

ASPEKTE DER EXISTENZPHILOSOPHIE IN FRANKREICH

Von Wilh. Blechmann (Bonn)

Das Verhältnis des französischen Geistes zur Philosophie ist immer verhängnisvoll einfach gewesen. Philosophie ging nur dann in den Besitz der Nation über und wurde allgemeines Anliegen, wenn sie gewisse Voraussetzungen mitbrachte, die von der eigentümlichen Struktur französischen Denkens gefordert wurden. Diese Voraussetzungen waren literarischer Art. Die Form der literarischen Darstellung wurde maßgebend für die Wirkung. Wer Neues auf eine fremde Weise in sprachlich schwieriger Form darstellte, mußte damit rechnen, daß seine Stimme nicht gehört wurde. „Ce qui n'est pas clair, n'est pas français“, meinte Rivarol. Descartes hatte das *clare et distincte percipere* formell zum Fundament der Philosophie gemacht. Da, wo ein Metaphysiker wie etwa Malebranche in der Bemühung um das Bewältigen ganz neuer Probleme immer wieder mit dem Ausdruck ringt, gerät er unfehlbar in Gefahr, ohne Resonanz zu philosophieren. Gerade die großen Metaphysiker wurden so die großen Einsamen. Da, wo die Grenze sprachlicher Durchsichtigkeit überschritten wird, wo Sprache nur noch Hinweisen sein kann, entzieht sie sich in ihrem Verständnis dem *bon sens*, der doch — wieder nach Descartes — die bestverteilte Sache der Welt ist. Das Gebiet philosophischen Fragens mußte also von einer sprachlich-literarischen Methode durchwaltet sein. Nur so war es möglich, dem Bedürfnis nach festgefügtten Leitwort-Ergebnissen entgegenzukommen. So entstand vielfach ein Philosophieren, das auf journalistisches Niveau herabsank und mit den echten Antrieben des Fragens nicht mehr viel gemein hatte. Eine Sonderstellung nahm Bergson ein: künstlerische und philosophische Begabung trafen bei ihm so zusammen, daß die beiden Bereiche sich vollendet gegenseitig durchformten. Seine primäre Wirkung in Künstlerkreisen ist auch hierher zu verstehen.

Unter Berücksichtigung dieser Tatsachen wirkt es erstaunlich, wenn heute in Frankreich in heftigen Debatten um eine Form philosophischen Denkens gekämpft wird, die unter dem Namen „Existentialismus“ geht. Es ist modern geworden, sich „existentiell“ wichtig zu nehmen. Diskussionen selbst in den gleichgültigsten Zeitungen künden davon. Wieder handelt es sich da um herabgesunkenes, halb verstandenes philosophisches Fragen. Wie war das möglich? Das theoretische Werk von Jean-Paul Sartre, den wir als führenden französischen Existenzphilosophen ins Auge fassen, bot in seiner kühlen Begrifflichkeit keinen Anlaß, daß „man“ sich damit beschäftigte. Wieder scheint des Rätsels Lösung in der wichtigen Vermittlerrolle der Literatur zu liegen. Jean-Paul Sartre sowie Albert Camus haben den bezeichnenden Schritt von der Philosophie zur Literatur selbst getan und haben, sozusagen als Pendant zu ihrer Philosophie eine exi-

stanzphilosophische Literatur geschaffen. Von Sartre besitzen wir Novellen („Le Mur“), einen Roman („La Nausée“) und Dramen („Les Mouches“, „Huis clos“), von Camus einen Roman („L'Étranger“) und ein Drama („Le Malentendu“): Die Personalunion von Philosoph und Schriftsteller hat in Frankreich nichts Kompromittierendes (so wenig wie die von Staatsmann und Poet, vgl. Giraudoux, Paul Morand, Paul Claudel). Die Existenzform eines *homme de lettres* läßt keinen arbeitsteiligen Schaffenprozeß zu. Der schriftstellernde Philosoph — für Deutschland eine Ausnahme — darf nicht kurzerhand mißtrauisch betrachtet werden. Die Gefahr einer Trivialisierung ist bei der Rezeption des künstlerischen Werkes ohne weiteres gegeben. Von hier aus scheint der Vulgärexistenzialismus seinen Ausgang zu nehmen. Breitenwirkung und Tiefenwirkung geraten in ein immer verhängnisvolleres Mißverhältnis.

Die Geschichte der Existenzphilosophie in Frankreich bleibt noch zu schreiben. Es können nur Zusammenhänge angedeutet werden. Da der historische Ansatzpunkt dieser Philosophie der Existenzbegriff Kierkegaards ist, wie er später in eigentümlicher Zuspitzung bei Heidegger erscheint, so ist zunächst die Frage nach der Rezeption Kierkegaards zu stellen. Als Markstein ist der heute vergessene Artikel von Henri Delacroix zu nennen, den er im Jahre 1900 in der „Revue de Métaphysique et de Morale“ veröffentlichte. Der Untertitel läßt erkennen, worauf es ihm noch primär ankommt: *Le christianisme absolu à travers le paradoxe et le désespoir*. Der auch heute noch lehrreiche Aufsatz gibt ein gutes Bild der Tertullianischen Unerbittlichkeit der Forderungen Kierkegaards. Es wird deutlich, wie sehr es dem Dänen in seinem Denken nicht um die Bewältigung der Welt, sondern um sich selbst geht, im ganzen ein treffendes Bild des „existierenden“ Denkers, der sich deutlich vom „objektiven“ Denker abhebt.

Der Artikel von Delacroix verhalte ohne Echo. Es mag an der Zeitsituation gelegen haben. Bis in die Gegenwart ist in Frankreich eine kräftige Bewegung bemerkbar, die das Wesen der Philosophie dahin bestimmen möchte, daß sie ein Ueberbau der positiven Wissenschaften zu sein hat. Diese Bewegung ist nicht eindeutig mit „positivistisch“ zu umschreiben, da sie bereits vor der europäischen Bewegung des „Positivismus“ vorhanden ist. Jedenfalls blieb um die Jahrhundertwende das Echo aus.

Es bleibt ein Menschenalter ruhig um Kierkegaard. Erst in den Jahren 1930 bis 1935 wird Kierkegaard durch Uebersetzungen einem breiteren Publikum vorgestellt. Doch auch hier hat die Art und Reihenfolge der Uebersetzungen eher hindernd als fördernd für das Verständnis gewirkt. Kierkegaard sollte in Frankreich einen zähen Kampf mit seinen eigenen Schriften zu kämpfen haben. Er stand sich stets selbst im Schatten. An ein paar Beispielen sei das beleuchtet: Als erstes der Werke wurde „Das Tagebuch eines Verführers“ übersetzt, sodann: „In vino veritas“. Beidemal handelt es sich um Ausschnitte, die erst aus dem strukturellen Zusammenhang des Ganzen heraus richtig verstanden werden können. Der Leser aber erfuhr nichts von dem vorläufigen Charakter dieser Auszüge. Auf der untersten Schicht bildete sich das undifferenzierte Bild eines Aestheten und Immoralisten. Kierkegaards „Krankheit zum Tode“ erschien dann unter dem Titel „Traité du Désespoir“. Delacroix hatte zwar schon die Polarität des Begriffes der Verzweiflung bei Kierkegaard aufgewiesen, das aber hinderte nicht, Kierkegaard auf dieser zweiten Stufe des Mißverständnisses zum Nihilisten zu stempeln. Schließlich wurde drittens Kierkegaards Kampf gegen die posi-

tiven Kirchen zum Unglauben vereinfacht. So entstand ein wahrhaft chaotisches Bild.

Einen großen Schritt vorwärts bedeutete es, als Paul Tisseau die Veröffentlichung der religiösen Schriften in die Hand nahm (Reinheit des Herzens, Vom Recht für die Wahrheit zu sterben usw.). Von diesen Schriften her entstand ein neues Bild. Indem der Finger auf den Begriff der Subjektivität als Wahrheit gelegt wurde, wurde der Zugang einfacher. Subjektivität ließ sich begrifflich leicht abgrenzen gegen Subjektivismus: es heißt: Subjekt der Wahrheit werden. Es heißt nicht: anbeten der Wahrheit in romantischer Unbestimmtheit. Die zuletzt übersetzten Schriften boten so den besten Ansatz zu einer philosophischen Deutung. Wir dürfen sie glänzend verwirklicht sehen in den in gewissem Sinne abschließenden „Etudes Kierkegaardiennes“ von Jean Wahl (worüber gesondert berichtet werden soll).

Wahl möchte allerdings eine generelle existentielle Einstellung zum Dasein von der Existenzphilosophie unserer Tage unterscheiden (in einem Aufsatz in der Zeitschrift „Philosophy and Phenomenological Research“). Stellt man die Frage nach den Motiven des Philosophierens, so erscheint freilich echtes existentielles Anliegen bei Socrates so gut wie bei Pascal, Nietzsche und Kierkegaard. Nichtsdestoweniger muß Wahl zugeben, daß das 19. Jahrhundert beginnt, die klassischen Systeme zu zertrümmern, Immanenz bei Nietzsche, Transzendenz bei Kierkegaard wirken so.

Aus der Berührung mit Kierkegaard ist in Frankreich keine Existenzphilosophie i. e. Sinne hervorgegangen. Diese ist aus Deutschland angeregt worden. Erst durch Heidegger und Jaspers hindurch wird Kierkegaard mit einem neuen Akzent versehen.

Aus der Literatur seien zwei Werke kurz gekennzeichnet: Von Albert Camus erschien im Jahre 1942 ein schmales Bändchen, das den Titel hat „Le Mythe de Sisyphe“. Wenn man daran gewöhnt ist, zwei Fragen und nur zwei Fragen an die Welt zuzulassen, nämlich die Struktur- und die Sinnfrage (Al. Müller), so stellt Camus mit aller Deutlichkeit die Sinnfrage. Was generell von der Arbeit der französischen Existenzphilosophen zu sagen ist, gilt in einem besonderen Maße für Camus: Er gibt Weltanschauungsphilosophie, weil er die Strukturfrage zurückstellt. Das Problematische solcher Haltung zeigt sich etwa dann, wenn wissenschaftstheoretische Ansprüche als Spielerei abgelehnt werden: „Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux“. Diese Ablehnung der nur-theoretischen Haltung könnte freilich genau so gut lebensphilosophisch wie existenzphilosophisch gedeutet werden. Nun, die Gesamtintention der Schrift von Camus läßt keinen Zweifel, daß er mit Lebensphilosophie nichts zu tun hat. Ihr Grundcharakter ist düster und nihilistisch. Ein Lieblingswort seines literarischen Werkes, aber auch seines philosophischen Essais ist „désert“. Die Wüste ist ihm Sinnbild der Dürre und ausweglosen Einförmigkeit, in die der Mensch eingespannt ist. Vor einem analysierenden Intellekt sind hier alle Gewißheiten zu Steinen geworden, d. h. sie vermögen kein Leben zu spenden.

Im Hintergrunde der Schrift steht die Sisyphusgestalt. In ihr erblickt Camus das Absurde. Was dem Werke die Bedeutung gibt, ist, daß hier nicht mit Skeptizismus, Amoralismus und Atheismus gespielt wird, daß vielmehr das Nichts mit einem ungeheueren Ernst und einer verwegenen Entschlossenheit ins Auge

gefaßt wird. Hier kommen die verschiedenen Denkmotive von Kierkegaard, Heidegger und Jaspers zusammen, ohne daß indessen der Eindruck des Eklektizismus entsteht. Für Camus genügt es, das gemeinsame geistige Klima spürbar zu machen: „... il est possible et suffisant en tout cas de faire sentir le climat qu'ils ont en commun“.

1. Bei Heidegger betont Camus den Begriff der Angst, die ja das Nichts enthält. Sie ist das Klima, worin „die Existenz sich selbst findet“. Wenn die Angst bei Heidegger (Sein und Zeit, § 40) „eine ausgezeichnete Befindlichkeit“ war, so ist sie hier die Grundbefindlichkeit des Daseins. Ueberhaupt ist bezeichnend, daß von Heideggers fundamentalontologischem Ansatz nicht gesprochen wird, daß man aber leidenschaftlich Anteil nimmt an aller Anthropologie.

2. Jaspers. Er gilt als Stütze für das bedingungslose Verhalten zur Welt. Camus' Weltauffassung fehlt naturgemäß alles Harmonisierende, auch alles Teleologische. Alle lebensphilosophischen Bezüge zur Welt werden zerrissen und die Fremdheit wird konstitutives Lebensgefühl.

3. Kierkegaard. Er ist für Camus „le plus attachant“. Warum? „Er lebt das Absurde“.

Im Grunde wird also weniger das Inhaltliche dieser Philosophen angeeignet als der unerbittliche Ernst ihres Fragens. So sehen wir den Wert dieses Buches nicht in seinem Nihilismus, sondern in seinem Ernst und der Weite seines Blickes. Es ist mehr als ein erregendes Ereignis zu sehen, wie der französische Geist sich nicht-descartisches Denken anverwandelt.

Von ganz anderer Art ist das Buch von Jean-Paul Sartre: L'Être et le Néant, schon durch seinen Umfang von 722 Seiten sich von Camus unterscheidend. — Heidegger hatte, um die Frage nach dem Sinn von Sein stellen zu können, erst Vorurteile beseitigen müssen, die schon solche Fragestellung an der Wurzel angegriffen hätten. Es waren drei Vorurteile: 1. die Definition des Seins als des allgemeinsten Begriffes, 2. der Hinweis auf die Unmöglichkeit, Sein zu „definieren“, 3. der Hinweis auf die Selbstverständlichkeit von Sein. Sartres Buch stellt keinen neuen Versuch dar, dem Sinn von Sein einsichtig zu machen, sondern bringt im wesentlichen eine ontologische Schichtenlehre. In einer dankenswerten Zusammenfassung macht er noch einmal deutlich, worum es ihm ging. „An-sich“ und „für-sich“ heißt das Kapitel. Damit sind zwei Arten von Sein gemeint:

1. Das an-sich-Sein (l'être-en-soi). „Das Sein ist an sich“. Damit ist gemeint, daß dies Sein als Sein gegeben ist. Es ist in der Unmittelbarkeit gegeben. Wir haben ein vorontologisches Verständnis dieses Seins. Dies Sein ist, was es ist.

2. Das Sein-für-sich (l'être-pour-soi). Dies Sein hat Beziehung zur Welt. Es ist als Sein bezogenes Sein. Ausgezeichnet ist es durch den Modus der Entscheidung. Dies „Sein-für-sich“ ist im Gegensatz zum „Sein-an-sich“ nicht das, was es ist. Diese Paradoxie des Ausdrucks entsteht daraus, daß eben beidemal ein verschiedener Seinsbegriff zugrunde liegt. Im „für-sich“ liegt das Sein stets in der Distanz. Gerade in dem Maße, wie es Sein-für-sich ist, ist es nicht Sein-an-sich, hat also auch nicht dessen Merkmale.

Daraus geht hervor: Die Schichten sind nicht übereinander gelagert, sondern schließen sich aus. Sartres Anliegen ist es, diesen unerträglichen Dualismus zu überwinden. Der Seinsbegriff wird ja in zwei Teile zerschnitten, die beziehungslos nebeneinander stehen. Sartre glaubt, eine Brücke in der Nichtung (so gebe ich „néantisation“ wieder) gefunden zu haben. Das „an-sich“ sinkt zur vorgegebenen Wirklichkeit

herab; und das „für-sich“ wird zur reinen Nichtung des an-sich. Anthropologisch gesprochen: solange der Mensch in der reinen Sphäre des an-sich existiert, gibt es kein Charakteristikum, ihn von allem anderen an-sich sein abzuheben. Erst in der Sphäre des „für-sich“ kann er — mit Heidegger zu sprechen — sich in seiner Eigentlichkeit erweisen. Damit wird also „für-sich“ wesenhaft Größe anthropologischer Ordnung. Das für-sich ist nun nicht eine Verneinung allgemeinen Charakters, sondern Einzelprivation. Das für-sich trägt die Zeitlichkeit der Zukunft in sich heran und bewältigt das an-sich. Das für-sich ist ohne das an-sich etwas wie ein Abstraktum. Es kann ebensowenig existieren wie ein Ton ohne Klangfarbe. Das für-sich ist wesenhaft Nichtung, aber als Nichtung ist es. Es eröffnet erst die Möglichkeit sinnvollen Handelns.

Sinnvolles Handeln fordert Freiheit. So ist das für-sich eins mit der Freiheit. Das an-sich kennt keine Freiheit und bedarf ihrer nicht. Nur hier haben Determinismus und positivistische Freiheitsdeutungen Platz. Grenzen sind dem menschlichen Handeln freilich durch die Faktizität des an-sich immer wieder gesetzt. Aber Grenzen für Handlungen bedeuten nicht Einschränkung der Freiheit. Sartre scheut sich nicht, dies Thema ausführlich zu erörtern und auch auf die Argumente des gesunden Menschenverstandes einzugehen, der dem Menschen seine Ohnmacht ins Gedächtnis ruft: „Man kann dem Schicksal seiner Klasse, seiner Nation, seiner Familie nicht entgehen“. Man weist dabei mit Vorliebe auf den Koeffizienten des Widerstandes hin, der allen Dingen anhaftet. Dieser Koeffizient aber kann nicht als Begrenzung der menschlichen Freiheit angesehen werden; denn er entsteht erst durch die vorherige Setzung eines Zweckes, ist also Schöpfung des Menschen.

Um gleichzeitig an einem Beispiel vorzuführen, wie Sartre gern von der anschaulichen Vergegenwärtigung einer Situation ausgeht, um sein Anliegen klar zu machen, seien hier eine paar Sätze seiner Darlegung zitiert: „Jener Felsen, der allen Bemühungen, ihn zu beseitigen, zähen Widerstand leistet, ist im Gegenteil äußerst wertvoll, wenn es gilt, von ihm aus die Landschaft zu betrachten. An sich ist er neutral, d. h. er wartet nur darauf, in den Lichtkreis eines Zweckes einzutreten, um sich als Gegner oder Freund zu offenbaren . . . Ohne Pickel, ohne Spitzhacke, ohne schon gebahnte Pfade und die Technik der Bergbesteigung wäre der Fels weder einfach noch leicht zu ersteigen; die Frage würde sich gar nicht erheben . . . Obgleich die Dinge in ihrem an-sich von vornherein unsere Handlungsfreiheit begrenzen können, so muß doch unsere Freiheit zuvörderst den Raum abstecken und die Ziele angeben, in Hinblick worauf sie sich erst als Grenzen darstellen. Wenn der Felsen sich als zu schwer zu besteigen enthüllt, so doch nur, weil er zuerst als besteigbar begriffen wurde. Unsere Freiheit zieht also die Grenzen, die sie im folgenden dann vorfindet . . . Gewiß bleibt ein Residuum, das dem an-sich gehört, und welches bewirkt, daß dieser Felsen zur Besteigung besser geeignet ist, jener aber nicht . . .“

Sartres Philosophie des für-sich ist also Philosophie der Freiheit. Es ist wenig begreiflich, wie auf dem Philosophenkongreß in Rom diese Philosophie kurz als „philosophie du désastre“ und als Ausdruck auswegloser Verzweiflung gekennzeichnet werden konnte.

Durch das Uebergewicht des en-soi bekommt diese Philosophie deutliche pessimistische Züge. Das ist wohl zuzugeben. Wenn bei Heidegger die Angst dem Dasein die Gefahr benimmt, zu verfallen, so übernimmt diese Funktion in

anderer Perspektive bei Sartre das Ungenügen. Ungenügen ist es ja auch, das in seinem naturalistisch getönten Roman „La Nausée“ wirkt als Ueberdruß und Lebenskehl. Das Ungenügen in dieser Welt beruht darin, daß es auch nicht einen Ansatz zur „existentiellen Kommunikation“ besitzt. Das Kapital „L'existence d'autrui“ kann nicht darüber hinwegtäuschen.

Fragt man nach der Wirkung der Existenzphilosophie in Frankreich und sieht man von der Massenwirkung ab, so herrscht bei der Schul- und Universitätsphilosophie weitgehend Zurückhaltung, die sich jedoch noch nicht in einem größeren Werke der Kritik geäußert hat. Bildet Sartre den linken Flügel der Existentialisten, so betont auf dem rechten Flügel G. Marcel seine Ablehnung der Sartreschen Philosophie. Kritische Äußerungen von Bréhier, Julien Benda und Blondel liegen vor. Eine grundsätzliche und umfassende Auseinandersetzung steht noch aus.

Summary.

The French existential philosophy was not directly suggested by Kierkegaard, but by Heidegger and Jaspers whose influence is to be perceived in the works of Camus and of Sartre. In distinguishing two different manners of being, the being "in oneself" (en soi) and the being "for oneself" (pour soi), Sartre accepts and varies Heidegger's categories of the "non proper" and the "proper". The preponderance of the "in oneself" determines the sceptical keynote.

Résumé.

La philosophie existentielle française n'est pas stimulée directement par Kierkegaard, mais par Heidegger et Jaspers dont l'influence se marque distinctement dans les oeuvres de Camus et de Sartre. En discernant deux manières d'être, l'être «en soi» et l'être «pour soi», Sartre accepte et varie les catégories de Heidegger de «l'impropre» et du «propre». La prépondérance de l'en soi détermine le son fondamental sceptique.