

Rainer Thurnher*

ZUR DIALEKTIK VON FREIHEIT UND SITUATIONSGEBUNDENHEIT BEI JEAN-PAUL SARTRE

1) Sartres Freiheitsdenken als Aufruf zur *Résistance*

Sartres 1943 bei Gallimard erschienenes Buch *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* – jenes Werk, mit dem er sich ein Ansehen schuf als nicht mehr zu umgehende philosophische Autorität und als einer der herausragendsten Intellektuellen seiner Zeit – gibt mit seinen mehr als 700 Druckseiten (in der deutschen Übersetzung sind es mehr als 1000) Zeugnis von Sartres Besessenheit des Schreibens, seiner Manier des akribischen Verfolgens und Auslotens der Konsequenzen seiner Ausgangsthesen bis in jedes nur erdenkliche Detail. Der ungewöhnliche, Respekt gebietende Umfang des Werkes ist jedoch auch Teil eines ausgeklügelten strategischen Konzepts, dessen Ziel es war, die Behörden im besetzten Frankreich hinter Licht zu führen. Neben dem erdrückenden Umfang des Werkes diente diesem Zweck auch sein spröder, eher abweisender Titel, der auf eine rein theoretische Abhandlung hinzudeuten schien, die sich in unverfänglichen Höhen der Abstraktion bewegt, ferner das Einleitungskapitel mit seiner für ungeübte Leser nicht leicht nachvollziehbaren ontologischen Differenzierung des An-sich-Seins, des Phänomenseins und des Fürsichseins und seinen Bezugnahmen auf Descartes, Spinoza, Hegel,

* Prof. Ord. für Philosophie an der Universität Innsbruck.

Husserl und Heidegger. Es ging also Sartre auch darum, den Überwachungsinstanzen der geistigen Produktion Sand in die Augen zu streuen, was ihm sichtlich gelungen ist. Wie das im Juni 1943 uraufgeführte Drama *Die Fliegen*, bei dem die mythologische Einkleidung die politische Brisanz kaschierte, konnte auch *Das Sein und das Nichts* der Achtsamkeit der Spitzel des Vichy-Regimes entgehen. Dies ist insofern erstaunlich, als jedem Eingeweihten klar sein mußte, daß das Freiheitspathos dieser Werke einen unverhohlenen Aufruf an die Landsleute darstellte, nicht in Resignation zu verfallen, sondern Zuversicht und Selbstvertrauen zu fassen und auf ein Ende der Besatzung hinzuarbeiten. Mit seinen Protagonisten, ihrer Stellung zueinander, der eindringlichen Zeichnung der Situation der Argiver enthielt das Drama unübersehbare Anspielungen auf die politischen Zeitumstände. Analog dazu läßt sich *Das Sein und das Nichts* wie ein Palimpsest lesen. Hinter seinen phänomenologischen Analysen, die eine allgemeine und überzeitliche Gültigkeit zu beanspruchen scheinen, wird ein aktueller, höchst brisanter Subtext sichtbar. Von den in diesen Analysen gezeichneten Konstellationen, von ihren Schlüsselbegriffen und insbesondere den Beispielen, die Sartre zur Veranschaulichung wählt, fällt ein Licht auf die politischen Verhältnisse, das es den zeitgenössischen Lesern ermöglicht, ihre Situation der Unterdrückung und Entwürdigung unter einem neuen Blickwinkel zu sehen; einem Blickwinkel, der sie ermutigt, sich dagegen aufzulehnen und ihr Schicksal in die Hand zu nehmen. Im besonderen gilt dies für die Analysen zum Wechselverhältnis von Freiheit und Situation, die uns hier in erster Linie interessieren.

2) *Freiheit als ontologisches Strukturmoment des Bewußtseins*

Das Gewicht, das Sartre der menschlichen Freiheit beimißt, zeigt sich darin, daß er sie als eine absolute, durch nichts als sich selbst einzuschränkende Größe ansetzt, daß man „für [s]eine Freiheit keine anderen Grenzen als sie selbst finden kann“¹. So ist die Freiheit für Sartre

¹ J.-P. Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Herausgegeben von Traugott König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1993, (im folgenden Zitiert unter der Sigle SN) 764 (515). Die in Klammer beigefügte Zahl bezieht sich auf den Text der französischen Originalausgabe: J.-P. Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard 1943.

auch kein bloßes Attribut, keine Eigenschaft, die im Verein mit anderen das Wesen des Menschen ausmacht. Der absolute Rang der Freiheit leitet sich daraus ab, daß sie im Ontologischen verankert ist. Sie gehört zur Seinsstruktur des Menschen, die vom Substanziellen oder Essenziellen her nicht zu begreifen ist. Vielmehr zeichnet es den Menschen aus, daß er nur ist und sein kann, indem er durch Akte der Freiheit sich bestimmt und sich auf diesem Wege eine Essenz zu schaffen bestrebt ist. So ist für Sartre der Mensch jenes Wesen, bei dem „die Existenz der Essenz vorausgeht“²; jenes Seiende, das „zuerst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht und sich danach definiert“³.

Dies macht die Freiheit bei Sartre aber auch zu einer nicht zu umgehenden Größe. Bei allem, was zum Menschsein gehört, ist sie als das Bestimmungsmoment schlechthin in die Betrachtung mit einzubeziehen. Da der Mensch nur ist, indem er sich in Freiheit entwirft, ist er nicht frei, sich nicht zu entwerfen. Er kann sich dem nicht entziehen, sich fortgesetzt durch Akte seiner Wahl zu bestimmen, d.h. zu dem zu machen, der er in Zukunft sein wird. Er ist „verurteilt frei zu sein“⁴.

Einhergehend mit dieser Unumgänglichkeit lastet auf ihm aber auch das volle Gewicht der Verantwortung für das, was er in Freiheit erwählt. Diese Verantwortung erstreckt sich bei Sartre nicht nur auf die Handlungen und Unterlassungen, die ein Mensch begeht.

Es sind für Sartre vielmehr die vom Menschen erwählten Werte, die Wertgesichtspunkte, welchen er durch sein Verhalten Ausdruck gibt, und die er umgekehrt mit diesem stets von neuem bekräftigt und aufrechterhält, woraus ihnen der Anschein unbedingter Gültigkeit erwächst: diese Werte sind in erster Linie ins Kalkül zu ziehen, wenn von Verantwortung die Rede ist. Es sind die Werte selbst, die der Mensch zu verantworten hat, weil er sie, wie Sartre meint, in einem grundlegenden Lebensentwurf, dem „choix originel“ sich erwählt hat.⁵ Mit anderen Worten: Sartre geht nicht von absoluten, objektiv vorgegebenen Werten aus. Werte stehen für ihn in Relation zu möglichen Lebensent-

² J.-P. Sartre: *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?* In: J.-P. Sartre: *Drei Essays*. Frankfurt a.M.: Ullstein 1981 (im folgenden zitiert unter der Sigle EH), 9. Vgl. SN 24f., 84 (21f., 61).

³ EH 11.

⁴ SN 253, 764, 829, 838 (174, 515, 558, 565); SN 206 (144): Für die „menschliche Realität“ besteht eine (ontologische) „Notwendigkeit, ihr Sein in der Form einer Entscheidung über ihr Sein zu sein“; EH 16.

⁵ SN 107f., 195ff., 830, 977 (77, 136ff., 559, 657).

würfen. Sie sind erwählt und in diesem Sinne vom Menschen zu verantworten. Weil nun im Lichte dieser Werte sich auch die Bedeutung alles dessen bestimmt, was dem Menschen in der Welt begegnet, und die erwählten Werte und Zielsetzungen für die bedeutungshafte Gliederung und Struktur der Welt ausschlaggebend sind, erstreckt sich die Verantwortung des Menschen auch auf die Welt, in der er lebt und die er durch seinen Lebensstil fortwährend aufrechterhält. Es ist dabei, wohlgemerkt, nicht das An-sich der Welt, das dem Menschen zur Last zu legen wäre. Das An-sich ist vorgegeben; in ihrem An-sich ist die Welt, wie Sartre meint, genauso grundlos, kontingent und überflüssig wie die Existenz des Menschen selbst. Während aber das An-sich-sein nicht in Distanz zu sich treten kann, so daß das An-sich „ist was es ist“⁶, ist der Mensch als Für-sich-sein ein exzentrisches Wesen, das sein Sein negieren und auf Ziele und Werte hin übersteigen kann. Und es sind eben diese vom Menschen gesetzten Ziele und Werte, die in das zunächst distanzlose und „dichte“ An-sich Differenzierungen einführen und darin Abgrenzungen sichtbar werden lassen; die es ent-dichten, auflockern, es raum-zeitlich strukturieren und bedeutungshafte gliedern.⁷ Somit ist für eben diese bedeutungshafte Gliederung der Welt nach Sartre der Mensch gleichfalls verantwortlich.

Damit allein hat es aber noch nicht sein Bewenden. Die Verantwortung des Menschen für die von ihm eingenommene Grundhaltung, für die daraus resultierenden Wertschätzungen und für die Handlungen, mit welchen er diesen entspricht und von ihnen Zeugnis ablegt, erstreckt sich noch weiter. Sartre weist auch auf jene Verantwortung hin, die jeden einzelnen trifft für den Einfluß, den sein Handeln auf die Lebensgestaltung und das Handeln anderer – seiner Mitmenschen und der Nachwelt – hat. Sartre neigt zu überspitzten, paradox anmutenden Formulierungen. So hält er fest: „Indem ich wähle, wähle ich den Menschen“ und „verpflichte ich die ganze Menschheit.“⁸ Wie ist dies zu

⁶ SN 42, 44 (33, 34).

⁷ SN 180f., 213f., 270f., 369ff, 802f., 806, 842f. (127, 148f., 185, 250ff., 541, 543, 567f.).

⁸ EH 13; vgl. ebd. 12: „Indem wir sagen, daß der Mensch sich wählt, verstehen wir darunter, daß jeder unter uns sich wählt; aber damit wollen wir ebenfalls sagen, daß, indem er sich wählt, er alle Menschen wählt. Tatsächlich gibt es nicht eine unserer Handlungen, die, indem sie den Menschen schafft, der wir sein wollen, nicht gleichzeitig ein Bild des Menschen schafft, so wie wir meinen, daß er sein soll. [...] Somit ist

verstehen? Zunächst sicher in dem Sinne, daß jede Handlung eine Beispielwirkung hat. Wie Heidegger in seiner Analyse des ‚Man‘ und vor ihm Kierkegaard in seinen Ausführungen zur ‚Menge‘ gezeigt hat, neigen die Menschen dazu, sich an den anderen zu orientieren, weil sie dies der Entscheidung und der Last der Verantwortung zu entheben scheint. Sodann neigt der Mensch dazu, jenen Werten, die ihren Grund in unserem Lebensentwurf haben, Absolutheitscharakter zuzuschreiben. Indem unser Handeln zugleich Ausdruck und Reproduktion jener Werthaltungen ist, deren Abhängigkeit von Akten der Freiheit im Sinne des „choix originel“ für gewöhnlich nicht durchschaut wird, kann man sagen, daß ich mit meinem Handeln andere auf diese Werte verpflichte. Und schließlich ist es die in Entsprechung zu diesen Wertgesichtspunkten bedeutungshaft gegliederte, von zweckhaften Verweisungsbezügen durchsetzte und strukturierte Welt, durch welche das Verhalten anderer bestimmt wird. Der Mensch tendiert dazu, wie Heidegger es formuliert hat, an die Welt zu verfallen. Er ist, wie Heidegger auch sagt, „von der Welt benommen“⁹. Die Weltgehalte in ihrer Dienlichkeit üben einen handlungsregulierenden Einfluß aus: sie laden gleichsam dazu ein, den Verweisungen, die sie beinhalten, zu folgen und sich ihrer entsprechend ihrer Zweckhaftigkeit mehr oder minder gedankenlos zu bedienen. So verläuft das durchschnittliche, alltägliche Verhalten der Menschen gleichsam entlang der Linien, die durch die welthaften Bedeutungen vorgezeichnet sind.¹⁰ Insofern wir aber, wie erörtert, für die Welt in ihrer bedeutungsmäßigen Gliederung verantwortlich sind, erstreckt sich unsere Verantwortung auch auf das damit induzierte Verhalten unserer Mitmenschen.

Kommen wir, um den Sartreschen Begriff der Freiheit angemessen zu verstehen, nochmals zurück auf deren ontologischen Fundierung.

Die *réalité humaine*, das Für-sich-sein, zeichnet sich dadurch aus, daß es seiner selbst bewußt ist. Um ein Bewußtsein seiner selbst zu haben, ist es aber keinesfalls erforderlich, daß der intentionale Richtungssinn des Bewußtseins reflektierend auf das Ich bezogen ist und dieses eigens zum Gegenstand der Betrachtung macht. Der intentionale Rich-

unsere Verantwortlichkeit viel größer, als wir es etwa voraussetzen könnten, denn sie bindet die ganze Menschheit.“ Vgl. ferner ebd. 29.

⁹ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (= Martin-Heidegger-Gesamtausgabe Bd. 2), Frankfurt/M.: Klostermann 1977, 82, 102, 152.

¹⁰ Vgl. insbes. SN 103 – 106 (74 – 76).

tungssinn unseres Bewußtseins bestimmt sich vielmehr durch unser Engagement in der Welt. Indem wir intentional, d.h. erkennend, vorstellend, wünschend, liebend, hassend, fühlend auf Sinngehalte im Horizont der Welt gerichtet sind, setzen wir diese als Gegenstände. Dieses welthaft gerichtete, gegenständliche Bewußtsein weiß aber zugleich um sich: es ist seiner selbst inne und verfügt über eine gewisse Selbstdurchsichtigkeit, ohne sich reflektierend zum Gegenstand gezielter Betrachtung zu machen und so sich selbst als Gegenstand zu setzen. Indem das Bewußtsein setzend auf Weltgehalte bezogen ist, ist es nichtsetzendes Bewußtsein (von) sich. Es handelt sich beim Selbstbewußtsein des Menschen um ein sein welthaftes Engagement gleichsam begleitendes, bei sich anwesendes Bewußtsein. Durch diese „Anwesenheit bei sich“¹¹ ist das Bewußtsein aber zugleich von sich getrennt. Was das Bewußtsein von sich selbst scheidet, dieser Riß (fissure) oder Spalt im Bewußtsein ist nach Sartre nichts (rien; nämlich nichts Gegenständliches, inhaltlich Benennbares).¹² Aber gerade dieses Nichts, dieser abstandslose Spalt hindert das Bewußtsein für alle Zeiten daran, sich in jener absoluten Identität zu konstituieren, die dem An-sich eigentümlich ist. Durch seine prinzipielle Nichtidentität¹³ jedoch ist das Bewußtsein dazu gezwungen und darauf verwiesen, sich jenseits dessen, was es unmittelbar ist, zu erwählen und sich eine Bestimmung zu geben. Und eben darin, daß nichts im Bewußtsein ist, was diese Wahl determinieren könnte, liegt für Sartre die Freiheit. Als Bewußtsein, als Für-sich-sein, ist der Mensch stets über sich hinaus. Er ist Entwurf und Transzendenz. Er bringt ein (nichtendes) Nichts (néant) hervor, kraft dessen er seine Faktizität negiert und sie als Mangel begreift. Dieser Mangel enthüllt sich dem Menschen durch das Nichts, das er absondert, d.h. durch einen noch nicht existierenden, aber von ihm im Entwurf erwählten, antizipierten, imaginierten und ersehnten Zustand der Vollkommenheit.¹⁴ So kommt Sartre zu der Formulierung, daß das Für-sich „ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist“¹⁵.

Indem Sartre, Heidegger folgend, den Menschen als In-der-Weltsein faßt, ist in seinen Entwurf und die daraus sich erhebende Mangel-

¹¹ SN 169 (119).

¹² SN 170f. (120).

¹³ SN 169 (119).

¹⁴ SN 182 – 197 (128 – 138).

¹⁵ Vgl. SN 42, 763 (33, 515).

empfindung auch die Welt mit einbezogen: indem der Mensch seine Faktizität negiert und sich entwirft, erscheint ihm auch die Welt in vielerlei Hinsicht – seinem je spezifischen Vollkommenheitsentwurf und Wertmaßstab entsprechend – als mangelhaft. Und mit seinem Verhalten und Lebensstil zielt er fortan darauf ab, diesen Mangel irgendwie auszugleichen.

3) *Angst als Spiegel der Freiheit*

Die ontologische Verankerung der Freiheit in der Bewußtseinsstruktur als solcher, die daraus resultierende Unumgänglichkeit von Wahl und Entscheidung, ihre gänzliche Indetermination, das Fehlen jeglicher objektiven Vorgabe, die Anhalt und Sicherheit gewähren könnte, die Last der Verantwortung, deren vollen Umfang Sartre aufzuzeigen versucht: all dies läßt die Freiheit als etwas Abgründiges, Ungeheures und Unheimliches erscheinen, das den Menschen beängstigen muß. Und in der Tat faßt Sartre – darin Kierkegaard und Heidegger folgend – die Angst als jene Grundbefindlichkeit auf, in der die Freiheit sich spiegelt.¹⁶ Kierkegaards Kennzeichnung der Angst als „Schwindel der Freiheit“ und Heideggers Bestimmung derselben als „Hineingehaltenheit in das Nichts“ schließen einander nach Sartre nicht aus, sondern ergänzen sich, indem sie beide auf die Unumgehbarkeit und Abgründigkeit der Freiheit hinweisen.

Wenn aber die Freiheit Angst hervorruft und als fundamentale Seinsbestimmung des Menschen zu gelten hat: müßte der Mensch dann nicht ständig in Angst leben und in Furcht und Zittern sein Dasein hinbringen? – Die Frage läßt sich nicht mit einem klaren Ja oder Nein entscheiden; vielmehr muß die Antwort differenziert ausfallen. Tatsächlich ist die Angst nach Sartre auf eine latente Weise im menschlichen Existieren ständig präsent. Um im nichtsetzenden Bewußtsein (von) sich gegenwärtig zu sein und auch verstanden zu werden – verstanden zu werden in ihrem die abgründige Freiheit enthüllenden Charakter – ist es aber nicht notwendig, daß die Angst sich als solche manifestiert. Sie wird verstanden, indem sie unterdrückt und niedergehalten wird. Der Mensch entwickelt erfolgreiche Strategien, sie zu überspielen und so seinem Leben den Anschein beruhigter Sicherheit zu geben. Sartre folgt

¹⁶ SN 803ff. (541ff.)

hier Heidegger, für den das Dasein ebenfalls in der Stimmung sich erschlossen ist, und zwar „nicht in der Weise des Hinblickens“, sondern im „Fliehen“, in der „Flucht vor der Unheimlichkeit“ und der „Abkehr“.¹⁷ Die Haltung, durch welche der Mensch die Angst verdrängt – und eben durch diese Verdrängung bekundet, daß er sie untergründig sehr wohl empfindet und versteht – bezeichnet Sartre als „mauvaise foi“ und „lâcheté“, als „Unaufrichtigkeit“ und „Feigheit“ bzw. „Schlaffheit“.¹⁸

4) *Manifestationen der „mauvaise foi“*

Eine Weise der *mauvaise foi* ist für Sartre der Wertobjektivismus.¹⁹ Indem der Mensch sich einem bestimmten Kanon von Werten unterwirft, welchen er absolute Gültigkeit zuspricht – meist in der Weise, daß er sie in einem absoluten Wesen verankert sein läßt, das sie verkörpert und garantiert –, und indem er eine Lebensform als die einzig sittliche verabsolutiert, versucht er nach Sartre, sich seiner Verantwortlichkeit zu entledigen. Er ordnet sich einem vorgezeichneten Gefüge unter und versucht so in einem blinden Gebotsgehorsam sich als willenloses Instrument des Vollzugs und der Vollstreckung zu konstituieren, d.h. die Seinsform eines An-sich anzunehmen. Auch erweist sich eine objektivistisch fundierte Moral in konkreten Einzelfällen häufig als unzureichend. Konfligieren Werte in bestimmten Handlungssituationen miteinander, so ergibt sich daraus keine eindeutige Handlungsanweisung.²⁰ Der Handelnde, für den nicht ersichtlich wird, welchem Wert er den Vorzug geben und welchem Anspruch er folgen soll, sieht sich wieder darauf zurückverwiesen, auf sich selbst gestellt wählen zu müssen und „sein Gesetz selber zu erfinden“²¹. Wer glaubt, sich auf objektive Werte stützen zu können, hält sich in seinem sittenkonformen Han-

¹⁷ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (= Martin-Heidegger-Gesamtausgabe Bd. 2), Frankfurt/M.: Klostermann 1977, 180f., 367; vgl. dazu J.-P. Sartre: SN 109 (78): „Indessen kann ich gegenüber meiner eigenen Angst verschiedene Verhaltensweisen annehmen, vorallem Fluchtverhaltensweisen. Alles geschieht ja so, als wenn unser wesentliches, unmittelbares Verhalten gegenüber der Angst die Flucht wäre.“

¹⁸ SN 116 (82).

¹⁹ Vgl. EH 31, 16.

²⁰ EH 17f.

²¹ EH 30; vgl. ebd. 17.

deln von vornherein für gerechtfertigt und neigt dazu, sich die wirklichen Konsequenzen seiner Einstellung und seines Handelns nicht ausreichend vor Augen zu führen. Erinnert sei hier etwa daran, daß in den meisten europäischen Gesellschaften bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die Stigmatisierung und Benachteiligung unehelicher Kinder als moral-konform und als Dienst an den Werten erachtet wurde. Im Bereich des Politischen schließlich führt die Annahme einer unumstößlichen Ordnung dazu, daß ein Gestus der Unterwürfigkeit zum allgemeinen Habitus wird, was den Herrschenden in ihrer Machtausübung entgegenkommt. Dies ist Thema der Auseinandersetzung zwischen Ägisth und Orest in *Die Fliegen*.

Eine andere Form der Unaufrichtigkeit wird dem Menschen durch den psychologischen Determinismus nahegelegt: die Annahme, unser Handeln sei geregelt und vorherbestimmt durch äußere Motive, durch Dispositionen, durch die angeborene Trieb- und Affektstruktur etc. läßt die Freiheit als bloße Illusion und Selbsttäuschung erscheinen. Sie entbindet uns daher auch von aller Verantwortung für unser Handeln. Wie nimmt nun Sartre dazu Stellung? – Sartre ist in seinem Freiheitspathos keineswegs so naiv, unser Handeln als etwas anzusehen, was von äußeren und innerpsychischen Faktoren völlig unbeeinflußt wäre. Er unterschätzt die Einwirkung dieser Faktoren auf unser Handeln und Verhalten durchaus nicht. Sartre macht jedoch klar, daß sich seine Konzeption einer schlechterdings absoluten Freiheit nur auf die Wahl, d.h. auf den grundlegenden Lebensentwurf und die damit in Kraft gesetzten Werte bezieht. Der Lebensentwurf und die Wertwahl konstituieren allererst jene sinnhaft gegliederte Welt, innerhalb deren wir handeln. Sie geben den Rahmen vor für ein zweckhaft gerichtetes und in seiner Rationalität verstehbares Handeln. Daß die zuvor genannten Faktoren einen erheblichen Einfluß darauf haben, darf nicht übersehen werden. Keineswegs aber determinieren sie das Handeln und degradieren es zu einem naturgesetzlich bestimmten Ablauf. Denn wiederum ist es für Sartre nicht das An-sich dieser Faktoren, das für unser Handeln ausschlaggebend ist. Was uns in unserem Handeln bestimmt, ist die Bedeutung und die Rangordnung dieser Faktoren; und eben diese wird festgelegt durch und erweist sich als relativ auf unseren in der Freiheit gründenden Lebensentwurf. Wenn ich eine cholerische Natur habe, so macht es einen Unterschied, ob ich ihr bei jedem nichtigen Anlaß freien Lauf lasse oder sie bewußt einsetze im Sinn des „heiligen Zorns“ und der gerechten Empörung. Was meine Affekte bedeuten hängt ab von der freien Sel-

Selbstwahl; und nur in ihrer Bedeutsamkeit, die der gestalterischen Kraft unserer Freiheit unterliegt, haben sie Einfluß auf das Handeln.

Auch die Ausschau nach Winken des Schicksals und nach Zeichen, die mir den Willen einer höheren Macht im Hinblick auf meine Entscheidungen und einen mir vorgezeichneten Lebensweg offenbaren sollen, analysiert Sartre als eine Form der Selbsttäuschung und der Flucht aus Freiheit und Verantwortung. Er macht deutlich, daß in der Auffassung von etwas als Zeichen immer bereits eine Deutung, ein Akt der Interpretation im Spiel ist. Was immer mir begegnen mag ist an sich kontingent und sinneutral. Als Zeichen mit einer bestimmten Bedeutung und Anweisung kann es mir nur erscheinen auf der Grundlage eines bereits getätigten, mir aber nicht völlig durchsichtigen Lebensentwurfs. Würde ich nicht zur Selbsttäuschung neigen und wäre ich aufrichtig an der Durchsichtigkeit meines Selbst interessiert, so müßte ich jedesmal, wenn ich der Versuchung erliege, etwas als Wink aufzufassen, mich fragen, was diese Auffassung über mich selbst, über meine Lebenshaltung und Grundentscheidung aussagt, was sie mir offenbart im Hinblick auf mich selbst, auf die sinnhafte Artikulation, die ich bisher meinem Leben gegeben habe, um dann in einem Akt der Freiheit dazu Stellung zu beziehen, d.h. den bisherigen Lebensentwurf in Freiheit und Verantwortung bewußt zu übernehmen oder ihn von Grund auf zu revidieren und mich neu zu entwerfen. Die Neigung, sich von Zeichen und Winken leiten zu lassen und sich auf diese Weise Entscheidungen abnehmen zu lassen, ist weit verbreitet, denken wir nur an die Konjunktur des Kartenlegens, des Wahrsagens, der Horoskope. Auch dürfte Sartre mit seiner Kritik des Zeichens, die er mehrfach vorbringt, sich gezielt von Kierkegaard absetzen wollen, bei dem das Streben nach Selbstdurchsichtigkeit und Selbstfindung durchaus auch die Offenbarung des göttlichen Willens im Hinblick auf das von Gott geforderte Selbst durch Zeichen einschließt. So hat Kierkegaard das Scheitern seiner Heiratsabsichten als göttliche Anweisung verstanden, fortan sein Leben als Büsser, als Ausnahmeexistenz, als religiöser Schriftsteller und Kritiker der Zeittendenzen hinbringen zu sollen. Sartre würde einwenden, daß dies immer schon seine Grundentscheidung war, und daß er von ihr her seinem Verlobungsdrama diesen Zeichensinn unterstellt hat – wenn sie nicht gar in diesem Drama selbst schon Regie geführt hat.

Nicht zuletzt aber hat Sartres Auseinandersetzung mit dem Zeichen einen aktuellen politischen Bezug. Damit kommen wir auf unsere Ausgangsthese zurück. Der Hintergrund ist folgender: am 17. Juni 1941

hatte Maréchal Pétain, Führer der von den Deutschen gegängelten Marionettenregierung im besetzten Frankreich, eine vielbeachtete Grundsatzrede gehalten, die auch im Rundfunk übertragen wurde. Er deutete darin den Souveränitätsverlust und die Besetzung Frankreichs als eine den Franzosen von Gott auferlegte Buße für ihren lockeren Lebenswandel in der Zwischenkriegszeit. So liege darin eben auch die göttliche Anweisung, sich dagegen nicht aufzulehnen und mit den Deutschen zu kollaborieren. Wörtlich sagte Pétain: „Ihr leidet, und ihr werdet noch lange leiden, denn wir haben noch nicht für all unsere Fehler gebüßt.“²² Auf diese Rede hat u.a. auch Camus bezug genommen in seinem Roman *Die Pest*. Sie findet sich dort persifliert in der ersten Predigt Pater Paneloux'. Aber auch Sartre hat sie natürlich im Auge, wenn er in *Das Sein und das Nichts* den Zeichenbegriff analysiert. Um die Deutsche Besetzung in dieser Weise als Zeichen interpretieren zu können, muß man sich von vornherein bereits als *lâche*, als Feigling und Schwächling erwählt haben. Dies gilt es zu durchschauen, und sich nicht als Schwächling, sondern als Helden zu erwählen, womit auch Pétains Schuldthese und Unterwerfungsdiktat sich als ein allzu durchsichtiges Manöver erweist. In *Die Fliegen* stellt Sartre in einer Schlüsselszene Orest und Jupiter einander gegenüber. Jupiter, der hier sinnbildlich für den von Petain (=Ägisth) herbeizitierten, der Herrschaftsstabilisierung dienenden „lieben Gott“ steht, wirkt ein Wunder – er läßt um den Stein, der den Weg zum Totenreich verstellt, Funken sprühen – in der Erwartung, Orest werde es als Zeichen verstehen, Ägisth und Klytämnestra (sie versinnbildlicht die Kollaborateure) unbehelligt zu lassen und Argos den Rücken zu kehren. Doch Orest läßt sich, obwohl er Jupiter in einem kurzen Moment der Unschlüssigkeit darum gebeten hatte, ihm ein Zeichen zu geben, durch diese Erscheinung nicht beeindruckt: „Es ist nicht für mich, dieses Licht, und niemand kann mir Befehle geben.“, antwortet er, und wendet sich der Befreiungstat zu, zu der er bereits entschlossen ist.²³

Als eine letzte Weise der *mauvaise foi* und *lâcheté* haben wir nun noch die Resignation zu behandeln. Zu ihr neigt der Mensch, sobald er sich Schwierigkeiten und Hindernissen gegenüber sieht, und insbeson-

²² Vgl. R. Hayman, J.-P. Sartre. *Leben und Werk*. München: Heyne 1988, S. 284, 352.

²³ J.-P. Sartre: *Die Fliegen*, II. Akt, 4. Szene. In: Ders., *Dramen*, Stuttgart/Hamburg: Rowohlt 1949, S. 48.

dere auch dann, wenn er sich in eine ungünstige Situation gestellt sieht. Es erscheint ihm dann, als ließen die Hindernisse und Schwierigkeiten ihm gar keine andere Wahl, als sein ursprüngliches Vorhaben aufzugeben, sich in seinen Wünschen einzuschränken und vor den Hindernissen zu kapitulieren. Er gewinnt den Eindruck, seine Situation sei so ausweglos, daß sie keinen Handlungsspielraum mehr biete und ihn dazu zwingt, sich ihr anzupassen. Der Situation entrinnen und sie verändern zu wollen, erscheint aussichtslos, und so scheint es ein Klugheitsgebot zu sein, auf jeden Freiheitsanspruch vorgreifend zu verzichten.

Wohl wegen der fatalen Auswirkung dieser Haltung der Resignation im Politischen hat Sartre in *Das Sein und das Nichts* der Analyse des Verhältnisses von Freiheit und Situation ein eigenes umfangreiches Kapitel gewidmet und auch sonst häufig auf die Thematik Bezug genommen.

Wenn Sartre die Absolutheit der menschlichen Freiheit behauptet, so heißt dies keineswegs, daß auch das Wollen des Menschen als frei zu denken ist im Sinne absoluter Beliebigkeit und unumschränkter Willkür. Sartre nimmt die Widerstände, die uns in unserem planvollen, auf Ziele ausgerichteten Handeln begegnen, durchaus ernst. Hier gilt es wiederum, Sartres Unterscheidung zwischen dem Grundentwurf und den einzelnen Willensakten und Handlungsintentionen zu beachten, mit welchen wir versuchen, den durch unseren Grundentwurf erwählten Werten und Zielvorgaben zu entsprechen.

Schlechterdings frei sind wir nach Sartre nur in unserem Entwurf. Von ihm, so meint er, hängen die Werte und die bedeutungshafte Gliederung der Welt ab, innerhalb deren wir handeln.²⁴ Und auf ihn allein bezieht sich der „technische und philosophische Begriff der Freiheit“; so betont Sartre:

Außerdem muß man gegen den gesunden Menschenverstand präzisieren, daß die Formel ‚frei sein‘ nicht bedeutet ‚erreichen, was man gewollt hat‘, sondern ‚sich dazu bestimmen, durch sich selbst zu wollen‘ (im umfassenden Sinn von wählen). [...] Die Diskussion, welche den Philosophen den gesunden Menschenverstand entgegenhält, kommt hier von einem Mißverständnis her: der empirische und volkstümliche Begriff ‚Freiheit‘ ... ist gleichbedeutend mit ‚Fähigkeit, die gewählten Zwecke zu erreichen‘. Der technische und philo-

²⁴ Vgl. insbes. SN 757 – 766 (514 – 516).

sophische Freiheitsbegriff, den wir hier allein meinten, bedeutet nur: Autonomie der Wahl.²⁵

Die Realisierung der durch den Grundentwurf bereits erwählten Ziele erfolgt hingegen in einem zweckrationalen Handeln, für welches es wesentlich ist, auf Widerstände zu stoßen und die Situationsbestimmtheit als Ausgangspunkt allen Planens in Rechnung zu stellen. Auf diesem Wege der Realisierung unserer Ziele und Wertvorgaben enthüllt sich erst die Welt in ihrer Bedeutsamkeit, zeigen sich die Gegebenheiten aus dem Zusammenhang heraus in ihrer Dienlichkeit oder Abträglichkeit, wird ihr Nützlichkeits- oder Behinderungskoeffizient allererst bestimmbar. Damit gewinnt auch die Situation für den Menschen erst Kontur und Gestalt. So kann Sartre sagen:

Es gibt Freiheit nur in Situation, und es gibt Situation nur durch die Freiheit.²⁶

Unsere Freiheit hat zwar keinen Einfluß auf das An-sich der Dinge. Und so wäre es naiv und realitätsfremd, die durch sie bedingte Erschwernis, Einschränkung oder Verhinderung einzelner Handlungsabsichten in Abrede zu stellen. Ausdrücklich hält Sartre fest, daß Freiheit nicht bedeutet, alles erreichen zu können, was man sich vorgenommen hat.²⁷ Daraus jedoch einen Determinismus ableiten zu wollen und damit einer resignativen Haltung Vorschub zu leisten, hält Sartre für verfehlt. Der Hinweis darauf, daß unserer Willkür Grenzen gesetzt sind,

hat die Anhänger der menschlichen Freiheit nie tief verwirrt: als erster erkannte Descartes, daß der Wille unbegrenzt ist, und gleichzeitig, daß man immer versuchen muß, ‚viel mehr sich selbst als das Schicksal zu besiegen‘²⁸.

Dies heißt: um unseren tatsächlichen Freiheitsspielraum ermessen zu können, müssen wir flexibel bleiben und Phantasie entwickeln. Häufig erwächst die Resignation daraus, daß wir stur an einem Vorhaben oder an einem ganz bestimmten Lösungsweg für ein Problem festhalten. Wären wir flexibel in unseren Absichten und nicht so verbohrte in unserer Methode, so könnte etwas, was zunächst als unüberwindliches Hindernis erscheint, sich als überwindbar erweisen, sich umgehen las-

²⁵ SN 836 (563).

²⁶ SN 845 (569); vgl. EH 27.

²⁷ SN 836 (563).

²⁸ SN 834 (562).

sen oder gar sich als Vorteil herausstellen. Per se sind die Dinge neutral und weder nützlich noch hinderlich. Ihre Bedeutung und ihren Zuträglichkeits- oder Abträglichkeitskoeffizienten gewinnen sie erst aus der konkreten Absicht und Handlungsstrategie heraus. „Die menschliche Realität begegnet überall Widerständen und Hindernissen, die sie nicht geschaffen hat; aber die Widerstände und Hindernisse haben Sinn nur in der freien Wahl und durch die freie Wahl, die die menschliche Realität *ist*.“²⁹

Ein Felsblock in der Landschaft, der mir als Hindernis den Weg versperrt, kann mir zugleich als willkommener Aussichtspunkt dienen. Bin ich bei einer Radtour ermüdet und habe ich noch einen langen und steilen Anstieg vor mir, so kann ich verzagen und kapitulieren. Ich kann diesen aber auch als besondere Herausforderung sehen, mich zu beweisen und meine Selbstachtung zu erhöhen. Ein von mir anfänglich als unbezwingbar angesehener Felsen kann mich dazu veranlassen, die Klettertechnik zu verbessern.

In ähnlicher Weise verhält es sich mit Situationen. Ich kann mich einer bestimmten Situation zwar nicht sofort entziehen, aber welche Bedeutung sie für mich annimmt und wie sie sich dadurch als Situation erst eigentlich darstellt, hängt sehr wohl von meiner Einstellung ab. Der Gefangene kann den Kerkermauern nicht sofort entfliehen. Dennoch aber hat er eine Wahl zu vollziehen, die seine Einstellung zu seiner Lage betrifft. Und eben durch diese Einstellung gewinnt auch seine Lage erst ihre volle Konkretion, wie auch seine Zukunft unter Umständen sich je nach Einstellung anders gestalten wird. Erst hinter dem, der resigniert hat, haben sich die Gefängnistore ein für alle Mal geschlossen. Er verfällt der Resignation und Lethargie. Demjenigen hingegen, der nicht verzagt, der alles daransetzt, freizukommen, dem erschließt sich vielleicht einmal ein Ausweg, der wird erkunden, ob seine Bewacher bestechlich sind, ob es Hilfe von Außen gibt und so fort. Er wird danach trachten, sich seine leiblichen und seelischen Kräfte zu erhalten, was ihm zugute kommen wird, falls er am Ende doch dem Kerkert ent-

²⁹ SN 845f. (569f.); vgl. J.-P. Sartre: *Betrachtungen zur Judenfrage*. In: J.-P. Sartre: *Drei Essays*. Frankfurt a.M.: Ullstein 1981, S. 137: „Für uns ist der Mensch vor allem ein durch seine ‚Situation‘ bestimmtes Wesen. Das bedeutet, daß er mit seiner biologischen, wirtschaftlichen, politischen kulturellen usw. Situation ein synthetisches Ganzes bildet. Man muß bei der Beurteilung des Menschen seine Situation in Betracht ziehen, denn sie bestimmt seine Möglichkeiten und sie formt ihn, aber umgekehrt ist er es, der ihr ihren Sinn gibt, so wie er sich zu ihr verhält.“

rinnen kann. Sartre geht sogar soweit, zu behaupten, es sei angezeigt, jedwede Situation, so aussichtslos sie auch erscheinen möge, in der Weise anzusehen, als habe man sie sich aus freien Stücken erwählt, um sich zu behaupten.³⁰

Die hier genannten Beispiele, die Sartre für seine These beibringt, die Freiheit sei absolut und durch nichts als sich selbst einzuschränken, finden sich sämtlich in Sartres Texten. Inwiefern gerade sie zeigen, daß es Sartre in diesen auch darum ging, den Widerstandswillen im besetzten Frankreich zu wecken und zu kräftigen, ist offensichtlich, und eben dies sollte durch unsere Ausführungen unter anderem deutlich gemacht werden.

³⁰ SN 950 – 955 (639 – 642).

