geltend machen. Marx kann nämlich - so Sartre - nicht erklären, wieso es überhaupt zur Aufspaltung in Klassen kommt. Die *Kritik* will nichts weniger, als eine „transzendente Begründung des Marxismus“ geben,¹⁰⁵ sie will „das strukturell-anthropologische Fundament des von Marx beschriebenen Phänomens der Entfremdung“ aufdecken.¹⁰⁶ Und genau dazu dient die „rareté“:

„Die einzig mögliche Antwort - *nicht als historischer Grund* dieses oder jenes besonderen Prozesses, *sondern als Begründung* [fondement] der Intelligibilität der Geschichte - besteht darin, daß zunächst [d’abord] die Negation in ihrer ursprünglichen Unbestimmtheit gegeben sein muß ... und diese Negation ist natürlich die verinnerte Negation einiger Menschen durch den Mangel [rareté], das heißt die Notwendigkeit für das Gemeinwesen, seine Toten und Unterernährten auszuwählen“. (KddV 155f/ CRD 258, Hervorhebung A.R.)

Die eingeschobene Zwischenbemerkung: „nicht als historischer Grund ..., sondern als Begründung ...“ unterstreicht noch einmal Sartres Anspruch, über eine bloß geschichtliche Erklärung hinauszugehen,¹⁰⁷ sein Verfahren ließe sich als ein „historisch-transzendentes“ bezeichnen.¹⁰⁸

Das Besondere an der „Knappheit“ als Struktur ist, daß sie nur als kontingente gedacht werden kann, gleichzeitig aber als Universalie gelten muß, wenn sie die Dynamik der geschichtlichen Entwicklung und die Notwendigkeit von Entfremdung und Herrschaft erklären soll. Sartre ist sich dieses Zwiespalts sehr wohl bewußt, und er schränkt daher den Geltungsbereich der „rareté“ in zweifacher Hinsicht ein: Sie begründet nicht *jede* Geschichte, sondern nur die „menschliche“, und sie ist bloß Bedingung der Möglichkeit, nicht

¹⁰⁵ Hartmann 1983b: 193.

¹⁰⁶ Fretz, *Knappheit und Gewalt: 'Kritik der dialektischen Vernunft'*, 1988: 248.

¹⁰⁷ Vgl. KddV 53: „Nicht die reale Geschichte der menschlichen Art wollen wir rekonstruieren, sondern wir versuchen, die Wahrheit der Geschichte herauszufinden.“

¹⁰⁸ Fretz 1988: 248.

notwendigerweise der Wirklichkeit von Geschichte.¹⁰⁹ Letzteres muß Sartre zugestehen, da er die Existenz „geschichtsloser“ menschlicher Gesellschaften annimmt, die gleichwohl unter den Bedingungen des Mangels leben: Hier wird die Knappheit „durch innere Anpassung der Organismen ... als Gleichgewicht erlebt“ (KddV 133), führt also nicht zu jener „schlagartigen Gleichgewichtsstörung“, aus der „Geschichte“ entsteht. Die erste Einschränkung allerdings ist folgenreicher, denn sie gibt eine „Kontingenz der Mangelbeziehung“ (KddV 131) selbst zu:

„wir haben keinerlei Mittel, zu wissen, ob für andere Organismen auf anderen Planeten oder für unsere Nachkommen ... eine andere Geschichte denkbar ist oder nicht.“ (KddV 132) Es ist sogar „unmöglich ... a priori zu entscheiden, ob ihre Verzeitlichung die Form einer Geschichte annehmen würde ...“. (KddV 133)

So ist eine „dialektische Praxis und sogar die Arbeit“ ohne die Knappheit denkbar (KddV 131), nicht jedoch, und damit schränkt Sartre die Einschränkung ihrerseits wieder ein, unsere Geschichte als Geschichte der Menschen:

„Was jedoch [ohne die Knappheit, A.R.] verschwinden würde, ist unser *Menschencharakter*, das heißt, da dieser Charakter historisch ist, das eigentlich Spezifische unserer Geschichte.“ (KddV 131) - „... es ist ein und dasselbe, ob ich sage, daß unsere Geschichte Geschichte der Menschen ist oder daß sie im permanenten Rahmen eines vom Mangel hervorgebrachten Spannungsfeldes entstanden ist und sich in diesem entwickelt.“ (KddV 133)

Die Überlegungen, mit denen Sartre zwischen einem historischen, materialen und einem prinzipiellen, formalen Konzept der „Knappheit“ vermitteln will, sind beeindruckend, aber es scheint, daß mit seiner Einschränkung des Geltungsbereichs mindestens ein Problem nicht gelöst ist: der ambivalente Status der „rareté“. Zwar läßt sich denken, daß die „Knappheit“ zum einen als Ursache und zum anderen als Wirkung der menschlichen Beziehungen auftritt,¹¹⁰ daß sie „produziert“ ist, weil sie erst mit der Bearbeitung

¹⁰⁹ Vgl. KddV 133.

¹¹⁰ So in Formulierungen wie der folgenden: „Ich behaupte nicht, daß das Wechselverhältnis beim Menschen jemals vor dem Verhältnis der Knappheit existiert habe, weil der *Mensch das historische Produkt der Knappheit* ist. Aber ich sage, daß *ohne das menschliche Verhältnis* der Wechselseitigkeit das unmenschliche Verhältnis der *Knappheit nicht existieren würde*“ (CRD *243; KddV 139; Über-

der Materie entsteht¹¹¹ und „produzierend“ als Effekt der Rückwirkung der Materie auf den Menschen, daß sie kontingent ist und dennoch den grundlegenden, „unvermeidlichen Rahmen“ der Praxis darstellt.¹¹² Es läßt sich auch verstehen, daß Sartre die Knappheit durch Tatsachen begründet und sie umgekehrt wieder zur Erklärung der Tatsachen verwendet. Doch zwischen all diesen mehr oder weniger nachvollziehbaren Spiegelungen ist das Verwirrende, daß derselbe Begriff sowohl eine (variable) empirische Tatsache als auch ein (konstantes) theoretisches Fundierungsprinzip sein soll.

Es ist scheinbar nicht möglich, den bloß „historischen Grund“ von der „Begründung“ zu trennen. Und doch ist diese Unterscheidung notwendig, wenn Sartre seinen fundamentalen Erkenntnisanspruch aufrecht erhalten will. Es ist scheinbar nicht möglich, letzte Kriterien dafür anzugeben, warum der Platzmangel in einem Pariser Bus notwendiger Ausdruck des Prinzips der „Knappheit“ ist und nicht umgekehrt die „Knappheit“ nur ein zum allgemeinen Prinzip hypostasierter Platzmangel. In diesem Schwanken läßt sich die Figur des „Denkens des Gleichen“ wiedererkennen, „die Identität und der Unterschied der Positivitäten und ihrer Grundlage“ (OD 381). Wir werden an späterer Stelle sehen, wie auch Foucault mit seinen Aussagen über den Wahnsinn eine ähnlich ambivalente Konzeption vorlegt.

All diese Probleme sind Sartre bekannt, denn seine Theorie situiert sich *bewußt* in ihnen als der Versuch eines „dialektischen Nominalismus“ (KddV 39), einer Theorie, die sich vollständig am Konkreten (der Praxis) orientiert und dennoch eine Wahrheit liefern will, die mehr ist als eine bloß empirische Begründung der Dialektik unter kontradiktorischen Bedingungen.¹¹³ - Ähnlich wie *Das Sein und das Nichts* sucht die *Kritik* die grundsätzliche Dualität von Realismus und Idealismus zu überschreiten, und zu diesem

setzung fehlerhaft; Hervorhebung A.R.). - Solches Changieren entsteht, weil Sartre Grundlegungsverhältnisse postulieren will *und* zugleich Gleichursprünglichkeit denkt.

¹¹¹ Vgl. KddV 129ff; s. Fretz 1988: 255f.

¹¹² Vgl. KddV 160; CRD 262.

¹¹³ Vgl. KddV 35.

Zweck werden Marx und Hegel gegeneinander ausgespielt.¹¹⁴ Aus der Perspektive Sartres ist das 'Wahre' an Marx sein „Materialismus“, seine gegen Hegel gewendete Überzeugung, daß „die materielle Existenz nicht auf die Erkenntnis reduzierbar ist“ (KddV 24).¹¹⁵ Doch aus diesem 'Wahren' entwickelt sich als 'Falsches', daß der Marxismus nun das „Spiel der Positivisten“ (KddV 23) und eines relativistischen Realismus spielt; er hat sein Wahrheitsfundament verloren.

So stellt sich für Sartre das Problem des Verhältnisses von Sein und Erkenntnis aufs neue:

„Wie läßt sich jetzt behaupten, daß diese disparaten Prozesse [Handeln und Wissen, A.R.] von derselben Bewegung getrieben werden?“ (KddV 24) - „Wenn die Erforschung der Wahrheit in ihren Methoden dialektisch sein soll, wie kann man dann *ohne Idealismus* beweisen, daß sie der Begewegung des Seins entspricht?“ (KddV 25)

Es ist unschwer zu bemerken, daß hier das erkenntnistheoretische Problem aus *Das Sein und das Nichts* als ein dialektisches wiederkehrt. Das Verhältnis von Sein und Bewußtsein ist immer noch prekär, und es sieht ganz so aus, als habe die „dialektische“ Figur der Identität von Sein und Erkennen das Erbe des phänomenologischen Gedankens der Identität von Sein und Erscheinung angenommen. Natürlich wechselt die Ebene, auf die die theoretischen Aussagen sich beziehen: Sartre betreibt jetzt endgültig keine Bewußtseinstheorie mehr. Die Parallelität der Strukturen ist dennoch augenfällig. Sätze wie: „Vor allem ist das Denken gleichzeitig Sein und Erkenntnis des Seins“ (KddV 24) oder: „Die dialektische Erkenntnis ist Erkenntnis der Dialektik“ (KddV 21), beruhen auf derselben Umkehr-Figur wie der Satz vom Sein des Bewußtseins als Seinsbewußtsein.

Die großangelegte *Kritik der dialektischen Vernunft* ist, wie ihr Titel schon durch den Rekurs auf Kant verrät, der Versuch, eine Dialektik unter den Bedingungen der 'Endlichkeit' zu installieren. Es ist der angestrengte Versuch des Unmöglichen: ein Apriori zu denken, das nicht *vor* der Erfahrung liegt (KddV 30), eine Dialek-

¹¹⁴ Die *Kritik* scheint tatsächlich Hegel „auf die Füße“ und Marx „auf den Kopf“ stellen zu wollen.

¹¹⁵ Sartre fügt an: „Es versteht sich von selbst, daß das auch unsere Position ist“ (KddV 24).

tik, die nicht schon Einheit ist (KddV 38), eine „Totalisierung ohne Totalisator“ (KddV 40, 66), die Notwendigkeit und Einheit eines Geschichtsverlaufs innerhalb der Kontingenz (KddV 37 u. a.), eine „Wahrheit des Menschen“ ohne eine „Natur des Menschen“ (KddV 37 u. a.), eine Identität von Sein und Bewußtsein ohne Idealismus.

Dieses Projekt kann Sartre nur durchführen, indem er (parallel zur Kantischen Reduktion unserer Erkenntnis auf den Bereich der Erfahrung) die Prinzipien der Dialektik selbst auf die Grenzen der menschlichen Praxis einschränkt¹¹⁶ und indem er sie vollständig im Empirischen verankert:

„die dialektische Bewegung ist keine mächtige vereinigende Kraft, die sich als göttlicher Wille hinter der Geschichte offenbart: sie ist zunächst *Resultante*.“ (KddV 38; Hervorhebung, A.R.)

Dialektik ist *geschaffen*, wir müssen sie „im Objektiven begreifen“ (KddV 59); es ist „notwendig, sie in jedem Fall empirisch zu entdecken“ (KddV 39), weil sie sich nur empirisch herstellt. Hatte *Das Sein und das Nichts* eine „mundanization of consciousness“ betrieben, so stellt die *Kritik* ein methodisch weitaus reflektierteres Bemühen dar, Dialektik zu „verweltlichen“.¹¹⁷

Doch Sartre sitzt zwischen allen Stühlen: Wer das empirische Moment des Hegelschen Satzes, das Wirkliche sei vernünftig, von seinem idealistischen Gehalt, das Vernünftige sei wirklich, trennt, verliert zugleich die Legitimationsgrundlage fürs Normative. Bei Hegel verbinden sich Empirisches und Normatives nur, weil sie als Geistphilosophie zusammengedacht werden können: Wirklichkeit ist niemals (nur) *factum brutum*. Ohne den „Geist“ fehlt das Kriterium zur Unterscheidung zwischen ‘wahrer’ und ‘falscher’ Wirklichkeit, zwischen einem ‘bloß Historischen’ und der ‘Begründung’, dem in die Geschichte entäußerten Begriff. Der Zirkel einer zugleich vorausgesetzten und sich doch erst in der Entwicklung realisierenden Dialektik läßt sich auf dem Boden der Geistphilosophie denken - auf dem Boden der Endlichkeit wird er

¹¹⁶ Daher lehnt Sartre eine Naturdialektik ab (s. KddV 27ff) und identifiziert die „dialektische Vernunft“ mit ihrer Intelligibilität.

¹¹⁷ Hartmann spricht von einer „Realsetzung des Sinngesetzes und der ... Dialektik“ (Hartmann 1983b: 51).

zu einem unauflösbaren Paradox. Nicht umsonst „vermißt man eine ... Argumentation für die Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit des Grundes der dialektischen Vernunft qua Grund und nicht qua seiend“¹¹⁸ - Sartre wird sie nicht geben können, da er den Grund vom Faktischen nicht trennen *kann*, das Transzendente nicht vom Empirischen.

Die Zwitterstellung, die diese Theorie einnimmt und sie - gegen allen Anschein - auf halbem Wege zu Foucault zeigt, spiegelt sich deutlich in den Stellungnahmen der Sekundärliteratur. Dort heißt es z. B.:

„Sartre möchte mit seiner Begründung der dialektischen Vernunft auch die *historische Relativität* berücksichtigen und geht so weit, die Dialektik für eine historische Wahrheit zu erklären.“

Und es heißt weiter: „Das Werk als Theorie hält sich allerdings nicht an diese Selbstrelativierung.“¹¹⁹

Die vorangegangenen Überlegungen führten von der Frage nach der Bedeutung der Phänomenologie im Werk Sartres zur Beschreibung seines Konzepts einer dialektischen Vernunft unter den Bedingungen der Endlichkeit. Es zeigte sich, daß die Phänomenologie in *Das Sein und das Nichts* die andere Seite einer Ontologie bildet und daß das Verhältnis beider Disziplinen - in ihrer besonderen Akzentuierung durch Sartre - der Figur eines „Doppels“ gleicht. Indem er von der Phänomenologie zu einer Ontologie

¹¹⁸ Hartmann 1983b: 61. - Der Aspekt der „Vermischung“ von Ebenen und der „Verendlichung“ tritt vor allem als *Geltungsproblem* auf. Hartmann beschreibt dieses Changieren sehr pointiert (v. a. 1983b: 57-61) scheint aber der Auffassung zu sein, daß es sich auflösen ließe, wenn Sartre nur eine wirklich transzendental-logische Theorie entwickeln würde. Mir geht es darum zu zeigen, warum Sartre eine solche Theorieform *nicht entwickeln kann*. - Zur Begründung von Geltung s. a. Seel 1971: 181-202.

¹¹⁹ Hartmann 1983b: 61. - Eine andere Interpretation legt Vogt in seiner Studie *Sartres Wieder-Holung* vor: Er macht die Übereinstimmungen Sartres und Foucaults hinsichtlich ihres Nominalismus und der historischen Relativierung von Wissen und Wahrheit stark und parallelisiert die *Kritik der dialektischen Vernunft* mit Foucaults Machtanalytik (s. Vogt 1995: 153ff, 191ff). Eine solche 'glatte' Parallele nivelliert allerdings genau die oben dargestellte Ambivalenz, die Sartres Konstruktion ausmacht, und sie ignoriert den fundamentalen Begründungsanspruch seiner Theorie, der ihn auf grundsätzliche Weise von Foucault unterscheidet.

übergeht, ohne die bewußtseinsphilosophischen Prämissen der Phänomenologie aufzugeben, changiert Sartre zwischen transzendentalphilosophischen und real-ontologischen Prämissen, die sich kaum vermitteln lassen. Eine Doppelung vollzieht sich auch innerhalb der Disziplinen selbst: So findet im ontologischen Ansatz eine Vermengung von Sein und Seiendem statt, die in der Formel der Identität von Existenz und Essenz programmatisch festgeschrieben ist. Diese Formel weist über die bloße Definition menschlicher Existenz hinaus und gewinnt methodischen Charakter für Seinsaussagen generell. Im Rahmen phänomenologischer Beschreibung schieben sich faktischer Erfahrungsinhalt und zugrundeliegende Struktur dergestalt übereinander, daß das eine auch für das andere genommen werden kann und muß; konkrete Begriffe erhalten die Bedeutung allgemeiner Strukturprinzipien, wie etwa „Unaufrichtigkeit“ und „Knappheit“.

Die methodischen Probleme der Phänomenbeschreibung spiegeln sich in Sartres Version der Dialektik und werden hier theoretisch reflektiert. So gilt noch einmal, daß Foucaults Analyse des modernen Denkens bei Sartre explizit und als positive Theorie vorgetragen ist. Sartres Modifikation der Phänomenologie treibt die in ihr angelegten Motive weiter fort; die „Mundanisierung“ des Bewußtseins, die empirische Auslegung von Ontologie, die Reduktion der Dialektik auf menschliche Praxis, entsprechen jener von Foucault beschriebenen „Verlagerung der transzendentalen Frage“, derzufolge es im modernen Denken „nicht mehr um die Wahrheit, sondern um das Sein“ geht (OD 390). Und auch die Struktur von Sartres Theorie entspricht der Struktur der Doppel: Die Identifizierung von Unterschiedenem konstituiert ein „Gleiches“, in dem eine unsichtbare Differenz weiterlebt. Phänomenologie und Ontologie, Sein des Bewußtseins und Seinsbewußtsein, Existenz und Essenz, Denken und Sein werden so zu „Doublen“, unterschieden und ununterscheidbar zugleich.