

Moral als Ästhetik eines authentischen Engagements

Eine Untersuchung zu zentralen Momenten in Jean-Paul Sartres

„Entwürfe zu einer Moralphilosophie“ (Rowohlt 2005)

Jean-Paul Sartres Geburtstag jährt sich zum 100. Mal. Ein Anlass mehr über das umfangreiche Œuvre und radikale humanitäre Engagement des „letzten Philosophen der Freiheit“, wie Deleuze einmal bekannte, zu reflektieren.

Gegenstand dieser Betrachtung wird seine unvollendete Ethik sein, die im April 2005 bei Rowohlt unter dem Titel „Entwürfe für eine Moralphilosophie“ erschien. Ein philosophisches Konglomerat, das wie kein Zweites den Zugang zu essentiellen Knotenpunkten des Existenzialismus ermöglicht und doch weit über ihn hinausweist, seine immanenten Grenzen zu sprengen versucht, seine individualistische Verengung bekennt, um sie durch eine sozialontologisch und geschichtsphilosophisch fundierte Moral zu erweitern.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Stellung einer Ethik in Sartres philosophischem Konzept: 1943, noch unter deutscher Besatzung, erscheint sein Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ als „Versuch einer phänomenologischen Ontologie“. Eine ganze Generation von Denkern und Schriftstellern wird von dessen Zentralgedanken, der Entdeckung der absoluten Freiheit des Bewusstseins, emphatisch beeinflusst werden. Es geht darum den Menschen, als „einzelnes Universales“ in seiner Ganzheit, das heißt von seiner Existenz bis zu den anthropologischen Konstanten seines Wesens zu erfassen. Konstitutiv ist dabei das immer schon vorgefundene Seinsverhältnis zur Welt, das „In-der-Welt-Sein“. Menschen entdecken sich in Situation, in den Erlebnissen ihrer Freiheit, als Geworfenheit inmitten der Dinge, inmitten anderer.

Als methodischen Weg der Ausfaltung dieser Seinsstrukturen wählt Sartre die phänomenologische Beschreibung von Bewusstseinsphänomenen, deren Gegenstand das mit der Welt, in Werk und Handlung, Schaffensprozess und Verantwortung sowie Erkenntnis und Zeitlichkeit, koinzidierende Individuum ist. Es gilt Transzendenz und Faktizität gleichzeitig zu begreifen, um den ontologischen Status der Existenz, das zu „sein was nicht ist und nicht das zu sein was ist“ illustrieren zu können. Die Konstitution des ursprünglich Humanen, der *Essentia*, stellt sich also zunächst im ahistorischen Medium der Ontologie dar. Für-Sich-Sein, verstanden als Strukturganzheit des menschlichen Bewusstseins und bewusstseinsunabhängiges An-Sich-Sein, stehen sich, aufgrund der transphänomenalen

Beschaffenheit des intentionalen Bewusstseins selbst, dichotom gegenüber. Die Seinsfülle ist zerbrochen und die permanente Tendenz des menschlichen Seins ist es sie zu retotalisieren; Ein absurder Versuch das Nichts, das mit dem Fragenden oder stärker noch zweifelnden Individuum zur Welt kommt, seinem mangelhaften Habitus einzuverleiben.

Darin ist unter anderem die Bedingung der Möglichkeit zur Unaufrichtigkeit, zum „schlechten Spiel“ der Existenz enthalten: „(...) [E]ine gewisse Kunst widersprüchliche Begriffe zu bilden, das heißt solche, die eine Idee und die Negation dieser Idee in sich vereinigen. Der so erzeugte Basisbegriff benutzt die doppelte Eigenschaft des menschlichen Seins, eine Faktizität und eine Transzendenz zu sein.“¹ Der kontradiktorisch entgegengesetzte Begriff der Authentizität wird, wie wir sehen werden, zu einem imperativischen Postulat im System existenzialistischer Ethik avancieren.

Sartre stellt also zunächst die Frage inwieweit die Freiheit, der existenziale Seinsmodus des Menschen, immer schon verstellt ist oder anders, was ein Individuum muss sein können um unaufrichtig zu sein. Verstehen wir recht, diese Untersuchungen implizieren zunächst noch keine ethische Dimension. Sie versuchen vielmehr den antinomischen Charakter der Freiheitsproblematik als konstitutives Deutungsschema aufzugreifen.

Freiheit als Bewusstsein des Frei-Sein-Könnens von anthropologischen Determinanten unseres Daseins.

Authentizität wird als Mittel der Befreiung vom Selbst verstanden. Diese Befreiung ist notwendig, um den Mangel an Sein, die ausbleibende Rechtfertigung der Existenz, zu nivellieren und zwar durch Aktion nicht durch Kontemplation oder tiefenpsychologische Übungen, die immer nur Abschattungen, jedoch keine Tiefenschichten des quasi gegenständlichen Ich-Objektes entdecken: „Es geht nicht darum sich selbst kennen zu lernen, sondern sein Leben zu ändern.“ Diese Einsicht führt zu der Forderung den „Geist der Ernsthaftigkeit“ abzulegen und seine Freiheit in einer individualistischen Selbst- und Weltinterpretation zu behaupten. Dieser Befreiungsschlag von der determinierten Materie des Denkens gelingt einem Bewusstsein, indem es das Gegebene auf seine Möglichkeiten hin überschreitet. Konkret: Indem es „seinen Platz“ in der Welt, inmitten anderer, durch die sinnstiftende Imagination in einen Entwurf (*projet*) integriert.

Diese wenigen und oberflächlichen Erläuterungen sollen uns zunächst genügen um zu den ethischen Konsequenzen dieser Ontologie überzuleiten.

¹ J.P. Sartre, *Das Sein und das Nichts- Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbeck 2002, S. 134.

Im Anschluss an die abschließenden Bemerkungen im „Sein und das Nichts“ zu einer „existenziellen Psychoanalyse“, deren wichtigstes methodisches Mittel die Konversion zur Authentizität sein soll, arbeitet Sartre ab 1947 an dem Programm einer Ethik. Die Ontologie habe die Struktur des Wertes als Seinsmangel enthüllt, den das Bewusstsein durch seine intentionale Tendenz zu den Objekten der Welt und der durch die Intention motivierten Handlung ideal zu vervollständigen versuche. Nun müssen die existenzialen Kategorien zu einer *Conditio Humana* anthropologisch modifiziert werden. Die Technik der phänomenologischen Analyse kommt in ihrem eigentlichen Feld zum Einsatz. Diese instrumentalisierte Optik des Blickes richtet Sartre jetzt auf die menschlichen Haltungen und Verfehlungen.

Das Wesen des Menschen tritt in den Vordergrund seine individuelle, durch den Entwurf (*projet*) erschlossene, Welterfahrung muss hinreichenden Kriterien verantwortlichen Handelns genügen. Der anarchoindividualistische und materialistische Existenzialismus transformiert sich in eine Variation des idealistischen Humanismus. Die Kernproblematik Sartres praktischer Philosophie steckt schon im Begriff des Humanen, der eine affirmative Form von Intersubjektivität voraussetzt, die aber in seiner negationslogischen Fremderfahrungslehre für aporetisch erklärt wird. Da sich der Mensch weder durch seine geschichtliche Gewordenheit noch von den objektiv, apodiktischen Strukturen der Gesellschaft (als pränumerischer, kollektiver Anderer) und Natur als determiniert begreifen kann, sind die abstrakten Kategorien jedweder Tugendethik oder Willensmetaphysik unzulänglich um für den freien Einzelnen als „Prüfstein“ einer Maxime herzuhalten. Warum und wie also trotzdem Humanismus?

Zunächst muss festgehalten werden, dass es sich hier nicht um eine Eidetik des Humanen oder eine Philanthropologie handelt, sondern die Moral nur in Aktion existiert. Außerhalb bleibt sie Idee, leeres Abstraktes oder wenn man lieber will, ein Nichts. Die Frage kann nicht sein was ist eine moralisch gute Handlung, welcher Bedingungskatalog muss erfüllt sein um eine Handlung als gut qualifizieren zu könne, sondern *wie* soll ich handeln.

„So wie bei Kant die Kategorien ihre begrenzte Bedeutung haben und sich nicht beispielsweise auf das Subjekt rückbeziehen können, so erlaubt die Aktivität des Menschen ihm, das Gegebene der Welt zu überschreiten, jedoch nicht die menschliche Subjektivität.“²

Keine Gattungsdefinition ist hinreichend den Einzelnen zu definieren und den universalen Wert seiner Handlung abzuleiten, da sie einen extraterrestrischen Standpunkt voraussetzt, der

² J.P. Sartre, *Entwürfe zu einer Moralphilosophie*, Reinbeck 2005, S. 131.

die Gattung selbst transzendiert auf ihren Zweck und Sinn hin. Ein Zirkelschluss: „Ich werde also durch den Menschen anerkannt, doch der Mensch bin ich.“³

Was der Mensch also zunächst im System der Werte entdeckt ist die notwendige Kontingenz *des Wertes*. Dennoch gibt es Wahrheiten die zugleich intern und extern einem reflektierenden Bewusstsein erscheinen. Diese betreffen die *Conditio Humana* und sind gleichursprünglich ontologischer und phänomenologischer Art: Der Mensch ist frei; Der Mensch ist sterblich; Er ist intelligent; Er ist geschichtlich, und so fort.

Geschichtlichkeit und Geschichte, Zeit und Vergangenheit werden uns nun, mit Sartre, genauer beschäftigen müssen. Denn das Verstehen der Werte im relativierenden Medium der Zeit bildet die eigentliche, methodische und heuristische Erweiterung der Ontologie als Vorstoß zu einer subtilen Kulturphilosophie.

Die statische Begrifflichkeit erhält ein dynamisches Prinzip, den Richtungsvektor der Geschichte, der das Individuum dahin treibt die Grenzen des universalen menschlichen Wertehorizontes zugunsten seines singulären Entwurfes immer wieder zu verschieben: „Durch seine Negativität, die alle Formen bricht, in denen er sich einschließt, rückt der Mensch die Grenzen dessen, was des Menschen ist, immer weiter. Er ist fortwährende Eroberung neuer Existenzbereiche für die Gattung.“⁴ Die Bewegung tendiert nunmehr von einer ort- und zeitlosen Moral zu einem konkreten, der gesellschaftlichen Situation adäquaten, authentischen Engagement.

Sartres theoretische Strenge fordert jedoch zunächst die Explikation des Wesens von Geschichte und des historischen Faktum, um eine Folie für ein Bewusstsein zu schaffen, dass uns erlaubt eine Handlung moralisch zu nennen.

Sartre geht von zwei Fundamentalbetrachtungen aus, die das historische Faktum als Ambiguität setzen. Anschließend an dieses singuläre Ereignis soll dabei die Geschichte (ansich) und die Geschichtlichkeit (der Lauf der Ereignisfolge) rekonstruiert werden. Erstere entwickelt er aus der phänomenologischen *epoché* der geschichtswissenschaftlichen Forschung, letztere, aus der Kritik an der hegelschen Dialektik.

„Die Geschichte untersucht das Einwirken von Menschen auf die Welt, das Einwirken von Menschen auf die Menschen [hier ausdrücklich als Gewalt oder auch als „Das Böse“ verstanden], die Reaktion der Menschen und der Welt auf das ursprüngliche Handeln [der Aktion als gelebten Geschichte].“⁵

³ a.a.O., S. 134

⁴ a.a.O., S. 131

⁵ a.a.O., S. 100

Dabei enthält der Begriff Geschichte eine implizite Deutung der geschichtlichen Zeit (Geschichtlichkeit) selbst. Hegel fasste dies in die triadische Bewegung der Dialektik, die das Wesen des Ganzen als Wahrheit (Kohärenz von Begriff und Wirklichkeit) generiert. Dabei so Sartre, handelt es sich um „(...) die subjektiven Bewegungen eines aus sich selbst unwesentlichen Seins (...)“. Dieses Sein, verstanden als Wahrheit und Sinn der sukzessiven Momente kann in der Reihe selbst nicht enthalten sein, sonst wäre es ein immanenter Teil ihrer individuierten Momente. Es kann ebenso wenig die Reihe selbst sein, dann wäre sie Totalität und ihrer Momente nur Aspekte ein und desselben Seienden; Somit wäre ein sukzessiver Fortschritt unmöglich. Als Synthesis müsste es ein von Thesis und Antithesis völlig unterschiedenes, neues Sein zum Erscheinen bringen, das zudem noch, durch die Emergenz der Dialektik, ein positives Element enthalten muss (Identität der Identität und Nicht-Identität). *Die GESCHICHTE* existiert demnach nicht. Sie bezeichnet den Inbegriff oder die Gesamtheit aller zeitlich vergangenen, sozialen Phänomene. Als Begriff der selbst einem zeitlichen Definitionswandel unterliegt, bezeichnet sie zudem die Ewigkeit in der Zeit. Das ontologische Vertrauen in das Ende der Geschichte, oder besser in das Absolute, liefert uns nicht ihren Sinn: „(...) es liegt [nie] eine dialektische Triade vor, sondern Annäherung zweier Gegensätze.“⁶ Die Dialektik Hegels greift in ihrem entscheidenden Punkt (der Vermittlung von These und Antithese) zu einem „Kunstgriff“, der dahin führt, dass die natürliche Ordnung weniger natürlich und die menschliche Ordnung weniger menschlich wird. Sartre lenkt den Focus von den Prinzipien der dialektischen Vernunft ab und setzt ihre Erklärungskapazität und Intention der des Mythos analog: „Aber der Mythos ist Rechtfertigung und rechtfertigt im *Besonderen* das, was ursprünglich nicht zu rechtfertigen ist, die Unterdrückung des Menschen durch den Menschen.“⁷ Geschichte sei vielmehr in ihren Substrukturen zu begreifen, das heißt nicht dialektisch sondern als äußerliches Quasi-Objekt der Erkenntnis („Exteriorität“). Ihr wird damit eine Wirkung zugesprochen, auf genau das Bewusstsein, welches sich von ihr in seinen Handlungen motivieren lässt (Aktivität) und sich selbst als historisch Vermitteltes, in seinem Entwurf, imaginär reproduziert (Ideologie), da es den Sinn der Geschichte überhaupt erst erschafft.

Es sei hier darauf hingewiesen, dass Sartre diesen geschichtsphilosophischen Ansatz ausführlicher bearbeitet hat. In der „Kritik der dialektischen Vernunft“ stellt er die Geschichte als reine Intelligibilität dar und erklärt den historischen Materialismus, verstanden als die

⁶ a.a.O., S. 124

⁷ a.a.O., S. 117

Praxis der gesellschaftlichen Entfremdung, zum einzigen Deutungsschema des historischen Fortschritts.

Hier jedoch stehen die Konsequenzen für eine Moral des konkreten Engagements im Vordergrund denn: „Da die Geschichte das Leiden der Kinder von Oradour nicht wieder gut machen kann, hat sie keinen Sinn, auch wenn sie eine Richtung hat.“⁸

Dieses Engagement ist die individuelle Praxis, des einzelnen Entwurfes gegen eine unmenschliche oder besser unauthentische Welt (den „Widrigkeitskoeffizienten der Natur“). Diese Praxis wiederum ist von keiner Utopie und keinem Ideal als Hoffnungsträger geleitet, verfällt also per definitionem keinem verengendem Dogmatismus.

Vielmehr geschieht sie aus innerer Notwendigkeit seine Freiheit schöpferisch, als „Angebot“ an gegenwärtige und künftige Generationen, in das politische Spiel einzubringen. Es ist klar was Sartre hier als Notwendigkeit der Freiheit umschreibt und dann auch zu einem Ursprung der Moral erklärt: Das Scheitern.

„In Wahrheit vollzieht sich Moral in einer Atmosphäre des Scheiterns. Sie muss scheitern weil es immer zu früh oder zu spät für sie ist.“⁹ Das Bewusstsein des Scheiterns akzeptiert, dass jede Handlung vollständig eine andere wird als ihre Konzeption. Nur dann ist Fortschritt im Sinne von Verbesserung überhaupt möglich, nur dann erhält die Geschichte eine Qualität, die ihre Richtung ist. Richtung wird hier analog dem Begriff des Grenzwertes benutzt; Ein Prinzip des Strebens gegen die absolute Endlichkeit oder besser, Zeitlosigkeit eines menschlichen Unternehmens: „(...) es gibt keine Geschichte, die nicht das Ende der Geschichte impliziert, also das Ende der Menschheit“.¹⁰ Das letzte Naturphänomen der Sonnenimplosion wird dieses absolute Ende einer menschlichen Welt bewirken.¹¹

In der Geschichte handeln heißt dann, die Bedeutung der Wandelbarkeit von Begriffen und der politisch unterbauten, sozialen Welt so weit einzubeziehen, dass es kein Richtig oder Falsch mehr gibt, sondern nur eine größtmögliche Offenheit des Entwurfes zur Zukunft oder treffender, zu den künftigen Generationen der Unterdrückten.

Die Radikalität dieser Forderung kann nur schwer deutlich genug gemacht werden. Geschichtlich zu handeln, heißt auch seine eigene geschichtliche Natur zu verurteilen. Sie als Idee in einen illusionären Ideenhimmel zu katapultieren. Die Geschichte frei übernommener gesellschaftlicher Normen, Zwänge und Verhaltensweisen, denen wir alle spätestens seit unserer Erziehung ausgesetzt sind, hat ihren einzigen Grund darin, dass es Menschen vor mir

⁸ a.a.O., S. 73

⁹ a.a.O., S. 40

¹⁰ a.a.O., S. 736

¹¹ a.a.O., S. 735

gab. Man legt mir ein Sein vor, in das ich mich einzupassen habe, *als ob* es ewig wahrte und ewig auf mich gewartet habe. Dieses Sein als Rechtfertigung meiner Existenz zu deuten, wäre der Ursprung der Unaufrichtigkeit und der in ihr begründeten Autoritätsmoral.¹² Für meine Zukunft und die Zukünftigen aber gilt es sich zu befreien. Erst wenn Transzendenz zum operationellen Modus eines in die Zukunft gerichteten, menschlichen Seins wird, wird es möglich, zu wollen was ist. Diese Bewegung bezeichnet Sartre als Konversion.

Dann ist Freiheit gegeben und kann verwirklicht werden und zwar indem das Handlungsmuster individueller Sinnstiftung Anerkennung erfährt.

Wie stark Sartre hier den ästhetischen Wert einer Handlung betont, wird deutlicher, wenn wir uns einem weiteren Moment der „*Entwürfe*“ zuwenden, dem thematischen Knotenpunkt der reziproken Begriffe Kunstwerk und Schöpfung, Großzügigkeit und Hingabe.

Alles hängt daran, dass „[e]s Menschen gibt, die man nicht anerkennen kann“, und „dass das gerade ein Aspekt der gegenwärtigen Situation ist, deshalb muss man sie ändern.“¹³

Diese entscheidende Sentenz subsumiert das theoretische Bemühen Sartres, als programmatisches Motto seiner Moralphilosophie. Die Irreduzibilität der Aktion wird an verschiedenen Sphären der sozialen Realität nachgewiesen. So auch in dem juristischen Geltungsbereich, der den Einzelnen als Rechtssubjekt erfasst, nicht aber den konkreten Inhalt seiner Freiheit anerkennt. Der Mensch wird ein austauschbares Beliebigenes. Ihm wird eine Objektivität aufgezwungen, die ihn zugleich als Rechtssubjekt qualifiziert und seine Handlung nach den Vorgaben eines omnipotenten Richters (oder auch absoluten Subjektes) bemisst. Es ist der Ursprung des „Für- anderswen-sein“, das letztlich nur auf die Erscheinung meines Körpers als Leib (Existenzweise von Transzendenz und Körper) zurückgeführt werden kann. Das Medium des Rechtes ist begrifflich, propositional und nicht historisch und auf die Zukunft ausgerichtet. „Die Aktivität einer Person fällt aus der Sphäre des Rechtes heraus.“¹⁴ Deshalb bedarf es einer Umformung, eines konkreten Inhalts. Es muss seine Beliebigkeit verlieren. Es muss Ausdruck einer Tätigkeit, eines Engagements werden oder, ähnlich wie die Geschichte, als „Gabe und Forderung“¹⁵ interpretiert werden.

¹² Sartre deutet hier auf das Phänomen der moralischen Wirkung von Hierarchien hin. Etwa in Monarchien oder auch im autoritären Großunternehmertum, in denen die dynastische oder generationsgebundene Macht tradiert wird. Vgl. auch: J.P. Sartre, *Die Kindheit eines Chefs*, in: *Die Mauer* Reinbeck 1973, 93-154.

¹³ *Entwürfe*, S. 253

¹⁴ a.a.O., S. 253

¹⁵ a.a.O., S. 253

Die latente Analogie zum Kunstwerk drängt sich evidenterweise auf. Diese Analogie kann als Kerngedanke sartrescher Ethik angesehen werden. Immer wieder versucht er sie an Beispielen zu veranschaulichen. Die Kategorien der philosophischen Grundlegung des Rechtes (natürlich in Auseinandersetzung mit Kants analytischem Ethikbollwerk) können den Grund und den Modus moralischen Handelns nicht erklären. Die menschliche Praxis lässt sich vielmehr in der Sprache der Ästhetik erfassen, die in Analogie zur Jurisprudenz zwar auch vom Zweck-Mittel-Verhältnis als konstitutivem Element ausgeht, aber keine imperativischen Ansprüche des Sollens an eine universelle Tugendhaftigkeit des menschlichen Wesens stellt.

Wie in allen anderen Bereichen, die Sartre als Beispiele anführt, etwa den Phänomenen der „mass-media“¹⁶, der „Revolte“¹⁷ oder auch der schon tangierten Inkommensurabilität von intelligibeler Geschichte und Authentizität, sieht er in der gesellschaftlichen Entfremdung des Menschen die Gefahr seine Freiheit zu leugnen, sie aufzugeben, in die Unaufrichtigkeit abzugleiten, sich resigniert als determiniert zu erklären, den Anderen für sich denken zu lassen und selbst ein Anderer zu werden. Hier liegt auch der Ursprung der Unterdrückung. Man gibt seine Freiheit auf, zugunsten eines als absolut empfundenen Regimes, politischen Systems oder auch einfach einer etablierten Meinung. Mit einem Wort: Einer allgemeinen Objektivität. Für Sartre wiegt die Gesellschaft als Entfremdungsmedium stärker als die ökonomischen Faktoren eines Unterbaumodells, wie es uns Marx präsentiert. Das imaginäre Objekt eines Entwurfes ist die Welt als Topos menschlicher Perspektivität, oder besser deren immanente Grenzen. „Um mich selbst zu bejahen, genügt es nicht zu existieren, sondern ich muss mich auf Distanz zu mir [und der im Seinsverhältnis konkret vorgefundenen Welt] halten, die reflexive Anstrengung auf mich nehmen.“¹⁸

Diese „nicht komplizenhafte Reflexion“ war schon Thema der existenziellen Psychoanalyse. Eine Reflexion auf die Existenzbedingungen oder auch auf die *Conditio Humana*. Vor allem aber die Einsicht in die Endlichkeit aller Unternehmungen eines Daseins, seinen durch den Tod begrenzten Handlungsspielraum. Ein System der Zwecke a-priori und der ethischen Postulate, das immer der Sein-Sollen-Differenz ausgesetzt ist, wird hiermit unterlaufen, der „Geist der Ernsthaftigkeit“ unterminiert. „Wenn ich (...) mich entscheide meinen Tod [als singulären Aspekt meiner allgemeinen Endlichkeit] auf mich zu nehmen, überschreite ich die Allgemeinheit durch eine individuelle Singularität, die mich in der Authentizität Ich selbst sein lässt.“¹⁹

¹⁶ a.a.O., S. 161

¹⁷ a.a.O., S. 696

¹⁸ a.a.O., S. 264

¹⁹ a.a.O., S. 136

Wir sehen uns nun einer der wenigen, echten (aus der Konversion eines Bewusstseins gewonnenen) moralischen Haltungen gegenüber: Der Großzügigkeit.

Die Fähigkeit grundlos, von Ansprüchen und Forderungen absehend, etwas zu geben. Oder vielmehr, denn dieses *etwas* beansprucht noch zu sehr das materielle Feld, sich selbst zu geben, sich hinzugeben. Man muss hier die ursprüngliche Etymologie der Wörter beachten, um Sartres Fundamentalintention zu begreifen (und nicht ihre religiöse Mutation im Sinne einer Barmherzigkeit). Großzügigkeit ist ein existenzieller Wesenszug des Menschen. Gerne und viel anderen zu geben, von seinen und des Anderen Fehlern absehen, das ist „die einzige Art und Weise, eine Freiheit in ihrem Herzen konkret als subjektive Freiheit zu erreichen.“²⁰

Man kann diese moralphilosophische Quintessenz von vielen theoretischen Wegen Sartres her beleuchten. Ich möchte hier, zur Illustration, zwei ansprechen, die ausdrücklich über die „Entwürfe“ hinaus verweisen. In seiner ersten umfangreicheren Abhandlung „Die Transzendenz des Ego“, wendet sich Sartre gegen die Substantialität des Ich (auch als Kritik an Freud). Das Ich sei stetig im vorreflexiven Vollzug und erscheine höchstens einem Bewusstsein, das es als Objekt setzt, kohärent. Mit einem Wort: Es existiert nicht. Die Vorstellung eines Ich resultiere aus einem kontemplativen, zurückgewendeten Bewusstsein, das seinen unwandelbaren, extensiven Bestand, seinem eigentlichem Habitat, der Welt, reserviert entgegenstelle; Ein vollständig imaginäres, das heißt eine Illusion, der die psychoanalytisch geprägte Gesellschaftskultur verfallen ist. Diese Einsicht der Kontingenz von Bewusstseinsinhalten, ja des Erscheinens eines Bewusstseins selbst, expliziert sich in der konkreten Haltung der Großzügigkeit.

Ein weiterer kleiner Exkurs in die letzte Schaffensperiode, die nunmehr unter dem Zeichen eines zum Weltgewissen avancierten, großen Intellektuellen steht:

In seinem letzten Interview, zwei Monate vor seinem Tod, ist der Radius des Themenzirkels großzügiger menschlicher Haltungen abgesteckt. Er findet einen neuen, soziologischen Ausdruck, den Begriff der Brüderlichkeit. Die Brüderlichkeit ist die kollektiv ausgedehnte Großzügigkeit, im Sinne der primären Beziehung der Menschen zueinander. Sie rekuriert auf die verbindenden und immer gleichen Konstantzphänomene der menschlichen *Conditio*: „Wenn ich dagegen annehme, dass die Gesellschaft aus einer Verbindung zwischen den Menschen resultiert, die fundamentaler ist als die Politik, dann meine ich, die Leute müssten eine gewisse primäre Beziehung haben, die Beziehung der Brüderlichkeit (...)Es ist die Tatsache, dass die Geburt für jeden so sehr das gleiche Phänomen ist wie für den Nachbarn,

²⁰ a.a.O., S. 253

dass zwei Menschen, die miteinander sprechen, gewissermaßen die gleiche Mutter haben. Es ist sicher nicht die empirische Mutter (...).Es ist eine bestimmte Idee, die uns beiden übrigens ebenso gehört wie jedem anderen auch. In diesem Sinne sind wir Brüder.“²¹

Sie ist die gelebte Authentizität, welche die Mechanismen der Entfremdung entlarvt und alles daran setzt, sie auf Dauer auszulöschen. Die uneingeschränkte Anerkennung, die auf den Einzelnen in seiner sinnstiftenden Selbstinterpretation in seinem Werk zielt, wäre verwirklicht.

Dieses Werk ist die Tathandlung, die aus der existenziellen Reflexion selbst gewonnen wird. Der nicht dialektische und ahistorische Charakter eines Werkes (Handlung hier verstanden als Objektivierung der Intention, analog dem Kunstwerk) verweist somit auf ein Modell der Moral, die Befreiung solange nicht nur möglich macht, sondern auch emphatisch zur notwendigen Aufgabe des postmodernen Selbstverständnisses erklärt, wie es Geschichte gibt. Die intelligiblen Kategorien (Telos, Dialektik, ontologische Schichten) der historischen Erkenntnis erweisen sich somit als redundant für das Individuum. Der Einzelne ist Totalisator der Geschichte, insofern er ihre Totalität in seinem Werk und seiner Praxis materialisiert. „Das Ende der Geschichte ist der Tod“, das heißt die konkrete Negation der praktischen Wirkungsfähigkeit eines organischen Wesens.

Der Mensch wird so, durch das, was er könnte und kann, zu dem, was er ist. Das Ideal einer existenzialistischen Moral strebt das Ende der Geschichte und den Anbruch des Reichs der Moral an, indem die Schaffung neuer, verbesserter Situationen nicht mehr nötig erscheint. Wohlgerne entspricht diesem Ideal eine leere Anschauung.

Die tiefere Intention des konkreten Engagements liegt dabei darin, selbst dem An-sich, dem Tod zu entgehen oder besser, ihn durch ständige Befreiung von objektiven Zwängen (biologischer oder auch gesellschaftlicher Determination) immer weiter aufzuschieben.

Die Untersuchung zu Knotenpunkten der sartreschen Moralphilosophie möchte ich hier abbrechen. Wer dieses Buch zur Hand nimmt, ist aufgerufen weiterzudenken. Sartres Gedankenwege, durch subtile Analysen tagespolitischen Geschehens und metakritischen Auseinandersetzungen zu philosophiehistorischen Positionen mitzugehen.

Der gedankliche Horizont bleibt offen. Am Ende der 1000 Seiten steht kein dogmatisches System, sondern ein literarisches Konglomerat. Eine Sammlung von phänomenologischen

²¹ J.P. Sartre, *Über Brüderlichkeit und die Bedeutung von Demokratie und Hoffnung im linken Denken. Ein Gespräch mit Benny Lévy*, in: *Freibeuter* Nr.5, Vierteljahrszeitschrift für Kultur und Politik 1980, S. 8.

Beispielen, an denen eine Methode ansetzen kann, die Aspekte der existenzialistischen Moral reflektiert und das heißt ihrer Topologie aufspannt.

Der geübte Sartre-Leser wird das Werk als vertiefende Illustration der großen Hauptwerke lesen und so manchen Gedanken des späteren Politikphilosophen antizipiert sehen. Der an Sartre Interessierte findet wohl keinen besseren Einstieg in die oftmals hermetischen Texte seiner Philosophie.

Nicht nur für jeden der sich die Frage nach Sinn- und Wertstiftung im postmodernen Zeitalter des vermeintlichen "Werteverfalls" stellt das Werk eine lohnenswerte Lektüre, sondern auch für den philosophisch Interessierten ein literarisches Vergnügen.

Florain Gravemeyer