

Patrick Engel

Sartres methodischer Negativismus

448 Seiten · broschiert · € 49,90
ISBN 978-3-95832-200-4

© Velbrück Wissenschaft 2020

Einleitung

»Erwarten Sie keine Moral voller Hoffnung. Die Menschen sind schlecht. Man muss sie um dessentwillen lieben, was sie sein könnten, nicht umwillen dessen, was sie sind.«

Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für
eine Moralphilosophie*

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist der methodische Negativismus der Philosophie Jean-Paul Sartres. Negativismus ist nicht mit Pessimismus oder Nihilismus zu verwechseln. Negativistische Philosophie ist weder eine Philosophie der Schwarzmalerei noch eine des Trübsalblasens. Gerade als eine solche wird aber die Philosophie Sartres oft verstanden. Gemeinhin bekannt ist, dass ihr zufolge die Menschen nur unaufrichtig sein können, dass alle zwischenmenschlichen Verhältnisse und Beziehungen – selbst die Liebe – zum Scheitern verurteilt sind und dass es moralisch gesehen egal ist, ob man Völker regiert oder sich einsam betrinkt. Unter dem Strich handelt es sich also – so die gängige Meinung – um eine ›negative‹ Philosophie im Sinne einer pessimistischen Weltanschauung. Dieser Auffassung von Sartres Philosophie wird hier entgegengetreten. Das vorliegende Buch zeigt, dass das so verstandene ›Negative‹, das Sartre aufdeckt und verkündet, Teil eines methodischen Programms ist, eines Programms allerdings, das Sartre weder zum Abschluss gebracht noch explizit gemacht hat.

Dieses Programm ist der methodische Negativismus. Jener widmet seine ganze Aufmerksamkeit nicht deshalb dem Negativen, um darin zu versinken und die Verlorenheit des menschlichen Geschicks zu verkünden. Vielmehr geht er vom Negativen aus, um aus ihm das Positive zu schöpfen.

Unaufrichtigkeit, zwischenmenschlicher Konflikt und moralische Orientierungslosigkeit sind nur die dunkle Seite dessen, was über Sartres Philosophie bekannt ist. Hell und ermutigend erscheint sie vielen als eine Philosophie der radikalen Freiheit. Als solche lehrt sie, dass der Mensch in jeder Situation wählen kann, wie er sich verhalten will, und dass er dadurch der Schöpfer des Sinns seines eigenen Lebens ist. Zwar ist der Mensch, so die berühmte Formulierung, zur Freiheit verurteilt: Er *muss* also seinem Leben einen Sinn geben und er ist ganz allein für diesen verantwortlich. Mit dieser Verantwortung überfordert, zieht er es in den meisten Fällen vor, unaufrichtig seine Freiheit zu verleugnen. Die pessimistische Seite von Sartres Philosophie ist in gewisser Hinsicht also gerade das Resultat einer Selbstüberforderung durch die radikale Freiheit. Dennoch sagt Sartre in seinem berühmten Vortrag *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*: »es gibt keine optimistischere Lehre, da das Schicksal des Menschen in ihm selbst liegt« (EH 164)¹. Weshalb liegt hier also nicht eine Untersuchung zum Optimismus oder ›Positivismus‹, sondern eine zum Negativismus von Sartres Philosophie vor? Die Antwort auf diese Frage hat natürlich viel damit zu tun, dass der Negativismus, so wie er hier verstanden wird, kein Pessimismus ist. Es muss also geklärt werden, was ›Negativismus‹ genau meint. Aber die Frage wird noch besser beantwortet werden können, wenn zuerst klargestellt wird, was eigentlich mit ›Sartres Philosophie‹ gemeint ist.

Alles, was oben von ihr gesagt wurde, bezieht sich vornehmlich auf die sogenannte ›frühe Philosophie‹ Sartres, die unter dem Etikett ›Existenzialismus‹ bekannt wurde. Das Gesagte deckt sich denn auch mit dem, was gemeinhin von Sartres Philosophie bekannt ist, sowohl einem breiteren Publikum wie auch in akademischen Kreisen. Wer vom Existenzialismus Sartres spricht, bezieht sich normalerweise auf das ›philosophische Hauptwerk‹ *Das Sein und das Nichts* von 1943, den 1946 im Druck erschienenen Vortrag *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* (eine sehr vereinfachende und popularisierende Zusammenfassung der Thesen von *Das Sein und das Nichts* und ihrer ethischen Konsequenzen) und auf die zwischen Ende der 30er und Anfang der 50er Jahre erschienenen Romane, Biographien und Theaterstücke Sartres, die allesamt – so die weit verbreitete Auffassung – Themen seiner existenzialistischen Philosophie literarisch variieren.

Damit ist aber nur die halbe Philosophie Sartres bezeichnet. An die ›frühe‹ schließt sich eine sogenannte ›späte Philosophie‹ an. Man spricht auch vom ›frühen‹ und vom ›späten Sartre‹. Gemeint ist hier eine sich schon in der 1952 erschienenen philosophischen Biographie über den Schriftsteller Jean Genet ankündende Wende von der radikalen Theorie der Freiheit hin

¹ Die Auflösung der Siglen findet sich am Ende des Buchs.

zu einer Theorie der sozialen Bedingtheit der Freiheit, die sich auch in philosophisch-politischen Texten zum Marxismus ausdrückt (*Materialismus und Revolution* von 1949, *Die Kommunisten und der Friede* von 1952–54) und schließlich Sartre dazu bringt, in *Fragen der Methode* von 1957 die Integration des Existenzialismus in den Marxismus zu fordern. Die Erfüllung dieser Forderung lässt nicht lange auf sich warten. 1960 erscheint Sartres ›zweites philosophisches Hauptwerk‹, die *Kritik der dialektischen Vernunft (Band I)*. Wer vom ›späten Sartre‹ oder von seiner ›späten Philosophie‹ spricht, bezieht sich vor allem auf dieses Werk, das erstaunlicherweise nur wenig rezipiert wurde.

In der Sartre-Forschung ist es ein umstrittener Gegenstand der Diskussion, ob das Verhältnis der frühen zur späten Philosophie als Kontinuität oder Diskontinuität zu verstehen ist. Die vorliegende Negativismus-Interpretation gibt einen Schlüssel in die Hand, der es erlaubt, von einer kontinuierlichen Einheit der Sartreschen Philosophie zu sprechen. Das impliziert, dass es tatsächlich legitim ist, von der Philosophie Sartres zu reden. Es impliziert aber nicht, dass es überhaupt keine Unterschiede gäbe zwischen der frühen und der späten Philosophie und dass die späte die Positionen der frühen nicht hie und da korrigierte. Was also oben von der (frühen) Philosophie Sartres gesagt wurde über Unaufrichtigkeit, zwischenmenschlichen Konflikt und Freiheit, wird von der späten Philosophie nicht verworfen.² Vielmehr integriert die späte Philosophie Sartres die Lehren der frühen thematisch in einen weiteren und komplexeren Zusammenhang.³ Es handelt

² Die Frage nach der Kontinuität oder Diskontinuität bei Sartre wird oft auch am Problem der Freiheit diskutiert. Verfechter/innen der Diskontinuitätsthese sagen, dass der späte Sartre seinen frühen Freiheitsbegriff gänzlich verneint oder zumindest stark einschränkt. Danach wäre individuelle Freiheit lediglich eine Illusion und Freiheit nur noch als gemeinsame Freiheit sporadischer Gruppenaktionen möglich. Verfechter/innen der Kontinuitätsthese müssen entweder davon ausgehen, dass die individuelle Freiheit grundsätzlich gegeben ist, aber je nach dem von den äußeren Umständen so stark beeinträchtigt wird, dass sie faktisch kaum mehr besteht, oder sie müssen von zweierlei Freiheitsbegriffen ausgehen, einem transzendental-ontologischen, der die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis und des Selbstbewusstseins betrifft, und einem empirischen, der die Möglichkeit des Handelns betrifft. Eine dritte Lösung, die hier präsentiert wird (siehe 6. Kapitel), besteht in einer Zwei-Ebenen-Theorie. Sie geht davon aus, dass individuelle Freiheit sowohl im transzendental-ontologischen wie auch im empirischen Sinn besteht, der Mensch also auf der existenziellen Ebene frei ist, er aber zugleich auf einer tiefer liegenden Ebene des Sozialen und Geschichtlichen determiniert ist, die in der frühen Philosophie nicht berücksichtigt wird.

³ Ein Vergleich mag hier hilfreich sein: Es ist weder so, dass die späte Philosophie eine Ausarbeitung und Ergänzung der frühen ist – wie etwa der zweite Band von Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* den ersten Band ergänzt. Noch ist es so, dass der späte Sartre seine frühe Philosophie kritisiert und verwirft – wie das etwa der späte Wittgenstein oder (teilweise) der späte Heidegger getan hat.

sich um eine thematische Erweiterung und Vertiefung der frühen Philosophie, insofern sie die gesellschaftliche und historische Ebene betrachtet, die den existenziellen Strukturen zugrunde liegt, und damit aufs Ganze – auf den Menschen in Gesellschaft und Geschichte – ausgreift.⁴

Nachdem geklärt ist, was unter der Sartreschen Philosophie zu verstehen ist – nämlich Sartres gesamtes philosophisches Werk, das (wie im Verlauf dieses Buchs ersichtlich werden wird) eine kontinuierliche Einheit bildet – lässt sich nun zu ihrem eigentlichen Mysterium übergehen: zu ihrer dunklen Seite, die in der späten Philosophie nicht nur beibehalten, sondern eher noch düsterer wird.

I. Fragestellung

Die Frage nach der Negativität der Sartreschen Philosophie muss in zweierlei Hinsicht verstanden werden. Einerseits, als subjektiver Genitiv gelesen, geht es darum, ob die Sartresche Philosophie negativ ist im Sinne von pessimistisch. Andererseits, als objektiver Genitiv gelesen, geht es um das Negative, von dem die Sartresche Philosophie handelt. Man könnte auch sagen, es geht um die Rolle, die das Negative (oder die Negativität schlechthin) in ihr spielt. Um diese Fragen besser erörtern zu können, muss eine Unterscheidung eingeführt werden bezüglich der Rede vom Negativen (bzw. von der Negativität): Einerseits kann Negatives/Negativität wertneutral als Nichtseiendes, andererseits wertend als Nichtseinsollendes verstanden werden.⁵ Es wird im Folgenden hinsichtlich des Nichtseienden auch von *theoretischer Negativität*, hinsichtlich des Nichtseinsollenden von *praktischer Negativität* gesprochen.⁶ Diese Unterscheidung erlaubt es, negativistisches Denken

- 4 Eine Arbeit, deren primäres Ziel es wäre, die Einheit der Philosophie Sartres nachzuweisen, müsste auch sein letztes großes Werk untersuchen, die Flaubert-Biographie *Der Idiot der Familie* von 1971–72. In ihr tritt deutlich zutage, dass sowohl die existenzialistische wie auch die dialektische Theorie zur Analyse und Deutung herangezogen werden, gerade um etwas in seiner Totalität zu erklären – nämlich ein Leben in einer bestimmten Gesellschaft und Epoche –, und dass daher Sartre bis zuletzt (einmal abgesehen von den wirklich letzten Aussagen des Philosophen, den umstrittenen Gesprächen mit Benny Lévy [BG], in denen Sartre kurz vor seinem Tod scheinbar nochmal alles – seine frühe wie seine späte Philosophie – in Frage stellte) die Gültigkeit und Vereinbarkeit beider Theorien beanspruchte.
- 5 Vgl. Theunissen 1983, 41f.; Angehrn 2014, 13ff.
- 6 Zudem wird auch vom *theoretisch Negativen* oder *praktisch Negativen* sowie von *theoretisch-negativ* oder *praktisch-negativ* gesprochen (in gleicher Weise vom *Positiven* und von *positiv*), damit immer klar ist, um welche Art der Negativität bzw. Positivität es geht – dies selbst dann, wenn es durch den Kontext etwas redundant erscheint. Der Ausdruck *praktische Negation*

zu präzisieren. Als theoretische Negativität tritt sie zum einen in der Metaphysik und Ontologie seit der Antike als Nichts, Nichtsein oder Nichtseiendes auf, zum anderen in der Logik und Sprachphilosophie als logische oder sprachliche Negation. Praktische Negativität meint dagegen nicht in erster Linie Nichtseiendes im Sinne von Dingen (oder Sachverhalten), die bestimmten Menschen fehlen, sondern es meint Seiendes, das bestimmte Menschen negativ bewerten als – wie es Michael Theunissen formuliert – »das, womit wir nicht einverstanden sind, oder das, wovon wir nicht wollen, dass es ist.«⁷ Während also theoretische Negativität wertneutral und deskriptiv ist, ist praktische Negativität wertend und normativ. Sie zieht die Negation des praktisch Negativen im Sinne einer urteilenden, affektiven oder voluntativen Zurückweisung nach sich. Praktische Negativität ist Nichtseinsollendes: Schmerzen, Leid, Hunger, Angst, Verlust, Ungerechtigkeit, Missstände in der Gesellschaft – um nur einige Beispiele zu nennen.⁸

Bezüglich der Frage allerdings, ob Sartres Philosophie praktisch-negativ im Sinne von pessimistisch sei, kann diese Unterscheidung nur begrenzt Anwendung finden: Zu sagen, diese Philosophie sei ein Nichtseinsollendes klingt vielleicht etwas zu stark, ja sogar absurd. Dennoch stimmt es insofern, als viele Menschen in ihrem alltäglichen Sprachgebrauch und Denken normalerweise den Pessimismus verurteilen. Wenn Interpret/innen der Sartreschen Philosophie urteilen, es handle sich bei ihr um ein nihilistisches oder pessimistisches Weltbild, um einen sozialen Pessimismus, oder wenn sie als individualistisch abgekanzelt wird, dann wollen sie damit oft entweder sagen, dass diese Philosophie falsch liegt, oder, dass es nicht so sein darf, wie es diese Philosophie sagt. Nur selten sind solche Charakterisierungen wertfrei. Es wurden schon einleitend die wichtigsten Punkte genannt, die dazu führen, die Sartresche Philosophie als eine in diesem pessimistischen Sinne praktisch-negativ zu charakterisieren: Unaufrichtigkeit, Konflikt und Morallosigkeit – selbst der von manchen gelobte radikale Freiheitsbegriff ist wiederum für andere ein individualistischer Graus. Die vorliegende Untersuchung stellt die Frage, ob diese praktische Negativität nicht in einem anderen Licht zu beurteilen ist. Um diese Frage besser zu verstehen, ist nun auf das theoretische und

hingegen meint im Zusammenhang von Sartres Dialektik die Handlung, die zu einer Veränderung eines Zustands führt bzw. ihn aufhebt. Der Ausdruck *Negation* bzw. *Nichtung* im Zusammenhang von Sartres Bewusstseinsphilosophie als Bezeichnung der Tätigkeit/Seinsweise des Bewusstseins ist grundsätzlich im Sinne der theoretischen Negativität zu verstehen.

- 7 Theunissen 1983, 41. Wen das etwas problematische »wir« im Zitat meint, wird weiter unten diskutiert (Punkt 3.2).
- 8 Man kann dabei zwischen subjektivem und objektivem Nichtseinsollenden unterscheiden: »Im ersten Fall entspricht die Feststellung des Nichtseinsollenden einem praktischen Urteil oder der Wahrnehmung einer Unstimmigkeit in der erfahrenen Realität; im zweiten Fall ist sie Teil eines voluntativen oder affektiven Bezugs zur Welt und zu uns selbst.« (Angehrn 2014, 28)

praktische Negative, das diese Philosophie beschreibt und behandelt, auf ihren theoretisch- und praktisch-negativen Inhalt, zu sprechen zu kommen wie auch auf die negativistische Methode, mit der sie das tut.

1.1 Negativität in der frühen Philosophie

Zu beginnen ist mit der frühen Philosophie von *Das Sein und das Nichts*, der Hauptzielscheibe der genannten Kritik. Das Werk deutet die Existenz des Menschen, die es auf das Bewusstsein reduziert, zunächst erkenntnistheoretisch-ontologisch als theoretische Negativität im Sinne des Nichtseienden (daher das »Nichts« im Buchtitel). Die theoretische Negativität des Bewusstseins entpuppt sich aber alsbald als praktische Negativität, weil der Mensch/das Bewusstsein seine Existenz als Seinsmangel erlebt. Der Mensch trachtet daher ständig danach, seinen Mangel zu füllen, das heißt, er trachtet nach dem Sein, um zu sein – und scheitert darin. Um sich sein ontologisches Scheitern zu verhüllen, entwickelt der Mensch Strategien der Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*), durch die es ihm über kürzer oder länger gelingt, zu glauben, etwas im angestrebten Sinne zu sein. Da auch dieses Unternehmen letztlich scheitert, ist der Mensch allem Anschein nach zur Verzweiflung verdammt. Das ist die individuelle praktische Negativität oder primäre Negativität. Sie ist aber nicht nur unter einem individuellen, sondern auch einem ethischen Gesichtspunkt problematisch, da die Unaufrichtigkeit nicht nur zu einem falschen Verhältnis zu sich selbst führt, sondern auch das Verhältnis zu Mitmenschen korrumpiert. Sie führt nämlich zu einer gegenseitigen Entfremdung, die unüberwindbare Konflikte zur Folge hat, weshalb alle zwischenmenschlichen Beziehungen scheitern. Das ist die intersubjektive praktische Negativität oder sekundäre Negativität, die aus der primären folgt. Die Philosophie von *Das Sein und das Nichts* erscheint daher als eine zutiefst pessimistische Philosophie: Der Mensch ist im Grunde verzweifelt, weil sowohl sein Verhältnis zu sich selbst als auch zu Mitmenschen nur scheitern kann. Ferner scheint aus dieser Philosophie die Unmöglichkeit zu folgen, ethische Richtlinien aufzustellen: Durch die radikale Freiheit, die die Existenzweise des Bewusstseins auszeichnet, findet das Bewusstsein außerhalb gesellschaftlich-historischer Normen und außerhalb der Freiheit selbst keine verbindlichen Werte.

Im vorliegenden Buch wird der Punkt stark gemacht, dass diese Philosophie auch eine andere Existenzweise als die der Unaufrichtigkeit vorsieht, eine, nach der menschliche Existenz – im Selbstverhältnis wie im Fremdverhältnis – gelingen kann: die Authentizität. Sartre entwickelt das in seinen posthum veröffentlichten *Entwürfen für eine Moralphilosophie*, jener Moral, die er am Ende von *Das Sein und das Nichts* ankündigt, 1947/48 niedergeschrieben, aber nie fertiggestellt hat. Von ihrem Standpunkt her wird einerseits ersichtlich, dass die einseitige Fokussierung auf theoretische und praktische Negativität in *Das Sein und das Nichts* methodisch motiviert ist, was als Sartres methodischer Negativismus interpretiert werden wird.

Andererseits wird deutlich, dass die Ethik, die Sartre vorschwebte, in sich selbst als eine negativistische zu verstehen ist: Statt dem praktisch Negativen ein praktisch Positives entgegenzusetzen, versucht sie, es methodisch dem praktisch Negativen zu entnehmen. Das heißt: Um die Authentizität zu bestimmen, analysiert Sartre in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* weitere Formen entfremdender Interaktion.

Weshalb Sartre seine Ethik nicht beendet hat, ist eine umstrittene Frage in der Forschung. Während viele Interpret/innen den Grund dafür gerade in der Ontologie von *Das Sein und das Nichts* sehen, die eine Begründung der Ethik verunmögliche, wird im vorliegenden Buch argumentiert, dass Sartre sich eines Ungenügens seiner Ontologie und der darauf bauenden Ethik gewahr wurde, nämlich dass sie beide zu idealistisch sind. Das bedeutet nicht, dass er seine ontologischen Annahmen für falsch hält und sie verwirft, sondern dass er sie für unvollständig hält. Denn die frühe Philosophie beschreibt auf dem Grund eines relativ unbestimmten (An-sich-)Seins der Welt allein die Seinsweise des Bewusstseins (das Für-sich-sein als die Weise, wie das An-sich-sein dem Bewusstsein erscheint) und lässt damit die geschichtliche und soziale Dimension des Seins der Welt außer Acht, die gerade über die Materialität des An-sich-seins vermittelt ist. In diesem Sinne sagt Sartre rückblickend in einem Interview von 1969, das Leben habe ihn »die Macht der Dinge« gelehrt.⁹ Das existenzielle Scheitern zwischenmenschlicher Beziehungen ist nicht allein auf sich gegenseitig objektivierende Bewusstseine sowie auf ihre sich gegenseitig entfremdenden Handlungen zurückzuführen (in anderen Worten: auf die idealistischen Momente der Intentionalität und des Willens). Es ist vielmehr auch auf die die Bewusstseine untereinander vermittelnde Materie zurückzuführen, in die sich die Handlungen der Menschen als die Materie verändernde Praxis einprägen und in ihr ein eigenständiges Sein annehmen, das sich entfremdend auf die Menschen auswirkt. Bevor also in Sachen Ethik weitergearbeitet werden konnte, musste zuerst über die historische und die gesellschaftliche Dimension der materiellen Existenz des Menschen Klarheit geschaffen werden. Sartre schrieb dazu die *Kritik der dialektischen Vernunft*. Damit kommt zur Ebene der geistigen Existenz des Menschen eine Ebene der materiellen Existenz hinzu.¹⁰

1.2 Negativität in der späten Philosophie

Nicht anders als in *Das Sein und das Nichts* wird in der Kritik der dialektischen Vernunft eine Negativitätsdiagnose unternommen, die unterschiedliche Formen der Entfremdung auf verschiedenen Ebenen feststellt

⁹ Sartre 1997, 163. – *La force des choses* ist der Titel von Simone de Beauvoirs 1963 erschienenem dritten Memoiren-Band.

¹⁰ Sie klingt überdies neben der angekündigten Ethik am Ende von *Das Sein und das Nichts* in einer angedachten »Metaphysik der Natur« (SN 1068) an.

und begründet: Da ist erstens die praktische Negativität des organischen Bedürfnisses. In ihm findet (anders als in Das Sein und das Nichts, wo die theoretische die praktische Negativität begründet) gleichzeitig die theoretische Negativität der dialektischen Vernunft ihren Grund und Boden. Zweitens kommt ein externer Negativitätsfaktor hinzu: die Knappheit der Bedürfnisgegenstände. Da es in der Welt laut Sartre nicht genug für alle gibt, wird – aufs Ganze gesehen – jeder zum tödlichen Feind des anderen: Die grundlegende Beziehung zwischen den Menschen ist daher die Gewalt. Die Knappheit führt nun zu verschiedenen Formen der Entfremdung der Praxis. Da die Menschen zur Behebung der Knappheit durch Arbeit auf die Welt einwirken, kommt es zu unerwarteten Folgen ihrer Praxis, die sich den ursprünglich verfolgten Zielen entgegensetzen. Der Mensch erkennt sich dadurch in den Resultaten seines Handelns nicht wieder. Das führt so weit, dass die bearbeitete Materie quasi ein Eigenleben annimmt, das die Menschen beherrscht, indem es ihnen ihre Interessen diktiert und so die Klassenverhältnisse hervorbringt. Gleichzeitig bildet die bearbeitete Materie klassenübergreifende gesellschaftliche Strukturen, durch die die Menschen untereinander verbunden sind (Sartre nennt die durch diese Strukturen verbundenen Menschen ›Kollektive‹). All dies zusammen führt zu einer totalen Entfremdung, der sich das Individuum durch individuelles Handeln nicht entziehen kann. Gegen diese entfremdenden Strukturen schließen sich Menschen – wenn es die historischen Umstände erlauben – zu Gruppen zusammen, um in gemeinsamer Praxis ihre Freiheit zu verwirklichen. Allerdings lösen sich diese Gruppen allmählich wieder in entfremdende Kollektive auf, sobald ihre Organisation zur Institution übergeht. Die soziale Entfremdung, die meist mit Unterdrückung einhergeht, scheint daher historisch unaufhebbar zu sein.

Damit erscheint die späte Philosophie Sartres noch düsterer als die frühe. Einerseits, weil sie die Gewalt als das wahre und scheinbar unausweichliche Verhältnis zwischen den Menschen diagnostiziert, das, sofern es nicht mit dem Totschlag endet, zu Klassenverhältnissen von unterdrückenden und unterdrückten, ausbeutenden und ausgebeuteten Klassen führt. Andererseits scheint kein Entrinnen aus der Zirkularität möglich, in der sich Kollektive und Gruppen im Verlauf der Geschichte abwechseln. Man kann daher die *Kritik der dialektischen Vernunft* – genauso wie *Das Sein und das Nichts* – als Apologie der Entfremdung und des Scheiterns lesen: Sowohl im individuellen wie im gemeinsamen Bereich können die Menschen nicht anders, als in antagonistischen Verhältnissen leben, und ihre Bemühungen um Vereinigung und Einheit sind stets zum Scheitern verurteilt. Wie bei der frühen Philosophie bietet sich aber auch bei der späten eine alternative Interpretation an. Das führt wiederum zur Ethik.

So wie in *Das Sein und das Nichts* die Möglichkeit der Authentizität nur am Rande erwähnt wird, so in der *Kritik der dialektischen Vernunft* die Möglichkeit, dem Rückfall in die Entfremdung zu entgehen. Gruppenpraxis müsste dazu zur permanenten Organisationsform der

Menschen werden. Am Ende der *Kritik der dialektischen Vernunft* zeigt Sartre, wie dieses Ziel der Praxis der unterdrückten Klassen innewohnt, da die dialektische Vernunft – die die Logik der historischen Praxis ist – aus sich selbst heraus stets dieses Ziel verfolgt. Da die dialektische Vernunft nicht ein notwendiger historischer Prozess ist, sondern Praxis, die von im Grunde freien Menschen abhängt, wird sich dieses Ziel aber nicht von selbst verwirklichen. Daher ist auch hier eine Ethik notwendig. Nicht anders als mit den *Entwürfen für eine Moralphilosophie*, ist auch für die zweite Ethik auf zwei zeitlebens unveröffentlichte Texte Sartres aus den Jahren 1964/65 zurückzugreifen. Der wichtigere von beiden, *Les racines de l'éthique*, wurde erst 2015 veröffentlicht, *Morale et Histoire* bereits zehn Jahre davor.¹¹ Der in ihnen entworfenen späten Ethik Sartres gelingt es, die idealistische Position, die noch der frühen Ethik anhaftete, zu überschreiten, indem sie die wahre Norm materialistisch im Bedürfnis begründet. Wie sich zeigen wird, ist die späte Ethik nicht nur in ihrem Vorgehen negativistisch. Vielmehr artikuliert sie negativistische Grundsätze und ist sich somit ihres Negativismus bewusst.

Nach dieser kurzen Darstellung des Problems des Negativen bei Sartre sowie der Formen der Negativität, die er beschreibt, stellt sich nun die Frage nach dem Instrument, mit dem dieses Problem in der vorliegenden Untersuchung gelöst werden soll. Es handelt sich, wie schon mehrmals angeklungen, um die Idee des methodischen Negativismus.

2. Die Idee des methodischen Negativismus

Der Begriff des philosophischen Negativismus, der hier auf Sartres Philosophie angewendet wird, geht auf den Philosophen Michael Theunissen zurück und war als solcher Sartre fremd.¹² Ursprünglich ist Negativismus ein veralteter psychiatrischer Begriff, der eine durch krankhaftes Misstrauen und Schizophrenie bedingte, sich oft durch physischen Widerstand

¹¹ Anders als bei der frühen Ethik stellt sich hier nicht – oder weniger – das Problem, weshalb Sartre die späte Ethik nicht ausgearbeitet und veröffentlicht hat. *Les racines de l'éthique* wurde immerhin 1964 am Gramsci-Institut in Rom als Vortrag gehalten, *Morale et Histoire* war 1965 als Vortragsreihe für die USA vorgesehen, wurde aber von Sartre kurzfristig abgesagt aus Protest gegen den Vietnamkrieg. Dass Sartre seine zweite Ethik (wie auch den Band II der *Kritik der dialektischen Vernunft*) nicht weiterverfolgte, war unter anderem seiner Obsession für die Arbeit an der Flaubert-Studie geschuldet, deren Fertigstellung er als wichtiger empfand und an der er bis zu seiner Erblindung gearbeitet hat.

¹² Zwar charakterisiert Merleau-Ponty in *Le visible et l'invisible*, einem 1964 posthum erschienenen Werk, das Sartre sehr wahrscheinlich gelesen hat, die Philosophie von *Das Sein und das Nichts* als Negativismus (Merleau-Ponty

auszeichnende Verweigerungshaltung von Patient/innen bezeichnete.¹³ Mit jener hat der philosophische Begriff gemein, dass der Philosoph wie der Patient auf die praktische Negativität der bestehenden Welt reagiert – »wenn man darunter nur keine Kapitulation vor jenem Negativen versteht. Denn philosophischer Negativismus will gerade Kritik des Negativen im Sinne des Schlechten sein, und zwar am Maßstab des entsprechend normativ aufzufassenden Positiven.«¹⁴ Aus dieser Grundidee einer Kritik am praktisch Negativen hat sich der philosophische Negativismus als eine Art des Philosophierens herausgebildet, bei der das in verschiedener Hinsicht Negative einen besonderen Stellenwert erhält: »Negativistisches Denken geht von der Fundamentalität des Negativen im menschlichen Sein und Verstehen aus.«¹⁵

Was nun das negativistische Denken von anderen philosophischen Ansätzen unterscheidet, die über das theoretisch und praktisch Negative oder gegen es nachdenken, ist das methodische Vorgehen: Statt dass es das Sein und Seinsollen des Menschen und der Welt positiv zu bestimmen versucht, versucht es dieses umgekehrt dem Nichtsein und Nichtseinsollenden zu entnehmen.¹⁶ Der Negativismus im Sinne Theunissens ist so gesehen »ein Denken, dessen Impuls und Horizont die Auseinandersetzung mit dem Nichtseinsollenden bildet.«¹⁷ Als ein solches Denken wird in diesem Buch Sartres Philosophie untersucht. Das heißt aber nicht, dass es nicht auch Aspekte der theoretischen Negativität umfasst. Angehrn hebt gegenüber der »Dominanz des ›praktischen‹ Negativismus« die Eigenständigkeit des theoretischen Negativismus hervor und fragt nach ihrem Verhältnis:

Zu fragen ist, wieweit die beiden Orientierungen logisch unabhängig voneinander sind, gleichsam berührungslos nebeneinanderstehen, und inwiefern sie systematisch aufeinander Bezug nehmen und sich im Konkreten verschränken. Antworten auf diese Fragen verstehen sich nicht von selbst.¹⁸

2006, 83, 91, 92). Dabei zielt er mit dieser Charakterisierung auf das ab, was im Folgenden als theoretischer Negativismus bezeichnet wird. Es ist also gut möglich, dass diese Charakterisierung in Sartres Umfeld mündlich kursierte. Doch eine Charakterisierung ist noch keine ausgereifte Idee (bzw. Theorie). Bei Sartre selbst hingegen fällt das Wort erst spät aus seiner eigenen Feder: Er spricht in *Der Idiot der Familie* von Flauberts Negativismus (IF I 655, IF II 247, IF III 1125), meint damit aber eher einen Negativismus im (psychiatrisch-)psychologischen Sinn.

13 Vgl. Artikel ›Negativismus‹, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Sp. 691–694.

14 Theunissen 1983, 47.

15 Angehrn 2014, 13.

16 Ob sich solches Denken seines negativistischen Vorgehens bewusst ist oder nicht, spielt keine Rolle, um es als solches zu bezeichnen.

17 Angehrn 2014, 14.

18 Angehrn 2014, 14.

Das Interessante der Sartreschen Philosophie liegt darin, dass sie den praktischen Negativismus in einem theoretischen Negativismus fundiert und begründet.¹⁹ Sie liefert damit ein Modell einer negativistischen Philosophie, in der ein systematischer Bezug zwischen einer praktischen und einer theoretischen Negativität besteht, und dieser Bezug findet im Konkreten – beim Menschen in der Welt²⁰ – seine Verschränkung. Sartres Philosophie kann somit als exemplarisches Beispiel eines umfassenden Negativismus begriffen werden, an dem sowohl Problematik wie Plausibilität des Zusammenhangs von theoretischer und praktischer Negativität erhellt werden können und darüber hinaus die Frage nach einer negativistischen Ethik eröffnet wird.

Bevor auf Letztere eingegangen wird, ist eine weitere Unterscheidung zu betrachten, die ihr den Weg ebnet, die Unterscheidung von inhaltlichem und methodischem Negativismus.²¹ Inhaltlicher Negativismus beschreibt sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht negative Phänomene oder Sachverhalte und bleibt dabei lediglich deskriptiv, das heißt, er verfolgt nicht das Ziel, dem Negativen positive Normen entgegenzustellen. Was ihn dabei von herkömmlichen Ansätzen unterscheidet, ist, dass er das Negative »im eigenen Recht«²² betrachtet, womit er sich von der auf Aristoteles zurückgehenden Tradition abkehrt, die das Negative vornehmlich als Privation des Positiven versteht.

Methodischer Negativismus beinhaltet den inhaltlichen als seine Grundlage, geht aber insofern über ihn hinaus, als er ein normatives Ziel verfolgt und eine normative Stellungnahme zur inhaltlich festgestellten praktischen Negativität verlangt. In diesem Sinn schreibt Angehrn:

Negativismus will nicht im Negativen verharren, nicht das Spannungsverhältnis zum Positiven aufgeben, sondern aus ihm heraus seine Orientierung gewinnen; anders als im Nihilismus oder in aktuellen Indifferenz- und Kontingenzapologien bleibt der Widerstand gegen das Negative treibender Impuls.²³

Methodischer Negativismus versucht durch die Kritik der praktischen Negativität eine praktische Positivität zu finden. Er ist praktisch in dem Sinne, wie man von der Ethik als praktischer Philosophie spricht. Dabei ist die Methode eigentümlich. Sie geht auf die Hegelsche Dialektik zurück: Durch die Negation des Negativen soll das Positive erkennbar werden

19 Zumindest die frühe Philosophie; in der späten verhält es sich (wie oben angedeutet) allem Anschein nach beinahe umgekehrt. Dennoch bleibt auch ihr Ausgangspunkt – der Methode nach, wenn auch nicht der Sache nach – das Selbstbewusstsein (vgl. FM 39ff., Fußnote und KdV 52) und damit die theoretische Negativität.

20 Vgl. SN 50, KdV 52.

21 Vgl. Theunissen 1991, 17f., Wesche 2015, 67f.

22 Liebsch 2011, 9.

23 Angehrn 1992, 7.

oder sich sogar herstellen. Deshalb wird methodischer Negativismus im Sinne Theunissens auch dialektischer Negativismus genannt.²⁴ Anders als bei Hegel handelt es sich aber bei der Negation der Negation, die in Affirmation umschlagen soll, nicht um ein Gesetz, das mit Notwendigkeit eintritt, sobald man das Negative negiert. Es ist vielmehr ein heuristisches Prinzip, bei dessen Anwendung das Resultat offenbleiben muss.²⁵

Auf diesem Hintergrund kann Sartres Philosophie besser eingeschätzt werden. Dass Sartre die theoretische wie die praktische Negativität ins Zentrum seines Denkens stellt, kann zweifellos als inhaltlicher Negativismus gedeutet werden. Das schützt seine Philosophie aber noch nicht vor dem Vorwurf des Pessimismus oder Nihilismus. Wenn aber nachgewiesen werden kann, dass seine Analysen des Negativen methodisch motiviert sind, erscheint seine Philosophie in einem neuen, positiven Licht: Die negativen Existenzformen und gesellschaftlichen Verhältnisse werden analysiert und kritisiert, um nach der Möglichkeit gelingender Lebensentwürfe und -bedingungen zu suchen. Denkt man den methodischen Negativismus zu Ende, läuft er auf eine negativistische Ethik hinaus. Eine der Grundthesen dieses Buchs lautet, dass sowohl Sartres frühe als auch die späte Philosophie im Hinblick auf eine solche geschrieben wurde. Doch was ist unter einer negativistischen Ethik zu verstehen?²⁶

3. Die Idee einer negativistischen Ethik

Eine negativistische Ethik macht sich vor allem das methodische Moment des Negativismus zu eigen, setzt aber das inhaltliche als notwendige Bedingung voraus. Es wird nun umrissen, was eine negativistische Ethik sein könnte, denn sie ist nicht eine etablierte Position. Ihre Idee findet sich lediglich skizziert in einem Aufsatz Theunissens mit dem Titel »Möglichkeiten des Philosophierens heute«. ²⁷ Dort wendet sich Theunissen gegen eine angebliche Tendenz zum »Normativismus« der modernen Sollensethik und gibt vier Kriterien, die die geforderte negativistische Ethik von der normativistischen unterscheiden sollen. ²⁸ Die vier Kriterien werden nun kurz

24 Angehrn 1992; Wesche 2015.

25 Vgl. Wesche 2015, 68.

26 Wer sich in erster Linie für Sartres methodischen Negativismus im Allgemeinen interessiert und weniger für die Konzeption einer negativistischen Ethik und ihre Probleme, kann Punkt 3 überspringen – und eventuell zu einem späteren Zeitpunkt auf ihn zurückkommen.

27 Theunissen 1997a, 29–32. Eine kritische Untersuchung zur Möglichkeit einer negativistischen Ethik im Anschluss an Theunissen, mit einem Vergleich zu Kants Ethik, liefert Wenzel 1992.

28 Theunissen selber spricht nicht von einer »negativistischen Ethik«, sondern nur von einer »Philosophie«, die es zu etablieren gelte. Im Anschluss an

dargestellt, erläutert und kritisch diskutiert. Auf ihrer Grundlage wird beurteilt werden können, ob und inwiefern Sartres ethische Entwürfe als eine negativistische Ethik verstanden werden können.

Theunissens Normativismus-Vorwurf richtet sich an die an Kant anschließende ethische Hauptströmung, die im Gegensatz zur anderen Hauptströmung – der an Platon und Aristoteles anschließenden »Ethik des guten Lebens« – eine »Ethik des unbedingten Sollens« ist, aber auch die des guten Lebens berücksichtigt. ²⁹ Theunissen wirft ihr vor, dass sie nicht von der Realität ausgeht. Anders gesagt, sie ist idealistisch, und zwar in dreierlei Hinsicht:

Sie abstrahiert die einzelnen Subjekte erstens aus den realen Verhältnissen heraus, in die sie eingebunden sind; sie sieht zweitens auch von der Realität der Subjekte ab, die sie mit idealen Forderungen konfrontiert; und sie setzt drittens die grundsätzliche Erfüllbarkeit dieser Forderungen voraus. ³⁰

Es handle sich daher bei der modernen Sollensethik um eine »normativistisch-optimistische Moralphilosophie«: Denn insofern sie sich an Einzelsubjekte adressiere, sei sie »Moralphilosophie«, insofern sie »absolute Forderungen« stelle (das heißt unbedingte Forderungen, die in allen Situationen zu gelten haben), sei sie »normativistisch«, und insofern sie an deren Erfüllbarkeit glaube, sei sie ein »handlungstheoretischer Optimismus« ³¹. Es ist vorzuziehen, statt von Moralphilosophie von Individualethik zu sprechen, um den Punkt klarer zu machen, dass damit eine solche gemeint ist, die sich – im Gegensatz zur politischen Ethik – an Einzelne adressiert. ³² Als Individualethik ist sie aber nicht mit der Ethik des guten Lebens zu verwechseln. ³³ Die normativistisch-optimistische Individualethik ist nach Theunissen zum Scheitern verurteilt, weil sie der Realität nicht gerecht wird. Sie berücksichtige nämlich nicht den korrumpierenden

Wenzel (1992) wird sie hier eine »negativistische Ethik« genannt.

29 Dieser Punkt ist hier auch insofern wichtig, als bei Sartre das Modell von Ethik, gegen das er seine eigene abzuheben versucht, primär das der kantianischen Tradition ist.

30 Theunissen 1997a, 29.

31 Theunissen 1997a, 29f.

32 Die Unterscheidung macht Tugendhat 1992, 369. Er wendet an dieser Stelle gegen Theunissen ein, dass die kantianische Tradition der Sollensethik sehr wohl beide Dimensionen – die individuelle wie die politische – umfasst.

33 Um noch klarer zu sein: In der Sollensethik – sei sie individual oder politisch – geht es um die Erfüllung von Normen, die letztlich auf ein gutes Zusammenleben mehrerer Menschen abzielen. In der davon unterschiedenen Ethik des guten Lebens geht es unabhängig von diesem gesellschaftlichen Zusammenleben darum, was für jeden einzelnen Menschen ein gutes Leben ausmacht: Dieses muss er wollen, nicht sollen (vgl. Theunissen 1997a, 33).

Einfluss, den die Realität auf den Einzelnen ausübe, indem sie die insbesondere die moderne Welt betreffende Frage vernachlässige, »ob und, wenn, inwieweit die gesellschaftlichen Verhältnisse, in die ihre Adressaten verstrickt sind, Autonomie überhaupt zulassen.«³⁴

Trotz allem Wettern gegen den Normativismus bleibt auch die Ethik, die Theunissen vorschwebt, »auf normative Prinzipien angewiesen«³⁵, wie er selber zugesteht. Man kann wie Tugendhat beanstanden, dass dabei der Unterschied zwischen »normativ« und »normativistisch« nicht klar wird.³⁶ Dem ist zu entgegen, dass er einerseits darin klar wird, dass eine normativistische Ethik unbedingte, in jeder Situation gültige Forderungen an abstrakte Individuen stellt, während von der geforderten normativen Ethik verlangt wird, dass sie die gesellschaftlich-historische Situation des konkreten Individuums berücksichtigt. Andererseits wird der Unterschied in den folgenden vier Kriterien fassbar, die die geforderte normative Ethik bei der Setzung ihrer Normen berücksichtigen muss. Sie werden in diesem Buch die vier Kriterien einer negativistischen Ethik genannt.

3.1 Das Kriterium der Gemeinschaft

Negativistische Ethik, so das erste Kriterium, adressiert »sich primär nicht an einzelne Subjekte, sondern an Gesellschaften und deren politische Organisation.«³⁷ Dieses Kriterium ist bereits angeklungen: Negativistische Ethik soll keine Individualethik sein, sondern politische Ethik. Theunissen präzisiert: »An die Stelle von Vorschriften darüber, was je ich tun und sein soll, setzt sie präskriptive Aussagen über das, was hier und jetzt überhaupt sein soll.«³⁸ Es geht also nicht in erster Linie darum, dass sich der Einzelne fragt, wie er handeln soll, damit er ein guter Mensch sei oder damit er nicht in Konflikt mit einzelnen andern Menschen gerät oder gar mit der Gesellschaft.³⁹ Denn diese Fragen ändern nichts (oder wenig) an der Gesellschaft, so wie sie ist – zumindest solange sich das nur Einzelne für sich alleine fragen. Was Theunissen fordert, ist eine Ethik, die, wie Adorno

- 34 Theunissen 1997a, 30. – Das ist, wie sich im 5. und 6. Kapitel zeigen wird, eine der Grundfragen von Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft*.
- 35 Theunissen 1997a, 31. Dazu schreibt Wesche: »negativism is brought forward as a counter-project to moral normativism, which nonetheless does not abandon claims to a normative ethics.« (Wesche 2015, 68)
- 36 Tugendhat 1992, 369.
- 37 Theunissen 1997a, 31.
- 38 Theunissen 1997a, 31.
- 39 In diesem Sinne unterscheidet und charakterisiert Adorno (2010, 17, 217ff., 238ff.) einerseits Kants Ethik als »Gesinnungsethik«, bei der es letztlich nur darum gehe, ob man einen guten Willen verfolge, andererseits Hegels »Verantwortungsethik«, bei der es dagegen um die realen Folgen des eigenen

sagt, »die Frage nach der Einrichtung der Welt« stellt. Adorno fügt hinzu: »man könnte sagen: die Frage nach dem richtigen Leben wäre die Frage nach der richtigen Politik«⁴⁰.

Es wird das Kriterium der Gemeinschaft genannt, weil es nach der vorliegenden Interpretation einerseits Forderungen an Gruppen und Gesellschaften stellt, die zu deren Verwirklichung gemeinsames Handeln erfordern (selbst dann, wenn dieses gemeinsame Handeln auch nur in einem gemeinsamen Beschluss besteht). Andererseits betreffen die jeweils gestellten Forderungen auch Gemeinschaften als solche, das heißt, das Ziel ist immer eine Veränderung des gesellschaftlichen Zustands, den Einzelne mit vielen Anderen gemeinsam teilen. Es wird im zweiten Teil dieses Buchs ersichtlich werden, dass es gerade Sartres Unterscheidung von Kollektiven und Gruppen sowie seine Bestimmung der gemeinsamen Praxis (verstanden als Gruppenpraxis) erlauben, das, was hier bei Theunissen etwas unbestimmt bleibt, präziser zu artikulieren – wenn vielleicht auch in einem Sinn, der über Theunissens Intentionen hinausgeht.

3.2 Das Kriterium des (gemeinsamen) Wollens

Das zweite Kriterium der negativistischen Ethik lautet, dass das Seinsollende (das, was für alle Mitglieder der Gemeinschaft sein soll) in einem gemeinsamen Wollen gegründet sein muss: »Was sein soll, meint ihrem Verständnis nach das, wovon wir wollen können, dass es ist.«⁴¹ Darin liegt zweierlei: Einerseits darf das Sollen kein »dem Subjekt fremdes, ihm von außen auferlegtes Sollen«⁴² sein. Ein von außen auferlegter Imperativ im Sinne einer Pflicht führt dazu, das Subjekt zum Objekt der Forderung zu machen und ist daher entfremdend.⁴³ Was das Subjekt soll, muss es auch wollen können. Es soll »Instanz, die entscheidet, was sein soll«⁴⁴, sein. Andererseits muss dieses Wollen begrenzt werden, um willkürliches Wollen zu verhindern. Daher der Rückgriff auf die erste Person plural: *Wir* müssen wollen können, dass etwas ist oder werde.

Dieses *Wir* ist, so unbestimmt wie es bei Theunissen an der zitierten Stelle geschrieben steht, etwas problematisch. Es kann sich nicht einfach

Handeln gehe. Es handelt sich letztlich um den Gegensatz von deontologischer und konsequenzialistischer Ethik.

- 40 Adorno 2010, 262.
- 41 Theunissen 1997a, 31.
- 42 Theunissen 1997a, 31.
- 43 Theunissen sagt das so ausdrücklich nicht, sondern hebt nur das Problem der Objektivierung des Subjekts hervor. Es wird sich im 4. Kapitel zeigen, dass gerade Sartre diesen Punkt als Entfremdungsproblem deutet.
- 44 Theunissen 1997a, 31.

abstrakt auf alle Menschen beziehen (auch nicht auf nach Geschlecht, Nationalität oder Religion etc. spezifizierte Gruppen), zu denen der/die Leser/in einfach dazugehört. Der Imperativ wäre dann immer noch von außen auferlegt, auch wenn er sich nun auf eine Gruppe statt auf einen Einzelnen bezieht. Wenn Theunissen dennoch schreibt: »Eben dadurch, dass sie [die negativistische Ethik, PE] sich nicht an das einzelne Subjekt adressiert, bringt sie es demnach *als* Subjekt zur Geltung«⁴⁵, dann erhält dieser Satz nur dann einen Sinn, wenn es sich bei den Vielen, an die sie sich richtet, nicht um eine von außen betrachtete ›objektive‹ Gruppe handelt, sondern um eine ›subjektive‹ Gruppe im Sinne einer sich aktiv konstituierenden Gemeinschaft.⁴⁶ Nur was die Mitglieder einer solchen ›subjektiven‹ Gruppe *gemeinsam* wollen können, kann gesollt sein. Dabei muss das gemeinsame Wollen nicht auf der ganzen Linie mit dem übereinstimmen, was je ein Einzelner wollen würde. In der Gruppe wie im Politischen geht man Kompromisse ein. Wäre dem nicht so, würde das Sollen tatsächlich jeden Sinn verlieren, wie Tugendhat gegen Theunissen einwendet und dabei unterstreicht: »Das Sollen kann nicht allem Wollen, sondern nur einem ausgezeichneten Wollen entsprechen.«⁴⁷ Unterscheidet sich also die negativistische gar nicht so sehr von der traditionellen Sollensethik, da auch jene das Sollen auf ein bestimmtes Wollen zurückführt, nämlich das als vernünftiges Wollen ausgezeichnete? Was wäre aber, wenn Vernunft, wie gewisse Philosophen glauben, tatsächlich zu Barbarei führen könnte?⁴⁸ Das wäre Grund genug, dass das negativistische Wollen doch eben ein anderes sein muss als das vernünftige Wollen, dass jedem Einzelnen als höchstes Universal innewohnt (und so irgendwie fremd ist, insofern es allgemein und nicht ›eigentlich‹ ist – in jenem Heideggerschen Sinne, dass einem etwas zu eigen ist, weil es von einem selbst stammt). Worin unterscheidet sich also das negativistische Wollen vom vernünftigen? Eben gerade in der ersten Person plural. Das Wir, schreibt Theunissen, führt zu einer »Transformation des normativistischen Sollens«: »Eine vollständige Rückführung dieses Sollens auf Wollen würde bei dem angelangen, was je ich will. Indessen ist, was je ich will, ethisch nur dann zu rechtfertigen, wenn ›wir‹ es wollen, das heißt: alle im konkreten Fall Betroffenen.«⁴⁹ Wie ist aber jenes

45 Theunissen 1997a, 31.

46 Eine theoretische Konzeption einer solchen Gruppe als ›Subjekt‹ gemeinsamer Handlungen wird mit Sartre im 7. Kapitel vorgestellt.

47 Tugendhat 1992, 370.

48 So die These Horkheimers/Adornos in *Dialektik der Aufklärung*. Es wird sich zeigen (im 7. Kapitel), dass auch der späte Sartre behauptet, dass die analytische Vernunft (im Gegensatz zur dialektischen) zum Instrument der Unterdrückung werden kann.

49 Theunissen 1997a, 32. – Auch diese Formulierung des Wir kann noch zu Missverständnissen führen: Kommt es etwa bei einem Kernkraftwerk zu

gemeinsame Wollen näher einzuschränken oder zu spezifizieren? Auch Gruppen können willkürliche Dinge wollen. Das führt zum nächsten Punkt.

3.3 Das Kriterium der praktischen Negativität

Obwohl alle vier Kriterien einer negativistischen Ethik sind, ist das dritte Kriterium das eigentliche negativistische Kriterium. Es wird das Kriterium der praktischen Negativität genannt und lautet:

Als eine Philosophie, die im Unterschied zur normativistischen Ethik von Realität ausgeht, setzt sie aber bei dem an, was *ist* und was faktisch weithin so sein wird, dass wir *nicht* wollen können, dass es ist. Statt ein ›Seinsollendes‹ zu entwerfen, versucht sie es dem ›Nichtseinsollenden‹ zu entnehmen.⁵⁰

Der Punkt des methodischen Negativismus, dass die negativistische Ethik das Seinsollende dem Nichtseinsollenden zu entnehmen versucht, wurde schon eingeführt. Den zwei weiteren im Zitat enthaltenen Punkten muss noch Beachtung geschenkt werden: dem Ausgang von Realität und dem Nichtwollenkönnen der ersten Person plural. Die drei Punkte zusammengenommen sollen es erlauben, das obige Problem bezüglich des gemeinsamen Wollens zu lösen. Wie das Seinsollende im Nichtseinsollenden fundiert wird, so das Wollenkönnen im Nichtwollenkönnen. Dabei ist gerade der Punkt der Realität wichtig: Zielt das Seinsollende, das die Ethik fordert, auf etwas ab, das es zu verwirklichen gilt, so ist sie idealistisch. Ebenso wäre sie es, wenn das Nichtseinsollende etwas ist, das es nicht zu verwirklichen gilt. Anders aber ist es, wenn das Nichtseinsollende der aktuelle Zustand der Realität ist. Eine Ethik, die von dieser Realität ausgeht und ihr das Seinsollende zu entnehmen versucht, ist realistisch. Wenn die Realität so eingerichtet ist, dass sie nicht nur einen Einzelnen allein stört, sondern alle im konkreten Fall Betroffenen, die zusammen ein Wir bilden, dann ist es nicht nur legitim, sondern ethisch gefordert, die Realität zu ändern. Das Nichtseinsollende (als Zustand der Realität) findet also seine Begründung im gemeinsamen

einer nuklearen Katastrophe, sind alle Menschen in einem bestimmten Radius die »im konkreten Fall Betroffenen«. Damit sie ein Wir – und nicht ein Sie – bilden, müssen sie auf irgendwelche Art aktiv untereinander eine Verbindung herstellen. Es wird im Zusammenhang mit Sartres Gruppenbegriff darauf zurückzukommen sein (7. Kapitel). Mit ihm kann auch der Einwand abgeschwächt werden, dass die negativistische Ethik nicht umhinkommt, sich an Subjekte zu adressieren, wenn sie sich an Gesellschaften und politische Organisationen wendet (Wenzel 1992, 363) – was hiesiger Lesart zufolge Theunissen ohnehin nicht verneint.

50 Theunissen 1997a, 31.

Nichtwollenkönnen (dieses Zustands). Nichtseinsollendes und gemeinsames Nichtwollenkönnen sind so gesehen nivelliert, genauso wie das Seinsollende und das gemeinsame Wollenkönnen.

Nun erhebt die negativistische Ethik insofern den Anspruch des Realismus, als sie das Seinsollende der negierten Realität »entnehmen« will, statt es als Idee zu »entwerfen«. Allerdings stellt sich die Frage, wie dieses »Entnehmen« genau zu verstehen ist. Einerseits stellt sich das Problem praktisch: Gilt es einfach, die Spreu vom Weizen zu trennen? Das praktisch Positive aus dem praktisch Negativen herauszupicken, wie Rosinen aus dem Kuchen? Oder muss, viel radikaler, die nichtseinsollende Realität zuerst zerstört werden, damit allenfalls auf ihren Trümmern das praktisch Positive wachsen kann? Andererseits, und noch fundamentaler, stellt sich das Problem des Negativismus in theoretischer Hinsicht, also hinsichtlich der Erkenntnis des praktisch Positiven und des praktisch Negativen. Die Rede davon, das praktisch Positive sei dem praktisch Negativen zu entnehmen, setzt die Idee voraus, das praktisch Positive sei als solches nicht bekannt, sondern könne erst über die (wie auch immer geartete) Negation des praktisch Negativen erkannt werden. So sieht Wenzel die »zentrale Schwierigkeit« der negativistischen Ethik darin, »dass, sobald die Sphäre elementarer Bedingungen menschlichen Lebens überschritten ist, das, was nicht sein soll, ohne einen Vorbegriff dessen, was sein soll, nicht einmal erkannt werden kann.«⁵¹ Noch stärker ist der Einwand, den Tugendhat formuliert:

Die wohl auf Adorno zurückgehende Vorstellung, man könne heute nicht mehr vom »Positiven«, nur noch vom »Negativen« ausgehen, könnte auf einem logischen Fehler beruhen. Wenn die Wirklichkeit als in einem normativen Sinn negativ erfahren wird, dann ist das nur möglich im Vergleich zu einer positiven Idee.⁵²

Was aber, wenn gerade diese Einwände auf einem Missverständnis der Idee des Negativismus beruhen? Was, wenn der Negativismus sehr wohl eine Ahnung oder einen Vorbegriff oder gar eine Idee des praktisch Positiven in Anspruch nimmt? Und was, wenn darüber hinaus sich das gemeinte praktisch Negative tatsächlich nur auf »die Sphäre elementarer Bedingungen menschlichen Lebens« beschränkte bzw. in ihr gegründet wäre? Antworten darauf sollen bei Sartre gesucht und gefunden werden. Der Einwand des »logischen Fehlers« lässt sich überdies relativieren, wie am nächsten Kriterium ersichtlich wird.

51 Wenzel 1992, 357.

52 Tugendhat 1992, 370.

3.4 Das Kriterium des historisch-normativen Maßstabs

Auch Theunissen sieht das Problem, dass es einen Vorbegriff bzw. einen Maßstab braucht, um das Nichtseinsollende einzuschätzen, einen Maßstab, der eine minimale praktische Positivität aufweist. Das letzte Kriterium lautet: Als Maßstab, um das praktisch Negative als praktisch Negatives zu beurteilen, legt die negativistische Ethik »die innere Normativität der geschichtlichen Wirklichkeit selbst an, kein abstraktes Sollen.«⁵³ Dieses Verfahren der immanenten Kritik beinhaltet die Idee, dass eine Gesellschaft in sich bestimmt hat, was sie sein soll. Dieses Sollen ist kein abstraktes, sondern ein konkretes, geschichtlich verankertes – sei es in einer Verfassung oder auch nur in Bräuchen und Sitten. Die immanente Kritik misst, inwiefern die normativen Ansprüche, die der betreffenden Gesellschaft innewohnen, verwirklicht werden. Was den Ansprüchen nicht genügt, ist als Nichtseinsollendes zu taxieren. Allerdings kann es sich bei der inneren Normativität nur um einen, so sagt Theunissen selbst, »Vorbegriff«⁵⁴ von der gesuchten Normativität handeln, das heißt von demjenigen Seinsollenden, das dem Nichtseinsollenden zu entnehmen ist. Die Überlegung, die dahintersteckt, scheint die zu sein, dass die innere Normativität der Gesellschaft nicht verwirklicht ist. Nur wenn sie sich verwirklicht hätte, hätten die Mitglieder der betreffenden Gesellschaft einen vollen Begriff davon. Diese Argumentation setzt aber wiederum voraus, dass sich entweder das praktisch Positive bisher noch nirgends verwirklicht hat oder dass jede Gesellschaft ein ihrer Zeit angemessenes praktisch Positives hat. Sollte sich in einer früheren Gesellschaft die innere Normativität verwirklicht haben, heißt das folglich noch lange nicht, dass diese einfach auf eine heutige Gesellschaft übertragbar ist, selbst wenn es sich dabei historisch gesehen um »dieselbe« Gesellschaft handelt.

Seltsam bleibt an diesem Konzept jedoch, dass es einerseits davon ausgeht, dass eine Gesellschaft ein Seinsollendes bestimmt hat, das sie nicht realisieren kann, und dass es andererseits zugleich behauptet, dass die Subjekte dieser Gesellschaft von diesem Seinsollenden nur einen Vorbegriff haben. Man könnte einwenden: Wenn sie wissen, wohin es gehen sollte (selbst wenn es nicht dahingehet), dann haben sie doch den vollen Begriff des Seinsollenden und nicht bloß einen Vorbegriff davon. Zudem, worauf Tugendhat hinweist, ist es fraglich, wie ein konkretes Sollen (i.e. die innere Normativität der geschichtlichen Wirklichkeit) von einem abstrakten Sollen genau unterschieden werden soll. Selbst wenn eine Gesellschaft – oder eine Person – immer schon auf Normen bezogen ist und diese innere Normativität daher zu ihrer Wirklichkeit gehört, leuchtet es doch nicht ein, wo anders – als jenseits dieser Wirklichkeit (das heißt in

53 Theunissen 1997a, 31.

54 Theunissen 1997a, 32.

einer möglichen Zukunft) – die Erfüllung dieser Normen liegen soll.⁵⁵ Diese Probleme brauchen hier noch nicht gelöst zu werden. Es wird sich zeigen, dass insbesondere Sartres späte Ethik sich gegen diese Einwände behaupten kann.⁵⁶

*

Anhand der vier negativistischen Kriterien wird beurteilt werden können, inwieweit Sartres Ethikentwürfe einer negativistischen Ethik entsprechen. Gleichzeitig wird sich damit zeigen, wie eine negativistische Ethik konkret aussehen kann, insofern das von Theunissen skizzierte Gerüst mit ›Stoff‹ gefüllt und somit präzisiert und – wo nötig – korrigiert werden kann. Die konzeptuellen Probleme, die die von Theunissen skizzierte Ethik mit sich bringt, sind für die vorliegende Untersuchung sekundär.⁵⁷ Für sie ist vor allem wichtig, inwiefern diese Ethik sich als negativistische von herkömmlicher, ›positiver‹ Ethik unterscheidet, um Anhaltspunkte zu haben, um eine Ethik – in hiesigem Falle die Sartres – als negativistisch zu bestimmen. Anders gesagt, es geht hier nicht primär darum, ob die negativistische Ethik eine bessere als die traditionelle ist, ob sie diese ersetzen oder korrigieren muss. Es soll vor allem festgehalten werden, dass sie ein legitimes methodisches Verfahren ist und dass jenes erstaunliche Parallelen zum Verfahren aufweist, das Sartre gewählt hat. Das gilt nicht nur für das Konzept der negativistischen Ethik, sondern für das Konzept des methodischen Negativismus überhaupt. Trotz dieses bescheidenen systematischen Anspruchs verspricht die hier gewählte vergleichende Methode eine gegenseitige Befruchtung: Nicht nur hilft das Konzept des Negativismus, die Sartresche Philosophie in ihrer Einheit und in ihrem Zweck besser zu verstehen. Umgekehrt hilft die Sartresche Philosophie die Detailfragen zu klären, die das Konzept des Negativismus aufwirft. Es ist zu hoffen, dass durch diese Untersuchung das Hauptmoment des Negativismus noch klarer wird, nämlich die Frage, weshalb man nicht ein Seinsollendes entwerfen soll oder kann, sondern es dem Nichtseinsollenden entnehmen muss. Die Argumente, die bisher dafür angeführt wurden, überzeugen vielleicht noch nicht ganz. Sartres Philosophie verspricht Gründe zu liefern, die überzeugender sind.

55 Vgl. Tugendhat 1992, 371.

56 Siehe 8. Kapitel.

57 Für weitere, in der obigen Darstellung nicht angesprochene Problempunkte siehe Tugendhat 1992 und Wenzel 1992.

4. Struktur der Untersuchung

Das vorliegende Buch gliedert sich thematisch in zwei Teile. Die vier Kapitel des ersten Teils widmen sich Sartres früher Philosophie der Existenz, die vier Kapitel des zweiten Teils seiner späten Philosophie der Gesellschaft. Die zwei Teile sind nicht als separate Blöcke zu verstehen, sondern bauen – wie auch die einzelnen Kapitel – aufeinander auf (selbstverständlich können sie dennoch auch unabhängig voneinander gelesen werden; wo es hilfreich erschien, wurden Querverweise angebracht). Beide Teile haben eine parallele Struktur, insofern jeweils die drei ersten Kapitel sich der theoretischen Philosophie widmen (Ontologie bzw. Dialektik) und das jeweils letzte sich der praktischen Philosophie anhand der posthum veröffentlichten ethischen Schriften zuwendet.

Die ersten drei Kapitel des ersten Teils behandeln die ontologische Theorie von *Das Sein und das Nichts*. Das 1. Kapitel, das zudem auch die philosophischen Frühschriften Sartres miteinbezieht, untersucht, wie Sartre dazu kommt, das Bewusstsein als theoretische Negativität zu bestimmen. Das 2. Kapitel widmet sich der Ontologie der Negativität, das heißt der eigentlichen Theorie vom Sein des Bewusstseins als theoretischer und praktischer Negativität. Das 3. Kapitel behandelt die berühmte Analyse der Intersubjektivität, das heißt die Blick-Theorie, nach der sich Menschen aufgrund ihrer ontologischen Seinsweise gegenseitig entfremden und daher in scheinbar unüberwindbaren Konfliktverhältnissen zueinander stehen. Das 4. Kapitel wendet sich den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* zu und deutet sie als erste Skizze einer ›negativistischen Ethik der Existenz‹, in der sich die Möglichkeit gelingender zwischenmenschlicher Verhältnisse anbahnt.

Im zweiten Teil behandeln die ersten drei Kapitel die dialektische Theorie der *Kritik der dialektischen Vernunft*. Das 5. Kapitel führt in die Thematik der Dialektik ein und zeigt, welche Rolle die Negativität hinsichtlich der individuellen Praxis in theoretischer und praktischer Hinsicht spielt. Das 6. Kapitel zeigt die praktische Negativität der gesellschaftlichen Entfremdung auf. Das 7. Kapitel untersucht Sartres Gruppentheorie und zeigt, wie die Gruppenpraxis als gemeinsame Praxis zur Befreiung aus der gesellschaftlichen Entfremdung den Sinn der Geschichte ausmacht. Das 8. Kapitel wendet sich abschließend den späten ethischen Schriften zu (*Les racines de l'éthique* und *Morale et Histoire*) und deutet sie als ›negativistische Ethik der Gesellschaft‹, in der sich die Möglichkeit einer zu schaffenden Zukunft abzeichnet, in der die Menschen der Entfremdung entgegen und die wahre Freiheit realisieren würden.

Inhaltlich orientieren sich die Kapitel sehr eng an den behandelten Primärtexten mit dem Ziel, die negativistische Bewegung von Sartres Denken herauszuarbeiten und nachzuzeichnen. Die Auseinandersetzung mit

der Sekundärliteratur findet daher – mit Ausnahme des 3. Kapitels – vorwiegend am Rande statt. Es handelt sich bei dem vorliegenden Buch nicht um eine weitere Kritik an Sartres Denken. Es schien interessanter, sein philosophisches Projekt so darzustellen, dass fassbar wird, inwiefern es sich hier um einen methodischen Negativismus handelt, der Sartres gesamtes philosophisches Werk umspannt. Damit bringt dieses Buch etwas ganz Neues in die Debatte um die Sartresche Philosophie.⁵⁸

58 Dass sich das vorliegende Buch auf das philosophische Werk Sartres konzentriert, führt zur Einschränkung, dass seine zahlreichen literarischen, biographischen und literaturkritischen Werke ausgeblendet werden (mit Ausnahme des gelegentlichen Einbezugs des Romans *Der Ekel* und der Studien über Jean Genet und Gustave Flaubert). Markus Wild ist der kritische Hinweis zu verdanken, dass dies eine Vorentscheidung bezüglich des Negativismus und der literarischen Form darstellt, denn es ist durchaus wahrscheinlich, dass das Gewicht der literarischen Produktion in Sartres Gesamtwerk nicht unabhängig von seinem methodischen und inhaltlichen Ansatz beim Negativen ist. Gegen die weit verbreitete Auffassung, dass Sartres literarische Werke lediglich Themen der existenzialistischen Philosophie literarisch variieren, scheint gerade die vom Negativismus explizit geforderte Konkretisierung der Ethik gegenüber der traditionellen oder modernen Sollensethik – gegen deren Normativismus und Absolutismus Theunissen sich wendet – einen differenzierten Blick auf die literarische Produktion Sartres erforderlich zu machen. Den Rahmen der vorliegenden Untersuchung würde dies aber sprengen.