

Seminar MA CompLit-1
Modul 3 Selbststudium
Wintersemester 2021

Sartres »L'être et le néant«
Ein Zugang zur Literatur?

Dozent

Prof. Dr. Achim Geisenhanslüke

eingereicht von David Paenson
Matrikelnr.: 6231876
13. Fachsemester
30.11.2021

Sartre contre Heidegger

Im Rahmen des Seminars »Ut pictura poiesis« von Dr. Maren Scheurer übernahm ich ein Essay über Zolas *L'Œuvre* mit besonderem Blick auf sein Frauenbild im Vergleich zu dem Manets und kam dabei zu dem Schluss, dass Zola den Impressionisten, speziell Manet, unberechtigterweise ein sehr negatives, sprich sexistisches zuschreibt, was wiederum einen Schatten auf sein eigenes wirft.

Erst später las ich dann mit großem Vergnügen Pierre Bourdieus Vorlesungen zu Manet und erfuhr bei der Gelegenheit, dass er ein längeres Essay über Heidegger verfasst hat, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Da ich gelegentlich gehört hatte, Sartre habe sich stark an Heidegger orientiert, war meine Neugierde, gekoppelt mit einer instinktiven Empörung, geweckt.

Bourdieu weist in meinen Augen überzeugend nach, dass Heidegger mit seiner ganzen Wortspielerei sein Leben lang nur darauf aus war, Spuren zu verwischen. »La philosophie de Heidegger est sans doute le premier et le plus accompli des *ready-made* philosophiques, œuvres faites pour être interprétées et faites par l'interprétation, plus exactement par l'interaction entre un interprète qui procède nécessairement *par excès* et un producteur qui, par ses démentis, ses retouches, ses corrections, maintient entre l'œuvre et toutes les interprétations un écart infranchissable.« (105) Ein Beispiel für Heideggers Missbrauch der Sprache liefert folgende Passage aus *Sein und Zeit*: »Unter Entfernung als einer Seinsart des Daseins hinsichtlich seines In-der-Welt-seins verstehen wir nicht so etwas wie Entfernthet (Nähe) oder gar Abstand. Wir gebrauchen den Ausdruck Entfernung in einer aktiven und transitiven Bedeutung. Sie meint eine Seinsverfassung des Daseins, hinsichtlich derer das Entfernen von etwas, als Wegstellen, nur ein bestimmter, faktischer Modus ist. Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entfernthet von etwas, Näherung.« (105 – kein Tippfehler, zufällig die gleiche Seitennummer wie in Bourdieus Buch) Also, fassen wir zusammen: Entfernung ist Näherung, weil ja das negative Partikel »ent« in Entfernung bekanntermaßen die »Fernung« in ihr Gegenteil verkehrt. Bei Heidegger ist alles verkehrt. Das Problem ist, dass der Leser, die Leserin sich verpflichtet fühlt, in diesem Wahnsinn doch einen Sinn zu entdecken, denn sonst würde man »dumm dastehen«. Also macht man Heideggers Spiel mit und kommt nicht ohne weiteres wieder heil daraus. Aus Heidegger kann man nichts lernen.

In einer Fußnote ergänzt Bourdieu: »Le souci de l'ouverture, condition d'*inexhaustibilité*, est aussi très visible dans les stratégies de publication: on sait que Heidegger ne publiait qu'avec réticence, par petites quantités et en les échelonnant dans le temps, les cours qu'il professait. Ce souci de ne jamais livrer une pensée définitive ne s'est jamais démenti, depuis *Sein und Zeit* publié en 1927 en tant que fragment et jamais achevé, jusqu'à l'édition de ses Œuvres complètes à laquelle il a collaboré et où les textes sont assortis de commentaires marginaux.« (105)

Als Beispiel nennt Bourdieu Heideggers Versteckspiel mit dem Wort »Sorge«; in Wirklichkeit handele es sich um einen Angriff auf jede Form von Sozialstaat. Er verweist auf die Seiten 121-128 in *Sein und Zeit*. Hier ein Auszug:

Die »Fürsorge« als faktische soziale Einrichtung zum Beispiel gründet in der Seinsverfassung des Daseins als Mitsein. Ihre faktische Dringlichkeit ist darin motiviert, dass das Dasein sich zunächst und zumeist in den defizienten Modi der Fürsorge hält. Das Für-, Wider-, Ohne-einandersein, das Aneinandervorbeigehen, das Einander-nichts-angehen sind mögliche Weisen der Fürsorge. [...] Die Fürsorge hat hinsichtlich ihrer positiven Modi zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann dem Anderen die »Sorge« gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen*. Diese Fürsorge übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen. Dieser wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen, bzw. sich ganz

davon zu entlasten. In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben. Diese einspringende, die »Sorge« abnehmende Fürsorge bestimmt das Miteinandersein in weitem Umfang, und sie betrifft zumeist das Besorgen des Zuhandenen. Ihr gegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als dass sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorauspringt*, nicht um ihm die »Sorge« abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden. (121-122)

Johannes Fritsche in seinem »Historical Destiny and National Socialism in Heideggers *Being and Time*« (<https://tinyurl.com/destinyheidegger>) verfolgt einen ähnlichen Ansatz wie Bourdieu. Er zitiert aus S. 384 von *Sein und Zeit*:

Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei.

Das ist genau das Gegenteil von Sartres Begriff der *individuellen* Freiheit. Für ihn ist der Mensch ständig gefordert, Entscheidungen zu treffen, er ist zur Freiheit sozusagen verdammt, sie gehört zu seinem Wesen. Auch die Weigerung, eine Entscheidung zu treffen, gehört für Sartre zur Domäne der Freiheit. Heidegger hingegen lässt das Individuum in der »Gemeinschaft«, im »Volk«, im »Geschick« verschwinden. Sartre, der Heidegger »sa manière brusque et un peu barbare de trancher les nœuds gordiens, plutôt que de tâcher à les dénouer« (341), nimmt dazu explizit Stellung:

L'image empirique qui symboliserait le mieux l'intuition heideggérienne n'est pas celle de la lutte, c'est celle de l'*équipe*. Le rapport originel de l'autre avec ma conscience n'est pas le *toi et moi*, c'est le *nous* et l'*être-avec* heideggérien n'est pas la position claire et distincte d'un individu en face d'un autre individu, n'est pas la connaissance, c'est la sourde existence en commun du coéquipier avec son équipe, cette existence que le rythme des avirons ou les mouvements réguliers du barreur rendront sensible aux rameurs et que le but commun à atteindre, la barque ou la yole à dépasser et le monde entier (spectateurs, performance, etc.), qui se profile à l'horizon, leur *manifesteront*. C'est sur le fond commun de cette coexistence que le brusque dévoilement de mon être-pour-mourir me découpera soudain dans une absolue »solitude en commun« en élevant en même temps les autres jusqu'à cette solitude. (343)

Für Heidegger ist Philosophie prinzipiell nicht für die Gegenwart tauglich. In seiner *Einführung in die Metaphysik* schreibt er: »Alles wesentliche Fragen der Philosophie bleibt notwendig unzeitgemäß. Und das deshalb, weil die Philosophie entweder ihrem jeweiligen Heute weit vorausgeworfen ist oder aber, weil sie das Heute an sein früher und *anfänglich* Gewesenes zurückbindet. Immer bleibt das Philosophieren ein Wissen, das sich nicht nur nicht zeitgemäß machen lässt, das vielmehr umgekehrt die Zeit unter sein Maß stellt.« (6) Eine schöne Ausrede, keine Verantwortung für die Gräueltaten des Nationalsozialismus zu übernehmen, der schon zum Zeitpunkt dieser Vorlesung, 1935, Zehntausende in Lager eingesperrt und gefoltert hatte. Aber

diese kurze Passage ist an sich unlogisch beziehungsweise leer, denn eine Philosophie, die sich mit der Zukunft beschäftigt, muss sich mit den Bedingungen der Entstehung dieser Zukunft auseinandersetzen. Wie soll man sich mit der Zukunft beschäftigen können, ohne über ihre Entstehung zu reden? Das allein diskreditiert die gesamte »Philosophie« Heideggers. Aber das ist nicht nur ein philosophisches Problem. Das ist das Gegenteil von Sartre, der sich öffentlich auf die Seite der algerischen Befreiungsbewegung schlug – und das angesichts einer »sozialistischen« Regierung, die den Krieg mitsamt systematischem Folter und Todesurteilen unter Innen- und danach Justizminister François Mitterrand (er ließ 45 Widerständler köpfen) erbittert führte, aber auch angesichts einer stalinisierten Kommunistischen Partei, damals die mächtigste Vertreterin der französischen Arbeiterbewegung, deren Anführer Maurice Thorez Lenin missbrauchte, um französischen Soldaten beim Morden der algerischen Bevölkerung moralisch den Rücken zu stärken. So Thorez in einer Rede 1959: »Le soldat communiste part à toute guerre, même à une guerre réactionnaire pour y poursuivre la lutte contre la guerre. Il travaille là où il est placé. S'il en était autrement, nous aurions une situation telle que nous prendrions position sur des bases purement morales, d'après le caractère de l'action menée par l'armée au détriment de la liaison avec les masses.« (<https://tinyurl.com/thorezalgerie>) Eine »moralische Haltung« hatte die PCF allerdings auch nicht.

Im Rahmen des vergangenen Sommersemesters 2021 hielt der Philosophieprofessor, Dramatiker und Jesuitenpater Dominik Finkelde eine Vorlesungsreihe über Heidegger an der Hochschule für Philosophie in München ab. Zu Beginn der zweiten Sitzung projizierte er ein Statement von Bertrand Russell zu Heideggers Sprache an die Leinwand: »Highly eccentric in its terminology, his philosophy is extremely obscure. One cannot help suspecting that language is here running riot. An interesting point in his speculations is the insistence that nothingness is something positive. As with much else in Existentialism, this is a psychological explanation made to pass for logic.« Letztere Feststellung zeigt, wie wenig er einen Unterschied sieht zwischen Sartres *néant* und Heideggers *Nichts* erkennt. Aber erstere Bemerkung zielt ins Schwarze. Heidegger sagt es selbst in seiner Vorlesung *Einführung in die Metaphysik*: »Die Überschrift der Vorlesung ist denn *bewusst* zweideutig.« Aber damit hielt sich Finkelde nicht lange auf und ging gleich dazu über, Heidegger zu rechtfertigen. (<https://tinyurl.com/finkelde>).

Seine erste Vorlesung in der gleichen Reihe leitete Finkelde mit der Fragestellung ein, was Heidegger *sagen wolle*. Ist das aber die richtige einleitende Fragestellung? Kein Wort über den Menschen Heidegger, auch nicht über den Heidegger des Jahres 1927? Das ist eine vollkommen unverantwortlich ahistorische Herangehensweise, erst recht bei einem solchen Menschen wie Heidegger, eifriger Leser des Völkischen Beobachters schon ab 1930 und NSDAP-Wähler im Jahr 1932, der schon am 6. Oktober 1918 an seine Frau schrieb: »Da helfen nur neue Menschen die eine ursprüngliche Verwandtschaft mit dem Geist u. seinen Forderungen in sich tragen und ich erkenne selbst immer dringender die Notwendigkeit der Führer – nur der Einzelne ist schöpferisch (auch in der Führerschaft) – die Masse nie.« (<https://tinyurl.com/heidegg-ns>). Finkelde hätte vielmehr fragen müssen: Was wollte Heidegger mit seiner Schrift *erreichen*? Welche Konkurrenten im philosophischen Betrieb wollte er ausschalten, um sich darin als Koryphäe zu etablieren? Wie stellte er es an, seine extrem rechte und jüdenfeindliche Gesinnung zu verstecken, damit sein internationales Ansehen keinen Schaden davon trägt? Es wäre natürlich falsch, Heidegger als bloßes Produkt seiner geistigen Umgebung zu analysieren, denn er hätte, im Sinne Sartres, sich für eine gegenteilige Position entscheiden können. Das hat er aber nicht und auch nie getan, auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht. Universitätsprofessoren haben eine moralische Verantwortung ihren Studierenden gegenüber, die aus der Position der (vermeintlichen) Schwäche – man will ja den Schein bekommen – dazu tendieren, alles für bare Münze zu nehmen, wobei die Studierenden ihrerseits den Mut fassen sollten, mehr Rückgrat zu zeigen. Finkelde jedenfalls, wie so viele andere auch, wird seiner Verantwortung nicht gerecht.

Heideggers Begriff der Sprache ist wahrhaft religiös. Er selbst sagte 1951 in seinem Vortrag *Bauen Wohnen Denken*: »Der Mensch gebärdet sich, als sei *er* Bildner und Meister der Sprache, während *sie* doch die Herrin des Menschen bleibt. Vielleicht es es vor allem anderen die vom Menschen betriebene Verkehrung *dieses* Herrschaftsverhältnisses, was sein Wesen in das Unheimische treibt.« (Gesamtausgabe Band 7, S. 148) Aber der Trick ist ein ganz einfacher: Wenn die Sprache über die Menschen herrscht, und Heidegger wiederum über die Sprache, insofern er allein mit seinen Kenntnissen des Altgriechischen den richtigen Zugang zu den »Ursprüngen« – eines seiner Lieblingsvokabeln, das Wort »ursprünglich« verwendet er 397 mal in *Sein und Zeit* – der Wörter besitzt, dann herrscht *er*, also Heidegger, über die Menschen – Menschen, die er ohnehin verachtet. So schreibt er gleich zu Beginn seiner *Einführung in die Metaphysik*:

Wenn wir daher die Frage »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« in ihrem Fragesinn recht vollziehen, müssen wir die Hervorhebung von jeglichem besonderen, einzelnen Seienden unterlassen, auch den Hinweis auf den Menschen. Denn was ist dieses Seiende schon! Stellen wir uns die Erde innerhalb der dunklen Maßlosigkeit des Raumes im All vor. Vergleichsweise ist sie ein winziges Sandkorn, bis zum nächsten seiner Größe erstreckt sich ein Kilometer und mehr Leere; auf der Oberfläche dieses winzigen Sandkorns lebt ein durcheinander kriechender, betäubter Haufe angeblich kluger Tiere, die für einen Augenblick das Erkennen erfunden haben (vgl. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. 1873 Nachlass). [...] Innerhalb des Seienden im Ganzen ist kein Rechtsgrund zu finden für die Hervorhebung gerade *des* Seienden, das man Mensch nennt und zu dem wir selbst zufällig gehören. (3)

Es lohnt sich, die Stelle in Nietzsche anzuführen, auf die sich Heidegger beruft. Nietzsche, zu dem Zeitpunkt noch ein junger Mann von gerade mal 29 Jahren, verziert seine *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* mit folgender Eröffnung:

In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der »Weltgeschichte«: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mussten sterben. – So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt. Es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es gibt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten. Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, dass auch sie mit diesem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Zentrum dieser Welt fühlt. Es ist nichts so verwerflich und gering in der Natur, was nicht, durch einen kleinen Anhauch jener Kraft des Erkennens, sofort wie ein Schlauch aufgeschwellt würde; und wie jeder Lastträger seinen Bewunderer haben will, so meint gar der Stolzeste Mensch, der Philosoph, von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen. (<https://tinyurl.com/nietzsche-pathos>)

Heidegger besitzt offensichtlich wenig Humor, denn hier wirft Nietzsche eine Spitze gegen die Kompanie der Philosophen, und seine Spitze richtet sich nicht gegen Menschen als Menschen, sondern gegen seine Eitelkeit, und ist somit als Aufforderung zu verstehen, bescheidener zu sein. Es erinnert etwas an Marx' Spitze gegen die Philosophen, die die Welt bisher interpretiert hätten, aber es gelte, sie zu verändern. So kann man aber einen Nietzsche missbrauchen, genauso wie –

wir später sehen werden – Heidegger Sophokles missbraucht. Der junge Nietzsche spricht sich in diesem Text gegen gesellschaftliche Konventionen aus. So schreibt er im gleichen Text: »Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existieren, stellt: wahrhaft zu sein, das heißt die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung, nach einer festen Konvention zu lügen, herdenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen.«

Während Heidegger wiederholt von einem »Sein zum Tod« spricht und den Tod als einen Teil des Lebens auffasst (das Wort »Tod« erscheint 356 mal in seiner *Sein und Zeit*, das Wort »Leben« 133 mal) und in seiner *Einführung in die Metaphysik* schreibt: »Der Mensch ist ohne Ausweg dem Tod gegenüber nicht erst, wenn es zum Sterben kommt, sondern ständig und wesenhaft. Sofern der Mensch *ist*, steht er in der Ausweglosigkeit des Todes« (121), weist Sartre eine solche Vorstellung weit von sich. Für Sartre ist der Tod – genauso wie die Geburt – etwas »Absurdes« und keinesfalls die Schlussnote einer Melodie. An dieser Stelle ein sehr langes Zitat aus *L'être et le néant*, das Sartres Einstellung darstellt:

Ainsi, nous devons conclure, contre Heidegger, que loin que la mort soit ma possibilité propre, elle est *un fait contingent* qui en tant que tel, m'échappe par principe et ressortit originellement à ma facticité. Je ne saurais ni découvrir ma mort, ni l'attendre ni prendre une attitude envers elle, car elle est ce qui se révèle comme l'indécouvrable, ce qui désarme toutes les attentes, ce qui se glisse dans toutes les attitudes et particulièrement dans celles qu'on prendrait vis-à-vis d'elle, pour les transformer en conduites extériorisées et figées dont le sens est pour toujours confié à d'autres qu'à nous-mêmes. La mort est un pur fait, comme la naissance; elle vient à nous du dehors et elle nous transforme en dehors. Au fond elle ne se distingue aucunement de la naissance, et c'est l'identité de la naissance et de la mort que nous nommons facticité.

Est-ce à dire que la mort trace les limites de notre liberté? En renonçant à l'être pour mourir de Heidegger, avons-nous renoncé pour toujours à la possibilité de donner librement à notre être une signification dont nous soyons responsables?

Bien au contraire, il nous semble que la mort, en se découvrant à nous comme elle est, nous libère entièrement de sa prétendue contrainte. C'est ce qui apparaîtra plus clairement pour peu qu'on y réfléchisse.

Mais tout d'abord il convient de séparer radicalement les deux idées ordinairement unies de mort et de finitude. On semble croire d'ordinaire que c'est la mort qui constitue et qui nous révèle notre finitude. De cette contamination résulte que la mort prend figure de nécessité ontologique et que la finitude, au contraire, emprunte à la mort son caractère de contingence. Un Heidegger, en particulier, semble avoir bâti toute sa théorie du »*Sein-zum-Tode*« sur l'identification rigoureuse de la mort en la finitude; de la même façon, Malraux, lorsqu'il nous dit que la mort nous révèle l'unicité de la vie, semble considérer justement que c'est parce que nous mourons que nous sommes impuissants à reprendre notre coup et, donc, finis. Mais, à considérer les choses d'un peu près, on s'aperçoit de leur erreur: la mort est un fait contingent qui ressortit à la facticité; la finitude est une structure ontologique du pour-soi qui détermine la liberté et n'existe que dans le libre projet de la fin qui m'annonce mon être. Autrement dit, la réalité-humaine demeurerait finie, même si elle était immortelle, parce qu'elle se *fait* finie en se choisissant humaine. Être fini, en effet, c'est se choisir, c'est-à-dire se faire annoncer ce qu'on est en se projetant vers un possible, à l'exclusion des autres. L'acte même de liberté est donc assumption et création de la finitude. Si je me fais, je me fais fini et, de ce fait, ma vie est unique.

Dès lors, fussé-je immortel, il m'est interdit de »reprenre mon coup«; c'est l'irréversibilité de la temporalité qui me l'interdit, et cette irréversibilité n'est autre que le caractère propre d'une liberté qui se temporalise. Certes, si je suis immortel et que j'aie dû écarter le possible B pour réaliser le possible A, l'occasion se représentera pour moi de réaliser ce possible refusé. Mais du seul fait que cette occasion se présentera *après* l'occasion refusée, elle ne sera point la même et, dès lors, c'est pour l'éternité que je me serai *fait fini* en écartant irrémédiablement la première occasion. De ce point de vue, l'immortel comme le mortel naît plusieurs et se fait un seul. Pour être temporellement indéfinie, c'est-à-dire sans bornes, sa »vie« n'en sera pas moins finie dans son être même parce qu'il se fait unique. La mort n'a rien à y voir; elle survient »entre-temps«, et la réalité humaine, en se révélant sa propre finitude, ne découvre pas, pour autant, sa mortalité.

Ainsi, la mort n'est aucunement structure ontologique de mon être, du moins en tant que *pour-soi*; c'est *l'autre* qui est mortel dans son être. Il n'y a aucune place pour la mort dans l'être-pour-soi; il ne peut ni l'attendre, ni la réaliser, ni se projeter vers elle; elle n'est aucunement fondement de sa finitude et, d'une façon générale, elle ne peut ni être fondée du dedans comme pro-jet de la liberté originelle, ni être reçue du dehors comme une qualité du pour-soi. Qu'est-elle donc? Rien d'autre que la facticité de l'être-pour-autrui; c'est-à-dire rien d'autre que du *donné*. Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions [...] (717-718)

Diese lange Passage lässt einen an Max Frischs *Mein Name sei Gantenbein* oder an den Erzähler von Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu* denken. Im letzteren Roman beispielsweise lebt die verstorbene Großmutter des Erzählers in seinen Erinnerungen weiter. Ihr »pour-soi«, um die Worte von Sartre zu verwenden, hat sich in ein unbewegliches »en-soi« verwandelt. Das heißt, sie ist nicht mehr Gestalterin ihrer eigenen Liberté, sondern ist zum Objekt der Erinnerung in den Händen anderer Menschen, die sie überlebt haben, vor allem in denen ihres Enkels. Das erklärt grundsätzlich die große Bedeutung der eigenen Kinder oder enger Freunde für einen nicht nur im Augenblick des Todes, sondern sein ganzes Leben lang: Man will zumindest in guter Erinnerung bleiben. Frischs Roman setzt sich auf andere Weise mit der Frage des freien Willens auseinander: Hier entdeckt der Held, dem die Gelegenheit gegeben wird, sein Leben im Nachhinein neu zu entwerfen, dass er bei jeder entscheidenden Wendung – mit einer unwesentlichen Ausnahme – doch die gleichen Entscheidungen getroffen hätte wie in seinem ersten Leben. Es berührt im Grunde das gleiche Thema wie Sartres *temporalité*. Erstaunlich ist, wie einem, bzw. mir in diesem Fall, dieser Roman nach so vielen Jahrzehnten zumindest schemenhaft in Erinnerung bleiben kann.

An dieser Stelle ein allerletzter Hinweis auf Heideggers Umgang mit der Philologie. In seiner *Einführung in die Metaphysik* lässt er sich seitenlang über das erste Chorlied von Sophokles' *Antigone* aus, wobei er seine eigene Übersetzung zitiert (ohne es zu verraten: er sagt »Die Übersetzung lautet:«). Hier die erste Strophe:

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.
Der fährt aus auf die schäumende Flut
beim Süd Sturm des Winters
und kreuzt im Gebirg
der wütiggeklüfteten Wogen.
Der Götter auch die erhabenste, die Erde,
abmüdet er die unzerstörerisch Mühelose,
umstürzend sie von Jahr zu Jahr;
hintreibend und her mit den Rossen
die Pflüge. (112)

Bei Hölderlin heißt es:

Ungeheuer ist viel. Doch nichts
Ungeheurer als der Mensch.
Denn der, über die Nacht
Des Meers, wenn gegen den Winter wehet
Der Südwind, fährt er aus
In geflügelten sausenden Häusern.
Und der Himmlischen erhabene Erde,
Die unverderbliche, unermüdete,
Reibet er auf; mit dem strebenden Pfluge
Von Jahr zu Jahr
Treibt sein Verkehr er mit dem Rossegeschlecht. (<https://tinyurl.com/hoelderantig>)

In einer weiteren Deutschen Übersetzung von einem August Bökh aus dem Jahr 1843 heißt es:

Vieles Gewaltige lebt, und nichts
ist gewaltiger als der Mensch.
Er durchschneidet in Südes Sturm
auch die dunkle Flut des Meers,
hinschwebend zwischen den Wogen
auf ringsumbrauster Bahn.
Er müdet ab der Götter höchste,
Erde die ewige nimmer ermattende,
während die Pflüge sich wenden von Jahre zu Jahr, sie
furchend mit den Rossen. (<https://tinyurl.com/antigboekh>)

In einer französischen Übersetzung aus dem Jahr 1877 vom Dichter Leconte de Lisle heißt es:

Beaucoup de choses sont admirables, mais rien n'est plus admirable que l'homme. Il est porté par le Notos orageux à travers la sombre mer, au milieu de flots qui grondent autour de lui; il dompte, d'année en année, sous les socs tranchants, la plus puissante des déesses, Gaia, immortelle et infatigable, et il la retourne à l'aide du cheval. (<https://tinyurl.com/sophantigone>)

In einer wesentlich moderneren englischen Übersetzung von Dudley Fitts and Robert Fitzgerald heißt es:

Numberless are the world's wonders, but none
More wonderful than man; the stormgray sea
Yields to his prows, the huge crests bear him high;
Earth, holy and inexhaustible, is graven
With shining furrows where his plows have gone
Year after year, the timeless labor of stallions. (<https://tinyurl.com/fittsantigone>)

Interessant ist Heideggers (und auch Hölderlins) Umgang mit dem Wort $\delta\epsilon\iota\nu\alpha$. Beide wählen sehr negative, schwer zu fassende Begriffe, Heidegger mit seinem Lieblingswort »unheimlich« noch mehr als Hölderlin mit seinem »Ungeheurer«, während Bökh sich mit »gewaltig« zufrieden gibt. Im Französischen haben wir »admirable«, im Englischen »wonderful«, beidesmal nicht nur positive Begriffe, sondern dazu durchaus im Rahmen der Alltagssprache. In meinem alten Bailly aus dem Jahr 1950 finde ich u.a. folgende Übersetzungen für $\delta\epsilon\iota\nu\alpha$: »qui inspire la crainte, funeste, étonnant, fort, puissant, merveilleux, intelligent, habile (Platon)«. Heideggers »unheimlich« im Rahmen dieser Tragödie ergibt keinen Sinn, denn es geht darum, dass der Mensch, auch ein König, bei allem Können und Wissen sich nicht über die göttlichen Gesetze hinwegsetzen darf. Heidegger und Hölderlin verdunkeln einen eigentlich klaren Zusammenhang.

Aspekte von L'Être et le néant

Mit seinen 820 Seiten ist Sartres Buch eine Wucht. Meine Erfahrung war, dass ich es zweimal lesen musste – galt auch für Bourdieus' *L'ontologie de Martin Heidegger* –, dass aber schon beim ersten Lesen vieles mir auf Anhieb einleuchtete.

Das Ganze gliedert sich in vier Abschnitte, *Le problème du néant*, *L'être-pour-soi*, *Le pour-autrui* und *Avoir, faire et être*, dazu eine Einleitung *À la recherche de l'être* und eine Conclusion. Hieraus möchte ich nur einige wenige Aspekte hervorheben, wobei ich mich schon an der Reihenfolge im Buch orientiere. Die Auswahl ist etwas willkürlich, aber gibt einen Eindruck von Sartres Fragestellungen wider.

Gleich auf der ersten Seite stellt Sartre fest, dass es einen Fortschritt der Philosophie darstelle, sich von dem Dualismus *l'intérieur* und *l'extérieur* befreit zu haben. »Les apparitions qui manifestent l'existant ne sont ni intérieures ni extérieures: elles se valent toutes [...]« (11) Er wendet sich gegen die Vorstellung eines »réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant«. »Et l'apparence, de son côté, n'est pas une manifestation inconsistante de cet être.« (12) Das ist in meinen Augen ein sehr demokratischer Ansatz, denn es erlaubt jedem und jeder, sich an einem Streit über die Bedeutung einer *manifestation* zu beteiligen, ohne dass jemand für sich a priori beanspruchen könnte, das eigentliche Wesen hinter dieser manifestation erfasst zu haben. Wenn in einer Szene an einem Tische ein Mann von goldenen Tellern Kaviar schlürft, während am anderen Ende Gestalten in Lumpen auf dem Boden kriechen und sich untereinander die Brotkrümel wegschnappen, muss es dem Publikum erlaubt sein, sich wegen dieser schreienden Ungerechtigkeit zu empören, ohne dass von ihm ein tieferes Verständnis für die Hintergründe abverlangt wird. Vielmehr kann das Offensichtliche ein Schlüssel für weitergehendes Hinterfragen gesellschaftlicher Zustände sein, die aber ebenso offensichtlich sind. Diese Sichtweise wendet er sogleich auf Marcel Proust an:

Du même coup va tomber la dualité de la puissance et de l'acte. Tout est acte. Derrière l'acte il n'y a ni puissance, ni »exis«, ni vertu. Nous refuserons, par exemple, d'entendre par »génie« – au sens où on dit que Proust »avait du génie« ou qu'il »était« un génie – une puissance singulière de produire certaines œuvres, qui ne s'épuiserait pas, justement, dans la production de celles-ci. Le génie de Proust, ce n'est ni l'œuvre considérée isolément, ni le pouvoir subjectif de la produire: c'est l'œuvre considérée comme l'ensemble des manifestations de la personne. C'est pourquoi, enfin, nous pouvons également rejeter le dualisme de l'apparence et de l'essence. L'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle: elle *est* l'essence. (12-13)

Diese Beschreibung weist starke Parallelen zu Bourdieus Herangehensweise an Manet auf.

Für Sartre ist jedes Bewusstsein zugleich Intention, es ist situationsbedingt und richtet sich auf reale Objekte in der Welt: »Toute conscience est conscience positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même: tout ce qu'il y a d'*intention* dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors [...]« (19) Dieses auf ein äußeres Objekt bezogene Bewusstsein ist notwendigerweise zugleich Bewusstsein seiner Selbst als Kenntnis oder Wahrnehmung (*connaissance*) dieses Objekts. Es muss so sein, denn »une conscience qui s'ignorerait soi-même, une conscience inconsciente« wäre eine »absurde« Vorstellung. (19) Raum für Irrtum ist dennoch vorhanden, und ich bin deswegen nicht befugt zu sagen, dass dieses Objekt existiert an sich (*en soi*), aber sehr wohl, dass es für mich (*pour moi*) existiert. (20) Sartre unterscheidet zwischen Bewusstsein und Kenntnis – ersteres ist ein unmittelbares, nicht-kognitives Verhältnis des sich zu sich (*de soi à soi*). Er beruft sich auf Experimente Piagets mit Kindern, die sehr wohl zählen können, aber im Gegensatz zu Erwachsenen den Vorgang des Zählens nicht beschreiben können.

Diese Hervorhebung des positionellen Bewusstseins scheint auf den ersten Blick ziemlich belanglos, schlägt sich aber in der Literatur doch nieder. Man nehme eine Passage zu Beginn von Prousts *À la recherche du temps perdu*: »Je me rendormais, et parfois je n'avais plus que de courts réveils d'un instant, le temps d'entendre les craquements organiques des boiseries, d'ouvrir les yeux pour fixer le kaléidoscope de l'obscurité, de goûter grâce à une lueur momentanée de conscience le sommeil où étaient plongés les meubles, la chambre, le tout dont je n'étais qu'une petite partie et à l'insensibilité duquel je retournais vite m'unir.« (50-51) Die umstehenden Möbel werden aus der subjektiven Sicht des kleinen Erzählers dargestellt und erhalten nur durch seine Augen ihre besondere Bedeutung. Nehmen wir als Gegenstück folgende Passage aus Thomas Manns *Buddenbrooks*: »Die weite, hallende Diele, drunten, war mit großen, viereckigen Steinfliesen gepflastert. Bei der Windfangtüre sowohl wie am anderen Ende lagen Comptoirräumlichkeiten, während die Küche, aus der noch immer der säuerliche Geruch der Chalottensauce hervordrang, mit dem Weg zu den Kellern links von der Treppe lag. Ihr gegenüber, in beträchtlicher Höhe, sprangen seltsame, plumpe aber reinlich lackierte Holzgelasse aus der Wand hervor: die Mädchenkammern, die nur durch eine Art freiliegender, gerader Stiege von der Diele aus zu erreichen waren. Ein Paar ungeheurer alter Schränke und eine geschnitzte Truhe standen daneben.« (37) Diese Beschreibung des Hauses geschieht von außen oder von oben, sie ist sehr objektivierend und wäre das Gegenstück zu Sartres positionellem Bewusstsein.

Vom Glücksgefühl schreibt er: »Le plaisir est l'être de la conscience (de) soi et la conscience (de) soi la loi d'être du plaisir.« (23)

Existenz ist Aktion. Eine passive Existenz ist undenkbar, das Bewusstsein kann nicht aus dem Dunkeln und Ungewissen (les limbes) des Unbewussten oder der Physiologie entstehen. (25)

Auch das Geschaffene, ein Werk, entfaltet seine eigene Existenz, so existiert ein Buch *gegen* seinen Autor. (28) Das ist eine interessante Bemerkung. In einem Interview, das ich 2009 führte, sagte der ägyptische Autor Ala al-Aswani, dass er zwar seine Romanfiguren zunächst entwerfe, diese aber danach ein eigenes Leben führten, das nicht mehr seiner Kontrolle als Autor unterliegt.

Sartre unterscheidet zwischen Nicht-sein und Abwesenheit. Die Feststellung, Paul Valéry befinde sich nicht in jenem Café, das man aufgesucht hat, ist eine bloß logische, die, dass sein Freund Pierre nicht da ist, die Feststellung einer Abwesenheit. Pierre *ist* zwar, die Freundschaft zu ihm besteht unverändert, aber er fehlt. Man hat ihn erwartet und ist enttäuscht. (50)

An einer Stelle wendet sich Sartre gegen Hegels Vorstellung, das Sein und das Nichtsein (le néant) bildeten kontemporäre Konträre. Für Sartre hat das Sein Priorität vor dem Nichtsein, das Nichtsein kann nur aus dem Sein entstehen, und nicht umgekehrt, und ist daher nicht einfach das Gegenteil vom Sein, sondern sein Kontrahent (contraire). Die Leere ist immer die Leere *von* etwas, während das Nichtsein von jeglichem Sein leer ist: »En un mot, ce qu'il faut rappeler ici contre Hegel, c'est que l'être *est* et que le néant *n'est pas*.« (56) Wenige Zeilen später bringt Sartre einen zum Lachen und man muss fast Mitleid mit dem néant empfinden: »... le néant qui n'est pas ne saurait avoir qu'une existence empruntée; c'est de l'être qu'il prend son être; son néant d'être ne se rencontre que dans les limites de l'être et la disparition totale de l'être ne serait pas l'avènement du règne du non-être, mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant: *il n'y a pas de non-être qu'à la surface de l'être*.« (58) In meinen Augen ist das eine sehr dezidierte Stellungnahme gegen jede Form von Kulturpessimismus, wie er bei der Band *Nirvana* zum Vorschein kommt – vielleicht nicht so deutlich in den Texten als in der ständigen Verwendung von Moll-Akkorden – oder bei *Naidoo*. Hier ist keine Empörung über gesellschaftliche oder auch persönliche Umstände zu spüren, sondern nur allgemeines Selbstmitleid, Weltschmerz mit seiner Affinität zu rechten Bewegungen. Man braucht nur die ebenfalls in tiefem Moll gehaltenen Reden von Coronaleugnern sich anzuhören, die zum Beispiel behaupten: »Es gibt Schlimmeres als der Tod.« Es gibt in meinen Augen eine deutliche Grenze zwischen Verzweiflung als

Lebensphilosophie und konkrete Empörung, zwischen Munchs *Schrei* und Goyas *3. Mai 1808*, Ingmar Bergmans *Persona* und Pasolinis *Mamma Roma*.

Es dauert seine Zeit, bis man sich mit Sartres Begriff des néant anfreunden kann. Folgende kurze Sätze, stellvertretend für andere ganz ähnliche, verdeutlichen, was er damit meint: »Tout processus psychique de néantisation implique donc une coupure entre le passé psychique immédiat et le présent. Cette coupure est précisément le néant.« (71-72) Hier gewinnt das Wort néant eine Dynamik, die man gewöhnlich nicht mit ihm assoziieren würde. Begriffe wie *Passage* oder *Übergang* sind Sartres néant nicht so weit entfernt. Wobei für Sartre das vergangene Bewusstsein nicht einfach aufhört zu existieren: »La conscience antérieure est toujours là (encore qu'avec la modification de »passéité, elle retient toujours une relation d'interprétation avec la conscience présente, mais sur le fond de ce rapport existentiel, elle est mise hors jeu, hors de circuit, entre parenthèses [...])«. Man denke an Prousts Madeleine.

Eine zentrale Bedeutung für Sartre ist der Unterschied zwischen Angst (angoisse) und Furcht (peur). Letzteres ist eine konkrete Reaktion auf eine konkrete Gefahr. Man hat Furcht vor dem Löwen, vor einer offenen Stromleitung, vor einer auf einen gerichteten Pistole. Angst setzt ein, wenn man sich unschlüssig ist, wie man auf diese Bedrohung reagieren soll – Wegrennen oder selbst brüllen, eine Isolierzange verwenden oder auf eine Reparatur ganz verzichten, mit erhobenen Händen auf die Knie gehen oder dem anderen die Pistole aus der Hand schlagen. Angst und die Freiheit der Entscheidung, bzw. die Notwendigkeit einer Entscheidung, genauer gesagt, die Unschlüssigkeit vor einer Entscheidung und das Bewusstsein seiner eigenen Unschlüssigkeit, gehören zusammen. (74ff) Dabei ist es keineswegs so, dass man in der ständigen Angst lebt, ganz im Gegenteil, und zwar aus dem einfachen Grund, dass viele einzelne Entscheidungen sich als zwangsläufige Konsequenzen einer Grundentscheidung für ein selbst gestecktes Ziel ergeben und mit konkreten Handlungen bei der Verwirklichung dieses Ziels zusammenfallen. Sartre hat sich das Ziel gesetzt, ein Buch zu schreiben, und er kann jederzeit von diesem Ziel ablassen. Das ist die Grundlage von Angst. Aber das Schreiben selbst, im Rahmen dieses einmal gesetzten Ziels, erfolgt quasi von selbst und gehört in den Bereich eines Bewusstseins, das sich nicht ständig selbst in Frage stellt (conscience irréfléchie). (83ff) Ich denke, dass Sartre mit seiner Unterscheidung zwischen Grundzielen und Zwischenschritten auf dem Weg dahin richtig liegt, denn, wenn dem nicht so wäre, wäre der Mensch grundsätzlich nicht handlungsfähig. Flauberts Hartnäckigkeit und Durchhaltevermögen über fünf lange Jahre, seine immer wieder vorgenommenen Korrekturen an seiner *Madame Bovary*, seine Bereitschaft, die Zensurbehörden zu konfrontieren, und sein schließlicher Sieg über sie, sind anders nicht zu erklären.

Aber man kann auch vor der eigenen Angst fliehen, indem man sich als willenloses Objekt in seinem tiefen Inneren schlummernder Kräfte fasst. »Le déterminisme psychologique, avant d'être une conception théorique, est d'abord une conduite [eine bewusste Handlung und Einstellung] d'excuse ou, si l'on veut, le fondement de toutes les conduites d'excuse. Il est une conduite réflexive vis-à-vis de l'angoisse, il affirme qu'il y a en nous des forces antagonistes dont le type d'existence est comparable à celui des choses, il tente de combler les vides qui nous entourent, de rétablir les liens du passé au présent, du présent au futur, il nous pourvoit d'une *nature* productrice de nos actes et ces actes mêmes il en fait des transcendants, il les dote d'une inertie et d'une extériorité qui leur assignent leur fondement en autre chose qu'en eux-mêmes et qui rassurent éminemment parce qu'elles constituent un jeu permanent d'*excuses*, il nie cette transcendance de la réalité-humaine qui la fait émerger dans l'angoisse par-delà sa propre essence; du même coup, en nous réduisant à *n'être jamais que ce que nous sommes*, il réintroduit en nous la possibilité absolue de l'être-en-soi et, par là, nous réintègre au sein de l'être.« (87-88) Der psychologische Determinismus macht uns zu Gefangenen eines nicht entwicklungsfähigen Selbsts, eines Selbsts, das nicht über sich selbst hinausgreifen kann. Allerdings ist es doch nicht möglich, der Angst zu

entfliehen, denn, um sie hinter uns zu lassen, müssen wir sie erst wahrnehmen – somit gibt es doch kein Entrinnen. (92)

Es folgt ab Seite 95 ein langer Abschnitt über die Selbstlüge (*la mauvaise foi*). Mit der einfachen Lüge hat das Bewusstsein kein Problem – es kann ganz bewusst und ohne in Widerspruch zu sich selbst zu geraten das Gegenüber belügen. Anders verhält es sich mit der Selbstlüge. Ein Problem, das Sartre nennt, ist, dass das Bewusstsein sich seiner Falschheit sich selbst gegenüber zumindest streckenweise bewusst sein muss, um sie steuern zu können, und so oszilliert es ständig zwischen Aufrichtigkeit (*bonne foi*) und Zynismus. Ein Beispiel aus meinem eigenen Leben macht es sehr deutlich. Ich hatte einmal einen Auftrag, im Rahmen einer Gerichtsverhandlung zwischen einem Staatsanwalt für Lebensmittelrecht und einem irischen Fischzüchter hin und her zu übersetzen. Streitfrage war, dass der Fischzüchter dem Staatsanwalt, der selbst eine Fischzucht betrieb, verdorbene Ware geliefert hätte – und das zum zweiten Mal –, die der Anwalt bestenfalls als Tierfutter nach Holland absetzen könne. Die *mauvaise foi* nahm ihren Anlauf bereits in der Tatsache, dass der Anwalt Englisch konnte und mich lediglich als Schützenhilfe dabei haben wollte. Sie setzte sich fort in der Drohung des Anwalts, die Ware überhaupt nicht anzunehmen, es sei denn zum halben Preis. Sein Geschäftspartner hatte keine andere Wahl, als sich mit dem halbierten Preis abzufinden, denn ein Staatsanwalt für Lebensmittelrecht hätte ihm jedes zukünftige Geschäft vermasseln können. Aber die *mauvaise foi* setzte sich am Abend fort. Der Staatsanwalt lud mich nach getaner Arbeit zu einem Schoppen in Sachsenhausen ein und kritisierte die Verdorbenheit und Scheinheiligkeit der ganzen Welt besser als es jeder Marxist hätte tun können. Vasco Pratolini, in seinem auf Erinnerungen basierenden Roman *Chronik armer Liebesleute*, beschreibt wunderbar die innere Wendung eines jungen Faschisten nach seinem ersten Mord an einem Antifaschisten: Um sein schlechtes Gewissen, seine Zweifel und seine Schuldgefühle zu überwinden, reißt er sich in die »gute Straße« ein und von seiner Vergangenheit behält er nur noch das in Erinnerung, was sich mit seiner Gegenwart vereinbaren lässt und seiner Zukunft dienlich ist. Dabei ist er absolut aufrichtig, verzweifelt aufrichtig. (*Cronache di poveri amanti* 364-366)

Eine Erklärung, wie dieses Oszillieren zwischen Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit funktioniert, liefert die Psychoanalyse, die Sartre wegen ihrer Vorstellung einer Zensurinstanz »conçue comme une ligne de démarcation avec douane, services de passeports, contrôle des devises, etc.« (99) zwischen Unbewusstem und Bewusstem auf die Schippe nimmt. Die Psychoanalyse versucht mit dieser Erklärung den Dualismus zwischen Betrüger und Betrogenem wiederherzustellen. Der Instinkt – die Komplexe, die aus unserer persönlichen Geschichte entstandenen Tendenzen – konstituiert die Wirklichkeit, »la réalité« (Kursiv im Original). Er ist weder *wahr* noch *falsch*, weil er nicht *für sich* existiert, er *ist* einfach. Die bewussten Symbolisierungen des Instinkts sind ebenfalls reelle psychische Fakten, das Subjekt erlebt seine Phobien bewusst, sie haben für ihn eine konkrete Existenz, aber er irrt sich in Bezug auf ihre Wahrheit, ihre »vérité«. Das Problem ist, er steht vor diesen Phänomenen wie der Betrogene vor den Machenschaften des Betrügers. Er muss sie interpretieren, um dahinter zu kommen. (99) Dafür braucht er die Hilfe des Psychoanalytikers. Mit seiner Unterscheidung zwischen dem »Es« und dem »Ich« habe Freud die psychische Masse in zwei aufgespalten.

Je *suis* moi, mais je ne suis pas *ça*. Je n'ai point de position privilégiée par rapport à mon psychisme non conscient. Je *suis* mes propres phénomènes psychiques, en tant que je les constate dans leur réalité consciente: par exemple, je suis cette impulsion à voler tel ou tel livre à cet étalage, je fais corps avec elle, je l'éclaire et je me détermine en fonction d'elle à commettre le vol. Mais je ne *suis* pas ces faits psychiques, en tant que je les reçois passivement et que je suis obligé de faire des hypothèses sur leur origine et leur véritable signification, tout juste comme le savant fait des conjectures sur la nature et l'essence d'un phénomène extérieur. (100)

Und weiter:

Ainsi la psychanalyse substitue à la notion de mauvaise foi l'idée d'un mensonge sans menteur, elle permet de comprendre comment je puis ne pas me mentir mais *être menti*, puisqu'elle me place par rapport à moi-même dans la situation d'autrui vis-à-vis de moi, elle remplace la dualité du trompeur et du trompé, condition essentielle du mensonge, par celle du »ça« et du »moi«, elle introduit dans ma subjectivité la plus profonde la structure intersubjective du *Mitsein*. (101)

Sartre korrigiert dann diese erste Annäherung an die psychoanalytische Theorie und sagt, dass es nicht zutreffend sei, das »Es« als ein bloßes Ding im Verhältnis zu den Hypothesen des Psychoanalytikers zu betrachten. Denn im Gegensatz zu einem Ding ist das »Es« für die Vermutungen des Analytikers empfindlich. Freud entdeckt nämlich Widerstände, sobald man seine Wahrheit zu erfassen droht. Aber woher kommen diese Widerstände, bzw. wo sind sie geortet, fragt Sartre. Wohl nicht im »Ich«, denn das Ich kann nicht erahnen, dass sich der Psychoanalytiker seinem Ziel nähert, denn er steht ja im gleichen Verhältnis zu dem *Sinn* seiner eigenen Reaktionen wie der Analytiker auch. Denkbar wäre, dass der Patient sich vor den Entdeckungen, die der Analyst zu Tage fördert, fürchtet. Aber dann würde sich der Widerstand auf der Ebene des Bewusstseins orten. Mit einer solchen Erklärung gibt sich die Psychoanalyse aber nicht zufrieden. Der Widerstand auf der Ebene des »Es« zu orten, ist aber auch nicht befriedigend, denn das Es ist ja mehr der Kollaborateur des Analytikers, es strebt danach, sich auszudrücken und die Zensur zu umschiffen. Es kommt nur noch die Ebene der Zensur in Frage, denn nur sie kann die Fragen oder die Enthüllungen des Psychoanalytikers als sich den realen Tendenzen nähernd verstehen, die sie zu verdrängen versucht, denn nur sie weiß, was sie verdrängt. Wenn diese Verdrängung keine blinde Kraft sein soll, dann muss sie unterscheiden können zwischen legitimen Impulsen, die sie unzensiert passieren lässt, und zugleich sich durch die illegitimen täuschen lassen, die dann an ihr vorbei einen Weg an die Oberfläche finden. Sie muss eine Vorstellung von sich selbst, ein Selbstbewusstsein haben, denn es gibt kein Wissen ohne Wissen über sich selbst. Aber damit hat der Psychoanalytiker die Selbsttäuschung wieder eingeführt. Seine Anstrengungen, eine Dualität, oder gar eine Trinität – das Es, das Ich und das Über-Ich – einzuführen, münden lediglich in eine verbale Terminologie. (103)

L'essence même de l'idée réflexive de »se dissimuler« quelque chose implique l'unité d'un même psychisme et par conséquent une double activité au sein de l'unité, tendant d'une part à maintenir et à repérer la chose à cacher et d'autre part à la repousser et à la voiler; chacun des ces deux aspects de cette activité est complémentaire de l'autre, c'est-à-dire qu'il l'implique dans son être. En séparant par la censure le conscient de l'inconscient, la psychanalyse n'a pas réussi à dissocier les deux phases de l'acte, puisque la *libido* est un conatus aveugle vers l'expression consciente et que le phénomène conscient est un résultat passif et truqué: elle a seulement localisé cette double activité de répulsion et d'attraction au niveau de la censure. (103)

Welche Antwort man auf die Frage gibt, ob sich alle unsere psychischen Regungen im Bewusstsein abspielen oder nicht, wird ganz unterschiedliche Zugänge zu einem Werk wie Kafkas *Prozess* eröffnen. Wenn Josef K.'s Reaktionen auf seine Verhaftung bloß ein Ergebnis vergangener Kindheitstraumata sind und daher letztlich unerklärlich bleiben (Kafka beschreibt auch nicht die Kindheit seiner Romanfigur), dann gibt es in letzter Konsequenz diese Verhaftung nicht wirklich und wir brauchen als Leser eine Gesellschaft, die solche Verhaftungen durchführt, auch nicht zu kritisieren. Man kann Kafka auf diese Weise bequem entpolitisieren, was durchaus im Interesse einer bürgerlichen Literaturkritik ist. Eine psychoanalytische Interpretation des *Prozess* kann nicht erklären, warum dieses Werk eine solche Anziehungskraft gleichermaßen auf Abermillionen Menschen weltweit in allen Sprachen ausübt, die ja ganz unterschiedliche

psychische Verfassungen oder Komplexe haben. Wenn wiederum viele Menschen mit seinem Werk »nichts anfangen können«, dann liegt es in Wirklichkeit daran, dass sie nichts damit anfangen *wollen*, weil es sie zu einem weiteren Hinterfragen der Gesellschaft auffordern würde, und da nimmt man lieber den bequemeren Weg, darauf zu verzichten. Das erklärt auch, warum manche Werke, Shakespeare beispielsweise, plötzlich eine neue Massenpopularität in Zeiten von Revolutionen wie in Russland 1917 genießen. Das wäre undenkbar, wenn die Menschen in der eigenen *en-soi* des Unbewussten für immer gefangen blieben. Ein psychoanalytischer Ansatz würde aber nicht nur die Romanfigur zu einem Gefangenen seiner selbst degradieren, sie degradiert auch den Romanautor, der nach dieser Lesart ebenfalls nur ein Gefangener seiner Kindheitstraumata ist, zu denen er keinen Zugang findet. Sein Schaffen wäre dann bestenfalls eine Art Selbsttherapie, eine Symbolisierung ihm selbst verbogener Triebe. Diese Auffassung menschlichen Schaffens reduziert den Menschen zu einem Automaten und schließt jede wirkliche Freiheit aus. Jede Kunst, die ja eine Kommunikation von Bewusstsein zu Bewusstsein ist, genauer gesagt, eine Kommunikation innerhalb eines zwischen Künstler und Betrachter gemeinsam geteilten Bewusstseins, wäre undenkbar, wir alle wären in unseren jeweiligen Kokons eingeschlossen und bestenfalls zu rein mechanischen Interaktionen mit anderen Kokons fähig.

Ab Seite 105 folgen einige konkrete Illustrationen, beispielsweise die Begegnung zwischen Mann und Frau bei ihrem ersten Date mit all ihren nicht ausgesprochenen, beziehungsweise absichtlich falsch verstandenen Annäherungsversuchen. »Ich bewundere Sie«, sagt er, und sie fasst das Kompliment wortwörtlich auf, ganz so, als ob sie das mitschwingende Verlangen überhören würde. Das ist der Stoff für Komödien. Oder der *garçon de café*, der in seiner Rolle vollständig aufgeht und nur noch *garçon de café* ist. (111)

Es folgt dann ab Seite 129 das Erste Kapitel – über das *pour-soi*. An mehreren Stellen nimmt Sartre Bezug auf Heidegger. Sehr sehr grob zusammenfassend kann man sagen, dass für Sartre das *être-en-soi* einen widerspruchsfreien und vollkommenen Istzustand darstellt, während das *être-pour-soi* einen Selbstentwurf darstellt: »Le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même.« (136) Diese Selbstbestimmung erfolgt unter Bedingungen, die der Mensch nicht selbst gewählt hat: »C'est ce qui fait que je me saisis à la fois comme totalement responsable de mon être, en tant que j'en suis le fondement et, à la fois, comme totalement injustifiable.« (142)

Ein wichtiger Begriff bei Sartre ist das des Fehlens, des Verlangens. (147)

Kapitel II behandelt die Zeitlichkeit. Sartre stellt zunächst die Frage nach der Vergangenheit und nach der Erinnerung. Wenn alles gleichzeitig in unserer Psyche präsent ist, Vergangenes wie Gegenwärtiges, wie kann man die Empfindung erklären, dass eine Erinnerung sich tatsächlich auf Vergangenes bezieht? Was ist der Stoff der »*passéité* du souvenir«? (171) In seiner Antwort hebt er zunächst hervor, dass der Mensch niemals ausschließlich in der Gegenwart lebt. Man kann die Vergangenheit nicht als ein Absolutes, als ein Abgeschlossenes betrachten. »Mon passé n'apparaît jamais dans l'isolement de sa *passéité*, il serait même absurde d'envisager qu'il puisse exister comme tel: il est originellement passé *de ce* présent.« Einige Seiten später schreibt Sartre: »Le passé c'est l'en-soi que je suis en tant que dépassé.« (184) Oder: »Le passé se donne comme du pour-soi *devenu* en-soi.« (185) Hier nimmt er das Beispiel der *Scham*.

En effet, cette honte que j'ai éprouvée hier et qui était honte pour soi, elle est toujours honte à présent et, de par son essence, elle peut se décrire comme pour-soi encore. Mais elle *n'est plus* pour soi dans son être car elle n'est plus comme reflet-reflétant. [...] De là vient que le souvenir nous présente l'être que nous étions avec une plénitude d'être qui lui confère une sorte de poésie. Cette douleur que nous *avions*, en se figeant au passé, elle ne cesse pas de présenter le sens d'un pour-soi et cependant elle existe en elle-même, avec la fixité silencieuse d'une douleur d'autrui, d'une douleur de statue. (185)

Die Scham, die verpassten Gelegenheiten, sind ständige Begleiter, vielleicht mehr noch als die glücklichen Momente. Letztere sind nicht vergessen, aber weil sie Momente der Harmonie waren, und nicht Momente von Fehlentscheidungen, sind sie nicht mit der Angst verbunden, die jede wichtige Entscheidung im Leben beinhaltet. Das ist vielleicht der Kern bedeutender Tragödien. Und die Grundlage für die Utopie einer harmonischen Gesellschaft.

Jetzt wendet sich Sartre der Gegenwart zu. »À la différence du passé qui est en-soi, le présent est pour-soi.« (187) Sartre fasst das Wort Gegenwart aber nicht nur rein zeitlich auf. Will man sie nicht auf einen infinitesimalen Augenblick, zu einem Nichts reduzieren und sie somit jeder Realität berauben, muss man sie immer in eine Beziehung zu anderen gegenwärtigen Objekten setzen, eine Beziehung, die mehr ist, als bloße Kontiguität. »Je ne puis être présent à cette chaise que si je suis uni à elle dans un rapport ontologique de synthèse, que si je suis là-bas dans l'être de cette chaise comme *n'étant pas* cette chaise. L'être qui est présent à... ne peut donc être en repos »en-soi« [...] Autrement dit, on ne saurait concevoir un type d'existant qui serait *d'abord* pour-soi pour être *ensuite* présent à l'être.« (187-188) Das erklärt vielleicht auch die größere oder aber geringere Distanz, die man gegenüber Romanfiguren, oder aber auch Figuren in der Malerei, empfindet. Die Bilder der Präraffaeliten beispielsweise lassen einen kalt, die dargestellten Frauen haben keine reale Präsenz, sie sind unfassbar und daher beängstigend. Für mein Empfinden lässt sich das auch von Romanen der Romantik sagen, die Figuren führen nur ein Schattendasein. Das Selbstvertrauen, das die Bilder von Rembrandt in der Staedel-Ausstellung zur Schau stellen, wären das Gegenstück. Aber auch ein Joseph K. ist keine leere Figur ohne Präsenz. Er wird zwar zermalmt, aber durch ganz reale gesellschaftliche Kräfte, gegen die er sich auflehnt, wenn auch letzten Endes vergeblich. Auch die anderen Figuren im Roman sind aus dem Leben gegriffen. Sie haben eine wesentlich lebendigere Präsenz als die in Thomas Manns *Buddenbrooks*.

Sartre hebt die Bedeutung der Negation als positives und unabdingbares Moment der (zeitlichen) Entwicklung des pour-soi in seinem Verhältnis zu seinem en-soi: »Et le présent est précisément cette négation de l'être, cette évasion de l'être sous forme de fuite: le présent est une fuite perpétuelle en face de l'être. [...] Mais le présent n'est pas seulement non-être présentifiant du pour-soi. En tant que pour-soi, il a son être hors de lui, devant et derrière. Derrière il *était* son passé et devant il *sera* son futur. Il est fuite hors de l'être coprésent et de l'être qu'il était vers l'être qu'il sera. En tant que présent il n'est pas ce qu'il est (passé) et il est ce qu'il n'est pas (futur).« (190-191) Wenige Seiten zuvor zitiert er Hegel: »*Wesen ist was gewesen ist.*« (186) Sartres Bild vom Menschen, der sich ständig neu entwirft, ist wesentlich optimistisch.

Nun wendet sich Sartre der Zukunft zu. Man darf sie nicht als bloßes Ergebnis der Gegenwart auffassen, wie es beispielsweise der Determinismus tut. Vielmehr lebt man im Vorgriff auf die Zukunft, die meinen gegenwärtigen Handlungen erst einen Sinn verleiht. »Il n'est pas un moment de ma conscience qui ne soit pareillement défini par un rapport au futur; que j'écrive, que je fume, que je boive, que je me repose, le sens de mes consciences est toujours à distance, là-bas, dehors. En ce sens, Heidegger a raison de dire que le *Dasein* est toujours infiniment plus que de qu'il serait si on le limitait à son pur présent.« (192) Und weiter: »Ainsi le futur n'a pas d'être en tant que futur. Il n'est pas *en-soi* et il n'est pas non plus sur le mode d'être du pour-soi puisqu'il est le sens du pour-soi. Le futur n'est pas, il se *possibilise*.« (197) Diese stete Weiterentwicklung findet ihr Ende mit dem Tod: »Tout se passe comme si le présent était un perpétuel trou d'être, aussitôt comblé et perpétuellement renaissant: comme si le présent était une fuite perpétuelle devant l'engluement en »en-soi« qui le menace jusqu'à la victoire finale de l'en-soi qui l'entraînera dans un passé d'aucun pour-soi. C'est la mort qui est cette victoire, car la mort est l'arrêt radical de la temporalité par passéification de tout le système ou, si l'on préfère, ressaisissement de la totalité humaine par l'en-soi.« (219)

An dieser Stelle sei bemerkt, dass Sartre immer wieder eine ganze Riege von Philosophen heranzieht, denen er einige zentrale Gedanken entleiht, andere wiederum teilweise ablehnt: Kant, Bergson, Spinoza, Descartes, Berkeley, Leibniz, Hegel, Proust und viele andere mehr.

Bisher lag Sartres Fokus auf die Entwicklung des Individuums. Aber die auf die äußere Welt gerichtete Handlung ist ein zentrales Motiv:

Par *actes* il faut entendre toute activité synthétique de la personne, c'est-à-dire toute disposition de moyens en vue de fins, non en tant que le pour-soi est ses propres possibilités, mais en tant que l'acte représente une synthèse psychique transcendante qu'il doit vivre. Par exemple, l'entraînement du boxeur est un acte parce qu'il déborde et soutient le pour-soi qui, par ailleurs, se réalise dans et par cet entraînement. Il en est de même pour la quête du savant, pour le travail de l'artiste, pour la campagne électorale du politicien. Dans tous les cas l'acte comme être psychique représente une existence transcendante et la face objective du rapport du pour-soi avec le monde.

[...] En conséquence les modifications à apporter au monde se donnent thétiqument dans les choses présentes comme des potentialités objectives qui ont à se réaliser en empruntant notre corps comme instrument de leur réalisation. (238-239)

Wenn man Sartre Recht gibt, stellt sich die Frage, wie eine Psychoanalyse, die eine passive Haltung des Patienten voraussetzt und den Fokus auf seine Vergangenheit richtet, überhaupt den Menschen in seiner Wirklichkeit, noch weniger in seiner Zukunft erfassen kann.

Es ist offensichtlich, dass Proust zu Sartres Lieblingsautoren gehört. So schreibt er beispielsweise in Bezug auf die Launenhaftigkeit der Liebe: »Pareillement il y a des périodes d'intermittence pour un amour vivant, pendant lesquelles nous *savons* que nous aimons mais nous ne le *sentons* point. Ces »intermittences du cœur« ont été fort bien décrites par Proust.« (240) Die Liebe bewegt sich allerdings in einem anderen Modus als die Freiheit des pour-soi. »Il y a décalage en effet entre le futur du pour-soi réfléchi qui est constamment rongé et allégé par ma liberté et le futur dense et menaçant de mon amour qui lui donne précisément son sens d'*amour*. Si je ne saisisais pas en effet dans l'objet psychique son futur d'*amour* comme arrêté, serait-ce encore un amour? Ne tomberait-il pas au rang de *caprice*?« (240)

In einer gegen Proust gerichteten Kritik sagt Sartre allerdings, dass es einen vergeblichen Versuch darstelle, einen heutigen psychischen Zustand durch intellektuelle Analyse auf eine gestrige Erfahrung zurückzuführen. Die Wirkung der gestrigen Erfahrung auf meine heutige Stimmung habe etwas Magisches und Irrationales an sich:

Par exemple c'est mon humiliation de hier qui motive tout entière mon humeur de ce matin, etc. Que cette action à distance soit totalement magique et irrationnelle, c'est ce que prouvent, mieux que toute analyse, les efforts vains des psychologues intellectualistes pour la réduire, en restant sur le plan du psychique, à une causalité intelligible par une analyse intellectuelle. C'est ainsi que Proust cherche perpétuellement à retrouver par décomposition intellectualiste dans la succession temporelle des états psychiques des liens de causalité rationnelle entre ces états. Mais au terme de ces analyses, il ne peut nous offrir que des résultats semblables à celui-ci:

Sitôt que Swann pouvait se représenter (Odette) sans horreur, qu'il revoyait de la bonté dans son sourire et que *le désir de l'enlever à tout autre n'était plus ajouté par la jalousie à son amour*, cet amour *redevenait* un goût pour les sensations que lui donnait la personne d'Odette, pour le plaisir qu'il avait à admirer comme un spectacle ou à interroger comme un phénomène, le lever d'un de ses regards, la formation d'un de ses sourires, l'émission d'une intonation de sa voix. Et ce plaisir différent de tous les autres *avait fini par créer en lui un besoin d'elle*, qu'elle seule pouvait assouvir par sa présence ou ses lettres... Ainsi, *par le chimisme même de son mal*, après avoir *fait de la jalousie avec son amour*, il recommençait à *fabriquer de la tendresse*, de la pitié pour Odette. (Du côté de chez Swann II, 37^e édition, p. 82. C'est moi qui souligne. [423])

Ce texte concerne évidemment le psychique. On y voit en effet des sentiments individualisés et séparés par nature, qui agissent les uns sur les autres. Mais Proust cherche à clarifier leurs actions et à les classer, espérant par là rendre intelligible les alternatives par où Swann doit passer. Il ne se borne pas à décrire les constatations qu'il a pu faire lui-même (le passage par »oscillation« de la jalousie haineuse à l'amour tendre), il veut expliquer ces constatations.

Quels sont les résultats de cette analyse? L'intelligibilité du psychique est-elle levée? Il est facile de voir que cette réduction un peu arbitraire des grandes formes psychiques à des éléments plus simples accuse, au contraire, l'irrationalité magique des relations que soutiennent entre eux les objets psychiques. Comment la jalousie »ajoute-t-elle« à l'amour le »désir de l'enlever à tout autre«? Et comment ce désir une fois additionné à l'amour (toujours l'image du nuage de lait »ajouté« au café) l'empêche-t-il de *redevenir* »un goût pour les sensations que lui donnait la personne d'Odette«? Et comment le plaisir peut-il *créer* un besoin? Et l'amour, comment fabrique-t-il cette jalousie qui, en retour, lui *ajoutera* le désir d'enlever Odette à tout autre? Et comment, délivré de ce désir, va-t-il de nouveau *fabriquer* de la tendresse? Proust tente ici de constituer un »chimisme« symbolique, mais les images chimiques dont il se sert sont simplement capables de masquer des motivations et des actions irrationnelles. On essaie toujours de nous entraîner vers une interprétation mécaniste du psychique qui, sans être plus intelligible, déformerait complètement sa nature. Et pourtant, on ne peut s'empêcher de nous montrer entre les états d'étranges relations presque interhumaines (créer, fabriquer, ajouter) qui laisseraient presque supposer que ces objets psychiques sont des agents animés. Sous les descriptions de Proust, l'analyse intellectualiste marque à chaque instant ses limites: elle ne peut opérer ses décompositions et ses classifications qu'en surface et sur un fond d'irrationalité totale. Il faut renoncer à réduire l'irrationnel de la causalité psychique: cette causalité est la dégradation en magique, dans un en-soi ek-statique qui est son être à distance de soi. L'action magique à distance et par influence est le résultat nécessaire de ce relâchement des liens d'être. Le psychologue doit décrire ces liens irrationnels et les prendre comme une donnée première du monde psychique. (245-247)

Ich denke, dieses sehr ausführliche Zitieren ist berechtigt. Hat Sartre Recht mit seiner etwas kleinteiligen Kritik anhand einer einzigen Passage aus Prousts *Recherche? Un amour de Swann* nimmt fast 240 Seiten in der Ausgabe von Folio Classique ein. Swann hat reale Gründe für seine Eifersucht, denn mit seiner finanziellen Großzügigkeit Odette gegenüber gerät er in Zweifel über die Gründe ihrer Liebe, nimmt sie ihn womöglich nur aus? Außerdem spielt sie mit ihm, in einem Augenblick ist sie voller Hingabe, im nächsten scheint sie ihn fast vergessen zu haben. Andererseits haben die Erklärungen und Motive, die Proust Swann zuschreibt, in der Tat etwas Mechanisches an sich. Man ist hin und hergerissen, wenn man beide Autoren zu seinen Lieblingsautoren zählt, Proust wie auch Sartre. Es bleibt einem nur übrig, die fünfzig Seiten zu lesen, die dieser Passage vorangehen, und einige danach, um sich eine Meinung zu bilden. Aber sogar dann bleibt man unschlüssig. Ganz grundsätzlich würde ich Sartre Recht geben, es macht wenig Sinn, seine Gefühle zu erklären, entweder sind sie da oder eben nicht. Andererseits werden diese Gefühle auch von äußeren Faktoren beeinflusst, sonst wäre die Person ein einsamer Wahnsinniger. Und auch wenn die Gefühle einfach *da* sind, heißt es nicht, dass man nicht versucht, sie auf eine solidere Grundlage zu stellen, Argumente für und wider heranzuführen, sie zu intellektualisieren, um sich selbst zu überzeugen, dass man keinen Fehler macht. Und schließlich findet für Sartre alles im Bewusstsein statt, auch die »liens irrationnels«, so dass auch diese für die Selbstreflexion zugänglich sind. Insgesamt sind sich die beiden Autoren erstaunlich nahe, und wenn man Proust liest, könnte man streckenweise meinen, man würde Sartre lesen.

Nehmen wir folgende Passage aus *Du côté de chez Swann*:

Alors à ces moments-là, pendant qu'elle leur faisait de l'orangeade, tout d'un coup, comme quand un réflecteur mal réglé d'abord promène autour d'un objet, sur la muraille, de grandes ombres fantastiques qui viennent ensuite se replier et s'anéantir en lui, toutes les idées terribles et mouvantes qu'il se faisait d'Odette s'évanouissaient, rejoignaient le corps charmant que Swann avait devant lui. Il avait le brusque soupçon que cette heure passée chez Odette, sous la lampe, n'était peut-être pas une heure factice, à son usage à lui (destinée à masquer cette chose effrayante et délicieuse à laquelle il pensait sans cesse sans pouvoir bien se la représenter, une heure de la vraie vie d'Odette, de la vie d'Odette quand lui n'était pas là), avec des accessoires de théâtre et des fruits de carton, mais était peut-être une heure pour de bon de la vie d'Odette; que s'il n'avait pas été là, elle eût avancé à Forcheville le même fauteuil et lui eût versé non un breuvage inconnu, mais précisément cette orangeade; que le monde habité par Odette n'était pas cet autre monde effroyable et surnaturel où il passait son temps à la situer et qui n'existait peut-être que dans son imagination, mais l'univers réel, ne dégageant aucune tristesse spéciale, comprenant cette table où il allait pouvoir écrire et cette boisson à laquelle il lui serait permis de goûter; tous ces objets qu'il contemplait avec autant de curiosité et d'admiration que de gratitude, car si en absorbant ses rêves ils l'en avaient délivré, eux en revanche, s'en étaient enrichis, ils lui en montraient la réalisation palpable, et ils intéressaient son esprit, ils prenaient du relief devant ses regards, en même temps qu'ils tranquillisaient son cœur. Ah! Si le destin avait permis qu'il pût n'avoir qu'une seule demeure avec Odette et que chez elle il fût chez lui [...] (415-416)

Das erinnert an Sartres Behandlung der *absence* ganz zu Beginn von seinem *L'être et le néant*, wenn er darauf hinweist, dass eine Abwesenheit etwas ganz anderes sei als ein einfaches Nichtvorhandensein.

J'ai rendez-vous avec Pierre à quatre heures. J'arrive en retard d'un quart d'heure: Pierre est toujours exact; m'aura-t-il attendu? Je regarde la salle, les consommateurs et je dis: »Il n'est pas là.« [...]

Il est certain que le café, par soi-même, avec ses consommateurs, ses tables, ses banquettes, ses glaces, sa lumière, son atmosphère enfumée, et les bruits des voix, de soucoupes heurtées, de pas qui le remplissent, est un plein d'être. Et toutes les intuitions de détail que je puis avoir sont remplies par ces odeurs, ces sons, ces couleurs, tous phénomènes qui ont un être transphénoménal. Pareillement la présence actuelle de Pierre en un lieu que je ne connais pas est aussi plénitude d'être. [...] Si, toutefois, je découvrais enfin Pierre, mon intuition serait remplie par un élément solide, je serais soudain fasciné par son visage et tout le café s'organiserait autour de lui, en présence discrète. Mais justement Pierre n'est pas là. Cela ne veut point dire que je découvre son absence en quelque lieu précis de l'établissement. En fait Pierre est absent de *tout* le café; [...] (49-50)

Hier geht es nicht darum, exakte Parallelen zwischen diesen beiden Passagen zu finden. Aber beide behandeln das Thema Abwesenheit. Bei Proust ist es die Abwesenheit von Swanns vermeintlichem Konkurrenten Forcheville, und er stellt sich vor, dass Odette diesen anderen womöglich nicht anders behandeln würde – säße er an seiner Stelle in ihrem Salon – wie sie ihn, Swann, behandelt. Dadurch wird alles heimlicher und konkreter und weniger bedrohlich. Schließlich äußert er den Wunsch, mit ihr die Wohnung zu teilen, ein Wunsch, der sich später erfüllt, denn er heiratet sie. Ich denke, die philosophische Distanz zwischen Sartre und Proust ist nicht so groß, wie die Kritik des ersteren suggeriert.

Viel weiter im Buch präzisiert Sartre das Konzept der Abwesenheit, die nicht mit dem Tod gleichzusetzen wäre: »C'est par rapport à Thérèse que Pierre est absent *de ce lieu*; l'absence est

donc un lien d'être entre deux ou plusieurs réalités-humaines, qui nécessite une présence fondamentale de ces réalités les unes pour les autres et qui n'est, d'ailleurs, qu'une façon particulière de cette présence. Être absent, pour Pierre par rapport à Thérèse, c'est une façon particulière de lui être présent. L'absence en effet n'a de signification que si tous les rapports de Pierre avec Thérèse sont sauvegardés: il l'aime, il est son mari, il assure sa subsistance, etc. En particulier l'absence suppose la conservation de l'existence concrète de Pierre: la mort n'est pas une absence.» (383) Daher die enorme Bedeutung, sich Gewissheit zu verschaffen über das Schicksal seiner verschwundenen engsten Familienmitglieder oder Freunde: sind sie im Krieg gefallen? haben sie die Bomben oder die gewaltsame Entführung womöglich doch überlebt? Solange man es nicht weiß, bleibt man in der Hoffnung – und mag es noch so unwahrscheinlich sein –, dass der Geliebte oder die Geliebte eines Tages plötzlich doch an der Türschwelle steht.

Sartre unterscheidet zwischen zwei Arten der Negation, die externe und die interne. Erstere ist einfach eine Feststellung, die durch einen dritten geäußert werden könnte und die beide Objekte unverändert lässt, beispielsweise wenn man sagt: »La tasse n'est pas l'encrier.« (254) Anders verhält es sich mit der internen Negation, wenn man zum Beispiel feststellt: »Je ne suis pas riche.« ou »Je ne suis pas beau.« Prononcées avec une mélancolie, elles [ces phrases] ne signifient pas seulement qu'on me refuse une certaine qualité, mais que le refus lui-même vient influencer dans sa structure interne l'être positif à qui on l'a refusée. Lorsque je dis: »Je ne suis pas beau«, je ne me borne pas à nier de moi, pris comme tout concret, une certaine vertu qui, de ce fait, passe dans le néant en laissant intacte la totalité positive de mon être [...] j'entends signifier que »ne pas être beau« est une certaine vertu négative de mon être, qui me caractérise de l'intérieur et, en tant que négativité, c'est une qualité réelle de moi-même que de n'être pas beau et cette qualité négative expliquera aussi bien ma mélancolie, par exemple, que mes succès mondains.» (254) Das nimmt mitunter tragische Formen an, denn man hat nicht die Wahl, sich von diesen negativen Eigenschaften zu trennen: »Les qualités niées sont précisément ce qu'il y a de plus présent au pour-soi, c'est d'elles qu'il tire sa force négative et qu'il la renouvelle perpétuellement.« (256)

Die Faszination, die man beim ersten Kennenlernen einer Person empfinden kann, ist für Sartre ein Beispiel für die interne Negation. »Dans ces cas, en effet, qui représentent le fait immédiat de la connaissance, le connaissant n'est absolument rien qu'une pure négation, il ne se trouve ni ne se récupère nulle part, il *n'est pas*; la seule qualification qu'il puisse supporter, c'est qu'il *n'est pas*, précisément, tel objet fascinant.« (257)

Sartre wendet sich gegen den Realismus, den Naturalismus und den Materialismus: »Le sens du réalisme, du naturalisme et du matérialisme est au passé: ces trois philosophies sont des descriptions du passé comme s'il était présent.« (288) Man kann nur raten, gegen welchen Materialismus sich Sartre richtet, und auch gegen welchen Realismus. Wenn er damit den »sozialistischen Realismus« Stalins meint und dessen plumpen undialektischen Materialismus, kann man seine Ablehnung – er schreibt im Jahr 1943, zwei Jahre nach dem Hitler-Stalin-Pakt, der die mit dem Kommunismus verbundenen Hoffnungen endgültig begrub – durchaus nachvollziehen. Aber ein gewisser schicksalshafter Realismus eines Émile Zola könnte auch gemeint sein.

Ganz zum Schluss des zweiten Teils schreibt Sartre über den Körper: »Or le corps – notre corps – a pour caractère particulier d'être essentiellement le *connu pour autrui*: ce que je connais c'est le corps des autres et l'essentiel de ce que je *sais* de mon corps vient de la façon dont les autres le voient.« (308) Der Kunstkritiker John Berger in seinem *Ways of Seeing* hat eine ähnliche Beobachtung für die Malerei gemacht, wenn er beispielsweise schreibt: »In another version of the subject by Tintoretto, Susannah is looking at herself in a mirror. Thus she joins the spectators of herself.« (50) Sartre beschreibt das Phänomen der Scham (*la honte*), die eng verbunden ist mit dem Gesehenwerden. Ich bin mir nicht so sicher, ob Scham die richtige Übersetzung ist, denn Scham könnte man ins Französische als *pudeur* übersetzen und hat somit nicht diese eindeutig negative Konnotation wie das französische *honte*. In der Literatur ist das Sehen und Gesehenwerden, das

unbeabsichtigte wie auch das sich zur Schaustellen, jedenfalls ein immer wiederkehrendes Motiv. Zum Beispiel gleich zu Beginn des *Prozesses*, als Josef K., noch im Bett liegend, »sah von seinem Kopfkissen aus die alte Frau, die ihm gegenüber wohnte und die ihn mit einer an ihr ganz ungewöhnlichen Neugierde beobachtete [...]« (1) Und eine Seite weiter: »Durch das offene Fenster erblickte man wieder die alte Frau, die mit wahrhaft greisenhafter Neugierde zu dem jetzt gegenüberliegenden Fenster getreten war, um auch weiterhin alles zu sehen.« (2) Oder Vladimir Nabokovs junge im Garten liegende *Lolita*: ist es nur Zufall oder will sie gesehen werden? Die Scham ist eng verbunden mit dem Phänomen der Vulgarität. Die Tragik ist, dass, obwohl ich dem Urteil anderer unterzogen bin, ich dennoch für mein Erscheinen verantwortlich bleibe, ich kann die Schuld nicht abschütteln. Das hat für Sartre auch Konsequenzen für das Bildungswesen: »Mais cet être nouveau qui apparaît pour autrui ne réside pas en autrui; j'en suis responsable, comme le montre bien ce système éducatif qui consiste à »faire honte« aux enfants de ce qu'ils sont. Ainsi la honte est honte de soi devant autrui; ces deux structures sont inséparables.« (313)

Auf den nachfolgenden Seiten setzt sich Sartre mit Kant, Hegel, Husserl, Kierkegaard und *en passant* mit Marx in Bezug auf die Frage des Anderen (autrui) auseinander. Er hebt ihre jeweiligen Stärken hervor, übt aber auch Kritik, die in der Aussage gipfelt, dass sie das konkrete Interesse, das ich für andere Menschen *als Individuen* entwickle, nicht thematisieren: »Si donc il est pour nous ce ne peut être ni comme facteur constitutif de notre connaissance du monde ni comme facteur constitutif du moi, mais en tant qu'il »intéresse« notre être et cela, non en tant qu'il contribuerait *a priori* à le constituer, mais en tant qu'il l'intéresse concrètement et »ontiquement« dans les circonstances empiriques de notre facticité.« (350) Jede Begegnung ist einmalig. Der Begriff *facticité*, den Sartre hier und an vielen anderen Stellen verwendet, bedeutet eine konkrete Existenz mit allen ihren Facetten. Und das Wort *intéresse* steht im Einklang mit dem weiter oben beschriebenen Phänomen der *Faszination*. Man wird vom Objekt oder von der Person, auf die man fokussiert, regelrecht eingenommen. Ein weiteres Schlüsselwort ist die *connaissance*.

Gleich im darauf folgenden Kapitel, *Le regard*, geht Sartre auf die Unzulänglichkeit der *connaissance* ein: »En un mot, pour qu'autrui soit objet probable et non un rêve d'objet, il faut que son objectité ne renvoie pas à une solitude originelle et hors de mon atteinte, mais à une liaison fondamentale où autrui se manifeste autrement que par la connaissance que j'en prends.« (351) Und ein reines Kennen kann es nicht geben: »Le point de vue de la connaissance pure est contradictoire: il n'y a que le point de vue de la connaissance *engagée*. Ce qui revient à dire que la connaissance et l'action ne sont que deux faces abstraites d'une relation originelle et concrète. L'espace réel du monde est l'espace que Lewin nomme »hodologique«. Une connaissance pure, en effet, serait connaissance sans point de vue, donc connaissance du monde située par principe hors du monde. Mais cela n'a point de sens: l'être connaissant ne serait que connaissance [...]« (419-420)

Viel weiter im Buch führt Sartre ein Argument auf, das sehr an Valentin Vološinovs, in seinem *Marxismus und Sprachphilosophie* aufgeführte Kritik an der strukturalistischen Herangehensweise an die menschliche Sprache, wenn man sie mit den gleichen Methoden zu analysieren versucht, wie sie bei toten Sprachen zur Anwendung kommen. So Sartre: »Ce pur en-soi n'existe qu'à titre de *dépassé*, dans et par ce dépassement, il tombe au rang de *cadavre* s'il cesse d'être révélé et masqué à la fois par la transcendance-transcendée. À titre de *cadavre*, c'est-à-dire de *pur passé d'une vie, de simple vestige*, il n'est vraiment compréhensible qu'à partir du dépassement qui ne le dépasse plus: il est *ce qui a été dépassé vers des situations perpétuellement renouvelées*. [...] le cadavre *n'est plus en situation*. [...] La reconstitution synthétique du vivant à partir des cadavres, c'est la physiologie. Elle s'est condamnée, dès le départ, à ne rien comprendre à la vie, puisqu'elle la conçoit simplement comme une modalité de la mort [...]« (470) Und Vološinov: »Das philologische Bedürfnis gebar die Linguistik, wiegte sie und vergaß ihre Flöte in den Windeln. Diese Flöte muss die Toten wieder zum Leben erwecken. Doch zur Beherrschung einer lebendigen Sprache in ihrem ständigen Werden fehlen ihr die Töne.« (128) Und weiter: »Das notwendig passive Verstehen des

philologisch orientierten Linguisten wird auch auf das vom Standpunkt der Sprache zu untersuchende Denkmal projiziert, als sei letzteres selbst auf ein solches Verstehen ausgerichtet, ja als sei es eigens für einen Philologen geschrieben worden.« (130) »Die ersten Philologen und Linguisten waren immer und überall *die Priester*. Aus der Geschichte ist kein altertümliches Volk bekannt, in dem heilige Schriften oder deren Vermittlung in der einen oder anderen Weise für die Profanen nicht fremdsprachig und unverständlich gewesen wären. Das Geheimnis der heiligen Worte zu enträtseln, eben das war die Aufgabe der Priesterphilologen.« (131) Wenn man bedenkt, dass Vološinov zeitgleich wie Heidegger schrieb, ist das schon ein interessanter Einwurf. Und in seiner Kritik an Dilthey: »Die Aufgabe der Psychologie ist die verstehende Beschreibung, Zergliederung und Erklärung des psychischen Lebens, so als sei dieses ein Dokument, das einer philologischen Analyse unterzogen wird. Nur eine solche beschreibende und erklärende Psychologie kann, nach Dilthey, als Grundlage der Humanwissenschaften oder ›Geisteswissenschaften‹, wie er sie nennt, dienen.« (75)

Es gibt aber nicht nur die eigene Freiheit, sondern auch die des Gegenübers – nicht zuletzt in der Liebe –, die meine Freiheit gefährdet: »Mais, précisément parce que j'existe par la liberté d'autrui, je n'ai aucune sécurité, je suis en danger dans cette liberté; elle pétrit mon être et me *fait être*, elle me confère et m'ôte des valeurs, et mon être reçoit d'elle un perpétuel échappement passif à soi.« (491) »Le héros de Proust, par exemple, qui installe chez lui sa maîtresse, peut la voir et la posséder à toute heure du jour et a su la mettre dans une totale dépendance matérielle, devrait être tiré d'inquiétude. On sait pourtant qu'il est, au contraire, rongé de souci. C'est par sa conscience qu'Albertine échappe à Marcel, lors même qu'il est à côté d'elle et c'est pourquoi il ne connaît de répit que s'il la contemple pendant son sommeil.« (492)

Und in einer Passage, die wieder ein Vološinov erinnert, schreibt Sartre über die Sprache: »Le langage n'est pas un phénomène surajouté à l'être-pour-autrui: il est originellement l'être-pour-autrui, c'est-à-dire le fait qu'une subjectivité s'éprouve comme objet pour l'autre.« (499) Und Vološinov: »Die Individuen bekommen keinesfalls die fertige Sprache, vielmehr steigen sie in diesen Strom der sprachlichen Kommunikation, oder genauer, ihr Bewusstsein erwacht zum ersten Mal in diesem Strom. Nur im Prozess der Erlernung einer fremden Sprache steht das fertige Bewusstsein – fertig dank der Muttersprache – einer fertigen Sprache gegenüber, die es nur noch aufnehmen muss. Die Muttersprache wird von den Menschen nicht aufgenommen, in ihr erwachen sie zum Bewusstsein.« (140)

Zum Masochismus führt Sartre aus: »Le masochisme, comme le sadisme, est assumption de culpabilité. Je suis coupable, en effet, du seul fait que je suis objet. Coupable envers moi-même, puisque je consens à mon aliénation absolue, coupable envers autrui, car je lui fournis l'occasion d'être coupable, c'est-à-dire de manquer radicalement ma liberté comme telle. [...] En particulier le masochiste qui paye une femme pour qu'elle le fouette, la traite en instrument et, de ce fait, se pose en transcendance par rapport à elle.« (506-507)

Es folgt eine Passage über die Gleichgültigkeit gegenüber anderen Menschen – eine Form von Solipsismus, blindem Egoismus. Er beschreibt diesen Zustand sehr plastisch, so dass es sich lohnt, hier Sartre (wieder mal) ausgiebig zu zitieren:

Je pratique alors une sorte de solipsisme de fait; les autres ce sont ces formes qui passent dans la rue, ces objets magiques qui sont susceptibles d'agir à distance et sur lesquels je peux agir par des conduites déterminées. J'y prends à peine garde, j'agis comme si j'étais seul au monde; je frôle »les gens« comme je frôle les murs, je les évite comme j'évite des obstacles, leur liberté-objet n'est pour moi que leur »coefficient d'adversité«; je n'imagine même pas qu'ils puissent me *regarder*. Sans doute ont-ils quelque connaissance de moi; mais cette connaissance ne me touche pas: il s'agit de pures modifications de leur être qui ne passent pas d'eux à moi et qui sont entachées de ce que nous nommons »subjectivité-subie« ou »subjectivité-objet«,

c'est-à-dire qu'elles traduisent ce qu'ils sont, non ce que je suis et qu'elles sont l'effet de mon action sur eux. Ces »gens« sont des »fonctions: le poinçonneur de tickets n'est rien que fonction de poinçonner; le garçon de café n'est rien que fonction de servir les consommateurs. À partir de là, il sera possible de les utiliser au mieux de mes intérêts, si je connais leurs *clés* et ces »maîtres-mots« qui peuvent déclencher leurs mécanismes. De là cette psychologie »moraliste« que le XVII^e siècle français nous a livrée; de là ces traités du XVIII^e siècle, *Le Moyen de parvenir*, de Béroalde de Verville; *Les Liaisons dangereuses*, de Laclos; *Traité de l'ambition*, de Hérault de Séchelles, qui nous livrent une connaissance *pratique* de l'autre et de l'art d'agir sur lui. Dans cet état de cécité, j'ignore concurremment la subjectivité absolue de l'autre comme fondement de mon être-en-soi et mon être-pour-l'autre, en particulier mon »corps pour l'autre«. En ce sens, je suis tranquillisé; j'ai du »toupet«, c'est-à-dire que je n'ai aucunement conscience de ce que le regard de l'autre peut figer mes possibilités et mon corps; je suis dans l'état opposé à celui qu'on nomme *timidité*. J'ai de l'aisance, je ne suis pas embarrassé de moi-même, car je ne suis pas *dehors*, je ne me sens pas aliéné. Cet état de cécité peut se poursuivre longtemps, au gré de ma mauvaise foi fondamentale, il peut s'étendre avec des répit sur plusieurs années, sur toute une vie: il y a des hommes qui meurent sans avoir – sauf pendant de brèves et terrifiantes illuminations – soupçonné ce qu'était l'autre. Mais, y fût-on entièrement plongé, on ne cesse d'éprouver son insuffisance. Et, comme toute mauvaise foi, c'est lui qui nous fournit des motifs pour sortir de lui: car la cécité à l'égard de l'autre fait concurremment disparaître toute appréhension vécue de mon *objectivité*. Pourtant, l'autre comme liberté et mon objectivité comme moi-aliéné *sont là*, inaperçus, non thématiques, mais donnés dans ma compréhension même du monde et de mon être dans le monde. Le poinçonneur de tickets, même s'il est considéré comme une pure fonction, me renvoie de par sa fonction même un être-dehors, encore que cet être-dehors ne soit ni saisi ni saisissable. De là un sentiment perpétuel de manque et de malaise. C'est que mon projet fondamental envers autrui – quelle que soit l'attitude que je prenne – est double: il s'agit d'une part de me protéger contre le danger que me fait courir mon être-dehors-dans-la-liberté-d'autrui et d'autre part d'utiliser autrui pour totaliser enfin la totalité détotalisée que je suis, pour fermer le cercle ouvert et faire enfin que je sois fondement de moi-même. Or, d'une part, la disparition d'autrui comme regard me rejette dans mon injustifiable subjectivité et réduit mon être à cette perpétuelle poursuite-poursuivie vers un en-soi-pour-soi insaisissable: sans l'autre, je saisis à plein, à nu cette terrible nécessité d'être libre qui es mon lot, c'est-à-dire le fait que je ne puis m'en remettre qu'à moi du soin de me faire être, encore que je n'aie pas choisis d'être et que je sois *né*. Mais d'autre part, bien que la *cécité* envers l'autre me délivre en apparence de la crainte d'être en danger dans la liberté de l'autre, elle enveloppe malgré tout une compréhension implicite de cette liberté. Elle me place donc au dernier degré de l'objectivité, au moment même où je puis me croire absolue et unique subjectivité, puisque je suis vu sans même pouvoir éprouver que je suis vu et me défendre par cette épreuve contre mon »être-vu«. Je suis possédé sans pouvoir me retourner vers qui me possède. Dans l'épreuve directe d'autrui comme regard, je me défends en éprouvant l'autre et la possibilité me reste de transformer l'autre en objet. Mais si l'autre est objet pour moi *pendant qu'il me regarde*, alors je suis en danger sans le savoir. Ainsi, ma *cécité* est inquiétude parce qu'elle s'accompagne de la conscience d'un »regard errant« et insaisissable qui risque de m'aliéner à mon insu. Ce malaise doit occasionner une tentative nouvelle pour m'emparer de la liberté d'autrui. Mais cela signifiera que je vais me retourner sur l'objet-autrui qui me frôle et tenter de l'utiliser comme instrument pour atteindre sa liberté. Seulement, précisément parce que je m'adresse à l'*objet* »autrui«, je ne puis lui demander compte de sa

transcendance, et même, étant moi-même sur le plan de l'objectivation d'autrui, je ne puis même concevoir ce que je veux m'approprier. (509-511)

Dieses sehr lange Zitat lässt sich nicht verkürzt wiedergeben, denn es ist doch ein komplexes Ping-Pong-Spiel. Aber ich glaube, wenn man sich selbst in bestimmten Situationen analysiert, oder Menschen aus der eigenen Umgebung oder gar der eigenen Familie, man doch schnell entdeckt, wie treffend diese Bemerkungen Sartres sind. Als ich diese Passage gelesen habe, musste ich – das sollte man wohl nicht in einer Arbeit im Rahmen der Universität erwähnen – unweigerlich an meinen eigenen Vater denken, der sich, ohne Anflug von Selbstironie, für den »intelligentesten Menschen auf dem Globus« hielt und oftmals, ohne Anlass, lauthalsen Streit mit schuldlosen Busfahrern suchte, während ich mich verschämt auf einer hinteren Sitzbank verkroch. Bestimmt wollte er geliebt werden, aber er machte sich damit nur gehasst, bestenfalls geachtet, und merkte es eben nicht.

Es folgt nun eine Stelle, in der Sartre die Frage der Sexualität, des »sexuellen Instinkts« und der sexuellen Identität aufwirft. Er fragt, ob der Mensch seine körperlichen Merkmale nicht vielmehr ins Spiel bringt, um seine fundamentale Sexualität auszudrücken, als dass er eine Sexualität empfindet, *weil* er diesen oder jenen sexuellen Körper besitzt. Er weist daraufhin, dass die kindliche Sexualität der physiologischen Maturation vorangeht, und dass auch Eunuchen nicht aufhören zu begehren. In diesem Zusammenhang distanziert sich Sartre ausdrücklich von den »philosophies existentielles«, für die Fragen der Sexualität ohne Bedeutung bleiben, allen voran von Heidegger, dessen »Dasein« seltsam »asexué« sei. (512-513) Man staune nicht schlecht, dass in Heideggers *Sein und Zeit* kein einziges Mal von »Sexualität« oder »Sex«, nicht einmal von »Geschlecht« oder »Liebe« die Rede ist! Seine »Philosophie« hat mit dem realen Leben von Menschen überhaupt nichts zu tun. Diese Bemerkungen Sartres haben auch eine strafrechtliche Relevanz. Männern wird eine Vergewaltigung gerne verziehen, weil nicht sie die Schuldigen sind, sondern ihr »Trieb«, der sie dazu gebracht, ja, regelrecht gezwungen hat, die Frau zu vergewaltigen, sie sind somit keine Täter, sondern Opfer. Das bringt uns zurück zur Sartres Grundthese, dass die Menschen für ihre Handlungen voll und ganz verantwortlich sind, weil es keine unbewussten Akte gibt, es spielt sich alles im Bewusstsein ab.

Eine Seite weiter sagt Sartre, dass sich ein Verlangen immer auf eine *bestimmte* Frau bezieht, und nicht auf unsere Befriedigung. Eine subjektivistische oder immanentistische Philosophie kann das nicht erklären. (514) Und außerdem beinhaltet das Verlangen keineswegs bestimmte sexuelle Praktiken, was die enorme Vielfalt dieser Praktiken in verschiedenen sozialen Gruppen beweist. (515) Und weiter: Das Verlangen bezieht sich immer auf eine ganze Form in einer Situation: »Mais, du coup, nous voilà aux antipodes du simple prurit physiologique: le désir pose le monde et désire le corps à partir du monde et la belle main à partir du corps.« (516) Das erinnert an Prousts *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, wenn in der Erinnerung des Romanhelds die Mädchengruppe, die er im Seebad Balbec kennenlernt und von denen er sagt: »J'en aimais aucune les aimant toutes [...]« (397) – unter ihnen seine spätere Geliebte Albertine – untrennbar von ihren Fahrrädern und den damit verbundenen Ausflügen bleibt. So schreibt er über Albertine, die für ihn im Laufe seiner Begegnungen jedes Mal eine neue Facette von sich enthüllt: »Une des ces inconnues poussait devant elle, de la main, sa bicyclette; deux autres tenaient des ›clubs‹ de golf; et leur accoutrement tranchait sur celui des autres jeunes filles de Balbec, parmi lesquelles quelques-unes, il est vrai, se livraient aux sports, mais sans adopter pour cela une tenue spéciale.« (354) »[...] une fille aux yeux brillants, rieurs, aux grosses joues mates, sous un ›polo‹ noir, enfoncé sur sa tête, qui poussait une bicyclette avec un dandinement de hanches si dégingandé, en employant des termes d'argot si voyous et criés si fort [...]« (359) »Un instant, tandis que je passais à côté de la brune aux grosses joues qui poussait une bicyclette, je croisai ses regards obliques et rieurs, dirigés du fond de ce monde inhumain qui enferme la vie de cette petite tribu, inaccessible inconnu où l'idée de ce que j'étais ne pouvait certainement ni parvenir ni trouver place.« (359-360) »Pourtant, comme elle poussait une bicyclette pareille et comme elle portait les

mêmes gants de renne, je conclus que les différences tenaient peut-être à la façon dont j'étais placé et aux circonstances, car il était peu probable qu'il y eût à Balbec une seconde jeune fille, de visage malgré tout si semblable, et qui dans son accoutrement réunît les mêmes particularités. Elle jeta dans ma direction un regard rapide; les jours suivants, quand je revis la petite bande sur la plage, et même plus tard quand je connus toutes les jeunes filles qui la composaient, je n'eus jamais la certitude absolue qu'aucune d'elles – même celle qui de toutes lui ressemblait le plus, la jeune fille à la bicyclette – fût bien celle que j'avais vue ce soir-là au bout de la plage, au coin de la rue, jeune fille qui n'était guère, mais qui était tout de même un peu différente de celle que j'avais remarquée dans le cortège.» (393-394) »Son nom, ses parentés avaient été une première limite apportée à mes suppositions. Son amabilité, tandis que tout près d'elle je retrouvais son petit grain de beauté sur la joue au-dessous de l'œil fut une autre borne; enfin je fus étonné de l'entendre se servir de l'adverbe ›parfaitement‹ au lieu de ›tout à fait‹, en parlant de deux personnes, disant de l'une ›elle est parfaitement folle, mais très gentille tout de même‹ et de l'autre ›c'est un monsieur parfaitement commun et parfaitement ennuyeux‹. Si peu plaisant que soit cet emploi de parfaitement, il indique un degré de civilisation et de culture auquel je n'aurais pu imaginer qu'atteignait la bacchante à bicyclette, la muse orgiaque du golf.« (437) »S'il pleuvait, bien que le mauvais temps n'effrayât pas Albertine qu'on voyait souvent, dans son caoutchouc, filer en bicyclette sous les averses, nous passions la journée dans le Casino où il m'eût paru ces jours-là impossible de ne pas aller.« (455) »Sauf ces jours de pluie, comme nous devions aller en bicyclette sur la falaise ou dans la campagne, une heure d'avance je cherchais à me faire beau et gémissais si Françoise n'avait pas bien préparé mes affaires.« (457) »Puis le veston retrouvé et les sandwiches prêts, j'allais chercher Albertine, Andrée, Rosemonde, d'autres parfois, et, à pied ou en bicyclette, nous partions.« (459)

Und Sartre fährt fort: »Certes, on peut désirer une femme qui dort, mais c'est dans la mesure où ce sommeil apparaît sur un fond de conscience. La conscience demeure donc toujours à l'horizon du corps désiré: elle fait son *sens* et son unité.« (515) Die Gegenprobe liefert uns eine grausame Szene im Film *Bad Timing/ A Sensual Obsession* von Nicolas Jack Roeg und mit Art Garfunkel in der Hauptrolle, in dem ein Professor und Psychoanalytiker Sex hat mit einer Studentin, die eine Überdosis genommen hat, ihn ganz benommen verzweifelt anruft, und von ihm statt sofort ins Krankenhaus gebracht zu werden, vergewaltigt wird. Mit anderen Worten, er »schläft« mit einer Frau, die keine *conscience* hat. Das ist auch ein sehr verstörendes Moment in Émile Zolas Roman *L'œuvre*, als der Maler die junge Frau, die er am Abend zuvor in sein Atelier aufgenommen hat, um sie vor einem schlimmen Ungewitter zu retten, am Morgen wie das Objekt eines Gemäldes beobachtet, während sie schläft. Das ist das Muster von Vergewaltigung nach K.O.-Tropfen, aber von Vergewaltigung überhaupt, wo das Opfer eine ganz andere *conscience* der Situation hat als der Vergewaltiger. Sartre wehrt sich heftig gegen »[...] la formule trop célèbre: ›Faire l'amour avec une jolie femme lorsqu'on en a envie, comme on boit un verre d'eau glacée lorsqu'on a soif‹ et l'on saisit tout ce qu'elle a d'insatisfaisant pour l'esprit et même de scandaleux. C'est qu'on ne désire pas une femme en se tenant tout entier hors du désir, le désir me *compromet*; je suis complice de mon désir.« (518) Das ist das Gegenteil von Rodolphes Haltung gegenüber Flauberts *Madame Bovary*:

– Ah! madame Bovary, pensa-t-il, est bien plus jolie qu'elle, plus fraîche surtout. Virginie, décidément, commence à devenir trop grosse. Elle est si fastidieuse avec ses joies. Et, d'ailleurs, quelle manie des salicoques!

La campagne était déserte, et Rodolphe n'entendait autour de lui que le battement régulier des herbes qui fouettaient sa chaussure, avec le cri des grillons tapis au loin sous les avoines; il revoyait Emma dans la salle, habillée comme il l'avait vue, et il la déshabillait.

– Oh! je l'aurai! s'écria-t-il en écrasant, d'un coup de bâton, une motte de terre devant lui. (96)

In den nachfolgenden Seiten – ich springe jetzt ganz stark – behandelt Sartre sehr umsichtig viele Themen wie die Haut, das Streicheln, den Körper, den Blick, die Präsenz, das Entkleiden, aber auch die Abneigung, den Sadismus, die Grazie, die Obszönität, die Tollpatschigkeit, die Scham, die Erniedrigung, den Hass ... (bis 548)

Dann kommt Sartre auf das Thema Klassenbewusstsein zu sprechen, und sagt, dass die unterdrückte Klasse sich immer durch die Augen der unterdrückenden Klasse sieht, sie schämt sich ihrer Lage. Der Lebensstandard sei etwas Relatives, die Arbeiterklasse könne sich zwar auflehnen, sie wird aber oft ihre Lage nur erdulden, denn die Leiden der Menschen isolieren sie eher voneinander als sie zusammenzubringen. (558-559) Über den Bourgeois sagt er: »Le ›bourgeois‹ nie communément qu'il y ait des classes, il attribue l'existence d'un prolétariat à l'action d'agitateurs, à des incidents fâcheux, à des injustices pouvant être réparées par des mesures de détail: il affirme l'existence d'une solidarité d'intérêts entre le capital et le travail; il oppose à la solidarité de classe une solidarité plus vaste, la solidarité nationale où l'ouvrier et le patron s'intègrent en un *Mitsein* qui supprime le conflit.« (569) Und dann in einer gegen Heidegger gerichtete Spitze: »L'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit.« (570)

Im vierten Teil, *Avoir, faire et être*, geht Sartre auf die Frage der bewussten Aktion ein. Ein unachtsamer Raucher, der durch Ungeschicklichkeit ein Pulvermagazin zur Explosion bringt, *handelt* nicht. (577) Dann greift er wieder das Handeln des Arbeiters auf: »L'ouvrier de 1830 est capable de se révolter si l'on baisse les salaires, car il conçoit facilement une situation où son misérable niveau de vie serait moins bas cependant que celui qu'on veut lui imposer. Mais il ne se représente pas ses souffrances comme intolérables, il s'en accommode, non par résignation, mais parce qu'il manque de la culture et de la réflexion nécessaires pour lui faire concevoir un état social où ces souffrances n'existeraient pas. Aussi *n'agit-il pas*. Maîtres de Lyon, à la suite d'une émeute, les ouvriers de la Croix Rousse ne savent que faire de leur victoire, ils rentrent chez eux, désorientés, et l'armée régulière n'a pas de peine à les surprendre.« (579) Jedes Handeln richtet sich auf ein Ziel und hat einen Beweggrund, der nur durch das Ziel erhellt und verstanden werden kann: »Le mobile ne se comprend que par la fin, c'est-à-dire par du non-existant; le mobile est donc en lui-même une négativité. Si j'accepte un salaire de misère, c'est sans doute par peur – et la peur est un mobile. Mais c'est *peur de mourir de faim*; c'est-à-dire que cette peur n'a de sens que hors d'elle dans une fin posée idéalement qui est la conservation d'une vie que je saisis comme »en danger«. Et cette peur ne se comprend à son tour que par rapport à la *valeur* que je donne implicitement à cette vie, c'est-à-dire qu'elle se réfère à ce système hiérarchisé d'objets idéaux que sont les valeurs.« (582) Der Beweggrund ist allerdings nicht die Ursache des Handelns, er ist Teil davon und bildet mit dem Ziel eine dynamische Einheit. (583) Die Formulierung Hegels »Wesen ist was gewesen ist« aufgreifend, sagt er: »Je suis condamné à exister pour toujours par-delà mon essence, par-delà les mobiles et les motifs de mon acte: je suis condamné à être libre. [...] nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres.« (585) Sartre lehnt sich gegen jeden Determinismus entschieden auf: »Dans la mesure où le pour-soi veut se masquer son propre néant et s'incorporer l'en-soi comme son véritable mode d'être, il tente aussi de se masquer sa liberté. Le sens profond du déterminisme, c'est d'établir en nous une continuité sans faille d'existence en soi. Le mobile conçu comme fait psychique, c'est-à-dire comme réalité pleine et donnée, s'articule dans la vision déterministe, sans solution de continuité, à la décision et à l'acte, qui sont également conçus comme des données psychiques. L'en-soi s'est emparé de tous ces ›data‹, le mobile provoque l'acte comme la cause son effet, tout est réel, tout est plein.« (586) Die Geschichte der jungen Frau Tony in Thomas Manns *Buddenbrooks* ist traurig, aber keine Tragödie, weil sie sich nicht gegen ihre Umstände auflehnt, sie macht keinen Gebrauch von ihrer Freiheit. Die Geschichte der Edelprostituierten Armand Duval in Alexandre Dumas fils' Roman *La Dame aux camélias* ist tragisch, weil sie mit den Mitteln, die ihr zur Verfügung stehen, die Gesellschaft mit allen ihren frauenfeindlichen Vorurteilen aktiv herausfordert und dabei schließlich scheitert.

Es ist kein Zufall, wenn ihr Schicksal Thema von Verdis Oper *La traviata*, von Theaterstücken (auch vom Autor selbst geschrieben), von über zwanzig Filmen u.a. von Antonioni, von etlichen Fernsehfilmen und Balletts und von Schauspielerinnen wie Greta Garbo personifiziert wurde. Die Auflehnung dieser Heldin wirkt bis heute nach.

Bezugnehmend auf Freud schreibt Sartre:

Une seule école est partie de la même évidence originelle que nous: c'est l'école freudienne. Pour Freud, comme pour nous, un acte ne saurait se borner à lui-même: il renvoie immédiatement à des structures plus profondes. Et la psychanalyse est la méthode qui permet d'explicitier ces structures. Freud se demande comme nous: à quelles conditions est-il possible que telle personne ait accompli telle action particulière? Et il refuse comme nous d'interpréter l'action par le moment antécédent, c'est-à-dire de concevoir un déterminisme psychique horizontal. L'acte lui paraît *symbolique*, c'est-à-dire qu'il lui semble traduire un désir plus profond, qui lui-même ne saurait s'interpréter qu'à partir d'une détermination initiale de la libido du sujet. Seulement Freud vise ainsi à constituer un déterminisme vertical. En outre, sa conception va nécessairement, par ce biais, renvoyer au passé du sujet. L'affectivité, pour lui, est la base de l'acte sous forme de tendances psychophysiologiques. [...] C'est la situation de l'enfant au milieu de sa famille qui déterminera en lui la naissance du complexe d'Édipe: dans d'autres sociétés composées de familles d'un autre type – et, comme on l'a remarqué, par exemple, chez les primitifs des îles de Corail du Pacifique – ce complexe ne saurait se former. En outre, ce sont encore des circonstances extérieures qui décideront si, à l'âge de la puberté, ce complexe se »liquide«, ou demeure au contraire, le pôle de la vie sexuelle. De la sorte et par l'intermédiaire de l'histoire, le déterminisme vertical de Freud demeure axé sur un déterminisme horizontal. [...] En conséquence la dimension du futur n'existe pas pour la psychanalyse. [...] Mais si nous acceptons la méthode de la psychanalyse – et nous y reviendrons longuement au chapitre suivant – nous devons l'appliquer *en sens inverse*. Nous concevons, en effet, tout acte comme phénomène compréhensible et nous n'admettons pas plus le »hasard« déterministe que Freud. Mais au lieu de comprendre le phénomène considéré à partir du passé, nous concevons l'acte compréhensif comme un retour du futur vers le présent. (608-610)

Und zum Bewusstsein fügt Sartre hinzu: »Il faut être conscient pour choisir et il faut choisir pour être conscient. Choix et conscience sont une seule et même chose.« (613) Und, André Gides Fragestellung aufwerfend: »Quelle différence y a-t-il entre un sentiment voulu et un sentiment éprouvé? A vrai dire, il n'y en a aucune: »vouloir aimer« et aimer ne font qu'un puisque aimer c'est se choisir aimant en prenant conscience d'aimer.« (614)

Ein wichtiger Begriff bei Sartre ist der des *Augenblicks* (l'instant). Der Augenblick ist die Grenze zwischen zwei Projekten, er ist auch ein *néant*. Das ist nicht unwichtig, denn, wenn man Sartre zum ersten Mal in die Hand nimmt, geht man davon aus, dass das *néant* etwas sehr Negatives ist, nach dem es Nichts mehr gibt. Sartre benutzt dieses Wort gelegentlich auch in diesem absoluten Sinn, aber eben nicht immer. »L'instant sera alors un commencement *et* une fin. En un mot, si la fin d'un projet coïncide avec le commencement d'un autre projet, une réalité temporelle ambiguë surgira qui sera limitée par un néant antérieur en ce qu'elle est commencement et par un néant postérieur en ce qu'elle est fin.« (619)

Sartre beschäftigt sich auch in einer längeren Passage mit der Frage der Sprache. Ein Wort hat nur Sinn im Kontext, und zwar im Kontext der Zielsetzung derjenigen Person, die das Wort bzw. den Satz ausspricht: »Comprendre une phrase de mon interlocuteur, c'est en effet, comprendre ce qu'il »*veut dire*«, c'est-à-dire épouser son mouvement de transcendance, me jeter avec lui vers des possibles, vers des fins et revenir ensuite sur l'ensemble des moyens organisés pour les

comprendre par leur fonction et leur but. Le langage parlé, d'ailleurs, est toujours déchiffré à partir de la situation.» (679)

On a pu soutenir récemment qu'il y avait comme un ordre vivant des mots, des lois dynamiques du langage, une vie impersonnelle du logos, bref que le langage était une *nature* et que l'homme devait le servir pour pouvoir l'utiliser sur quelques points, comme il fait de la Nature. Mais c'est qu'on a considéré le langage *une fois qu'il est mort*, c'est-à-dire une fois *qu'il a été parlé*, en lui insufflant une vie impersonnelle et une force, des affinités et des répulsions qu'on a empruntées en fait à la liberté personnelle du pour-soi qui parle. On a fait du langage *une langue qui se parle toute seule*. [...] Si, tout au contraire, c'est bien en parlant que nous faisons qu'il y ait des mots, nous ne supprimons pas pour cela les liaisons *nécessaires et techniques* ou les liaisons de fait qui s'articulent à l'intérieur de la phrase. Bien mieux: nous *fondons* cette nécessité. Mais pour qu'elle apparaisse, précisément, pour que les mots entretiennent des rapports entre eux, pour qu'ils s'accrochent – ou se repoussent – les uns les autres, il faut qu'ils soient unis dans une synthèse qui ne vient pas d'eux; supprimez cette unité synthétique et le bloc ›langage‹ s'effrite; chaque mot retourne à sa solitude et perd en même temps son unité en s'écartelant entre diverses significations incommunicables. Ainsi est-ce à l'intérieur du projet libre de la phrase que s'organisent les lois du langage; c'est en parlant que je fais la grammaire: la liberté est le seul fondement des lois de la langue. (681-682)

Das erinnert nochmals an Vološinov, oder an Erving Goffmans Beobachtungen oder auch an die wunderbaren Dialoge in Vasco Pratolinis *Cronache di poveri amanti* und ist Chomskys Sprachtheorie diametral entgegengesetzt. Man kann die Probe aufs Exempel machen und ein Gedicht von André Breton anführen:

Femme et Oiseau – Constellation

Le chat rêve et ronronne dans la lutherie brune.

Il scrute le fond de l'ébène et dé biais lape à distance le tout vif acajou.

C'est l'heure où le sphinx de la garance détend par milliers sa trompe autour de la fontaine de Vaucluse et où partout la femme n'est plus qu'un calice débordant de voyelles en liaison avec le magnolia inimitable de la nuit.

(<https://tinyurl.com/andrebreton>)

Man kann das Gedicht so oft lesen wie man will, man wird daraus nicht schlau. Es ist genau das passiert, wovor Sartre uns warnt. Die einzelnen Wörter zerfallen vor unseren Augen, es fehlt jegliche übergeordnete Einheit. Solche Beobachtungen kann man auch auf Gemälde anwenden, wenn man zum Beispiel Georges Braque mit Picasso in ihren jeweiligen kubistischen Schaffensphasen vergleicht. Ersterer zergliedert seine Figuren, aber es gelingt ihm nicht, sie wieder zusammenzufügen, während beim letzteren seine Frauenfiguren ihre innere Lebendigkeit, ihre *facticité*, um Sartres Wortwahl zu verwenden, behalten. So Picasso: »Es gibt keine abstrakte Kunst. Man muss immer mit etwas anfangen. Nachher kann man alle Spuren der Wirklichkeit entfernen. Dann besteht ohnehin keine Gefahr mehr, weil die Idee des Dinges inzwischen ein unauslöschliches Zeichen hinterlassen hat. Es ist das, was den Künstler ursprünglich in Gang gebracht, seine Ideen angeregt, seine Gefühle in Schwung gebracht hatte. Ideen und Gefühle werden schließlich Gefangene innerhalb seines Bildes sein. Was auch mit ihnen geschehen mag, sie können dem Bild nicht mehr entschlüpfen. Sie bilden ein inniges Ganzes mit ihm, selbst wenn ihr Vorhandensein nicht länger unterscheidbar ist.« (40) Ein positives Beispiel, wie die Sprache durch den Dichter zum neuen Leben erweckt werden kann, liefert in meinen Augen Jacques Brel, wie zum Beispiel in folgendem Lied:

Le Plat Pays

Avec la mer du Nord pour dernier terrain vague,
Et des vagues de dunes pour arrêter les vagues,
Et de vagues rochers que les marées dépassent,
Et qui ont à jamais le cœur à marée basse
Avec infiniment de brumes à venir
Avec le vent d'ouest écoutez le tenir
Le plat pays qui est le mien.

Sprache und Bewusstsein bilden eine Einheit: »Mais comment connaître cette pensée, à titre de réalité explicitée et fixée en concepts, si ce n'est justement en la parlant? Ainsi, le langage renvoie à la pensée et la pensée au langage.« (683) Diese Einsicht wird von Vološinov weiter vertieft, wenn er sagt, dass das Bewusstsein, die Gedanken immer auf andere Menschen gerichtet sind, wir befinden uns ständig im Dialog mit anderen, sogar wenn wir Selbstgespräche führen oder träumen. Es gibt nach Vološinov gar kein Bewusstsein, das ein Inselleben führen würde.

Identität und »Jude sein«. »[...] parce que je *suis un Juif*, dans certaines sociétés, je serai privé de certaines possibilités, etc. Pourtant, je ne puis *en aucune façon* me sentir Juif ou me sentir mineur ou paria; c'est à tel point que je puis réagir contre ces interdictions en déclarant que la race, par exemple, est une pure et simple imagination collective; que seuls existent des individus. Ainsi je rencontre ici tout à coup l'aliénation totale de ma personne: je suis quelque chose que je n'ai pas choisis d'être; qu'en va-t-il résulter pour la situation? Nous venons, il faut le reconnaître, de rencontrer une limite *réelle* à notre liberté, c'est-à-dire une manière d'être qui s'impose à nous sans que notre liberté en soi le fonde. « (690) Aber sogar dann bin ich frei in meiner Entscheidung, ob ich ein Verbotsschild »Défense aux Juifs de pénétrer ici« hinwegsetze oder es beachte, ob ich »préfère en toute circonstance la vie à la mort ou au contraire que j'estime, dans certains cas particuliers, la mort comme préférable à certains types de vie, etc.« (691) »L'esclave dans les chaînes est libre pour les *briser*; cela signifie que le sens même de ses chaînes lui apparaîtra à la lumière de la fin qu'il aura choisie: rester esclave ou risquer le pis pour s'affranchir de la servitude.« (722) Sartre führt Kafkas *Das Schloss* an: »On se souvient de cet apologue de Kafka: un marchand vient plaider son procès au château; un garde terrible lui barre l'entrée. Il n'ose pas passer outre, attend et meurt en attente. À l'heure de mourir, il demande au gardien: »D'où vient que j'étais seul à attendre?« Et le gardien lui répond: »Cette porte n'était faite que pour toi.« Tel est bien le cas du pour-soi, si l'on veut bien ajouter qu'en outre, *chacun se fait sa propre porte*.« (723)

In einer längeren Passage setzt sich Sartre mit der irrtümlichen Herangehensweise von Literaturkritikern Flauberts auseinander. Er wendet sich gegen einen gewissen Paul Bourget, für den Flauberts Leidenschaft für das literarische Schaffen ein *Ergebnis* seines überschäumendes Temperament sei (732) und weist darauf hin, dass Flaubert – wie seine eigene Korrespondenz bezeugt – schon lange vor seiner »Adoleszenzkrise« einen Drang zu schreiben verspürt habe. Das sei eine allzu mechanische Sicht: »En outre, c'est rejeter l'individuel pur, qu'on a banni de la subjectivité de Flaubert, dans les circonstances extérieures de sa vie. Enfin, la correspondance de Flaubert prouve que, bien avant la »crise de l'adolescence«, dès sa plus petite enfance, Flaubert était tourmenté du besoin d'écrire.« (733) Flauberts Ambition kann nicht als Ergebnis äußerer Umstände verstanden werden: »Ni l'hérédité, ni la condition bourgeoise, ni l'éducation ne peuvent en rendre compte; bien moins encore les considérations physiologiques sur le »tempérament nerveux« qui ont été de mode pendant quelque temps: le nerf n'est pas *signifiant*, c'est une substance colloïdale qui doit se décrire en elle-même et qui ne se transcende pas pour se faire annoncer par d'autres réalités ce qu'elle est.« (735)

Conclusio

Mit dieser Auswahl an Sartres Argumenten habe ich sehr viele Aspekte außen vor gelassen, vor allem seine vielen Auseinandersetzungen mit einer Reihe von Philosophen vergangener Jahrhunderte – zum einen, weil ich denke, es würde den Rahmen endgültig sprengen, zum anderen, weil man auch ohne sie einen ausreichenden Zugang zu Sartres Denken erlangt, und schließlich, weil ich schlicht überfordert wäre. Diese kurze Übersicht sollte lediglich dazu dienen, sich selbst ein Stück weit bei der Lektüre von literarischen Werken, darüber hinaus bei der Betrachtung von Kunstwerken ganz allgemein, »den kritischen Rücken zu stärken«. Ein tieferes Verständnis vom Individuum in seinem Verhältnis zu anderen Individuen – ein Verständnis, das wir alle intuitiv haben, aber nicht jedes Mal in Worten auszudrücken vermögen – kann uns helfen, uns zu orientieren. Am Ende einer Theatervorstellung kann man oft die Beobachtung machen, dass das Publikum Beifall klatscht, auch wenn die Vorstellung sehr unbefriedigend und zusammenhanglos war. Umgekehrt macht eine Mehrheit der Bevölkerung einen großen Bogen um Museen oder um Weltliteratur, weil »es nichts ist für mich und ich das eh nicht verstehe«. Eine Aufgabe von Literaturkritikern sollte es sein, die Kunst für die breite Mehrheit zugänglich zu machen, und Sartre ist – in meinen Augen – eine Hilfe.

Literatur

- Berger, John, *Ways of Seeing*, Penguin Books 1972 (auch als vierteilige BBC-Serie frei zugänglich)
- Birchall, Ian H., *Sartre Against Stalinism*, Berghahn Books, 2004
- Böckh, August, *Antigone*, <https://tinyurl.com/antigboekh>
- Bourdieu, Pierre, *l'ontologie politique de martin heidegger*, Les éditions de minuit, 1988
- Bourdieu, Pierre, *Manet. Une révolution symbolique*, Raisons d'agir/Seuil 2013
- Dumas, Alexandre (fils), *La dame aux camélias*, mit Illustrationen von Alphonse de Neuville und Paul Gavarni, Libretto, 2017
- Finkelde, Dominik, Vorlesungsreihe über Heidegger an der Hochschule für Philosophie, München, <https://tinyurl.com/finkelde>
- Fitts, Dudley and Robert Fitzgerald, *Antigone*, <https://tinyurl.com/fittsantigone>
- Flaubert, Gustave, *Madame Bovary*, Ellen's edition
- Frisch, Max, *Mein Name sei Gantenbein*, Suhrkamp 1975
- Fritsche, Johannes, *Historical Destiny and National Socialism in Heideggers ›Being and Time‹*, <https://tinyurl.com/destinyheidegger>
- Heidegger, Martin, *Bauen Wohnen Denken*, Vortrag 1951, <https://tinyurl.com/heidbwd>
- Heidegger, Martin, Brief an seine Frau 6. Oktober 1918, <https://tinyurl.com/heidegg-n5>
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1998
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1967 (Facsimile 2002 online verfügbar: <https://taradajko.org>)
- Hölderlin, Friedrich, *Antigone*, <https://tinyurl.com/hoelderantig>
- Kafka, Franz, *Der Prozess*, Heinemann Educational Books, London 1969
- Leconte de Lisle, Charles Marie René, *Antigone*, <https://tinyurl.com/sophantigone>
- Mann, Thomas, *Buddenbrooks*, Fischer 2013
- Nabokov, Vladimir, *Lolita*, Penguin Essentials 1995

Nietzsche, Friedrich, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 1873,
<https://tinyurl.com/nietzsche-pathos>

Picasso, Pablo, *Über Kunst*, Diogenes 1988

Pratolini, Vasco, *Cronache di poveri amanti*, BUR contemporanea 2012

Proust, Marcel, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Gallimard Folio classique, 1988

Proust, Marcel, *Du côté de chez Swann*, Gallimard Folio classique, 1988

Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Gallimard 1943

Thorez, Maurice, Rede 31. Mai 1959, abgedruckt in *L'Humanité*, September 1960,
<https://tinyurl.com/thorezalgerie>

Todd, Olivier, *Jacques Brel, une vie*, Robert Laffont Documento, 2014

Vološinov, N. Valentin, *Marxismus und Sprachphilosophie*, ein Ullstein Buch, 1975

Zola, Émile, *L'Œuvre*, Gallimard Folio classique, 1983