

E. Schütz:

Existenz und Humanismus. Sartres und Heideggers Stellung zur
Humanismusfrage in pädagogischer Sicht.

Köln, WS 1984/85

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Inhalt

Einleitung

Roquentin und der Autodidakt - Sartres Psychologie des Provinzhumanismus	S. 1
"Existenz" contra "Wesen", die negative Anthropologie des Existenzschocks	S. 8
Existenz als Entwurf - erster Zugang zu Sartres Anthropol- ogie des "existentialen Humanismus"	S. 17
Ansichsein und Fürsichsein: Die spekulative Grundlegung des Entwurfs als Frage	S. 26
Erweiterung der spekulativen Grundlegung: Der Zusammenhang von Freiheit, Zeitlichkeit und Angst	S. 36
Ethische Angst und ihre Abwehrstrategien	S. 47
Ethische Beispielhaftigkeit - Momente der Selbstkorrektur in Sartres existentialem Humanismus	S. 56
Das Problem des Anderen: Mitmenschlichkeit zwischen Nichtung und Bejahung	S. 64
Fragen und Rückfragen in pädagogischer Sicht	S. 73
Sartres Todesinterpretation im Blick der Erziehung	S. 82
Der Mensch - als Maß aller Dinge? Versuch einer Synopse	S. 88

Ausblick auf Heidegger (I)	S. 97
Ausblick auf Heidegger (II)	S. 106
Nachwort	S. 116

Einleitung

Existenz und Humanismus? Heideggers und Sartres Humanismus-Kritik? Pädagogen mögen sich wundern, mit diesen Fragen konfrontiert zu werden. Was haben sie mit Pädagogik zu tun? Müßten sie nicht der Philosophie zugerechnet werden, zumal die zu befragenden Autoren doch als "Philosophen" gelten oder - vielleicht im Falle Sartres - als "Intellektuelle", die gelegentlich auch einmal, aber im Rahmen ihres Grundinteresses nur marginal, zu pädagogischen Problemen Stellung nehmen? Und trifft es nicht zu, daß die Geschichte der Pädagogik zumindest seit der Neuzeit, die Geschichte einer eigenständigen Disziplin ist, die sich zunehmend und mit Erfolg von ihren "Vorwissenschaftlichen Bindungen" an die Philosophie abgenabelt hat? Wo also gibt es so etwas wie eine sachliche Berechtigung für die pädagogische Rückfrage an philosophische Denkpositionen? Gewiß, es muß eingeräumt werden: Weder Heidegger noch Sartre befassen sich mit Lehr- und Lernproblemen, mit didaktischen Fragen, mit Unterricht und seiner Organisation oder mit positiven Interpretationsparadigmen, die das komplexe Gefüge lehrhafter Unterweisung überschaubar und praktisch zugänglich machen. Sie sind in der Tat in diesem Sinne keine Pädagogen "vom Fach". Zwar haben beide gelehrt, Sartre sogar an Gymnasien, bevor er seine Lehrtätigkeit im Schuldienst aufgab; aber diese Erfahrungen sind ihnen keineswegs Grundthema ihres Denkens. Man ist also, disziplinar strenggenommen, wenn man sich mit ihnen befaßt, nicht unter Kollegen. Und dennoch, auf dieser Überzeugung "legitimiert" sich die Thematik: Auch und vielleicht gerade ein Denken, das sich nicht *expressis verbis* mit pädagogischen Fachfragen in pädagogischer Fachterminologie beschäftigt, das auf den ersten Blick kaum etwas mit Pädagogik zu tun hat, kann für das Selbstverständnis der Pädagogik eine Bedeutung entfalten, die nicht von vornherein abschätzbar ist. Es gibt, das sollte man nicht vergessen, eine immanente Pädagogik philosophischen Denkens, der sich zumindest derjenige auch aussetzen muß, dem sein erzieherisches Handwerk mehr ist als eine rezeptologisch tradierbare Technik. Pädagogische Bildung, anders als pures pädagogisches Berufswissen, muß die Grenzen pädagogischen

Wissens, pädagogischer Fähigkeiten und Fertigkeiten gelegentlich überschreiten - nicht um sich in Spekulationen zu verlieren, sondern um aus selbstgewählter Fachentfremdung Koordinaten der Selbsteinschätzung zu gewinnen, die es erlauben, zu wissen was man tut und nicht nur zu können, was geboten ist.

Es gibt indes auch einen zweiten, spezifischeren pädagogischen Legitimationsgrund für die vorliegende Thematik. Er wird angezeigt durch das Stichwort "Humanismus". Gewiß, das ist ein vager Titel, wenn er nichts anderes meint als eine verschwommene Menschlichkeit, auf die man sich bequem beruft in feiertäglichen Solidaritätsbekundungen. Auf das Attribut der Menschlichkeit möchte so leicht niemand verzichten, wenn dadurch nur die Tagesordnung nicht gestört wird. Dieser Rückzugs-Humanismus, dem der gute - aber zumeist schwache - Wille nicht abzusprechen ist und der nicht nur in der Innerlichkeit des Pädagogen seinen geschützten Ort hat, bedürfte keiner eindringlicheren Beschäftigung. Er ist in den meisten Fällen schnell als ein folgenloser Quietismus entlarvt. Andererseits ist dieser Rückzugs-Humanismus aber auch ein Nachhall jener tiefliegenden geschichtlichen Grundströmung, die seit der Spätantike die "Menschheit" des Menschen als Bildungsproblem zur Debatte und damit in Frage stellt. Nach Auskunft philologisch-historischer Wissenschaft war der Begriff "Humanist" bereits im 16. Jahrhundert geläufig und bedeutete, in Anknüpfung an die Begegnung römischen Geistes mit griechischer Kultur, das Streben nach kultivierter Daseinsgestaltung, und zwar im Unterschied zur Barbarei. Cicero war ein Inbegriff des römischen Humanismus. An ihn knüpfte Petrarca an und mit ihm jener italienische Renaissance-Humanismus, der, sich von der Scholastik befreiend, in der antiken Sprache, Literatur und Kunst das Vorbild für eine von kirchlicher Autorität freie, allgemeine menschliche Bildung erblickte. So eignet schon diesem ersten Humanismus ein Anspruch des Menschen auf sich selbst, der sich (man denke an Erasmus, Hutten und Reuchlin) durchaus militant auf die Seite des Menschen schlug. Der "Neuhumanismus" war dann eine Wiedergeburt des Humanismus aus dem Geist der Klassiker von Winckelmann über Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Humboldt bis zu Hölderlin. In ihm formulierte sich jenes "Humanitätsideal",

das einerseits auf die Bildung der freien geistigen Kräfte setzte und das andererseits darauf insistierte, daß Humanität allen Menschen eigne und zwar unbeschadet ihrer Standes-, Religions- oder Volks- und Staatszugehörigkeit. Auch wenn sich dieser Humanismus als Praxis freier Menschlichkeit nicht einlöste, wenn er zu einem preiswerten Klischee herabsank auf dem Markt des Meinens: in seiner denkgeschichtlichen Wirkungssubstanz bleibt er bis heute eine kritische Provokation, was zumindest jeder Pädagoge weiß, der die Geschichte nicht seiner Disziplin, wohl aber seines Grundthemas kennt. Im Grunde, so kann man sagen, liegt schon in der Forderung nach einer pädagogischen Legitimation der vorliegenden Thematik eine bestimmte Herkunftsvergessenheit oder Gedankenlosigkeit. Der gründlich gestellten Frage nach dem Humanismus und seiner Kritik im philosophierenden Denken kommt genuin ein "pädagogischer Aspekt" zu. Denn in welcher historischen Gestalt auch immer der Humanismus aufgetreten sein mag, immer ging es um die Selbstanfrage des Menschen in radikalierter Form und das heißt um die Frage nach seiner Bildung, ihren Bedingungen, Chancen und Zielen. Immer ging es um Freiheit und Selbsterkenntnis. So gesehen ist aber auch die Kritik des Humanismus letztlich nichts, was ihm von außen zustößt, sondern was ihm wesensmäßig zugehört. Das aber wird genauer zu entwickeln sein.

Und noch eine abschließende Bemerkung: Es gibt verschiedene Intentionen, mit denen man Pädagogik studieren kann. Man kann Pädagogik studieren, um sich ein berufsrelevantes Fachwissen anzueignen. Und das ist eine legitime Intention. Man kann aber auch Pädagogik studieren, um dadurch einem mitmenschlichen Engagement, einer verspürten Grundsolidarität zwischen den Generationen Ausdruck verleihen zu können. Das wäre, neben der fachlichen, eine soziale Motivkomponente. Schließlich kann man auch Pädagogik studieren, um sich der Selbstherausforderung zu stellen, die in der verantwortlichen pädagogischen Wahrnehmung des Anderen steckt. Die pädagogische Situation ist immer auch ein Weg zur Rechenschaftslegung über sich selbst und die menschliche Lage, die dieses Selbst in seiner Grundbefindlichkeit bestimmt. Insofern sind Pädagogik und anthropologische Selbstverständigung untrennbar miteinander verklammert. In der vorliegenden Thematik

geht es vor allem um diese Provokation zur Selbstverständigung, um die pädagogische Grundbildung, die darin liegt, und zwar in der Überzeugung, damit durchaus auch einen Beitrag zur Berufsbildung des Pädagogen zu leisten, der sowohl dem pädagogisch notwendigen Fachwissen wie auch dem pädagogisch erwartbaren Engagement jenes Augenmaß verleiht, das man "pädagogische Urteilskraft" nennt. Allerdings ist diese nicht leicht zu erwerben - setzt sie doch die Bereitschaft voraus, auch liebgewordene Überzeugungen, und sei es auch nur in der Weise eines Denkelements, aufs Spiel zu setzen. Auf diese Bereitschaft wird es hier vor allem ankommen.

1. Vorlesung.

Roquentin und der Autodidakt - Sartres Psychologie des Provinzhumanismus.

In Sartres literarischem Frühwerk, in seinem Tagebuch-Roman "Der Ekel" (La Nausée), nach einigen Schwierigkeiten 1938 bei Gallimard veröffentlicht, trifft der negative Held Antoine Roquentin auf eine etwas seltsame Figur: den Autodidakten. Roquentin und der Autodidakt begegnen sich in einer Bibliothek. Der eine will das Leben des zwielichtigen Herrn von Rollebon historisch erforschen, ein Historiker also, der andere, ein ehemaliger Gerichtsvollziehergehilfe, besucht (so hat es jedenfalls den Anschein) die Bibliothek, um sich durch das dort aufgestapelte Wissen systematisch zu bilden. Das Verhältnis der beiden erscheint wie ein später Nachklang der Beziehung von Faust und Wagner, wobei sich der Autodidakt unter der Feder Sartres zu einer Karikatur seines klassischen Vorgängers entwickelt, während der eigentliche Held, Roquentin, obgleich ganz und gar unfaustisch, mit Faust - wenn auch aus sehr anderen Erfahrungen - das Empfinden des Ungenügens an Wissen und Wissenschaft teilt. Er wird seine Historikerarbeit, die Rollebon-Biographie, nicht vollenden, nachdem ihm die Absurdität menschlicher Existenz, die Identität von Absurdität und Existenz, zur unabweisbaren Lebensgewißheit geworden ist. - Was hier interessiert, also im Zusammenhang einer Frage- und Problemstellung, der es um das Spannungsverhältnis von Existenz-(Philosophie) und Humanismus geht, ist die Tatsache, daß Sartre in der Gegenüberstellung des Historikers Roquentin und des Autodidakten (von dem man nur durch eine Anmerkung weiß, daß er Ogier P. heißt) in literarisch eingehüllter Form und in anfänglicher Weise Stellung zum Humanismus bezieht, auf die auch seine zentralen Äußerungen in der Beantwortung der Frage, ob der Existenzialismus ein Humanismus sei, zurückverweisen.

Wie also entwickelt Sartre (1938) das Existenz- und Humanismusproblem in den Personifizierungen von Roquentin und seinem "Gegenspieler", dem Autodidakten? Der Tagebuch-Roman verzeichnet unter

der Tagesangabe "Mittwoch" ein gemeinsames Mittagessen der beiden in einem kleinen Restaurant. Die Situation wird plastisch: zwei Herren unterschiedlichen Alters, eine durchaus selbstbewußte Kellnerin und ein junges Pärchen, neben anderen für die Szene weitgehend gleichgültigen Gästen. Das Gespräch, das sich zwischen Roquentin und dem Autodidakten entwickelt, ist keine Diskussion, sondern eine "Unterhaltung", in der sich Zurückhaltung auf der Seite Roquentins mit dem Wunsch nach neugieriger Selbstdarstellung auf der Seite des Autodidakten mischen. Keine ganz unbekannte Situation also - auch mit gewissen Anzeichen einer Falle. Diese öffnet sich, als Roquentin sagt, nachdem er den Mitspeisenden durch ein plötzliches Lachen befremdet hat, er lache, weil er daran denken müsse, "daß wir alle zusammen hier sitzen und essen und trinken, um unsere kostbare Existenz zu erhalten, und daß es nicht die allergeringste Existenzberechtigung gibt." Diese These provoziert. Der Autodidakt, der nichts von Roquentins Erfahrungen mit dem Existieren weiß, fühlt sich aufgerufen. Er reagiert, wie es ihm die Schematik seiner Bildung nahelegt. Er übersetzt Roquentins Zweifel an der "Existenzberechtigung" in die Frage nach dem Sinn und Wert des Lebens, räsoniert über die Alternative "Optimismus oder Pessimismus", plädiert, selbstverständlich unter Bezug auf eine Buchautorität, für einen freiwilligen Optimismus, der sich mit dem Handeln, wenn man nur dazu bereit sei, selbst einstelle, läßt sich ein wenig korrigieren und bekennt schließlich mannhaft: Das Leben "hat einen Zweck, Herr Roquentin, es hat einen Zweck: die Menschen."

Roquentin, der sich bislang nur spielerisch auf diese Tischunterhaltung eingelassen hatte, erwacht, mit diesem Bekenntnis konfrontiert, gleichsam innerlich: "Richtig, ich vergaß, daß er Humanist ist." Jetzt sieht er sein Gegenüber in dieser Beleuchtung: rotgesichtig, zartbesaitet, seelenvolle Augen, ein wenig linkisch in seiner mitmenschlichen Bekenntnisfreude - ein schüchterner "Provinzhumanist". Und zunehmend wird dessen physiognomische Erscheinung durch Ideologeme des Vulgärhumanismus ergänzt. Die Höflichkeit Roquentins verleitet nämlich den Autodidakten zu einer unfreiwilligen Selbstentlarvung. Am Leitfaden sentimental gefärbter Erinnerungen, etwa an Kriegserlebnisse, verfällt dieser einem morali-

sierenden Menschheitsoptimismus, der die Welt in sich und sich in der (vermeintlichen) Welt spiegelt und die höchst eigenen Erfahrungen ebenso verbindlich wie exemplarisch setzt. Er dünkt sich aufgeklärt: "ich glaube nicht an Gott. Seine Existenz wird von der Wissenschaft widerlegt." Aber er hat einen neuen "irdischen" Glauben: er glaubt an den Menschen. Diesen Glauben habe er in der Gefangenschaft nach dem ersten Weltkrieg erworben, und, nachdem er bei Beendigung des Krieges in ein seelisches Vakuum geraten sei, habe er sich den Sozialisten angeschlossen und dort eine brüderliche Heimat gefunden, die es ihm, über die parteiischen Grenzen hinweg, immer noch erlaube, an der Überzeugung festzuhalten, "alle Menschen sind meine Freunde." - Diese menschenfreundliche Selbstdarstellung des Autodidakten löst bei Roquentin nicht die erwartete solidarische Begeisterung aus, sondern nur eine müde Zustimmung, ein höfliches Kopfnicken. Allerdings, setzt sich hinter dieser äußeren Höflichkeit der innere Kommentar fort, und zwar in einer Kette von Assoziationen, die den autodidaktischen Provinzhumanisten auf eine Typologie von Humanisten hin überschreitet, die zwar nicht provinziell, aber auch um nichts überzeugender ist als der Typus des Autodidakten in der Provinz. Diese Typologie ist ein Schritt in der Differenzierung der Humanismusaversion Roquentins (mithin Sartres). Sie ist insofern aufschlußreich und lohnt den genaueren Hinblick. Da ist die Rede vom "Humanisten der demokratischen Mitte", dem Freund der Beamten. Es folgt der "sogenannte 'linke' Humanist", der menschliche Werte herausstelle, parteilos bleibe, also der Humanist als engagierter Intellektueller mit einer Vorliebe für die Gedemütigten, denen - wie Sartre sagt - eine "reife, klassische Bildung" geweiht werde. Offenbar eine Spielart dieses Humanisten ist der "kommunistische Schriftsteller", den Sartre ironisch mit der Feststellung pointiert, er liebe die Menschen "seit dem zweiten Fünfjahresplan". Dann wird der Humanist in der Rolle des "katholischen Menschenfreundes" vor dem inneren Blick skizziert, jenes Menschenfreundes, dem es immer gelinge, "mit zauberhafter Stimme" von Menschen zu reden, die er grundsätzlich in der Perspektive potentieller Engel sehe. Und nachdem Roquentin diese "erste Besetzung" der Humanistenrolle hat Revue passieren lassen, fallen ihm noch viele andere ein, von denen er den "humanistischen Philosophen" nennt, der sich als "älterer Bruder" über die Mitmenschen beugt;

fener den "Menschenfreund", der die Menschen mit und gegen ihren Willen retten will. Auch dieser hat seine Spielarten: im todes-süchtig pessimistischen und im heiteren Menschenfreund, die sich "spinnefeind" sind - und Sartre fügt hinzu, "als Individualerscheinungen selbstverständlich - nicht als Menschen." - Roquentin sieht diese gesamte Typologie von Humanisten in der vagen Humanismusleidenschaft seines Gesprächs- und Tischpartners vereinigt, ohne daß es jenem bewußt wäre. Und als er schließlich gefragt wird, ob er - Roquentin - ein "Misanthrop" sei, wird diese Frage zum Anlaß einer Gesamtcharakteristik aller Humanismen, die in der Typologie aufgeführt und angedeutet wurden: der Humanismus wird charakterisiert wie ein lauwarmer Schmelztiegel, in dem sich vieles, seine Eigencharakteristik aufgebend, miteinander vermengt. Sartre-Roquentin nennt ihn eine "schaumige Lymphe", in der alles verdaut werde und alles nur dem Ziel diene, am Ende eben doch den positiven Menschen hervortreten zu lassen, die Grundharmonie, in der sich alles vereinigt. Auch der Menschenverächter ist für den lymphatischen Humanismus nur ein Umweg zum Menschen. Und angesichts solcher Präokkupationen kann man mit einem Humanisten letztlich nicht diskutieren - er wird einen in jedem Fall umarmen.

Was hier mit literarischer Anschaulichkeit im Tischgespräch entwickelt und im Autodidakten verkörpert wird, ist gewiß die Karikatur eines rosigen Humanismus, dessen verhängnisvolle Wirkung im Grunde darin besteht, daß er sich zu einer bequemen ideologischen Lebenslüge verdichtet, die den Menschen daran hindert, sich selbst genauer auf die Finger, in die Seele und in den Geist zu sehen. Roquentin, und in ihm Sartre, sind nicht weniger "am Menschen" interessiert als der Autodidakt, der gar nicht begriffen hat, was autodidaktisches **E x i s t i e r e n** in Wahrheit bedeutet, nämlich die härteste Selbstanforderung, zu der sich der Mensch herausfordert findet, wenn ihm jede Heterodidaktik - jedes Sich-Belehren aus übermenschlichen Quellen - versagt ist. Der wahre Autodidakt ist nicht der ehemalige Gerichtsvollziehersgehilfe P., sondern Roquentin, der im Unterschied zum Provinzhumanisten erkennen muß, daß wahre Autodidaktik eine Höllenfahrt der Selbsterkenntnis ist, an deren Ende die Erfahrung des Existierens steht, aber nicht als

Diese Kopie wird nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

erhabene Gewißheit und Offenbarung der Welt in Sicherheit und Schönheit, sondern als "Ekel". In diesem expressiv-interpretatorischen Grundwort wird literarisch-suggestiv verdichtet, was man als Grauton der Melancholie bezeichnen kann, der sich über alle Welt- und Selbsterfahrung legt, wenn man erst einmal die Oberfläche der ordentlich seienden Dinge erlebnismäßig durchstoßen und die reine Zufälligkeit ihres Existierens realisiert hat. Die Erfahrung des Ekels, die Roquentin gleichsam inmitten seiner sicheren Geschäftigkeit überfallen hat, die er eine "blendende Offenbarung" nennt, trägt alle Züge eines kafkaesk verwandelten Weltbezugs. Sartre beschreibt die Differenz zwischen diesem Weltbezug und jenem, der von der Seinssicherheit gewöhnlicher Wahrnehmung ausgeht, am Phänomen des Meeres. Auf der einen Seite ist die freundliche Menge der Spaziergänger, die sich an der Heiterkeit des Frühlings und der sanft-grünen Farbe des Meeres ergötzt; auf der anderen Seite findet sich der Mensch, dem diese unbekümmerte Wahrnehmungssicherheit genommen ist und der nur konstatieren kann: "Das wirkliche Meer ist kalt und schwarz und voller Tiere: es rumort unter dieser dünnen grünen Schicht, die nur gemacht ist, um Leute irre zu führen. Die Wesen, die mich umgeben, fallen darauf herein - sie sehen nur diese dünne Schicht. Und diese beweist die Existenz Gottes. Aber ich sehe auch das, was darunter ist! Die Firnis schmilzt, die glänzende, samtartige Haut, die zarte Pfirsichhaut des lieben Gottes platzt überall unter meinen Blicken, sie bekommt Risse und klappt auseinander."

Was sich in Roquentins Ekel-Erfahrung ereignet, kann man begrifflich als Verlust der Seinssicherheit fassen, eben jener Sicherheit, die für den Autodidakten gar kein Problem darstellt. Für jenen sind die Dinge und mit ihnen die Menschen unmittelbar gewisse Gegebenheiten, die man in der Sprache abbilden, ordnen und koordinieren kann. Die Feststellung, daß etwas "existiere", ist ihm etwas Selbstverständliches, auf das er sich jederzeit beziehen und über das er sich mit anderen verständigen kann. Anders Roquentin: Für ihn wurde die katastrophale Erfahrung des Existierens von Dingen und Menschen zum Zusammenbruch aller positiven Seinsgewißheit. Und die Abgründigkeit dieser Erfahrung, im Versuch sie zu formulieren, läßt ihn zu

biblischer Metaphorik greifen, so wenn es heißt, "mit einem Schlage zerreißt der Schleier". Was sich aber im Zerreißen des Schleiers zeigt, ist das nackte Existieren; jetzt aber nicht als der reine Anblick der Dinge, wie sie an sich sind und in kosmischer Ordnung zueinander stehen, sondern als ihr Zusammensturz in die Einerleiheit des Vorkommens. Der Durchbruch zum Existieren der Welt ist eine radikale Umkehrung und Kritik jedes Idealismus. Es gibt keine Ideen über Dinge und Menschen, kein ideales Sein, dem sich die Mannigfaltigkeit des Endlichen unterordnete; es gibt keine Seinsränge, die die Erscheinungen auf ein höchstes Sein des Denkens oder Glaubens hin steigerten. Das "es gibt" ist schon zu viel, sofern ihm noch die Sicherheit unterscheidbarer "Gegebenheiten" anhaftet - es i s t nur dieses Existieren, in dem die Welt rinnt und verrinnt und in der alles gleichgültig ineinander fließt. So läßt sich die Existenzzerfahrung Roquentins beschreiben als ein plötzliches Verwischen von lieb gewordenen Grenzen und Sicherheiten, als ein Ineinanderrinnen von Farben auf einem nassen Löffel, das alles aufsaugt und keine Kontur mehr verrät.

II

Ein Humanist ist ein Autodidakt, der nie erfahren hat, was "existieren" heißt - auf diese Kurzformel läßt sich zunächst die literarisch-karikierende Darstellung des Provinzhumanisten bei Sartre bringen, des Ablegers der "ersten Besetzung", die aber im Prinzip nicht besser ist mit ihrer Fähigkeit, im Namen des Humanismus alles, was ihm widerspricht, zu verdauen und zu einer trüben Flüssigkeit zu vermengen. Abstrakter gesagt: Sartres Humanist ist existenzvergessen und auf positivistische Weise seinsgewiß. Das Bild, das so gezeichnet wird, ist - bei allem Widerspruch, das es spontan erregt - durchaus eindrucksmächtig. Entscheidend ist jedoch, daß Sartre es in der Darstellung des Widerspiels zwischen Roquentin und dem Autodidakten keineswegs als entlarvenden Effekt anlegt, in dem die Mittel vor dem Zweck rangieren. Er ist vielmehr bemüht, der Thematik und Problematik eines profillosen Good-will-Humanismus eine

Denkerfahrung entgegenzusetzen, die sich zwar als anti-humanistisch artikuliert, die aber, das sei hier als vorgreifende Anmerkung erlaubt, selbst humanistische Züge trägt, wenn man der Feststellung zustimmt, daß Humanismus grundsätzlich und unterhalb aller moralisierenden Verbrämungen die Verwiesenheit des Menschen auf sich selbst meint, die ontologische Überzeugung, daß der Mensch nur durch sich selbst sein Leben bewerkstelligen könne und müsse. Davon wird aber noch die Rede sein. - Zunächst muß es noch darum gehen, den Widerspruch von radikaler Existenz Erfahrung und humanistischem Menschenbild, wie es Sartre in "La Nausée" zeichnet, nach der Seite der Existenz hin begrifflich genauer zu fassen. Das erfordert eine weitere Hinwendung zu Roquentins existentiellen Damaskus. Wir sahen: in einer ersten Bestimmung bedeutet der Durchbruch in die Existenz Erfahrung einen radikalen Verlust an Seins- und Weltgewißheit. Als e i n e Folge läßt Sartre Roquentin über die Sprache räsionieren. Der Aufgang der Existenz in der Melancholie der Ekelstimmung wird als gravierender Sprachentzug realisiert: "Die Worte waren versunken, und mit ihnen die Bedeutung der Dinge, ihr Verwendungszweck, die schwachen Zeichen, die ihnen die Menschen eingeritzt haben." So wäre ein Zug der Existenz Erfahrung das Innewerden einer bestürzenden Bedeutungslosigkeit der Welt, über die man zwar gekonnt hinwegreden kann, ohne allerdings das Gefühl für den abstrakten Charakter des Redens zu verlieren. Das würde bedeuten: Sprache zeigt nicht, sondern sie verstellt den existierenden Grundzug der Welt - etwas, das gerade der Autodidakt in seiner beflissenen Gesprächigkeit nicht begriffen hat. Eine weitere Folge ungeschöner Existenz Erfahrung ist die Einsicht, daß alles Hantieren mit den Dingen ihr Existieren gar nicht betrifft, sondern sich an der Oberfläche hält. Sprache und Handeln sind nur ein "Firnis", ein Anstrich, unter dem sich eine Zeitlang, nämlich bis zum Einbruch der Ekelkatastrophe, die Wirklichkeit der Existenz verbirgt. Hat sich diese Katastrophe der Wahrheit aber ersteinmal ereignet, kommt es zu einem gewalthaft empfundenen Umsturz der Kategorien: an die Stelle der Geltungen, auf deren Rangordnung man sich verlassen hat, tritt die Gleichgültigkeit; an die Stelle der Notwendigkeit, in der Dinge und Menschen zuverlässig ausgerichtet waren, drängt sich die Kontingenz als universale Zufälligkeit, und an der Stelle des Sinns eröffnet sich eine Erfahrung der

Absurdität, der grundsätzlichen Disproportioniertheit und Unangemessenheit alles Handelns und Tuns.

Was sich so als anfängliche Kritik am Humanismus und an der Gestalt Roquentins ablesen läßt, ist ein desillusioniertes Menschenbild, das nicht einmal mehr auf die lebenerhaltende Funktion seiner Illusionen sich berufen kann. Wenn man von einer "Entzauberung der Welt" hier reden kann, so ist diese perfekt. Unwillkürlich fragt man sich, wie man noch leben und Leben vermitteln könne, wenn Kontingenz, Gleichgültigkeit und Absurdität (anstelle von Geltung, Notwendigkeit und Sinn), wenn also die bloße Zufälligkeit des Existierens, von keinen "Vorhersehungen" sinnhaft verfügt, Signatur des Menschen wie der Dinge und der Welt überhaupt sein soll. Diese Frage treibt auch Roquentin um. Er wird seine historische Arbeit über Rollebon nicht fortsetzen. Dieser Rettungsversuch über den antiquarischen Humanismus ist ihm verbaut. Dennoch zeigt sich, und darauf wird einzugehen sein, ganz am Ende des Tagebuch-Romans ein Lichtstrahl der Hoffnung, nämlich die Aussicht auf Autorschaft an einem Buch, das zwar die Existenz nicht rechtfertigen könnte, aber schließlich doch über ihr stünde. Die Kontingenz des Existierens also als Herausforderung, sie in einem Kunstwerk zu überlisten? Frage: Ist Roquentin-Sartre nicht doch ein "Humanist", wenn auch eigenen Schlanges?

2. Vorlesung

"Existenz" contra "Wesen", die negative Anthropologie des Existenzschocks.

Sartres frühe und literarische Exposition der Humanismusthematik im Lichte der Existenzerfahrung ist außerordentlich suggestiv. Und sicherlich ist diese Suggestion durchaus nicht nur positiv, sie ist auch negativ, also abschreckend. Schon das Wort "Ekel", für Sartre das Existenzenerfahrung treffende Grundwort, hat - zumindest im Deutschen - eine abschreckende Empfindungskomponente und ist nicht geeignet, eine Identifikationsbereitschaft im Hinblick auf Roquentin auszulösen. Man muß sich indes, will man der literarischen Suggestion des Buchs im Sinne einer spontanen

Ablehnung nicht verfallen, zu ihr auf Distanz bringen. Die spontane Ablehnung ist um nichts besser als die spontane Zustimmung, denn beide verzichten auf die gedankliche Herausforderung des Arguments und der Analyse. Jedenfalls muß man versuchen, und die Beachtung der historischen Distanz kann dazu verhelfen, Sartres provozierenden Angriff auf einen oberflächlichen Humanismus nicht im Sinne jener verschreckten Zeitgenossen aufzunehmen, die unmittelbar nach dem letzten Weltkrieg den "Existentialismus" (eine Bezeichnung übrigens, die erst zu dieser Zeit virulent wurde) als modischen Bürgerschreck betrachteten oder als einen praktischen und unannehmbaren Nihilismus, der Atheismus und Immoralismus in sich vereinige und zumindest wegen seiner Unmoral unannehmbar sei. So begreiflich diese Reaktionen sind: sie verweigern die Auseinandersetzung mit einer Krise des menschlichen Selbstverständnisses auf dem ihr angemessenen Niveau. Diese Krise ist älter, und Sartre steht mit seiner Frage nach dem Verhältnis von Existenz, Denken und Humanismus nicht allein. Denn sie hat ihre Herkunft in Kierkegaards Problem des subjektiven Denkers, in seiner gegen Hegel sich wendenden Zuspitzung der Gegensätze von existierender Subjektivität und existenzloser Objektivität, von Absurdität und Gewißheit, von Entschluß und unendlich vermittelnder Reflexion. Schon diese Vergegenwärtigung problemgeschichtlicher Einbindungen kann und muß uns daran hindern, in Sartre nur den literarisch geschickten Exponenten einer auf Verschreckung der Gutwilligen angelegten und den Menschen effekthascherisch denunzierenden Modeströmung zu sehen und entsprechend zu "reagieren". Wohl bemerkt, das ist kein voreiliges Plädoyer für Sartre, für sein Denken und seine Anthropologie. Es ist allerdings ein Grund mehr, die aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Existenz und Humanismus nicht sympathetischen oder antipathischen Gefühlen zu überlassen, sondern Sartres Antwort so zu übersetzen, daß sie einer prüfenden Erwägung ihrer Evidenzen zugänglich wird.

II

Entkleidet man Sartres Skepsis gegenüber dem Humanismus ihrer ironischen Darstellung in der Galerie der Humanisten - sie reicht

von der typologisierenden Vorführung der "ersten Garnitur", zu der der "linke Humanist" ebenso gehört wie der Humanist in der Rolle des menschenverachtenden oder menschenfreundlichen Philosophen - so wird, wie wir sahen, ein bestimmter Gegensatz deutlich: der Gegensatz zwischen Existenz und Humanität. Radikale Existenz Erfahrung, so stellt es sich dar, unterläuft die Verblendungen eines Humanismus, der sich nicht davon abbringen läßt, an den Menschen zu glauben, ihn als Maß und Ziel der Dinge zu setzen und in ihm die Rechtfertigung der Welt zu suchen, sei es im Sinne einer politischen, philosophischen oder religiösen Überzeugung oder auch nur im Sinne der Verallgemeinerung privater Anschauungen, die sich partout verallgemeinern wollen. Dafür steht der "Provinzhumanist". Die Grundthese Sartres über den Humanismus, wie er sich in "La nausée" abzeichnet, könnte also in die Feststellung gefaßt werden: Ein Humanist ist ein Mensch, der an sich selbst glaubt, und das in der Überzeugung, dieser Glaube sei auch zu rechtfertigen, also aus dem menschlichen Sein (aus menschlicher Seinsweise) zu begründen. Gegen diese humanistische Selbstsicherheit setzt Sartre - in der Gestalt Roquentins - die Gegenthese, nach der menschliches Dasein n i c h t zu rechtfertigen sei. Vorläufig konturiert wird diese Gegenthese durch die Darstellung der Existenz Erfahrung Roquentins, die einem katastrophalen Zusammenbruch von überkommenen menschlichen Ordnungskategorien gleichkommt. Das Grundwort heißt jetzt nicht mehr "Humanität" als menschliche "Wesenheit", sondern Existenz als einfaches Vorkommen des Daseins im Sinne einer Zufälligkeit unter anderen Zufälligkeiten.

Daß es sich bei diesem Übergang zur Existenz nicht einfach um einen ziemlich folgenlosen Perspektivwechsel im Hinblick auf den Menschen handelt, kann man sich schnell und vorläufig klarmachen, wenn man bedenkt, daß üblicherweise die Feststellung "bloßen Existierens" als faktische, aber nicht weiter bedeutsame Begleiterscheinung von belebten und unbelebten Dingen betrachtet wird, die nichts über ihr Wesen aussagt. Existenz scheint das Selbstverständlichste und Gleichgültigste zu sein, was es gibt. Daß etwas "existiert", bedeutet nur so viel wie: es kommt vor, ist vorhanden. So sagen wir von Steinen, Felsen, Tieren, Menschen, Büschen, aber auch von Werkdingen, daß sie "existieren", daß es sie in der Viel-

fältigkeit dessen, was es überhaupt gibt, auch gibt. Die Existenzfeststellung, sofern sie ausdrücklich erfolgt, versammelt Einzelnes in die Gleichgültigkeit des Beieinanderseins, gehört gleichsam in den Positivismus alltäglicher Wahrnehmung mit ihrer blanken Gewißheit, daß es einiges gibt und anderes nicht. Über diese Belanglosigkeit bloßen Vorkommens von Existierendem erheben wir uns jedoch (immer nach geläufiger Einschätzung), wenn wir das, was bloß existiert, nach Grundzügen und Zusammenhängen gliedern, wenn wir etwa fragen, worin denn nun das "Wesentliche", das "Entscheidende", das "Bedeutsame" von diesem oder jenem liege, das da zunächst in der Gleichgültigkeit puren Vorhandenseins existiert. Erst wenn wir die Zufälligkeit und Flüchtigkeit dessen, was existierend in unserem Wahrnehmungsfeld auftaucht, in seinem banalen Existieren nicht belassen, wenn wir das bloß Existierende in seiner schlichten Vorhandenheit und Gegebenheit aufbrechen, ihm gleichsam sein verborgenes "eigentliches Wesen" bestätigen (indem wir es benennen oder mit ihm umgehen), gewinnt das bloß Existierende Rang und Dignität, die es aus der Unterschiedslosigkeit alles bloß Vorkommenden heraushebt. Mit einem etwas gewaltsamen Wort läßt sich sagen: Was nur existiert, muß in der einen oder anderen Weise "verwesentlicht" werden, Rang und Bedeutung gewinnen (oder zeigen), wenn nicht nur folgenlos gesichert sein soll, daß es ist, sondern auch, was es ist. Auch unser Lernen läßt sich als "Ver^{we}sentlichung" zunächst undifferenziert erscheinender reiner Existenzen beschreiben. Stärker noch als in der "Verwesentlichung" bloß existierender Umwelt durch ihre absichtsvolle oder absichtslose Be-Deutung, die Eigentliches und Wesentliches feststellen und ausmachen will, suchen wir uns unser eigenes Existieren durch seinen Bezug auf Wesentliches zu überhöhen, etwa nach dem Motto "Mensch werde wesentlich", was soviel heißt wie: gib der Zufälligkeit deines Vorkommens in der Welt, der Banalität deiner alltäglichen Existenz ein unverwechselbares und eben darin überdauerndes Gepräge. - Ob wir nun das Attribut des bloßen Existierens auf die Dinge oder auf uns selbst beziehen, in jedem Falle enthält es, jedenfalls in traditioneller Taxierung, die Herausforderung zu "verwesentlichen", etwas aus dem Existierenden und dem Existieren zu machen, es zu läutern, ihm die Zufälligkeit - vielleicht sogar die Vergänglichkeit - abzustreifen. Kurz gesagt, Existenz

und Wesen erscheinen uns wie Uneigentliches und Eigentliches, wie Zufall und Notwendigkeit, wie Unvollkommenheit und Vollkommenheit. Sie sind in eine Rangordnung gefügt, auf deren unterster Stufe das Unwesentliche, das bloß Vorkommende und auf dessen höchste Stufe das Wesentliche steht. Die Stufung aber enthält eine Forderung: die Existenz in das Wesentliche (die Essenz) aufzuheben.

Soweit die Charakteristik unserer Denkgewohnheiten im Hinblick auf das, was "bloß existiert" - unser eigenes Existieren eingeschlossen. Unschwer läßt sich darin eine bestimmte Schichtenanthropologie und Stufungskosmologie erkennen, die weit in das Selbstverständnis pädagogischen Handelns hineinreicht. Es sei nur an jene "Hilfe zur Selbstverständlichung" erinnert, die im Ziel der Selbstverwirklichung nichts anderes intendiert als die Verwesentlichung der Existenz im Zuge des Heranwachsens, wie es hier angezeigt wurde. Es ist nur noch hinzuzufügen: Diesen (anthropologischen und kosmologischen) Vorstellungen zufolge ist die Rechtfertigung der Existenz durch ihre Überführung in die Identität des Selbst ebenso möglich wie notwendig. Und damit scheint auch das Problem der Rechtfertigung pädagogischen Handelns zur allseitigen Zufriedenheit gelöst. Pädagogik rechtfertigt sich als Überlebenshilfe zur Wesentlichkeit, und sie versagt, wenn es ihr nicht gelingt, die Heranwachsenden aus der Gleichgültigkeit bloßen Existierens ins Eigentliche ihres Wesens empor zu heben. So jedenfalls der Topos einer alten Metaphysik, die in dem Münzwort der Selbstverwirklichung feierlich wieder auftaucht. - Sartre nun mutet uns eine ebenso vollständige wie radikale Umkehrung dieser geschätzten Denkgewohnheiten zu. Jene Belanglosigkeit puren Existierens, die in der traditionellen Selbst- und Weltinterpretation bestenfalls als hinfälliges Material der Aufschwünge und Durchbrüche ins Wesentliche erschien, erhält bei ihm den zweifelhaften Rang einer nicht hintergehbaren "Ur-Tatsache". Und so kommt es, das ist die Folge, nicht darauf an, das, was uns wesentlich ist (oder an sich wesentlich sein soll), hinter dem bloß Existierenden aufzudecken oder als seine ideale Vorzeichnung am Ideenhimmel auszumachen; sondern es kommt vielmehr darauf an, das bloß Existierende in seinem Existieren anzuerkennen, wenn man so will: sich die metaphysischen Eskapaden ins "Wesentliche" oder "Eigentliche" zu verbieten, in das,

was Nietzsche in "Zarathustra" verächtlich "Hinterwelt" nennt. Diese ist, so in Nietzsches Kapitel über die "alten und neuen Tafeln", von "Hinterweltlern" mit "unsäuberlichem Geiste" bevölkert, von Menschen, die, wie es heißt, "nicht Ruhe noch Rast haben, es sei denn, sie sehen die Welt von hinten - diese Hinterweltler." Diese Erinnerung an Nietzsche, insbesondere an das genannte Kapitel Zarathustra, ist keine Zufallsassoziation. Sartre selbst bezieht sich auf die ironisierende Symbolfigur des Hinterweltlers in "L'Être et le néant", und zwar im Anfangskapitel, in dem es darum geht, die Differenz von Sein und Scheinen (gleichsam eine Spielart der Differenz von Existenz und Wesentlichkeit) als überholt im Gange philosophierender Erfahrung darzutun. So wird auch hier deutlich, auf welchem geschichtlichen Problemboden Sartres Rehabilitierung der Existenz vor der Wesentlichkeit steht, und es wird anfänglich klar, daß Sartres Existenzphilosophie in der Tat keine Marotte eines philosophierenden Literaten ist, der sich schließlich auch durch eine Kritik am Humanismus interessant machen möchte. Vielmehr steht Sartres Rückzug auf die Existenz als Ur-Tatsache, zu der alle Wesensspekulationen zurückfinden müssen, im Einzugsbereich einer übergreifenden denkgeschichtlichen Erfahrung, die man unter dem Titel "postmetaphysische Welterfahrung" mehr anzeigt als begreift. Will sich aber der Pädagoge von diesem Titel einen ersten Eindruck verschaffen, so genügt es schon, sich an den Streit um die richtigen Werte und Ziele zu erinnern. Denn dieser ist nicht nur ein Kampf gesellschaftlicher Mächte um das "richtige Bewußtsein" der nachfolgenden Generation. Er ist auch und zutiefst Ausdruck eines geschichtlichen Vorgangs, der es nicht mehr erlaubt, sich auf eine metaphysische Wertkonstellation zurückzuziehen, mit Nietzsches Wort: auf "Hinterwelten", die den Streit der Vorderwelten durch "Verwesentlichung" schlichten könnten. So erinnert auch hier die nackte Existenz an sich selbst, indem sie zunehmend deutlich hinter den Wesentlichkeiten hervortritt und die Flucht in einen pädagogischen Humanismus verweigert, der dazu tendiert, die ungeschönte Selbsterkenntnis des Menschen in seinem faktischen Existieren durch einen illusionistischen Menschenglauben zu ersetzen, der nicht einmal mehr ein raffinierter Akt der Selbsttäuschung ist.

III

Sartre setzt also auf seine Weise, aber durchaus in der Tradition stehend, die ontologische Desillusionierung menschlicher Hochbil-der fort, wenn er den unbedingten Glauben an das eigentliche Wesen des Menschen hinter seiner Erscheinung durch die Priorität der Existenz-erfahrung v o r allen "Wesentlichkeiten" konterkariert, wenn er die These hält, die Existenz sei nicht zu rechtfertigen, jedenfalls nicht in der Weise ihrer Überhöhung in ein Ewig-Menschliches, das den Menschen als bevorzugten Herrn alles Existierenden ausweist. Erst wenn der Mensch mit seiner Existenz als factum brutum ernst mache, gelange er voll vor sich selbst. Der Preis für diese Wahrheit ist allerdings hoch. Er besteht grundsätzlich in der Melancholie, die sich auftun muß, wenn sich alles in die Gleichgültigkeit des belanglosen zufälligen Existierens einordnet. Noch einmal zu Roquentin. Er sagt, die Melancholie seiner Grundstimmung angesichts der Vergleichgültigung seiner selbst und der Welt in Worte fassend: "Das Wesentliche ist das Zufällige. Die Existenz ist nicht ... das Notwendige. Existieren, das heißt einfach: d a s e i n. Die Existierenden erscheinen, sie lassen sich antreffen, aber niemals kann man sie 'h e r l e i t e n'". Wenn aber das Wesentliche das Zufällige sein soll, dann wird damit eine Gleichung gesetzt, nämlich die Gleichung der Indifferenz zwischen Wesen und Zufall, die es nicht länger erlaubt, dem Zufall den Charakter der Notwendigkeit zu geben. Zwar kennt auch Sartre die Bemühungen, die disparaten Zufälle durch Prinzipien der Notwendigkeit miteinander zu verbinden - etwa durch den Willen zur Macht oder durch den Kampf ums Überleben - aber er steht nicht an, diese Prinzipien in der Gestalt Roquentins als "Erzählungen von Dummköpfen" zu charakterisieren. Von Dummköpfen deshalb, weil sie offenbar nicht begreifen, daß man mit solchen Erklärungen schon etwas voraussetzt, das selbst nicht erklärt werden kann. Was also existiert, ist weder notwendig, noch erklärbar, e s i s t einfach und nichts weiter. Das Existierende - die Dinge, die Menschen, die Welt - ist ohne Grund. Und zwar so entschieden, daß selbst die berühmte philosophische Frage "warum gibt es überhaupt Sein und Nichts" sinnlos wird. Und sinnlos wird auch jene Frage, die Camus in seiner

Darstellung des Absurden, nämlich im "Mythos vom Sisyphos" (1942) als das einzige philosophische Grundproblem an den Anfang stellt. Dort heißt es: "Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord. Die Entscheidung, ob das Leben sich lohne oder nicht, beantwortet die Grundfrage der Philosophie." (Wäre hinzuzufügen: Nicht nur die Grundfrage der Philosophie, sondern auch die Grundfrage der Pädagogik). Sartres Held, in Existenz-Schock vor die Grundlosigkeit des Existierens gebracht, kann nicht einmal diese Frage akzeptieren: sie unterstellt Sinngebung durch eine radikale Selbstnegation, mithin immer noch eine Begründbarkeit menschlicher Existenz, wenn auch eine absurde. Der Freitod aber ist kein Weg aus der Überflüssigkeit, der "Kontingenz" des Existierens. Deshalb Roquentins Feststellung: "Unbestimmt dachte ich an Selbstmord, um wenigstens eine dieser überflüssigen Existenzen zu vernichten. Aber selbst mein Tod wäre überflüssig gewesen."

Macht man an diesem Ort äußerster Zuspitzung der Existenz Erfahrung (die, ob ihrer Radikalität, in der Tat besser als "Existenz-Schock" bezeichnet wird) eine nüchterne Bilanz der (negativen) Anthropologie, auf deren Grund alle Humanisten und Humanismen fragwürdig werden, so ist diese bei aller Nüchternheit erschreckend. In einige Grundthesen gefaßt ergibt sich folgendes vorläufiges Bild: Der Mensch, von Fluchtwegen in Wesensüberhöhungen seiner und der Dinge Existenz abgeschnitten, erfährt sich als existierender in einer Mannigfaltigkeit von Existierendem. Er kommt vor, aber es gibt keinen zwingenden Grund dafür, daß er vorkommt, so wenig wie es einen zwingenden Grund - also eine seinsmäßige Notwendigkeit - für die vorkommende Welt gibt. Was ihn mit der Welt in die Welt ruft, ist Kontingenz. Das Absolute, von dem her er sich begreifen möchte, ist selbst kontingent. Wenn es sich aber so verhält, wenn keinem Sein Notwendigkeit zukommt, dann ist auch alles, was sich im Leben und als Leben abspielt, zufällig - gleich gültig oder gleich ungültig. So etwas wie eine Überwindung der Existenz durch ihre Verwesentlichung und Verdichtung scheitert an der Grundlosigkeit des Daseins. Der Humanist, als Prototyp optimistischer Anthropologie täuscht sich, wenn er meint, daß die in Werken konzentrierte

in die Worte prägt: "Sie (die Natur) ließ im Schmerz mir Melodie und Rede, / Die tiefste Fülle meiner Not zu klagen: / Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, / Gab mir ein Gott zu sagen, wie ich leide." Sicherlich, es ist für Roquentin kein "Gott", der ihm den Ausdruck schenkt. Aber wie Tasso kann er sein Leiden an der Existenz bezeugen. Ist das nur eine zufällige Koinzidenz der Erfahrungen, oder erneuert sich in Roquentin ein Topos der Humanität, der dem Humanismus der Klassiker, der sich nicht deckt mit dem Provinzhumanismus, keineswegs unvertraut war?

3. Vorlesung.

Existenz als Entwurf - erster Zugang zu Sartres Anthropologie des "existentialen Humanismus".

I

Ist Roquentin ein Humanist? Genauer erwogen, bringt die Frage in Verlegenheit. Denn an welchem Maßstab könnte sie entschieden werden? Zwar zeigt sich in Roquentins "Aufschwung" nach dem Existenzschock, im Bestreben, ein Buch zu schreiben, das nicht der aussichtslose Versuch ist, eine vergangene Gestalt historisierend zum Leben zu erwecken, eine gewisse Wiederkehr eines "humanistischen" Topos: der Rechtfertigung der Humanität nämlich durch den künstlerischen Ausdruck, den man ihr verleiht. Aber diese Ähnlichkeiten sind zu vage, als daß sich am Ende die Unterscheidung zwischen Roquentin und der klassischen Familie der Humanisten aufhöbe. Zumindest das "Lebensgefühl" oder der "Zeitgeist", die etwa einen Torquato Tasso bestimmten (und ihn in Konflikt mit den Geboten der Humanitätsvorstellung seiner Zeit stürzten), lassen sich in Roquentin nicht wiederfinden. Bouville ist nicht der Hof von Ferrara, auch nicht im übertragenen Sinne. Die Antwort auf die Frage nach dem potentiellen Humanismus Roquentins läßt sich über diesen Vergleich nicht erbringen. Das liegt aber nicht an der historisch zufälligen Unvergleichbarkeit seiner Existenz Erfahrungen mit jener vergangener Zeiten, sondern: wenn Humanismus die grundsätzliche Bemühung des Menschen um sich selbst und nur mit eigenen Mitteln ist, wenn jedem Humanismus auch das Menschsein an-

menschliche Geschichte, seinen Menschenglauben gegen die Zufälligkeit verteidigen könnte. Denn die Summe des Zufälligen ist nichts anderes als ein Zufall. Seines Optimismus enttarnt bleibt auch ihm nur die Einsicht in die Absurdität, in das absolute Mißverhältnis von Daseinsanstrengung und Grundlosigkeit. Auf dem Wege zu seiner Anthropologie setzt Sartre den Zweifel in das Sein selbst, verstärkt ihn zum Daseinszweifel (wie vordem Kierkegaard), und daraus entspringt letztlich der Negativkatalog anthropologischer Kategorien der Sinnlosigkeit, der Gleichgültigkeit, der Absurdität und Kontingenz, in denen sich Existenzbewußtsein entfaltet. Und hier, das sei angemerkt, ist auch der Ursprung einer Freiheitserfahrung, die in der Formel des berühmten Diktums vom "Verdammtsein zur Freiheit" Geschichte gemacht hat.

In der Tat: Der Negativkatalog anthropologischer Thesen kann wahrhaftig nicht zum Leben verführen, und so ist man gespannt, wie Roquentin, dem das alles im Existenzschock gegenwärtig wurde, damit fertig wird. Eigentlich müßte er an Oblomowscher Langeweile dahinsiechen. Das ist aber nicht der Fall. Zwar zögernd, jedoch deutlich, tritt am Ende von *La nausée* eine merkwürdige und denkwürdige Erscheinung auf, die doch die pure Verfallenheit an das Existieren übersteigt: eine simple Melodie. "Some of these days/You'll miss me, honey." Damit stößt Roquentin auf ein Phänomen, das auf eigentümliche Weise den Welt- und Selbstverlust im Existenzschreck aus der Ferne transzendiert. Melodien existieren nicht wie physische Gegenstände. Zwar kommen und vergehen sie auch akustisch. Aber der Klang einer Melodie ist nicht diese selbst, sondern ihr Zeuge: "hinter diesen Klängen, die von Tag zu Tag verfallen, dem Tod entgegen", so überlegt Roquentin mit Erstaunen, "bleibt die Melodie unverändert gleich, jung und fest, eine mitleidlose Zeugin." Offenbar gibt es doch einen Ausweg: eine Chance - dem Leiden der Existenz, wenn nicht zu entkommen, so ihm doch mehr als eine Zufallsgestalt zu geben, nämlich den Ausdruck in der Sphäre der Kunst. Hält man die Humanismuskritik Sartres im Blick, so kann man nicht bestreiten, daß Roquentins Weg in den Ausdruck als überdauernden Gestaltzeugen sich durchaus mit jenem Humanismus verträgt, den Goethes Torquato Tasso

haftet, nach dem gefragt wird, kann es in der historischen Abfolge niemals deckungsgleiche Humanismen geben, denn dann ist die Geschichte zugelassen. Sie wird sich selbst dann noch als unendliches Bewegungsmotiv durchsetzen, wenn sie anscheinend in Wesensaussagen zum Stillstand gebracht wurde. Nur ein Humanismus, der sich mit absolutem Wissen verbindet, könnte in sich die Geschichtlichkeit sich selbst befragenden Menschentums zum Schweigen bringen. Aber wäre es überhaupt noch ein Humanismus oder wäre nicht vielmehr die entscheidende Voraussetzung jedes Humanismus aufgehoben, nämlich daß der Mensch in ungedeckter Selbstzuwendung nicht nur selbst die Fragen zu stellen, sondern auch die Antworten zu geben habe? Man mag den Erfolg solcher Bemühung kritisch beurteilen, aber der Kern jeder humanistischen Selbsterinnerung ist zumindest der Versuch des Menschen, sich als "Maß aller Dinge" zu nehmen und damit auch die Aufgabe, für dieses Maß verantwortlich zu zeichnen. Scheitert der Versuch, so ist ihm die Achtung nicht zu verweigern. Und auch eine Antwort, die nicht teilbar ist, hat zumindest Anspruch auf den Respekt des Gegenarguments, wenn sie wirklich eine Antwort ist und nicht nur ein bequemes Leihstück vom Markt der Meinungen.

Das führt zu Roquentin zurück, genauer zu Sartre, der sich mit ihm, auch nach Auskunft in einem Interview mit Simone Beauvoir aus dem Jahre 1974, hoch identifizierte. Man muß sich fragen: Wie radikal und mit welchen Graden der Unvoreingenommenheit wird in jenem Denken, das hinter der Szene der Anschaulichkeit des Tagebuchromans liegt, die Frage nach dem Menschen gestellt? Und mit welcher Resonanzkraft formulieren sich die Antworten? Roquentin-Sartre gehört sicherlich nicht in die Reihe der Erbhumanisten und der Autodidakten, die in Wahrheit keine sind, weil sie sich nur belehren lassen, statt sich selbst zu belehren. Es geht also um die intellektuelle Qualität des Nachdenkens, die - nach unserer Ansicht - über die Frage, ob Roquentin ein Humanist sei, entscheidet. Dieser Qualität gilt es nachzuspüren, und zwar jetzt ausgehend von jenem bemerkenswerten Vortrag, den Sartre 1946 an dem Pariser "Maintenant-Club" hielt, zunächst unter dem fragenden Titel: "Ist der Existentialismus ein Humanismus?"

In späteren Veröffentlichungen des Textes wurde aus der Frage eine Feststellung: "Der Existentialismus ist ein Humanismus." Woraus zu entnehmen ist: Sartre hätte die Frage nach einem Humanismus Roquentins durchaus positiv beantwortet, da dieser der literarische Stammvater der "Existentialisten" ist. Aber mit Roquentin ordnet Sartre sich auch selbst dem Humanismus zu. Es fragt sich indes: Welchem Humanismus und mit welchen Begründungen?

II

Mit der Einschränkung ihrer Vorläufigkeit läßt sich darauf schnell eine Antwort aus dem Vortrag geben. Sartre unterscheidet dort den "klassischen Humanismus" vom "existentialistischen Humanismus" (J.-P.Sartre, *Drei Essays*, Berlin-W., Ullstein-TB, 1960, S.430 f.) Klassischer Humanismus (L'humanisme classique) aber ist für ihn nicht eine Epochenbezeichnung, sondern ein anthropologisches Interpretationskonzept, das den Menschen als Endzweck (fin) der Welt und als überragenden Wert (valeur supérieure) bestimmt. Man könnte nun fragen, wer - außer Auguste Comte mit seinem Gedanken der "Menschheitsreligion" - mit dem Etikett des "klassischen Humanisten" gefaßt werde, für wen die angegebenen Kriterien des klassischen humanistischen Menschenbildes zuträfen. Für Sartre ist diese Frage - leider - nicht weiter von Bedeutung. Von Bedeutung ist ihm allerdings ein von ihm herausgehobener Grundzug des klassischen Humanismus, der aufhorchen läßt: der Grundzug menschlicher Selbstbewertung. Er geht als Voraussetzung in diesen Humanismus ein, das heißt: der von Sartre inkriminierte Humanismus klassischer Provenienz operiert mit der Überzeugung gültiger Beurteilbarkeit des Menschen durch den Menschen. Dem wird entgegengehalten: "Aber man kann nicht zugeben, daß der Mensch ein Urteil über den Menschen fällen könne." (a.a.O., S. 24) Warum nicht? Für Sartre offenbar aus zwei Gründen: erstens, weil der Mensch sich nicht von außen betrachten kann (in der Weise, wie es Tiere oder Götter könnten) und, zweitens, weil der Mensch sich dann auf einen Zielmaßstab hin bestimmen müßte, von dem her betrachtet er nur Mittel einer über ihn hinweg laufenden Verwirk-

lichung wäre. Einen solchen absoluten Zielmaßstab aber, und damit wird eine grundlegende anthropologische Implikation des existentialen Humanismus schon deutlich, gibt es nicht, weil sich der Mensch immer wieder seine Ziele "schaffen" muß. In der Perspektive des Sartreschen existentialen Humanismus ist der definitive Beurteilungsanspruch des so genannten klassischen Humanismus nichts anderes als eine Selbstvergötzung, ein "Menschheitskult" (culte de l'humanité), der, so Sartres "These", schließlich auch den Faschismus als politisch-ideologische Option für den "höheren Menschen" auf den Plan ruft. Selbstverständlich geht auch in Sartres existential-anthropologische Beurteilung der Urteilsanmaßung des Hochbild-Humanismus ein Urteil als Maßstab ein: dasjenige der unabschließbaren Zielschöpfung. Aber es wäre kurzschlüssig, wollte man diesen "Widerspruch" bereits zum Anlaß nehmen, das Konzept des existentialen Humanismus der Unhaltbarkeit zu überführen. Solche "Überführung" kann erst das Ergebnis einer sachlichen, nicht aber einer formal logischen Prüfung von Aussagen zum "anderen Begriff des 'Humanismus'" sein, von dem dargelegt wird, er bedeute folgendes: "Der Mensch ist dauernd außerhalb seiner selbst; indem er sich entwirft und indem er sich außerhalb seiner verliert, macht er, daß der Mensch existiert, und auf der anderen Seite, indem er transzendente Ziele verfolgt, kann er existieren; der Mensch ist diese Überschreitung und er faßt die Gegenstände nur in Beziehung auf diese Überschreitung, und so befindet er sich im Herzen, im Mittelpunkt dieser Überschreitung." (a.a.O., S. 35) Dieser Satz ist eine äußerst komprimierte Fassung jener philosophischen Anthropologie, die den Interpretationsrahmen des existentialen Humanismus (im Unterschied zum "klassischen" Humanismus) abgibt, und in der sich das existenzphilosophische Denken Sartres als eigentlicher Humanismus auszuweisen sucht. Ihn gilt es zu bedenken.

III

Was also bedeutet der Satz, der Mensch sei "dauernd außerhalb seiner selbst (hors de lui-même)"? Sicherlich deckt er keine

Pathologie auf und ist kein Hinweis auf ekstatische Gefühle der Selbstvergessenheit, in denen man, wie wir sagen, "nicht ganz bei sich selbst" ist. Sartre meint also nicht, es gäbe zunächst ein Selbstsein oder Beisichsein, das auch, unter bestimmtem Außendruck, verloren werden könne, vielleicht vorübergehend, vielleicht endgültig. Vielmehr sei der Mensch "permanent" außer sich selbst und das heißt doch: nie bei sich. Die Zeitanzeige, die im "dauernd" liegt, läßt bereits erkennen, daß das Außersichsein keinen schlicht empirisch-psychologischen Sachverhalt darstellt, sondern einen universalen, alle faktischen Einzelheiten übergreifenden. Der Mensch ist also "wesenhaft" nicht bei sich, das heißt: das Außersichsein ist eine Grundbestimmung menschlichen Existierens (Daseins), die dieses nie ablegt - es sei denn unter Bedingungen einer Wesensverstümmelung, die es nicht mehr erlauben würde, fernerhin von einem "Menschen" zu sprechen. Nun liegt die Frage nahe: Wenn schon der Mensch notorisch außerhalb seiner selbst sein soll und nicht "bei sich" oder "in sich", wo ist er dann? Etwa in Gott, in der Natur oder in der Hand eines gleichmütigen Schicksals? Gibt es, wenn nicht im Menschen, so außerhalb seiner selbst einen "Ort" oder eine "Macht", an dem oder in deren Händen er "zu sich" kommt und dann "bei sich selbst" ist? Diese Fragen sind sehr naheliegend aber in Sartres Denkbahn falsch gefragt, weil sie immer noch unterstellen, daß der Mensch "irgendwo" doch noch bei sich selbst und nicht außerhalb seiner selbst sei. Der Satz will aber schlechthin gelten und, wie wir beobachtet haben, nicht nur vorübergehend, nämlich solange, bis sich die Befindlichkeit des Außersichseins, sei es durch Hingabe, Erkenntnis oder Glaube - aufgelöst hat. Wenn man daher fragen will, "wo" der Mensch sei, wenn er "dauernd" außerhalb seiner selbst sei, so muß man sich im Sinne Sartres das Paradox einer Antwort zumuten, die sagt: Der Mensch ist bei sich, indem er nicht bei sich ist; er ist in sich selbst, indem er außerhalb seiner selbst ist. Das heißt im Grunde: Er i s t gar nicht, wenn man unter "Sein" eine bestimmte auf sich ruhende Festigkeit versteht. Und es bedeutet ferner: das "Selbst" des Menschen hat nicht die Beschaffenheit von etwas Vorhandenem, das "da" oder "dort" sein kann, sondern es ist von der Art eines dauernden Geschehens, eines Vollzugs und Bezugs. So aber wird das Selbst, wenn Sartres Satz zutrifft, im Gegensatz zu unseren üblichen Vor-

stellungen verflüssigt und verflüchtigt. Es ist - mithin der Mensch -, indem es nicht ist; es besteht, indem es in keinem Bestand verharret. So ist das Außersichsein des Menschen die Liquidation seines bestimmten Seins, so aber, daß es sich niemals dinghaft verfestigt. Was Sartre in den anschaulichen Satz, der Mensch sei "dauernd außerhalb seiner selbst" faßt, wird von ihm vielfach auch in philosophischer Terminologie und in Anlehnung an Heidegger formuliert: Menschsein sei ein Sein, dem es in seinem Sein um dieses gehe. Aber es bedarf nicht dieser Formulierung, die inzwischen vielfach den Status eines philosophischen Gemeinplatzes hat, bei dem man sich nichts mehr denkt, um den Sinn des Außersichseins als anthropologische Grundanzeige zu entschlüsseln.

Sartre selbst gibt einen deutlichen Hinweis, wie das Außersichsein als Wesenszug des Menschen zu verstehen sei. Er sagt: "indem er (der Mensch) sich entwirft (en se projetant) und indem er sich außerhalb seiner selbst verliert (en se perdant hors de lui), macht er, daß der Mensch existiert (il fait exister l'homme)." Das muß genau gelesen werden, denn hier gewinnt das Außersichsein, das sich so wenig den umlaufenden Vorstellungen über das Selbst fügt, Kontur. Es gewinnt sie, indem es gedeutet wird als "Entwurf" und "Verlust" und als deren Zusammenhang im "Existieren", von dem es - überraschenderweise - heißt, daß es "gemacht" werde. Mit anderen Worten: Der Mensch existiert nicht einfach wie die Dinge, sondern er "macht" sich existieren, sein Existieren ist ein "Machen". Das Wort "existieren" muß daher im Zusammenhang mit dem Menschen transitiv gehört werden: der Mensch existiert sich, er existiert seine Scham, sein Leid, seinen Leib usf. - und er existiert sie im Entwurf, der ein Verlust ist. Was aber ist nun dieser eigenartige "Entwurf", von dem man vordeutend sagen kann, er sei die zentrale Kategorie der "negativen" Anthropologie Sartres? Das französische Wort ist "projet", zurückverweisend auf die lateinische Wurzel "proicio", "proiectum", sagt, wie übrigens auch im Deutschen, so viel wie: Absicht, Vorhaben, Plan, Entwurf, Konzept. Für diese Bedeutungen lassen sich leicht viele und vielerlei Beispiele finden, und zwar aus dem Bereich von sachbezogenen wie auch von sozial- und selbstbezogenen Tätigkei-

ten. "Entwürfe" im Sinne von "Projekten" sind gleichsam geistige Vorstufen neuer Wirklichkeiten. Ihnen eignet insgesamt ein Zukunftsbezug; mit der Vergangenheit kann man nichts mehr vorhaben, es sei denn, man nähme ihr die temporale Abgeschlossenheit. Ist nun Sartres Terminus "Entwurf", als Bezeichnung eines anthropologischen Grundphänomens, so zu verstehen, daß der Mensch sich - gewissermaßen aus dem gegebenen Baumaterial seines Lebens - eine bestimmte Zukunft baut, so wie der Baumeister ein bestimmtes Gebäude aus dem Material des Gesteins? Ist, um die Perspektive des Humanismus einzubringen, der Humanist ein "Projektierer" der Zukunft aus dem Stoff der Vergangenheit, und vor allem: hat sich dann der Entwurf erledigt, wenn die neue Zukunft "steht"? Das ist kaum im Sinne Sartres gedacht, denn wenn Entwerfung der Vollzug des Außersichseins ist, dieses aber nicht dauert, dann kann es kein Ende des Entwerfens im vollendeten Werk geben. Der Entwurf ist offensichtlich nicht etwas, das durch Werke überholt wird, sondern umgekehrt: das Entwerfen überholt alle Gebilde, die sich ihm verdanken. Auf den Menschen als "Gegenstand" des Entwurfs bezogen heißt das: er vollendet sich nicht durch Entwürfe hindurch; sein Außersichsein ist ein Sein ohne Rückkehr. Er fängt sich nicht in einem Entwurf, sondern er i s t dieses Entwerfen. Und er ist dieses Entwerfen ohne substantiellen Anhalt und Rückhalt; er ist es in fortlaufender Verneinung dessen, was und wer er ist. Kein Ding muß aus sich heraus, um das zu sein, was es ist. Es ist, was es ist und es hat sein Wesen immer hinter sich als Rücken- deckung jeglicher Zukunft. Für Sartre operiert der Mensch grundsätzlich ohne diese Deckung. Und er vermag sie sich auch nicht zu verschaffen, nicht einmal durch die Absurdität eines Sprunges in den Glauben. Im Vergleich zu Dingen und Tieren hat der Mensch sein eigenes Wesen gegen sich. Das ist die Charakteristik des einsamen Selbstentwurfs, der - von Sartre her gesehen - nicht unterschieden genug gedacht werden kann.

In der Tat: die Charakterisierung menschlichen Daseins als "Entwurf" könnte zu dem Eindruck führen, als sei dieser Entwurf, den der Mensch lebt, von irgendeiner übergreifenden Instanz vorprogrammiert, etwa von Gott, von der Natur oder von der Gesellschaft. Auch dann vollzöge sich Dasein als Einlösung eines Ent-

wurfs, aber eines Fremdentwurfs. Die Macht über den Entwurf und die Verantwortung für ihn läge nicht beim einzelnen Menschen. Ihm obläge es nur, für die Qualität der Ausführung einzustehen. Er könnte sich irren und verirren, auch schuldig werden gegenüber der Instanz, der die Vorgabe des Lebensentwurfs zukommt. Aber man könnte ihn nicht zur Rechenschaft ziehen für den Charakter des Entwurfs selbst. Herder bestimmte den Menschen bekanntlich als "ersten Freigelassenen der Schöpfung". In dieser Grundbestimmung (mit der die Geschichte der modernen Anthropologie beginnt) fände man das Beispiel für ein Entwurfsverständnis, das Sartre nicht teilt, sondern überbietet. Denn der erste Freigelassene der Schöpfung ist immer noch im Horizont des Schöpfungsentwurfs. Man hat ihn gleichsam in Freiheit gesetzt, so aber, daß er sich an die Spielregeln seiner Herkunft halte. Herders Freigelassener ist ein kalkuliertes kalkulierbares Wagnis der Schöpfung und des Schöpfergottes; er ist dessen endliches Selbstbewußtsein als geliehene Freiheit, die sich in Vernunft und Sprache zur Humanität durchbilden soll. Der Weg dahin ist mit Hindernissen übersät, wie jeder Blick auf die Geschichte lehrt, aber er ist gangbar und wird in seinen Widerständigkeiten durch die List der Vernunft überwunden. In dieser setzt sich, für Herder, der Schöpfungsplan auch im Medium der Freiheit durch. Der auf Bewährung Freigelassene der Schöpfung wird sich also auch am Ende bewähren und wenn nicht in positiver Erfüllung seiner Auflagen, dann als negatives Beispiel des Versagens, an dem andere lernen können. Der "Freigelassene" Herders wäre, von Sartre her betrachtet, noch nicht im Vollbesitz seiner Freiheit. Er hätte sie nur "auf Widerruf" und müßte, zumindest in seiner letzten Stunde (oder vor dem jüngsten Gericht) Rechenschaft darüber ablegen, ob er den Entwurfsspielraum seiner Freiheit auch im Sinne der Vorgaben jenes Entwurfs genutzt habe, den er nicht zu rechtfertigen, wohl aber zu erfüllen hatte. Denn das Leben des "Freigelassenen" ist rechenschaftsfähig und rechenschaftspflichtig. Nicht so bei Sartre. Sein Entwurfsverständnis ist nicht zurückgehalten in eine Vorsehung, ohne welche die Geschichte (nach Humboldt nicht denkbar ist. Für ihn ist Dasein radikaler, am Ende sogar "wurzelloser" Selbstentwurf und keinem Fremdentwurf untertan. Das heißt aber: der Mensch ist nicht zu seiner Freiheit "freigelassen", sondern zur Freiheit "verdammt". Und so verliert Freiheit

durchaus den Charakter der Wohltat und der Entwurf die aufklärerischen Verlockungen der Selbstherrlichkeit, wobei Sartre freilich meint, es bestehe kein Grund zum Pessimismus, denn erst jetzt werde der Mensch in seine volle Würde eingesetzt, allerdings illusionslos.

Aus dem Vergleich mit Herder (einem "klassischen" Denker der Humanität) wird ersichtlich, mit welcher Entschiedenheit man Sartres Begriff des Entwurfs als Selbstentwurf im Außersichsein beim Nichts zu verstehen hat. Der existentielle Humanismus, von dem sich erste Konturen abzeichnen, ist offenbar ein radikal weltlicher Humanismus. Insofern denkt er a-theistisch, also unter Ausklammerung der Schöpfergottheit wie auch einer schöpferischen Natur, die ebenfalls das Dasein als Entwurf "determinieren" könnte. Und dennoch ist hier eine Merkwürdigkeit festzuhalten. Sartre sagt vom "atheistischen Existentialismus", er erkläre, "daß wenn ein Gott nicht existiert (si Dieu n'existe pas), es mindestens ein Wesen gibt, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht (chez que l'existence précède l'essence), ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgend einen Begriff definiert werden kann, und daß dieses Wesen der Mensch ... ist." (a.a.O. S.11) Merkwürdig ist einmal, daß der Atheismus offensichtlich als eine Denkhypothese fungiert und nicht etwa als Sachbehauptung ("Es gibt keinen Gott"), und sodann fällt auf, daß es eine Übereinstimmung zwischen der hypothetisch ausgeklammerten Schöpfungsgottheit und den Menschen gibt: die Vorgängigkeit der Existenz vor den Wesen. Durchaus nicht befugt, Sartre damit als geheimen Theisten zu entlarven, muß man sich aber fragen: Bleibt Sartre nicht doch seinem "Entwurf des Entwurfs" der Schöpfungstheologie verbunden, wenn gerade die Grundformel für das Dasein, die These von der Vorgängigkeit der Existenz vor der Essenz, die (immerhin auch denkbare) Schöpfungsgottheit mit dem Menschen vereint? Ist vielleicht der atheistische Existentialismus Sartrescher Prägung die Wiederkehr der Schöpfungstheologie im Menschen, also eine bestimmte Weise ihrer Säkularisation? Oder ist der hypothetisch ausgeklammerte Gott nur ein Demonstrationsmodell, an dem man auch zeigen kann, was ein Entwurf bedeutet, der keinen anderen Anhalt als sich selbst hat, also eine "creatio ex nihilo" ist?

Zwingend lassen sich diese Fragen nach der merkwürdigen Ähnlichkeit zwischen dem hypothetisch ausgeklammerten Schöpfergott und den auf seine Existenz verwiesenen Menschen hier nicht beantworten. Sie verweisen nur auf die Notwendigkeit, weiterhin zu bedenken, was mit dem Entwurf im Außersichsein gemeint ist. Soviel aber zeichnet sich ab: der existentialistische Humanismus ist nicht ohne jegliche Verbindung zu Fragestellungen humanistischer Denktradition, die keineswegs nur darauf aus war, den Menschen zu beurteilen, sondern ihn, wie Sartre, als Freiheit zu verstehen, allerdings, und das anders als Sartre, als Freiheit im Gefüge maßgebender Vor-Entwürfe. Insofern kann man sagen, dort ging die Essenz der Existenz tatsächlich voraus. Die Umkehrung dieses Satzes aber ist nicht die Aufhebung der Frage nach dem Verhältnis von Menschsein und Freiheit, sondern ihre Verschärfung und Zuspitzung. Roquentin ist ein Humanist - allerdings nicht des Stolzes, sondern der Erschütterung.

4. Vorlesung.

Ansichsein und Fürsichsein: Die spekulative Grundlegung des Entwurfs als Frage.

I

Zweifelsohne schließt Sartres Humanismus-Vortrag an die Humanismuskritik in "La nausée" an. Nicht nur deshalb, weil im Vortrag selbst ein Rückverweis gegeben ist (a.a.O., S. 34), sondern weil Roquentin offensichtlich auf der Suche nach seinem verlorenen Selbst in einer wahrhaft aus den Fugen geratenen Erlebniswelt, das Problem verkörpert, das sich als Frage nach einem Humanismus auf der Erfahrungsbasis primären Existierens stellt. Der Humanismus-Vortrag ist ein Roquentin-Kommentar auf der Ebene philosophierenden Denkens, das in immer neuen Anläufen um den "Schock der Existenz" kreist. Der Humanismus, den Sartre kritisiert, hat diesen Schock nie erlebt. Sartre nennt ihn den "klassischen Humanismus", aber man wird hinzufügen müssen: "klassischer Humanismus" ist nicht der Humanismus der Klassiker, sondern allenfalls

II

Sartre begründet seinen Humanismus, den "existentialen" Humanismus, in einer Anthropologie, die das Verhältnis von vorgängiger Existenz und nachträglicher Essenz als grundlegend setzt. Aus dieser Setzung, die darauf hinausläuft, daß Wesen nichts anderes als der Vollzug von Existenz und insofern ein Sich-Machen ist, ergibt sich die folgenreiche Revision jener Denkgewohnheiten, die in der Nachfolge idealistischer Reminiszenzen dem Wesen gegenüber den Erscheinungen einen Sonderstatus einräumen wollen. Wie erinnert gehört zu diesen Denkgewohnheiten auch die pädagogische Vorstellung der "Verwesentlichung", in der, ironisch formuliert, der Mensch am Ende als sein eigenes Denkmal lebt. In der Existentialisierung des Wesens wendet sich Sartre entschieden gegen derartige Idealismen, indem er das Außersichsein auf Dauer stellt und keine Chance einräumt, ihm in einem Akt der Selbstverdichtung zu überdauerndem Wesen zu entkommen. Philosophisch fühlt sich Sartre dabei durch die Phänomenologie Husserls und Heideggers teilweise angeregt und teilweise bestätigt; allerdings ist seine Übernahme einschlägiger Termini und Denkbestimmungen immer auch deren Verwandlung in eigene Denkansätze. Daher kann man Sartre nicht durch die Einflüsse, die ihn bewegten, aufrechnen. - Dies vorausgeschickt bleibt weiterhin die Zentralkategorie des Entwurfs (die sich auch bei Heidegger findet) zu erörtern. Soviel kann inzwischen vorausgesetzt werden: "Entwurf" bezeichnet grundsätzlich die Weise, wie der Mensch über sich hinausgeht, also die Praxis seines Außersichseins. Entwerfendes Außersichsein ist aber nicht ein vorübergehender Zustand, sondern die menschliche Befindlichkeit in der Welt. "Entwurf" verweist also auf "Welt" und nicht auf den Gott der Theologen oder Philosophen und auch nicht auf die Natur, sei es die Schöpfungsnatur oder die schaffende Natur. Dasein als Entwurf, jedenfalls im Selbstverständnis Sartres, ist gleich weit entfernt von einer bergenden Natur wie von einem nachsichtigen Gott. Der Mensch ist kosmologisch wie theologisch einsam. Aber er ist in der Welt, jedoch auch nicht so, daß er in ihr behaust

wäre, sondern er ist in ihr für sich (ohne deshalb bei sich zu sein). Die Analytik des Entwurfs verweist bei Sartre und zwar in "L'Être et le néant", auf zwei philosophiehistorisch vertraute Begriffe: auf das "Ansichsein" und das "Fürsichsein". Ihre Durchsprache im Sartreschen Kontext erzwingt die Bemühung um ein zureichendes Verständnis von "Entwurf" ebenso wie der sich damit verbindenden Grundkategorien der "Freiheit" und der "Wahl".

Zunächst: Ansichsein und Fürsichsein sind miteinander verbundene spekulative Begriffe der Metaphysik. Spekulativ insofern, als sie jede Erfahrung übersteigen und darin nicht aufzulösen sind. Gleichwohl sollen sie Erfahrung begründen. Spekulative Begriffe haben also nichts mit "leerer Spekulation" zu tun, sondern sie gehören, wie Humboldt einmal sagt, zur "Gesundheit des Geistes", der versucht, in ihnen "das Ganze" zu denken. Im übrigen ist Spekulation, als Bemühung "das Ganze" zu denken, keineswegs nur eine Spezialität ausgebildeter Philosophen. Jedes Kind, das sich die Frage vorlegt, wo der Himmel aufhöre, ist auf einem durchaus nicht ridicülen Wege zur Spekulation. - Nun gibt es für Sartre das Sein "als ein Ganzes" - etwa im Sinne eines geordneten Kosmos, in dem alles, was ist, seinen ihm angemessenen Ort hat - nicht. Das Sein ist ihm auch nicht das schlicht Allgemeine, das allem, was irgendwie ist (sei es in der Wirklichkeit, in Gedanken, Phantasien oder Träumen) ihm gleicherweise und unterschiedslos zukäme. Vielmehr sieht er das Sein, diesen leeren und zugleich rätselhaften Menschengedanken, gleichsam zerrissen. Das heißt: Sein ist keine unterschiedslose Einheit von allem und jedem, kein den Menschen mitumfassendes Absolutes, wenn man so will: kein "Supermarkt des Seienden", es ist auch nicht der oberste aller Oberbegriffe, mit dem nichts mehr auszusagen wäre - sondern es ist eine Urphänomenalität, auf die menschliches Bewußtsein grundsätzlich trifft und die sich spannungshaft in ihm selbst entdeckt. Diese Entdeckung ist zugleich eine Trennung, und nichts anderes drückt die Unterscheidung von Ansichsein und Fürsichsein aus. Geht man dieser Trennung in einigen, den ganzen Gedankenreichtum nicht aufschlüsselnden Grundzügen nach, so zeigt sich: Sartre nimmt der Rede vom Sein ihren angestammten Nimbus, indem er das Sein zur Sache des Menschseins macht. Der Mensch ist derjenige, der

Diese Kopie wird zur dein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

der nach dem Sein fragt. Das Sein ist also eine Angelegenheit menschlichen Bewußtseins, das immer schon, wenn auch nicht auf leicht durchschaubare Weise, mit dem Sein verquickt ist. Für Sartre geht es nun darum, diese Verquickung aufzulösen, und zwar ohne das eine dem anderen zu opfern, gemeint ist: ohne das Sein in Bewußtsein oder das Bewußtsein in Sein aufzuheben. Im Sinne dieser Vermeidungsabsicht ist schon die Feststellung zu verstehen, das Sein in der Gestalt des Ansichseins sei das, was es ist. Zwar taucht es im Weltumkreis des Menschen auf, aber als etwas in sich Verschlossenes, Massives, als "vollständige Positivität". Man darf hier wohl zur Verdeutlichung an den Felsbrocken denken, der ist, was er ist, nicht mehr und nicht weniger und nichts anderes. Er ändert sich zwar im Laufe der Zeiten, wird der Form nach ein anderer, aber er weiß nicht um diese mögliche Andersheit noch kümmert sie ihn. Indes, von dieser erratischen und sturen Seinsart des Ansichseins ist nicht alles in der Welt. Nicht alles hat diese undurchdringliche Präsenz des ungeschaffenen und beziehungslosen Vorkommens, dessen Kontingenz Sartre dadurch unterstreicht, daß er ihm bescheinigt, es sei "überzählig für alle Ewigkeit" (Sein und Nichts, S. 35). Vielmehr verweist dieses Ansichsein auf einen anderen Seinstypus: den des Fürsichseins. Diese andere Seinsgestalt gibt anfänglich keine Rätsel auf. Man kann sie nämlich auf dem Weg der Negation der ersten entdecken. Ist nämlich das Sein "an sich", was es ist, dann ist offenbar das Sein "für sich" nicht einfach das, was es ist, sondern (auch?), das, was es nicht ist. Und heißt es von jenem, es sei "massiv", so müßte diesem eine gewisse "Transparenz", also Bewußtheit eignen. Nun ist für Sartre der Weg der Negation, der hier mit einer bestimmten Verfahrenslogik beschritten wurde, keineswegs ein Wortspiel mit sich ausschließenden Gegensätzen, sondern ein Abenteuer der Seinserfahrung, in dem sich das Moment des Negativen und der Verneinung immer deutlicher als Seinsverfassung des menschlichen In-der-Weltseins durcharbeitet. Sie muß in Grundzügen entwickelt werden, weil sie unmittelbar von Bedeutung für die anthropologische Begründung des existentialen Humanismus im Horizont des Entwurfs ist.

Festzuhalten wäre vorläufig: Sartre kennt zwei Seinsgestalten oder "Seinsregionen". Das Sein "als Ganzes", zu dem die Spekulation hindeutet, ist gesplittet, und zwar in einen Seinsbereich von Seiendem, das einfach ist, was es ist, und in einen anderen Seinsbereich - den menschlichen - der nicht einfach ist, was er ist, sondern der verneinend über sich hinausweist. Im Menschen kommt das Sein zu Bewußtsein, aber nicht als angenehme Zutat, vielmehr als Tragödie eines Risses, der sich zwischen den Menschen (Fürsichsein) und den nichtmenschlichen Dingen (Anfürsichsein) auftut und der sich in ihm selbst wiederfindet. Sofern der Mensch nicht nur ist, sondern um das Sein weiß, ist er dessen Störenfried, aber so, daß er selbst nicht zum Frieden gelangt. Denn das Seinswissen hat seinen Ursprung in der Negation, das heißt: es entsteht aus dem Vollzug wesenhafter Verneinung. Der Mensch, das wäre eine erste Folgerung, ist derjenige, der verneinen können muß, um die Seinsweise einzulösen, zu der er - als Fürsichsein - zufällig bestimmt ist. Man denkt an den "Geist, der stets verneint". Denn die Seinsweise des Menschen wäre diejenige des notorischen Verneiners, der aber selbst fortdauernd zum Opfer der Verneinung wird. Vor diesem Hintergrund verliert allerdings der "Entwurf" als Einlösung des Fürsichseins die Harmlosigkeit simplen "Planungsverhaltens" - vorausgesetzt, die Entgegensetzung von Ansichsein und Fürsichsein und die Interpretation ihres Verhältnisses als Verneinung ist nicht nur eine spekulative Spintisiererei, in der Sartre sein bürgerschreckendes Unbehagen am Philistertum zu einem "Seinsbefund" aufsteigert und gegen Argumente immunisiert. Es ist also zu fragen, ob und wie Sartre seine spekulativ verneinende Entgegensetzung von Ansichsein und Fürsichsein einlösen, also evident machen kann.

III

Wie also läßt sich zeigen, daß die spekulativen Begriffe Ansichsein und Fürsichsein mehr sind als hochtrabende Begriffshülsen, mit denen man zwar intellektuelle Glasperlenspiele betreiben kann, denen aber in Wahrheit nichts entspricht? Wie läßt sich belegen, daß ein Wort wie "Seinserfahrung" in der Spannung von Ansichsein und Fürsichsein tatsächlich eine Erfahrung

ist und nicht nur eine erschlichene Legitimation für einen abstrakten und konsequenzlosen Denksport in Mußestunden? Man muß unterstellen: Wenn diese Seinshematik, die den existentialen Humanismus als Entwurf entscheidend bestimmen soll, nichts anderes ist als begriffliche Spiegelfechtereie auf einer imaginären Bühne, dann ist sie auch bedeutungslos für das praktische Interesse, das dem Humanismus und in seinem Gefolge der Pädagogik ursprünglich eignet. Mithin ist die Frage nach der Evidenz der negativen Verschränkung von Ansichsein und Fürsichsein von doppelter Bedeutung. Sie entscheidet einmal über die wirkliche Qualität, die Sartres Spekulation zukommt und die sie entweder nachvollziehbar oder nicht nachvollziehbar erscheinen läßt; und sie entscheidet (mit) über praktische Relevanz und Konsequenzen, die sich für die humanistische Praxis aus diesem Seinsverständnis ergeben könnten. So ist also in jeder Hinsicht höchste Aufmerksamkeit geboten.

Dasjenige Grundphänomen nun, an dem Sartre die Triftigkeit seines spekulativen Seinsentwurfs aufzuweisen sich bemüht, ist das Phänomen der Frage. Das heißt: Fragen und Frage fungieren als Leitphänomene zur konkreten Erschließung der Bedeutung von Ansichsein und Fürsichsein in ihrem verneinenden Widerspruch. Wir wissen, daß der Mensch dasjenige Wesen ist, das fragen kann, mehr noch: das fragen muß. Dieser Feststellung, fast schon eine Banalität, wird man seine Zustimmung kaum versagen können. Tiere leben fraglos, wenn auch nicht ungefährdet; die Rose ist, nach einem alten Mystiker-Spruch "ohn Warum, sie blüht nur, weil sie blühet, / sie acht't nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet." (Monadisticha) Das ist bekannt, schon bis zum Überdruß. Dennoch, inwiefern kann am fragenden Wesen des Menschen mehr deutlich werden als der schlichte Sachverhalt, daß er einiges nicht weiß? Folgt man Sartres Analyse, wie sie in "Das Sein und das Nichts" durchgeführt wird (im Kapitel "Über den Ursprung der Verneinung"), so ist das Fragen deshalb mehr als die Anzeige eines zufälligen und auflösbaren Nichtwissens, weil es dem Menschen, grundsätzlich bedacht, seine eigene Weltoffenheit als Seinsoffenheit vor Augen führt. Will man das allerdings erkennen, so muß man den vertrauten instrumentellen Umgang mit Fragen und Antworten auf das hin durchschauen, was sich in seinem Hintergrund abspielt. Man muß er-

wägen: Was geschieht überhaupt, wenn wir fragen? Wie stellen wir uns zu uns selbst, zu den Mitmenschen und zu den Dingen, wenn wir sie und uns in eine Fragesituation einbeziehen? Ist unser Fragen nur ein Ausdruck des Nichtwissens oder zeigt es uns, unterhalb unserer instrumentellen Fragepraxis, unsere eigene Fraglichkeit und diejenige der Welt? Und worin bestünde diese doppelte Fraglichkeit, die etwas anderes darstellen soll als ein zufälliges "kognitives Defizit"? Das sind - von uns her formuliert - Fragen, um die Sartre kreist. Für ihn ist das Eigentümliche des Fragens und der Frage, daß sie gleichsam aus dem reinen Sein herausspringen und die Kausalordnung der Welt im Fragenden aussetzen. Das Fragenkönnen erscheint wie ein Aufstand gegen Kausalität und Determiniertheit. In jeder Frage, so meint Sartre, nimmt der Mensch die Möglichkeit eines Protests wahr, bindet er sich von "der Leimrute des Seins" los (a.a.O., S. 64). Konkret geschieht das, indem der Fragende in das feste Gewebe des Ansichseienden den Horizont der Möglichkeit einbringt. Was ist damit gemeint? Gemeint ist: jeder Fragende operiert mit einer doppelten Voraussetzung. Das, was erfragt oder befragt wird, kann "so", es kann aber auch "nicht so" sein. Ohne diese Grundalternative käme es überhaupt nicht zur Frage. Mithin ist das Mögliche nicht einfach das Wirkliche in seiner noch nicht erreichten, aber absehbaren künftigen Gestalt, sondern - als echtes Mögliches - ist es eine fundamentale Unsicherheit im wirklichen Selbst. Das wahrhaft Mögliche ist also nicht die schlafende Wirklichkeit, sondern der Alptraum ihrer Verneinung, der sich jederzeit erfüllen kann. Oder anders gesagt: Die Möglichkeit ist nicht der Schatten der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit der Schatten des Möglichen. Jederzeit kann es anders kommen, als man denkt, und erst im Rückspiegel des Möglichen zeigt sich die Wirklichkeit als eine bestimmte Einlösung. Bezieht man das auf das Grundphänomen der Frage, so bedeutet fragen, das Ansichsein des Massiv-Wirklichen aus einem Horizont des Möglichen auf die Probe zu stellen, das dieses Wirkliche gerade nicht ist. Wer fragt und befragt, hat immer schon die Ruhe des Ansichseins aufgestört, es "überschritten" und sich insofern negativ zu ihm gestellt.

Fragen ist, prinzipiell bedacht, Spiegelung des Wirklichen aus einem Horizont des Möglichen und vollzieht sich insofern jeweils schon von einer negierenden Position her, als der Fragende sich zum Befragten auf Distanz bringt und damit rechnen muß, daß sich die Frage nicht in seinem Sinne erfüllt. Zur Verdeutlichung: wenn man sich fragt, ob und wer Gott sei, so setzt diese Frage eine Differenz voraus, die als Negation ins Spiel kommt. Gott ist nicht Mensch und umgekehrt. Ferner: die Frage, ob es Gott gebe, muß immer mit der Möglichkeit rechnen, daß es ihn nicht gibt. Erst diese Möglichkeit der Nicht-Existenz Gottes provoziert die Frage nach ihm. Wie immer sich auch die Antwort darstellen mag, die Frage nach Gott wird angestachelt durch die Möglichkeit seines Nichtseins, der zumindest eine logische Priorität zukommt. Aber nicht erst bei höchsten und letzten Fragen zeigt sich die Negationsstruktur alles Fragens. Unauffälliger ist sie auch in den unscheinbaren Fragen präsent. Fragt man etwa nach der Beschaffenheit eines Naturdinges, so wird auch hier die Differenz zwischen dem Fragenden und dem Befragten deutlich. Nur weil der Mensch nicht der Gesteinsbrocken ist, kann er nach dessen Konsistenz fragen, das heißt: er muß sein Fürsichsein als unüberbrückbaren und negierenden Abstand zum Ansichsein des Naturdinges ratifiziert haben, damit ihm dieses in seinen Eigenschaften befragbar wird. Wenn er ihm dann aber bestimmte Eigenschaften zuschreibt, so geschieht auch das in Akten auswählender Negation. Der Felsbrocken ist kein Baum, seine Festigkeit ist nicht diejenige des Holzes. Kurz, der Felsbrocken ist das, was er ist, durch verneinenden Vergleich mit dem, was er nicht ist. Erst aus dem Möglichkeitshorizont dessen, was er nicht ist, befragt, zeigt sich das, was er ist, nämlich nicht Holz, nicht Kohle, sondern - zum Beispiel - Calcit. Aber alles urteilende und beurteilende Fragen, wie es in Aussagesätzen (durch Angabe der differentia specifica) beantwortet wird, hat seinen entscheidenden Grund in der Verneinung, die das menschliche Dasein als Fürsichsein vom Ansichsein der Dinge und Objekte ontologisch trennt. Das explizite Fragen ist nur ein - allerdings deutlicher - Ausdruck der Negation, die durch das menschliche Bewußtsein in die Welt kommt. Weil der Mensch vor allem faktischen Fragen existierende Frage, existierende Negation der Dinge und seiner selbst ist,

kann er überhaupt instrumentell fragen. Indem er aber so fragt, geht er jeweils über sich hinaus und verstört die Ruhe des Wirklichen durch die Irritationen des Nicht-Wirklichen, also des Möglichen. Das Mögliche aber ist nichts anderes als die Kontingenz, die alles Wirkliche als Zufall im Rückspiegel von Entwürfen erscheinen läßt.

Im Rückblick zeigt sich: Für Sartre verweist alles Fragen auf einen Riß im Gebäude des Seins. Fragend stellt sich der Mensch aus dem Kontext des Seins-an-sich heraus, indem er ihn für sich verneint. Fragend eröffnet er einen Bereich des Möglichen, der das, was an sich ist, permanent überschreitet. Im Rückgriff auf das Grundphänomen der Frage gelingt es Sartre also durchaus, die spekulativen Grundbegriffe des Fürsichseins und Ansichseins mit Evidenz zu füllen und die Seinserfahrung als Frageerfahrung deutlich zu machen. Zunehmend deutlich wird aber auch, was das "Außer-sichsein" bedeutet und der "Entwurf", die für Sartre die *conditio humana* charakterisieren, auf die sich ein existentialer Humanismus besinnen muß: nämlich nicht eine vorübergehende Selbstabwesenheit und nicht ein situationsbedingtes Planungsverhalten, sondern Einlösung der Nichtigkeit des Existierens, das sich in die Freiheit ohne Entkommen versetzt sieht. Denn der Mensch verhält sich nicht nur nichtend zum Ansichsein, sondern auch zu sich selbst. Der Bruch zwischen Ansichsein und Fürsichsein geht durch ihn hindurch und ist unversöhnlich. So aber gibt es keine gültige Antwort auf die Frage, wer der Mensch sei, es gibt nur die menschliche Selbstnachfrage, die alle geschichtlich entworfenen Antworten überholt und sie damit verneint. - Es fragt sich in der Tat, ob damit nicht ein Grundelement des historischen Humanismus preisgegeben wird, das für diesen konstitutiv war: der Gedanke der positiven Vollendbarkeit der Humanität, und sei es auch nur in der Ferne eines Ideals. Wenn aber alle Ideale in die ontologische Fraglichkeit des Menschen stürzen - und das wäre ein zentrales Problem einer existential-humanistischen Pädagogik - gibt es dann noch eine orientierende Gemeinsamkeit, auf die sich zwischenmenschliches Handeln beziehen könnte, oder gerät auch der zwischenmenschliche Bezug in einen vernichtenden Sog, in dem sich auch die Menschen nur noch negativ aufeinander beziehen können? Löst sich bei Sartre

der Mensch nicht am Ende selbst in seinen Fragen auf? Wird sein "Nichten" nicht zu einer Selbstvernichtung? Das ist die Frage.

5. Vorlesung

Erweiterung der spekulativen Grundlegung: Der Zusammenhang von Freiheit, Zeitlichkeit und Angst.

I

Über die spekulativen Begriffe des Ansichseins und Fürsichseins exponiert Sartre die äußerste Fragwürdigkeit eines Seins, das sich selbst nur in der Verneinung begreifen kann: des Menschen. Der Mensch kann nicht nur fragen, sondern er existiert als Frage, und zwar als offene Frage. Er ist "für sich", aber in Wahrheit niemals "bei sich". Er transzendiert alles Sein auf die Kontingenz des Möglichen hin und unterminiert es dadurch in seinem Beharren ebenso wie in seiner Notwendigkeit. Seine Bemühungen, im Grundphänomen der Frage die wesenhafte Angemessenheit der spekulativen Seinsbegriffe für die Welt und das In-der-Welt-sein zur Evidenz zu bringen, faßt Sartre in dem Satz zusammen: "So ist mit der Frage ein gewisses Maß an Negiertheit in die Welt eingeführt worden: wir sehen das Nichts in der Welt und auf den Dingen selbst schillern und schimmern. Aber gleichzeitig entströmt die Frage einem Fragsteller, der sich selbst in seinem Wesen als fragend begründet, sich loslösend vom Sein. Die Frage ist also, ihrer Begriffsbestimmung nach, ein menschlicher Prozeß. Der Mensch stellt sich, wenigstens in diesem Falle, als ein Seiendes dar, das das Nichts in der Welt anbrechen läßt, insofern es sich selbst zu diesem Zweck mit Nicht-Sein belastet."

(Das Sein und das Nichts, S. 64) Es ist nicht zu übersehen: folgt man Sartres Seinserfahrung und hält man den Nachvollzug seiner ontologischen Universalisierung des Fragens für schlüssig, dann schlägt das Fragenkönnen in eine grundsätzliche Fraglichkeit des Menschen und seines Weltbezugs um. Fragenkönnen ist nicht länger ein sprachlich artikuliertes Vermögen, einzelne Probleme zu lösen,

nach deren Lösung man wieder zur Tagesordnung übergeht. Vielmehr schlägt jede Frage auf die Person des Fragenden so zurück, daß sie diese in ihren negierenden Zug mit hineinreißt. Am Ende vermittelt Fragen nicht zwischen Mensch und Welt, sondern bringt beide auf eine Seinsdistanz, die unüberbrückbar wird. Mit einem Wort: der negierende Charakter des Fragens vereinsamt. Andererseits, diese Vereinsamung wird aber von Sartre keineswegs negativ registriert, sondern ist ein Befund "jenseits von Gut und Böse", ist eine Seinsverfassung, die vor jeder moralischen Interpretation liegt - aus der man allerdings moralische Konsequenzen zu ziehen hat. Das Fundament aber dieser moralischen Konsequenzen ist Sartres Freiheitsbegriff, der seinerseits in der spekulativen Seinserfahrung, also in der Verschränkung von Sein und Nichts, vorgeprägt ist.

Was also hat es mit dieser Freiheit auf sich, die im Entwurf praktisch wird und von der man mit Fug und Recht sagen kann, daß sie jenen Wesenszug des existentialen Humanismus ausmacht, der ihn von allen voraufgehenden traditionellen Humanismen unterscheidet? Man ist nicht überrascht, wenn man erfährt, daß Sartre Freiheit als Möglichkeit begreift, "ein Nichts aus sich hervorzu- bringen", oder wenn er fragt: "Was muß die menschliche Freiheit sein, wenn sie durch das Nichts in die Welt kommen soll?"

(Das Sein und das Nichts, S. 65) Schnell ist einzusehen, diese Freiheit hat nichts mit den Freiheiten zu tun, die sich Menschen untereinander einräumen oder verweigern. Sie ist keine Eigenschaft oder Forderung eines politischen Systems, auch nicht eine Eigenschaft des einzelnen Menschen, die ihm unter anderen zukämen. Sie ist kein Vermögen, keine Naturausstattung, sondern jene menschliche Seinsverfassung, die sich nur aus dem Fürsichsein verstehen läßt, mithin aus dessen "negierender" Struktur. Im Unterschied also zu allen vertrauten Freiheitsbegriffen, die der Freiheit einen Halt am Sein vindizieren, die sie bindend zu einem höheren Sein in Beziehung setzen, ist bei Sartre Freiheit auf die Negativität des Daseins, auf dessen Grundfraglichkeit bezogen. Daher gewinnt Freiheit jene charakteristische Färbung der Bodenlosigkeit, die man durchdacht haben muß, will man sie nicht dem

Ressentiment preisgeben. Und auch das ist eine notwendige Verbreiterung der Ebene des existentialen Humanismus, um den es hier geht.

II

Der Mensch - als Fürsichsein - ist derjenige, der mit seinem Bewußtsein das Nichts in die Welt bringt. Diese These muß man im Auge behalten und weiter explizieren, soll klar werden, welchen ontologischen Rang Sartres Freiheitsbegriff einnimmt. Dieser wird in einem ersten Umriß deutlich, wenn man das fragend-negierende Verhältnis, das zunächst als Bezug zwischen Menschen und Dingen gedacht wird, auf den Menschen selbst zurücklegt. In der Tat: Der Mensch befragt nicht nur, was außer ihm ist. Er fragt auch nach sich selbst. Und wie nun die Wirklichkeit der Dinge sich im Horizont des Möglichen, das sie nicht sind, auftaucht, (und für Sartre nur in diesem Horizont), so taucht auch die Wirklichkeit, die der Mensch "für sich" ist, in Möglichkeitshorizonten auf, die der Mensch sich vorhält. Wenn wir etwa sagen, ein junger Mensch sei noch kein Erwachsener, so bestimmt sich die Wirklichkeit des Jungseins im Vorgriff auf eine Möglichkeit, die aussteht. So hätten wir also auch hier, im menschlichen Bereich, denselben Sachverhalt eines Bestimmtseins von Wirklichkeit durch Unwirklichkeit qua antizipierter Möglichkeit, von der her und auf die hin sich ein Dasein versteht. Folglich könnte man sagen: So wie der Mensch das Ansichsein durch die Negativität des Fragens entdeckt, so entdeckt er auch sich selbst. Und so wie dort Freiheit als fragender Umgang mit möglicher Verneinung ins Spiel kommt, so auch hier, wenn es um den Menschen in eigener Sache geht. Dennoch, diese einfache Parallele ist zu oberflächlich. Sie hält einer eingehender Prüfung nicht stand. Denn wenn der fragende Selbstbezug des Menschen mit seinem Fragebezug zu den Dingen identisch sein soll, dann wird unterstellt, der Mensch sei "im Prinzip" ein Ding, also in philosophischer Kunstsprache ein "Ansichsein" und nur durch die "Eigenschaften" des Bewußtseins und der Freiheit von Dingen mit anderen Eigenschaften unterschieden. Eine solche grundsätzliche Ähnlichkeit hat Sartre aber gerade durch die nicht ineinander überführbaren Charaktere der dinglichen und bewußten "Seinsregionen" ausge-

schlossen. Das kann aber nur heißen: Freiheit und Bewußtsein (darauf wurde schon hingewiesen) sind nicht Eigenschaften des Menschen, sondern Strukturmomente einer Wesensverfassung, die ihn radikal von allem trennen, was nicht zu seiner Verfassung gehört. Sie sind also tatsächlich nicht irgendwelche "Vermögen", sondern elementare Befindlichkeiten. Damit ist aber nicht das Problem erledigt, wie denn dieses Fürsichsein, das der Mensch als Freiheit und Bewußtsein (im vorprädikativen und prädikativen Sinn) ist, sich zu sich selbst verhält. Im Gegenteil, es ist noch völlig offen, was Freiheit und Bewußtsein als Selbstverhältnis des Menschen bedeuten, worauf es hinausläuft, wenn er nach sich selbst fragt. Es geht also um das Problem, wie der Grundzug negierender Distanzierung, die Störung und Verstörung, die der Mensch in die starre Ruhe des Ansichseins bringt, in ihm selbst aufgehen und durch ihn selbst erfahren werden. Das ist nichts anderes als die Frage nach der ursprünglichen Sinnfälligkeit der Freiheit, gleichsam nach der anthropologischen Stimmung und Temperatur, die sie erzeugt.

Es überrascht nicht, bei Sartre zu entdecken, daß das negative Wesen fragender Freiheit vor dem Menschen nicht Halt macht, vielmehr in ihm allererst voll aufscheint. Es mag den Dingen gleichgültig sein, zu welcher Wirklichkeit menschliche Freiheit sie bestimmt, dem Menschen aber ist es keineswegs belanglos, wie ihm selbst Freiheit zustößt - wie das Nichts ihn selbst überfällt. Das Phänomen, an dem Sartre die ursprüngliche Charakteristik menschlichen Freiheitsbewußtseins zu entfalten sich bemüht, ist seit Kierkegaard bekannt: es ist die Angst. Angst als die Weise, in der Freiheit als fragendes Bewußtsein den Menschen durchstimmt - was bedeutet sie? Inwiefern sollte Freiheit, ein Terminus, dessen hohes Pathos traditionellerweise Freude und Glück bedeutet, Angst auslösen? Verfolgt man Sartres Analyse, so zeigt sich folgender Begründungsversuch: Im Selbstbezug der Freiheit bringt sich der Mensch vor seine eigenen Möglichkeiten. Aber nicht etwa, indem er unter bestimmten Möglichkeiten auswählt. Das wäre nur eine "uneigentliche" Form der Freiheitserfahrung. Vielmehr liegt das entscheidende und Angst auslösende Moment in der Erfahrung des Möglichen von Möglichem überhaupt. Deutlicher: In allem, was der

Mensch als seine faktischen Möglichkeiten kennt, geht er mit seinem eigenen Möglichsein um, so aber, daß er sich darin fortlaufend von sich selbst entfernt. Jede Möglichkeit, die ich ergreife, negiert gewissermaßen das, was ich bin. Ich bin andererseits immer auch meine Möglichkeiten. Das mag, insbesondere für den Pädagogen, keine sonderlich überraschende Feststellung sein. Versteht er doch herkömmlicherweise sein Tun als Entwicklungshelfer auf Feldern schlummernder Möglichkeiten. Das, was der junge Mensch noch nicht ist, ist Erziehem vorzüglicher Anreiz ihrer Tätigkeit, zumindest seit Respektierung des Rechtes auf Entfaltung der Persönlichkeit. Indes, Sartres Begriff der Möglichkeit, wesenhaft mit der Negation verknüpft, verbindet die Erfahrung des Möglichseins nicht mit der kontinuierlichen Weckung unentfalteter Anlagen. Für ihn wäre das zweifellos eine Entschärfung der Freiheitsthematik zugunsten eines "plastischen" Determinismus. Denn in der Bahn seines Denkens steht das Möglichsein in hartem Widerspruch zu allen Wirklichkeitsgerinnungen des Daseins. Die Feststellung, der Mensch sei das, was er nicht ist, hat keinen Platz für ein "Noch-Nicht", in dem sich Menschenwirkliches und Menschenmögliches kontinuierlich verbinden könnten. Das wird eindeutig, wenn man den Sartreschen Sinn des Satzes: "Der Mensch ist, was er nicht ist" durch Umkehrung hervorreibt: "Der Mensch ist nicht, was er ist". Das heißt: er hat im Grunde überhaupt kein Sein, das der Festigkeit seines Ansichseins vergleichbar wäre. Aber ist das nicht doch nur eine ontologische Blicktrübung, die jemandem nicht zur Ehre gereicht, der Respekt vor Phänomenen hat?

Indes, Sartre sucht auch hier nach Evidenz. Wie aber könnte evident gemacht werden, daß die Bestimmung der Freiheit als "Selbstverneinung" im Horizont des Möglichen zumindest nicht ohne phänomenalen Anhalt ist? Dazu muß man - mit Sartre - ein neues Daseinsmoment ins Spiel bringen: die Zeit. Inwiefern ist die Zeit Daseinsmoment und inwiefern ist sie jenes Medium, das dem Freiheitsbewußtsein seinen fundamentalen Sinn, nämlich denjenigen der Angst, verleiht? Zur Beantwortung dieser Frage muß man sich vergegenwärtigen, wie das Selbstverhältnis des Menschen wesentlich zeithaft ist. Der Mensch, auch das ist ein bekannter Gedanke, kommt nicht

nur in der Zeit vor wie die Dinge, die ihn umgeben, sondern er weiß um sein In-der-Zeit-sein. Dieses Wissen jedoch ist nicht eine einfache und für menschliches Dasein folgenlose Beigabe, sondern eine provozierende Befindlichkeit. Mit Sartre kann man sagen: Der Mensch existiert nicht nur in der Zeit, vielmehr: er existiert die Zeit. Was bedeutet: Er existiert die Zeit? Es bedeutet, der Mensch ist so in der Zeit, daß er sein jeweiliges Dasein als vergangenes ablegt und als zukünftiges vor sich hat. Er übersteigt (transzendiert) sich permanent nach vorwärts und rückwärts; er richtet sein Leben ein, indem er in dauerndem Blickwechsel Vergangenes erinnert und Zukünftiges antizipiert. Nicht anders als durch dieses Erinnern und Antizipieren macht das Dasein Geschichte, und zwar als Biographie im Lebenshorizont des Einzelnen und als Epochengeschichte im Horizont eines Volkes, einer Kultur oder der Gattung. Mit einem Wort: menschliches In-der-Zeit-sein ist Vollbringung des Lebens als Geschichte und nicht nur ein dumpfer Vollzug als Naturhistorie. Das ist, wie angedeutet, ein vertrauter anthropologischer Befund, den man in die Formel fassen kann: Der Mensch ist das Wesen, das in Freiheit seine Geschichte "macht". Sofern er frei ist, ist er verantwortlich - in geringerem oder höherem Maße - für seine Geschichte, die er als Handeln betreibt und die er in Handlungsspuren hinterläßt. Wie aber hängt nun dieser vertraute Sachverhalt mit Sartres These von der Selbstverneinung des Menschen im Horizont seiner Möglichkeiten zusammen? Und inwiefern erzeugt das Freiheitsbewußtsein als Zeitbewußtsein Angst? Zunächst, und das ist Sartres Pointe, ist die Selbsterfahrung und Selbsterschließung des Menschen in der Zeit nicht als kontinuierlicher Übergang von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft zu verstehen (nicht als "Entfaltung"), vielmehr als Folge von Brüchen, die dadurch ausgelöst werden, daß das Selbstbewußtsein des Menschen in die Zeitdimension der Zukunft vorspringt und, daraus zurückkehrend, Vergangenes als Gewesenes feststellt, das heißt: außer Kurs bringt. Das Vorspringen in die Zukunft, und das bedeutet in die den Menschen eigene Möglichkeit, läßt (wie bei den Dingen) Wirklichkeit erkennen, so aber (und das anders als bei den Dingen), daß die erkannte menschliche Wirklichkeit zugleich als Vergangenheit versteinert. Der den Menschen notwendige Ausgriff auf die Zukunft (als "Raum seines Handelns") schlägt

sich also nieder in der Verdinglichung des Vergangenen. Das bedeutet jedoch nichts anderes als: die Vergangenheit des Menschen zieht sich im Zukunftsvorgriff von Dasein selbst zurück. Sie wird zu einem abgelebten "Ansich" (im Fürsich), auf das man sich nicht verlassen kann. Der Griff in die Zukunft tötet die Vergangenheit, indem er sie zur fossilen Unveränderlichkeit degradiert. Oder auch anders, die Vergangenheit haucht im Ausgriff auf die Zukunft ihr Leben aus. Sie wird zu dem, was nicht mehr zu ändern ist, zum puren Objekt. Nun bedeutet aber diese, jedenfalls für Sartre sich so darstellende, zwangsläufige Versteinerung der Vergangenheit im Vorblick auf meine zukünftigen Möglichkeiten nicht, daß ich meine eigene künftige Wirklichkeit als bestimmte oder gar verlässliche jederzeit vor mir hätte. Denn so, wie sich die Vergangenheit unter dem sie negierenden Einfluß der Zukunft von mir entfernt (und darin zur schieren "Gewesenheit" verhärtet), so entzieht sich letztlich auch die Zukunft. Mein zukünftiges Ich ist ebensowenig das Ich, das ich bin, wie das Ich, das ich war. So aber trifft mich, auf der Suche nach meinem Ich, eine doppelte Verneinung. Meine Vergangenheit bin ich nicht, denn sie ist nur ein abgestoßenes Petrefakt; meine zukünftige Möglichkeit bin ich nicht, denn sie ist gerade dadurch zukünftig, daß sie noch nicht ist. Ich kann mich weder auf meine Vergangenheit noch auf meine Zukunft verlassen. In beiden Bemühungen, selbst Stand zu gewinnen, scheitere ich. Mein Ich entzieht sich mir in der einen wie in der anderen Richtung. So wäre zu folgern: Mein Ich gibt es gar nicht. Es gibt nur dieses vor- und rückblickende Überschreiten, in dem das Ich als Frage auftaucht, ohne eine definitive Antwort zu finden. Das aber kann, im Sinne Sartres, nur als notorischer "Seinsmangel" des Ich verstanden werden. Und jetzt wird auch klarer, wie bedingungslos der Satz gelesen werden muß, der Mensch sei, was er nicht ist, und er sei nicht, was er ist. Die eine Formulierung der Daseinsparadoxie bezieht sich auf das Hinausstehen in die Vergangenheit (ich bin, was ich nicht mehr bin) und die andere auf den Vorsprung in die Zukunft (ich bin, was ich noch nicht bin). Also bin ich der Schnittpunkt zweier Negationen. Ich bin, indem ich nicht mehr bin und noch nicht bin. Mein Ich ist aufgerieben zwischen Vergangenheit und Zukunft. Nichts anderes aber

als das ist Freiheit, die daseinsmäßige Einlösung meiner Zeitlichkeit, die mich als Zukunft wie als Vergangenheit verneint.

Es schält sich immer deutlicher heraus: Für Sartre ist die entscheidende Interpretationsbasis der Freiheit die Zeitlichkeit des Menschen (als Fürsichsein). Erst auf ihrem Grunde und durch sie kann überhaupt Freiheit ihr negierendes Wesen entfalten. Wäre es den Menschen gegeben, in einem transzendenten Akt seine Zeithaftigkeit zu überspringen, was für Sartre nicht denkbar ist, so bräche die Kette seiner Evidenzen. Nur wenn der Mensch seine Zeithaftigkeit nicht hinter sich lassen kann, wenn es ihm unmöglich ist, den Strom der Zeit zu verlassen, baut sich die Freiheitsparadoxie auf, als ein Sein existieren zu müssen, das gar kein Sein ist, sondern dessen ständige Negation. Und nur dann gewinnt das Moment der Möglichkeit seinen negierend-reißenden Zug. Denn Möglichkeiten, etwa verstanden als reale oder ideale Vorzeichnungen des jeweils Wirklichen, haben wenig Erschreckendes, weil sie im Wirklichen selbst liegen. Der Schrecken aber muß in dem Augenblick perfekt werden, indem der Mensch sich an keine Möglichkeitsvorzeichnungen als an die eigenen gebunden sieht, indem also die Möglichkeitsbindung selbst nur möglich und auf keine Art notwendig ist. Jetzt entlarvt sich die Zeitlichkeit als dauerndes Schwinden des Selbst in der Angst. Sie ist der genuine Ausdruck der Freiheit als erfahrener Seinsmangel, den sie anzeigt. Und dieser Seinsmangel ist erheblich mehr als die anthropologische "Mängelhaftigkeit", die den Menschen trickreich seine Welt erfinden läßt und ihn mit der Natur (oder Gott) versöhnt. Solche Versöhnung kennt Sartres Denken nicht, nicht einmal als Versöhnung von Bewußtsein und Freiheit mit sich selbst. Die Zeit hat immer schon ihr Machtwort gesprochen, und das heißt: Nein. Dieses aber versetzt in die Grundstimmung der Angst. Sie ist die Weise, in der die ontologische Verschränkung von Freiheit und Zeit in das Innere des Menschen greift. Auch das muß noch etwas weiter geklärt werden. Was also bedeutet für Sartre - genauer - "Angst"? Angst ist für ihn zunächst zu unterscheiden von der Furcht - eine Unterscheidung, die durchaus geläufig ist. Furcht ist auf die Welt gerichtet und sie ist durch das bestimmt, worauf sie sich richtet. Furcht hat ein Thema, das sie auch nennen und einkreisen

kann; sie hat einen Gegenstand. Angst hingegen ist diffus. Sie ist, wie wir sagen, nicht "direkt greifbar" und doch präsent. Das Ineinander von Ungreifbarkeit und drückender Präsenz macht ihre Unheimlichkeit aus. Furcht kennt das Moment bedrückender Unheimlichkeit nicht, obgleich sie keineswegs angenehm ist und - teilweise erfolgreich - Fluchtreaktionen auslöst. Vor der Angst aber kann man nicht fliehen. Man würde sie auf jede Flucht mitnehmen. Worin jedoch ist dieser existentielle Hafteffekt, die Unentrinnbarkeit der Angst begründet? Nach Sartre (und anderen) darin, daß die Angst den Menschen mit sich selbst konfrontiert. Der Mensch ist Subjekt und Objekt der Angst; er wird in der Angst sich selbst zum Thema.

Nun muß die Selbstthematization des Menschen, etwa in der Frage, wer er sei, für das übliche Verständnis solcher Selbstanfrage nicht schon Angst bedeuten. Wer in der unverbrüchlichen Gewißheit transzendenter Überzeugungen lebt und sein Menschsein jederzeit daraus rechtfertigen kann, gerät kaum in Angst, wenn er die Frage nach sich selbst stellt. Anders aber derjenige, dem eine solche Gewißheit versagt ist. Und das ist der Mensch in Sartres Blickbahn. Gleichsam ohne metaphysischen Trost wird seine Selbstthematization zur unmittelbaren Konfrontation mit sich. Wie jedoch diese Konfrontation ausgeht, ist jetzt bekannt. Sie kann nichts anderes aufdecken als eine Freiheitsverfassung zeitlichen Daseins, in der es weder einen Halt an der Vergangenheit noch an der Zukunft gibt, sondern nur ein fortlaufendes Sich-selbst-Entschwinden in die abgelebten Gestalten des Gewesenen wie in die diffusen Bilder des Zukünftigen. Sartre erläutert das phänomenologisch an der Angst des Spielers vor dem Rückfall in die Spielleidenschaft. Der Spieler kann sich vornehmen, nicht mehr zu spielen. Aber in die Situation der Verführung zu erneutem Spiel versetzt, übermächtigt ihn die Angst, und zwar deshalb, weil der Entschluß, nicht zu spielen, als Entschluß der Vergangenheit überhaupt nichts nützt. Die nichtende Freiheit bewährt sich selbst gegen den Entschluß, der ihr entsprang. Nichts hindert den Spieler daran, wieder zu spielen, und nur wenn es ihm gelingt, den Entschluß in der Situation wieder zu fassen, unterbleibt das Spiel - aber nur bis zur

nächsten Spielsituation. So steht jeder Entschluß zum Widerruf, weil Freiheit von ihm sich nicht gebieten läßt, sondern ihn im Verein mit der Zeit zwangsläufig zur Zufälligkeit herabsetzt. Gleichwohl bedeutet Dasein: sich entwerfen, sich entschließen, handeln. Sartres Fazit in der Analytik der Angst lautet: "In der Angst ängstigt sich die Freiheit vor sich selbst." (Das Sein und das Nichts, S. 78) Das ist nur konsequent innerhalb seines spekulativen Denkansatzes, allerdings auch unheimlich, und zwar nicht nur für denjenigen, der sich in den Glorifizierungen der Freiheit angenehm eingerichtet hat.

III

Die nachdenkliche Erschließung des spekulativen Bodens, in dem Sartres Interpretation des Daseins als Entwurf gründet, zeitigt einige Ergebnisse. Das hervorragendste kann man als die Geborgenheit des Seins bei Sartre beschreiben. Gemeint ist, das Sein ist unwiderruflich und unversöhnlich für Sartre gesprengt, und zwar in die Undurchdringlichkeit und Gleichgültigkeit des Ansichseins und in die Gebrochenheit des Fürsichseins. Der Seinsduktus des Daseins (das "Menschenbild"), das sich daraus ergibt, ist durchmächtig und durchstoßen von elementarer Fragwürdigkeit, die als Nichtung (im Sinne doppelter Verneinung) die Kontingenz an Dingen wie an Menschen entdeckt. Eine Versöhnung von Ansichsein und Fürsichsein ist nicht möglich. Die Fraglichkeit hält das Dasein auf Distanz, auch zu sich selbst, sofern man überhaupt noch von einem "Selbst" sprechen kann, wenn dieses nur in Übergängen (transzendierte Transzendenz) besteht. Das Selbst stürzt im Sog seiner Freiheit gleichsam zusammen. Es wird Opfer der Zeitlichkeit, in der es sich entwirft. Seine eigene Kontingenz hält es unabweisbar in der Existenzstimmung der Angst. - Sichtet man diesen spekulativen Boden aus Distanz, so eignet ihm, gemessen an spekulativen Entwürfen menschlicher Vervollkommnung und Vollkommenheit, nichts Verführerisches. Und dennoch muß man sich fragen, ob sich nicht in Sartres Denken ein bestimmter Grundzug des Humanismus erfüllt, indem er sich an sein Ende bringt.

Gemeint ist der Grundzug der Anthropozentrik, jene Exposition des Menschen zum "Maß aller Dinge", die tief in die Geschichte zurückreicht - zumindest bis zu den Sophisten. Wenn der Mensch, auf welchem denkerischen Weg auch immer, zum Ursprung nicht nur seiner Welt, sondern der Welt wird, wenn er die Frage nach Sein, Wahrheit und Welt allein aus seinem Horizont entwirft, wenn er, wie Heidegger es einmal formulierte, "nur noch sich selbst begegnet", wenn er die Welt in sich implodieren läßt - kann er dann am Ende tatsächlich anders dastehen als "weltlos", als "unbehaust", weil es nichts mehr gibt, worin er sich beheimaten könnte? Man kann nicht bezweifeln: Sartre ist konsequent in der Logik seiner Spekulation. Die Angst der Freiheit ist ihm kein Anlaß, auf sie zu verzichten. Aber der Preis seiner Konsequenz ist hoch, und man muß sich fragen, ob er stimmt. Können wir denn davon ausgehen, daß dieses Sein, über das man sich in abendländischer Denkgeschichte immer wieder den Kopf zerbrochen hat, nichts anderes ist als die innere und äußere Umwelt unseres Bewußtseins? Müssen wir davon zwingend annehmen, daß die Dinge nur das sind, als was sie in der negativen Beleuchtung unseres Wissens und Handelns erscheinen? Oder ist solche Spekulation nur eine grandiose Anthropomorphisierung, eine "Zwischenwelt" Nietzsches, die als solche nicht mehr durchschaut wird? Zweierlei ist im Zuge dieser nachgetragenen Überlegungen denkbar: Einmal die Vermutung, in Sartres existentialem Humanismus vollende sich die humanistische Tradition in bodenloser Fraglichkeit. Denkbar ist aber auch, daß diese äußerste Fragwürdigkeit in vollendeter Anthropozentrik eine Umkehr ankündigt, in der - gegenläufig zu Sartre - das Ansichsein sich nicht nur durch die Negation des Fragens konstituiert, sondern sich als uneinholbar und gleichwohl präsent erweist. Dann könnte auch Sartres Humanismus ein "Provinzhumanismus" sein, der nicht durchschaut, daß die Welt mehr ist als das Umweltkorrelat unseres Bewußtseins. Noch sind das jedoch nur Vermutungen, die allein in einer weiteren Analyse des Sartreschen Denkweges erhärtet - oder verworfen - werden können.

6. Vorlesung.

Ethische Angst und ihre Abwehrstrategien.

I

Der Zusammenhang von Freiheit, Zeitlichkeit und Angst, als Grundweise, in denen das Nichts, das der Mensch ist, in ihm selbst aufgeht, ist das ontologische und anthropologische Fundament des existentialen Humanismus. Angst, das ist festzuhalten, bedeutet nicht eine thematische und durch ihren bestimmten Gegenstand definierte Furcht, sondern jene Grundgestimmtheit des Daseins, in der sich die menschliche Freiheitserfahrung in ihrer ganzen Fraglichkeit zu erkennen gibt. Der Mensch ist frei geboren, ist frei, könnte man mit Rousseau sagen - aber um den Preis einer Angst, die er nicht abzulegen vermag. Sich ängstigend trifft der Mensch auf sich, und doch schlägt ihn die Angst nicht in Bann und Fesseln sondern - jedenfalls für Sartre - sie ruft ihn zur Sisyphos-Arbeit der Entwürfe auf, in denen er sein Leben bis zu jenem Augenblick einrichtet, in dem der Mensch in die schiere Faktizität eines Ansich zurücktritt. Denn nur so erscheint Sartre der Tod. - Nun wurde schon angezeigt: Das Thema von Ethik und Moralität, die Frage nach dem Verhalten unter der Maßgabe von "Gerechtigkeit und Billigkeit" (Herder) ist ein Kernthema humanistischen Denkens. Dieses war immer eng verkoppelt mit der Frage nach dem Sinn menschlicher Freiheit. So stellt sich, nahezu zwangsläufig, das Problem, wie sich die Sartresche Exposition der Freiheit als Selbstbewußtsein in der Angst mit einer Ethik verbinden lasse, die nach geläufiger Einschätzung menschliches Handeln und Verhalten durch Wertbezüge orientiert. Auf die Kernbegriffe reduzierend wäre zu fragen: Wie ist das Verhältnis von "Freiheit" und "Wert". (Diese Frage wird hier nicht im Vorgriff oder Rückgriff auf den Humanismus-Vortrag und die Antwort, die dort gegeben wird, gestellt. Es geht also nicht um das Problem, ob und wie der existentielle Humanismus eine eigene Ethik entwickeln könne. Es geht vielmehr um

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

den Wertbezug Sartrescher Freiheit, um das Verhältnis von existenzieller Freiheit und Wert-Ethik, um das, was Sartre "ethische Angst" nennt.)

Was also meint diese "ethische Angst"? Herkömmlicherweise könnte man unter ethischer Angst eine Versagensangst verstehen, eigentlich die Furcht, bestimmten ethischen Normen und Geboten nicht genügen zu können. erinnert man sich aber an die Bestimmung der Furcht (im Unterschied zur Unaufhebbarkeit der Angst), so müßte man zutreffender die Angst vor ethischem Versagen als "Furcht" bezeichnen, Furcht nämlich vor den inneren und äußeren Sanktionen, die der Nichterfüllung ethischer Normen "erfahrungsgemäß" folgt. Wenn Sartre daher von "ethischer Angst" spricht, und zwar im Zusammenhang mit der Angststimmung der Freiheit selbst, so kann die Furcht vor ethischem Versagen angesichts drohender Sanktionen nicht gemeint sein. So verhält es sich in der Tat. Ethische Angst ist keine empirische Furcht vor dem Versagen, sondern Einblick in einen Zusammenhang von Freiheit und ethischem Wert derart, daß sich die Freiheit als Ursprung und Bedrohung der Werte entdeckt - also auch der ethischen Werte, denen unser Alltagsbewußtsein eine Stabilität zuschreibt, die gerade dadurch zustande kommt, daß man Werte als übermenschlich, apriorisch glaubt. Im Gegensatz zu diesem Glauben an die überlegene Seinsweise von Werten teilt Sartre offenbar Nietzsches skeptische Einstellung. Dieser antwortete in einem seiner bekannten späten Aphorismen auf die Frage, was der "Nihilismus" bedeute: "Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das 'Warum'." Und er erläutert diesen Vorgang "als Folge der großgezogenen 'Wahrhaftigkeit'. somit selbst (als) eine Folge des Glaubens an die Moral." (Wille zur Macht, Kröner TA S. 10) Kurz, in Nietzsches Spätphilosophie der Entlarvung metaphysischer "Tonverstärkungen" werden die Werte als menschliche Setzungen dekuviert. Der Mensch ist das wertsetzende Wesen im Namen des Willens zur Macht. Kein Grund besteht zu der Annahme, es gebe ein "an sich bestehendes" Wertreich, an dem sich der Mensch gerade deshalb zuverlässig orientieren könne, weil es sich ihm nicht verdanke. - In der Bahn dieses wertskeptischen Denkens bewegt sich auch Sartre, wenn er von der "ethischen Angst" spricht und diese als Folge der Freiheit interpretiert. Allerdings, Sartre argumentiert ontologisch und nicht

metaphysisch wie Nietzsche im Rückgriff auf das Prinzip des "Willens zur Macht". Die entscheidende Frage ist also diejenige nach der Seinsweise der Werte. Worin besteht diese? Sartres erste Antwort klingt vertraut: Werte werden als "Forderungen" beschrieben, und zwar als Forderungen, "die eine Begründung verlangen". (Das Sein und das Nichts, S. 81) Im Begründungszwang ethischer Werte ist, in Sartres Sicht, bereits angelegt, daß Werte kein eigenständiges Sein darstellen, wie etwa in der materialen Wertethik bei M. Scheler. Denn gäbe es Werte "an sich", so müßte man sie dem Ansichsein zuschlagen. Dann aber wären sie in jener "massiven" Seinsregion, die von der Freiheit des Fürsichseins diametral unterschieden ist. Es wäre nicht auszumachen, wie sie als in sich verschlossene "Wertdinge" auf die ihnen absolut ferne Freiheit sollten wirken können. Eine Brücke für Rechts- und Geltungsansprüche könnte es nicht geben. Es wäre nicht einzusehen, wie Werte "fordern" könnten. Der Forderungscharakter von Werten ist also nur dadurch erklärbar, daß sie demjenigen Seinsbereich zugehören und entspringen, dem sie Forderungen sein können: der Freiheit des Fürsichseins. Das Sein der Werte ist nichts anderes als ihr Anerkanntsein, ein auf Abruf geliehenes Sein gleichsam. Denn, so heißt es bei Sartre: "Folglich ist meine Freiheit die alleinige Begründung der Werte, und n i c h t s, absolut nichts rechtfertigt mich, diesen und nicht jenen Wert, diesen und nicht jenen Wertmaßstab mir zu eigen zu machen." (Das Sein und das Nichts, S. 82) Der Mensch ist also der Begründer seiner Werte und Wertmaßstäbe. Sie haben ihr Sein als Forderung allein im Licht ihrer Anerkennung und diese bringt sie allererst hervor.

Nun wäre die Selbstentdeckung des Menschen als Ursprung seiner Werte noch kein Grund zur Angst. Im Gegenteil, diese Entdeckung könnte ihn mit Stolz erfüllen: wäre er doch derjenige, der nicht nur, die Natur überlistend, seine Welt erfände, sondern der darüber hinaus sich frei und souverän in dem bestimmte, was ihm Sinn und Orientierung des Lebens zu sein habe. Der Mensch wäre uneingeschränkte Selbsterfüllung und darin allem überlegen, was seine Bestimmung nur zu lehen hätte. Nicht Angst, sondern Freude wäre die angemessene Stimmung für den Durchbruch des Menschen zu absolutem Selbstschöpfertum. Für Sartre indes stellt es sich anders dar. Die Entdeckung des Menschen

als Begründer seiner Werte ist zugleich die Erkenntnis, daß es nicht möglich ist, an ihnen verlässlichen Halt und Orientierung zu gewinnen. Und wiederum ist es die Negativität der Freiheit, die jetzt auch im Wertbereich verstörend wirkt. Denn wie das Verhältnis zu den Dingen und zu abgelebter Vergangenheit bringt auch der durchschaute Bezug zu Werten die Irritationen des Möglichen ins Spiel. Habe ich ersteinmal entdeckt, daß das Verbindliche geltender Werte sich nur meiner Anerkennung verdankt und daß es eigentlich jederzeit möglich ist, die Anerkennung zu verweigern, so überholen auch hier meine Möglichkeiten die Wirklichkeit, in der ich mich eingerichtet habe. Wohl signalisiert mir die Abhängigkeit der Werte von meiner Anerkennung Souveränität, jedoch ist diese Souveränität insofern ein zweifelhaftes Geschenk, als sie, jedenfalls für Sartre, zwar zu selbstgesetzter, aber dadurch nicht auch gerechtfertigter Wertüberzeugung führt. Denn Werte, einmal in ihrer Abhängigkeit von meiner Anerkennung eingesehen, sind überhaupt nicht mehr zu rechtfertigen, wenn man unter Rechtfertigung den Nachweis ihrer objektiven Verbindlichkeit versteht. Aber auch die subjektive Verbindlichkeitserklärung ist nicht länger verlässlich. Sie ist zumindest jederzeit bedroht durch das "nicht" und "noch nicht" künftiger Entscheidungen des freien Bewußtseins. Sartre sagt: "nichts kann mich gegen mich selbst sichern." (Das Sein und das Nichts, S. 83) Damit ist gemeint: Es gibt keine Wertgeltungen, durch die ich mich so binden könnte, daß ich dem Dilemma entkäme, durch Wahrnehmung meiner Anerkennungssouveränität die Werte, die ich anerkenne, in Frage stellen zu müssen. Nicht aber deshalb, weil ich mir in der Rolle des ewigen Zweiflers gefiele, sondern weil das "Nichten" (die Verneinung) meinen ontologischen Status ausmacht. So wie ich immer bin, was ich nicht mehr und noch nicht bin, so ist auch jeder Wert, den ich anerkenne, nach rückwärts und vorwärts faktisch und potentiell genichtet. Mit einem Wort: Was ich anerkenne, teilt mein Schicksal, nämlich bloßer Entwurf zu sein. Jeder Wert ist eine Selbstbindung auf Probe und Zeit - wie jedes Dasein sich auf Probe und in der Zeit entwirft, ohne jemals die Möglichkeit zu haben, sich, den Zufall überwindend, als notwendig und dadurch als gerechtfertigt zu erfahren.

II

Die ethische Angst des Menschen, nämlich sich selbst als Ursprung seiner Werte zu entdecken, hinzugerechnet die Tatsache ihrer absoluten Rechtfertigungslosigkeit durch ein Über- oder Auermenschliches, ist nicht der "Normalfall" menschlicher Selbstwahrnehmung in ethisch-moralischen Horizonten. Der Normalfall ist vielmehr die Überzeugung, in ethisch abgestimmten Verhaltenserwartungen Orientierung und Stütze für den rechten Umgang zu finden. Das weiß auch Sartre, und so steht er, will er an seiner These vom Angstcharakter ethischer Befindlichkeit festhalten, vor der Aufgabe, ihn mit der ethischen Zuversicht zu konfrontieren. Die Frage wäre demnach: In welchem Verhältnis steht die übliche ethische Gewißheit hinsichtlich des richtigen Verhaltens, die Alltäglichkeit des positiven Gewissens, das angstfrei weiß, was zu tun (oder zu lassen) ist, zur ethischen Ur-Angst, in der sich die Negativität des Freiseins als unsicherer Ursprung des Werthaften entdeckt? Sartres Antwort ist deutlich, aber auch interpretationsbedürftig. Die ethische Gewißheit alltäglichen Verhaltens ist für ihn nichts anderes als eine Flucht. Ein Name dieser Flucht lautet: "Determinismus". Üblicherweise versteht man unter Determinismus die Lehre vom durchgängigen gesetzhaften Zusammenhang aller Erscheinungen, der Willkür und Zufall und - im Falle des Menschen - Freiheit ausschließt. Determinismus als Überzeugung wendet sich entschieden gegen das Überraschende und Unvorhersehbare. Im Rahmen dieser Überzeugung kann Freiheit nur eine Täuschung sein, die ihren Grund in mangelhafter Einsicht hat. Sartre gibt diesem Determinismus ontologisch keine Chance. Seine spekulative Philosophie ist in ihrer Grundintention nichts anderes als der ausgeführte Widerspruch zu allen deterministischen Seinsentwürfen. Denn diese operieren insgesamt mit der Vorgängigkeit des Wesens vor der Erscheinung, das heißt: das Wesen "determiniert" die Erscheinung. Die Umkehrung des Satzes aber ist für Sartre keine Determination, sondern Einlösung der Kontingenz in Entwürfen, die nicht zu rechtfertigen sind. Anders gesagt: Der Sturz der Existenz ins Offene ihres Fürsichseins kann sich kein

Determination mehr versichern und ist dennoch verantwortlich für alles, was aus ihm folgt. Das ließe sich zutreffend als "ethischer Existenzschock" bezeichnen.

Was aber bedeutet dann "Flucht" in den "Determinismus"? Inwiefern ist sie eine zugleich verbergende und entlarvende Antwort auf die Grundbefindlichkeit (ethischer) Angst? Und was hat diese Flucht mit der alltäglichen Gewißheit rechten Verhaltens zu tun? Sartre sieht folgenden Zusammenhang: Der Determinismus, etwa als wissenschaftliche Überzeugung, menschliches Verhalten sei zwingend über innere und äußere Antriebe gesteuert, hat seinen vorwissenschaftlichen Anhalt in der Meinung, die Welt sei - auch ethisch - verläßlich eingerichtet. Diese Verläßlichkeit besteht in der objektiven Struktur von Situationen, in denen wir uns zumeist sicher bewegen. Wir bewegen uns darin sicher, weil wir uns an deren "objektiven" Sinn halten, weil wir nicht entdecken oder nicht entdecken wollen, daß der vermeintlich objektive Sinn faktischer Situationen nichts anderes ist als unsere Interpretation, die nur solange gilt, als wir ihre Geltung anerkennen. In anderer Wendung: die ethische Gewißheit verdankt sich einem "objektivistischen Schein", der nur dann aufkommen und sich halten kann, wenn Freiheit sich über sich selbst täuscht. Um diese Täuschung geht es bei der Analyse der Flucht vor ethischer Angst. In der Sicht Sartres ist sie eine permanente Fluchtbewegung, in die sich die Angst verlarvt, in der sie sich aber nicht aufhebt. Das würde bedeuten, der Mensch neigt ontologisch dazu, seine ethische Angst - die Unentrinnbarkeit einer Verantwortung, die man nicht übernimmt, sondern "ist" - durch den Aufbau von deterministischen Strukturen zu überdecken, sich also eine objektive Wertwelt zu schaffen und sich zugleich als deren Schöpfer zu vergessen. Damit wird aber eine dialektische Bewegung initiiert. Denn das, worin der Mensch sich als Ursprung vergessen will - die objektiven Wert- und Bezugsstandards - rächen sich gewissermaßen dadurch, daß sie den Charakter von Ansichseiendem annehmen, also fremd werden. Es mag eine Weile angehen, das nicht zu bemerken und in den objektivistischen Konventionen unterzutauchen; ich mag mich eine Zeitlang darüber täuschen, daß die psychologischen und ethischen Determinismen (sie gehören für Sartre

zusammen) mir eine wirkliche Welt nur vorgaukeln, die in Wahrheit eine Illusion ist - in dem Augenblick aber, in dem ich in einer Situation zwingend mit mir selbst konfrontiert werde, in dem die Zukunft mir als meine und nur als meine Möglichkeit (die mir niemand "abnehmen" kann) offenbar wird, muß ich die Fluchtbewegung durchschauen. Dann gilt die Feststellung: "Einsam und voller Angst tauche ich empor gegenüber dem einzigen und ersten Entwurf, der mein Sein konstatiert, alle Geländer und alle Schutzwehren zerbrechen, genichtet vom Bewußtsein meiner Freiheit: bei keinem Wert habe ich und kann ich eine Zuflucht haben vor der Tatsache, daß ich es bin, der die Werte im Sein hält, nichts kann mich gegen mich selbst sichern; abgeschnitten von der Welt und meinem Wesen durch dieses Nichts, das ich b i n, habe ich den Sinn der Welt und meines Wesens zu realisieren; ich entscheide darüber, allein, ich bin ohne Rechtfertigung und unentschuldigt." (Das Sein und das Nichts, S. 83)

Der Determinismus und Objektivismus jeglicher Spielart, der wissenschaftlichen ebenso wie der normativen, das wäre daraus zu lernen, ist eine Abwehr- und Entschuldigungsstrategie, in die sich das Dasein vor sich selbst flüchtet, allerdings ohne sich wirklich zu entkommen. Der Kern dieser Strategie aber besteht darin, die ekstatische Zeit so zu überspielen, daß sich eine Kontinuität zwischen Vergangenheit und Zukunft, mithin eine Aufhellung der Leere der Gegenwart herstellt. Wenn ich weiß, was die Zukunft bringen wird, wenn ich sie aus der Vergangenheit errechnen oder abschätzen kann, etwa weil ich ein objektives Spiel der Kräfte psychohistorisch kenne habe ich die Möglichkeiten der Zukunft scheinbar gebändigt, ihnen den Stachel der Nichtung gebrochen. Dam liege ich mir weder bedrohlich voraus, noch hat sich meine Vergangenheit zur Folgenlosigkeit versteinert. Und zweifellos bindet sich die Alltagswelt in eine Vielzahl von determinatorischen Allgemeinüberzeugungen, in denen das "Wir" dem "Ich" Sorge und ethische Angst abnimmt. Jedoch in der Einschätzung Sartres sind diese "Geländer" und "Schutzwehren" nicht von dauerhafter Qualität. Denn sie können eines nicht leisten: nämlich das Ich von sich selbst zu suspendieren, ihm die Erfahrung des Fürsichseins abzunehmen. Für Sartre bleibt in jedem Fall ein Elementarphänomen, das undelegierbar ist: die Notwendigkeit, sich

in seine eigene Zukunft zu versetzen und von dieser her zu begreifen. Diese Notwendigkeit unterläuft alle Zukunftsdelegationen und alle stellvertretenden Antizipationen. Erst vor dem Hintergrund notwendiger Selbstantizipation, vor der Erfahrung des Selbstnichtung, die mich als Schnittpunkt zweier Negationen vor mich selbst bringt, werden sowohl die Fluchtstrategien verständlich wie auch einsichtig, inwiefern sie letztlich nur bezeugen, was sie verdrängen wollen, daß ich zutiefst und zunächst n i c h t b i n und mich nicht h a b e.

Nun gibt es für Sartre neben der Strategie, sich durch Rückzug auf scheinbare Determinismen der Angstgestimmtheit der Freiheit zu entziehen, noch eine weitere, verwandte Fluchtstrategie. Sie zeigt sich im Bestreben, das Ich zu substanzialisieren, zu verdinglichen. In diesem Falle wird dem Ich ein beharrliches Sein zugesprochen, oder, in der Beschreibung Sartres, es wird als "kleiner Gott" betrachtet, der "in" Freiheit, jedoch nicht "als" Freiheit agiert. Was aber geschieht in solcher verdinglichenden Selbst-Unterstellung? Für Sartre entschärft sich jetzt der Angstcharakter der Freiheit dadurch, daß ich "meine" Freiheit wie diejenige eines anderen Menschen auffasse, nämlich als Beschaffenheit eines objektivierten Ich. Dieser Trick, mein Ich wie einen Gegenstand so behandeln, trennt mich gleichsam von meinem gelebten Ich. Dadurch wird die innere Erfahrung meines Über-mich-Hinausgehens zugunsten eines fiktiven Ich stillgelegt. Indes, die Unterstellung eines fiktiv-verdinglichten Ich nach Maßgabe des Ich, das ich an anderen Menschen beobachte, ist eine ebenso fragwürdige Angstbewältigung wie jene durch die Erfindung deterministischer Orientierungsstrukturen. Ob der Mensch sein In-der-Zeit-sein einem allgemeinen Regelsystem unterstellt, um dadurch der radikalen Verantwortlichkeit zu entkommen, oder ob er seinem Ich die Entfremdungsgestalt eines objektiven Ich-Wesens gibt, das sich zu Werten verhält, aber für ihre Geltung nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann - in beiden Fällen begeht er eine Selbsttäuschung. Die Absicht jedoch (sie muß nicht ausdrücklich sein), die Angst zu verhüllen, mißlingt. Denn die Täuschung kann niemals perfekt sein, weil sie der Negativität der Freiheit selbst entspringt.- Das heißt, der Determinismus oder die Verding-

lichung des Ich setzen als Täuschungsmanöver im Sinne einer Flucht voraus, worüber sie täuschen wollen, die Nichtungsstruktur der Freiheit. Wie ist das gemeint? Es ist so gemeint, daß das negierende Wesen der Freiheit sich selbst in keiner täuschenden Konstruktion wahrhaft vernichten kann. Auf das Ich bezogen: Ich kann meine Freiheit nicht dazu benutzen, sie selbst in fluchthaften Wert- und Selbstverdinglichungen aufzuheben. Schon indem ich versuche, mich durch moralische oder wissenschaftliche Determinismen (durch ethische oder wissenschaftliche Konventionen) zu "entschuldigen" oder auch nur zu orientieren, mache ich von der Freiheit Gebrauch, die ich durch diese Veranstaltungen auflösen möchte. Indem ich die Freiheit nutze, um sie zu negieren, realisiere ich - unfreiwillig -, daß ich sie bin. Das Nichts der Freiheit ist gegen sie selbst ohnmächtig. Was sich seiner Herkunft verdankt, bleibt durch diese bedroht. Nur in einer uneigentlichen Verblendung kann ich mir - nach Sartre - vorgaukeln, auch frei gegenüber meiner Freiheit zu sein. Daß ich es nicht bin, daß ich die Bindung an das Nichts nicht "nichten" kann, ohne diese Bindung zugleich anzuerkennen, macht das Dilemma aus, als Freiheit existieren zu müssen. Und hierin begründet sich die Unmöglichkeit, der Angst zu entkommen. Alle Fluchtgesten und -veranstaltungen, das wäre das Fazit im Sinne Sartres, können dem Menschen letztlich nur vorführen, daß die Grenze seiner Verneinungskraft die Verneinung selbst ist. Und gelänge es dem Menschen, wie Gott zu werden (ein Unterfangen, das Sartre vermutet), er hätte auch als Menschengott seine Grenze an der Unverneinbarkeit des Nichts. Dieses würde ihn immer wieder auf sich selbst und in die Angst zurückwerfen und jeden Fluchtoptimismus der Unwahrhaftigkeit überführen.

7. Vorlesung

Ethische Beispielhaftigkeit - Momente der Selbstkorrektur in Sartres existentialem Humanismus.

I

Der existentielle Humanismus, in dem Sartre den "klassischen" Humanismus kritisiert (wobei zu bedenken ist, daß Sartres "klassischer Humanismus" nicht der Humanismus der "Klassiker", sondern vor allem dessen ideologische Verkümmern ist), ist ohne sein ontologisch-anthropologisches Fundament nur unzureichend begriffen. Der Exkurs in ontologische Grundstrukturen und Begrifflichkeiten, wie sie in "L'Être et le néant" entwickelt werden, ist unumgänglich, will man die Aussagen der Programmatik des Humanismus-Vortrags von ihren gedanklichen Ursprüngen her und nicht nur auf der apologetisch-demonstrativen Ebene begreifen. Allerdings, der Rückstieg aus der ontologisch-spekulativen Reflexion in den Bereich öffentlicher Selbstdarstellung und Auseinandersetzung führt vor einige Schwierigkeiten. Erinnerung man sich etwa an die Radikalität, mit der Sartre im spekulativen Zugriff das menschliche Dasein im Horizont der Nichtigkeit exponiert oder mit der er die Angst aus ihren Verschleierungen in ethische und sachliche Determinismen hervorholt, so wird man zu der Konsequenz gedrängt: es kann keine ursprüngliche Verbindung zwischen Menschen und Dingen, ja nicht einmal zwischen Menschen geben. Das Nichts als der Fluch des Bloß-Möglichen, das alles Wirkliche, den Menschen inbegriffen, zur Zufälligkeit des Erscheinens bringt, ist unüberwindbar und unhintergebar. Es wirft den Menschen, und zwar als Einzelnen, auf sich selbst zurück und konzidiert ihm - prinzipiell - nicht einmal dieses Selbst als ein verlässliches. Das Selbst ist nichts anderes als sein ständiger Entzug in die versteinerte Vergangenheit oder in die undeterminierte Zukunft. Ich bin, was ich nicht mehr bin, und ich bin, was ich noch nicht bin. Wer bin ich? Eben nichts - oder das Nichts, mit dem problematischen Vorzug, es wissend einzulösen. Es ist wahrhaftig nicht erstaunlich, wenn jemand der Sartres Gedanken bis zu diesem Punkt mitgedacht hat, sich ernsthaft und begründet fragt, ob Sartres spekulative Verbindung von

Dasein und nichtender Freiheit nicht zu einer Selbstvernichtung der Seinserfahrung führen müsse, mithin auch zum seinslogischen Ende desjenigen, der diese Erfahrung "an und für sich" macht, also des Menschen. Wäre das die Folge, so würde auch die Humanismus-Thematik überflüssig; sie hätte keinen "Gegenstand" mehr. Man fragt sich, verschwindet der Mensch nicht schließlich selbst im "Loch des Seins", das er mit seinem Bewußtsein gräbt und in das ihn der Sturm der Zeit fegt? Sartre sieht es offensichtlich nicht so, und zwar deshalb, weil er - das jedenfalls sei die These - auf der Ebene konkreten Daseins nicht einlöst, was ihm seine philosophische Analytik in den Blick stellt. In philosophischer Kunstsprache könnte man formulieren: Sartre operiert am Ende mit einer Differenz zwischen ontologischer und ontischer Erfahrung, die nicht mehr ausdrücklich zum Thema wird. Am Beispiel erläutert: Im Spiegel philosophischer Analytik schwindet das Ich Sartres zum Schnittpunkt zweier Negationen es konvergiert in seiner Gegenwärtigkeit auf Null. Auf der Ebene konkreter historischer (und lebensgeschichtlicher) Erfahrung hält sich das Ich als Zentrum von situationsbedingten Entwürfen durch. Es wird zumindest zu einer individuellen Produktivkraft, die nicht einfach das Nein der Zeit erfüllt, sondern selbst Zeit als Geschichte in Regie nimmt. Das konkrete, lebendige Ich ist Handeln in Wahlen und Entwürfen, es überspielt sein Genichtetsein in Zielperspektiven, in denen es sich in bestimmter Weise "vornimmt". Damit wird zumindest "situativ" und "relativ" die ontologische Gefangenschaft in der Zeitlichkeit aufgehoben: ich bin nicht mehr nur, was ich nicht mehr bin oder noch nicht bin - ich bin auch das, was ich aus der doppelten Nichtung und gegen sie wähle und entwerfe, kurz: was ich daraus mache. Allein aus dem Blickwinkel ontologischer Daseinsanalytik ist weder das Handeln (in Entscheidungswahlen und Zielentwürfen) verständlich, noch läßt sich dort ein Ich finden, das die Possessivbestimmung "mein" tragen könnte. Dennoch wird gerade dieses Ich, und zwar in der Absolutheit seiner Einsamkeit, zur existentialen Voraussetzung der gesamten Sartreschen Handlungsanthropologie. Offenbar übersteht also das lebendige Ich seine ontologische Abdankung und hält dem Angriff der doppelten Negation stand. Pointiert das Ich ratifiziert nicht den ontologisch vindizierten Selbstmord. Und das Nichts hat anscheinend einen erfolgreichen Widersacher ge-

funden, der es vermag, sich in ihm einzurichten.

Solche Vergegenwärtigung bestimmter Diskrepanzen zwischen der ontologischen Bestimmung von Dasein, zwischen demjenigen, was der "ontologische Boden" des existentialen Humanismus genannt wurde, und der praktischen Einlösung des Daseins im konkreten Leben und Zusammenleben, kann nicht dazu dienen, Sartre des Widerspruchs und damit der Unwahrheit zu überführen. Sein Denken versagt sich derartig simplifizierender Kritik. Allerdings muß die Einsicht in diese Diskrepanzen zur Rückfrage führen, ob sie nicht, wenn auch äußerst verborgen, doch auf eine gewisse Revision der ontologischen Strukturen führt, die im spekulativen Grundriß des Seins selbst angelegt ist. Denn was anderes als eine Revision wäre es, wenn das handelnde Ich, das Sartre in seinem Humanismus-Vortrag so energisch verteidigt, in der Ontologie des Fürsichseins "lebendig" nicht unterzubringen ist, wenn man zwar deutliche Verwandtschaften, aber auch erhebliche Differenzen zwischen Ich und Fürsichsein feststellen muß? Für die Humanismus-Thematik, das sei vorab gesagt, sind die nicht auflösbaren Unterschiede zwischen Sartres spekulativer und anthropologisch konkreter Denkebene (zwischen dem Nullpunkt-Ich und dem faktischen Ich) von erheblicher Bedeutung. Denn, wie angedeutet, die durchgeführte Auflösung des Menschen in die reine Negativität des Fürsichseins würde in der Konsequenz jeden Humanismus thematisch gegenstandslos werden lassen. Eine Lehre vom Menschen ohne ihn ist schlechthin undenkbar.

II

Im Rückstieg von der ontologischen Entfaltung anthropologischer Kategorien auf die Argumentationsebene des Humanismus-Vortrags gerät man in eine merkwürdige Situation. Einerseits hat sich der Denkhintergrund aufgehellt, vor dem Begriffe wie "Außersichsein", "Entwurf und Verlust", "Überschreitung" zu lesen sind (nämlich als Ur-Befindlichkeiten des Fürsichseins und der Negativität seiner Freiheit). Andererseits lassen sich die Gedankengänge des programmatischen existentialen Humanismus mit diesem Hintergrund nicht voll zur

Deckung bringen. Man muß also gleichsam mit Sartre gegen Sartre denken - will man sich nicht auf die Feststellung zurückziehen, die aufzeigbaren Diskrepanzen seien nichts anderes als Ausdruck jener Popularisierung, zu der jeder Vortragende vor öffentlichem Forum gezwungen werde. Gegen diesen Rückzug spricht indes schon die Beobachtung, daß die Rehabilitation des faktischen Ich vor dem endgültigen Entzug seines Selbstseins im philosophischen Grundwerk Sartres selbst stattfindet. Schon dort gibt es den Bruch zwischen dem "ontologischen Ich" und dem "Ich in der Situation"; schon dort geschieht eine Identifizierung des Ich durch sein Handeln, die weder subjekt- noch bedingungslos ist. Dieser Bruch vertieft sich im Humanismus-Vortrag. Das läßt sich am zentralen Thema der Ethik verdeutlichen. Erinnert man sich an einige Ausführungen zum Verhältnis von Freiheit, Angst und Ethik in "L'Être et le néant", so wurde dort dargetan: Eine Verbindlichkeit ethischer Überzeugungen im Sinne ihrer objektiven Rechtfertigung (etwa durch apriorische Werte) ist nicht zu erreichen. Es gibt kein allgemeingültiges Wertsystem, und jeder Versuch, ein solches zu behaupten, ist entweder eine Selbsttäuschung oder, im ärgeren Falle, eine gezielte Unaufrichtigkeit. Intersubjektiv geltend gemachte ethische Orientierungen sind grundsätzlich unzulässige "Determinationen", insofern bestenfalls ein Selbstbetrug aus Angst vor der Freiheit und daher vielleicht psychologisch, aber nicht ontologisch entschuldbar. Fundament dieses Geltungs-skeptizismus' ist die Unhintergebarkeit der subjektiven Freiheit, die als einzige "Determination" nicht aufgelöst werden kann, wie immer sich der Einzelne auch anstrengen mag. Kein Mensch entrinnt seiner Freiheit, aber er entrinnt auch nicht der Erfahrung, daß Freiheit immer nur "seine" ist. Freiheit ist grundsätzlich ego-zentrisch. Sie geht nur im Ich auf, so aber, daß sie dieses Ich sogleich von allen anderen trennt, ja selbst noch von seiner eigenen Vergangenheit und Zukunft (in ontologischer Argumentation). Wenn ich also etwas für "wert" oder "richtig" halte (anerkenne), so besteht dieses nur durch meine Wahl. Das heißt indes, selbst wenn alle Menschen (außer mir) ein ethisches Postulat ungeteilt für richtig halten, kann es für mich nur dadurch Geltung haben, daß ich es für mich in Geltung setze. Jeder Versuch, die allgemeine Anerkennung zum Maßstab meiner Entscheidung zu erheben, ist eine Selbsttäuschung. Zwar kann meine ethische Wahl mit derjenigen aller anderen Menschen (soweit ich sie

kenne)koinzidieren, aber nur nachträglich und zufällig. Im Grunde gibt es keine Brücke zwischen meiner ganz subjektiven Wahl und Setzung von Werten und deren allgemeiner Geltung. Anders gesagt, die Freiheit, der ich nicht entrinne, die sich als nichtendes Verhängnis an die Fersen meiner Existenz gehängt hat, wirft mich immer auf mich als letzten Geltungsgrund ethischer Wahl zurück. Was auch an Übereinstimmendem mit anderen vorhanden sein mag, es kann dadurch keine Verbindlichkeit beanspruchen, sowenig ich - konsequent gedacht - durch meine ethische Wahl für andere verbindlich werden kann. Zwischen meiner Freiheit und der Freiheit der anderen liegt ein Abgrund. Freiheit ist dieser ego-zentrierende Abgrund. Nichts verbindet mich mit dem anderen als das Nichts. Das ist in der Linie der ursprünglichen Freiheitsexposition Sartres völlig konsequent gedacht. (Obgleich man sich auch hier fragen muß, woher dieses Ich kommt, das noch wählen kann, ohne von seinen eigenen Wahlen zerrissen zu werden.)

Sartre hält jedoch die brückenlose Egozentrik ethischer Wahl (der wesentliche Grund für die Angst) im Humanismus-Vortrag nicht durch. Dort heißt es: "Wenn wir sagen, daß der Mensch für sich selbst verantwortlich ist, so wollen wir nicht sagen, daß der Mensch gerade eben nur für seine Individualität verantwortlich ist, sondern daß er verantwortlich ist für alle Menschen (responsable de tous les hommes)." (Humanismus-Vortrag, S. 12) Wie aber kann ein Mensch jetzt für alle Menschen verantwortlich sein? Sartres neue Konstruktion trägt nur, wenn zwischen dem einzelnen Menschen und der Menschheit ein positives Repräsentanzverhältnis hergestellt wird. Der einzelne Mensch wählt sich gleichsam im (formalen) Blick der ganzen Menschheit und im Hinblick auf sie. Das jedoch bedeutet eine entscheidende Änderung hinsichtlich der negativen Struktur der Freiheitserfahrung. Die Menschheit, die ich in einer (ethischen) Wahl binde oder - was gleichbedeutend ist - an die ich mich in einer solchen Wahl binde, kann nur verbindlich werden, wenn "meine" Freiheit eben diese Menschheit nicht negiert, wenn also der entscheidende Grundzug des Fürsichseins im Blick auf die anderen ausgesetzt wird. Will ich für die anderen wählen können, und sei es auch nur im Mitbedenken ihres Existierens, so darf ich sie im Vollzug meiner

ethischen Bestimmung nicht "nichten". Zumindest in diesem Falle müßte Freiheit den ihr eigenen Grundzug der Verneinung, wenn schon nicht aufheben, so doch stornieren können. Was aber bedeutet das anderes als eine Umdeutung der ontologischen Verfassung des Fürsichseins? Und es ist in der Tat auffällig, wie wenig der negierende Grundzug der Freiheit des Fürsichseins im Humanismus-Vortrag hervortritt. So erfährt auch Angst eine Umdeutung. Sie ist nicht mehr die Selbstoffenheit der Freiheit in ihrer absoluten Negativität, die es mir nicht einmal erlaubt, mich in meinen eigenen Entschlüssen auf Dauer festzulegen (wie am Spieler-Beispiel abzulesen), sondern sie ist im Grunde die Furcht vor der Verantwortung, das heißt: vor dem kritischen Anspruch auf Verallgemeinerung, der jeder Wahl inhärent ist. Die ethische Angst tendiert zumindest in Richtung jener Versagensfurcht, die zunächst als deterministische Täuschung enttarnt wurde.

Die zwischenmenschliche Brücke, die Sartre in seiner Verteidigung des Existentialismus als eines Humanismus - ja, als des einzig wahrhaften Humanismus - schlägt, liegt in der Annahme einer fundamentalen Beispielhaftigkeit, die alle Menschen, ob sie es wollen oder nicht, miteinander verbindet. "Nichts bestimmt mich Abraham zu sein", so erläutert Sartre, "und dennoch bin ich in jedem Augenblick gezwungen, beispielhafte Handlungen (actes exemplaires) zu vollführen." (Humanismus-Vortrag, S. 14) Ist es dann aber übertriebene Spitzfindigkeit, zu fragen, ob nicht in dieser grundlegenden Beispielhaftigkeit aller menschlichen Handlungen doch auf eine gemeinsame Natur des Menschen rekurriert wird, die Sartre in seinem Denken so entschieden ablehnt? Wenn jede meiner Handlung gleichsam hinter dem Rücken meines Bewußtseins und meines Willens und unabhängig von meinen Selbstzweifeln beispielhaft *i s t*, so nur durch Unterstellung einer zwischenmenschlichen Gemeinsamkeit, die letztlich nicht mehr abhängig sein kann von meiner Anerkennung. Man kann sich sinnvollerweise keine Beispielsbrücke unter Menschen vorstellen, wenn es nicht ein positives tertium des Allgemein-Menschlichen gibt, das mich - unabhängig von meiner Zustimmung - zu einem Beispiel und das heißt: zu einem Bild des "Menschen überhaupt" macht. Oder anders: die Tatsache des Beispielseins meiner Handlungen ist durch meine Freiheit nicht negierbar. Sie findet ihre Grenze und

Vermittlung am Phänomen unabwählbarer Beispielhaftigkeit. Die Ego-Zentrik des Fürsichseins wäre grundsätzlich überschritten oder unterlaufen durch die mitmenschliche Beispielhaftigkeit jeglicher Existenz die sich im Handeln entwirft. Sie könnte durch keine Freiheit mehr negiert werden und läge außerhalb des Bereichs meiner Setzungen. Diese Beispielhaftigkeit könnte durch keine Fraglichkeit außer Kraft gesetzt werden, sie wäre resistent gegenüber jeder Verneinung. Zwar kann ich, in Realisierung meiner Beispielhaftigkeit (der Beispielhaftigkeit des Handelns, das ich b i n) immer noch nicht sagen, was materialiter eine richtige ethische Entscheidung ist. Aber mein unabwählbares Verallgemeinertsein zum Beispiel müßte in praktischer Konsequenz doch bedeuten: eine ethische Wahl kann "prinzipiell" nicht richtig sein, wenn sie die Beispielsverbundenheit der Menschen nicht respektiert - oder positiv: wenn ich durch mein Handeln nicht auch das Handeln der anderen ermögliche. Die Subjektivität findet also ihre Grenzen an der Intersubjektivität beispielhaften Vermitteltseins aller Menschen. Das hieße: niemand ist zwar ein Fall des anderen, aber jeder - zwangsläufig, weil in der Gemeinsamkeit menschlichen Wesens begründet - sein Beispiel. Die Ähnlichkeit der Argumentation Sartres (im Humanismus-Vortrag) mit Kants Prinzip, die Maximen des Handelns an ihrer Generalisierbarkeit zum allgemeinen Gesetz zu prüfen, ist frappant. Allerdings darf auch der Unterschied nicht übersehen werden. Kant verlangt diese Prüfung als ausdrücklichen Akt ethischer Reflexivität; für Sartre jedoch existiert jeder einzelne Mensch als solche Prüfung, und zwar mit jeder Wahl. Und keine allgemeine Gesetzgebung kommt ihm als verlässliche Orientierung zur Hilfe. Der Einzelne bleibt Beispiel für alle Menschen; er kann sich niemals als Fall einer allgemeinen Gesetzgebung sichern. Deshalb "macht" ihm seine Beispielhaftigkeit Angst. Sie führt, im Unterschied zu Kants Imperativ, das Moment der Unvorhersehbarkeit ein, aber auch dieses bedeutet den Respekt vor der Freiheit des anderen und nicht seine Nichtung.

III

Resümiert man diese Überlegungen, so ist zu sagen: Es gibt zwar in Sartres Humanismus-Vortrag keine Verbindlichkeit für ethisches

Handeln, aber doch eine beispielhafte Verbundenheit. Sie wäre die Selbstwahrnehmung aus dem Blick der anderen und damit deren Anerkennung als (unberechenbare) Freiheiten. Jener junge Mann, der in einem typischen moralischen Dilemma steht, kann weder bei seinem Priester noch bei seinem Professor Expertenrat für richtige moralische Entscheidungen finden. Aber er muß diese Mitmenschen auch nicht von vornherein als Ratgeber (und nicht etwa als moralische Experten) ausschließen. Sie können ihm zwar seine Entscheidung nicht normieren, aber sie können ihn in der Klärung seiner Situation beraten, weil sie Beispiele ethischer Selbsterfahrung sind, in der gleichen "menschlichen Situation" stehen. Wären Professor und Priester nur zu negierende Menschenobjekte, so könnte diese Solidarität der Beispielhaftigkeit nicht entstehen. Man mag einwenden, der Rat, den der Ratsuchende erhalte ("Sie sind frei, wählen Sie, das heißt erfinden Sie" - Humanismus-Vortrag, S. 19), sei am Ende gar kein Rat, denn er bessere an der Lage des Ratsuchenden nichts, da ihm nicht positiv gesagt werde, was er tun und woran er sich halten solle. Er werde nur auf sich zurückgeworfen, mit dem zweifelhaften "Rat", zu "erfinden", was er nicht finden könne. Indes, wenn er auf sich zurückgeworfen wird, so doch mit der Gewißheit, daß er nicht der Einzige ist, der zu wählen und zu erfinden hat. Das heißt, der Ratsuchende kehrt zu sich zurück, bereichert um die Erfahrung, daß seine Ratlosigkeit nicht ein subjektives Verschulden, sondern eine allgemein-menschliche Lage ist. Der Rat, der "definitiv nicht gegeben werden kann, läßt das andere Ich als verwandtes und das eigene Ich als beispielhaftes hervortreten. Das aber bedeutet nichts anderes als die Aufhebung der ontologischen Einsamkeit im Wissen, als wählende Freiheit nicht allein zu sein. Immerhin kann sich jetzt der Ratsuchende mit anderen, die in gleicher Lage sind, darin verständigen, daß diese Lage ihnen gemeinsam ist. Damit jedoch ist der Bann ego-zentrisch verkerkernder Freiheit gebrochen, der immanente Beispielssinn des Daseins ist entdeckt, für den die vollendete Ontologie der Negation des Fürsichseins keinen Raum hat. Das Problem der Humanität als solidarische Vermittlung ratsuchender Individualitäten taucht auf - zwar ohne verbindendes Ideal, aber gerade dadurch verbunden.

Wenn die hier vorgetragene Sicht zutrifft, dann überschreitet Sartre in der Tat im Humanismus-Vortrag die Markierungen seiner Ontologie und setzt damit fort, was sich in "L'Être et le néant" ankündigte: die Begrenzung nichtender Transzendenz in der ontologischen Anerkennung des Ego und des Anderen. Zwar ist Freiheit immer nur "meine" Freiheit, aber ich kann nicht restlos in dem Selbstentzug untergehen, mit dem sie mich als Sog der Zeit bedroht. Ferner kann ich auch nicht Freiheit der Anderen durch "meine" liquidieren wollen, denn dann brächte ich mich mindestens um die Chance, zu erfahren, daß und wer ich bin. Denn, so sagt Sartre: "Um irgendwelche Wahrheit über mich zu erfahren, muß ich durch den andern hindurchgehen." (Humanismus-Vortrag, S. 26) Durch ihn "hindurchgehen" jedoch heißt, ihn "anerkennen". Diese Anerkennung aber ist in der Ontologie des Fürsichseins eigentlich nicht vorgesehen. Darin liegt der Unterschied.

8. Vorlesung

Das Problem des Anderen: Mitmenschlichkeit zwischen Nichtung und Bejahung.

I

Sartres neu akzentuierende Selbstinterpretation der Ontologie von "L'Être et le néant" im Humanismus-Vortrag hat zeitgeschichtliche Hintergründe. Von ihnen berichtet Simone de Beauvoir im dritten Band ihrer Memoiren unter dem Titel "Der Lauf der Dinge" (im Original: "La force des choses"). Dort wird die intellektuelle Szene im Frankreich der unmittelbaren Nachkriegszeit plastisch. Die Einheit der gemeinsamen Sieges- und Befreiungsstimmung löste sich alsbald wieder in Fraktionen auf, und Sartre geriet zwischen die politischen Fronten von rechts und links. Einerseits erschien er als ein Autor, mit dem man sich ~~"im Grunde"~~ identifizieren konnte.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

Andererseits blieb diese Identifikation halbherzig, und zwar vor allem im bürgerlichen Lager. Die französische Linke, insbesondere die orthodoxen Marxisten, blieben auf größerer Distanz. Sie sahen in Sartres ontologisch fundiertem Existentialismus eine geschichtsfeindliche Lehre, also eine im Prinzip bürgerliche Mentalität. Die Bürgerlichen wiederum, so Simone de Beauvoir, erkannten sich in Sartre wieder: "ohne seinem Beispiel folgen zu wollen und über ihre Grenzen hinauszuwachsen. Er sprach in ihrer Sprache zu ihnen und benutzte diese Sprache, um etwas zu sagen, was sie nicht hören wollten." (Memoiren, III, S. 47) Sartre selbst nahm die politischen Herausforderungen an, die sich mit seinem und seiner Philosophie schnellem Ruhm verbanden. Er begab sich in die Arena öffentlicher Verteidigung und Auseinandersetzung als engagierter Literat und Denker. Damit trennte er sich von einigen Lieblingsvorstellungen zur Rolle des Schreibens aus Distanz und für die Nachwelt. Er wurde zu einer öffentlichen Instanz, vielfach zu einem öffentlichen Ärgernis, dem man mit moralischen, religiösen und vor allem politischen Gründen beizukommen suchte. Diesen Hintergrund muß man mit bedenken, wenn man auf die Differenzen zwischen dem Sartreschen Humanismuskonzept und seiner Ontologie stößt. In Sartres eigener Sprache: Die veränderte Situation brachte ihn vor die Wahl sich zu transzendieren, eine Veränderung des Entwurfs stand an. Das Denken sollte sich als Handeln bewähren und damit mußten sich zumindest die Akzente verschieben.

Diese Akzentverschiebung, die nicht einer restlose Preisgabe der negativen Ontologie (und Anthropologie) gleichkommt, hat ihr entscheidendes Moment in der Anerkennung des Anderen, in der Vergewisserung der Ko-Existenz im Handeln, und zwar im Sinne positiv gefaßter Beispielhaftigkeit. Und erst damit wird das Humanismusproblem als zwischenmenschlich vermittelte Selbsterkenntnis akut. Das bedeutet indes nicht, daß Sartre jetzt als reuiger Renegat in den Schoß einer bestimmten Denktradition zurückkehrt. Denn er hält durchaus an Grundsätzen fest, die ihre erste Darstellung in "La nausée" und ihre entscheidende gedankliche Durcharbeitung in "L'Être et le néant" erfuhr. Dazu gehört etwa die These von der Kontingenz des Daseins, von der Unmöglichkeit einer natürlichen oder übernatürlichen Rechtfertigung; dazu gehören die anthropologischen

Grundcharaktere von Angst, Entwurf, Wahl, Entscheidung, Freiheit. Aber alle diese Begriffe und Thesen geraten jetzt auch unter die Optik der Ko-Existenz und nicht nur des einsamen Existierens. Der Humanismus jedoch, der sich mit ihnen verbindet und in Anspruch nimmt, ein ebenso wahrhaftiger wie realistischer zu sein, muß mit zwei Fragen konfrontiert werden. Erstens mit der Frage, woher erkenntnislogisch die positive Gewißheit des Anderen und der Anderen kommt, in der meine Beispielhaftigkeit des Handelns ihren Ursprung hat. Und zweitens mit der Frage, welcher Art die Welt ist, in der ich mich mit dem Anderen finde und befinde. Insbesondere die zweite Frage gehört zu den traditionellen Grundfragen jedes Humanismus, sofern er immer eine Bestimmung des Weltbezugs enthält. Man kann beide Fragen auch knapper formulieren: die eine bezieht sich auf "Mitemenschlichkeit" und "Intersubjektivität", die andere auf die "Weltlichkeit".

II

Das Problem der Gewißheit beispielhafter (unter Beispielsbezug stehender) Mitemenschlichkeit geht Sartre im Humanismus-Vortrag durch einen kritischen Rückgriff auf Descartes (den er in seinem gesamten Denken außerordentlich verpflichtet ist) an. Mit Descartes stellt sich Sartre auf den Boden des "ego cogito" als der einzigen absoluten Gewißheit des Bewußtseins, von dem her alle anderen Wahrheiten allein verständlich werden können. Anders aber als Descartes verbindet Sartre mit dem cogito nicht nur die Gewißheit eigener, sondern auch fremder Existenz: "die Ichheit, die wir da als Wahrheit erreichen, ist nicht eine streng individuelle Ichheit (subjectivité rigoureusement individuelle), denn wir haben bewiesen, daß man im cogito nicht nur sich selber entdeckt, sondern auch die Anderen" (Humanismus-Vortrag, S. 26). Inwiefern entdeckt man im cogito nicht nur sich selbst, sondern den "Anderen" und inwiefern betrachtet Sartre das als "bewiesen"? Auch hier zunächst wieder ein Rückgriff auf Gedankenzüge aus "L'Être et le néant." Dort wird der Andere thematisch im Kapitel über die "Fremdexistenz".

insbesondere im Abschnitt über den "Blick". Konzentriert man die filigranreiche Phänomenologie auf zentrale Aussagen und faßt man diese in eine Formel, so wäre zu sagen: Der Andere ist zwar die Voraussetzung meiner Selbstentdeckung, aber der Grundzug dieser - über den Anderen vermittelten - Selbstentdeckung ist eine ontologische Feindschaft. Diese, hier so bezeichnete, ontologische Feindschaft expliziert Sartre im Leitphänomen des Blicks, an der Verschränkung von Blicken und Angeblicktwerden. Damit ist zunächst gemeint, noch bevor mir der Andere auf der Ebene reflektierten Bewußtseins als Gegenständlich-Anderer erscheint, habe ich ihn schon vorprädikativ erfahren als ein "Jemand", der mir, indem er mich anblickt, meine Welt zu rauben droht. Die andere Seite dieser ursprünglichen (elementaren) Bedrohung ist aber, daß sie mich auf mich selbst führt. Im Blick des Anderen erblicke ich mich selbst, aber eben nicht als angenommen, sondern als gefährdet. Der Andere läßt mich "wissen", indem er mir, mich ansehend, meine Welt entzieht, daß es mich und meine Welt überhaupt gibt. Und zugleich läßt er mich "wissen", daß ich der Welt und meiner selbst nicht sicher sein kann. So ist der Blick zugleich Bedingung und Entzug meiner selbst; er ist das eine und das andere. Die Explikation des elementaren Erblicktwerdens durch den Anderen als Ur-Stiftung meines In-der-Welt-seins wird von Sartre an den Phänomenen der Furcht ("Gefühl, angesichts der Freiheit anderer in Gefahr zu sein"), der Scham ("Gefühl, am Ende doch das zu sein, was ich bin, aber anderswo, dort, für den Anderen"), der Knechtschaft ("Gefühl der Entfremdung aller meiner Möglichkeiten"), differenziert. (Das Sein und das Nichts, S. 356). Die vorprädikative Selbstgewißheit im Blick des Anderen als Furcht, Scham und Entfremdung ist für Sartre das eigentliche Medium, in dem das reflektierte Ich - das Ich-Selbst - erscheint. Aber nicht in der Weise des Angenommen- und Anerkanntseins, sondern in der Weise des In-Frage-Gestelltseins. Damit löst in der Tat der Andere den negativen Grundzug des Fürsichseins an mir (wie ich an ihm) ^{ein}, indem ich mich als Scham, Furcht, Entfremdetsein empfinde. Zwar ist der Lohn der Angst meine unmittelbare Selbstgewißheit im Blick des Anderen. Aber dieser Blick hält mich nicht, er weist mich als Freiheit ab; er gibt mir meine Möglichkeiten zu verstehen, indem er sie zugleich - als die Freiheit des Anderen - negiert. Ich erfahre meine Freiheit durch ihr Weg-

fließen in den Anderen und ich kann nur versuchen, sie zu behaupten, wenn ich den Anderen in seinem Ich "an sich" objektiviere, wenn ich ihn zum Gegenstand determiniere, allerdings damit rechnend, daß mir dasselbe geschieht. Dazu sagt Sartre: "Meine beständige Sorge ist es ..., den Anderen in seiner Gegenständlichkeit zusammenzuhalten, und meine Beziehungen zu Objekt-Anderen bestehen im wesentlichen aus Listen, die den Zweck haben zu bewirken, daß er Objekt bleibt. Aber ein Blick des Anderen genügt, damit alle diese Kunstgriffe zuschanden werden..." (Das Sein und das Nichts, S. 391) Der Andere ist nichts anderes als mein Feind, der mich zwar erkennen läßt, daß ich bin, der aber zugleich mein Sein grundsätzlich in Frage stellt.

Der Beweis, den Sartre für die Existenz des Anderen führt, und zwar unterhalb des sich reflektierenden kartesischen cogito, besteht wiederum im Rückgang auf phänomenale Evidenzen, auf Auslegungen der Art und Weise, wie jeder Mensch ursprünglich beim Anderen und dadurch bei sich selbst ist. Im Zuge dieses zeigenden Beweisverfahrens, das mehr "intuitiv" als deduktiv oder induktiv ist, stützt das Phänomen des Blicks mit seinen Folgeerscheinungen (Furcht, Scham, Stolz, Ekel,) die fundamentale Nichtung, die durch den Menschen ins Sein kommt. Der Andere ist der Andere, sofern er **n i c h t** das Ich ist, das ich bin. An diesem "Nicht" hängen seine und meine Gewißheit und Fraglichkeit - wie gesagt: wir werden unseres Selbst beide gewiß in ontologischer Feindschaft. In Sartres Worten: "Das Nichts ist die Faktizität des Für-Andere-seins." (Das Sein und das Nichts, S. 396) Der Blick des Anderen ist die Bedrohung, in der ich mich entdecke, noch bevor ich mich als ein Ich weiß. Das heißt, Sartre hält an dem cogito fest, auch an der kartesischen Differenz von cogito und cogitatum, aber diese Differenz wird existential gefaßt in Grundstimmungen eines dunkel getönten Bewußtseins, das sich noch nicht weiß. So wird der Andere in der Tat erfahrene Bedingung meiner selbst, jedoch in der Weise, daß mich diese Bedingung in meinem Dasein aufzulösen droht. Der Andere, obwohl Voraussetzung meines Ich, ist im Prinzip mein Feind und nicht mein brüderliches Du. Sein Blick ist ein Medusen-Blick, der alles versteinert und schließlich tötet, was in seinen Umkreis gerät.

III

Sartre kann also mit Recht im Humanismus-Vortrag sagen, er habe - im Zuge seines verfahren_s phänomenalen Aufweisens - "bewiesen", die existentiell gefaßte Ichheit könne nicht monadisch gefaßt werden, denn der Andere sei meiner Existenz unentbehrlich. Nur, wenn es dann heißt: "Unter diesen Bedingungen enthüllt die Entdeckung meines Innersten mir gleichzeitig den Anderen, als eine mir gegenüber gestellte Freiheit, die nur für oder gegen mich sein will (qui ne veut que pour ou contre moi)" (Humanismus-Vortrag, S. 26), so überschreitet und verändert das "für oder gegen mich" in unscheinbarer Wendung, aber mit erheblichen Folgen die philosophische Explikation der Fremdexistenz. In dieser nämlich kann der Andere nicht "für", sondern nur "gegen" mich sein, es sei denn, seine ontologische Befindlichkeit könnte Gegenstand einer Entscheidung sein, was aber einer Aufhebung der Ontologie der Fremdexistenz gleichkäme. Denn im Prinzip stehen ontologische Strukturen dem Willen nicht zur Disposition. Soll eine andere Freiheit sich jedoch handelnd "für oder gegen mich" entscheiden können, so muß es andererseits in ihrer Macht stehen, die ontologischen Gräben der Nichtung zu überspringen; der Blick muß mir meine Welt nicht nur rauben, sondern er muß sie mir auch bestätigen, anerkennen, sogar erfüllen können. Fremde Freiheit - entscheidet sie sich - "für" mich, und eigene Freiheit, entscheidet sie sich "für" den Anderen, müssen die Grundstimmungen von Furcht, Scham und Entfremdung, vielleicht in Liebe, Offenheit und Annahme zu überwinden vermögen. Folgt man diesem Gedanken weiter, so trüge die ursprüngliche Fremdexistenz in sich die Chance, zu einer Mitexistenz - Ko-Existenz - zu werden. Das könnte aber nichts anderes bedeuten, als daß die Ontologie des Negativen, der bedroht-einsamen Existenz, in eine Ontologie positiven Anerkanntseins umgeschrieben oder dahin erweitert werden müßte. Zwar würde immer noch gelten, daß der Blick des Anderen mich erstarren lassen kann, wie auch mein Blick ihn, aber es müßte noch ein gleichursprüngliches Blicken geben, das die drohende Erstarrung auffinge, etwa das akzeptierende Lächeln, das niemanden beschämt, oder der verständnisbereite Blick, der niemandem Furcht einjagt, oder die Antwort, die nicht entfremdet. Ins Ontologische zurückübersetzt, träfen dann Nichtung und Bejahung

"gefühlsmäßige" Verweigerung und Annahme, Verdinglichung und Versöhnung zusammen. Sie wären die Polaritätsprofile eines o n - t o l o g i s c h a m b i v a l e n t e n Daseins, das immer noch zu Entwurf und Wahl aufgerufen bliebe, die Freiheit nicht überspränge, das aber um die Doppelsinnigkeit des Beispielhaften wüßte, und zwar als gegen- oder mitmenschliches Beispielsein.

Gewiß, man kann den Weg, auf dem hier mit Sartre an Sartre "Korrektur" gelesen wird, als problematisch empfinden, weil er sich nur an wenige Indizien - der universale Beispielscharakter des Handelns, die Freiheit des Anderen, die gegen mich, aber auch für mich sein kann - stützt. Andererseits, wie dünn und strittig auch die Indizienkette des Humanismustextes sein mag, so wird doch der phänomenal umsichtige Betrachter auch ins Recht gesetzt, jene Leitphänomene, in denen Sartre das Dasein als Fürsichsein auslegt, auf die Grenzen ihrer Evidenz hin zu prüfen. Und Sartre selbst gelangt an diese Grenzen, wenn er nach der humanistischen Implikation des Existentialismus fragt. Der Negativkatalog der Existenzphänomene muß tatsächlich in Richtung zwischenmenschlicher Bejahung ergänzt werden, soll sich die Intersubjektivität nicht in existentialer Parallelität erschöpfen. Menschen bestreiten sich nicht nur in Entwürfen, sondern sie verstehen sich auch (wie Sartre selbst sagt) durch sie. Jeder Einzelne ist sein eigener Entwurf, gewiß, aber wenn eingeräumt wird, daß jeder Entwurf "für" oder "gegen" andere Freiheit stimmen kann und wenn ihm sogar die Grundintention unterstellt wird, für alle Menschen gelten zu wollen, so ist das nur sinnvoll, soll er keine Diktatur sein, wenn er die Freiheit des Anderen bejaht. Die bejahte Freiheit des Anderen, die ich mir nicht verpflichten kann, ohne mir selbst existentiell zu widersprechen, hat aber auch ihre phänomenalen Entsprechungen, und zwar genau so wie deren Negation. Und so ist es durchaus nicht einsichtig, warum der Blick des Anderen mich nur meiner Welt berauben soll, wenn ihm gleichzeitig unterstellt werden muß, daß die Freiheit, die in ihm auf mich zukommt, auch "für" mich sein kann. Also müssen mit diesem Blick auch andere Grundphänomene verbunden sein als meine Furcht oder meine Scham. Positive Grundphänomene indes, die die Fremdexistenz als Dasein des Nächsten aufleuchten lassen könnten, bleiben bei Sartre im Schatten - und kündigen sich gleichwohl an, nämlich

in der Exemplarität eines Handelns, das mit dem Anderen keineswegs nur als Widerstand "rechnet". Diese Exemplarität bedeutet wesentlich, daß man sich im Anderen nicht nur erkennt, sondern auch w i e d e r erkennt, so wie man sich in seiner eigenen Vergangenheit nicht nur erkennt, sondern wiederfindet. Dieses "wieder" des Erkennens (und Handelns) wird von Sartre zu wenig berücksichtigt und vor allem nicht entfaltet. Würde es aber entfaltet, dann wäre die Zeit, der eigentliche Nerv der Nichtung, auch ein Medium des Durchdauerns, das positiv zwischen uns selbst und den Anderen vermittelt oder: in der Zeit Gleichzeitigkeit stiftet.

IV

Im Rückblick und zusammenfassend: Die "bewiesene" Fremdexistenz, auf die Sartre im Humanismus-Vortrag rekurriert, ändert ihre "Färbung" in diesem selbst. Die ontologische Feindschaft wird substanziell flankiert durch eine ontologische Anerkennung, in der der Andere nicht nur mein Gegner im Dasein, sondern auch derjenige sein kann, mit dem ich elementar vertraut bin. So wird die bewiesene Mitmenschlichkeit zumindest ambivalent. Die Bandbreite der Fremdexistenz wird gespreizt: sie spannt sich zwischen Nichtung und Bejahung. Immer noch kann ich nicht sicher sein, ob die andere Freiheit "für" oder "gegen" mich ist, aber ich kann sicher sein, daß sie mich nicht apriori nichten muß. Immer noch stehe ich fragend in Distanz zum Anderen, doch muß mein Fragen nicht seinsnotwendig zurückgegeben werden. Ich kann auch eine Antwort finden, vorläufig zwar, wie meine Fragen nur vorläufig sein können. Damit ändert sich im Grundsätzlichen der ontologische Boden selbst. Denn bringt man das Fürsichsein in der Koexistenz auf diesen Boden zurück - und nichts spricht dagegen -, dann muß das Dasein nicht nur im Schatten des Nichts, sondern auch das Nichts im Schatten des Daseins stehen: das Sein käme nicht nur durch das Nichts zum Vorschein, sondern auch das Nichts durch das Sein. Auf der Ebene koexistentialer Mitwisserschaft bedeutet das: es sind nicht nur die abweisenden Phänomene von Scham, Furcht, Entfremdung, in denen wir uns vorprädikativ auf uns beziehen; es sind auch die Phänomene des Vertrauens, der Zuversicht, der Annahme. Wie angedeutet, jeder weiß,

daß ein Blick nicht nur fragend verneinen, sondern auch bejahend antworten kann. - Man fragt sich: Stand Sartre mit seiner negativen Ontologie und Daseinslehre vielleicht zu sehr unter dem Eindruck des kartesianischen Zweifels? Aber auch Descartes zweifelte schließlich nicht hoffnungslos, denn er hoffte, durch den methodischen Zweifel zur Gewißheit zu kommen. Also verbanden sich in seinem Denken Zweifel und Zuversicht. Der Zweifel war zwar die Nichtung alles bislang für wahr Erachteten, aber doch in der Zuversicht, den Zweifel durch den Zweifel selbst zu "beheben". Man mag diese immanente Zuversicht des Descartes nicht mehr teilen, mit Kierkegaard den existentiellen Zweifel an die Stelle des methodischen setzen, man mag mit Sartre sich den Sprung zu Gott oder den Rückgang auf eine allgemeine menschliche Natur verweigern: der Andere bleibt dann immer noch der mit mir zweifelnde Mitmensch, mit dem mich der Zweifel - sogar als zwischenmenschlicher - verbindet. Die Gemeinschaft der Zweifelnden ist ja auch eine Gemeinschaft - jene, die der Nazarener am Kreuz verpflichtend symbolisierte, als er fragte: Warum hast du mich verlassen? Wie er kann jeder Mensch jederzeit vom Anderen verlassen werden, aber doch nur, weil er die "Alternative" kennt. Sartres anfängliche Interpretation des kartesianischen Zweifels als Nichtung ist gleichsam nur die "halbe" existentielle Wahrheit; die ganze, die sich im Humanismus-Konzept ankündigt, ist die Verschränkung von Verneinung und Bejahung. Weil das eine nicht ohne das andere ist und das eine nicht ohne das andere denk- und erfahrbar ist, ist Sartres Ontologie des Daseins zunächst einseitig. Die Frage jedoch nach dem Humanismus in existentialphilosophischer Sicht zwingt ihn, teilweise uneingestanden, die Monovalenz des Für-Andere-seins aufzugeben und eine verbindende Ambivalenz zumindest anzudeuten. Für den Bildungstheoretiker unter den Pädagogen ist das nicht überraschend. Er kennt die Ambivalenz der Mitmenschlichkeit, seit die metaphysische Verbindung zwischen den Menschen abgerissen ist. Er weiß, wenn er den Experimentcharakter der Mitmenschlichkeit nicht überspringen will, daß die Existenz an der Grenze zum Anderen nicht nur ihren Widerstand, sondern auch ihre Chance hat und beides zumal. Ihm ist der Andere nicht verfügbar, aber gerade deshalb ist er ihm auch verbunden. In dieser Erkenntnis und Daseinserfahrung kommt das Menschheitsexperiment des Humanismus auf seine äußerste Spitze radikaler Freiheit. Dort

ist der Mensch, das muß man Sartre zugeben, nichts anderes als das, "wozu er sich macht", ist er sein eigener Entwurf; aber sein Handeln ist, im Gegensatz zu Sartre, nicht ohne Hoffnung. Denn auch der Verzweifelte handelt nicht hoffnungslos - auch nicht im Hinblick auf seine Mitmenschen. Die Hoffnung ist die Schwester des Zweifels und nicht sein illegitimes Kind. Das gilt auch dann noch, wenn man ontologisch die Verwandtschaft kündigen will.

So gilt: Sartres Bemühung, den Existentialismus als Humanismus verständlich und lesbar zu machen, führt in der Tendenz zur Revision seines eigenen ego-zentrierten philosophischen Entwurfs. Die Ambivalenz der Mitmenschlichkeit, ihr Angespantsein zwischen Verneinung und Bejahung, bringt zwar keine Rechtfertigung der Existenz in der Ko-Existenz, aber ob das Ich die Anderen als "Hölle" erfahren muß, das hängt jetzt von der handelnden Interpretation der Mitmenschlichkeit ab. Damit wird die Tür zu einem positiven Sinn von Humanität aufgestoßen.

9. Vorlesung

Fragen und Rückfragen in pädagogischer Sicht.

I

Die Humanismuskritik Sartres, wie sie sich im Durchgang durch einige seiner Grundgedanken und Grundbegriffe indirekt und gleichwohl deutlich zeigt, besteht in der Entfaltung humanistischer Implikationen seiner eigenen Philosophie. Das bedeutet aber, seine Kritik des Humanismus läßt sich nicht umstandslos einreihen in bekannte Bemühungen, etwa bildungstheoretisch durch Korrektur und Revisionen der humanistischen Tradition des "klassischen Humanismus" auf veränderte Zeitlagen umzuschreiben, historisch Überfälliges abzustreifen und ihn mit neuen Erfahrungselementen anzu-

reichern. Nur bedingt ist Sartre ein Kritiker "des" Humanismus, eher schon läßt sich seine existentielle Philosophie als Bemühung um Grundlegung eines neuen Humanismus begreifen, der eine eigene Antwort auf die *conditio humana* in der Welt sucht. Sartres Humanismuskritik ist insofern grundständig, und sie spielt mit unterschiedlicher Deutlichkeit auf mehreren Ebenen: auf der Ebene der existentialen Ontologie, der philosophischen Anthropologie und der thematischen Auseinandersetzung mit solchen humanistischen Fragestellungen, in denen sich die Charakteristik eines bestimmten Humanismus entscheidet, vor allem in Fragen ethisch vermittelter Mitmenschlichkeit und Welthaftigkeit. - Sartres zentrale These ist diejenige von der Vorgängigkeit und Vorrangigkeit der Existenz vor der Essenz, das heißt aber: des Daseins vor dem Sein, der Kontingenz vor der Notwendigkeit, der Möglichkeit vor der Wirklichkeit, des Fürsichseins vor dem Ansichsein, des Ich vor der Welt, der Individualität vor dem Anderen. Auf der Ebene der philosophischen Anthropologie schlägt diese - spekulative - These durch als Verdammtheit zur Freiheit, als Grundstimmung der Angst, als Herausforderung zu Wahl und Entwurf, ohne Rückversicherung in Natur oder Transzendenz. Was aber das Dasein von diesen Rückversicherungen abschneidet, ist der unumkehrbar nichtende Strom der Zeit, gegen den jeder Aufstand letztlich machtlos ist. Damit ratifiziert auch Sartre das Ende der abendländischen Metaphysik - wenn man unter Metaphysik die Lehre von einer statischen oder dynamischen Seinsordnung versteht, in der höheres Sein von niederem normativ zu unterscheiden ist. Die Seinsverhältnisse selbst werden gleichgültig, es besteht weder Grund noch Anlaß, irgendeinen höheren Sinn zu unterstellen, denn dieser wäre nur eine Täuschung, mit Sartres Wort: eine nicht durchschaute Selbstdetermination.

Wer vor dem Hintergrund des humanistischen Gedankens menschlicher Selbstbestimmung in Freiheit und Souveränität sich auf Sartres existentialen Humanismus bezieht, wird einerseits feststellen müssen, daß auch Sartre in der Freiheit das eigentliche "Humanum" sieht. Andererseits erscheint eben diese Freiheit unter völlig anderen Vorzeichen, nämlich nicht als Auszeichnung, sondern als Aussetzung des Menschen. Nichts bleibt vom aufklärerischen Elan und Stolz, von optimistischer Entschiedenheit der Vernunft, und selbst eine

negative Dialektik der Aufklärung mit ihrem Prinzip auf Dauer gestellter Kritik findet bei Sartre keinen Platz. Die Geschichte ist kontingent wie der Mensch unberechenbar. Zählt man also die Vernunftbindung der Freiheit und die Chance, über Vernunft Freiheit mit den Prinzipien der Notwendigkeit zu verknüpfen, zu den 'essentials' jedes Humanismus, so kann der Existentialismus Sartres nicht für sich in Anspruch nehmen, humanistisch zu sein. Er wäre die widersprüchliche Konstruktion eines Humanismus der Irrationalität. Aber auch wenn man der Vernunft in Sachen Humanität nicht den Status eines unerschütterlichen Fundaments einräumt, wenn man - mit Sartre - zur Überzeugung gelangt, die Vernunftbestimmung des Menschen habe ihre Wurzeln in vorprädikativen Bestimmtheiten, an die sie diskursiv nicht heranreicht, kann man sich nicht leicht zur Anerkennung eines spezifisch existentialen Humanismus entschließen. Denn die Grundgestimmtheiten, seien es Scham oder Ekel, seien es Furcht oder Angst, tauchen auch das Bewußtsein unmittelbaren Erlebens und Miterlebens in ein wenig suggestives Licht - man kann auch sagen: in eine einseitige Beleuchtung. Schließlich setzt sich hier fort, was in der Unterschiedenheit klaren Bewußtseins als Selbstverständigung des Daseins im Zuge von Nichtung und Genichtetwerden nur deutlicher hervortritt. - Für den Pädagogen ist Sartres Rückgang in den Bereich vorprädikativer Wahrnehmung zugleich interessant und problematisch. Er ist interessant, weil Sartres Phänomenologie des Daseins im Aufweis der Grundgestimmtheiten (mit ihrem Status als repräsentative Leitphänomene) in eine Anthropologie führt, die von menschlicher Totalität mehr weiß als sich herkömmliche Vernunftanthropologien träumen lassen. Sartre macht überzeugend deutlich, daß und wie menschliches Selbstbewußtsein keineswegs nur eine Frage der "Reflexion" ist, der thetischen Selbst-Vorhabe. Im Gegenteil, die Kultur des reflexiven Selbstbewußtseins, die, abgelöst von der inneren Selbstzeugenschaft des Daseins, zum pädagogisch-anthropologischen Kognitivismus führt, hat ihre eigentlichen Quellen in elementaren Bewußtseinsbezügen, die zwar vorrational, aber nicht irrational sind. Der Pädagoge, der auf die Entwicklung von reflexivem Bewußtsein und Vernunft sieht, wird in seiner Erfahrung bestätigt, daß man von Bewußtsein nicht erst dann sprechen könne, wenn es rational rechenschaftsfähig geworden ist. Konkreter, das Kind ist nicht erst völlig bewußtloses Dasein und dann, durch

Erziehung zur Reflexivität gefördert, "voll entwickelter" Mensch, sondern der kindliche Weltbezug, in seinen Stimmungen und Stimmungswechseln, ist bereits lebendiges Bewußtsein vor seiner reflexiven Abstraktheit. Und was den Erwachsenen betrifft: auch für ihn ist das reflexiv-vergegenständlichende Bewußtsein nicht die einzige Form bewußten Weltverhaltens. Denn auch er kennt, mag er das auch abschätzig bewerten, "Stimmungen", in denen das Gefühl als sinnliche Tönung die Ambitionen thetischen Bewußtseins konterkariert und zwar durchaus aufschlußreich - wenn auch nicht im Modus urteilender Aussage. Bei Sartre findet also eine Anthropologie Stütze und Argument, die die menschliche Verfassungsgeschichte nicht in der Reflexivität aufgipfelt, sondern in einer Vielfalt von Intentionalitäten, von denen diejenige des vergegenständlichenden Bewußtseins nur eine und vielleicht nicht einmal eine primäre ist. Zumindest unter dem Gesichtspunkt der Reichhaltigkeit gewinnt anthropologisches Denken, wenn es sich von Sartre auch jene Modalitäten des Bewußtseins zeigen läßt, die unter der traditionellen Dominanz der Reflexivität verschwinden oder einer bewußtlosen Gefühlswelt zugeschlagen werden, die es nach Möglichkeit zu überwinden gilt. Die Kritik an einem "kopflastigen" Humanismus erhält durch Sartre jedenfalls Hinweise auf die Dimension elementarerer Bewußtseinsphänomene (wie Scham, Ekel u.a.), die im Hinstarren auf reflexives Bewußtsein nur allzuleicht vergessen wird.

Mit Sartre - wie übrigens auch mit anderen Existenzphilosophien - wird das "Vernunftbild" des Menschen komplexer und die Vernunftanthropologie phänomenal differenzierter. Mehr noch, die übliche anthropologische Stufenordnung, die den Menschen aus Seinsschichten von der Biologie bis zum Geist zusammensetzt, und, dem Geist den Primat vindizierend, in vernünftiger Selbstbindung das erreichbare Ziel der Vollkommenheit erblickt, wird brüchig. Denn die klassische Architektur des Daseins stimmt nicht mehr, wenn der Mensch in einer Vielfältigkeit von Bewußtseinsbezügen bereits bei der Welt (und bei sich selbst) ist, bevor er sich aufmacht, diese in nachträglicher Konstruktion kategorialer oder disponierender Vernunft zu überschauen. Gewiß liegt der Vorwurf des Irrationalismus nahe. Aber dieser Vorwurf kann nur erhoben werden, solange man sich

fraglos auf den Boden einer normativen Unterscheidung von selbst-reflexiver Vernunft und vernunftloser, bloß gefühlshafter Weltzugewandtheit stellt. Diese Unterscheidung wird indes bei Sartre problematisch. Nicht, daß er dem Dasein Vernunft und Bewußtsein abspräche. Er ist auch in seiner Kritik noch Kartesianer. Aber Vernunft und Bewußtsein sind für ihn situativ und vieldimensional. Deshalb kann er auch einer reinlichen Trennung zwischen bewußten und unbewußten Schichten des Daseins nicht zustimmen. Und so kommt es zur Rehabilitierung des nur vermeintlich Irrationalen im Aufweis des ihm eigenen vor-thetischen Bewußtseins. Dieses "irrationale Bewußtsein" (im Unterschied zum rationalen Bewußtsein) ist nicht Vorläufiges oder gar Uneigentliches, sondern es ist die elementare Grundstimmung menschlichen Daseins überhaupt. Die Weise, wie sich der Mensch im Anderen und am Widerstand der Welt entdeckt, wie er sich im Entzug seiner Welt erlebt, wie er darauf in Angst, Scham, Ekel, Stolz usf. "antwortet", wie er sich in diesem Erleben vorprädikativ "bestimmt", hat nichts zu tun mit der Bewußtlosigkeit des Schlafs der Dinge. Vielmehr ist sein elementares Erleben Bewußtsein im Vollzug, das erst durch eine relativ künstliche Operation zu sich selbst auf registrierende Distanz gelangt. Wer also dem reflexiven Bewußtsein und seinem methodischen Zweifel ein Unbewußtes unterlegt, würde - nach Sartre - den Versuch unternehmen, dem Menschen die Doppelgestalt eines Ansichseins, das zugleich ein Fürsichsein ist, zu unterstellen. Der Mensch ist aber nicht erst ein Ding (ein bewußtlos Seiendes) und dann noch (im Sinne einer Zugabe) ein Bewußtsein, sondern er ist "durch und durch" und in mannigfaltigen Abschattungen Bewußtsein. Gerade das aber übersieht jede Anthropologie, die das Dasein von einer sinnlich-sinnhaften Basis zur Reflexivität des freien Geistes heraufkonstruiert, der gleichsam über den Wassern des Unbewußten schwebt. Zwangsläufig übersieht sie damit aber auch, daß Freiheit nicht erst dort einsetzt, wo die reine Autonomie reflexiven Bewußtseins ihre gesetzgeberischen Triumphe feiert. Freiheit als ontologische Daseinsverfassung ist vielmehr immer schon im Spiel - also auch dort, wo das präreflexive Bewußtsein in gefühlsgetönten Stimmungen seine Situirtheit unmittelbar und spontan realisiert. Das heißt, auch die Lebensweise des Kindes, das seine ersten Erfahrungen mit der Widerständigkeit seiner Um- und Mitwelt macht, ist nicht unfrei.

Sie ist bestenfalls verhüllte, aber damit nicht folgenlose Freiheit. Da Sartre, wie die meisten der philosophischen Anthropologen, seine Analyse vorzüglich am Erwachsenen orientiert, fragt man sich als Pädagoge, wie sich aus seiner Sicht die Kindheit darstelle - als zu überwindende Vorstufe des Erwachsenen oder als Fundament, auf dem sich das Erwachsenenleben differenzierend, es aber nicht auflösend aufbaut? In der Konsequenz des Sartreschen Denkansatzes ist Kindheit sicherlich nicht die bloß biologische Vorform des Erwachsenenenseins. Denn die vorprädikativ-stimmungshafte Erschließung der Welt, so darf man zulässig interpretieren, die elementar auch das Erwachsenenleben bestimmt, ist ein deutlicher Grundzug jeglicher Kindheit. Der Erwachsene "überholt" also seine Kindheit nicht. Seine Entwürfe mögen deutlicher, bewußter, entschiedener, "nichtender" sein; aber sie lösen damit doch nur die Struktur ein, die als Freiheitserfahrung im Entwurf auch für die Kindheit gilt. Das Kind wie der Erwachsene "existieren" ihre Situation, und sie sind darin beide "verdammte", Freiheit - sei es vorprädikativ oder prädikativ - einzulösen. Nicht erst der Erwachsene "kennt" die Besonderheit welthaft situierten Daseins, sondern bereits das Kind, das sich mit seinen Willenskundgaben in Situationen verstrickt und sie in Äußerungen des Empfindens interpretiert. Der Erwachsene aber ist ihm mit seinem entwickelten Bewußtsein letztlich nicht überlegen, denn dieses macht im Grunde nur deutlicher, was in ganz elementarer Weise für das Kind zutrifft, daß die Existenz der Essenz vorausgeht. Auch in der Angst des Kindes meldet sich schon die Freiheit zu Wort, die das Heil. Bewußtsein des Erwachsenen vergeblich in der Erfindung von Determinismen aufzufangen sucht.

So verstanden ist die Anthropologie Sartres mit ihrer Akzentuierung der Bewußtheit aller menschlichen Akte in der Tat ein Beitrag zur Auflösung überkommener Vollendungsanthropologien. Dazu rechnen jedoch nicht nur die traditionellen Konzepte der Höherbildung von Individuen und Gattung, sondern auch die genetischen Denkformen, die den Menschen oder einzelne seiner Leistungen teleologisch rekonstruieren.

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Ein "qualitativer Sprung" zwischen Kindheit und Erwachsenenexistenz oder mehrere solcher Sprünge sind im Prinzip unvereinbar mit einer Anthropologie vorprädikativen Bewußtseins; und eine daran anschließende Bildungstheorie wäre in jedem Falle gehalten, den Stellenwert der elementaren Formen unmittelbarer Weltkonstitution in vorbewußten - aber nicht unbewußten - Bezügen höher einzustufen, als es im Zuge idealistischer Hochschätzung (reflexiven) Selbstbewußtseins der Fall ist. Auch wenn Sartre also keine "pädagogische" Anthropologie intendierte: die pädagogisch-anthropologischen Implikationen seiner Daseinsanalytik sind unübersehbar. Sie führen insgesamt zu einer Aufwertung präreflexiver und unmittelbarer Weltbezüge vor ihrer Aufrechnung in objektivierenden Strategien des autonomen Bewußtseins.

II

Allerdings ist der Tenor dieser Aufwertung - wiederum in pädagogischer Sicht - auch nicht unproblematisch. Betrachtet man nämlich diejenigen Phänomene, an denen Sartre die Welt- und Selbst-
habe des unmittelbaren Bewußtseins expliziert, so stellen sie sich als eine Reihe von negativ getönten Erfahrungen dar, die ihren Grund in der Tendenz zur ontologischen Feindschaft allen Daseins hat. Sicherlich, auch das Kind ekelt sich, empfindet Scham, fühlt seine Welt durch die Anderen (insbesondere durch die Erwachsenen) bedroht; auch das Kind sucht willentlich seine Situation und sich selbst zu transzendieren und muß unüberwindbare Widerständigkeiten als Bedingungen der Handlungsexperimente erfahren, in denen es auf sich selbst kommt. Für den realistischen Blick besteht kein Grund, die Kindheit hemmungslos zu verherrlichen und sie mit den Farben einer sentimentalischen Sehnsucht zu übertünchen, die zu ihrer ursprünglichen Erfahrung nicht stimmen. Dennoch: so wenig wie für den Erwachsenen der vorprädikative Weltbezug (die Mitwelt immer eingeschlossen) nur aus den Dunkelstimmungen drohenden Welt- und Selbstentzugs besteht, so wenig ist auch für die kindliche Welterschließung das Erfahrungsfeld nur mit negativen Stimmungswerten besetzt. Vielmehr ist dieses ein Feld, auf dem sich Ekel und Freude

Widerstand und Erfüllung, Scham und Vertrauen, Ausgeliefertsein und Angenommensein "treffen". Sie treffen sich aber so, daß es durchaus nicht völlig außerhalb der Reichweite der eine Situation teilenden Erwachsenen liegt, Einfluß darauf zu nehmen, in welchen "Gestimmtheitswerten" eine Situation kindlicher Erfahrung erscheint. Akzeptiert und berücksichtigt man diesen Sachverhalt, dann stellt sich erneut die Frage, ob Sartres Analyse der Situation als anthropologischer Grundeinheit von Entwurf und Wahl tatsächlich alle menschlichen Grundsituationen abdeckt, oder ob sie nicht vielmehr auf die Konkurrenzlage der Erwachsenen abgestellt ist, die - gleichsam Opfer des Bewußtseins - die Selbstverteidigung als Normalfall von Existenz praktizieren. Zugreifender und eindeutiger gefragt: Ist die "pädagogische Situation" nur ein Spezialfall der allgemeinen menschlichen Situation des nichtenden Entwurfs, oder müßte Sartres Philosophie situativer Existenz aus der Erfahrung und Phänomenologie pädagogischer Situationen ergänzt und korrigiert werden? Zunächst: Auch die pädagogische Situation kann - in der Auslegungsbahn Sartres - beschrieben werden als ein Zeit-, als ein Entwurfs- und als ein Blickverhältnis. Aber alle drei Strukturen zeigen als "pädagogische" eine bestimmte Brechung. Das Zeitverhältnis des Kindes und des Heranwachsenden ist, in der üblichen Sicht des Pädagogen (wie des natürlichen Erziehers) ein solches, das sich allmählich in Richtung zunehmender Bewußtheit entfaltet. Zumindest Kinder haben, gemäß dieser Vorstellung, ihre Zukunft noch nicht als durch rationale Entwürfe antizipierte Möglichkeiten vor sich, sondern leben in einer Zukunftsvertrautheit, die nicht den Augenblick als potentiell vergangen akzentuiert. Mit Sartres Worten: das Kind kennt sein Wesen nicht als seine Gewesenheit. Die Möglichkeit, in Dimensionen der Vergangenheit Gegenwart und Zukunft zu denken, tritt erst allmählich hervor. Wenn es sich aber so verhält, dann ^{könnte} die Zeit für das Kind in seiner spezifischen Situationserfahrung auch nicht jenen notwendig beängstigenden Charakter haben, den sie als gewußtes Verzeitigtsein für den Erwachsenen besitzt. Andererseits, so muß man mit Sartre einwenden: auch das Kind hat einen vorbewußten Zeitsinn, der auf Gegenwart und Gegenwärtigkeit von Bezugspersonen drängt und deren Abwesenheit mit dem unmittelbaren Ausdruck des Beängstigtseins kommentiert. Kindliches Weinen, als Ausdruck der Verlassenheit, kann durchaus als vorprädikativer

"Entwurf" in unmittelbarer Zeiterfahrung interpretiert werden. Die Angst, allein gelassen zu werden, die sich im Weinen bekundet, ist in der Tat eine spontane Reaktion auf die mögliche Nichtung der Gegenwärtigkeit des Erwachsenen und insofern ein indirektes Zeitverhältnis. Man kann sich dieser Argumentation nicht verschließen. Es gibt eine elementare und vorprädikative Zeiterfahrung des Kindes, die sich mit der Anwesenheit und Abwesenheit (der Gegenwärtigkeit und Nicht-Gegenwärtigkeit) von Bezugspersonen verbindet. Zeiterfahrung ergibt sich also nicht erst mit dem ausdrücklichen (objektiven) Zeitbewußtsein. Gleichwohl ist die Wahrnehmung dieses vorprädikativen Zeitbewußtseins beim Kinde durch den Erwachsenen gerade die Aufforderung, die pädagogische Situation so zu strukturieren, daß die Verlassensängste möglichst vermieden werden und der vertrauensbildende Kontakt erhalten bleibt. Der erzieherische Entwurf des Erwachsenen zielt darauf ab, die Ambivalenz seiner Gegenwart in ein Vertrauen umzuformen, das gegebenenfalls auch die Abwesenheit erträglich macht. Anders gesagt, der pädagogische Umgang mit kindlicher Zeiterfahrung intendiert, und zwar vielfach erfolgreich, die Aufhebung jener ängstigenden Nichtung, die - nach Sartre - alle Entwürfe begleitet. Die pädagogisch entworfene Situation hätte also ihr genuin pädagogisches Zeitmoment darin, daß sie die ängstigende "Geworfenheit" des Kindes in der Sicherung gegenzeitlicher Kontinuität auffängt, in der Versicherung eines Haltes gegen den Entzug der Präsenz. Das heißt aber: im pädagogisch strukturierten Zeitbezug wird die Nichtung aufgehoben in einer Bejahung, die weder eine Täuschung noch eine Determination ist. Oder anders, in einer pädagogisch entworfenen Situation wird der nichtende Zug der Zeit unterlaufen. Das Kind ist zwar der Nicht-Erwachsene, aber die Kraft dieses Negiertseins (des Kindes durch den Erwachsenen und umgekehrt) wird gleichsam positiv umgelenkt in einem Entwurf helfender Anerkennung, der sich als biographische Kontinuität auszahlt. Nichts anderes meint das bekannte Wort von der "Stiftung des Urvertrauens". Es verweist auf die Entfaltung eines gegenzeitlichen Sinns in der Zeit - übrigens auch für den Erwachsenen. Denn dieser hat im Kind, das er nicht und nicht mehr ist, keineswegs nur eine versteinerte Vergangenheit vor sich, sondern eine stellvertretend symbolisierte Erinnerung, die ihn über sein eigenes Gedächtnis hinaus aufschließt. Denn er erkennt sich in der Anerkennung des Kindes wieder.

10. Vorlesung

Sartres Todesinterpretation im Blick der Erziehung.

I

Die vorprädikative Zeiterfahrung in der pädagogischen Situation und deren - teilweise bewußte, teilweise unbewußte - Strukturierung durch den natürlichen oder beruflichen Erzieher müssen als Überschreitungen und Anreicherungen der grundsätzlichen Situationsanalyse Sartres verstanden werden. Sartre eröffnet mit seiner existenzialen Anthropologie einerseits die vorprädikative Lebenswelt mitmenschlicher Bezogenheiten und läßt ihre Bedeutung für die *conditio humana* erkennen; andererseits erscheint diese zurückgewonnene Dimension elementaren Bewußtseinslebens nicht in der Fülle ihrer ambivalenten Möglichkeiten, sondern in einer bestimmten Reduktion, in der die Chancen des entwerfenden Umgangs phänomenal einseitig skizziert werden. Zwar gibt es - auch in der pädagogischen Situation - kein Entrinnen aus der Zeit, aber die pädagogische Situation ist mehr als nur eine Ratifizierung ihres nichtenden Grundzugs. Sie ist eine gestaltende Formung des In-der-Zeit-seins, in der der Erwachsene, was vielfach nicht gesehen wird, seine eigene Nichtigkeit im Lebensende transzendiert. Folgt man Sartres Analytik, so gibt es eine absolute Grenze sinnvoller Selbstüberschreitung: die Kontingenz des Todes. Der Tod ist für ihn "kontingente Faktizität", der endgültige Rückgang des Fürsichseins in das Ansichsein. Er ist das Ereignis, über das hinaus nicht entworfen und gewählt werden kann. Dem ist auch zuzustimmen, wenn man nur auf das Einzelleben und seine Biographie blickt. Kein Mensch kann in der Tat sich über sein Ende hinaus in der Bestimmtheit seines Einzelseins entwerfen wollen. Keine phänomenale Evidenz übersteigt das Ende. Ich kann weder vorprädikativ noch über Aussagen wissen, ob und wer ich "nach mir" bin. Aber im Verhältnis zu seinem Ende verhält sich niemand nur zu sich selbst. Denn schon das Wissen um den Tod vermittelt sich über das Wissen von anderen als Abgeschiedenen, das heißt: schon das Todeswissen

setzt ein Transzendieren voraus, das eigentlich nicht bloß in der Negation, sondern auch in der Positivität des Erinnerns und Andenkens besteht. Der Andere als der Verstorbene ist nicht einfach derjenige, der nicht mehr da ist (nicht derjenige, dessen Existenz ich in ihrer Verdinglichung außer Kraft setzen muß, um als "Selbst" zu überleben); vielmehr bleibt er mir im Andenken präsent. Das aber wiederum nicht nur als der bestimmte Verstorbene, dessen Namen, Leben und Werk ich noch weiß, sondern auch als derjenige, der mir meine eigene Endlichkeit symbolisch vermittelt. Der Abschied von den Verstorbenen ist kein Abschied auf Dauer. Ich bleibe mit allen Abgeschiedenen wesenhaft verwandt. Und im Wissen um diese Wesensverwandtschaft transzendiere ich nicht nur eine Lebenssituation durch eine andere, sondern ich transzendiere immer auch (selbst noch in der Verweigerung) das Insgesamt aller meiner situativen Entwürfe durch ein Wissen um meine endliche Entworfenheit. Das Wissen um diese Entworfenheit jedoch - das wäre wiederum ein Hinweis auf ontologische Ambivalenzstruktur von Dasein - schließt mich nicht nur in die Spanne meines Anfangs und meines Endes ein, sondern setzt mich auch mit allen in Beziehung, die vor mir waren und nach mir kommen. Und es ist diese elementare Entworfenheit des Daseins, das Ineinander von Entwurf und Entworfenheit, die auch die pädagogische Situation entschieden durchstimmt. Der Erziehende transzendiert sich im Zu-Erziehenden nicht nur, indem er dessen Leben ermöglicht, sondern indem er auf sein eigenes Vergangensein vordenkt und die faktische Unüberschreitbarkeit seines Lebens in Gedanken überschreitet. Nach Sartre und in strenger Konsequenz seines Nichtungsgedankens wäre eine Überschreitung aller meiner endlichen Entwürfe (die pädagogischen eingeschlossen) letztlich sinnlos, weil die Macht meines Machens mit meinem Tod definitiv ans Ende gelangt. Ich trete gleichsam in die absolute Kontingenz zurück, gegen die ich "mein" Leben lang gekämpft habe. Mein Ende ist meine endgültige Vereinsamung, der Schlußtakt meines Trotzes und die zwangsläufige Kapitulation vor der Absurdität des Daseins. Das ist jedoch nur die eine Seite meines Entworfenenseins. Die andere ist, daß mich dieses als ein mächtiges Sinnmotiv über mich hinaus und hinter mich zurückreißt, und zwar keineswegs in metaphysischen Aufschwüngen. Man kann mit Sartre jeden Theismus und Naturalismus einklammern, sich dem Salto mortale in die Unvergänglichkeit der Gottheit oder der Natur verweigern: der

Mensch wird immer - auch und gerade wenn er nur auf sich selbst verwiesen und angewiesen ist - seine Endlichkeit transzendieren und das Gesamt seiner Entwürfe in Antwort auf seine Entworfenheit übersteigen. Nur unter dieser Voraussetzung ist erzieherisches Handeln in pädagogischer Situation überhaupt denkbar. Und umgekehrt: die pädagogische Situation ist ein mächtiges Indiz dafür, daß der Mensch sich nicht nur endlich - über seine subjektiven Grenzen hinaus - zu transzendieren vermag, sondern daß er diese Selbsttranszendenz praktizieren muß als ontologisches Motiv verzeitigten Daseins. Denn wir investieren uns in jeder erzieherischen Handlung, und sei es auch noch so unauffällig, in Modalitäten einer Zukunft, die nicht mehr unsere je-eigene ist und die doch irgendwo Spuren unseres Gepräges enthält. Anders gesagt, wir besiegen nicht unser je-eigenes Ende im pädagogischen Umgang mit der nachwachsenden Generation, aber wir transformieren es in die Kontinuität von Erinnerung und Lebensgeschichte, in denen wir auch dann noch wirksam sind, wenn nichts mehr von uns zeugt.

II

Offensichtlich ist der Hinblick auf die pädagogische Situation und ihre eigentümliche Weise der Vermittlung von Zeitverhältnissen im erzieherischen Entwurf dazu angetan, Sartres Situationsverständnis zu erweitern, im Grunde sogar zu überholen. Das wird noch deutlicher, wenn man sich vor Augen führt, wie in "L'Être et le néant" im einzelnen vom Tod gehandelt wird. Dort heißt es in zwei resümierenden Sätzen: "So entfremdet uns die Existenz des Todes auch in unserem eigenen Leben ganz und gar zugunsten Anderer. Totsein heißt, den Lebenden eine Beute sein. Das bedeutet also, daß derjenige, der den künftigen Sinn des Todes zu erfassen versucht, sich als künftige Beute des Anderen entdecken muß. Hier liegt also ein Fall von Entfremdung vor..." (a.a.O., S. 684). Die Metaphorik dieser Sätze läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Der Tote ist für Sartre die Beute der ihn Überlebenden, das heißt: er wird zum disponierbaren Raubbesitz der Lebendigen; er hat keine Mittel mehr,

sich gegen die Inbesitznahme durch Andere zu wehren. Was immer in seinem oder gegen sein Andenken geschieht - er kann sich als Beute endgültiger Beraubung nicht verweigern. Der Kampf gegen die Entfremdung durch die Anderen ist endgültig verloren. Damit wird aber gesagt, die kontingente Faktizität des Todes beschließt nur, was im lebendigen Leben grundsätzlich vor sich geht, nämlich das wechselseitige Beutetreiben, in dem jedes Dasein raubt, um nicht beraubt zu werden. Es ist jedoch genau diese beutelüsterne Wechselseitigkeit, die - rigide praktiziert - sich um ihre eigenen Chancen bringen müßte, weil am Ende nichts mehr bliebe, was Beute sein könnte. - Sicherlich, ich kann nicht wählen, nicht geboren zu sein, und ich kann auch nicht wählen, nicht zu sterben. Aber wenn schon meine Geburt etwas ist, über das ich nichts vermag (woraus Kant die absolute Sorgepflicht der Eltern ableitete), so ist doch mein Verhältnis zum Tod nicht von der nämlichen Schicksalhaftigkeit. Denn ich verhalte mich zum Tod auch über ihn hinaus, indem ich mich - etwa in der Regelung eines Nachlasses - in bestimmten institutionellen Bahnen auch in meinem Nicht-mehr-sein für die Anderen entwerfe. Sartres Wort vom "Beutecharakter" der Fremdexistenz überspringt den einfachen Sachverhalt institutionalisierter, aber auch vorinstitutioneller Selbsttradition. Beutesein heißt, Opfer reiner Willkür werden. Wenn mich der Tod tatsächlich zu einem solchen Opfer machen soll, dann müßten also diejenigen, die sich dieses Opfers bemächtigen, in ihrem Willen absolut uneingeschränkt und ohne jede Vorprägung verfahren können. Gerade das ist aber zu bezweifeln - vor allem im Hinblick auf die pädagogische Situation, in der sich Lebensspannen miteinander vermitteln, und zwar nicht nur aus humanitärem Idealismus, sondern aus Gründen vitaler Notwendigkeit. Keine Generation kann überleben, wenn die ihr voraufgehende nur in ontologischer Feindschaft verharrete. Und daraus wäre zu folgern: Das Beuteverhalten gegenüber den Toten, die Betrachtung dessen, was sie zurücklassen als Restbestände zur willkürlichen Verwendung, müßte durch diejenigen - bewußt oder unbewußt - initiiert sein, die postmortal zum Opfer dieses Verhaltens werden. Es ist eigentlich merkwürdig, aber Sartres These, der zukünftige Sinn des Todes besteht darin, "sich als künftige Beute der Anderen" zu entdecken, enthält - obgleich im ausdrücklichen Verhältnis zur Zeit fundiert - ein auffällig ungeschicht-

liches Denken. Denn nur unter der Voraussetzung, daß ich mich von jeder Geschichte, sie vergegenständlichend, freistellen kann, habe ich Beutegewalt über die Biographien von Individuen und Gemeinschaften, wie ich umgekehrt auch in ihrer Beutegewalt nach meinem Tode bin. Oder, nur unter der Voraussetzung, daß es überhaupt keine Kontinuität gibt und die Zeit nur in einer diskontinuierlichen Linie zersägter Augenblicke erscheint, kann die Vorstellung Evidenz gewinnen, Beute der Nachwelt zu sein, wie denn auch meine Vorwelt nur Beute im Sinne beliebig arrangierbarer Bestandsstücke meiner Entwürfe wäre. Zwar kann ich keine Nachwelt auf mich verpflichten, ohne ihr im Anfall von Größenwahn Freiheit und Selbstentwurf abzusprechen. Aber ich stehe, und darauf verweist das Elementarverhältnis der pädagogischen Situation, durchaus in der Pflicht, den Selbstentwurf der Nachwachsenden durch Sicherung ihres Lebenskönnens in einer bestimmten geschichtlichen Lage zu ermöglichen. Zweifellos kann man, im Sinne eines Gedankenexperimentes, erzieherische Hilfestellung dazu verweigern. Aber dann hätte mein eigenes "raubendes" Dasein keine Beute mehr, an der es sich negativ zu bestätigen vermöchte. Positiv erziehend, also als Vermittler zwischen meiner Nachwelt und Vorwelt, gehe ich immer schon in die Geschichte des Daseins ein, das mir folgen sei es auch nur als unauffälliges Moment. Wäre das Grundverhältnis zwischen den Individuen nur ein Beuteverhältnis, so müßte ich auch schon als lebender Erzieher Beute sein, was wiederum, nach allen bekannten Einsichten zur Struktur von Identifikationsprozessen, zu einem Zusammenbruch der pädagogischen Situation und der Betroffenen führen würde.

Es bliebe festzuhalten: Sartres Todesanalytik, deshalb von Bedeutung, weil sie den eigentlichen Kern des Zeitverständnisses deutlich hervortreten läßt, interpretiert den Tod als einen unvermeidlichen Rückfall in das Ansichsein. Der Tod wird gleichsam nur in der Perspektive des ihn erleidenden Subjekts im "Blick" der Anderen gesehen. Er ist Abbruch des Lebens in die ohnmächtige Dinglichkeit vielleicht zurückbleibender Lebensspuren. Im Leben spielt der Tod keine sinnkonstitutive Rolle, es sei denn als Antizipation seiner selbst oder was davon übrig bleibt als "zukünftige Beute" der Anderen. Das ist konsequent in der Bahn ontologisch feindlicher Frei-

heiten gedacht, hält aber einer phänomenalen Prüfung nicht stand. Denn diese Prüfung, orientiert an der pädagogischen Situation sich vermittelnder Zeitverhältnisse, zeigt den Tod auch als Selbsttranszendenz eines Lebens in den Entwurfsraum einer Geschichte, für den die nachkommenden Anderen zwar verantwortlich zeichnen, das aber nur vermögen, sofern die "Vorgänger" sich in die Kontinuität dieser Geschichte positiv - also pflegend, helfend, erziehend und bildend - eingebracht haben. In solcher Betrachtung ist die Existenz jeweils schon in eine sie übergreifende Koexistenz zurückgelagert, gibt es - wie es hier bezeichnet wurde - eine mitmenschliche Transformation des Ich in den Anderen, die nicht - mit Ausnahme pathologischer Fälle - in Feind- und Beutekategorien beschrieben werden kann. Das zeigt sich aber nicht nur in veranstalteten, sondern auch in unmittelbar gelebten pädagogischen Situationen. In beiden Fällen sind Entwürfe keine reinen Übermächtigungsverhältnisse, sondern Stiftungen und Mit-Stiftungen von Biographien unter dem Eindruck verpflichtender Endlichkeit. Was sich dem Sartreschen Zugriff aus pädagogischer Sicht letztlich entzieht, ist die plastische Geschichtlichkeit mitmenschlichen Daseins. Man wird ihm zustimmen in der Auffassung, niemand könne über sein eigenes Ende hinaussehen und niemand wisse, was mit seinem "Vermächtnis" geschehe. Wenn aber menschliche Gattungsgeschichte ohne spekulative Gewaltsamkeit als Ganzes nicht zu überschauen ist, so ergibt sich daraus keineswegs zwangsläufig der Verzicht auf die Bemühung um jegliche Kontinuität. Auch die Freisetzung zur je-eigenen Geschichte bedarf zumindest der positiven Tradition derjenigen Kräfte und "Materialien", die sie ermöglichen. Darin geht offenbar die Koexistenz der Existenz voraus auch auf die Gefahr hin, daß sie tatsächlich zu ihrer "Beute" wird.

11. Vorlesung

Der Mensch - als Maß aller Dinge?

Versuch einer Synopse.

Der Durchgang durch einige Gedankenmotive der Humanismuskritik und des eigenen - existentialen - Humanismuskonzepts Sartres führt im Rückblick zu einem zwiespältigen Bild. Einerseits kann man Sartre unschwer folgen, wenn er etwa im Autodidakten die Karrikatur einer Menschentümelei skizziert, die sich stark und menschenfreundlich dünkt, weil sie in gewissem Grade unbelehrbar an den Menschen glaubt, der, nachdem die Wissenschaft bewiesen hat, Gott sei tot, an dessen Stelle getreten ist. Humanismus als Selbstvergottung und Selbstvergötzung des Menschen ist immer ein leichtes Opfer der Ironie, denn es bedarf nur der Konfrontation mit der Menschenwirklichkeit, um diesen Humanismus zu entlarven. Schwieriger wird es schon, Sartre zu folgen, wenn er in Roquentin jenen Existenzschock plastisch werden läßt, der die Implosion des Ich mit dem Entzug der ordentlichen und daher bislang zuverlässigen Welt verbindet. Roquentins Schockerlebnis ist die radikale Rückverweisung eines Menschen auf sich selbst, die im Grunde unteilbar und daher auch nicht mitteilbar ist. Dennoch wird es von Sartre beispielhaft und im Sinne einer einführenden Veranschaulichung seiner (frühen) Philosophie erzählt. So mußte und konnte die Frage lauten, ob Roquentin, der den menschentümelnden Humanismus der Humanitätsideologen haßt, selbst ein Humanist sei. Diese Frage hielt sich, wenn auch unausgesprochen, in der Nachzeichnung Sartrescher Gedankenmotive durch. Sie stellt sich im Grunde immer noch - jetzt allerdings vor dem Hintergrund erweiterter Erfahrungen mit Sartres existentialem Denken.

Resümiert man diese Erfahrungen im Zeichen der Humanismusthematik, so wäre zu sagen: Die Existentialphilosophie Sartres versteht sich zumindest selbst durchaus als "humanistisch", und

sie ist in der Tat ein Humanismus, wenn es die Grundintention eines jeden Humanismus ist, entschieden bis zur Rücksichtslosigkeit nach dem Menschen zu fragen und dabei nur Antworten zuzulassen die der Mensch selbst gibt und für die er allein einsteht. Nichts anderes als das meint - ex negativo - Sartres kritische Grundformel, der humanitäre Humanismus maße sich an, über den Menschen urteilen zu können. Im Klartext heißt das: Der Mensch kann über den Menschen **n i c h t** urteilen. Jeder Versuch, ihn an einem absoluten Maßstab - sei es die Natur oder sei es die Gottheit - zu messen, ist eine Überschätzung und Erschleichung und daher letztlich unmenschlich. Ist also Sartres existentialer Humanismus im Unterschied zu den schein-humanitären Humanismen maß-los? In einem bestimmten Sinne, gewiß. Dann nämlich, wenn man unter "Maß" eine unbezweifelbare Normvorgabe versteht. Diese kann es für Sartre deshalb nicht geben, weil er ohne Einschränkung mit der Grundthese des Humanismus ernst macht, der Mensch sei das Maß aller Dinge, also auch seiner selbst. Der Mensch aber, der sich nur selbst Maß ist, macht sich für sich selbst maßgeblich. Er spiegelt sich in seinen Maßen, so jedoch, daß er darin immer wieder anders erscheint. Der Maßlosigkeit entspricht also eine Selbst-Maßgeblichkeit, und darin zeigt nicht nur der existentielle, sondern auch der durchdachte traditionelle Humanismus sein problematisches Gesicht. Dieses Gesicht kennt Sartre, und er zeichnet einige seiner Züge in jenem Phänomen der "ethischen Angst", die sich in ethischen Determinationen zu besänftigen sucht und sich gerade darin am Ende nur wieder entdeckt. Eine Gemeinschaft der Trefflichen und des Trefflichen, die Selbstdurchsetzungskraft eines freien Geistes der Bildung, die Menschen in Ideen miteinander in Fühlung bringt und sich als deren Gemeinsamkeit durchsetzt, gibt es für Sartre nicht mehr. Das andere, das problematische Gesicht des Humanismus hat sich in seiner existentialen Version voll ins Licht gebracht. Man könnte es auch als nihilistische Pointe charakterisieren, die dem Abenteuer und Experiment des Humanismus als Selbsterkenntnis auf eigene Gefahr anhaften muß. Diese Pointe kann ^{man} in der Tat nicht besser als mit Nietzsches Hinweis darauf beschreiben, daß die Wahhaftigkeit als Wert unter Werten diese am Ende als menschliche Setzungen entlarvt und sie damit um ihren Kredit, ihre Verbindlich

keit und Glaubwürdigkeit bringt. Der Humanismus hat, entschieden durchdacht, alles auf eine Karte - den Menschen - setzend, nicht eine ontologische Maßhaltigkeit, sondern eine ontologische Maßgeblichkeit des Menschen zur Folge, die man bei Sartre sehr genau und kompromißlos durchgeführt findet. So betrachtet aber steht Sartre keineswegs im Gegensatz zur humanistischen Tradition, sondern er ist - über historische Distanzen hinweg - auch ihr Vollender. Er kann sich, genau erwogen, mit gutem historischen Gewissen einen "Humanisten" nennen, der die Selbstmaßgeblichkeit des Menschen ohne metaphysische Stützen ausdenkt. Denn das reine Nachdenken des Menschen über sich selbst und die darin mitlaufende Anthropomorphisierung der Welt sind ja keine antihumanistischen Verirrungen. Sie sind klare Folgen des homo-mensura-Ansatzes. Oder anders: der Satz, die Existenz geht der Essenz voraus, ist nur eine moderne Variante des sehr alten Satzes, der Mensch sei das Maß aller Dinge und dazwischen liegt Humboldts Feststellung, es komme dem Menschen darauf an, seinem "Wesen Wert und Dauer zu verschaffen".

Sartres Humanismusentwurf- und kritik, das ist hier die These, steht durchaus im Zeichen einer Grundproblematik, die bis in die Anfänge des Humanismus zurückreicht: bis zu jenem berühmten Fragment des Protagoras (ca. 440 vor Christus), das in den Worten überliefert ist "Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß (wie) sie sind, der nicht seienden, daß (wie) sie nicht sind. - Sein ist gleich jemandem Erscheinen." (H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Hamburg 1957, S. 122). In dieser sophistischen Lehre ist angelegt, was sich in den Formen von Aufklärung und Humanismus mächtig entfalten sollte, die Verpflichtung der Welt auf ihr Erscheinen im Horizont des Menschen und die Ablösung des Menschen aus der mythisch-religiösen Überlieferung geschlossener Lebensdeutungen, die fraglos in Geltung waren. Jetzt mußten Erziehung und Bildung, konstruierender Entwurf der Welt und der Kampf um die rechte Überzeugung unter den Menschen an die Stelle des Weiterwebens von "Lebenslehren" treten. Die Welt, die dem Menschen nur noch sein eigenes Bild zurückwirft, hat ihn aus sich herausgestoßen und sich ihm zugleich - als Fülle - entzogen. So wurde der Mensch frei, gewiß. Aber er mußte sich zugleich auch in diesen

Freiheit seine Welt erfinden - auch und insbesondere in Theorien und Praktiken der Erziehung und Bildung. In ihrem Grundzug war diese Freiheit immer ein Ausgesetztsein und daher keineswegs, sieht man von metaphysischen und theologischen "Überwölbungen" ab, eine bevorzugte Lage. Sartres ontologischer Freiheitsbegriff und sein Freiheitsverständnis lösen das ein, und zwar im Diktum über das Verdammte zur Freiheit ebenso wie im Grundsatz der Priorität der Existenz. Beide sind Ausdruck einer Seinserfahrung, die damit rechnet, daß es keine Brücke mehr zwischen dem wahrhaften Ansichsein und dem Fürsichsein gibt und daß alles Erscheinende - die Dinge, die Menschen - nur in Modalitäten des Widerstandes erscheinen denen sie dem handelnd sich besorgenden Dasein entgegensetzen. Der Mensch wird tatsächlich zum Zentrum der Welt - aber eben nur zum Zentrum "seiner" Welt, weil er von "der" Welt nichts mehr wissen kann, außer daß sie sich ihm entzieht. Und jetzt gewinnt auch das Problem der Bildung seine scharfe Kontur, und zwar wiederum dann, wenn man es nicht durch übermenschliche Stützen auffängt. Denn so lange Bildung noch etwas abbilden konnte, das sich ihr nicht selbst verdankt - eine ontologische Rangordnung, einen Seinssinn der Geschichte - löst sie ihr Freiheitsmoment nur unter Vorbehalt ein. Fällt aber dieser Vorbehalt weg, müßte man eigentlich sagen: der Mensch sei mit der Freiheit zur Bildung verdammt, zur bedingungslosen Übernahme seiner eigenen Maßgeblichkeit, das heißt, zum vollendeten Risiko seines Selbstentwurfs. Man kann Bildung und ihre Theorien als Verhältnis zum Umfangenden eines Seins beschreiben, das in Grenzsituationen aufleuchtet und darin Mensch und Welt positiv vermittelt. In Sartres existentialer Sicht wäre das aber ein Ausweichmanöver, eine Selbsttäuschung. Für ihn kann Bildung nur ein Verhältnis zum Nichts, ein Entwurf unter Bedingungen absoluter Kontingenz sein. Seine Anthropologie läßt keinen Zweifel aufkommen: Bildung ist "meine" Selbstwahl in unhintergebarerer Fragwürdigkeit. Es gibt keine "an sich" verbindlichen Inhalte, keine "objektiven" Menschenbilder, keine apriorischen Selbstverpflichtungen und niemanden, der mir sagen könnte, worin meine Bildung zu bestehen habe. Rechnet man das alles zu notwendigen Implikationen einer positiven Bildungstheorie, dann kommt mit und in der existentialhumanistische

Philosophie Sartres positive Bildungstheorie an ihr Ende. Denn die Fragwürdigkeit der Nichtung löst auch die ehemals vielleicht bindenden Momente der Tradition in kontingente Widerstände auf. Der Sinn der Tradition fällt ganz an mich zurück, der ich nach ihr unter Vorzeichen eigener Maßgeblichkeit frage. Die "Idee der Menschheit", die im bildungstheoretischen Humanismus noch als bindende Klammer den Zusammenhang freier Individuen untereinander verbürgte, ist selbst zum Opfer der Fragwürdigkeit geworden, die sie in der Souveränität der Individuen positiv auslegte. An die Stelle der Idee der Menschheit tritt bei Sartre die kontingente Einzelheit der unvertretbaren Entwürfe. Das ist jedoch, um es noch einmal zu betonen, nicht schlicht gegen-humanistisch gedacht, sondern in der Ambivalenzstruktur des Humanismus selbst angelegt, der einerseits - mit seinem Grundsatz der Selbstmaßgeblichkeit - ganz auf den Menschen setzt und der ihn andererseits eben dadurch von allem trennt, was Welt außerhalb ihres Erscheinens für den Menschen ist. Diese Trennung wird schließlich so radikal, daß sie auch noch in die einzelne Existenz fällt, die ja bei Sartre ihr Wesen nur in der Gewesenheit erfahren kann. So wäre Bildung das, was jeweils schon hinter den Menschen liegt, das Erstarrte seines Gewesenseins, die disponierbare Vergangenheit, die mich nie verpflichten kann.

War die Selbstmaßgeblichkeit des Menschen seit Protagoras die Grundüberzeugung jedes konsequenten Humanismus und schloß sie ein, der Mensch könne nur durch sich selbst wissen, "was" und vielleicht auch "wer" er sei, so war damit stets mitgesetzt: nur der Mensch könne den Menschen belehren, der Mensch sei sein eigener Lehrmeister im Wissen wie in den Tugenden. Aber diese Selbstbelehrung sollte sich schließlich nicht nur in Stolz ausmünzen. Sartres Schwierigkeiten mit einer Ethik der Kontingenz - Ethik "trotz" Kontingenz - erscheinen auch hier wie ein Ausläufer einer einst mächtigen Strömung humanistisch-ethischen Selbstbewußtseins. Der Glaube an den Menschen, auch wenn er nicht von der Naivität des Autodidakten ist, muß auch als ethische Verpflichtung in dem Augenblick fraglich werden, in dem das Nichts in das Individuum fällt und es in der Zufälligkeit von Wirkungs- und Gegenwirkungszu-

sammenhängen auflöst. Äußerlich ein Prozeß fortschreitender Subjektivierung, wird die radikale humanistische Konzentration auf den Menschen inhaltlich zur Aufhebung jener Kontinuität, die allein für das Überdauern ethischer Maximen eintreten kann. Die Geltung der Entscheidung nur für den Augenblick, in dem sie getroffen wird, muß den Einzelnen gegen sich selbst mißtrauisch machen und um wieviel mehr noch mißtrauischer gegen die Anderen, die die Unvorhersehbarkeit von Entscheidungen schon allein durch ihre Zahl potenzieren. Ein ethischer Glaube an den Menschen kann da nicht mehr Fuß fassen. Und in der Tat, wenn es sich so verhält, ^{daß} das Alptraumhafte ethischer Angst die Unversöhnbarkeit von Freiheit und moralischen Maximen wissen läßt, dann muß jede Hoffnung auf humanitäre Verbundenheit in Maximen grundlos und ideologisch erscheinen. So fragt es sich durchaus, ob Sartres Selbstöffnung zur Beispielhaftigkeit und zur anerkennenden Freiheit im Humanismus-Vortrag nur ein situationsbedingter Kompromiß ist oder - eine Interpretation, der hier der Vorzug gegeben wurde - eine Selbstkorrektur angesichts der Grenzsituation rigoroser Vereinsamung des Individuums in humanistisch konsequenter Selbstbezüglichkeit.

Sartres humanismuskritische Existentialphilosophie ist selbst eine Einlösung des Humanismus und seiner Ansprüche auf die Maßgeblichkeit und Maßhaltigkeit des Menschen - so aber, daß der Glaube an den Menschen in ontologisches Mißtrauen umschlägt. Die zunächst geheime Anthropozentrik, dem Humanismus aller Spielarten von jeher zu eigen, wird jetzt in ihren äußersten Konsequenzen sichtbar. Diese Konsequenzen heißen: ontologische Feindschaft (zwischen Sein und Dasein), ethische Angst (ethischer Subjektivismus), Auflösung bildenden Selbst- und Fremdbezugs, Verlust geschichtlicher Kontinuität, Entzug der Welt in ihrer Verdünnung zu handlungsanalogen Widerständigkeiten. Der Glaube an den Menschen bricht offenbar dadurch zusammen, daß er nur noch an den Menschen glaubt. Man kann es auch anders sagen: Die Rückseite der Maßgeblichkeit des Menschen ist die Entdeckung seiner Maßlosigkeit, und zwar im doppelten Sinne des Verlusts aller Maßstäbe wie des uneingeschränkten Anspruchs auf sie. Hier aber wäre der Ansatzpunkt eines "posthumanistischen

Humanismus". Anzeichen dafür zeigen sich bei Sartre in den - wohl kaum eingestandenen - Tendenzen, Positionen der negativen Anthropologie zu verlassen und sich gegen den Subjektivismus-Vorwurf zu wehren mit der These, jeder Mensch wäre alle anderen jederzeit. Aber genügt das, um die anthropozentrische Komponente, die dem Humanismus seit seiner Frühzeit anhaftet, aufzulösen? Ist das "Zugeständnis", den Anderen in seiner Freiheit auch anerkennen zu können, hinreichend, um die ontologisch verwurzelte Feindschaft in Gelassenheit zu überführen?

Die dem Humanismus von Anbeginn an einheimische Tendenz ist ein latenter Subjektivismus. Allerdings, man muß diese Tendenz richtig verstehen. Subjektivismus meint hier nicht jene Form des Individualismus, die überhaupt keine Brücke zum anderen findet, nicht die - freiwillige oder unfreiwillige - Verkerkerung des Individuums in sich selbst, die Sartre mit dem (problematischen) Hinweis auf die Mit-Gegebenheit des Anderen im cogito unterläuft. Vielmehr, der Subjektivismus, der hier gedacht wird, meint eine weltlos werdende Anthropozentrik, die gerade nicht durch Hinweise auf Inter-Subjektivität zu beheben ist. In gegenwärtiger Zeit, in der die Subjektivität aus vielfachen Gründen verpönt ist, in der man sich für aufgeklärt hält, wenn man durchweg imstande ist, von seinen persönlichen Belangen abzusehen und sich zu sich selbst objektiv zu verhalten - in dieser Zeit glaubt man, dem Subjektivitätsproblem schon entkommen zu sein, wenn man sich objektiv rekonstruiert. Der sichere Gehalt gegen das Bloß-Subjektive scheint das Objektive zu sein, sei es als gesellschaftliche, als wissenschaftliche, als moralische oder als welche Objektivität auch immer. Was man dabei allerdings nicht bedenkt, ist der einfache Sachverhalt, daß auch die Inter-subjektivität eine Subjektivität, und zwar eine gesteigerte ist. Die objektive Welt, die sich der Mensch in Wissenschaft, Technik, Politik und auch Pädagogik eingerichtet hat und weiterhin einrichtet, ist kein Gegenargument gegen die Subjektivierung der Welt im Namen des Menschen. Sie machen diesen Vorgang nur augenscheinlich und heute augenscheinlicher denn je. Das Problem ist auch nicht, daß sich der Mensch subjektiv in objektiven, vergleichenden und vergleichbaren Leistungen auslegt. Davon kann er gar nicht absehen

Problematisch ist jedoch, daß die objektive Selbstverkörperung der Subjekte zur universalen Interpretationskategorie des Daseins wird (übrigens auch bei Sartre) mit der Konsequenz, daß sich der Mensch tatsächlich nur noch selbst begegnet und mit der weiteren - von Heidegger herausgestellten- Konsequenz, daß er sich in der reinen Selbstbegegnung überhaupt nicht mehr begegnet. Es fehlt das "ganz Andere", um das "ganz Eigene" erfahren zu können, es fehlt das Nicht-Menschliche, das mit eigener Würde die Würde und Problematik des Menschen hervortreten läßt. Der Widerspruch zum Subjektivismus kann nicht wiederum Einspruch des Menschen sein. Der entschieden gedachte Widerspruch wäre vielmehr das Vordenken auf eine Andersheit, die weder subjektiv noch objektiv, sondern v o r dieser Unterscheidung ist. Sartre aber bleibt gerade in dieser Unterscheidung stecken, weil er dem Gewißheitsprimat des cogito folgt und weil er, dieser Nachfolge entsprechend, das Ansichsein nur im Licht und Schatten des Fürsichseins entdeckt. Ob es aber nun das "Sein" ist, die "Welt" oder das "Umfangende" - alle diese "Horizonte", an die Denken an das absolut Andere gelangt, die es nicht mehr vorstellen, unterscheiden und doch in jeder Vorstellung und Unterscheidung "voraussetzen" muß, zeigen ein Unverfügbares an, wenn man so will: nicht ein Problem, das man lösen kann, sondern eine Rätselhaftigkeit, die begegnet. Erst innerhalb dieser lassen sich Ansichsein und Fürsichsein, Nichtung und Bejahung als spekulative Koordinaten des Menschengeistes einzeichnen. Die subjektivistische Tendenz des Humanismus, sein anfängliches und sich durchhaltendes Insistieren auf der Weltmaßgeblichkeit und der Weltmaßhaltigkeit des Menschen, haben dieses Rätselhafte getilgt und sich dem Unverfügbaren verschlossen, indem sie die Negation - wie bei Sartre ganz deutlich - ganz auf die Seite des Menschen zogen. Sartres "Ansich" verdankt sich nur der Negativität der Menschenfreiheit, dieses "Ansich" ist nur der provozierte Widersacher der Freiheit, nicht aber dasjenige, das in sich auch Freiheit sein läßt. Aber kann man Freiheit überhaupt aus ihrer Selbstbeleuchtung am Nicht-Menschlichen verstehen, oder versteht sie sich dann nur aus ihrer eigenen Verneinung und deshalb überhaupt nicht? Hat Heidegger doch recht, wenn er feststellt, die Problematik jedes Humanismus liege darin, daß er immer

schon auf bestimmte Weise wisse, was und wer der Mensch sei, und dann - gemäß diesem Wissen - die Welt auslege? Ist vielleicht die radikale Selbstanfrage des Menschen, in der er, wie gesagt, alles auf seine Karte setzt, gar nicht radikal genug, weil sie doch mit der Vorstellung operiert, der Mensch könne sich - wesenhaft befragt - tatsächlich aus sich selbst wissen? Gelangt man, konsequent gedacht, mit der Insistenz auf der Selbsterkennbarkeit und Selbstmaßstäblichkeit des Menschen nicht nur in einen Zirkel oder in eine unendliche Selbstbespiegelung, die nur zurückwirft, was vorab in sie hineingelegt wurde? "Radikal" heißt doch: wurzelhaft, an die Wurzel gehend. Worin aber "wurzelt" der Mensch? Nur in sich selbst? Und ist alles, was dem Menschen begegnet, nur in seiner Selbstverwurzelung begründet? Oder bezeugt eine wirklich radikale Frage nach dem Menschen auch einen anderen als jenen Grund, den er immer schon in sich vorfindet? Um Mißverständnisse auszuschließen: Die hier aufgeworfenen "humanismuskritischen" Fragen, zu der Sartre'schen Zuspitzung des Humanismus zum Existentialismus herausfordert, sollen keine Wende in eine neue Metaphysik "einläuten". Sie sollen nur den utopischen, also den ortlosen Standort markieren, der sich gleichsam als Rückseite des Humanismus zeigt. Im Hinblick darauf fragt der Humanismus nicht radikal genug nach dem Menschen. Und nichts anderes als das sollte mit den hier ins Spiel gebrachten Verlegenheitsbegriffen des "ganz Anderen", des "Unverfügbaren", des "Rätselhaften" angedeutet werden. Ist der Mensch wirklich das alleinige Maß seiner selbst und der Dinge - oder sind seine Maße ihm aus einem Ganzen zugemessen, das sich ihnen nicht fügt? Das ist hier das Problem - und vielleicht die Grundfrage eines "post-humanistischen Humanismus".

12. Vorlesung

Ausblick auf Heidegger.(I)

I

Wenn es zutrifft, daß zur Geschichte des Humanismus - und zwar wesenhaft gesehen - eine zunehmende Vermenschlichung der Welt gehört, so aber, daß diese Vermenschlichung gerade nicht in gleichem Zuge eine menschlichere Welt darstellt, sondern in eine Vergleichgültigkeit und vielleicht Selbstentfremdung des Menschen umschlägt, wenn also diese "Dialektik des anthropozentrischen Humanismus" gegenläufig die Hoffnungen aufhebt, die sich mit der radikalen Selbstmaßgeblichkeit des Menschen verbanden, dann ist der Gedanke an einen "posthumanistischen" Humanismus nicht nur ein begriffsspielerisches Paradox, sondern Anzeige einer Welt- und Selbsterfahrung, die als Konsequenz der anthropozentrischen Zuspitzung des Humanismus "an der Zeit" ist. Dabei kann es nicht darum gehen, ein neues humanistisches "Programm" aufzulegen oder zeitgemäße humanistische Ideologeme zu entwickeln. Sie würden die anthropozentrische Selbstbezüglichkeit, den Ausgangspunkt der auf Revision drängenden Humanismuserfahrungen nicht überwinden, sondern nur noch einmal wiederholen (und dadurch verstärken) im Glauben an die Programmierbarkeit der *conditio humana* durch eine humanistische Technik, in der der Mensch wiederum nur als Subjekt und Material seiner selbst erschiene. Pädagogisch gefaßt wäre das der Versuch, die Humanisierung der Welt durch Implantation vorab bestimmter "Einstellungen" in der nachwachsenden Generation, diese in gewisser Weise materialisierend, zu betreiben, also etwa der Versuch, durch pädagogische Technik und auf ihrem Boden den inhumanen Folgen einer planetarischen Technik zu steuern. Wie aber kann man durch Mittel, denen selbst anhaftet, was vermieden werden soll, "humanisieren wollen"? Schon das Wort "humanisieren" enthält die bedenkliche Vorstellung, man könne Humanität "veranstalten", also intentional in den Griff bekommen. Da denkt Sartre sehr viel konsequenter:

denn sein existentialer Humanismus sagt zwar, der Mensch sei, wozu er sich macht, aber er sagt nicht, der Mensch sei, wozu ihn der Andere macht. Das ist durchaus wie eine pädagogische und politische Sperrklausel zu lesen, das heißt, kein Mensch kann den Anderen zu etwas machen wollen, ohne die Eigentümlichkeit existentialer Freiheits- und Entwurfsverfassung des Daseins zu überspringen, also ohne bewußt oder unbewußt zu täuschen. Man müßte erst den Menschen die Veranstaltbarkeit von Humanität einreden (mit den Mitteln des Zwangs oder der Suggestion), um dann auf dem Grunde dieser inhumanen Täuschung Humanität lernen zu lassen.

Das Bemühen, den seine Anthropozentrik innerwerdenden Humanismus durch Humanisierung seiner Folgen entgegenzuwirken, wäre also zum Scheitern verurteilt, weil es verwenden müßte, wogegen es sich richtet: die unbedingte Selbstmaßgeblichkeit des Menschen. Diese aber stellt sich gerade zur Debatte - im Blick auf einen posthumanistische Humanismus. Was aber könnte dieser sein, wenn nicht wiederum nur ein Selbstbestätigung, nur eine Fortsetzung der unendlichen Selbstbe-
spiegelungen unter verändertem Titel? Zeigt nicht schon das Attribut "posthumanistisch" in positiver Verbindung mit "Humanismus" an, daß es doch nur der Mensch sei, auf den es ankomme? Gewiß, es kommt auf ihn an. Nur ist es ein Unterschied, ob es auf ihn in der Weise der Selbstbestätigung ankommt oder in der Weise der Selbsterinnerung, einer Erinnerung, die einschließt, daß er nicht nur ihr Herr und Veranstalter, sondern auch ihr Zeuge ist. Selbsterinnerung, das sei hier einmal "hingestellt", ist nicht identisch mit Selbstbestätigung. So kann mich ein Kind an mich erinnern, indem es mir symbolisierend zeigt, was ich nicht mehr bin und doch "in mir" habe: meine Vergangenheit. Durch das Kind, so kann man auch sagen, werde ich an mich erinnert, so aber, daß ich nicht der uneingeschränkte Herr dieser Erinnerung bin. Erinnerungen eignet die Eigentümlichkeit, daß sie nicht einfach Selbst-Vorstellungen sind, sondern auch deren Transendenzen, das heißt: Übermächtigungen mit eigener Symbolik, Sprache und Wirkung. Im Erinnertwerden ist jedes Ich über sich hinaus bei etwas, das es umfängt und hält und das nicht nur reflexives Produkt dieses Ich ist. Insofern sind Erinnerungen auch niemals reine Selbstbestätigungen, sondern Selbstfraglichkeiten und Selbstvermittlungen

eines anderen meiner selbst. In solchen Erinnerungen setzt nun eine bestimmte Weise des Denkens ein, die man als Andenken im Unterschied zum vorstellenden Denken beschreiben kann. Zur Charakteristik des Andenkens aber gehört jener dialogische Grundzug, der sich um ein Verstehen bemüht und der Zugang zum Erinnernten im Sich-Erinnern sucht, ohne vorab auf Gewißheit zu setzen. Wer in der Weise des Andenkens und Sich-Erinnerns verstehen will, muß von sich absehen können, allerdings ohne sich damit aufzugeben. Damit aber deutet sich eine Struktur an, die, auf die Humanismusthematik bezogen, bedeuten kann: Es kommt hier darauf an, sich der geschichtlichen Erfahrung des Humanismus so zu erinnern, daß sie als Erfahrung des Menschen mit sich selbst in ihrer ihn überschreitenden Fülle und Problematik thematisch werden kann. Damit wird die Frage nach einem "posthumanistischen" Humanismus nicht zum Gegenstand eines neuen Humanismuskonzepts, den Humanismus von seinen Quellen her zu erinnern, indem man sich auf diese einläßt. Es ginge mehr darum, sich in eine rechte Verständnisbeziehung zum Humanismus zu setzen, als darum, ihn gleichsam von außen als historische Erscheinung zu zergliedern, zu beschreiben und zu beurteilen. Das würde bedeuten, der posthumanistische Humanismus müßte seinen Standpunkt im verstehenden (andenkenden) Rückgang auf das gewinnen, woran der Humanismus (denjenigen Sartres eingeschlossen) erinnert, und nicht in einem neuen humanistischen Entwurf, der nur überbietet, was er abweisen möchte.

II

Im Modus beteiligter Erinnerung, die sich aus ihren Ursprüngen zu verstehen und vielleicht zu überwinden sucht, wendet sich Martin Heidegger im "Humanismusbrief" (1946 an Jean Beaufret) der Humanismusfrage zu. Anders als Sartre, das ist unmittelbar auffällig, faßt Heidegger den Humanismus anfänglich als eine geschichtliche Erscheinung, und zwar als eine geschichtliche Erscheinung des Denkens, das nach dem Wesen des Menschen fragt. Die humanistische Frage nach dem Menschenwesen sei diejenige nach der Menschlichkeit des Menschen.

in der Absicht gestellt, ihn in sein Wesen zurückzubringen. Die Unterscheidung zwischen "human" und "inhuman" erscheint so als die treibende Kraft der Humanismusfrage: der Mensch will sich in seiner Menschlichkeit - Unmenschlichkeit vermeidend - vollbringen. Deshalb frage er nach seinem Wesen. Das geschehe im historischen Humanismus durch die Aufnahme der griechischen PAIDEIA in die römische humanitas ebenso wie in der italienischen Renaissance und später im Humanismus des 18. Jahrhunderts. Von diesem "historischen" Humanismus, für den der Rückgriff auf die Vorbildstrukturen der griechischen und römischen Antike kennzeichnend ist, unterscheidet Heidegger einen Humanismus allgemeiner Art, der sich mit der Hoffnung verbindet "daß der Mensch frei werde für seine Menschlichkeit". (a.a.O.S. 11) Dieser - hier einmal so bezeichnete - "kategoriale" Humanismus operiere mit einer Wesensvorstellung der menschlichen Freiheitsnatur und trage, je nach Auslegung dieser Natur, unterschiedliche Züge - sei es bei Marx, bei Sartre oder in der christlichen Glaubenslehre. Hat der historische Humanismus in der exemplarischen Geschichte das Element seiner Entfaltung, so bedarf der kategoriale Humanismus der Freiheit dieses Rückgangs nicht. Er denkt die humanitas des Menschen aus einer Grundauslegung menschlicher Natur, wie es in der Tat bei Sartre zu beobachten ist, wenn er den existentialen Humanismus aus der ontologischen Unterscheidung von Ansichsein und Fürsichsein entwickelt.

Heideggers erstes Resümee seiner registrierenden Vergegenwärtigung des Humanismus ist das Faktum verschiedener humanistischer Spielarten, und zwar verschieden nach Begründungen, Zielen und Mitteln der Verwirklichung. Dennoch läßt die Verschiedenheit der Humanismen eine bestimmte Einheit ihres Ansatzes durchschimmern: "sie kommen darin überein, daß die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt wird." (a.a.O. S. 11) Das Problem, an dem Heideggers erinnernder Dialog mit dem Humanismus ansetzt und das die Grenzen eines jeden Humanismus gleichsam von innen erfahren lassen soll, ist das Problem der "schon feststehenden Auslegung". Wie ist das zu verstehen? Auf einer vorläufigen Stufe des Begreifens kann man sagen: Wenn die

Diese Kopie wird nur für die persönliche Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

humanitas des homo humanus in jedem Humanismus auf einer jeweils "schon feststehenden" Auslegung von Natur, Geschichte, Welt, Weltgrund und Seiendem im Ganzen aufruht, und wenn diese Auslegung ihrerseits nicht auf ihre Herkunft und Legitimation befragt wird - eben weil sie "schon feststeht" -, so sind alle Arten von Humanismus in bestimmten Vorurteilen begründet. Anders gesagt: Es gibt - zumindest für Heidegger - keinen vorurteilsfreien Humanismus. Der Vorwurf, den er allgemein an die Adresse der philosophischen Anthropologie richtet, sie habe immer schon ein "Menschenbild" und könne daher gar nicht wahrhaft nach dem Menschen fragen, richtet sich auch gegen den Humanismus. Im Grunde ist es der Vorwurf einer zirkulären Selbstbestätigung, die, ohne es zu bemerken, zuvor in den Menschen hineingelegt, was sie nachträglich über ihn als Gewißheit weiß. Das wäre ebenso der Fall in Sartres existentialem wie in Marx' materialem oder wie im christlich-heilsgeschichtlichem Humanismus. - Nun ist aber zu fragen, von welcher Position aus Heidegger die grundsätzliche Vorurteilshaftigkeit aller Humanismen und jeglicher Anthropologie behauptet und mit welchem Recht das geschieht. Will Heidegger vielleicht die Zirkularität der "schon feststehenden" Auslegung durch die methodologische Frage nach einer "objektiven Hermeneutik" überwinden, die allerdings voraussetzen würde, es könne den Menschen gelingen, sein geschichtliches Dasein und darin sich selbst zu vergegenständlichen? Das ist nicht der Weg Heideggers. Ihm kommt es, nach einem bekannten Wort darauf an, in den Zirkel des Verstehens hineinzukommen und ihn nicht etwa in methodologischen Feststellungen zu neutralisieren. Seine Haltung entspricht dem hier einleitend charakterisierten "beteiligten Verstehen", das heißt: die geschichtliche Erfahrung ist für Heidegger so unhintergebar wie die Zeit selbst. Man kann sie nicht verstehend übersteigen, sondern sich nur erinnernd-verstehend in sie vertiefen.

Wie aber könnte, das wäre weiterhin die Frage, in solcher verstehenden Vertiefung der Bann anthropologischer und humanistischer Vorurteile hinsichtlich Welt, Natur, Geschichte, Mensch durchbrochen und aufgezeigt werden, daß es sich tatsächlich um Vorurteile handelt? Für Heidegger dadurch, daß man auf den Zusammenhang aufmerksam wird, der zwischen Metaphysik und Humanismus besteht. Metaphysik und ihre Destruktion als "Seinsvergessenheit" war für Heidegger

ein ihn lebenslänglich beschäftigendes Thema. Hier kann es nur darum gehen, die metaphysischen Implikationen des Humanismus nachzuzeichnen und sich am Leitfaden dieses Problems und so weit es zu dessen Verständnis erforderlich ist, auf Heideggers Metaphysik-Kritik einzulassen. Grob gesagt ist Metaphysik in seiner Sicht eine bestimmte abendländische Denkweise, die - kategorial unterscheidend und auslegend - Wesensbestimmungen setzt, ohne sich letztlich um die Frage zu kümmern, ob diese Unterscheidungen auch von dem, was unterschieden wird, getragen werden. Metaphysik wäre also selbst ein universales Vorurteil, das Vorurteil nämlich, daß es dem Menschen gegeben sei, mit den Mitteln seiner Vernunft und seines Verstandes sowie angeleitet durch seine gegenständlichen Erfahrungen die Welt als Ganzes zu entdecken und zu vermessen. In metaphysischer Einstellung überspringt der Mensch nach Heidegger das Problem, inwiefern die Welt schon erschlossen sein muß (von sich her), damit er sie überhaupt erschließen kann. In metaphysischer Denkweise glaubt der Mensch höchste Wahrheiten auszusprechen, die alles Menschliche übersteigen, und spricht doch nur die eigenen aus. Solche verdeckt auf den Menschen bezogenen und sich darin nicht durchsichtigen metaphysischen Denkschemata sieht Heidegger etwa in klassischen anthropologischen Bestimmungen, die sagen, der Mensch sei ein ZON LOGON ECHON, ein "animal rationale" oder eine personale Einheit von Körper, Seele und Geist und darin von der Pflanze, dem Tier und der Gottheit unterschieden. Wer so metaphysisch setzt und unterscheidet, weiß - für Heidegger - gewissermaßen zu viel; in Wahrheit allerdings wenig, denn er verbaut sich mit seinen Setzungen und Unterscheidungen die Frage, wie es überhaupt dazu kommt, daß er setzen und unterscheiden kann oder was es ist, das ihn so verfahren läßt. Metaphysik, so könnte man diese Grund- und Grobcharakteristik zusammenfassen, ist für Heidegger eine abendländische Denktechnik, die sich der Frage verschlossen hat, was es ist, das sie selbst ermöglichte und zuließ.

Der Vorurteilscharakter des Humanismus - des historischen wie des kategorialen - gründet demnach in der Vorurteilsstruktur der Metaphysik. Diese bezieht Heidegger auch auf Sartres These von der Priorität der Existenz vor der Essenz. "Existenz" und "Essenz" sind beides metaphysische Titel. Die Umkehrung ihres Zusammenhanges

bei Sartre hebt daher ihren metaphysischen Charakter nicht auf. Sartre ist also für Heidegger, ganz im Gegensatz zu seinem eigenen Verständnis, ein Metaphysiker, das heißt: er teilt die Denktechnik der Metaphysik und mit ihr die Ausblendung dessen, was Metaphysik allererst "zuläßt", das Sein selbst. Sartre, so könnte man sich Heideggers erinnernden Einwand erläutern, folgt mit seiner Unterscheidung von Ansichsein und Fürsichsein den Vorstellungen der Metaphysik, weil er nicht nach dem "Sein selbst" fragt, das dieser Unterscheidung vorausliegt. Wie alle Metaphysiker ist er gleichsam blind für das, was im Hintergrund der spekulativen Begriffe liegt. Er kehrt zwar die Rangfolge von "Essenz" und "Existenz" (etwa im Vergleich zu Platon) um, aber er entkommt dadurch nicht der Art und Weise, wie sich Metaphysik die Welt vorstellt, nämlich als "setzendes" Bestimmen von Unterscheidungen, die sich nicht auf ihren Ermöglichungsgrund hin durchschauen. Im Gegenteil, Sartres Umkehr der Rangfolge klassischer metaphysischer Termini läßt nur noch deutlicher werden, was metaphysischer Denktechnik seit ihrem Beginn bei Platon und Aristoteles anhaftete: der Grundzug der Subjektivierung der Welt in Bildern (Ideen) oder urteilenden Akten des Vorstellens (Kategorien). Deshalb ist auch Sartres "Entwurf" in der Blickbahn Heideggers keineswegs eine nachmetaphysische und insofern metaphysikfreie Grundstellung zu Menschen und Dingen, sondern die Vollendung des technischen Elementes, das metaphysischem Vorstellen immer schon eignete. Sartre wäre gewissermaßen der offenkundigste und in diesem Sinne der "ehrlichste" aller Metaphysiker, weil er mit "Entwurf" und "Wahl" konsequent ratifiziert, was als Vor-Urteil metaphysischem Denken je schon einheimisch war. - Wenn Heidegger aber sagt, er werde mißverstanden, falls man seinen eigenen Begriff des Entwurfs, wie er in "Sein und Zeit" gedacht wird, als "vorstellendes Setzen" (a.a.O. S. 17) begreife, und zwar gründlich mißverstanden, weil es bedeuten würde, ihn den Metaphysikern einzureihen - wie müßte dann zutreffender seine Denkkintention verstanden werden? Was wäre das Anliegen eines Denkens, das hinter die Entwürfe der idealistischen, der materialistischen oder der existentialistischen Provenienz zurückfragen möchte? Oder: Worauf müßte ein humanistisches Denken abzielen, für das nicht schon in der einen oder anderen Weise feststeht, was

das Wesen des Menschen sei? Versucht man die besondere Begrifflichkeit, mit der Heidegger auf diese Frage antwortet, auf einen Grundbegriff zu konzentrieren, so legt sich der Begriff der "Entsubjektivierung" nahe. Heidegger selbst spricht von einem "die Subjektivität verlassenden Denken". (a.a.O. S. 17) Das ist zunächst eine Zumutung, vor allem, wenn man sich vor Augen hält, daß dieses Denken schließlich auch die Substanz eines wahren Humanismus sein soll. Aber ist ein Humanismus ohne Subjekt vorstellbar? Im Sinne Heideggers wäre zu sagen: Ohne Subjekt schon, wenn auch nicht ohne den Menschen.

Indes, was macht für Heidegger den Menschen aus, wenn nicht dessen Individualität oder deren Formalisierung (und Substantialisierung), wie Subjektivität? Was hat er Sartre entgegenzusetzen, wenn er dessen Existenzbegriff als metaphysisch und damit als anthropozentrisch entlarvt? Wie könnte ein Denken "gedacht" werden, das die Subjektivität "verläßt" und gleichwohl Denken bleibt? Alle diese Fragen verweisen auf ein philosophisches Kunstwort Heideggers, das es zu verstehen gilt, nämlich auf die Ek-sistenz. Man darf sich durch die Ähnlichkeit des Klanges nicht täuschen lassen: Heideggers Ek-sistenz meint etwas ganz anderes als Sartres Existenz. Ek-sistenz ist der Titel für ein post- bzw. prämetaphysisches Denken, das den Bann vorstellender metaphysischer Anthropozentrik brechen soll. Was also ist damit gemeint, oder besser: angezeigt? Angezeigt werden soll eine radikale Umkehr der Blickbahn, das heißt: Ek-sistieren ist weder aufzufassen als fortlaufendes Entwerfen und Vorstellen "meiner" Freiheit, noch als etwas, das der Essenz vorausliegt (oder folgt), sondern "Ek-sistieren" bedeutet: den radikalen Verzicht auf den Anspruch, die Welt nach "meinen" Maßen zu vermessen, sich, wenn man so will, der Welt und den Dingen übereignen, bevor man sie sich "zu eigen" macht. Im Grunde so etwas wie ein Selbstverzicht, vielleicht auch eine Demut, die bereit ist, einem Anspruch zu gehorchen, den sie nicht selbst definiert. Es ist gewiß schwierig, sich in die Typik eines "ek-sistentialen" Denkens hineinzudenken, das nicht mehr im Subjekt seinen Ort hat und das gleichwohl Denken sein soll. In der Linie des kartesischen ego der cogitatio liegt das nicht mehr, und so scheint überhaupt die Sprache zu versagen, die nach

klassischer Regel Subjekte mit Prädikaten in Aussagen verbindet. Mit der Logik solcher Aussagen hat das "subjektlose" Denken, das Heidegger offenbar anzielt, nichts mehr zu tun; und man zweifelt, ob dieses subjektlose (und objektlose) Denken noch sprechen kann. Heidegger indessen sieht, wie man heute sagen würde, ein "Paradigma" - besser: ein Beispiel - für ein ent-subjektiviertes Denken, dem es gleichwohl nicht an Sprache gebricht, sondern das sie authentisch evoziert. Es ist das Denken der Dichtung. Hier findet Heidegger ein menschlich vermitteltes Denken vorgedacht, das erst dadurch seine eigentlichen Gehalte und seine genuine Sprache gewinnt, daß es auf die Einmischung des Subjekts in den Seinsbezug verzichtet. Zwar fordert Heidegger nicht dazu auf, Denken nur noch in der Gestalt der Dichtung zu betreiben. Das Wort des Denkens bleibt ein anderes als das der Dichtung; aber zwischen ihnen sieht Heidegger eine ursprüngliche Verwandtschaft. Der Denker soll gleichsam wie der Dichter auf die Sprache hören, um aus dieser Erfahrung zu sagen was sich dem Menschen zustellt, bevor und indem er sich etwas vorstellt und herstellt. Denkend muß sich der Mensch auf die Grenze von Begriff und Dichtung bringen, um aus dieser Grenzsituation heraus, die ihn tief in Frage stellt, das rechte - und nicht nur das richtige - Wort zu finden. Die Schwierigkeit der Anstrengung macht es nicht verwunderlich, daß man Heideggers Sprache abschätzig als "Begriffsdichtung" abgetan oder in falscher Hochschätzung nachgedichtet hat. Jedoch, wie immer es damit bestellt sein mag: in der Konsequenz einer Auslegung von Dasein als Ek-sistenz, die im Gegenzug zur existentiellen Subjektivierung der Welt in fortlaufenden anthropozentrischen Entwürfen das Umgekehrte zu denken versucht, nämlich die Entworfenheit des Menschen, stellt sich das Problem zureichender Sprache mit ganz anderem Nachdruck, als wenn es sich nur darum handelt, mit dem Instrument operationalen Sprachgebrauchs Distinktionen abzusprechen. Die Erfahrung der Sprachlosigkeit jedenfalls steht am Anfang einer nicht-anthropozentrischen Anthropologie und eines nicht-anthropozentrischen Humanismus. Für Heidegger aber ist das der erste Schritt zu einer Neuentdeckung der Sprache und damit die Chance für eine Neuentdeckung des Menschen durch die Verschüttungen der subjektivistischen Vorstellungsmetaphysik hindurch. Er will sich durch Sprachloswerden an die Sprache erinnern lassen -

ebenso wie durch das Subjektloswerden an die wahre humanitas des homo humanus. Mit der Anstrengung des Sprachloswerdens und des Subjektloswerdens beginnt für ihn das, was hier als Problem des posthumanistischen Humanismus gekennzeichnet wurde.

13. Vorlesung

Ausblick auf Heidegger (II)

I

Heideggers kritische Grundthese im Humanismusbrief läßt sich in eine Gleichung fassen: Humanismus ist ein Anthropologismus und als Anthropologismus ein Subjektivismus, in dem sich die abendländische Metaphysik vollendet. Daß allerdings mit "Subjektivismus" nicht nur ein formalisierter Individualismus gemeint ist, wird deutlich in Heideggers Hinweisen auf die Identität von "Subjektivismus" und "Kollektivismus". Das Kollektiv-Subjekt ist nur die Totalisierung des Individual-Subjekts, keineswegs aber die Überwindung der Subjektivität in einer qualitativ höheren Allgemeinheit. Subjektivismus ist gekennzeichnet durch eine weltlose (seinsvergessene) Anthropozentrik. Diese wird auch nicht aufgehoben in übergreifenden politischen Kategorien des Nationalen oder Internationalen. Sie sind - in Heideggers Sicht - nichts anderes als großformatige Anschauungen desselben Sachverhalts: daß der Mensch in egozentrischer Selbstverfallenheit und als animal rationale "um sich selbst kreist". (a.a.O. S. 28) Gegen diesen egozentrisch reduzierten und metaphysisch restringierten Humanismus in seiner historischen und kategorialen Bestimmtheit denkt Heidegger an, aber nicht - wie dargelegt - indem er einen neuen Humanismus kreiert, sondern indem er das Wesen des Menschen ursprünglicher zu fassen sucht. Ein aufschlußreicher Satz lautet in diesem Zusammenhang: "Das Wesen des Menschen besteht aber darin, daß er mehr ist als der bloße Mensch insofern dieser als das vernünftige Lebewesen (animal rationale) vorgestellt wird." (a.a.O. S. 28), Sartre, das ist offenkundig, gäbe

einer solchen Feststellung keinen Raum. Bei ihm könnte der Mensch nicht "mehr sein" als das, was er - als Mensch - aus sich macht. Wenn auch Sartre der Wesensformel des animal rationale unter Hinweis auf die präreflexiven Strukturen von Dasein kaum zustimmen würde, wenn er zumindest auf eine Erweiterung dieser Formel drängen müßte, so bliebe die Bestimmung des Menschen doch ganz in den Kreis dessen gebannt, was sich ihm selbst - und sei es in der Form des Widerstandes - verdankt. Auch im Hinweis auf die vorprädikative Welt- und Selbsterfahrung gibt Sartre den archimedischen Punkt des "ego" nicht preis. Anders Heidegger: seine Intention des entsubjektivierenden Denkens zielt auf die denkerische Überwindung der Selbstverschlossenheit des Menschen in die Subjektivität. Insofern kann tatsächlich jenes "mehr", das menschlichem Wesen im Vergleich zu seiner Bestimmung als animal rationale eignen soll, nicht nur ein erweiterndes Additum sein, sondern muß in einer qualitativen Änderung des Weltbezugs liegen, in einer grundstürzenden Blickwandlung, einer "Kehre". Sie ist aber in jedem Ek-sistieren angezeigt, das den Menschen von dem her denken will, was er nicht ist und was ihn doch in die Möglichkeit seines Daseins als Sorge bringt. Eine der Hauptschwierigkeiten, dieses Denken in der Eksistenz (im Unterschied zum existierenden Denken) nachzuvollziehen, ist darin begründet, daß es sich nicht einfach um einen Perspektivenwechsel innerhalb eines vertrauten Bezugssystems handelt, über dessen Gültigkeit Einverständnis besteht. Man hat Heideggers "Absicht" nicht begriffen, wenn man sich mit der Feststellung begnügen würde, er wolle nicht länger die Welt vom Menschen her, sondern den Menschen von "der Welt" her verstehen. Das würde eine Differenz voraussetzen - die Differenz von Mensch und Welt als Differenz von Subjekt und Objekt - hinter die Heidegger gerade zurückzudenken versucht. In- des, damit steht man wieder vor der Frage: Wie ist dieses Zurückdenken, das alle thematischen und methodischen Distinktionen hinter sich lassen soll, überhaupt möglich? Heideggers Antwort ist ebenso lapidar wie provokativ. Sie lautet: als Mit-Vollzug und Nach-Vollzug einer originären Verstehensbemühung, die sich etwas "zeigen" oder "auffallen" läßt und allerdings damit rechnen muß, nicht verstanden zu werden. Mit diesem Ansinnen wird der Boden des Argumentierens, auf dem sich diskursives Denken gemeinhin bewegt, verlassen. Und wenn man bei Heidegger zurückfragen würde, was denn Ge-

währ dafür bieten könnte, daß dieses Denken als Zurückdenken hinter die Distinktionen und Verfahren diskursiver Rationalität nicht heillos subjektivistisch werde, so könnte er nur auf den Ausgang der "Sachen selbst" verweisen, an die "selbstloses" Nachdenken nach seiner Auffassung je schon gebunden ist. Die Strenge des Denkens ist für ihn nicht eine Frage der richtigen Methode (die jeweils schon ausrichtet, worüber sie richtet); sie ist vielmehr eine Frage des selbstlosen Sich-Einlassens auf das Erscheinende im Gang elementarer Geschichte.

Die Grundstellung, die Heidegger vom eksistierenden Denken fordert, wäre also ausgezeichnet durch ein hohes Ethos der Zurückhaltung, der selbstlosen Achtsamkeit. Diesem Ethos korrespondiert, das ist Heideggers Überzeugung aus der "Erfahrung des Denkens", ein Auftauchen des geschichtlichen Sinns von Erscheinungen, in den ursprüngliches Denken so versetzt ist, daß er in ihm zur Sprache kommt. Auf die Humanismusthematik bezogen bedeutet das: Der Mensch erfährt sich nicht dann in seinem Wesen, wenn er sich gleichsam zu sich selbst vordrängt, sondern wenn es ihm gelingt, von dem abzusehen, was er in Wesensformeln immer schon von sich selbst weiß. Denn diese Formeln kommen gerade nicht in selbstloser Achtsamkeit zustande; sie sind vielmehr nur der Spiegel (und die Rückspiegelung) der Selbstmaßgeblichkeit, in der der Mensch Welt und Dinge "für sich" auslegt. Wenn man so will: Der Mensch, der sich die Welt gemäß den theoretischen und praktischen Prämissen seiner Subjektivität unterwirft und sie dadurch beherrscht, unterwirft und beherrscht auch sich selbst in jenen Wesensformeln, in denen er sich vor sich selbst hinstellt. Der Weltherrschaft entspricht also eine Selbstherrschaft der Weltdistanzierung eine Selbstdistanzierung, und beides ist für Heidegger eine metaphysisch inaugurierte Wesensentfremdung, die in die ontologische Heimatlosigkeit führt. - Selbstlose Achtsamkeit auf das, was der Mensch nicht ist und das ihn dennoch geschickhaft hält, wäre also der Weg (nicht die Methodologie), auf dem Heidegger gegen-subjektives Denken nach dem Menschen fragt. Dabei ist die paradoxe Zumutung einer Wesensbestimmung des Menschen dadurch, daß der Mensch gar nicht auf sich selbst achtet, nur zu offenkundig. Und den daraus möglicherweise folgenden Humanismus nennt Heidegger selbst einen "Humanismus seltsamer Art", einen Titel, der ein locus

non locendo" sei (a.a.O. S. 31). Dieser Humanismus "seltsamer Art", der mit dem provozierenden Gedanken umgeht, der Mensch müsse unterschieden von sich selbst absehen, um seiner selbst in ursprünglicher Welterfahrung inne zu werden, der im Verzicht auf anthropologische Wesensformeln glaubt, dem Menschen näher sein zu können als alle metaphysisch inspirierten Anthropologien, der Herrschaftsenthaltung gegenüber dem Seienden empfiehlt und dem Menschen durch Selbstlosigkeit selbst Nähe verspricht, der die Eksistenz so interpretiert, daß der Schritt zur Selbstaufgabe offenbar naheliegt, der - alles in allem - verneint und der Selbstvergessenheit bezichtigt, was humanistischem Denken teuer ist - dieser seltsame Humanismus kann in der Tat nur Mißverständnissen ausgesetzt sein. Das sieht Heidegger richtig. Andererseits zeigen die Mißverständnisse, mit denen er sich auseinandersetzt, deutlicher als alle Explikationen seiner Fundamentalontologie im Humanismusbrief Richtung und Stil seines eigenwilligen posthumanistischen Denkens. Daher empfiehlt sich ihre eingehendere Betrachtung.

II

Es sind vor allem fünf Mißverständnisse, denen Heidegger sein entsubjektivierendes und die Metaphysik destruierendes Denken allgemein ausgesetzt sieht. Von Heidegger werden diese Mißverständnisse als Vorwürfe formuliert. Der erste Vorwurf betrifft den - im traditionellen Verständnis - "gegenhumanistischen" Grundzug seines Denkens. Dieser Grundzug wird als immanente Inhumanität ausgelegt. Dagegen gibt Heidegger zu bedenken: Ein Denken, das sich - etwa in der Aufdeckung des latenten Subjektivismus - "gegen" die Tradition humanistischer Vorstellungen richtet, müsse nicht zwangsläufig die Negation des Humanismus überhaupt bedeuten. Nur wenn man das geschichtliche Phänomen des Humanismus mit einer zweiwertigen Logik - der Logik des Pro und Contra - ungeachtet seiner Geschichtlichkeit festlege, könne man ein Denken "gegen" den Humanismus als dessen Negation denunzieren. Auf diese Weise werde aber weder der Humanismus noch das Denken "gerettet". Das aber würde bedeuten: ein Denken "gegen" den Humanismus könnte, im Gegensatz zur Unterstellung

seiner vermeintlichen Inhumanität, gerade die Inhumanität des logisch versteinerten Humanismus' aufweisen. Damit gelangt man schon zum zweiten Vorwurf, der gegen das entsubjektivierende Denken im Zusammenhang mit der Humanismusanalyse vorgebracht werde. Es ist der Vorwurf des Irrationalismus, in den der Zweifel eksistentialen Denkens an der Triftigkeit und Reichweite der Logik umgemünzt werde. Für Heidegger ist dieser Vorwurf nicht etwa unberechtigt, er ist vielmehr unbegründet. Denn er operiert mit einem Verständnis von Logik, das sich weder auf seine eigenen Quellen hin durchschaut noch überhaupt die Frage danach stellt. Es gilt als ausgemacht, daß Logik das Herz der Vernunft sei, daß Vernunft allgemeine Begriffe zu bilden, sie in Schlußfolgerungen miteinander zu verbinden und in Urteilen über Sachen auszusagen habe. Indes, solche Identifikation von Vernunft und Logik, auf welche sich der Irrationalismus-Vorwurf bezieht, ist selbst zutiefst fraglich, möglicherweise sogar inhuman, weil in generalisierender Vernunft die "Besinnung auf das Sein selbst" (a.a.O. S. 34) und damit auf die Wesensherkunft des Menschen verstellt wird. Entsubjektivierendes Denken wäre demnach zwar nicht rational, es wäre aber auch nicht irrational, sondern stünde in der Bemühung, sich vor diese Unterscheidung zu bringen. - Ein weiterer Vorwurf an die Adresse eines nachmetaphysischen und in diesem Sinne welthaften Denkens ist der Vorwurf, es mißachte mit den Werten die hohen menschlichen Güter; es verbinde sich mit einem ethischen Nihilismus. Dagegen führt Heidegger aus: Wenn sich Nachdenken "gegen" Werte richte, so nicht in der Absicht zu zerstören, was als Wert deklariert werde, wohl aber um offenkundig werden zu lassen, wie in der Deklaration von Dingen und Prinzipien zu Werten "das so Gewertete seiner Würde beraubt wird." (a.a.O. S. 34). Das heißt, in Heideggers Sicht sind Werte nichts anderes als Schätzungen und Setzungen, in denen sich der Mensch zum Herrscher über Sachverhalte aufwirft. Werte sind Produkte einer Schätzungstechnik, die insgeheim oder offen durch die Überzeugung geleitet ist, wertvoll könne nur sein, was sich durch den Menschen und für ihn das Wertsiegel habe aufprägen lassen. Mit anderen Worten: Werte sind eine bestimmte Weise der Verwertung von Seiendem und insofern eine besondere Variante metaphysischer Denktechnik. Ist das jedoch der Fall, dann könnte ein Denken "gegen" die Werte sich in einem ganz eigenen Sinne als "wertvoll" erweisen, nämlich

als Entlarvung jener Verwertung der Welt in Werten, der grundsätzlich etwas Blasphemisches anhaftet, weil sie alles zu Zwecken des Menschen - ihn selbst am Ende eingeschlossen - herabsetzt. Ein weiterer Vorwurf, den Heidegger als Verkennung des eigenen post-metaphysischen Denkens abweist, betrifft die Betonung des In-der-Welt-seins des Menschen. Daraus wird "geschlossen", ein Denken, das sich mit solchem Nachdruck auf die Weltlichkeit des Menschen beziehe, sei ohne Transzendenz, also irdisch und insofern positivistisch. Im Sinne Heideggers ist das nur ein grobes Mißverständnis der wahren Bedeutung von "Welt" im Horizont eines achtsamen Denkens. Denn Welt in der selbstlosen Erfahrung dieses Denkens ist weder etwas Gegenständliches, noch der Gegenstand aller Gegenstände noch ein theologisches Diesseits, aus dem der Mensch schließlich in ein Jenseits überwechselt, noch ist sie eine transzendente Idee oder ein in sich geordneter Kosmos. Vielmehr ist Welt nichts anderes als das Wort für eine elementare Geöffnetheit. Heidegger nennt sie die "Offenheit des Seins", die sich immer schon ereignet haben muß, damit alle diese Interpretationen - Welt als Erde, Diesseits, Gegenstand, Kosmos, Horizont usf. - dem Menschen möglich sind. Das In-der-Welt-sein und die ihm entsprechende Eksistenz meinen also viel weniger als alle Auslegungstitel, in denen sich "der Mensch" auf "die Welt" bezieht. Allerdings muß erst dieses Wenige gedacht werden, ehe der Mensch abzuschätzen vermag, worauf er eigentlich bezogen ist, wenn er seine umfassenden Auslegungen betreibt und sich in ihnen entscheidet. Mit positivistischer Verherrlichung oder Verkürzung "der Welt" hat also der Ansatz beim In-der-Welt-sein überhaupt nichts zu tun. Ein entsprechender Vorwurf kann sich nur aus einem Weltverständnis formulieren, das die Welt, nach der im In-der-Welt-sein allererst gefragt wird, bereits zu kennen vermeint. Beharrt man aber auf der Eröffnung dieser Frage, so ist der Positivismusvorwurf an denjenigen zurückzugeben, der ihn erhebt. - Der letzte Vorwurf gegenüber einem nachmetaphysischen Denken und einem ihm entsprechenden Humanismus, den Heidegger erörtert, ist der Vorwurf des Atheismus. Auch hier sieht Heidegger nur ein Vorurteil im Spiel, dem Sartre offenbar auch verfallen ist. Es gehe dem Denken, das sich vom Vorurteil metaphysisch verankerter Subjektivität zu befreien und in die anfängliche Weltoffenheit zurück-

zufinden suche, gar nicht um eine Entscheidung für oder gegen Gott; es gehe ihm um nicht mehr - allerdings auch um nicht weniger - als die Rückgewinnung der Dimension, aus der die Frage nach Gott allererst zureichend gestellt werden könne: um die Dimension des Heiligen. Gerade diese Dimension aber sei durch den Vernunftsubjektivismus ausgeblendet und dem elementaren Denken entzogen.

III

Überblickt man diese Vorwürfe (Mißverständnisse) und ihre Zurückweisung, so wird - wenn auch vielfach nur auf dem Wege der Ausschließung deutlicher, was unter einem "entsubjektivierten Denken" und dem ihm zuzuordnenden "posthumanistischen Humanismus" bei Heidegger zu verstehen sei. Im Resümee: Dieses Denken denkt insofern über das Subjekt hinaus (oder hinter es zurück), als es sich der Welt- und Seinsfrage zu versichern sucht, ohne die Netze der Logik auszuwerfen, als es - mißtrauisch gegenüber den "Werten" - hinter die Werttaxierungen des Menschen zu gelangen sich bemüht, als es die auf Rationalität festgelegte Vernunft auf das ursprüngliche Wesen des LOGOS als Offenheit für die Wahrheit verweist, als es den Weltbegriff aus seiner Befangenheit in den Objektivismus (und Positivismus) nachdenklich herauslöst, als es die Gottesfrage aus der zurückzugewinnenden Dimension des Heiligen ursprünglicher als jede Theologie stellen will. Sind nun "Logik", "Rationalität der Vernunft", gegenständliche Weltzugewandtheit, "aufgeklärte Rationalität" tatsächlich klassische Insignien humanistisches Denkens, in denen sich die Humanitätsideale auslegten, dann ist, zumindest in Heideggers Sicht, der Humanismus ein Weg in die Irre, allerdings ein notwendiger Weg, der in der Gegenwart an sein Ende kommt, so aber, daß er ein anderes Humanitätsdenken auf die Spur bringt, das "anfänglicher" und "ursprünglicher" als dasjenige der Metaphysik ist. - Man kann sich der suggestiven Kraft des Denkens, das Heidegger in seinem Werk entfaltet, nur schwer entziehen und mit simplen Polemiken gegen das "Ursprungsdenken" kommt man ihm nicht bei. Heidegger reklamiert dieses Denken nicht nur; er führt

beispielhaft vor. Dennoch bleiben einige Fragen, die als "Rückfragen" keine Besserwisserei beanspruchen, sondern sich auf dem Boden gleicher Betroffenheit stellen. Eine dieser Rückfragen lautet: Wie kann der Versuch, denkend hinter die Metaphysik zurückzugelangen (und damit die Perspektive eines posthumanistischen Humanismus zu eröffnen) sich der Gewißheit versichern, nicht wieder einer Metaphysik zu verfallen? Oder: Woran erkennt das Denken, das sich der Subjektivität entledigt hat, daß es in der "Wahrheit des Seins" steht und nicht wiederum nur in einer schicksalhaften geschichtlichen Verblendung, in einem Vorurteil, für das es noch keinen Namen gibt? Weiß Heidegger vielleicht schon zu viel vom Sein, auch wenn er unterstreicht, dieses Wissen stehe in der Armut und könne nicht ^{mit} dem Informationswissen der Wissenschaften konkurrieren? Gewiß, krisenhafte Vorherrschaft der Subjektivität, die als weltweite Intersubjektivität von Technik und bewußtseinstechnologischen Ideologien sich planetarisch spreizt, die die latente Anthropozentrik des Humanismus des Anfangs vollends zur Erscheinung bringt, ist ein Indiz für die Gewalt, die der Mensch sich in seinem eigenen Namen antut. Aber führt Heideggers "andenkendes" Denken in der Achtsamkeit auf die Herkunft des Menschenwesens aus der recht verstandenen Weltoffenheit aus der metaphysischen Entfremdung heraus, oder schlägt nicht die anthropozentrische Weltvorstellung in eine ontozentrische Welt- und Seinsgefangenschaft um, die schließlich kein notwendiger Umweg zum Menschen wäre, sondern seine Auflösung in einer Herrschaft der Welt und des Seins bedeutete? Man kann Heideggers Grundüberzeugung, wie es hier geschehen ist, teilen daß die anthropozentrische Selbstverkerkerung des Menschen, die Weltherrschaft der Subjektivität, nicht zu ihm hin-, sondern von ihm wegführt. Aber es bleiben doch einige skrupulöse Rückfragen hinsichtlich der Hoffnung, ob man aus Heideggers Kehre tatsächlich wieder zurückkehrt. Das subjektlose Denken könnte auch mit dem Subjekt jene Individualität aufsaugen, ohne die ein Humanismus - auch ein "posthumanistischer" - nicht zu denken ist. So bleibt der Ausblick auf Heideggers fundamentalontologische Kritik und Umschrift des Humanismus nicht ohne Zwiespältigkeit. Die Entschiedenheit seines subjektlosen Denkens, gepaart mit einer überaus sachlichen und sprachlichen Strenge, eröffnet Ausblicke auf eine Welterfahrung, deren Bedeutung für das Humanismusproblem in anthropozentrischer Befangenheit

heit nicht von der Hand zu weisen ist. Andererseits stellt sich der Eindruck einer Bodenlosigkeit ein und einer Schicksalsverfallenheit, die als "Preis" (wenn dieses Wort hier einmal erlaubt ist) für den Durchbruch durch die Metaphysik zu hoch ist. Weniger bildlich gesagt: Der Rückgang in den "Anfang" und "Ursprung" bietet wenig Stand für die Orientierung. Zwar hat das Sein immer schon geschichtlich gesprochen, aber sein Spruch bleibt dunkel. Das ist nicht als praktizistischer Vorwurf gemeint. Aber es wächst die Gefahr, daß die Ursprungserinnerung an die "Wahrheit des Seins" konsequenzlos bleibt, weil die Metaphysik der Subjektivität sich weiterhin in den Tagesordnungen einer vorstellend-verstellten Welt niederschlägt. Ferner stellt sich eine Frage, die man aus der Erfahrung der Pädagogik wie an Sartre, so auch an Heidegger richten muß. Diese Frage ist einfach. Sie lautet: Welche Gestalt hätte eine Pädagogik - nicht eine Erziehungswissenschaft - der "Eksistenz"? Sicherlich kann man sie, wie es auch geschehen ist, nach Heidegger "konstruieren". Aber ist, im Kern gefaßt, eine "Pädagogik der Eksistenz" ohne Umschrift der Eksistenzontologie in eine Anthropologie (also ohne eine Re-Subjektivierung) überhaupt möglich? Kann sich die Pädagogik, stringenter und konkreter gefragt, allein auf die Einlösung des Welt- und Seinsgeschicks im entsubjektivierten Denken beziehen, oder müßte sie sich nicht auch positiv, weil durch die erzieherische Situation dazu verpflichtet, vergegenwärtigen, was in den fünf Vorwürfen als Netzwerk der Verstellungen im subjektlosen Denken kritisch unterlaufen wird? Könnte sich so nicht herausstellen, daß über der erinnernden Frage nach der Wahrheit des In-der-Welt-Seins die Frage nach der Richtigkeit des Seienden nicht vergessen werden darf? Dann ginge es aber um ein doppelseitiges Erinnern, dem es angelegen sein müßte, die Anthropozentrik ebenso zu vermeiden wie die "Ontozentrik". So allerdings wäre nicht ausgemacht, von woher der Mensch "definitiv" in sein Wesen käme. Er wäre der ruhelose Wanderer zwischen zwei Welten: zwischen der eigenen und der "ganz anderen", ohne sich in einer endgültig behausen und beheimaten zu können. Er wäre subjektiver Denker und selbstloses Andenken, immer seinem Denken und Handeln verpflichtet und doch immer wieder darüber hinaus verwiesen, ohne dort ankommen zu können, wohin er verwiesen ist,

ohne Sicherheit in der Herkunft oder Sicherheit in der Zukunft, und doch nicht ohne Erinnerung und Hoffnung. Er wäre topisch und utopisch zugleich.

Es kann daher auch nicht darum gehen, Sartre mit Heidegger korrigieren zu wollen, oder umgekehrt: Heidegger mit Sartre. Es geht überhaupt nicht um eine Frage der Korrektur, die ja immer schon eines richtigen Existenz- und Humanismusbegriffs gewiß sein müßte. Worum es allerdings geht, das ist, sich in "beteiligter Erinnerung" aus der Erfahrung des Pädagogen, also der verzeitigten Koexistenz in den existentialen Disput um das Ende des Humanismus im Aufgang eines posthumanistischen (postmetaphysischen) Humanismus einzubringen. Das konnte hier nur vorläufig und keinesfalls "erschöpfend" geschehen; jedoch nicht nur, weil dazu mehr Zeit und Umblick erforderlich gewesen wäre, sondern vor allem deshalb, weil der Streit um den Humanismus unerschöpflich ist wie der Welt- und Selbstbezug des Menschen, der sich in ihm auslegt. Bedenklich wäre es allerdings, wenn man um die Unerschöpflichkeit des Streits um den Humanismus nicht mehr wüßte. Die Pädagogik würde dann nicht nur viel, sondern alles verlieren, was sie einst zum praktischen Zentrum der Selbsterkenntnis werden ließ.

Nachwort

Damit kommt dieses Kolleg an sein zeitliches Ende. Daß seine Frage- und Problemstellung nicht erschöpft ist, läßt sich nicht bestreiten. Im Gegenteil, es müßte unterstrichen werden. Und gerade damit verbindet sich die Hoffnung, daß der eine oder andere Gedanke weiterwirken möge - sei es als zur Kritik reizende Provokation, sei es als Anregung, sich weiterhin auf die Pädagogik eines Nachdenkens einzulassen, das sich rückfragend an die Philosophie wendet, ohne die Erfahrung der Pädagogik dabei preiszugeben. Die "Erfahrung des Denkens" und die "Erfahrung des Erziehens" sind nicht auf zwei verschiedene Disziplinen zu begrenzen, die sich dann und wann in einem "interdisziplinären Gespräch" ihrer wechselseitigen Hochachtung (oder Skepsis) versichern. Vielmehr liegen diese beiden Erfahrungen unterhalb der disziplinären Markierungen, mit denen man im herkömmlichen Wissenschaftsbetrieb nur allzu selbstverständlich umgeht. Zwischen philosophischer und erzieherischer Erfahrung besteht eine ganz ursprüngliche Verwandtschaft und nicht eine nachträgliche Patenschaft. Vergangene, aber nicht überbotene Epochen wären wahrscheinlich über den Nachdruck erstaunt gewesen, mit dem hier die These von der ursprünglichen Verwandtschaft pädagogischer und philosophischer Erfahrung herausgestellt wird. In ihren Augen wäre damit nur eine selbstevidente Einsicht formuliert. Unsere Zeit jedoch muß diese Selbstevidenz mühsam zurückgewinnen, und zwar sowohl in der Pädagogik wie auch in der Philosophie - selbst wenn es für dieses "Muß" keine andere Begründung gäbe als jenes Umsichgreifen fachseparatistischer Professionalität, in der das Problem des Humanismus - die Frage nach der Selbsterkenntnis (mit allen ihren Schwierigkeiten und Begrenzungen) - endgültig zu verschwinden droht. Man muß sich in der Tat wieder daran erinnern, daß Pädagogik in ihrem Kern elementares Philosophieren (Nachdenken) und Philosophieren ein elementarer Akt der Selbsterziehung des Menschen ist. In diese ursprünglich verbindende Dimension der Elementarität hineinzugelangen, war das Hauptziel dieses Kollegs. Wenn das nicht leicht war und streckenweise vielleicht mißlang, so sind die Schwierigkeiten nur ein Argument mehr für die Notwendigkeit,

die elementaren Dimensionen pädagogischen Denkens aus ihrer perspektivischen Zersplitterung zurückzugewinnen - nicht um eine Universalwissenschaft zu etablieren, sondern um uneingeschränkt die Frage nach dem "ganzen Menschen" in der "ganzen Welt" wieder stellen und abschätzen zu können, wie hoch der Preis ist, den wir an Selbsterkenntnis für die uferlose Ausweitung der Kenntnisse über uns selbst zahlen. Vor diesem Hintergrund ist es sinnvoll zu fordern: Die Pädagogik muß wieder philosophisch werden - und die Philosophie pädagogisch, dann wird auch die Frage nach Humanität und Humanismus nicht verstummen.

Diese Kopie wird nur zur persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz