

Sartre's Existenzialismus und seine geschichtliche Herkunft

LUDWIG LANDGREBE
Universität Kiel

In den meisten der heute verbreiteten Darstellungen des "Existenzialismus" lässt man diese Bewegung mit Heidegger beginnen —obwohl er selbst sich aus guten Gründen dagegen verwahrt, ein Existenzphilosoph genannt zu werden— und von da in verschiedene Zweige gabeln, die im grossen und ganzen als christlicher und atheis-tischer Existenzialismus voneinander unterschieden werden. Auf der Suche nach den geistigen Vorfahren dieser ganzen Strömung will man diese nicht so sehr im grossen Zuge der schulmässigen Tradition der neuzeitlichen Philosophie finden, der von Descartes über Rationalis-mus und Empirismus, über kritische Philosophie und Idealismus schliesslich in den Positivismus des 19. Jahrhunderts einmündet, son-derm vielmehr in einzelnen Vorläufern wie Kierkegaard und eventuell in einer Reihe von "Lebensphilosophen", die in den üblichen Dar-stellungen des Zusammenhangs der Philosophie mehr am Rande blei-ben und nicht ohne weiteres in den grossen Zug der schulmässigen Entwicklung der Philosophie eingefügt werden. Aber in diesem Bilde, durch das der Existenzialismus zu einer unter vielen heute wirkenden "Richtungen" gestempelt wird, ist der tiefe innere Zusammenhang verwischt, in dem der Existenzialismus mit der gesamten Entwicklung des neuzeitlichen Geistes steht. Es wird darin nicht sichtbar, wie ins-besondere die letzte Zuspitzung, die die Gedanken des Existenzialis-mus bei Sartre erhalten haben, den folgerichtigen Abschluss einer Entwicklung darstellt, die mit Descartes beginnt und von da Schritt für Schritt auf die umfassende geistige Weltkrise der Gegenwart hin-treibt, wie also die geistigen Vorfahren des "Existenzialismus" nicht

in einer Nebenlinie des abendländischen Denkens zu suchen sind, sondern gerade in seinem grossen Hauptstrome.

Sartre's Abhandlung über *Descartes und die Freiheit*, die er seiner Auswahl Descartes'scher Schriften vorangestellt hat, gibt uns den Hinweis, wie er selbst den Weg des modernen Menschen vom Beginn der Neuzeit bis zur Gegenwart hin deutet. Es ist danach der Sinn der ganzen mit Descartes' Rückgang auf das *Ego cogito* einsetzenden Entwicklung, dass in ihr der Gedanke der menschlichen Freiheit nicht nur als ein theoretischer Gedanke, sondern als der Versuch des Menschen, sich selbst seiner Freiheit zu vergewissern, immer schärfer herausgearbeitet wird. Nach dem Zerfall jeder umfassenden religiösen Sinngebung, die für Descartes schon nicht mehr als selbstverständlich vorab feststand, ist das einsame Ich auf sich selbst angewiesen und muss in der Reflexion auf sich selbst die Gewissheit und den Boden seiner Existenz finden. Dabei hat Descartes nach Sartre's Deutung noch die Freiheit des Menschen als eine rein negative, als die Freiheit zur Urteilsenthaltung oder zum Irrtum begriffen, und seine Forderungen bezüglich der positiven Freiheit in die göttliche Freiheit hineinprojiziert. Sartre zieht hierzu die Stellen aus dem Briefwechsel mit Mersenne heran, in denen Descartes die Lehre von der Ungebundenheit Gottes an die ewigen Wahrheiten aufnimmt: "Aber da Descartes uns darauf hinweist, dass die Freiheit Gottes nicht umfassender ist als die Freiheit des Menschen, und dass die eine nach dem Bilde der anderen gemacht ist, verfügen wir über ein neues Untersuchungsmittel, um genauer die Forderungen zu bestimmen, die er in sich trug. . . So ist es also seine eigene Freiheit—so wie er sie ohne die Fesseln des Katholizismus und Dogmatismus verstanden hätte—von der es spricht, wenn er die Freiheit Gottes beschreibt". Gerade diesen Gedanken der menschlichen Freiheit konsequent zu Ende gedacht zu haben, nimmt Sartre für sich in Anspruch und darin liegt seine geschichtliche Bedeutung. Die Jahrhunderte nach Descartes haben sich bemüht, auf dem Wege der Argumentation und Aporetik die Möglichkeit zu erweisen, die menschliche Freiheit mit dem Notwendigkeitszusammenhang des Naturgeschehens zu vereinbaren. Aber Sartre geht mit Hilfe seiner von der Phänomenologie beeinflussten Methode einen anderen Weg. Er fragt nicht, wie können Freiheit des Menschen und Notwendigkeit des Naturgeschehens als miteinander verträglich gedacht werden, sondern er versucht zu zeigen, dass in

Ausser-sich-sein, das terminologisch als Transzendenz bestimmt wird. Aus dem, was er immer schon war, ist er hinausgerissen ins Nichts, aus dem er sich frei zu dem macht, was er ist. Diese Tatsache seiner Freiheit ist ein letztes Faktum, das nicht mehr begründbar ist: Faktizität. Er ist "dazu verurteilt, frei zu sein".

Es kommt alles darauf an zu verstehen, dass es sich bei dieser These um keine willkürlichen und ausgedachten Spitzfindigkeiten handelt, sondern dass in ihr eine Weise des Selbstverständnisses des modernen Menschen ihren klaren Ausdruck gefunden hat, auf die eine jahrhundertelange Entwicklung hintrieb; "Zwei Jahrhunderte der Krise des Glaubens und der Wissenschaft—mussten vergehen, bis der Mensch wieder jene schöpferische Freiheit zurückgewann, die Descartes in Gott hineingelegt hatte, bis man endlich die Wahrheit, die wesentliche Grundlage des Humanismus begriff: der Mensch ist das Wesen, dessen Erscheinung bewirkt, dass eine Welt existiert". Mit diesem Gedanken der Freiheit hätte Descartes in einer autoritären Epoche das Fundament der Demokratie geschaffen, indem er "bis zum Ende der Idee der Autonomie nachgegangen ist". Fichtes Begriff der Tathandlung zielt schon auf nichts anderes als auf diese Struktur der Freiheit, die in der Reflexion nicht als ein Bestand zugänglich ist, nur dass bei ihm diese Freiheit eingebaut ist in die idealistische Konstruktion des "Geisterreichs". Und wenn Sartre an Hegels "Optimismus" kritisiert, dass dieser nicht vom Standpunkt der einzelnen Existenz ausginge, sondern von dem des Absoluten, so ist das im Prinzip das gleiche Argument, mit dem die Junghegelianer Hegel auf den Kopf stellten, und mit dem insbesondere Marx in seinen Jugendschriften forderte, dass der Mensch sich als das sich selbsterstellende Wesen, als *causa sui* begreifen und diese Freiheit in die Tat umsetzen müsse, um sich konkret zu befreien—mit dem Unterschiede nur, dass Marx die absolute Autonomie des Menschen nicht in das einzelne Individuum, sondern in die menschliche Gemeinschaft als Ganzes hineinverlegte, in den "Menschen als Gattungswesen". Es ist nicht zufällig, dass dieser Gedanke der Befreiung des Menschen zu seiner absoluten Herrschaft über sich selbst dann bei Marx in sein Gegenteil umschlagen konnte. Denn wenn der Mensch der autonome Herr seines Schicksals ist, dann ist ihm auch die Macht in die Hand gegeben, auf lange Sicht dieses Schicksal zu planen und der Planung seiner Zukunft Generationen von Menschen zu opfern. Der Umschlag in das

totalitäre und kollektivistische Denken, das den Menschen zum blossen Funktionär, zum Mittel der Planung einer Freiheit der Menschheit in der fernen Zukunft macht, ist nicht eine unverständliche und rätselhafte Abirrung von dem Gedanken der Emanzipation des Menschen, in dem die Neuzeit ihren Ursprung hat, sondern gerade eine in ihm angelegte letzte Konsequenz.

Wir verstehen den Sinn der geistigen Krise der Gegenwart nicht, wenn wir diesen Zusammenhang verkennen, und so wird die Auseinandersetzung mit Sartre, der in allem Radikalismus den Gedanken der absoluten menschlichen Freiheit zu Ende dachte, für uns unerlässlich, wenn wir den Punkt finden wollen, von dem her die Gegensätze überwunden werden können, die die heutige Welt zerreißen. Sartre's sozusagen mikroskopische, phänomenologisch-deskriptive Analyse der Struktur der Freiheit, gründend in dem wesenhaften Aussersichsein, der Transzendenz des Menschen, gibt uns erst die Mittel in die Hand, um zu entscheiden, ob die Tatsache der menschlichen Freiheit wirklich die Möglichkeit seiner absoluten Selbstherrschaft in sich schliesst, ob nicht vielmehr der Weg der Neuzeit nach diesem Ziele ein Irrweg war. Denn es zeigt sich, dass bei Sartre diese Grundstruktur der Transzendenz unzulänglich bestimmt wird. Das Sein ist bei ihm für den Menschen unerreichbar, so dass Transzendenz für ihn bedeutet den Überschritt ins Nichts. So wird der Mensch inmitten des Seienden heimatlos und diese Heimatlosigkeit spiegelt sich in der eisigen Kälte, die Sartre's Dramen durchweht, wider. Das Seiende ist dem Menschen nur noch das Material seines freien Entwurfs. Aber gerade die kritische Vertiefung in die von Sartre so klar herausgestellten Strukturen der Transzendenz zeigt, dass sich in ihr das Gegenteil von dem ankündigt, was er in ihr zu finden glaubt, nämlich die Bindung an das Sein. Das schliesst die Forderung in sich zu erkennen, worin die Würde des Menschen, seine *humanitas*, gegründet ist, die erst ein humanes Miteinanderleben der Menschheit ermöglichen kann. Sie ist nicht das, was er durch seine Freiheit sich selbst zu geben imstande ist. Die "Religion des Menschen" führt mit einer unerbittlichen Konsequenz in die Sackgasse der unauflösbaren Gegensätze unserer Zeit. Diesen Zusammenhang durchschauen heisst nicht, den Menschen preisgeben an eine autoritäre Lenkung seines Geschicks, bedeutet nicht die Forderung einer "Restauration", sondern es heisst verstehen, dass das Wesen seiner Freiheit nicht die Transzendenz

zum Nichts hin, die blinde, über ihn verhängte Verurteilung zum Freisein ist, sondern die Transzendenz zum Sein hin, in dessen Offenbarwerden in seiner Existenz er diejenige Bindung seiner Freiheit findet, die jenseits der Alternative von Selbstherrlichkeit und Unterordnung steht.

[TRADUCCIÓN]

El existencialismo de Sartre y su genealogía histórica

LUDWIG LANDGREBE

Universidad de Kiel

La mayoría de las exposiciones difundidas hoy sobre el existencialismo hacen que ese movimiento se inicie con Heidegger —pese a que él mismo, con buenas razones, se opone a ser llamado filósofo existencialista— y luego consideran sus ramificaciones distinguiendo, a grandes rasgos, el existencialismo cristiano del existencialismo ateo. Al buscar los antepasados espirituales de esta corriente, se intenta encontrarlos no tanto en la gran corriente tradicional de la filosofía moderna que, partiendo de Descartes, a través del racionalismo y el empirismo, de la filosofía criticista y el idealismo desemboca por último en el positivismo del siglo XIX, sino más bien en algunos precursores aislados tales como Kierkegaard y, eventualmente, en una serie de “filósofos de la vida”, que en las exposiciones corrientes suelen quedar al margen y sin ser incluidos en el desarrollo escolar de la filosofía. Pero en esta imagen de la filosofía, que da al existencialismo el sello de una de las muchas “direcciones” hoy en boga, se ha borrado la profunda conexión íntima que enlaza al existencialismo con el desarrollo total del espíritu moderno. No asoma en ella el último matiz que el existencialismo recibió en Sartre, como término consecuente de una evolución que empieza en Descartes y de ahí tiende, paso a paso, hacia la contemporánea e integral crisis universal del espíritu. Los antepasados espirituales del existencialismo no han de buscarse, pues, en una vía lateral del pensamiento de Occidente, sino en su gran corriente principal.

El ensayo de Sartre sobre *Descartes y la libertad*, prólogo de una selección de escritos cartesianos editados por él, señala su propia interpretación acerca de la trayectoria seguida por el hombre moderno hasta el presente. Según él, el sentido de toda la evolución, que se inicia con la reducción cartesiana al *ego cogito*, consiste en que ella acentúa cada vez más el pensamiento

consciente, ha conseguido darnos prueba alguna de la determinación del hombre. Contra su propia teoría, ha demostrado la libertad al poner en evidencia el hecho de la censura que actúa en el umbral entre la conciencia y lo inconsciente. Así todos los enunciados sobre el hombre, todos los enunciados que se infieren descriptivamente de su conducta, por su sentido inherente, presuponen ya ocultamente el hecho de su libertad. Por lo tanto el hombre no es nunca determinable por medio de un conjunto fijo de cualidades e instancias condicionantes, sino que, en cuanto existente, es siempre, lo que no es, y no es lo que es. No tiene esencia alguna. Es ésta la grieta íntima que atraviesa la existencia humana, "negación interna", consistente en el hecho de que el hombre es, en cada momento, la nada de las condiciones previamente dadas de su pasado, y que sólo a partir de esta nada se hace él lo que luego es, de una manera objetivamente comprobable. En cuanto ser para sí no es un ser que reposa en sí mismo, sino esencialmente un ser fuera de sí que, terminológicamente, se define como trascendencia. Es arrancado de lo que él siempre era hacia la nada, desde la cual se hace libre para llegar a ser lo que es. Este hecho de su libertad es su último *factum* no susceptible de ulterior fundamentación: la facticidad. El hombre está "condenado a ser libre".

A este respecto es de suma importancia que se comprenda que esa tesis no es una sutileza arbitrariamente construída, sino que en ella llega a expresarse claramente una manera de la autocomprensión del hombre moderno, hacia la cual tiende una evolución secular. "Dos siglos de crisis — crisis de la fe y de la ciencia— debían pasar hasta que el hombre volviera a recuperar aquella libertad creadora que Descartes había ubicado en Dios, hasta que por fin se entendiera la verdad, la base esencial del humanismo: el hombre es el ente cuya aparición hace que exista un mundo". Mediante este pensamiento de la libertad, Descartes, según Sartre, habría creado, en una época autoritaria, el fundamento de la democracia, "escudriñando la noción de autonomía hasta sus últimas raíces". El concepto fichteano de actividad (*Tat-handlung*) no apunta sino a esta estructura de la libertad, no asequible a la reflexión como una entidad. Sólo que en Fichte esa libertad se halla incorporada a la construcción idealista del "reino de los espíritus". La crítica que Sartre hace al "optimismo" de Hegel, la circunstancia de que no haya partido de la existencia individual, sino de la de lo absoluto, es, en principio, la misma argumentación mediante la cual los "jóvenes hegelianos" pusieron a Hegel cabeza abajo, y de la que se valió Marx, en sus escritos de juventud, para exigir que el hombre, en cuanto auto-productor, fuese concebido como *causa sui*, y transformase esta libertad en acción para liberarse concretamente. Pero en cambio Marx no colocó la autonomía absoluta del hombre en el individuo singular, sino en la comunidad humana en su totalidad, o sea en el "hombre en cuanto ente genérico". No es casual que este pensamiento de la liberación del hombre por el dominio absoluto sobre sí pudiese luego, en Marx mismo, convertirse en su contrario. En efecto, si el hombre es señor autónomo de su destino, le ha sido conferido también el poder de planear este destino a largo plazo y sacrificar generaciones de

hombres a esta proyección de su futuro. La vuelta al pensar totalitario y colectivista que hace del hombre un mero funcionario, un simple medio de la proyección de una libertad de la humanidad en un futuro lejano, no es una desviación incomprensible y misteriosa del pensamiento sobre la emancipación del hombre, origen de la edad moderna, sino que es precisamente una postrera consecuencia implícita en él.

No entendemos el sentido de la crisis espiritual del presente cuando desconocemos esta conexión; por ello nos es indispensable ocuparnos de Sartre, que ha llevado el pensamiento de la libertad humana absoluta con toda radicalidad hasta sus últimas consecuencias, siempre que queramos encontrar el punto desde el cual pueden superarse los contrastes que desgarran el mundo actual. Sólo el análisis fenomenológico descriptivo y, por decirlo así, microscópico que Sartre hace de la estructura de la libertad, fundándose en el esencial ser fuera de sí, o sea la trascendencia del hombre, nos provee del medio necesario para resolver la cuestión de saber si el hecho de la libertad humana implica realmente la posibilidad de un autodomínio absoluto, o si, antes bien, el avance de los tiempos modernos hacia esta meta no fué un camino errado. En efecto, se observa que en Sartre esta estructura fundamental de la trascendencia no llega a determinarse suficientemente. En él, el ser es inalcanzable para el hombre, de modo que da a la trascendencia la significación de un traspasar hacia la nada. De este modo el hombre, en medio de los entes, pierde su carta de ciudadanía, y esta carencia de patria se refleja en el viento helado que atraviesa los dramas de Sartre. El ente es, para el hombre, tan sólo material de su libre proyecto. Pero, precisamente, al ahondar críticamente en las estructuras de la trascendencia, con tanta claridad expuestas por Sartre, se demuestra que en ellas se anuncia lo contrario de lo que él cree encontrar: la vinculación con el ser. Esto implica la exigencia de saber cuál es el fundamento de la dignidad del hombre, su *humanitas*, porque sólo ella puede posibilitar una convivencia humana de la humanidad. No es algo que el hombre sea capaz de darse por medio de la libertad. La "religión del hombre" conduce, con una consecuencia implacable, al callejón sin salida de las contradicciones insolubles de nuestra época. Percatarse de esta conexión, no abandonar al hombre a una dirección autoritaria de su destino, no equivale a exigir una "restauración", porque más bien significa entender que la esencia de su libertad no es la trascendencia hacia la nada, la sentencia ciega de ser libre a que fué condenado, sino la trascendencia hacia el ser. Sólo cuanto el ser se manifiesta en la existencia del hombre, éste encuentra aquel vínculo de su libertad que se halla más allá de la alternativa entre autoseñorío y subordinación.