



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**Und plötzlich stürzte die Freiheit auf mich herab.**

Die Entwicklung des Freiheitsbegriffs

bei Jean-Paul Sartre

verfasst von

Nina Kilzer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Tulln, im Mai 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A190 347 299

Studienrichtung lt. Studienblatt: UF Französisch UF Philosophie und Psychologie

Betreuer: emer. o. Univ.-Prof. Dr. Georg Kremnitz



*„Du und ich:  
wir sind eins,  
ich kann dir nicht wehtun  
ohne mich zu verletzen.“  
(Mahatma Gandhi)*



*Meinen Eltern  
in Liebe und Dankbarkeit*



## Inhaltsverzeichnis

1. Vorwort.....	Seite 9
2. Jean-Paul Sartre – Sein Leben und Schaffen .....	Seite 11
3. Freiheit im speziellen Kontext .....	Seite 16
3.1    Allgemeiner Terminus .....	Seite 16
3.2    Philosophischer Terminus.....	Seite 18
3.3    Kierkegaards Freiheitsbegriff .....	Seite 24
3.4    Kants Freiheitsbegriff .....	Seite 39
4. Die Entwicklung des Freiheitsbegriffs in Sartres philosophischen Werken.....	Seite 44
4.1 <i>La transcendance de l'Ego</i> .....	Seite 44
4.2 <i>L'être et le néant</i> .....	Seite 55
4.3 <i>L'existentialisme est un humanisme</i> .....	Seite 66
4.3.1 <i>A propos de l'existentialisme: Mise au point</i> .....	Seite 66
5. Die Entwicklung des Freiheitsbegriffs in Sartres Theaterstücken.....	Seite 83
5.1 <i>Les mouches</i> .....	Seite 83
5.2 <i>Huis clos</i> .....	Seite 103
5.3 <i>Les jeux sont faits</i> .....	Seite 113
6. Synopsis .....	Seite 122
7. Schlusswort.....	Seite 130
8. Résumé.....	Seite 132
9. Abstract .....	Seite 143
10. Danksagung.....	Seite 144

11. Quellenverzeichnis.....	Seite 145
11.1    Schriften Sartres.....	Seite 145
11.2    Sekundärliteratur.....	Seite 146
11.3    Internetquellen .....	Seite 150
12. Lebenslauf.....	Seite 152



# 1. Vorwort

„Je ne suis à l’aise que dans la liberté,  
échappant aux objets, échappant à moi-même...  
Je suis un vrai néant ivre d’orgueil et translucide...  
Aussi est-ce le monde que je veux posséder.“  
Jean-Paul Sartre zit. nach Annie Cohen Solal<sup>1</sup>

Wie dieses Zitat darlegt, nimmt die Freiheit eine zentrale Stellung in Jean-Paul Sartres Werk und Leben ein, sie „bildet den sachlichen Kristallisationskern seiner intellektuellen Grenzgängerei“<sup>2</sup>.

In der vorliegenden Arbeit möchte ich, anhand ausgewählter Werke, die Entwicklung von Sartres Freiheitsbegriff darlegen. Da Jean-Paul Sartre sowohl literarische als auch philosophische Werke geschaffen hat, möchte ich darüber hinaus seinen Freiheitsbegriff in den unterschiedlichen Textsorten vergleichen. Im Zuge dieser Arbeit soll nun herausgearbeitet werden, inwiefern sich sein Freiheitsbegriff gleicht bzw. unterscheidet.

Sartre schreibt quasi immer, durchschnittlich jeden Tag seines Lebens dreißig Seiten, daher ist sein Gesamtwerk riesig. Er glänzt mit nahezu allen Textgattungen, er schreibt Romane, Dramen, Tagebücher, Drehbücher, Briefe, philosophische Abhandlungen u. v. m.

In Kapitel 2 meiner Arbeit möchte ich daher lediglich einen kurzen Überblick zu Sartres Leben und Schaffen darlegen, auf einzelne Werke wird hierbei aber nicht eingegangen. Um die Entwicklung seines Freiheitsbegriffs darzulegen, werden in der vorliegenden Arbeit ausgewählte Werke von Sartre in den Kapiteln 4 und 5 behandelt, wobei die Schwerpunkte auf 4.3 und 5.1 gelegt werden. Von seinem Hauptwerk *L’être et le néant* (4.2) werden zu diesem Zweck insbesondere Teil 1 (*le problème du néant*) und Teil 4 (*avoir, faire et être*) herangezogen. In Kapitel 6 wird die Synopsis der Untersuchungen von Kapitel 4 und 5 dargelegt.

Freiheit spielt sich auf vielen verschiedenen Ebenen ab, auf die im Einzelnen aber nicht eingegangen wird. In Kapitel 3 soll allerdings ein für diese Arbeit relevanter Überblick über verschiedene Verwendungen bzw. Perspektiven des Freiheitsbegriffs dargelegt werden. Hierbei wird auch auf Immanuel Kant und Søren Kierkegaard eingegangen.

Obwohl Kant knapp 100 Jahre vor Kierkegaard geboren wurde, wird in Kapitel 3 zuerst auf Kierkegaard eingegangen, weil hierbei nicht die historische Chronologie von

---

<sup>1</sup> Annie Cohen-Solal: *Sartre 1905 – 1980*, Seite 17.

<sup>2</sup> Heiner Hastedt: *Sartre*, Seite 7.

Bedeutung ist, sondern die des Schaffens Sartres, da Søren Kierkegaard ihm als Inspiration diene bzw. ihm den (notwendigen) Gedankenanstoß gegeben hat, bevor er sich (in weiterer Folge) von Kants Freiheitsbegriff abgrenzte.

Weiters soll an dieser Stelle erwähnt sein, dass der Untertitel dieser Arbeit an folgende Übersetzung von *Les mouches* angelehnt ist, mit der Walter Biemel<sup>3</sup> gearbeitet hat: „Plötzlich ist die Freiheit auf mich herabgestürzt, und ich erstarrte, [...]“<sup>4</sup>

Die Orthographie der Zitate wird übernommen, sofern es sich lediglich um veraltete Rechtschreibungen handelt und nicht um (Druck-) Fehler. Zugunsten der Lesbarkeit wird auf geschlechtsspezifische Formulierungen verzichtet.

Sartre wird in dieser Arbeit fast ausschließlich im Original zitiert, sofern dies in Österreich verfügbar ist. Beispielsweise bei übersetzten Interviews mit diversen Zeitungen werden die deutschen Übersetzungen verwendet, da die Originale in Österreich nicht verfügbar sind. Manchmal wird für eine leichtere Verständlichkeit die deutsche Übersetzung verwendet, in diesem Fall ist das Originalzitat als Fußnote zu finden.

Ich hoffe, dass es mir gelingt, durch diese Arbeit beim Leser Interesse und vielleicht sogar Leidenschaft für die Philosophie im Allgemeinen und Jean-Paul Sartre im Besonderen entfachen zu können.

„Philosophie ist so unterschiedlich wie die Philosophen, die sie betreiben. Zum Philosophen Sartre gehören seine literarischen Texte und die Gestaltung seines gesamten Lebens. Wer Philosophie nur als die argumentative Verfolgung von Thesen begreift, wird das Phänomen Sartre nicht erfassen.“<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, dargestellt von Walter Biemel.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre zitiert nach Walter Biemel in: *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Seite 39.

<sup>5</sup> Heiner Hastedt: *Sartre*, Seite 16.

## 2. Jean-Paul Sartre – Sein Leben und Schaffen<sup>6</sup>

„Frage dich, und höre nicht auf zu fragen,  
bis du eine Antwort findest; ...  
denn nur die Wahrheit, die erbaut,  
ist Wahrheit für dich!“  
Søren Kierkegaard<sup>7</sup>

Durch zahlreiche Tagebücher, aber auch Autobiographisches und Briefwechsel sowie Werke seiner Lebensgefährtin ist Sartres Leben und Schaffen teilweise bis ins Detail dokumentiert. Hier soll ein grober Abriss dargelegt, die Eckdaten seines Lebens und Schaffens genannt werden. Jean-Paul Sartre ließ, aus Prinzip, keinen Tag vergehen ohne zu schreiben, durchschnittlich sollen es dreißig Seiten pro Tag<sup>8</sup> gewesen sein. Für Sartre gilt, „was er selbst über Proust gesagt hat, daß nämlich seine Genialität in der Gesamtheit des Werkes liegt, das als ‚die Gesamtheit der Äußerungen einer Person‘ anzusehen ist.“<sup>9</sup>

Der am 21. Juni 1905 in Paris geborene Jean-Paul Sartre wächst nach dem frühen Tod seines Vaters (1907) im Haus seiner Großeltern auf, das vom Geist Voltaires geprägt ist. Er absolviert die Ecole Normale Supérieure (1924 – 1928) und erhält 1929 die Aggregation, wo er auch Simone de Beauvoir, seine spätere Lebensgefährtin, kennen lernt. Obwohl er die zeitgemäße klassische Ausbildung erhält, distanziert er sich bereits sehr früh von der offiziellen Sorbonne-Philosophie. Er arbeitet zunächst in Le Havre und Laon als Gymnasiallehrer und macht sich im Zuge eines Studienaufenthaltes 1933/34 in Berlin mit der Philosophie von Husserl, Heidegger und Jaspers vertraut. Er war in Frankreich der erste, der deren Ideen entschieden und eigenwillig umsetzte. Daraus resultieren seine Werke *La transcendance de l'Ego* (1936/37), *L'imagination* (1936), *L'imaginaire* (1938 das 1. Kapitel, 1940 vollständig) sowie *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939). Bereits hier zeigen sich die Grundlagen seiner späteren radikalen Freiheitslehre. Sein erster Roman *La nausée* erscheint 1936. 1937 geht er nach Paris, um dort zu lehren. Nachdem er 1939 den Einberufungsbefehl erhält, gerät er im Juni 1940 in

---

<sup>6</sup> Vgl. Martin Suhr: *Jean-Paul Sartre*, Seite 12 – 16;

Vgl. Thomas Hock: *Jean-Paul Sartre gegenlesen*, Seite 12 – 15;

Vgl. Peter Kampits: *Jean-Paul Sartre*, Seite 11 – 30, 165 – 166;

Vgl. Jean-Jacques Brochier: *Pour Sartre*, Seite 34 – 93;

Vgl. Heiner Hastedt : *Sartre*, Seite 7 – 114;

Vgl. Ronald Hayman: *Jean-Paul Sartre, Leben und Werk*, Seite 9 – 33;

Vgl. Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, Seite 15 – 70.

<sup>7</sup> Søren Kierkegaard: *Entweder – Oder*, Seite 932f.

<sup>8</sup> Vgl. Martin Suhr, *Jean-Paul Sartre zur Einführung*, Seite 13.

<sup>9</sup> Ronald Hayman: *Jean-Paul Sartre, Leben und Werke*, Seite 13.

Kriegsgefangenschaft, in der er bis 1941 bleiben muss. Anschließend nimmt er seine Lehrtätigkeit wieder auf und veröffentlicht 1943 sein philosophisches Hauptwerk *L'être et le néant*, dessen Vorarbeiten bis in die frühen 30er zurückgehen. Im selben Jahr tritt Sartre mit *Les mouches* erstmals als Bühnenautor in Erscheinung. Darüber hinaus veröffentlicht er Theaterstücke, wie u. a. 1944 *Huis clos*, 1947 *Les jeux sont faits*, 1948 *Les mains sales* und 1951 *Le diable et le bon dieu*. Diese Kette von Dramen schließt „sich zu einem ‚Theater der Freiheit‘“<sup>10</sup> zusammen, aber auch Erzählungen und Romane erscheinen, wie *Le mur* 1945 und *L'âge de raison* sowie *Le sursis* (die ersten beiden Bände seiner unvollständigen Romanreihe *Chemins de la liberté*). Auch gründet er im selben Jahr die politisch-literarische Zeitschrift *Les Temps Modernes*, aus der später eine Partei entstehen wird, in der Sartre von 1948 bis 1949 Mitglied sein wird. Das Verfassen von Aufrufen und Botschaften, die „das Durchringen zur Freiheit propagierten“<sup>11</sup>, war Sartres Art und Weise Widerstand zu leisten. „Der Aufruf zur Freiheit, selbst unter den schlimmsten Bedingungen, in ein Thema, das nicht allein *Das Sein und das Nichts* von Anfang an durchzieht und prägt, sondern auch im Mittelpunkt der Romantetralogie *Die Wege zur Freiheit* steht.“<sup>12</sup>

Des Weiteren spielt Jean-Paul Sartre in seinen Schriften gerne auf andere Werke an. Einfluss auf sein Schreiben hatten unter anderem Descartes, Hegel, Husserl, Heidegger, Kant, Kierkegaard, Marx und Nietzsche.

Er ist „ein Philosoph der Freiheit – [...] einer Freiheit gegenüber dem Schicksal, dem eigenen Herkommen, den Determinationen der Gesellschaft und gegenüber Gott“<sup>13</sup>.

Bereits kurz nach der Veröffentlichung seines Buches *L'être et le néant* wurde seine Philosophie heftig attackiert. 1946 hielt er einen Vortrag, um sich gegen die Vorwürfe zu verteidigen. Er bedauerte zwar den Druck des Essays *L'existentialisme est un humanisme*, er hat sich aber nie von dessen Inhalt distanziert. Durch das Ansteigen des Ruhmes sowie des Ansehens Sartres wird der Existentialismus zu einem Schlagwort, er wird die vorrangige Strömung des kulturellen französischen Lebens – „sowohl als Lebensstil wie auch in seinen Grundthesen über die Absurdität, Kontingenz und vor allem die Freiheit der menschlichen Existenz“<sup>14</sup>. Sartre ist allgegenwärtig. Er schreibt Aufsätze, wie *Conscience de soi et connaissance de soi* (1947 geschrieben, 1948 erschienen) und *La liberté cartésienne*, und 1948 erscheint der Essay *Qu'est-ce que la*

---

<sup>10</sup> Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, Seite 65.

<sup>11</sup> Peter Kampits: *Jean-Paul Sartre*, Seite 17.

<sup>12</sup> Ebd., Seite 17f.

<sup>13</sup> Heiner Hastedt: *Sartre*, Seite 7.

<sup>14</sup> Peter Kampits: *Jean-Paul Sartre*, Seite 19.

*littérature*. Immer mehr engagiert er sich auch politisch, wodurch er schließlich mit Camus 1952 und mit Merleau-Ponty 1955 bricht und während des Algerien-Krieges Opfer zweier Bombenanschläge wird, da er sich für die Freiheit Algeriens einsetzt. Neben zahllosen öffentlichen Auftritten arbeitet Sartre unaufhörlich an seinen literarischen Werken und veröffentlicht 1952 *Saint Genet, comédien et martyr*, ein Werk, das „Sartres Ästhetik ebenso wie Fragmente seiner ethisch-moralischen Überlegungen enthält“<sup>15</sup> als auch die Theaterstücke *Kean* und *Nekrassov*. Trotz seines Einsatzes für die algerische Befreiung schreibt er beharrlich an seinem zweiten großen philosophischen Hauptwerk, *Critique de la raison dialectique*, das 1960 erscheinen wird. Darüber hinaus führt der Unabhängigkeitskrieg Algeriens zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der Ordnung, die im damaligen Frankreich bestand, woraus *Question de méthode* 1957 entstand. „Dass Sartre daneben noch Zeit aufbringen kann, um sich unentwegt an Demonstrationen zu beteiligen, Manifeste zu unterzeichnen, neue Liebesbeziehungen einzugehen [...] ist ebenso erstaunlich wie seine unentwegte Arbeit an literarischen Manuskripten.“<sup>16</sup>

1964 wird seine meisterhafte Selbstanalyse *Les mots* veröffentlicht, und er erhält den Literaturnobelpreis, den er ablehnt. Dies soll an dieser Stelle etwas vertieft werden, um zu unterstreichen, dass die Freiheit in Sartres Leben omnipräsent war. Bereits im Vorfeld, als er von seiner Nominierung erfährt, schreibt er einen Brief an die Akademie, der weder trockener noch höflicher hätte sein können, in dem er bereits ankündigt, dass er diese Ehrung nicht erhalten möchte:

„Je prends à l’instant la liberté de vous écrire pour dissiper ou éviter un malentendu. Je vous assure d’abord, Monsieur le secrétaire, de ma profonde estime pour l’Académie suédoise et le prix dont elle a honoré tant d’écrivains. Toutefois, pour des raisons qui me sont personnelles et pour d’autres qui sont plus objectives, je désire *ne pas* figurer sur la liste des lauréats possibles et je ne peux ni ne veux [...] accepter cette distinction honorifique.“<sup>17</sup>

Auch hier lässt sich erkennen, dass Sartre die Freiheit liebt, und, wie nach diesem Brief nicht anders zu erwarten war, lehnt er in einem weiteren den Nobelpreis ab:

„Les raisons pour lesquelles je renonce au prix ne concernent ni l’Académie suédoise ni le prix Nobel en lui-même [...]. J’y ai invoqué deux sortes de raisons : des raisons personnelles et des raisons objectives. [...] L’écrivain doit donc refuser de se laisser transformer en institution, même si cela a lieu sous les formes les plus honorables,

---

<sup>15</sup> Ebd., Seite 20f.

<sup>16</sup> Ebd., Seite 23.

<sup>17</sup> Sartre zitiert nach Jean-Jacques Brochier in: *Pour Sartre*, Seite 39.

comme c'est le cas. Cette attitude est évidemment entièrement mienne et ne comporte aucune critique contre ceux qui ont déjà été couronnés.<sup>18</sup>

Sartre zeigt sich diplomatisch, aber bestimmt. Auch seine *raisons objectives* führt er genauer aus, erklärt Schritt für Schritt, weshalb diese Ehrung nicht seine sein kann. Er schreibt über politische Gründe, die soziale Lage, den Krieg zwischen Ost und West und führt an, dass, objektiv betrachtet, der Nobelpreis reserviert ist für Schriftsteller des Westens bzw. jenen rebellischen des Ostens. Auch auf die Frage des Geldes und den bürgerlichen Blickwinkel geht er in seiner Ablehnung ein: „Je ne veux pas dire par là que le prix Nobel soit un ‚prix bourgeois‘, mais voilà l'interprétation bourgeoise que donneraient inévitablement des milieux que je connais bien.“<sup>19</sup> Ebenso betont er, dass er bislang auch alle anderen Auszeichnungen abgelehnt habe. Darüber hinaus kann man an seinem Werk erkennen, dass dies nicht vom akademischen Milieu einer Universität geformt oder beeinflusst ist.

Der französischen Tageszeitung *Le Monde* gegenüber äußerte er in diesem Zusammenhang, dass es kein Mensch verdiene, dafür verehrt zu werden, dass er lebe<sup>20</sup>.

Das Thema der Freiheit zieht sich also quer durch sein ganzes Leben. Auch seine Beziehung mit Simone de Beauvoir verdeutlicht diese Haltung. Zwar bleiben sie ihr ganzes Leben lang zusammen, aber das ohne jemals zu heiraten oder monogam zu sein. De Beauvoir betont in einem Gespräch mit Alice Schwarzer: „Diese Art der Freiheit, die wir im Alltag aufrechterhalten haben, ist wichtig und hat verhindert, daß sich zwischen uns die lähmende Seite der Ehe breit machte.“<sup>21</sup> Diese Haltung macht Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir zum berühmtesten Paar des 20. Jahrhunderts<sup>22</sup>.

Sartres unaufhörliches politisches Engagement setzt sich während des Vietnam-Krieges fort, und als im Mai 1968 auch in Frankreich Studenten revoltieren, stellt er sich auf ihre Seite, da diese Bewegung für ihn „jene Forderung nach einer gegenseitigen Anerkennung der Freiheit und Souveränität [ausdrückt], die er selbst in den vorangegangenen Jahren immer wieder gestellt hatte, die Verbindung von Sozialismus und Freiheit“<sup>23</sup>. In dieser Zeit arbeitet er weiterhin an seiner Flaubert-Biographie *L'idiot de la famille*, deren ersten drei Bände 1971 – 1972 erscheinen; das Werk bleibt allerdings ein gewaltiges Fragment. Trotz Erblindung 1973 stagniert sein Schaffensprozess nicht, sein Ethikprojekt kann er jedoch nicht mehr beenden. Jean-Paul Sartre stirbt im April 1980, und als er begraben

---

<sup>18</sup> Sartre zitiert nach Jean-Jacques Brochier in: *Pour Sartre*, Seite 41 – 42.

<sup>19</sup> Sartre zitiert nach Jean-Jacques Brochier in: *Pour Sartre*, Seite 45.

<sup>20</sup> <http://www.nobelpreis.org/Literatur/sartre.htm>, Zugriff am 24.11.2012

<sup>21</sup> Simone de Beauvoir zitiert nach Heiner Hastedt in: *Sartre*, Seite 23.

<sup>22</sup> laut Heiner Hastedt: *Sartre*, Seite 23.

<sup>23</sup> Peter Kampits: *Jean-Paul Sartre*, Seite 27.

wurde, sollen mehr als 50.000 Menschen ihm das letzte Geleit gegeben haben. Nach seinem Tod erscheinen noch zahlreiche Schriften, wie u. a. 1981 *La dernière chance*, 1983 *Cahiers pour une morale* sowie die Tagebücher *Les carnets de la drôle de guerre*. „Weit über seine Tätigkeit als Schriftsteller und Philosoph hinaus war Sartre zu einer Symbolgestalt des Intellektuellen geworden, wie sie das 20. Jahrhundert wahrscheinlich nur einmal hervorgebracht hat.“<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Peter Kampits: *Jean-Paul Sartre*, Seite 11.

### 3. Freiheit im speziellen Kontext

„Vive la liberté – surtout la mienne.“  
Jean Gabin<sup>25</sup>

#### 3.1 Allgemeiner Terminus<sup>26</sup>

Freiheit<sup>27</sup> ist ein Wort, das wir tagtäglich gebrauchen, daher versteht es sich keinesfalls von selbst, was gemeint ist, wenn wir von ihr sprechen. Durch den häufigen Gebrauch sind die Konnotationen, ist der Kontext unterschiedlich. Der Begriff hat sowohl prinzipielle als auch aktuelle Bedeutungen, theoretische und praktische, und all diese spielen sich auf verschiedenen Seinsebenen ab. „Sie ist real, damit sowohl wirklich als auch möglich [...]. Geistesmenschliches Denken, Wollen und Handeln“<sup>28</sup> ist zwar in Prinzipien, Werten und Normen eingebettet, erfordert aber, vor allem im Speziellen, aber auch im Allgemeinen, immer wieder Gegenüberstellungen.

Im Allgemeinen versteht man unter Freiheit die Fähigkeit

„eines Freiheitsträgers, Freiheitssubjektes [...] in innerer Offenheit und aus selbständigem Fürsichhalten und Entschließen, unter äußerem Recht und über ausreichende äußere Mittel verfügend mit selbstbestimmten Inhalten und Weisen, Zielen und Werten zu denken, zu wollen und zu handeln, – was sich konkret in gegenstandsbezogenem, absichtsgelenktem, erfolgsgerichtetem Anwendungsverhalten auswirkt.“<sup>29</sup>

Synonyme für Freiheit sind beispielsweise Wörter wie: Eigenständigkeit, Unabhängigkeit, Ungebundenheit, Freisein, aber auch Berechtigung, Selbstbestimmung, Vorrecht oder Privileg. Einige Alltagsbeispiele sind u. a. die Wollensfreiheit, die Denkfreiheit, die Handlungsfreiheit, die Meinungsfreiheit, die innere, die politische Freiheit, die Freiheit des Andersdenkenden, von Forschung und Lehre, aber auch seine Freiheit bewahren oder verlieren.

Je nach Wertvorstellungen, Erziehung und Erfahrungen, die wir in unserem Leben machen, definieren wir Freiheit für uns individuell unterschiedlich. Auch in

---

<sup>25</sup> <http://www.lexode.com/citations/citation,22537.html>, Zugriff am 06.03.2013.

<sup>26</sup> Vgl. Dudenredaktion (Hg): *Duden, Das Synonymwörterbuch*, Seite 393.

Vgl. Dudenredaktion (Hg): *Duden, Redewendungen*, Seite 240 – 250.

Vgl. Ernst Moser: *Freiheit*, Seite 10 – 64.

Vgl. Birgit Recki: *Freiheit*, Seite 7 – 17.

<sup>27</sup> Dudenredaktion (Hg): *Duden, Das Herkunftswörterbuch*, Etymologie der deutschen Sprache, Seite 235: „mhd. *vr̄iheit*, ahd. *fr̄iheit*: »freier Sinn; verliehenes Vorrecht«, mhd. auch »privilegierter Bezirk, gefreiter Ort«, woraus nhd. ‚Schloss-, Domfreiheit‘ in der Bedeutung »offener Platz vor einem Gebäude« wurde.

<sup>28</sup> Ernst Moser: *Freiheit*, Seite 10.

<sup>29</sup> Ebd., Seite 15.



Redewendungen wird sie gerne verwendet, wie z. B. „sich die Freiheit nehmen etwas zu tun“ oder „etwas in Freiheit setzen“, auch können wir „frei atmen“ oder auch jemandem „den Rücken frei halten“.

Jede produktive Handlung eines Menschen, sein Denken, sein Kommunizieren, basieren auf der Theorie, dass der Mensch frei ist. In erster Linie verstehen wir darunter, dass wir nicht dazu gezwungen werden, etwas anderes zu tun oder zu denken, als wir wollen. Wir sind unabhängig gegenüber dem Willen der Anderen und können uns daher als Individuen frei entfalten. Darüber hinaus vollzieht sich die Freiheit auch im institutionellen Rahmen – politisch als auch moralisch können wir selbst bestimmen und entscheiden. „Gegen jeden Anspruch autoritärer Verfügung begründet Freiheit die Unverfügbarkeit von Individuen und Völkern.“<sup>30</sup> Stellen wir uns vor, wie wir Einschränkungen in diversen Bereichen empfinden und werten, wie zum Beispiel Entwicklungsmöglichkeiten, Berufswahl, Meinungsfreiheit oder schlicht der Möglichkeit zu reisen, dann wird klar, dass „Freiheit ein Anspruch [ist], der zu uns gehört wie die Fähigkeit ‚Ja‘ oder ‚Nein‘ zu sagen. Wollen und Handeln sind ohne Freiheit nicht möglich.“<sup>31</sup>

Natürlich wirft dies auch einige Fragen auf, die wieder – je nach Perspektive der Betrachtung – anders beantwortet werden. Fragen wie: Bin ich unfrei, wenn ich eine berufliche oder private Verpflichtung eingehe? Bin ich nicht frei, nur weil ich durch die Schwerkraft keine Mauern hoch laufen kann? Bedeutet Freiheit, dass ich mich in einem ständigen Wandel befinde, mich stets verändern kann, oder bedeutet sie, dass ich so bleibe wie ich bin? Werde ich durch äußere Hindernisse unfrei oder gar durch innere? Gewichtige Einwände gegen das grundsätzliche Freisein sind bei all diesen Fragen keinesfalls gegeben. Die klassische Definition laut Dudenlexikon lautet:

„1. Zustand, in dem jemand von bestimmten persönlichen oder gesellschaftlichen, als Zwang oder Last empfundenen Bindungen oder Verpflichtungen frei ist und sich in seinen Entscheidungen o. Ä. nicht [mehr] eingeschränkt fühlt; Unabhängigkeit, Ungebundenheit. 2. Möglichkeit, sich frei und ungehindert zu bewegen; das Nichtgefangensein. 3. Recht, etwas zu tun; bestimmtes [Vor]recht, das jemandem zusteht oder das er bzw. sie sich nimmt.“<sup>32</sup>

Kurzum: Freiheit ist die grundsätzliche „Entscheidungsbefugnis über eigene Angelegenheiten.“<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Birgit Recki: *Freiheit*, Seite 7.

<sup>31</sup> Ebd., Seite 7.

<sup>32</sup> <http://www.duden.de/rechtschreibung/Freiheit>, Zugriff am 24.11.2012.

<sup>33</sup> Lexikonredaktion des Bibliographischen Instituts (Hg.): *Das Neue Duden-Lexikon*, Band 3, Seite 1277.

### 3.2 Philosophischer Terminus<sup>34</sup>

„L’homme est né libre,  
et partout il est dans les fers.“  
(Jean-Jacques Rousseau)<sup>35</sup>

Das germanische „frija“ bedeutet so viel wie „mit freiem Halse“, den Konterpart dazu gibt der Sklave. Im Frühmittelalter war „frei“ ein Rechtsbegriff, mit dessen Hilfe Fremde (Nichtfreie) von den Bluts- und Stammesmitgliedern einer Gemeinschaft differenziert wurden. Die sich daraus ergebenden Hauptbedeutungen wirken bis heute nach.

„[Freiheit] bedeutet Ledigsein von fremder Gewalt innerhalb der Gruppe oder des Bereichs, in denen ‚Freiheit‘ gewahrt ist; [sie] kann nur bestehen, wenn sie durch eine eigene bzw. anerkannte, durchsetzbare Gewalt gegen Verletzung oder Unterdrückung durch fremde Gewalt geschützt ist (‚Friede‘). [...] Daraus ergab sich die Vielzahl der ‚Freiheiten‘, die stets personell und räumlich so weit galten, wie sie wirksam Schutz genossen.“<sup>36</sup>

Der Terminus der Freiheit ist in der philosophischen Tradition als politische Freiheit, Handlungsfreiheit, Willensfreiheit und existentielle Freiheit erörtert worden. Drei Grundpositionen bestimmen das Thema der Willensfreiheit: der Determinismus, die Idee der Willensfreiheit und die Vereinbarkeitsthese von Freiheit und Determination.

Freiheit verstanden als politischer oder Rechtsbegriff (griech. *eleuthería*):

Sie steht

„in der Antike für die Fähigkeit und das Recht des Bürgers, an Entscheidungen, die die Polis bzw. das Gemeinwesen betreffen, und damit an der Ausübung politischer Herrschaft teilzuhaben [...]. Dies unterscheidet den Bürger von Sklaven oder Barbaren. [...] Der Begriff der politischen [Freiheit] in all seinen Aspekten setzt einen Unterschied zwischen freiwilligem Handeln und Handeln unter Zwang voraus; politische [Freiheit] ist ein Fall von Handlungsfreiheit.“<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Vgl. Martin Gessmann (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, Seite 236 – 238;

Vgl. Birgit Recki: *Freiheit*, Seite 28 – 50;

Vgl. Heiner Hastedt: *Sartre*, Seite 51 – 57;

Vgl. Jochen Bojanowski: *Kants Theorie der Freiheit*, Seite 4;

Vgl. Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Seite 425 – 541;

Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, 982 b 25, Seite 13 – 15.

Vgl. Arthur Schopenhauer: *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, Seite 43 – 64;

Vgl. Otfried Höffe, *Kleine Geschichte der Philosophie*, Seite 225 – 229;

Vgl. [http://www.zitate-aphorismen.de/zitate/autor/arthur\\_schopenhauer/50/40](http://www.zitate-aphorismen.de/zitate/autor/arthur_schopenhauer/50/40), Zugriff am 01.04.2013.

Vgl. Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, Seite 46 – 52.

<sup>35</sup> [http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau\\_jj/contrat\\_social/Contrat\\_social.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/Contrat_social.pdf), Zugriff am 10.04.2013.

<sup>36</sup> Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Seite 425f.

<sup>37</sup> Martin Gessmann (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, Seite 236f.

Bereits in der griechischen Polis hängt die Freiheit des Individuums von der der Gemeinschaft ab, wobei zunächst nur die Eroberung von außen als Bedrohung für diese Freiheit angesehen wurde. Im 6. und 7. Jahrhundert kam es dann aber dazu, dass viele Bauern sowohl ihre persönliche Freiheit als auch ihr Land verloren und Tyrannen die Herrschaft an sich rissen. Dadurch wurde den Menschen bewusst, dass Freiheit in unterschiedlicher Weise zur gesetzmäßigen Ordnung der Polis gehörte. Das Charakterisierende und Neue der daraus entstehenden Verfassungen war Gleichheit in dem Sinne, dass man den Adel nicht mehr als „übergeordnet“ akzeptierte und folglich gleiches Mitspracherecht bezüglich der Bestimmung über die Polis verlangte. Als Freiheit wurde verstanden, dass man das gleiche Recht auf Rede- und Antragskompetenz hatte, und so „wurde Freiheit – in enger Verbindung zur Gleichheit – zum wichtigsten Merkmal der Demokratie. Sie wurde in dieser praktiziert, nicht von einem ‚Staat‘ gewährt“<sup>38</sup>. Platon sah hierbei allerdings bereits die Gefahr, dass Freiheit in der Demokratie mit Anarchie verwechselt werden könnte. In der Polis ginge es um maßvolle Freiheit und nicht um unmäßige Freiheitsliebe. Für Aristoteles war die Demokratie in zweierlei Hinsicht durch Freiheit bestimmt. Zum einen entschied nicht Vermögen oder Rang, sondern der Freiheitsstatus einer Person über die politischen Rechte, und zum anderen bestand, nach Aristoteles, die demokratische Freiheit darin, dass jeder Mensch so leben kann, wie er das will. Darüber hinaus ist für ihn der Mensch frei, „der um seiner selbst, nicht um eines anderen willen ist“<sup>39</sup>. Der Ansicht der Athener nach verbindet sich Freiheit mit Bildung und Kultur. Euripides konstatierte, dass ein Sterblicher niemals frei ist. „In der Philosophie wurde [...] der Unterschied zwischen Freien und Sklaven theoretisch aufgehoben. [...] Alles Nachdenken darüber hatte es mit der Freiheit der Freien in der Polis zu tun – bevor die Philosophie deren Grenzen durchstieß.“<sup>40</sup> Als sich im Denken der Sophisten die Trennung von Natur und Gesetz vollzog, wurde die Möglichkeit geboren Freiheit von der Polis loszulösen. Platon und Aristoteles reflektieren Freiheit und Freiheit des Bürgers in der Polis zwar nochmals auf einer höheren Stufe und stellen so deren Verbindung wieder her, aber sogar für Aristoteles ist die Trennung

„von politisch-rechtlicher und philosophischer Freiheit in der ‚Autarkie‘ des Weisen als möglich gedacht, und im Hellenismus [...] wird Freiheit als ‚innere Freiheit‘ des einzelnen zum Inbegriff einer individuellen Weise des Lebens, die unabhängig von Recht und Politik demjenigen erreichbar ist, der im Einklang mit der Natur teilhat am Logos.“<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Seite 428.

<sup>39</sup> Aristoteles: *Metaphysik*, 982 b 25, Seite 13 – 15.

<sup>40</sup> Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Seite 429.

<sup>41</sup> Ebd., Seite 435.

Handlungen ungehindert vollziehen zu können, betitelt Aristoteles als Handlungsfreiheit (griech. *hekousion*). Hindernisse können auf zweierlei Arten auftreten, zum einen „in der Form gewaltsamer äußerer Einwirkungen“<sup>42</sup> und zum anderen „dadurch, dass jemand aus Täuschung über sein Handlungsziel oder aus Unwissenheit über die zur Durchführung einer Handlung erforderlichen Mittel nicht imstande ist, seine Handlung erfolgreich abzuschließen“<sup>43</sup>.

Die Annahme eines Hindernisses setzt in beiden Fällen voraus, dass es um eine intentionale Handlung geht. Daraus lässt sich schließen, dass „die Handlungsabsicht als bewusste Wahl zwischen verschiedenen Handlungsoptionen“<sup>44</sup> begriffen wurde, was zum Begriff der Willensfreiheit führt.

„Die Hypothese eines freien Willens ist der Versuch, das Vermögen zu bestimmen, das jemanden befähigt, unabhängig von allen äußeren Einwirkungen zwischen verschiedenen Optionen handlungswirksam zu wählen. Damit ist die Zuschreibung der F. vom Handlungszusammenhang [...] ins Innere der Person verlagert.“<sup>45</sup>

Entscheidend für die Weiterentwicklung dieses Verständnisses von Freiheit war u. a. Kant (Näheres dazu in Kapitel 3.4). Die Diskussionen zur Willensfreiheit entstehen prinzipiell dadurch, dass unser Weltverständnis, aber auch unser Selbstverständnis, janusköpfig sind und sich die Geister scheiden, ob diese nun zu vereinbaren sind oder sich gegenseitig ausschließen. Einerseits nehmen wir uns als auch unsere Mitmenschen als Wesen wahr, die frei handeln können, aber auch fähig sind Verantwortung und Moral anzuerkennen und daher normalerweise selbstständig darüber entscheiden können, welche Handlungen sie durchführen. Andererseits sind wir aber auch davon überzeugt, dass sowohl unser Umfeld als auch unsere psychophysische Konstitution prägend sind und dadurch unsere Verhaltensweisen bestimmt werden.

Der Freiheitsterminus entwickelt sich in der Neuzeit nicht als Begriff, sondern wird in seine essentiellen Bestimmungen entfaltet:

„Selbstreflexion, Unendlichkeit und Richtung auf Vollkommenheit. Es ist die Freiheit eines Willens, der sein eigenes Wollen will und zugleich denkbar macht, der in sich selbst unendlich ist und autonom handelt, um so freier und vollkommener, je mehr er mit seinem eigenen und dem allgemeinen Wesen übereinstimmend selbst notwendig ist.“<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Martin Gessmann (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, Seite 237.

<sup>43</sup> Ebd., Seite 237.

<sup>44</sup> Ebd., Seite 237.

<sup>45</sup> Ebd., Seite 237.

<sup>46</sup> Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Seite 456.

Im Wandel sind die Begründungen der Freiheit sowie die systematischen Zusammenhänge, in denen sich dies ereignet. Descartes denkt in der neuzeitlichen Philosophie zuerst Freiheit ohne jegliche Beschränkungen, als Freiheit Gottes wie des Menschen. Descartes wandelt die Unendlichkeit von einem vagen zu einem rationalen Begriff, indem er bei seinen mathematischen Studien die unendlichen Zahlen einführt. Unendlichkeit wird eine reale Sache, die gleichzeitig den Terminus der Vollkommenheit neu definiert.

„Die Erfahrung der Freiheit ist ursprünglich und unmittelbar, in ihr sind wir unserer selbst bewußt, [...] und in ihrer Unendlichkeit erkennt das Ich sich als Abbild Gottes [...]. Diese Freiheit ist unbegrenzt schöpferisch, unabhängig von Grenzen des Verstandes; als Freiheit Gottes ist sie der Grund aller Möglichkeit, der erst möglich und denkbar macht und zugleich erschafft, [...] als Freiheit des Menschen ist sie der Grund alles Denkens und im universellen Zweifel an der Wahrheit des Gedachten zugleich spontan sich selbst produzierendes Bewußtsein unserer selbst und unseres Seins.“<sup>47</sup>

Etwas un schlüssig sind Descartes Ableitungen, in denen er aus der Willensfreiheit die Eventualität des Irrtums schließt, in dem der Mensch sich selbst täuscht, da der Wille eine größere Reichweite hat als der Verstand und sich auch auf das erstreckt, was der Verstand weder klar noch deutlich einsieht. Descartes Abtrennen des Terminus der Unendlichkeit von dessen theologischem Sinn sowie sein Begründen der Selbstreflexion in der Subjektivität wären bedeutungsvolle Taten für das zukünftige Philosophieren.

Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) hat sich intensiv mit den Schriften von Immanuel Kant auseinandergesetzt und sieht sich selbst als den Einzigen, der seine Philosophie wirklich versteht, aber auch als Schüler und Vollender Kants. Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (2 Bände, 1819, 1844) vermittelt bereits seinen Kerngedanken: Die Welt, in der wir leben, ist sowohl Wille als auch Vorstellung; und das in genau dieser Reihenfolge. In seiner Preisschrift *Über die Freiheit des menschlichen Willens* bestimmt er die Freiheit als einen negativen Begriff, da wir sie durch die Abwesenheit von Hindernissen denken. Je nach Wesensart des Hindernisses konstatiert er für den Begriff der Freiheit „drei sehr verschiedene Unterarten: physische, intellektuelle und moralische Freiheit“<sup>48</sup>. Wer aus seinem Willen frei handeln kann ohne äußere Hindernisse, ist physisch frei, wohingegen intellektuelle Freiheit vorliegt, wenn die Handlungen eines Menschen das reine Resultat der Reaktion seines Willen auf Beweggründe sind, die in der Außenwelt vorliegen. Moralische Freiheit, das liberum

---

<sup>47</sup> Ebd., Seite 457.

<sup>48</sup> Arthur Schopenhauer: *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, Seite 43.

arbitrium – die freie Willensentscheidung –, liegt dann vor, wenn es keine stärkeren Gegenmotive für eine Handlung gibt, wie zum Beispiel Drohungen oder Versprechungen. Darüber hinaus stellt er fest: „Du kannst thun was du willst: aber du kannst, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur Ein Bestimmtes wollen und schlechterdings nichts Anderes, als dieses Eine“<sup>49</sup>, womit er pointiert Handlungsfreiheit und Willensfreiheit unterscheidet. Von Einstein wird dies später zitiert als: „Ein Mensch kann zwar tun, was er will, aber nicht wollen, was er will.“<sup>50</sup> Für Schopenhauer ist der Wille des Menschen durch seinen Charakter vorbestimmt, wodurch er nicht frei wählen kann. Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) stimmt mit Arthur Schopenhauer über die Bestreitung der Freiheit des Willens überein, allerdings ist bei Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht selbiger weder frei noch unfrei. Wann auch immer er über Handeln, Verantwortung und freien Willen reflektiert, vertritt er den Determinismus. Willkür sieht Nietzsche als Illusion des jeweils Betroffenen. In der *Götzen-Dämmerung* schreibt er über den *Irrtum vom freien Willen*, dass dieser freie Wille erfunden wurde, damit der Mensch ein schlechtes Gewissen anezogen bekommt. Er nennt es „das anrüchtigste Theologen-Kunststück, das es gibt, zum Zweck, die Menschheit in ihrem Sinne ‚verantwortlich‘ zu machen, [...] die Lehre vom Willen ist wesentlich erfunden zum Zweck der Strafe, das heißt des *Schuldigfinden-wollens*“<sup>51</sup>. Konträr dazu beginnt sich durch Søren Kierkegaard (siehe Kapitel 3.3) der Existentialismus zu entwickeln. Gemeinsam haben Kierkegaard und Nietzsche die Tatsache, dass ihr Denken von persönlichen Beweggründen initiiert wurde und sie ihr Wirken nicht im akademischen Rahmen entfalteten. Im Mittelpunkt dieser neuen Strömung steht die Problematik der Existenz des Einzelnen. In Frankreich bildet sich die sogenannte Existentialphänomenologie, deren Hauptvertreter Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty und Gabriel Marcel sind. Der Existentialismus bildet sich in Frankreich als ein Seitenweg dieser Strömung heraus. Freiheit im existentialistischen Sinn, vor allem geprägt durch Martin Heidegger, versteht Freiheit „als die Offenheit des als »In-der-Welt-sein« bestimmten menschlichen Daseins für seine Möglichkeiten“<sup>52</sup>. Hier ist Freiheit als der Freiraum aufzufassen, „in dem Handlungen vollzogen werden und nur vollzogen werden können“<sup>53</sup>, da sie immer in Verbindung mit Wahlmöglichkeiten zugänglich sind. Am Höhepunkt des Existentialismus, insbesondere bei Sartre, wird der Mensch zentriert, allerdings auch bei

---

<sup>49</sup> Ebd., Seite 62f.

<sup>50</sup> Albert Einstein zitiert nach Rafael Ferber in: *Philosophische Grundbegriffe 2*, Seite 170.

<sup>51</sup> Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, Seite 47.

<sup>52</sup> Martin Gessmann (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, Seite 238.

<sup>53</sup> Ebd. Seite 238.

simultanen und späteren Momenten wird er wieder dezentriert, um dem aufkeimenden Humanismus entgegenzuwirken.

Im Hauptteil meiner Arbeit wird zu erkennen sein, dass Jean-Paul Sartre diese existentielle Freiheit noch radikalisiert. Näheres zur existentiellen Freiheit sowie zu Sartres Radikalisierung dieses Freiheitsbegriffs wird in Kapitel 3.3 sowie den Kapiteln 4 – 7 ausgeführt. Wichtig ist es, diese existentielle Freiheit nicht mit Willkür gleichzusetzen.

### 3.3 Kierkegaards Freiheitsbegriff<sup>54</sup>

„Obwohl Hegel die Wahrheit allein im Konkreten liegen sieht, hebt er nach Kierkegaard den einzelnen im Allgemeinen auf und unterwirft die personale Ethik der Staatsethik. Aus dieser doppelten Kritik und zusätzlich aus dem Ringen um das eigene Verhältnis zu Gott lebt Kierkegaards Werk, ein Denken jenseits der von Hegel bestimmten Vermittlungen und jenseits aller Wesensphilosophie: der fulminante Beginn der modernen Existenzphilosophie.“<sup>55</sup>

Søren Kierkegaard gilt als Vorreiter des Existentialismus, dessen Denkansätze u. a. auch Sartre weiterentwickelt hat. In meiner Arbeit möchte ich nun auf ihn sowie den von ihm geprägten Freiheitsbegriff eingehen, da dieser Jean-Paul Sartre als Ausgangspunkt für seine Ausführungen diente. Zum Verständnis von Kierkegaards Denken sind hierfür mehrere Faktoren entscheidend, die im Folgenden dargelegt werden.

Kierkegaard wird am 5. Mai 1813 in Kopenhagen geboren, wo er auch am 11. November 1855, nachdem er am 5. Oktober auf offener Straße zusammengebrochen ist, stirbt. Sein Schaffen hat erst mit Verzögerung Wirkung entfaltet. Es dauert lange bis er aus dem Dänischen übersetzt wird, und so entfaltete sich seine Wirkung erst um die Jahrhundertwende. Sein Schreibstil hebt sich deutlich von Gestus, Form und Stil der klassisch-akademischen Abhandlungen ab. Er selbst bezeichnet sich als Schriftsteller, nicht als Philosoph, und bei einigen seiner Texte wird bis heute diskutiert, ob man sie nun mehr als literarische Fiktion oder als philosophische Texte im engeren Sinn zu verstehen hat. Sicher ist, dass man zum Verständnis seiner Texte auch seine Lebensgeschichte kennen muss, da diese den Ausgangspunkt seines Schreibens darstellt. So ist sein Gemüt von Kindheit an von seinem sittenstrengen schwermütigen Vater geprägt, und wie kein anderer vor oder nach ihm, ist er stets hin und her gerissen zwischen den Entscheidungen und hat fortwährend das Gefühl, egal was er tut, es sei das Falsche. So lautet zum Beispiel einer seiner berühmten Aphorismen aus *Entweder – Oder* (veröffentlicht 1843), dessen Titel bereits sein ewiges Dilemma andeutet,

---

<sup>54</sup> Vgl. Søren Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, Seite 441 – 640;

Vgl. Søren Kierkegaard: *Furcht und Zittern*. Seite 179 – 326;

Vgl. Søren Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, Seite 5 – 177;

Vgl. Søren Kierkegaard: *Entweder – Oder*, Seite 7 – 933;

Vgl. Søren Kierkegaard: *Philosophische Brocken*, Seite 5 – 152;

Vgl. Søren Kierkegaard: *Die Schriften über sich selbst*, Seite 1 – 95;

Vgl. Konrad Paul Liessmann: *Søren Kierkegaard zur Einführung*, Seite 7 – 133;

Vgl. Konrad Paul Liessmann: *Die großen Philosophen und ihre Probleme*, Seite 117 – 133;

Vgl. Annemarie Pieper: *Søren Kierkegaard*, Seite 25, 50 – 52, 71 -84, 97 – 100, 106 – 115, 122 – 148;

Vgl. Otfried Höffe: *Kleine Geschichte der Philosophie*, Seite 229 – 232.

Vgl. <http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch>, Zugriff am 18.03.2013.

<sup>55</sup> Otfried Höffe: *Kleine Geschichte der Philosophie*, Seite 230.



„[h]eirate, du wirst es bereuen; heirate nicht, du wirst es auch bereuen; heirate oder heirate nicht, du wirst beides bereuen [...]. Lache über die Torheiten der Welt, du wirst es bereuen; weine über sie, du wirst es auch bereuen; [...] traue einem Mädchen oder traue ihm nicht, du wirst beides bereuen; [...] erhänge dich oder erhänge dich nicht, du wirst beides bereuen“<sup>56</sup>.

Seine unglückselige Verlobungsgeschichte<sup>57</sup> mit Regine Olsen (1840) und der geistige Versuch diese zu bewältigen gibt den Anstoß zu diesem Buch. Bei der Lektüre scheint es fast so, er hätte diese rund 900 Seiten einzig für Regine geschrieben, wenngleich er sie auch hier wieder getäuscht hat und seine wahren Beweggründe für die Trennung nicht nannte, was mit seiner Einstellung, die er nach ebenfalls intensiver Reflexion erlangte, konform geht, dass es unmöglich ist, den Menschen unmittelbar die Wahrheit mitzuteilen. „In scharfem Entweder – Oder setzt er der Einsicht der Vernunft die Absurdität des Lebens, des Leidens und Kämpfens, dem Sinn für das Notwendige den Sinn für das Unmögliche entgegen. Die Krise wird zur Permanenz.“<sup>58</sup>

Schon früh stellt Kierkegaard fest, dass sein Martyrium das Reflexions-Martyrium ist und dieses auch auf sich nimmt. Er ist sich bewusst, dass die Zeit die Leidenschaft braucht, und dass Verstand sowie Reflexion „das Unglück der Zeit sind – aber deshalb muß ein Mensch her, ‚der alle Reflexionen bis ans Ende durchreflektieren könnte‘, ein Verstandesmensch, der unter der ‚Maske des Spottes und des Witzes‘ eine ‚Begeisterung von erster Güte‘ tragen sollte.“<sup>59</sup> Seine Reflexionsfähigkeit gestattet ihm eine vorbehaltlose Selbstanalyse, und durch sein Vermögen des Betrachtens aus allen Perspektiven gelingt es Kierkegaard, zu einem solchen Ausmaß der Frage nach den Formen sowie Möglichkeiten der Existenz vorzustoßen, dass sein Werk, trotz der autobiographischen Note und der intimen Anlässe seines Schreibens, bis heute aktuell erscheint. Auch die Täuschung stellt in seinem Denken einen wesentlichen und vielfältigen Aspekt dar. So schreibt er beim Reflektieren seiner ästhetischen Schriften:

„[...] die ästhetische Schriftstellerei [ist] eine Täuschung. [...] Aber eine Täuschung, das ist ja ein häßlich Ding. Darauf würde ich antworten: man lasse sich von dem Wort ‚Täuschung‘ nicht täuschen. Man kann einen Menschen täuschen über das Wahre, und man kann, um an den alten Sokrates zu erinnern, einen Menschen hineintäuschen in das Wahre. Ja, eigentlich vermag man einzig und allein auf diese Weise einen Menschen, der in einer Einbildung befangen ist, in das Wahre hineinzubringen, dadurch nämlich daß

---

<sup>56</sup> Sören Kierkegaard: *Entweder – Oder*, Seite 49.

<sup>57</sup> Kierkegaard verliebt sich in die junge Frau, macht ihr einen Heiratsantrag, den sie akzeptiert, womit sie offiziell verlobt sind. Allerdings war ihm bereits am nächsten Tag klar, dass es, aufgrund seiner Schwermut, die ihn belastete, falsch war, diesen Antrag zu machen. Nachdem er ein halbes Jahr darüber nachdenkt, ringt er sich dazu durch, die Verlobung zu lösen und schreibt Regine Olsen einen nüchternen Brief. Kaum war dieser abgeschickt, wusste er, es ist falsch.

<sup>58</sup> Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, Seite 24.

<sup>59</sup> Kierkegaard zitiert nach Konrad Paul Liessmann in: *Sören Kierkegaard zur Einführung*, Seite 17.

man ihn täuscht. [...] ‚Täuschen‘ – was will das denn also sagen? Es will sagen, daß man nicht unmittelbar mit dem beginnt das man mitteilen will, sondern damit beginnt die Einbildung des andern für bare Münze zu nehmen.“<sup>60</sup>

Kierkegaards Verständnis von Wahrheit und Täuschung erinnert an den später von Sartre verwendeten Begriff „mauvaise foi“, auf den ich ab Kapitel 4 dieser Arbeit eingehen werde.

Auch bezüglich der Autorschaft seiner autobiographischen Werke erlaubt er sich eine Täuschung. Kierkegaard veröffentlicht alle Texte, die nicht religiös sind, unter Pseudonymen, was für ihn eine weitere literarisch-philosophische Strategie war. Darüber hinaus waren all seine Pseudonyme sprechend, worauf an späterer Stelle in diesem Kapitel eingegangen werden wird. Nun gestattet Kierkegaard das Spiel mit seinen Pseudonymen auch das Einnehmen unterschiedlicher Positionen, ohne für diese einstehen zu müssen, er kann literarisch experimentieren und sich probeweise identifizieren. Bei seinem Werk *Entweder – Oder* hat er dieses Spiel so weit getrieben, dass es so viele Autoren kennt wie vermutlich kein anderes Buch der Weltliteratur. Sein Herausgeber ist Victor Eremita, der ein Konvolut von Schriften findet. Beim Durchsehen der Blätter identifiziert Victor Eremita unterschiedliche Handschriften und Textgattungen und ordnet sie schließlich mindestens drei Autoren zu: Einem Gerichtsrat, den er B nennt, Ethiker ist und Briefe an einen gewissen A, den Ästhetiker, schreibt. Darüber hinaus findet er noch ein Tagebuch, ein in sich geschlossener Text, das einen dritten Verfasser, einen gewissen Johannes, zu haben scheint. Die Papiere des Ästhetikers sind wiederum untergliedert und beinhalten Textsorten, wie Aphorismen, kleine Abhandlungen, aber auch ironische Texte. Das einzige Thema, das Kierkegaard in diesem Buch behandelt, ist die Frage, wie man mit einer unglückseligen Liebesgeschichte umgehen soll, wobei es ihm hierbei wirklich darum geht, was es heißt als konkreter Einzelner zu existieren. Der Ästhetiker plädiert für ein Leben in reiner Sinnlichkeit, der Ethiker für ein Leben unter moralischen Gesichtspunkten. Das Entscheidende und für den Existentialismus Wegbereitende hierbei war, dass sowohl für den Ästhetiker A als auch für den Ethiker B der Mensch das Wesen ist, das die Wahl hat, was zur entscheidenden Kategorie Kierkegaards wird: die Kategorie der Wahl. Der Mensch kann sich nicht nicht entscheiden. Jede Form ist eine Entscheidung, aber eine Entscheidung heißt, dass ich wählen können muss. Hier schlägt Jean-Paul Sartre die Brücke zu seinem Denken, bekommt den Gedankenstoß, der seine eigenen Reflexionen inspiriert hat.

---

<sup>60</sup> Sören Kierkegaard: *Die Schriften über sich selbst*, Seite 48f.

Der grundlegende denkerische Ansatz Kierkegaards ist die Wahrheit im Existieren des Einzelnen<sup>61</sup> zu sehen und nicht in Allgemeinbegriffen zu denken. Søren Kierkegaard ging es hierbei wirklich darum, den Einzelnen in seiner konkreten und unmittelbaren Existenz zu begreifen und zu reflektieren.

Auch Kierkegaards Verhältnis zum Christentum war kein einfaches, es hat ihn zu intensiven Reflexionen angeregt, die er in mehreren Büchern, wie auch *Entweder – Oder*, verarbeitet. Weiters ist festzuhalten, dass Kierkegaard das Christentum zeitweise „als die unmenschliche Grausamkeit“<sup>62</sup> vorkam. Er selbst sagt: „[I]ch weiß, was Christentum ist; meine Unvollkommenheit als Christ erkenne ich selbst – aber ich weiß, was Christentum ist.“<sup>63</sup> In *Entweder – Oder* kontrastiert Kierkegaard nun die ästhetische mit der ethischen Lebensform und konstatiert, dass der Mensch, der ein vernünftiges Sinnenwesen ist, in Verzweiflung endet, wenn er sich ausschließlich einer ästhetischen Existenz hingibt. Wählt er eine ethische Existenz, sucht er Verbindlichkeit, eine Norm; diese Norm ist allerdings für alle anderen auch verbindlich. Schließlich hat jede Form von Moral, sei sie nun christlich oder weltlich argumentiert, nur als Konvention aufgefasst oder mit großem Pathos aufgeladen, den Anspruch, das Leben des Einzelnen einer allgemeineren übergeordneteren Norm zu unterwerfen. Zeitgleich verliert man, worum es Kierkegaard gegangen war, das Gefühl als Individuum, als Einzelner in einer unmittelbaren Unverwechselbarkeit zu existieren. Das ist der Gedanke, den Kierkegaard erstmals aufgegriffen hat: Moralisches Handeln bedeutet seine Priorität von der Individualität weg zu schieben, man gleicht sich allgemeinen Gesichtspunkten an oder unterwirft sich ihnen sogar. Kierkegaard sucht nun nach einer dritten Möglichkeit, die es erlaubt, die Individualität zu behaupten, die Moral aufzuheben und dennoch nicht in den Zustand eines reinen „Sinnenwesens“ zurückzufallen. Infolgedessen versucht er diese Möglichkeit am Beispiel des Glaubens, der religiösen Existenz zur Anwendung zu bringen. „Das ‚Fragmal‘ seiner ganzen schriftstellerischen Tätigkeit [...] lautet für Kierkegaard dann auch: Was heißt es, Christ zu werden in der Christenheit?“<sup>64</sup>

Die bereits erwähnten Pseudonyme Kierkegaards, unter denen er seine philosophischen Schriften veröffentlichte, waren u. a.: Victor Eremita, der siegreiche Einzelgänger, den er als Herausgeber von *Entweder – Oder* nutzt, Johannes de Silentio schreibt *Furcht und*

---

<sup>61</sup> „Die Wahrheit ist die Subjektivität.“, Søren Kierkegaard zitiert nach Konrad Paul Liessmann in: *Die großen Philosophen und ihre Probleme*, Seite 130.

<sup>62</sup> Søren Kierkegaard zitiert nach Konrad Paul Liessmann in: *Die großen Philosophen und ihre Probleme*, Seite 118.

<sup>63</sup> Søren Kierkegaard: *Die Schriften über sich selbst*, Seite 11.

<sup>64</sup> Konrad Paul Liessmann: *Søren Kierkegaard zur Einführung*, Seite 36.

*Zittern* (1843), ein schweigender also, der ein ganzes Buch schreibt, was bereits andeutet, dass das, worum es ihm im Grund geht, nicht ausgesprochen werden kann. Kierkegaards Buch *Der Begriff Angst* (1844), das den minimalistischen Untertitel *Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde* trägt, wird vom Beobachter oder Hüter Kopenhagens, Vigilius Haufeniensis, geschrieben. Johannes Climacus ist es, der in den *Philosophischen Brocken* die Versuche des Gottesbeweises ad absurdum führt und mit diesem Namen andeuten will, dass er „logisch die Leiter der Konsequenzen benutzt“<sup>65</sup>. Kierkegaard erklärt in der *Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*: „Es ist also in den pseudonymen Büchern nicht ein einziges Wort von mir selbst; ich habe keine Meinung über sie außer als Dritter [...].“ Darüber hinaus ersucht er darum, wenn aus diesen unter Pseudonym publizierten Büchern zitiert wird, als Namen des Verfassers nicht den seinen zu verwenden, sondern den „des respektiven pseudonymen Verfassers“<sup>66</sup>. Innerhalb eines Jahres erscheinen *Furcht und Zittern*, die *Wiederholung* und *Drei erbauliche Reden*. Nur letzteres hat Kierkegaard unter seinem Namen publiziert. Kierkegaard bzw. Johannes de Silentio analysiert pointiert und radikal das Phänomen der religiösen Existenz in *Furcht und Zittern*. Auch seine Demarkation zur akademischen Philosophie und sein Selbstbild als Schriftsteller kann man bereits im Vorwort herauslesen, so schreibt er:

„Der Verfasser der vorliegenden Schrift ist keineswegs Philosoph, er hat das System nicht verstanden, ob es da ist, ob es fertig ist, sein schwacher Kopf hat schon genug an dem Gedanken, welch ungeheuren Kopf ein jeder in unserer Zeit haben muß, da ein jeder einen solch ungeheuren Gedanken hat.“<sup>67</sup>

Aber auch ein Seitenhieb gegen die Systemphilosophie des deutschen Idealismus, vor allem gegen Hegel, ist hier erkennbar. Es lässt daher vermuten, dass auch dessen Problemlage behandelt werden wird. Da Kierkegaard nicht im akademischen Rahmen schrieb, hatte er bei seiner Schriftstellerei Freiheiten, die akademische Philosophen nicht hatten, so beginnt er *Furcht und Zittern* mit dem Ton eines Märchenerzählers: „Es war einmal ein Mann, [...]“<sup>68</sup> In dieser märchenhaften Atmosphäre schildert nun Kierkegaard die Geschichte von der von Gott befohlenen Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham. Diese Geschichte dient ihm als Beispiel für die Behandlung der Frage nach den

---

<sup>65</sup> Søren Kierkegaard: *Philosophische Brocken*, Seite 131.

<sup>66</sup> Søren Kierkegaard zitiert nach Konrad Paul Liessmann in: *Søren Kierkegaard zur Einführung*, Seite 34.

<sup>67</sup> Søren Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, Seite 183.

<sup>68</sup> Ebd., Seite 185.

Grenzen der Moral. Hierbei geht es aber nicht um eine philosophisch-theologische Erläuterung der alttestamentarischen Geschichte. „Die lyrische Annäherung eines *Einzelnen* an Abraham, die poetischen Versuche, dessen Situation zu imaginieren, sind auch Ausdruck jener mittelbaren Unmittelbarkeit, die an die Stelle einer unmöglich gewordenen systematischen Entfaltung des Problems treten muß.“<sup>69</sup> Kierkegaard stellt bei seinen Ausführungen die Frage was in Abraham vorging, als er die Stimme Gottes hörte und sie ihm befahl, er solle seinen Sohn opfern. Johannes de Silentio bzw. Kierkegaard formuliert das Problem wie folgt:

„Der ethische Ausdruck für das, was Abraham tat, daß er Isaak morden wollte, der religiöse ist, daß er Isaak opfern wollte; aber in diesem Widerspruch liegt gerade die Angst, die einen Menschen wohl schlaflos machen kann, und doch wäre Abraham nicht der, der er ist, ohne diese Angst. [...] Wenn nämlich der Glaube weggenommen wird, indem er zu null und nichts wird, dann bleibt nur das rohe Faktum übrig, daß Abraham Isaak morden wollte [...]. In all dieser Zeit glaubte [Abraham]; er glaubte, Gott werde Isaak nicht von ihm fordern, während er doch willig war, ihn zu opfern, wenn es verlangt wurde. Er glaubte kraft des Absurden [...]; denn alle menschliche Berechnung hatte ja längst aufgehört.“<sup>70</sup>

Das zentrale Problem, das er herausarbeitet, ist, dass Abraham mit niemandem darüber reden kann:

„Sobald ich spreche, drücke ich das Allgemeine aus, und wenn ich es nicht tue, dann kann mich niemand verstehen. Sobald Abraham sich somit im Allgemeinen ausdrücken will, so muß er sagen, seine Situation sei eine Anfechtung, denn er besitzt keinen höheren Ausdruck desjenigen Allgemeinen, das über dem Allgemeinen steht, über das er hinausstreitet.“<sup>71</sup>

Von außen betrachtet ist und bleibt Abrahams Handeln ein Mordversuch. Von innen betrachtet, aus der Perspektive des Glaubens, ist es eine durch den Glauben gerechtfertigte, ja geradezu heilige Handlung. Daher ist Abraham mit dieser Krise und mit diesem Glauben zum Schweigen verurteilt. Hier äußert Kierkegaard zum ersten Mal einen Gedanken, der sein weiteres Werk bestimmen wird, diesen eminentem Satz:

„Welch ungeheures Paradoxon der Glaube ist, ein Paradoxon, das einen Mord zu einer heiligen und gottwohlgefälligen Handlung zu machen vermag, ein Paradoxon, das Abraham Isaak wiedergibt, dessen kein Denken sich bemächtigen kann, weil der Glaube eben da anfängt, wo das Denken aufhört.“<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Konrad Paul Liessmann: *Sören Kierkegaard zur Einführung*, Seite 60.

<sup>70</sup> Sören Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, Seite 205 – 212.

<sup>71</sup> Ebd., Seite 244.

<sup>72</sup> Ebd., Seite 235.

Die These von Kierkegaard lautet nun, dass es keine Möglichkeit gibt zwischen der Außenperspektive der Vernunft und der Innenperspektive des Glaubens zu vermitteln. Weiters bringt Johannes de Silentio nun zwei Fragen zutage, zum einen die Frage nach der Absurdität des Glaubens und zum anderen die Frage, ob sich eine Suspension des Ethischen obligatorisch nur unter der Bestimmung eines als absurd rezipierten Glaubens ergeben kann. Natürlich ist klar, dass die subjektive Erfahrung des Glaubens vor der Vernunft nicht standhält, weshalb Kierkegaard die zentrale und berühmt gewordene Formulierung „kraft des Absurden“ (siehe Fußnote Nr. 69) gefunden hat. Der Glaube zieht somit seine Kraft gerade aus dieser Absurdität. Kierkegaard stellt Vernunft und Glaube diametral einander gegenüber. Es gibt weder einen Weg noch eine Brücke zwischen diesen beiden Existenzformen, und seine unglaubliche Conclusio ist, dass wahre Religiosität nicht die Grundlage der Ethik ist, sondern ihre Aufhebung. Indem Abraham glaubt, seinem Gott seinen Sohn opfern zu müssen, beansprucht sein Glaube, dass für ihn die Gesetze der Moral nicht gelten. Letztlich hebt individuelle Glaubenserfahrung die Moral immer auf.

„Der Glaube ist eben dieses Paradoxon, daß der Einzelne als der Einzelne höher ist als das Allgemeine, diesem gegenüber berechtigt ist, nicht subordiniert, sondern übergeordnet, doch wohlgeordnet solchermaßen, daß der Einzelne nachdem er als der Einzelne dem Allgemeinen untergeordnet gewesen ist, jetzt durch das Allgemeine zu dem Einzelnen wird, der ihm als der Einzelne übergeordnet ist; daß der Einzelne als der Einzelne in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht. Dieser Standpunkt läßt sich nicht mediiieren; denn alle Mediation geschieht gerade kraft des Allgemeinen; es ist und bleibt in aller Ewigkeit ein Paradoxon, dem Denken unzugänglich.“<sup>73</sup>

Was Søren Kierkegaard weiters analysiert ist eine Differenzierung zum Mythos des tragischen Helden, denn Abraham ist „entweder ein Mörder oder ein Gläubiger. Jene Zwischenbestimmung, die den tragischen Held rettet, ist Abraham nicht eigen“<sup>74</sup>. Hier bedient sich Kierkegaard, wie auch später Sartre (siehe Kapitel 5.1), eines antiken Mythos, um sein Anliegen zu transportieren. Die berühmte Kindsopferungsgeschichte, der sich Kierkegaard nun bedient, um sie mit der Geschichte Abrahams zu kontrastieren ist jene von Agamemnon und Iphigenie. Der ausweglose Konflikt eines tragischen Helden ist immer der zwischen zwei ethischen Normen. Abraham unterliegt der Logik der Paradoxie des Glaubens, wohingegen Agamemnons Tat kommunizierbar und begründbar ist: Eine Göttin spricht zu ihm und lässt ihn wählen zwischen dem Leben seiner Tochter Iphigenie und dem Wohl des griechischen Heeres. Kierkegaards These ist,

---

<sup>73</sup> Ebd., Seite 239.

<sup>74</sup> Ebd., Seite 240.

dass Abraham bei seinem Glaubenskonflikt nicht argumentieren kann, denn es gibt kein Ziel, kein „um zu“. Sobald dieses vorhanden ist, kann man vernünftig argumentieren, aber der biblische Gott verlangt schlicht die Opferung des Sohnes. „Nicht um ein Volk zu erretten, nicht um die Idee des Staates zu behaupten, tut Abraham solches, nicht um erzürnte Götter zu versöhnen.“<sup>75</sup> Auf die von Kierkegaard gestellte Frage, wie nun religiöser Glaube aussehen würde, wenn es ihn in Reinkultur gäbe, wäre somit die Antwort, die er anhand des Beispiels von Abraham dargelegt hat, dass der Gläubige nicht reden kann.

„Immer wieder kreisen seine Schriften um die Frage nach der Möglichkeit individueller Existenz. Daß er im Christsein, im Versprechen der Ewigen Seligkeit, den Garanten für diese Möglichkeit sehen wollte, ließe sich aber auch umkehren: Die Möglichkeit von Subjektivität entscheidet auch über die Chancen einer christlichen Religiosität im Kierkegaardschen Sinne. Wenn das Individuum verspielt hat, verschwindet auch der Glaube.“<sup>76</sup>

Für Kierkegaard ist der Glaube selbst eine Dimension, und zwar nicht die der Wahl wie beispielsweise beim Ästhetiker oder beim Ethiker, wo es darum geht seine Existenz zu wählen. Søren Kierkegaard wählte zur Differenzierung der Welt des Gläubigen von der übrigen Welt, die Metapher des Sprungs. Man kommt nicht allmählich zum Glauben, man kann nicht durch Argumente dorthin überzeugt werden, auch nicht durch Vernunft hingeführt oder rein konventionell hineinwachsen, sondern es ist der Sprung, das Plötzliche, das Unmittelbare, von der einen Situation in die andere. Das ist, was man aus Kierkegaards Interpretation der Geschichte Abrahams und Isaaks über die Struktur und das Wesen des Glaubens aus Kierkegaards Perspektive erfahren kann. Es geht ihm zentral um die Bewegung der Innerlichkeit, die bis zu einem gewissen Grad auch ohne Glauben funktioniert, eine eigene Existenz als Form der verschlossensten Innerlichkeit. Eine Möglichkeit, wie sich dies auch ohne Glauben umsetzen ließe, spielt Kierkegaard in *Furcht und Zittern* anhand einer eigenwilligen Adaption der dänischen Sage von *Agnete und dem Wassermann* durch: das Sujet vom Meereswesen, das die Menschen zu sich hinabzieht. Kierkegaard erklärt:

„Nun will ich eine Skizze in Richtung des Dämonischen folgen lassen. Dazu kann ich die Sage von Agnete und dem Triton brauchen. [...] [E]r steht schon am Ufer [...] – da blickt Agnete ihn noch einmal an, nicht furchtsam, nicht zweifelnd, nicht stolz auf ihr Glück, [...] sondern absolut demütig wie die geringe Blume für die sie sich selbst hielt, absolut vertrauensvoll vertraut sie ihm mit diesem Blick ihr ganzes Schicksal an. [...] Da sinkt der Triton zusammen, er kann der Macht der Unschuld nicht widerstehen, sein Element

---

<sup>75</sup> Ebd., Seite 243.

<sup>76</sup> Konrad Paul Liessmann: *Søren Kierkegaard zur Einführung*, Seite 37.

wird ihm untreu, er kann Agnete nicht verführen. [...] Dann kehrt er allein zurück, und das Meer stürmt; aber wilder stürmt die Verzweigung im Triton.“<sup>77</sup>

Im selben Moment beginnt nun diese innere Bewegtheit, und er ist in dieser Situation gefangen und weiß nicht, wie er ihr entringen kann. Diese innere Bewegtheit ähnelt nun der inneren Bewegtheit des Glaubens. Sie hat ihren tiefsten Ursprung aber natürlich nicht im Glauben, wie bei Abraham, sondern im Bösen. Er kann und will Agnete nicht mehr verführen, denn dann wäre sie des Todes. Sagt er ihr nun die Wahrheit über seine ursprünglichen Absichten, zerstört er alles, täuscht er sie darüber hinweg, muss er ihr immer etwas verheimlichen,

„es bleibt ihm die innere Qual, etwas zu wissen, was nicht gesagt werden darf, und dieses Wissen wird seine Liebe unmöglich machen. Nur wenn er schweigt, ist er bei sich – aber dann verliert er alles. Johannes de Silentio nennt diese innere Bewegung [...] das ‚Dämonische‘ – verstanden wohl als Verfallenheit an eine absolute Innerlichkeit, die keinen Weg nach außen, keine Mitteilung mehr kennt: ‚Mit Hilfe des Dämonischen wäre also der Wassermann der Einzelne, der als Einzelner höher ist denn das Allgemeine. [...] Das ist die Entsprechung, das Gegenstück zu jenem Paradox, von welchem wir reden [...]‘. Man spürt förmlich, wie Johannes de Silentio bei dieser Beinahe-Identifikation des Göttlichen mit dem Dämonischen erschrickt [...]“<sup>78</sup>. Hier baut Kierkegaard die Brücke „von der Innerlichkeit des Einzelnen und deren ästhetischem Ausdruck zum Dämonischen und zum Göttlichen“<sup>79</sup>.

Bereits der Titel *Furcht und Zittern* deutet an, dass diese innere Bewegtheit, um die es Kierkegaard geht, eine Bewegtheit der Angst ist, was für ihn einen weiteren Zentralbegriff der Existenz des Menschen darstellt. Als Begriff hat er ihn erstmals in seiner Schrift *Der Begriff Angst* eingeführt, in späterer Folge wurde er zu einem Grundbegriff der Existenzphilosophie. „Während Furcht stets auf etwas Bestimmtes [...] bezogen ist, ist die Angst immer Angst vor etwas Unbestimmtem und letztlich vor dem Nichts. Für Kierkegaard sind Sünde, Angst und Freiheit in eigentümlicher Weise miteinander verknüpft.“<sup>80</sup> Kierkegaard schreibt dazu: „Der Begriff der Angst [ist] [...] gänzlich anders [...] als etwa Furcht und ähnliche Begriffe, die sich auf etwas Bestimmtes beziehen; Die Angst dagegen ist die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit.“<sup>81</sup> Wie bereits der Untertitel (siehe Seite 27) andeutet, beginnt Kierkegaard sein Werk *Der Begriff Angst* mit dem Problem der Erbsünde und nützt die Bibelgeschichte Adams zur Klärung einiger grundsätzlicher anthropologischer Voraussetzungen:

---

<sup>77</sup> Sören Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, Seite 288f.

<sup>78</sup> Konrad Paul Liessmann: *Sören Kierkegaard zur Einführung*, Seite 66f.

<sup>79</sup> Ebd., Seite 67.

<sup>80</sup> <http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/>, Zugriff am 18.03.2013.

<sup>81</sup> Sören Kierkegaard: *Der Begriff Angst*, Seite 488.



„[D]ie Sünde kam durch eine Sünde in die Welt. Wäre es nicht so, dann wäre die Sünde als etwas Zufälliges hineingekommen, das zu erklären man besser sein läßt. [...] Die Sünde kommt also hinein als das Plötzliche, das heißt durch den Sprung. [...] Das ist dem Verstand ein Ärgernis.“<sup>82</sup>

Der Sündenfall also muss ein logisches Paradoxon bleiben, das sich bei jedem Menschen wiederholt. Schuld oder Unschuld lassen sich weder genetisch erklären noch auflösen. Kierkegaard erörtert in diesem Werk (und auch in anderen Texten) die Frage, wie aus einer Möglichkeit eine Wirklichkeit wird, aber vor allem ist hier Kierkegaards Interpretation kongenial, denn er konstatiert, dass die Drohung von Gott, der durch das Verbot die Frucht zu essen erst die Möglichkeit schafft, eine absurde ist, denn vor dem Sündenfall gab es den Tod nicht. Das bedeutet also, dass Adam und Eva mit einer Möglichkeit und mit Konsequenzen einer Möglichkeit konfrontiert sind, die sie nicht verstehen. Aber sie wussten, dass es eine negative Botschaft war. Kierkegaard konstatiert nun:

„Das Verbot ängstigt ihn, weil das Verbot die Möglichkeit der Freiheit in ihm erweckt. Was an der Unschuld vorbeiging als das Nichts der Angst, das ist nun in ihn selbst hineingekommen und ist hier wieder ein Nichts, die ängstigende Möglichkeit zu *können*. [...] Das Entsetzen hier ist nur Angst; denn Adam hat das Gesprochene nicht verstanden und hat also hier nur wieder die Zweideutigkeit der Angst. Die unendliche Möglichkeit zu können, die das Verbot erweckte rückt jetzt dadurch näher, daß diese Möglichkeit eine Möglichkeit als ihre Folge aufweist. [...] In der Angst hat [die Unschuld] ihr Verhältnis zum Verbotenen und zur Strafe. [...] dies kann [die Psychologie] in ihrer Beobachtung des Menschenlebens immer wieder aufzeigen.“<sup>83</sup>

Es ist nun also, laut Kierkegaard, sinnvoll, von der Erbsünde zu sprechen, da jeder Mensch einmal vor der Situation steht, Möglichkeiten ergreifen zu können deren Konsequenzen er nicht abschätzen kann. Des Weiteren bringt er hier den Zusammenhang von Geist und Angst auf einen dezisiven Begriff: Freiheit. Es ist das Verbot, das signalisiert, dass eine zunächst noch abstrakte Möglichkeit gegeben ist, etwas zu können. Die erste Bewusstseins erfahrung von Freiheit ist das Verbot. In weiterer Folge spielt Adam mit den Gedanken an eine Möglichkeit des Bösen, was nun, so Kierkegaard, die prinzipielle existentielle Angst des Menschen ist. Sündhaftigkeit bedeutet nichts Anderes, als dass der Mensch ein Wesen ist, das tatsächlich die Wahl hat, zwischen unterschiedlichen Möglichkeiten zu wählen. Weil er die Wahl hat, ist er frei. Die Möglichkeit, das Negative zu tun, ist gleichzeitig eine Grundbedingung von Freiheit,

---

<sup>82</sup> Ebd., Seite 475.

<sup>83</sup> Ebd., Seite 491f.

denn es wäre keine Freiheit, wenn wir dazu verurteilt wären immer das Gute zu tun. Freiheit bedeutet immer das Risiko in Kauf zu nehmen, dass ich einer Verfehlung unterliege. Und das ist etwas, das ängstigt. Freiheit ist wie der Blick in einen Abgrund, der einen schwindelartig hineinzieht. Eine Möglichkeit ergibt die nächste, und schnell hat man den Überblick verloren, und das in Anspruch nehmen dieser Freiheit ist simultan der Verlust der Unschuld. Das bedeutet, jeder Mensch tritt irgendwann in diesen Bereich ein, wo er Möglichkeiten zur Wirklichkeit werden lässt und letztlich die Konsequenzen dafür auch zu tragen hat.

„Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Wessen Auge in eine gähnende Tiefe hinunterschaut, der wird schwindlig. Der Grund seines Schwindels aber ist ebenso sehr sein Auge wieder Abgrund; denn gesetzt, er hätte nicht hinuntergestarrt! So ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunterschaut in ihre eigene Möglichkeit und dabei die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit um. [...] Im gleichen Augenblick ist alles verändert, und indem die Freiheit sich wieder erhebt, sieht sie, daß sie schuldig ist. Zwischen diesen beiden Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat oder erklären kann. [...] In der Angst ist die selbstische Unendlichkeit der Möglichkeit, die nicht lockt wie eine Wahl, sondern die bestrickend ängstigt mit ihrer süßen Beängstigung. Im späteren Individuum ist die Angst reflektierter [...]; denn hier gilt von der Unschuld des späteren Individuums, was von der Adams gilt; all dies ist nur für die Freiheit und ist nur dadurch, daß der Einzelne selbst durch den qualitativen Sprung die Sünde setzt.“<sup>84</sup>

Diese Ausführungen wird Sartre später aufgreifen und in *L'Être et le néant* schreiben: „Das Schwindelgefühl ist Angst, insofern ich davor schaudere, nicht etwa in den Abgrund zu fallen, sondern mich hinabzustürzen.“<sup>85</sup> (Näheres dazu sowie das Originalzitat findet sich in Kapitel 4.2 dieser Arbeit)

Søren Kierkegaard konstatiert nun, dass die Freiheit als solche, diese Möglichkeit der Entscheidung, die Möglichkeit mit Möglichkeiten zu operieren uns geblieben ist, jedoch um den Preis der Angst. Das Modell des angstfrei lebenden Menschen ist ein Widerspruch in sich, sobald Freiheit involviert ist, ist auch Angst involviert. Hier findet sich der Ursprung des Konzepts, das Sartre weiterentwickelt hat und wo in weiterer Folge die Angst zu einem Grundexistential unseres Daseins hinkonzipiert wird.

„Es wäre der Sprung in eine andere Existenzform, die aber mit dem Ende der Möglichkeit auch die Freiheit beendet. Wo dieser Sprung [...] nicht gelingen kann oder nicht mehr möglich ist [...], bleiben notgedrungen zwei Konsequenzen einer aus Freiheit verstandenen Menschlichkeit: die Angst und die prinzipielle Unbeantwortbarkeit der Frage ‚Schuldig? – Nicht schuldig?‘“<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Ebd., Seite 512f.

<sup>85</sup> Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Seite 91.

<sup>86</sup> Konrad Paul Liessmann: *Søren Kierkegaard zur Einführung*, Seite 98.

Des Weiteren setzt sich Kierkegaard mit dem Phänomen der Verzweiflung auseinander, das er als Grundstruktur der menschlichen Existenz konstatiert, was er in seinem Buch *Die Krankheit zum Tode* analysiert. Die Verzweiflung als Grunderfahrung und gleichzeitig als jene Krankheit, die gleichsam die Perspektive des Tödlichen in sich trägt, aber es ist keine Krankheit, die auftreten kann oder nicht. Diese Verzweiflung gehört für Kierkegaard zur Grundstruktur des Menschen. Nachdem er durch Vigilius Haufniensis die Angst als existentielle Kategorie analysiert hat, geht es ihm hier nun gleichermaßen um die Verzweiflung als Befindlichkeit, die den Menschen strukturell charakterisiert und prägt und somit auch die alltäglichen, gemilderten Erscheinungsformen selbiger bestimmt. Anti-Climacus, das Pseudonym, unter dem Kierkegaard seine Analyse publiziert, interpretiert *Die Krankheit zum Tode* als die Darlegung von zwei Thesen: „*Die Krankheit zum Tode* ist Verzweiflung“ sowie „Verzweiflung ist die Sünde“<sup>87</sup>, wobei erstere aus philosophischer Perspektive die entscheidendere ist. Die Verzweiflung gehört für Kierkegaard zu unserer Existenz, da sie eng mit unserer Identität verbunden ist und somit mit der Frage danach, wer man ist. Die Frage „Wer bin ich?“ deutet bereits die Verzweiflung an, da jemand, der offensichtlich nicht weiß, wer er ist, denn sonst müsste er die Frage nicht stellen, mit sich selbst entzweit ist, und wer in Entzweiung mit sich selbst lebt, lebt evident in Verzweiflung. Peter Handke schrieb in seinem Stück *Kasper*: „Ich möchte ein solcher werden wie einmal ein anderer gewesen ist“<sup>88</sup>, was genau die Struktur eines Selbst darstellt, das nicht weiß, wer er ist. Für Kierkegaard ist das Selbst nichts, das als Potential gedacht ist, man kann sich nicht auf die Suche nach sich selbst begeben:

„Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält [...]. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen Zweien. So betrachtet, ist der Mensch noch kein Selbst. [...] Das Selbst ist aus Unendlichkeit und Endlichkeit gebildet. Aber diese Synthese ist ein Verhältnis, und ein Verhältnis, das, wenn auch abgeleitet, sich zu sich selbst verhält, das ist Freiheit. Das Selbst ist Freiheit.“<sup>89</sup>

Kierkegaard geht es um den innersten Kern von Subjektbewusstsein. Da das Selbst ein Verhältnis ist, setzt es eine Differenz voraus, darüber hinaus braucht es einen Dritten, der diese Synthese in ein Selbstverhältnis bringt. Er definiert: „Verzweiflung ist eine

---

<sup>87</sup> Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, Seite 31 und 109.

<sup>88</sup> <http://www.pohlw.de/literatur/theater/sprechst-bsp.htm>, Zugriff am 05.04.2013.

<sup>89</sup> Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*, Seite 31 und 50.

Krankheit im Geist, im Selbst und kann so ein Dreifaches sein: daß der menschliche Geist in der Verzweiflung sich nicht bewusst ist, ein Selbst zu haben [...]; daß er verzweifelt nicht er selbst sein will, daß er verzweifelt er selbst sein will.“<sup>90</sup>

Betrachtet man nun beispielsweise die Bestandteile Endlichkeit und Unendlichkeit, so kommt die Verzweiflung der Unendlichkeit dann zum Vorschein, wenn sie der Endlichkeit mangelt. Dabei gleitet das Selbst in das Phantastische ab. Derjenige, der an seiner Unendlichkeit verzweifelt, ist der Mensch, der nur in der Welt der unerschöpflichen Möglichkeiten lebt:

„Das Phantastische ist [...] das, was einen Menschen so in das Unendliche hinausführt, daß es ihn nur von sich selbst wegführt und ihn dadurch davon abhält, zu sich selbst zurückzukehren. Wenn so das Gefühl phantastisch wird, dann verflüchtigt sich das Selbst bloß mehr und mehr, [...] er wird in gewisser Weise unendlich gemacht, [...] er verliert mehr und mehr sich selbst. Ebenso mit der Erkenntnis, wenn sie phantastisch wird. [...] Wenn der Wille phantastisch wird, so verflüchtigt sich gleichfalls das Selbst mehr und mehr. [...] Und wenn so Gefühl oder Erkenntnis oder Wille phantastisch geworden sind, so kann es schließlich das ganze Selbst werden [...]. Wenn aber ein Mensch so phantastisch geworden ist und darum verzweifelt, so kann er doch, obwohl das meistens offenbar wird, recht gut dahin leben; Mensch sein [...] beschäftigt mit dem Zeitlichen, heiraten, Kinder zeugen, geehrt und angesehen sein – und man merkt es vielleicht nicht, daß ihm im tieferen Sinne ein Selbst fehlt [...]; denn ein Selbst ist das, was in der Welt am wenigsten gefragt ist, und das ist etwas, was am allergefährlichsten ist, sich anmerken zu lassen, daß man eines hat. Die größte Gefahr, sich selbst zu verlieren, kann in der Welt so still vonstatten gehen, als wäre es nichts.“<sup>91</sup>

Kierkegaards Conclusio war, dass sich letztendlich zwei extreme Varianten von Verzweiflung herauskristallisieren: Verzweiflung aus Schwäche und aus Stärke. Der Mensch, sich selbst überlassen, muss geradezu verzweifeln. Auch hier würde nur der Sprung in eine andere Dimension helfen. Allerdings wirft uns auch dieser Sprung in einen Glaubensakt wieder auf die Einsamkeit und Einzelheit zurück, die letztendlich die Zentralkategorie war, um die sich Kierkegaards Denken bewegte.

Doch nicht nur in der Philosophie, auch in den Charakterzügen lässt sich eine weitere Gemeinsamkeit von Søren Kierkegaard und Jean-Paul Sartre konstatieren. Eine davon ist wohl die grenzenlose Bescheidenheit, die ihnen nicht inne wohnt. So schrieb Sartre bereits in jungen Jahren: „[...] , doch lockt mich der Ruhm, denn ich möchte weit über den anderen stehen, die ich verachte.“<sup>92</sup>, und Kierkegaard über den „Anteil der Weltlenkung an [s]einem schriftstellerischen Werk“: „[...] einen Pfahl im Fleisch hatte ich, geistige Begabung [...] und Bildung im Überfluß, eine gewaltige Entwicklung als

---

<sup>90</sup> Ebd., Seite 31.

<sup>91</sup> Ebd., Seite 52 – 54.

<sup>92</sup> Sartre zitiert nach Heiner Hastedt in: *Sartre*, Seite 9.

Beobachter, eine in Wahrheit seltene christliche Erziehung, ein ganz eigenes dialektisches Verhältnis zum Christentum; [...] So wurde ich Schriftsteller.“<sup>93</sup> Doch auch dem Ruhm war Kierkegaard nicht abgeneigt, so schreibt er in einem seiner Tagebücher: „Allein *Furcht und Zittern* wird genug sein, um meinen Namen als Schriftsteller unsterblich zu machen. [...] Man wird beinahe schauern vor der entsetzlichen Leidenschaft in diesem Buch.“<sup>94</sup>

Søren Kierkegaard wird als maßgeblicher Stichwortgeber für den Existentialismus des 20. Jahrhunderts angesehen. Selten haben andere Denker „das Öffentliche privatisiert und das Private veröffentlicht“<sup>95</sup>, so wie es Kierkegaard getan hat.

Sein Schaffen fand außerhalb eines akademischen Rahmens statt, und der Ausgangspunkt für seine Reflexionen waren zutiefst intime Probleme, bei denen ihm die akademische Philosophie nicht weiter half. Oft wird er in Geschichtsschreibungen als Lebensphilosoph betitelt. Wenngleich dieser Begriff eher ungenau ist, so ist er doch in zweierlei Hinsicht treffend: Einerseits, da es in seinem Denken nicht um Probleme eines Systems oder erkenntnistheoretische Grundlegungen von wissenschaftlicher Tätigkeit geht, sondern um die Reflexion unseres unmittelbaren Daseins. Andererseits auch, weil die unmittelbaren eigenen Lebensumstände und Lebenserfahrungen im Zentrum seiner philosophischen Reflexion stehen.

Schon bei seiner Dissertation 1841 *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* taucht der Freiheitsbegriff erstmals auf. Für Kierkegaard hat Sokrates eine neue Epoche eingeleitet und ordnet ihn in das Übergangsstadium von Alt und Neu an, wobei er konstatiert, dass derjenige, der sich in eben diesem Zwischenstadium aufhält, eine ironische Verhaltensweise an den Tag legt, „nämlich polemisch gegen das Vergangene und in offener Skepsis gegenüber dem Zukünftigen“<sup>96</sup>. Diese beiden Verhaltensweisen, die in der Ironie zusammentreffen, sind „unendlich negativ, nach rückwärts im Sinne einer totalen Negation des Alten, nach vorwärts im Sinne einer negativen Freiheit, die gleichsam erst Freiheit von, aber noch nicht Freiheit zu ist“<sup>97</sup>.

Der „Reibebaum“, an dem so mancher Philosoph sein Denken entzündete und maßgeblich sowie genialisch war in jedem Fall Søren Kierkegaards Radikalisierung des

---

<sup>93</sup> Søren Kierkegaard: *Die Schriften über sich selbst*, Seite 79f.

<sup>94</sup> Søren Kierkegaard zitiert nach Konrad Paul Liessmann in: *Søren Kierkegaard zur Einführung*, Seite 58.

<sup>95</sup> Konrad Paul Liessmann: *Die großen Philosophen und ihre Probleme*, Seite 117.

<sup>96</sup> Annemarie Pieper: *Søren Kierkegaard*, Seite 25.

<sup>97</sup> Ebd., Seite 25.

Einzelnen, denn „[i]st die Menge das Böse, ist es das Chaos, das droht: so ist Rettung nur in Einem: der Einzelne werden, und ist der rettende Gedanke: jener Einzelne.“<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Søren Kierkegaard: *Schriften über sich selbst*, Seite 64.

### 3.4 Kants Freiheitsbegriff<sup>99</sup>

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, werde ich in diesem Kapitel kurz auf Immanuel Kant und seinen Freiheitsbegriff eingehen, da sich Jean-Paul Sartre von diesem abgegrenzt hat.

Kant (1724 – 1804) beeinflusste nachhaltig das Denken der Neuzeit und schafft für nahezu alle Themen der Philosophie neue Grundlagen, wenngleich er seit langem nicht mehr der letzte Grandseigneur der Philosophie ist. Dennoch prägen bis heute seine Schriften philosophische Debatten. „Indem Kant eine Leitidee der Epoche, die Kritik, auf zwei andere Leitideen, Vernunft und Freiheit, anwendet, unterwirft er die Aufklärung einer Selbstkritik.“<sup>100</sup>

Er definiert die Philosophie durch drei Fragen, die in eine vierte münden: „1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch?“<sup>101</sup> Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral bzw. die Ethik, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Da alle drei Fragen aber auf die vierte hinauslaufen, könnte man die Beantwortung aller Frage der Anthropologie überlassen.

Kant hat den Ruf ein schwieriger Philosoph zu sein. Der Grund dafür liegt darin, dass er bemüht ist, akkurat, akribisch, minutiös und klar, jedoch ohne Vereinfachung oder Reduzierung zu denken und zu schreiben. Im Laufe seines Lebens ist er Hauslehrer und Privatdozent, im hohen Alter erhält er in Königsberg die Professur. Über mehrere Jahre hinweg hat er die *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781, 2. Auflage 1787) im Kopf und durchdenkt ihr ganzes System. Für das Schreiben dieses dicht und komplex formulierten Werkes benötigt er aber nur wenige Monate. Nachträglich verfasst er eine Einführung, die *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, die jedoch nicht wesentlich leichter zu lesen ist. In rascher Abfolge schreibt er die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) und die *Kritik der Urteilskraft* (1790). Mehrere kleinere Schriften und Vorlesungen folgen seinen

---

<sup>99</sup> Vgl. Otfried Höffe: *Kleine Geschichte der Philosophie*, Seite 97, 189 – 203;

Vgl. Peter Kampits: *Wer sagt, was gut und was böse ist?* Seite 77 – 84;

Vgl. Martin Gessmann (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, Seite 236 – 237;

Vgl. Birgit Recki: *Freiheit*, Seite 51 – 68;

Vgl. Margot Fleischer: *Menschliche Freiheit – ein vielfältiges Phänomen*, Seite 37 -56;

Vgl. Herlinde Pauer-Studer: *Einführung in die Ethik*, Seite 18f;

Vgl. Konrad Paul Liessman: *Die großen Philosophen und ihre Probleme*, Seite 69 – 82;

Vgl. Johann Mader: *Einführung in die Philosophie*, Seite 202 – 224;

Vgl. Robert Spaemann: *Freiheit* in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Seite 1091 – 1097.

<sup>100</sup> Otfried Höffe: *Kleine Geschichte der Philosophie*, Seite 189.

<sup>101</sup> Kant zitiert nach Johann Mader in: *Einführung in die Philosophie*, Seite 203.

systematischen Werken. Für Immanuel Kant war der Ausgangspunkt seiner Philosophie die Frage,

„was das Denken als *reine Vernunft* eigentlich in Bezug auf die alten metaphysischen Probleme der Philosophie und Theologie leisten kann [...]: die Frage nach der Freiheit des Menschen, die Frage nach Gott als der ersten Ursache allen Seins, die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele.“<sup>102</sup>

Er wollte wissen, ob es der Vernunft möglich ist, diese Fragen zufrieden stellend zu beantworten. Im zentralen Teil der *Kritik der reinen Vernunft* untersucht Kant deren Leistungsfähigkeit mit einem ernüchternden Resultat: Diese Fragen waren mit ihr nicht zu beantworten, sie kann die Frage stellen, welche Konsequenzen es für den Menschen hat, sich als vernunftbegabtes Wesen zu charakterisieren und vernünftig zu handeln, was ihn zu seinen viel zitierten Fragen führte (Zitat Nr. 101). Ein wesentlicher Gedanke war nun bei ihm, „die Freiheit als Möglichkeit, selbst zu denken und sich selbst zu bestimmen“<sup>103</sup>. Kant hegte die Hoffnung, dass sich die Gesellschaft schrittweise selbst verändert, und zwar durch eine sichere Freiheit des Denkens. Äußerst beharrlich suchte er nach den Grenzen der Vernunft, worum sich auch sein Werk *Kritik der reinen Vernunft* vorrangig dreht. Auch in seiner Schrift der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) beschäftigt ihn dieses Thema noch immer. Er erörtert das Erkenntnisvermögen des Menschen und untersucht in diesem Kontext auch die Sinnlichkeit, um zu dem Schluss zu kommen, dass die Sinne einen Menschen nicht verwirren können, weil alles, was sie dem Menschen geben, innere Erscheinungen sind. „Entscheidend für Klarheit [...] ist immer die Tätigkeit des Verstandes. [...] Unsere Sinneserfahrungsmöglichkeiten [...] könnten nach Kant als eine Art Dienstleistungsangebot an den Verstand interpretiert werden.“<sup>104</sup> In weiterer Folge konstatiert er, dass, wenn der Mensch sinnliche Erscheinungen, die falsch sind, als wahrheitsfähige Erfahrungen interpretiert, so seien es nicht die Sinne, die sich irren, sondern der Verstand, denn dieser besitzt die notwendige Souveränität, um differenzieren und urteilen zu können, wodurch der Irrtum ausschließlich ihm zuzuschreiben ist. Die Urteilskraft, so wie Kant sie versteht, soll anhand von Einzelfällen Gesetzmäßigkeiten erkennen und urteilen, was die Regel ist und was nicht. „Die Urteilskraft kann allerdings, so Kant, nicht gelehrt, sondern nur geübt werden. Urteile [...] können deshalb nicht nur ungenau oder falsch, sondern auch voreilig und unreif

---

<sup>102</sup> Konrad Paul Liessmann: *Die großen Philosophen und ihre Probleme*, Seite 74.

<sup>103</sup> Ebd., Seite 75.

<sup>104</sup> Ebd., Seite 78.



sein.“<sup>105</sup> Im dritten Teil seiner Anthropologie geht Kant auf die Vernunft ein. Sie ist das Vermögen,

„allgemeine Prinzipien zu erkennen, zu formulieren und Einzelfälle daraus mit Notwendigkeit abzuleiten. Darüber hinaus ist die Vernunft die Fähigkeit, die uns erlaubt, auch Zwecke überhaupt zu definieren – sowohl Zwecke des Erkennens als auch des Handelns. Die Vernunft ist der Garant dafür, daß der Mensch [...] sich als Selbstzweck, als autonom begreifen kann. Darin liegt für Kant die Würde der Vernünftigkeit: sie ist der Ausdruck und die Bedingung für die Autonomie, die Selbstbestimmtheit, die Freiheit des Menschen.“<sup>106</sup>

Infolgedessen lässt sich feststellen, dass laut Kant der menschliche Verstand über drei intellektuelle Vermögen verfügt: das Erkenntnisvermögen, die Urteilskraft und die Vernunft. Besagte intellektuelle Vermögen, zusammengefasst unter dem Begriff „Denken“, hat Kant als Maxime formuliert: „1. *Selbst denken*. 2. *Sich (in der Mittheilung mit Menschen) in die Stelle jedes anderen zu denken*. 3. *Jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken*.“<sup>107</sup>

In Kants Werken *Über das radikal Böse in der menschlichen Natur* (1792) sowie *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) stellt er die menschliche Freiheit in den Mittelpunkt seiner Überlegungen, in der *Kritik der reinen Vernunft* behandelt er das Problem von Freiheit und Notwendigkeit. Immanuel Kant sieht den Menschen sowohl als Naturwesen wie auch als sittliches Wesen. Als ersteres unterliegt der Mensch der Kausalität der Natur.

„Als sittliches Wesen hingegen sind wir frei. Es gibt [...] auch eine Kausalität aus Freiheit. [...] In einer physisch verstandenen Natur kann es keine Freiheit geben, [...] für den wollenden und handelnden Menschen hingegen muss es Freiheit geben. [...] Die Kausalerklärung der Notwendigkeit [muss] auf die Erscheinungswelt bezogen werden, die These der Freiheit auf die intelligible Welt, das heißt auf den Menschen als Vernunftwesen.“<sup>108</sup>

Die Frage der Theodizee bleibt unlösbar, und Kant verlagert die Frage, ob der Mensch von Natur aus gut oder böse ist daher in den Willen und die Freiheit des Menschen. Wenn nun also demnach Gut und Böse unserem Willen entspringen, so ist es folglich unsere Freiheit, die die Entscheidung zwischen Gut und Böse trifft.

---

<sup>105</sup> Ebd., Seite 80.

<sup>106</sup> Ebd., Seite 80f.

<sup>107</sup> Kant zitiert nach Konrad Paul Liessmann in: *Die großen Philosophen und ihre Probleme*, Seite 81.

<sup>108</sup> Peter Kampits: *Wer sagt, was gut und was böse ist?* Seite 78.

„Nach Kant folgt aus dem Begriff einer Sache niemals deren Existenz; ferner gehöre das Dasein nicht zu den Vollkommenheiten im Sinne von wünschenswerten Eigenschaften. Gott ist für Kant ‚nur‘ ein Postulat der moralischen: reinen praktischen, Vernunft.“<sup>109</sup>

Aus der *Kritik der praktischen Vernunft* geht des Weiteren hervor, dass die Freiheit für Kant unerlässlich für den Menschen ist, wenn er sich selbst nicht missverstehen will. Auf der Suche nach dem Ursprung des Bösen kommt Kant zu dem Schluss, dass die menschliche Schwäche dessen Ursprung sei. Missachten wir unsere Freiheit, haben wir eine Tendenz zum Lustgewinn, sind wir schwach und entscheiden uns für das Böse. Kant war dafür bekannt, mit sich selbst sehr streng gewesen zu sein und sich keinem Laster hingegen zu haben. Er hatte einen Hang zur Pedanterie, und sein penibel eingehaltener Tagesablauf war berüchtigt, er gönnte sich nicht einmal Kaffee, den er so liebte, zum Frühstück, sondern trank den verhassten Tee, da er Kaffee für ungesund hielt. Auch auf Lärm reagierte er sehr empfindlich, was zu häufigen Strittigkeiten mit Nachbarn und Wohnungswechseln führte, um die notwendige vollkommene Stille beim Denken zu finden. Da sich nun also der Ursprung des Bösen nicht empirisch feststellen lässt, kann er demnach nur im Intelligiblen und somit in der menschlichen Freiheit liegen.

Für Kant besteht Willensfreiheit darin, dass der Wille durch Autonomie, also durch Selbstgesetzgebung, kennzeichnend ist. Diese Autonomie betrifft aber

„nur die willentliche Entscheidung. [...] Ein problematischer Widerspruch zwischen der Annahme eines Determinismus in der Natur und der Willensfreiheit ergibt sich nur dann, wenn man a) Akte eines freien Willens als Teile eines natürlichen Geschehens auffasst [...] und b) annimmt, dass die [Freiheit] dieser Willensakte darin besteht, dass sie selbst nicht verursacht sind.“<sup>110</sup>

Kant weist darüber hinaus darauf hin, dass die Gefahr für den absoluten Freiheitsbegriff der Prädeterminismus sei.

Wenn nun also das Böse seinen Ursprung in der menschlichen Freiheit findet, stellt sich die Frage, woran wir uns orientieren sollen, was moralisch richtig ist? Kant erklärt, „daß alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben“<sup>111</sup>. Auf die Frage danach, was man tun soll, antworten Imperative, die sich in drei Klassen einteilen lassen: die hypothetischen Imperative, die pragmatischen Imperative und der kategorische Imperativ. Letzteren hat Immanuel Kant wie folgt formuliert: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines

---

<sup>109</sup> Otfried Höffe: *Kleine Geschichte der Philosophie*, Seite 97.

<sup>110</sup> Martin Gessmann (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, Seite 237.

<sup>111</sup> Kant zitiert nach Otfried Höffe in: *Kleine Geschichte der Philosophie*, Seite 197.

Gesetz werde.“<sup>112</sup> Mein subjektiver Handlungsgrundsatz soll sich somit also zu einem allgemeinen Gesetz erklären lassen können, an das sich jeder andere in dieser Situation auch zu halten hätte (Hier besteht eine große Kluft zwischen Immanuel Kant und Jean-Paul Sartre, es ist das Moment Sartres Demarkation, da Sartre konstatiert, dass es keine festgeschriebene Moral gibt, auf die sich der Mensch stützen kann. Näheres dazu in Kapitel 4.3.). Ergo bildet die Vereinbarkeit meiner Freiheitsäußerung mit dem legitimen Freiheitsanspruch der Anderen das Kriterium einer moralischen Handlung. Ein handelnder Mensch macht daher bereits durch sein Handeln von seiner Freiheit Gebrauch. Allerdings entsteht das moralische Gesetz aus einer unvermeidlichen Willensbestimmung. Die reine praktische Vernunft impliziert quasi apodiktisch dieses Gesetz in jedem endlichen vernunftbegabten Wesen.

„Sie hat diesbezüglich keine Wahl und keine Entscheidung. Darin darf man sicherlich ein Freiheitsproblem sehen. [...] Bei Kant ist das unleugbare Faktum des moralischen Gesetzes der Erkenntnisgrund der Freiheit; ihm verdanken wir unser Freiheitsbewußtsein. Gibt man das unleugbare Faktum als solches auf – wie steht es dann mit unserem Freiheitsbewußtsein?“<sup>113</sup>

Auf jeden Fall wurde Immanuel Kant durch sein Reflektieren der Vereinbarkeit von Naturnotwendigkeit und Freiheit zum Begründer eines methodisch reflektierten Kompatibilismus. Zwar enthält Kants Gedankenfigur keinen Freiheitsbeweis, aber dafür ein starkes Argument für die Wirklichkeit der Freiheit.

---

<sup>112</sup> Kant zitiert nach Otfried Höffe in: *Kleine Geschichte der Philosophie*, Seite 198.

<sup>113</sup> Margot Fleischer: *Menschliche Freiheit – ein vielfältiges Phänomen*, Seite 54 – 56.

## 4. Die Entwicklung des Freiheitsbegriffs in Sartres philosophischen Werken

„On se défait d’une névrose,  
on ne se guérit pas de soi.“  
Jean Paul Sartre<sup>114</sup>

Die Bedeutung des Existentialismus lässt sich nicht in einem Satz zusammenfassen, denn in ihm steckt ein breites Spektrum von Intentionen. Die Existenz bedeutet hierbei, nicht nur einfach zu leben, sondern wählen, werden und subjektiv sein.

Der von Søren Kierkegaard eingeführte Begriff der Angst wurde zum Grundbegriff des Existentialismus. Auch seine Unterscheidung zwischen Angst und Furcht (Kapitel 3.3) übernimmt Sartre. Inwiefern bei ihm Freiheit Angst bedingt, wird in den folgenden Kapiteln dargelegt werden. Für Sartre hatte Kierkegaard ein spezielles Verhältnis zur Geschichte, er konstatierte: „Der Mensch ist das Wesen, das sein Sein in Bedeutung umwandelt. Kierkegaard war ‚vielleicht der erste, der zeigte, daß das Universelle als Singuläres in die Geschichte eintritt, und zwar insofern als das Singuläre sich darin als ein Universelles einrichtete‘.“<sup>115</sup>

Der französische Existentialismus hat sich, vor allem durch Jean-Paul Sartre, innerhalb der Existenzphilosophie zu einer eigenen Schule entwickelt. Zwar ist er von Heideggers Thesen angeregt worden, doch muss er deutlich von der deutschen Existenzphilosophie unterschieden werden. Die Besonderheiten der Thesen Sartres und seiner Existenzphilosophie werden im Folgenden dargelegt werden.

### 4.1 La transcendance de l’Ego<sup>116</sup>

Sartres *transcendance de l’Ego* berührt das Thema der Freiheit nur am Rande, seine darin vorgestellte Theorie ist aber eine wichtige Vorstufe zu derjenigen in *L’être et le néant*, weshalb dieser Essay an dieser Stelle behandelt wird. Sartre fällt hier Entscheidungen, die für seine Denkwege grundlegend sind, auch wenn die phänomenologische

---

<sup>114</sup> pdf von <http://en.bookfi.org/book/796953>, Zugriff am 14.04.2013: *Les mots*, Seite 216.

<sup>115</sup> Ronald Hayman: *Jean-Paul Sartre, Leben und Werk*, Seite 574f.

<sup>116</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre: *La transcendance de l’Ego*, Seite 13 – 87;

Vgl. Jürgen Hengelbrock: *Jean-Paul Sartre, Freiheit als Notwendigkeit*, Seite 23 – 29;

Vgl. Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, Seite 71 – 73;

Vgl. <http://www.philosophie-woerterbuch.de>, Zugriff am 19.03.2013;

Vgl. <http://www.mwelzel.de/sartre/>, Zugriff am 14.04.2013

Vgl. Peter Kunzmann/Franz-Peter Burkhard/Franz Wiedmann: *dtv-Atlas Philosophie*, Seite 107, 195.

Problemstellung später in eine ontologische überwechselt und danach in eine sozialphilosophische (die in dieser Arbeit nicht behandelt wird).

Um Fehlinterpretationen vorzubeugen, soll an dieser Stelle die Definition des philosophischen Terminus „Transzendenz“ aus dem *Handwörterbuch Philosophie* dargelegt werden. Das Wort kommt vom lateinischen *transcendere*, das so viel bedeutet wie „überschreiten, übersteigen“.

„Im Begriff der Transzendenz drückt sich die Urerfahrung des Menschen aus, ein ‚endliches‘ Wesen zu sein. Denn wir finden uns zwar einerseits als Teile einer für uns durchschaubaren und begreifbaren Wirklichkeit vor, andererseits aber erleben wir diese Wirklichkeit durch die Endlichkeit unseres Erkenntnisvermögens ebenfalls als begrenzt. Diese doppelte Grenzerfahrung setzt für das Denken die notwendige Antizipation einer transzendenten Wirklichkeit, in welcher die immanente Realität unseres Daseins aufgehoben ist. Transzendenz ist also ein relationaler Begriff, dem der Begriff der Immanenz korrespondiert. [...] Im 20. Jh. erfährt die Transzendenz-Problematik durch phänomenologische, anthropologische und existenzial-ontologische Ausprägungen eine deutliche Reaktivierung.“<sup>117</sup>

Je nachdem wie dieser Immanenz-Begriff verstanden wird, bedingen sich wechselseitig zur Transzendenz Termini wie Erleben, Existenz, etc. Die Sartre'sche Transzendenz im Speziellen bestimmt damit:

„[...] ce mouvement de la conscience qui la conduit toujours au-delà de ce qu'elle est et de ce qui est (il ne s'agit donc pas de la transcendance de Dieu au sens où Dieu est dit transcendant, « extérieur » au monde, quoique les deux acceptions ne soient pas sans rapport puisque par sa transcendance le pour-soi échappe au monde). La transcendance désigne ce mouvement par lequel non seulement la conscience vise un objet mais aussi le dépasse toujours vers ce qu'il n'est pas. Tel est le cas, par exemple, lorsque je considère le croissant de lune par rapport à la pleine lune qui, précisément, 'confère au croissant de lune son être de croissant'“<sup>118</sup>

Der Terminus Phänomenologie bezeichnet eine philosophische Richtung, deren Begründer Edmund Husserl (1859 – 1938) ist. „Hinter der Bezeichnung steht die Forderung, sich in der Philosophie aller vorschnellen Weltdeutung zu enthalten und sich vorurteilsfrei an die Analyse dessen zu halten was dem Bewußtsein erscheint.“<sup>119</sup> Husserl hoffte, durch die phänomenologische Methode die Philosophie als strenge Wissenschaft zu etablieren.

„A partir de l'œuvre de Husserl, on définit habituellement la phénoménologie comme une méthode fondée sur la réflexion et l'intuition [...]. Ainsi la phénoménologie nous offre la possibilité d'une authentique description des phénomènes tels qu'ils se donnent dans

<sup>117</sup> <http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/>, Zugriff am 19.03.2013.

<sup>118</sup> Philippe Cabestan: *Dictionnaire Sartre*, Seite 200.

<sup>119</sup> Peter Kunzmann/Franz-Peter Burkhard/Franz Wiedmann: *dtv-Atlas Philosophie*, Seite 195.

différents vécus (*Erlebnisse*) de conscience comme la perception, le souvenir, l'intersubjectivité, etc. De manière analogue Sartre oppose à la réflexion impure un type idéal de réflexion, la réflexion pure, qu'il faut 'gagner par une sorte de *catharsis*', et qui est au principe de l'ontophénoménologie sartrienne.<sup>120</sup>

Als Jean-Paul Sartre einige Zeit in Berlin verbringt, beschäftigt er sich intensiv mit der Philosophie Edmund Husserls, der als Begründer der Phänomenologie gilt. 1929 wird Husserl eingeladen, Vorlesungen an der Sorbonne zu halten. *La transcendance de l'Ego* ist Sartres erste Verschriftlichung der Rezeption und Reflektion der Husserl'schen Philosophie. Wichtig ist bei der Betrachtung dieses Essays auch, dass Erkenntnisse der Gehirnforschung und -psychologie hier keinerlei Gültigkeit haben, da Sartre sowohl in diesem Werk als auch in *L'être et le néant* betont, dass diese Forschung nichts zur Klärung der von ihm behandelten Probleme beitragen kann. *La transcendance de l'Ego* ist ein sachlich abgefasster philosophischer Fachaufsatz, in dem Sartre sich um Deutlichkeit bemüht und auf literarische Ornamente verzichtet. Der Großteil seiner Argumentationen in diesem Werk beruft sich auf durch Introspektion bewiesene Sachverhalte. Oft verweist Sartre bei seinen Ausführungen auf Kant und Husserl, bestätigt und widerspricht.

Einleitend erklärt Sartre: „Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience: il est dehors, *dans le monde*; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui.“<sup>121</sup>

Zur Welt gehört schlicht alles, was nicht Teil des Bewusstseins ist. Sartre übernimmt an dieser Stelle den cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa*<sup>122</sup> in aller Radikalität. Das Ich besitzt eine Sonderstellung, wodurch es sich von der Welt abhebt, existiert aber simultan zu ihr und liegt jenseits des Bewusstseins. Sartre stimmt zwar mit Husserl überein, dass dieses Ich aus dem Bewusstsein herausfällt, will aber im Gegensatz zu ihm nachweisen, dass es ein transzendentes Ich nicht gibt. Daraus müsste man schließen, dass das menschliche Bewusstsein ohne das Ich auskommt. Sartre führt nun, um dies nachzuweisen, eine eingehende und komplizierte Analyse des Bewusstseins durch, bei der er mehrere Bewusstseinsgrade aufdeckt.

---

<sup>120</sup> Philippe Cabestan: *Dictionnaire Sartre*, Seite 142f.

<sup>121</sup> Jean-Paul Sartre: *La transcendance de l'Ego*, Seite 13.

<sup>122</sup> Peter Kunzmann/Franz-Peter Burkhard/Franz Wiedmann: *dtv-Atlas Philosophie*, Seite 107: „Descartes untersucht das Ich, das ihm aus dem Zweifel bleibt und kennzeichnet es als *res cogitans*, d. h. als denkendes Ding. In ihm fallen ‚Geist bzw. Seele bzw. Verstand bzw. Vernunft‘ zusammen. Die *res cogitans* ist demnach ein Ding, ‚das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, das auch bildlich vorstellt und empfindet‘. Sein Gegenstück ist die *res extensa*, die die äußere Körperwelt darstellt. Diese äußeren Dinge sind v. a. durch *Ausdehnung* [...] und *Bewegung*, ferner durch Gestalt, Größe, Anzahl, Ort und Zeit bestimmt.“

„La conscience transcendantale [...] est une conscience réelle accessible à chacun de nous dès qu'il a opéré la 'réduction'. Reste que c'est bien elle qui constitue notre conscience empirique, cette conscience 'dans le monde', cette conscience avec un 'moi' psychique et psychophysique. [...] [N]ous nous posons la question suivant: ce moi psychique et psycho-physique n'est-il pas suffisant? Faut-il le doubler d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue? On voit les conséquences de la réponse. Si elle est négative il en résulte:

1° que le champ transcendantal devient impersonnel, ou, si l'on préfère, 'prépersonnel', il est *sans Je*;

2° que le Je n'apparaît qu'au niveau de l'humanité et n'est qu'une face du Moi, la face active;

3° que le Je Pense peut accompagner nos représentations parce qu'il paraît sur un fond d'unité qu'il n'a pas contribué à créer et que c'est cette unité préalable qui le rend possible au contraire ;

4° qu'il sera loisible de se demander si la personnalité [...] est un accompagnement nécessaire d'une conscience et si l'on ne peut concevoir des consciences absolument impersonnelles.“<sup>123</sup>

Wichtig ist hierbei zu beachten, dass es sich um gänzlich durchdringende Momente des Bewusstseins handelt, die Sartre nur für seine Analyse nacheinander nennt. Er fasst drei Bewusstseinsgrade zusammen:

„1° *un premier degré* au niveau de la conscience irréfléchie [...]. Avec le cogito: 2° *un second degré*: la conscience réfléchissante est non-positionnelle d'elle-même, mais positionnelle de la conscience réfléchie. 3° *un troisième degré*, qui est un acte théorique au second degré, par lequel la conscience réfléchissante devient positionnelle de soi.“<sup>124</sup>

Um das Bewusstsein ersten Grades, das unreflektierte, genauer zu erörtern, führt Sartre als Beispiel die Lektüre eines Buches an. Man ist völlig vertieft in das Lesen, aber was ist in dieser Situation der Inhalt des Bewusstseins? Man erinnert sich an die Umstände, in denen man gelesen hat, an einige Zeilen, natürlich auch an die Geschichte:

„tandis que je lisais, il y avait conscience *du livre, des héros du roman*, mais le *Je* n'habitait pas cette conscience, elle était seulement conscience de l'objet et conscience non-positionnelle d'elle-même [...]: il n'y avait pas de *Je* dans la conscience irréfléchie. [...] En fait je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais *moi*, j'ai disparu, je me suis anéanti. Il n'y a pas de place pour *moi* à ce niveau, et ceci ne provient pas d'un hasard, d'un défaut momentané d'attention, mais de la structure même de la conscience.“<sup>125</sup>

Das Bewusstsein wiederum, dass ich es bin, der liest, gehört nicht mehr zum ersten Grad des Bewusstseins, denn hierbei vollzieht sich bereits die Reflexion, die Hinwendung des Bewusstseins auf sich selbst. Somit fällt dies in den Bereich des „reflektierende[n]

---

<sup>123</sup> Jean-Paul Sartre: *La transcendance de l'Ego*, Seite 18f.

<sup>124</sup> Ebd., Seite 29.

<sup>125</sup> Ebd., Seite 30 – 32.

Bewußtsein[s], das das unmittelbare Bewußtsein zum Gegenstand hat, nicht aber sich selbst<sup>126</sup>. Da das Bewusstsein eins ist, „il n’est pas une de mes consciences que je ne saisisse comme pourvue d’un Je.“<sup>127</sup> Was hier für Sartre von richtungweisender Bedeutung ist, ist der mittelbare Charakter des Ich-Bewusstseins, denn es taucht unter seinen Gegenständen nicht unmittelbar auf, wie beispielsweise ein Schmerz, den ich am eigenen Körper spüre oder die Lampe, die mir beim Lesen Licht spendet. Dadurch kann Sartre, ohne die natürliche Selbstwahrnehmung leugnen zu müssen, seine Theorie entwickeln, die zu dem Resultat führt, dass das Bewusstsein frei von jedem Ich ist. Der Bewusstseinsakt ist von zwei Merkmalen gekennzeichnet, Selbstdurchsichtigkeit und Bezogenheit auf ein Objekt. Jedes Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas<sup>128</sup>, andernfalls wäre es nur leeres Bewusstsein, also Bewusstsein von nichts. Sartre erklärt seine Theorie wie folgt:

C’est la conscience au contraire qui rend possible l’unité et la personnalité de mon Je. Le Je transcendantal n’a donc pas de raison d’être. Mais, en outre, ce Je superflu est nuisible. S’il existait [...] il se glisserait dans chaque conscience comme une lame opaque. Le Je transcendantal, c’est la mort de la conscience. [...] C’est-à-dire que le type d’existence de la conscience c’est d’être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi *en tant qu’elle est conscience d’un objet transcendant*. Tout est donc clair et lucide dans la conscience: l’objet est en face d’elle avec son opacité caractéristique, mais elle, elle est purement et simplement conscience d’être conscience de cet objet, c’est la loi de son existence. [...] Si donc on introduit cette opacité dans la conscience, on détruit par là-même la définition si féconde que nous donnions tout à l’heure, on la fige, on l’obscurcit, ce n’est plus une spontanéité, elle porte même en elle comme un germe d’opacité. [...] Une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu’elle est conscience d’elle-même.“<sup>129</sup>

Das Sein der Dinge wird also, konform zum cartesianischen Denkmuster, durch die Analyse dessen bestimmt, was das Bewusstsein zwingend darüber kundgibt. Durch diese Darlegungen wird nachvollziehbar, dass das Ich nicht zum Bewusstsein gehört, da ich mein Ich niemals so wahrnehme wie beispielsweise eine Farbe oder einen Schmerz. Das Ich kennzeichnet jene Undurchdringlichkeit, die charakteristisch für die Gegenstände ist, somit kann es nicht von der Qualität des Bewusstseins sein: „Eh bien, il n’est que trop certain que le Je du Je pense n’est l’objet d’une évidence ni apodictique ni adéquate. [...] [N]ous savons que rien sauf la conscience ne peut être la source de la conscience.“<sup>130</sup> Nicht selten verwenden wir tagtäglich das Personalpronomen „Ich“, ohne uns bewusst zu

---

<sup>126</sup> Jürgen Hengelbrock: *Jean-Paul Sartre, Freiheit als Notwendigkeit*, Seite 26.

<sup>127</sup> Jean-Paul Sartre: *La transcendance de l’Ego*, Seite 27.

<sup>128</sup> Hierin stimmt Sartre mit Husserl überein und in *L’être et le néant*, Seite 26 schreibt er auch: „Toute conscience est conscience de quelque chose.“

<sup>129</sup> Jean-Paul Sartre: *La transcendance de l’Ego*, Seite 23 – 25.

<sup>130</sup> Ebd., Seite 35f.



sein, was wir damit alles aussagen. Wenn ich von mir rede, stellt dieses Ich ein komplexes Ganzes dar, das sich aus vielem zusammensetzt, wie u. a. einer Gefühlswelt, das Produkt einer bestimmten Individualgeschichte, aber auch einer Sozialgeschichte u. v. m. Ich habe plötzlich einen Gedanken, einen Einfall oder ein Gefühl dessen Ursprünge ich nicht kenne. Es ist mir nicht bewusst, wieso gerade genau in diesem Moment beispielsweise jener Gedanke entstanden ist. Somit ist klar, dass das Ich weit über unser Bewusstsein hinausreicht, es hat dessen Selbstdurchsichtigkeit nicht gemein, „es ist für das Bewusstsein undurchdringlich, daher ihm gegenüber transzendent. [...] [Ein reines Bewusstsein] erklärt sich nur aus sich selbst [...] Es ist in diesem Sinne absolut, d. h. losgelöst, weil nicht durch anderes bedingt.“<sup>131</sup>. Das Bewusstsein verweist unablässig auf sich selbst.

Dass jedes Bewusstsein Bewusstsein von etwas ist, gilt auch für das Bewusstsein zweiten Grades. Sein Gegenstand ist das Bewusstsein ersten Grades, der unmittelbare Bewusstseinsakt. „Ce Cogito est opéré par une conscience *dirigée sur la conscience*, qui prend la conscience comme objet.“<sup>132</sup> Das reflektierende Bewusstsein ist nicht minder unpersönlich, aber es hat die Okkasion, das unreflektierte Bewusstsein in Augenschein zu nehmen und aus seinen Beobachtungen Folgerungen zu ziehen. Bevor Sartre seine Untersuchungen fortsetzt, fasst er folgende Feststellungen seiner bisherigen Analyse zusammen:

„1° Le Je est un *existant*. [...] Il se donne lui-même comme transcendant. 2° Il se livre à une intuition d'un genre spécial qui le saisit derrière la conscience réfléchie, d'une façon toujours inadéquate. 3° Il n'apparaît jamais qu'à l'occasion d'un acte réflexif [...] : il y a un acte irréfléchi de réflexion sans Je qui se dirige sur une conscience réfléchie. Celle-ci devient l'objet de la conscience réfléchissante, sans cesser toutefois d'affirmer son objet propre [...]. En même temps un objet nouveau apparaît qui est l'occasion d'une affirmation de la conscience réflexive et qui n'est par conséquent ni sur le même plan que la conscience irréfléchie [...], ni sur le même plan que l'objet de la conscience irréfléchie (chaise, etc.). Cet objet transcendant de l'acte réflexif c'est le Je. 4° Le Je transcendant doit tomber sous le coup de la réduction phénoménologique. [...] Le contenu certain du pseudo 'Cogito' [...] [est] 'il y a conscience de cette chaise'.“<sup>133</sup>

Die Rückschlüsse, die nun das reflektierende Bewusstsein aus dem Beobachten des unmittelbaren Bewusstseins zieht, laufen darauf hinaus, dass unsere psychische Verfassung, wie beispielsweise das Empfinden von Freude oder Schmerz und unsere Handlungen (z. B. die Lektüre eines Buches) „immer auf einen Punkt zu beziehen sind,

---

<sup>131</sup> Jürgen Hengelbrock: *Jean-Paul Sartre, Freiheit als Notwendigkeit*, Seite 29.

<sup>132</sup> Jean-Paul Sartre: *La transcendance de l'Ego*, Seite 28.

<sup>133</sup> Ebd., Seite 36.

der ihre synthetische Einheit darstellt: eben auf das Ich als Teil der Welt“<sup>134</sup>. In weiterer Folge will Sartre die Art und Weise des Auftauchens des Ich erklären. Hierfür bedient er sich eines Vergleichs:

„Si nous cherchions un analogue pour la conscience irréfléchi de ce qu’est l’Ego pour la conscience du second degré, nous pensons plutôt qu’il faudrait songer au *Monde*, conçu comme la totalité synthétique infinie de toutes les choses. Il arrive aussi, en effet, que nous saisissons le Monde au-delà de notre entourage immédiat comme une vaste existence concrète. En ce cas les choses qui nous entourent apparaissent seulement comme l’extrême pointe de ce Monde qui les dépasse et les englobe. L’Ego est aux objets psychique ce que le Monde est aux choses.“<sup>135</sup>

Die Dinge, die wir perzipieren, setzen wir in Bezug zueinander, wir ordnen sie einem gemeinsamen Realitätsbereich zu. Dieser gemeinsame Realitätsbereich ist die Welt.

Mit dem Ich verhält es sich nun gleichermaßen: Es wird nie selbst erfasst. Es stellt lediglich den gemein habenden Fluchtpunkt unserer Seelenzustände und Handlungen dar, aber dieser Fluchtpunkt ist nicht beständig. Sartre schreibt an dieser Stelle:

„En effet, l’Ego n’apparaît jamais que lorsqu’on ne le regarde pas. Il faut que le regard réflexif se fixe sur l’‘Erlebnis’, en tant qu’elle émane de l’état. Alors, derrière l’état, à l’horizon, l’Ego paraît. Il n’est donc jamais vu que ‘du coin de l’œil’. Dès que je tourne mon regard vers lui [...], il s’évanouit. C’est qu’en effet en cherchant à saisir l’Ego pour lui-même et comme objet direct de ma conscience, je retombe sur le plan irréfléchi et l’Ego disparaît avec l’acte réflexif. [...] [B]eaucoup de philosophes traduisent en mettant le Je en deçà de l’état de conscience et en affirmant que la conscience doit se retourner sur elle-même pour apercevoir le Je qui est derrière elle. Ce n’est pas cela: mais *par nature* l’Ego est fuyant. Il est certain cependant que le Je paraît sur le plan irréfléchi.“<sup>136</sup>

Empfinde ich nun beispielsweise abwechselnd Liebe und Hass, erfahre ich nicht ein Ich, das verharrt, während sich seine Verfassung ändert. Das Bewusstsein erlebt zunächst rein den Hass und gleichermaßen dann auch rein die Liebe, in die es umschlägt. Das reflektierende Bewusstsein „intentionne un rapport qui traverse le temps à l’envers et qui donne le Moi comme la source de l’état“<sup>137</sup>. Bei der Frage nach uns selbst findet eine große Menge an Dingen Beachtung, wie zum Beispiel unser äußeres Erscheinungsbild, unsere momentanen Gefühlslagen, aber auch die vergangenen, unser Alt, aber auch zwischenmenschliche Beziehung u. v. m. kommt uns in den Sinn. Allerdings erfassen wir niemals ein Ich, das als unterschiedenes identifiziert werden kann. Fangen wir nun an zu reduzieren, und blenden alles aus, das wir mit unserem Blick erkennen, was Gegenstand des Bewusstseins wird und was nicht Ich ist, da es in derselben oder ähnlicher Form auch

<sup>134</sup> Jürgen Hengelbrock: *Jean-Paul Sartre, Freiheit als Notwendigkeit*, Seite 30.

<sup>135</sup> Jean-Paul Sartre: *La transcendance de l’Ego*, Seite 57f.

<sup>136</sup> Ebd., Seite 70.

<sup>137</sup> Ebd., Seite 60.

einem anderen Ich zukommen könnte, wie beispielsweise Geschlecht, Haarfarbe oder eine bestimmte Charaktereigenschaft, dann bleibt letztendlich nichts übrig, das wir als Ich betiteln könnten. Und dennoch binden wir alles an dieses Ich als gemeinsamen Bezugspunkt.

„Cependant, nous ne saisissons pas l'Ego comme étant finalement une source créatrice pure en deçà des qualités. Il ne nous paraît pas que nous pourrions trouver un pôle squelettique si nous ôtions l'une après l'autre toutes les qualités. Si l'Ego apparaît comme au-delà de chaque qualité ou même de toutes, c'est qu'il est opaque comme un objet: il nous faudrait procéder à un dépouillement infini pour ôter toutes ses puissances. Et, au terme de ce dépouillement, il ne resterait plus rien, l'Ego se serait évanoui. [...] Il s'agit, la plupart du temps, d'une procession magique. D'autres fois elle peut être rationnelle (dans le cas de volonté réfléchie par exemple). Mais toujours avec un fonds d'inintelligibilité dont nous donnerons la raison tout à l'heure.“<sup>138</sup>

Das Verhältnis des Ich zu seinen Qualitäten hat also etwas Magisches. Die Ausführungen Sartres gipfeln in der Feststellung, dass der Mensch für den Menschen immer ein Hexenmeister ist<sup>139</sup>. Das Ego erscheint tatsächlich immer nur dann, wenn wir es nicht betrachten, es wird für uns immer nur im Augenwinkel, mit einem Seitenblick erfassbar sein (Zitat Nr. 136). Nichtsdestotrotz ist das Ich nicht etwas gänzlich von uns Abgerücktes, sondern wird durchaus als Quelle unserer Handlungen und Zustände erfahren, dies aber als eine Art gegenwärtigen Innenseins. Dieses Innensein ist zwar verschlossen, in sich undurchdringlich, aber trotzdem untrennbar mit mir verbunden, allerdings durchschaue ich selbst nicht den Bezug des Bewusstseins zum Ich.

„Par rapport à la conscience l'Ego se donne comme intime. Tout se passe comme si l'Ego était *de la* conscience à cette seule et essentielle différence près qu'il est opaque à la conscience. [...] Tel quel, le Moi nous reste inconnu. Et cela peut facilement se comprendre: il se donne comme un objet. Donc la seule méthode pour le connaître c'est l'observation, l'approximation, l'attente, l'expérience. Mais ces procédés, qui conviennent parfaitement à tout le transcendant *non-intime*, ne conviennent pas ici, du fait de l'intimité même du Moi. Il est trop présent pour qu'on puisse prendre sur lui un point de vue vraiment extérieur. Si l'on se retire pour prendre du champ, il nous accompagne dans ce recul. Il est infiniment proche et je ne puis en faire le tour.“<sup>140</sup>

Auf der Ebene des unmittelbaren Bewusstseins stellt unser Körper ein Symbol dar, das zwar sichtbar und fassbar ist, allerdings letztendlich undurchdringlich für das, was wir mit Ich meinen. Weder das physische noch das psychische Ich manifestieren sich dort. Was man im Allgemeinen alles impliziert, wenn man ‚ich‘ sagt, ist nach Sartre eine Illusion. Diesen einzigen, in sich geschlossenen Ursprung des Fühlens, Wahrnehmens,

---

<sup>138</sup> Ebd., Seite 61.

<sup>139</sup> Ebd., Seite 64: „Voilà pourquoi l'homme est toujours un sorcier pour l'homme.“

<sup>140</sup> Ebd., Seite 67f.

Wollens, Handelns und Erkennens gibt es für ihn nicht. Die freie Willensentscheidung, wie wir sie im Allgemeinen auffassen, vollzieht sich bereits, wenn das Bewusstsein davon Kenntnis nimmt. Das Bewusstsein ist an und für sich etwas Fremdes für das Ich, genau so fremd wie jedes andere Ich auch, „und es ist auch mit demselben Unsicherheitsgrad und nur in der gleichen approximativen Weise von außen zu erschließen wie ein anderes Ich“<sup>141</sup>. Der Bezug selber bleibt uns aber unverständlich, auch wenn ich das Ich des Anderen als Teil der Welt, wie auch mein eigenes, ungefähr erfassen kann.

„[L]a conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle. Elle se détermine à l’existence à chaque instant, sans qu’on puisse rien concevoir *avant elle*. Ainsi chaque instant de notre vie consciente nous révèle une création *ex nihilo*. Non pas un *arrangement* nouveau, mais une existence nouvelle. Il y a quelque chose d’angoissant pour chacun de nous, à saisir ainsi sur le fait cette création inlassable d’existence dont *nous* ne sommes pas les créateurs. Sur ce plan l’homme a l’impression de s’échapper sans cesse, de se déborder, de se surprendre par une richesse toujours inattendue, et c’est encore l’inconscient qu’il charge de rendre compte de ce dépassement du Moi par la conscience. De fait le Moi ne peut rien sur cette spontanéité, car *la volonté est un objet qui se constitue pour et par cette spontanéité*. La volonté se dirige sur les états, sur les sentiments ou sur les choses, mais elle ne se retourne jamais sur la conscience.“<sup>142</sup>

In seiner *Conclusion* schreibt Sartre, dass aus den phänomenologischen Analysen die Feststellung resultiert, dass das Bewusstsein nur auf sich selbst verweist, mit Ausnahme des Gegenstands, auf den es bezogen ist. Etwas, das nur auf sich selbst verweist, kann auch nur aus sich selbst entstehen. Die ersten Schritte zur Ontologie und zum Sartre’schen Existentialismus sind vorgezeichnet. Und auch Sartres Freiheitsthema findet hier seinen Beginn. Da sich das Bewusstsein ständig neu erschaffen muss, ohne aber der Herr über dieses Schaffen zu sein, ängstigt es sich. Das Bewusstsein hat sich selbst nicht in der Hand, und ebenso wenig weiß es, wo sein Weg hinführen wird. Die Erfahrung dieser Angst vollzieht sich im Bewusstsein dritten Grades. Sartre wählt zur näheren Erklärung folgendes Beispiel:

„Il nous semble que cette spontanéité monstrueuse est à l’origine de nombreuses psychasthénies. La conscience s’effraie de sa propre spontanéité parce qu’elle la sent *au-delà* de la liberté. C’est ce qu’on peut voir clairement sur un exemple de Janet. Une jeune mariée avait la terreur, quand son mari la laissait seule, de se mettre à la fenêtre et d’interpeller les passants à la façon des prostituées. Rien dans son éducation, dans son passé, ni dans son caractère ne peut servir d’explication à une semblable. Il nous paraît simplement qu’une circonstance sans importance (lecture, conversation, etc.) avait déterminé chez elle ce qu’on pourrait appeler un vertige de la possibilité. Elle se trouvait monstrueusement libre et cette liberté vertigineuse lui apparaissait à l’occasion de ce geste qu’elle avait peur de faire. Mais ce vertige n’est compréhensible que si la

---

<sup>141</sup> Jürgen Hengelbrock: *Jean-Paul Sartre, Freiheit als Notwendigkeit*, Seite 33.

<sup>142</sup> Jean-Paul Sartre: *La transcendance de l’Ego*, Seite 79.

conscience s'apparaît soudain à elle-même comme débordant infiniment dans ses possibilités le Je qui lui sert d'unité à l'ordinaire.<sup>143</sup>

Sartres Ausführungen über das Schwindelgefühl von der Möglichkeit (un vertige de la possibilité, cette liberté vertigineuse) erinnert hier sehr an Kierkegaards *schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde* (siehe Seite 32 – 34). Das Erfahren dieser Angst des Bewusstseins vor sich selbst schildert Sartre wie folgt:

„Mais il peut arriver que la conscience se produise soudain elle-même sur le plan réflexif pur. Non pas peut-être sans Ego mais comme échappant à l'Ego de toutes parts, comme le dominant et la soutenant hors d'elle par une création continuée. Sur ce plan il n'y a plus de distinction entre le possible et le réel puisque l'apparence est l'absolu. Il n'y a plus de barrières, plus de limites, plus rien qui dissimule la conscience à elle-même. Alors la conscience, s'apercevant de ce qu'on pourrait appeler la fatalité de sa spontanéité, s'angoisse tout à coup: c'est cette angoisse absolue et sans remèdes, cette peur de soi, qui nous paraît constitutive de la conscience pure<sup>144</sup>.

Mit dieser Schilderung ist die spätere Auffassung der Freiheit von Sartre (siehe Kapitel 3.3) und des Ortes, an dem sich diese Freiheit vollzieht, vorgezeichnet. Sie gehört zur Dimension des Bewusstseins.

„Mais si le Je devient un transcendant, il participe à toutes les vicissitudes du monde. Il n'est pas un absolu, il n'a point créé l'univers [...]; et le solipsisme devient impensable dès lors que le Je n'a plus de position privilégiée. [...] Les théoriciens d'extrême-gauche ont parfois reproché à la phénoménologie d'être un idéalisme et de noyer la réalité dans le flot des idées. Mais si l'idéalisme c'est la philosophie sans mal de M. Brunschvicg, si c'est une philosophie où l'effort d'assimilation spirituelle ne rencontre jamais de résistances extérieures, où la souffrance, la faim, la guerre se diluent dans un lent processus d'unification des idées, rien n'est plus injuste que d'appeler les phénoménologues des idéalistes. Il y a des siècles, au contraire, qu'on n'avait senti dans la philosophie un courant aussi réaliste. Ils ont replongé l'homme dans le monde, ils ont rendu tout leur poids à ses angoisses et à ses souffrances, à ces révoltes aussi.<sup>145</sup>

Das Ich hat sowohl seine Individual- als auch seine Sozialgeschichte, das Bewusstsein und damit die Freiheit sind auf diese Weise aber nicht zu fassen. Sartre hat die Macht der sozialen Faktoren, der massiven Realitäten nie geleugnet, verteidigt aber entschieden die Vorwürfe der Theoretiker gegen die Phänomenologie. Die menschliche Freiheit ist an das Entspringen des Bewusstseins gekoppelt, was aber nicht ausschließt, dass jenseits des Bewusstseins unser Ich den inneren und äußeren Determinanten untergeordnet ist. Denn deren Wirkmacht ist offensichtlich – wir sind durch unsere Umwelt, aber auch durch

---

<sup>143</sup> Ebd., Seite 80f.

<sup>144</sup> Ebd., Seite 82f.

<sup>145</sup> Ebd., Seite 85f.

unsere Erbanlagen geprägt. Aber dieses Ich ist empirischer Forschung zugänglich wie der Soziologie oder der Psychologie. Als absolute Existenzen entziehen sich das Bewusstsein und damit die Freiheit dieser Sozial- und Individualgeschichte. Was wir unter der menschlichen Freiheit verstehen, was für uns das ‚Ich‘ darstellt, gibt es im Grund genommen nicht. Sartre schließt seinen Essay mit folgender Feststellung:

„Il suffit que le *Moi* soit contemporain du Monde et que la dualité sujet-objet, qui est purement logique, disparaisse définitivement des préoccupations philosophiques. Le Monde n'a pas créé le Moi, le Moi n'a pas créé le Monde, ce sont deux objets pour la conscience absolue, impersonnelle, et c'est par elle qu'ils se trouvent reliés. Cette conscience absolue [...] n'a plus rien 'un *sujet* [...]: elle est tout simplement une condition première et une source absolue d'existence. [...] [L]e Moi [...] tire du Monde tout son contenu.“<sup>146</sup>

Die Grundthese von diesem ambitionierten Essay Sartres ist nun also, dass das Ego kein Bewohner des Bewusstseins ist, sondern es ist transzendent, der Welt zugehörig wie die Dinge und das Ego der Anderen. Jean-Paul Sartre widerlegt sowohl die Theorie der Transzendentalphilosophen (dass das Ego im Bewusstsein formal präsent sei) als auch die vieler Psychologen (dass das Ego material präsent ist, als Zentrum von Begierden und Handlungen). Während Sartre herkömmliche Theorien auflöst, berücksichtigt er Husserls transzendente Phänomenologie und akzeptiert mit Nachdruck den von Husserl konstatierten Rückgang auf ein reines Bewusstsein. Auf den dialektischen Begriffsapparat, dessen Sartre sich in *L'être et le néant* bedient, verzichtet er hier in *La transcendance de l'Ego*. Auch die dramatische Dynamisierung des Nichts ist in diesem Essay noch nicht präsent, aber auch später lehnt Sartre weiterhin ein substantielles Ego ab. Der Untertitel dieser Studie zeigt uns seine angewendete Methode, er spricht von einer *esquisse d'une description phénoménologique*. Die Relation zwischen Ich und Bewusstsein ist ein Existenzproblem, und die Konsequenzen dieser Feststellung deutet Sartre am Ende an (Zitat Nr. 146).

---

<sup>146</sup> Ebd., Seite 86f.

## 4.2 L'être et le néant<sup>147</sup>

Im Jahr 1943 erscheint Jean-Paul Sartres heftig attackiertes philosophisches Werk *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Zu Beginn möchte ich nun eine Definition des philosophischen Terminus *Ontologie* darlegen, um, wie bereits in Kapitel 4.1, Fehlinterpretationen zu vermeiden.

Das Wort Ontologie stammt aus dem Griechischen und setzt sich zusammen aus *to on*, das Seiende, und *logos*, Wort, Lehre, was dann in zusammengesetzter Form so viel bedeutet wie „die Lehre vom Seienden als solchem bzw. vom Sein“<sup>148</sup>. Traditionell versteht die Philosophie darunter „die Bestimmung des Seienden als solchem nach den allgemeinsten Kategorien, welche den Gegenständen zukommen können“.<sup>149</sup> Für Sartre im Speziellen gilt:

„L'ontologie sartrienne se veut purement descriptive de l'être tel qu'il se donne à l'intuition; elle ne se confond pas avec la métaphysique dont la démarche spéculative interroge la contingence de l'être à l'aide d'hypothèse qui demeureront toujours des hypothèses.“<sup>150</sup>

In *L'être et le néant* unterzieht Sartre zwischenmenschliche Beziehungen einer genauen Analyse, die nahe seinen persönlichen Erfahrungen angesiedelt zu sein scheinen, wie seine dargebrachten Beispiele von Beobachtungen des Kaffeehauslebens anmuten lassen. Seinem Hauptwerk kann man sich von unterschiedlichen Seiten nähern. Die hier gewählte ist die Betrachtung von *L'être et le néant* als fortwährende Hymne an die Freiheit, was bedeutet, dass in diesem Kapitel in erster Linie sein Freiheitsbegriff, den er in diesem 700seitigen Werk entwickelt, behandelt wird. Dafür ziehe ich vor allem den 1. Teil (*le problème du néant*) als auch den 4. Teil (*avoir, faire et être*) heran; auf Teil 2 (*l'être-pour-soi*) und Teil 3 (*le pour-autrui*) wird hierbei nicht explizit eingegangen.

---

<sup>147</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant*, Seite 11 – 676;

Vgl. Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Seite 47 – 160 und 749 – 1052;

Vgl. Jean-Paul Sartre: *La liberté cartésienne* in: Jean-Paul Sartre: *Situations I*, Seite 289 – 308;

Vgl. Bernard N Schumacher.: *Philosophie der Freiheit: Einführung in Das Sein und das Nichts*, in: Schumacher, Bernard N. (Hg.): *Jean-Paul Sartre – Das Sein und das Nichts*, Seite 1 – 17;

Vgl. Peter Kampits: *Jean-Paul Sartre*, Seite 43 – 112;

Vgl. Peter Kampits: *Wer sagt was gut und was böse ist*, Seite 94 – 103;

Vgl. Martin Suhr: *Jean-Paul Sartre zur Einführung*, Seite 104 – 127 und 156 – 159;

Vgl. Justus Streller: *Zur Freiheit verurteilt*, Seite 19 – 27, Seite 114 – 118.

<sup>148</sup> [www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch](http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch), Zugriff am 18.03.2013.

<sup>149</sup> Ebd.

<sup>150</sup> Philippe Cabestan: *Dictionnaire Sartre*, Seite 135.

„Die menschliche Freiheit ist nicht ein Teil des menschlichen Wesens, sondern sie geht diesem voraus und ermöglicht es. Die Freiheit des Menschen kann nicht von dessen Sein unterschieden werden. Sie ist das Sein seines Bewußtseins. Sie ist nicht eine menschliche Eigenschaft, sondern sie ist der Stoff meines Seins: ich bestehe aus Freiheit.“<sup>151</sup>

Sartre schreibt *L'être et le néant* in einer seiner fruchtbarsten Schaffungsperioden und führt das „Problem der Freiheit“ weiter aus, mit dem er sich bereits in früheren Werken wie *Les mouches* befasst hat.

„Die menschliche-Realität ist fähig, sich aus dem Zusammenhang mit dem Seienden herauszulösen, sie kann ein Nichts, ein Nein, ein Nicht aus sich hervorbringen. [...] Und genau diese Möglichkeit macht die menschliche Freiheit aus.“<sup>152</sup> Sartre stellt nun also im ersten Teil von *L'être et le néant* die Frage, was die menschliche Freiheit sein muss, wenn durch sie das Nichts zur Welt kommt und führt weiters aus, dass sie keine Eigenschaft, Sache oder Fähigkeit der menschlichen Seele sei. „L'homme n'est point d'abord pour être libre ensuite, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son 'être-libre'.“<sup>153</sup> Laut Sartre geht die Freiheit (sowie auch die Existenz) der Essenz, dem menschlichen Wesen, voraus. Diese Ausführungen verdeutlichen, dass die Freiheit nicht vom Sein der „menschlichen-Realität“ zu unterscheiden ist. Somit muss, um die Freiheitsproblematik zu lösen, auch das menschliche Sein sowie das Nichts (le néant) geklärt werden, da zweiteres durch ersteres in die Welt kommt. Der Mensch ist also seine Freiheit, und hier ist die Quelle des Nichts.

Zur Veranschaulichung führt Sartre als Beispiel das Bild des abwesenden Pierre an und kommt zu dem Schluss, dass dieses Bild „in seiner Struktur selbst eine nichtende Theses enthalten“<sup>154</sup> muss.<sup>155</sup>

„Elle se constitue comme image en posant son objet comme existant *ailleurs* ou n'existant *pas*. Elle porte en elle une double négation: elle est néantisation du monde d'abord [...], néantisation de l'objet de l'image ensuite [...] et, du même coup, néantisation d'elle-même [...].“<sup>156</sup>

Weiters lässt sich konstatieren, dass Bewusstsein immer einen bestimmten Inhalt hat. Sartre lehnt ab, dass wir eine Erscheinung in unserem Bewusstsein haben, alle

---

<sup>151</sup> Justus Streller: *Zur Freiheit verurteilt*, Seite 20.

<sup>152</sup> Martin Suhr: *Jean-Paul Sartre zur Einführung*, Seite 108.

<sup>153</sup> Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant*, Seite 60.

<sup>154</sup> Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Seite 87.

<sup>155</sup> Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant*, Seite 61: „[...] enfermer dans sa structure même une thèse néantisante.“

<sup>156</sup> Ebd., Seite 61.



Dichotomien werden ausgeschlossen. Sein ist wahrgenommen sein. Der Mensch ist die Summe seiner Taten, was feststellbar ist, wenn er nicht mehr ist.

Die Feststellung, dass sich das Bewusstsein unaufhörlich allein als Nichtung seines vergangenen Seins lebt, kann man als ersten Schritt von Sartres Freiheitstheorie betrachten.

Des Weiteren ist festzuhalten, dass es für Sartre kein Unterbewusstsein gibt. Alle Negation ist abhängig vom Sein, aber dennoch nicht von diesem Sein ableitbar. Das Nichts ist innerhalb des Seins. „La liberté c’est l’être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre néant.“<sup>157</sup>

Für Sartre gibt es keinen Determinismus, Freiheit heißt auch, nicht determiniert zu sein. Der Mensch ist immer mehr als die Situation, in der er sich befindet, er hat immer die Möglichkeit etwas zu ändern, darüber hinauszugehen, zurückzutreten. All das ist Freiheit. Nun bedeutet diese Freiheit aber auch Unsicherheit, sie kann einem selbst erst in der Angst bewusst werden. Dies soll nun nicht heißen, dass Angst gleichbedeutend ist mit Sartres Freiheitsbegriff, aber sie ist der Grund für die Manifestation der Freiheit. Der Mensch ist durch seine Freiheit gnadenlos entlassen. Diese Art der Verknüpfung von Angst und Freiheit findet sich ausschließlich bei Sartre. Sie ist nicht von vornherein ein Glück, sie ist ein Seinszustand. Der Mensch entkommt seiner Freiheit nicht, er kann immer wählen: „[...] c’est dans l’angoisse que l’homme prend conscience de sa liberté ou, si l’on préfère, l’angoisse est le mode d’être de la liberté comme conscience d’être, c’est dans l’angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même.“<sup>158</sup>

An dieser Stelle wird auch Sartres intensive Auseinandersetzung mit Søren Kierkegaard deutlich, als er anmerkt:

„Kierkegaard décrivant l’angoisse avant la faute la caractérise comme angoisse devant la liberté. Mais Heidegger, dont on sait combien il a subi l’influence de Kierkegaard, considère au contraire l’angoisse comme la saisie du néant. Ces deux descriptions de l’angoisse ne nous paraissent pas contradictoires: elles s’impliquent l’une l’autre au contraire.

Il faut donner raison d’abord à Kierkegaard: l’angoisse se distingue de la peur par ceci que la peur est peur des êtres du monde et que l’angoisse est angoisse devant moi. Le vertige est angoisse dans la mesure où je redoute non de tomber dans le précipice mais de m’y jeter.“<sup>159</sup>

Sartre erwähnt im Laufe seiner Analyse mehrmals Kierkegaard – immer lobend. Natürlich sind Kierkegaard, Sartre (und Heidegger, der in dieser Arbeit nicht behandelt

---

<sup>157</sup> Ebd., Seite 63.

<sup>158</sup> Ebd., Seite 64.

<sup>159</sup> Ebd., Seite 64.

wird) über die gemeinsame Nutzung des Begriffes der Angst miteinander verbunden, wobei man hier anmerken muss, dass Søren Kierkegaard die Priorität daran zukommt. Nun hat sich Sartre eindeutig von Kierkegaard inspirieren lassen, die Konsequenzen, die Sartre aus dem Begriff Angst zieht, sind jenen von Kierkegaard gegensätzlich. Sartre hat lediglich Konzepte übertragen, ihnen aber dadurch, dass er sie in einen anderen Kontext gestellt hat, einen anderen Sinn gegeben. Darüber hinaus bleibt stets zu beachten, dass Kierkegaard Christ war, wohingegen Sartre Atheist. Sartre führt weiter aus, dass „une situation qui provoque la peur en tant qu'elle risque de modifier du dehors ma vie et mon être provoque l'angoisse dans la mesure où je me défie de mes réactions propres à cette situation“<sup>160</sup>.

In weiterer Folge zeigt sich, dass die Angst für Sartre also kein Beweis für die Freiheit des Menschen ist, aber sie ist ihre notwendige Bedingung.

„Nous voulions seulement montrer qu'il existe une conscience spécifique de liberté et nous avons voulu montrer que cette conscience était l'angoisse. Cela signifie que nous avons voulu établir l'angoisse dans sa structure essentielle comme conscience de liberté. [...] Cette liberté, qui se découvre à nous dans l'angoisse, peut se caractériser par l'existence de ce *rien* qui s'insinue entre les motifs et l'acte. Ce n'est pas *parce que* je suis libre que mon acte échappe à la détermination des motifs, mais, au contraire, la structure des motifs comme inefficients est condition de ma liberté.“<sup>161</sup>

Der Mensch, das Ich, besitzt nun sowohl einen apriorischen Inhalt als auch einen historischen Inhalt, was zusammen das Wesen des Menschen ausmachen wird. „Et l'angoisse comme manifestation de la liberté en face de soi signifie que l'homme est toujours séparé par un néant de son essence.“<sup>162</sup>

Das Ich muss immer neu erdacht werden, ich bin noch nicht der Mensch, der ich sein werde, daher kann ich auch nicht wissen, ob der Mensch, der ich gewesen bin, mich in eine bestimmte Richtung lenken wird. In jeder Situation erschafft sich der Mensch neu, erfindet. Daher ist er in keiner Weise vorherbestimmt. Der Mensch ist seine freie Wahl, wodurch er erst sein Wesen erschafft. Erkennt der Mensch eine Möglichkeit als seine Möglichkeit, so äußert sich dieses Erkenntnis als Angst. Sie ist nicht nur Freiheitsbewusstsein, sondern es gibt auch eine Angst vor der Freiheit. Der Mensch selbst ist es, der den Dingen ihren Sinn verleiht, der seine Werte bestimmt, anerkennt und ihnen Gültigkeit verleiht.

---

<sup>160</sup> Ebd., Seite 64.

<sup>161</sup> Ebd., Seite 68f.

<sup>162</sup> Ebd., Seite 70.

„J'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier qui constitue mon être, toutes les barrières, tous les garde-fous d'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté: je n'ai ni ne puis avoir recours à aucune valeur contre le fait que c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs; rien ne peut m'assurer contre moi-même, coupé du monde et de mon essence par ce néant que je *suis*, j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence: j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse. [...] Dans l'angoisse, je me saisis à la fois comme totalement libre et comme ne pouvant pas ne pas faire que le sens du monde lui vienne par moi.“<sup>163</sup>

Daher ist der Mensch dazu verurteilt, frei zu sein. Er ist frei, weil er immer wählen kann; verurteilt, weil er nicht nicht wählen kann, weil er nicht nicht existieren kann und nicht nicht erschaffen.

Jean-Paul Sartre spricht sich wiederholt gegen den Determinismus aus, daher auch seine „Philosophie der Freiheit“, die dem Menschen aber einen sehr hohen Grad an Eigenverantwortlichkeit sowie Authentizität abverlangt – und das tagtäglich.

Diese Freiheit ist autonom, sie ist „der Ursprung, aus dem die Phänomene hervorgehen“<sup>164</sup>. Daraus lässt sich schließen, dass es nicht der Mensch ist, der Freiheit hat, sondern er Freiheit ist.

Freiheitsbegriff und Verantwortungsbegriff sind bei Sartre sehr radikal. Ich bin frei und daher von nun an verantwortlich für das, was ich tue. Darüber hinaus sind bei Sartre alle Menschen frei, ausnahmslos. Des Weiteren ist das Vergangene nicht mehr, allein die Gegenwart ist. Wir können uns auf niemanden verlassen, weder auf Gott noch auf eine menschliche Natur, die uns inne wohnt. Wir sind uns selbst überlassen. Dies führt auch dazu, dass es für Sartre keine allgemein gültige Moral gibt. Auch hier ist der Mensch selbst verantwortlich und bestimmt den Wert der Handlungen.

„Mit der Entlassung des Menschen in diese von Verlassenheit und Angst bestimmte Freiheit bricht das Doppelgesicht der Freiheit auf: Einerseits sind wir frei, um uns unsere eigenen Werte zu schaffen, um über Gut und Böse zu entscheiden, andererseits bürdet uns diese Freiheit eine nahezu unermessliche Last auf.“<sup>165</sup>

Auch besitzt der Mensch die Fähigkeit, sich von sich selbst loszureißen, auch diese Fähigkeit ist die Freiheit. In seinem Tun erfährt der Mensch seine Freiheit. Unfassbar ist er, für sich und für Andere, aber eben auch dazu verurteilt, auf ewig jenseits seines Wesens zu existieren. Zwar bin ich frei, so habe ich aber nicht die Freiheit, nicht frei zu

---

<sup>163</sup> Ebd., Seite 74f.

<sup>164</sup> Bernard N. Schumacher: *Philosophie der Freiheit*, Seite 12.

<sup>165</sup> Peter Kampits: *Wer sagt was gut und was böse ist*, Seite 96.

sein. Es ist vergeblich, seine Freiheit zu verleugnen. „Frei sein heißt nicht, erreichen, was man gewollt hat, sondern heißt, sich dazu bestimmen, durch sich selbst zu wollen.“<sup>166</sup>

In der ersten Phase, in der der Mensch die Freiheit erfährt, enthüllt ihm die Furcht einerseits die objektiven Eigenschaften der Dinge und andererseits die objektiven Eigenschaften seiner selbst, was quasi dazu führt, dass der Mensch sich selbst als Ding unter Dingen wahrnimmt, wodurch er sich als Körper und Objekt, nicht aber als Subjekt gefährdet sieht.

Dann beginnt die Reflexion, die durch das Gefühl der Furcht erweckt wird:

„Le possible que je fais *mon* possible concret ne peut paraître comme mon possible qu'en s'enlevant sur le fond de l'ensemble des possibles logiques que comporte la situation. [...] [P]our faire paraître *mon* possible, je pose les autres possibles afin de les néantir.“<sup>167</sup>

In einer nächsten Phase offenbart sich die Freiheit der Vorstellungen. Die dem Menschen möglichen Verhaltensweisen werden als eigene Möglichkeiten wahrgenommen, somit sind sie nicht von außen bestimmt. Der Mensch kann seine Verhaltensweisen selbst wählen oder eine bestimmte Verhaltensweise nicht wählen.

Die Angst entsteht nun in der vierten Phase, ausgelöst durch die Erkenntnis, dass man nicht determiniert ist. Die Furcht bestimmt den Menschen nicht auf ursächliche Weise, da er frei ist zu wählen; Selbsterhaltungstrieb sowie Motive sind Wahlmöglichkeiten, die man nutzen, ergreifen kann oder eben auch nicht. Nun kommt es zu einer zweiten Reflexion, in der sich die Furcht auf den Einzelnen richtet; diese Reflexion lässt eine undeterminierte Zukunft erschließen, indem sie die Möglichkeiten, die man hat, verdeutlicht: „[...] pour éviter la peur, qui me livre un avenir transcendant rigoureusement déterminé, je me réfugie dans la réflexion, mais celle-ci n'a à m'offrir qu'un avenir indéterminé.“<sup>168</sup> Der Mensch erkennt also, dass seine Zukunft offen ist.

Zwischen das Ich, das der Mensch ist, und dem Ich, das der Mensch sein wird, ist das Nichts hineingeglitten, und eben dieses Nichts ist die Freiheit, sich zu entscheiden, hier wählt sich der Mensch.

„Cette entière liberté, précisément parce qu'elle ne comporte pas de degrés, [...] appartient également à tout homme [...] – car la liberté n'est pas une qualité parmi d'autres – il est visible que tout homme est liberté.“<sup>169</sup>

---

<sup>166</sup> Justus Streller: *Zur Freiheit verurteilt*, Seite 26.

<sup>167</sup> Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant*, Seite 65f.

<sup>168</sup> Ebd., Seite 66.

<sup>169</sup> Jean-Paul Sartre: *La liberté cartésienne*, Seite 293.

Die Freiheit ist die einzige Grundlage des Seins, und diese Freiheit erweist sich als Last. Der Mensch ist frei, da er immer wählen kann, und dennoch ist er zu seiner Freiheit verurteilt, weil er in die Welt geworfen wird und nicht nicht wählen kann.

„Le vertige es angoisse dans la mesure où je redoute non de tomber dans le précipice mais de m’y jeter.“<sup>170</sup> (Vgl. Seite 32 – 35)

Ein weiteres wichtiges Moment im Kontext der Freiheit stellt bei Sartre die „mauvaise foi“ dar. Vereinfacht ausgedrückt, ist sie die Flucht vor der Freiheit. Ihr Fundament ist das Verhältnis des Bewusstseins zu sich selbst, das, laut Sartre, durch Intentionalität charakterisiert ist. Sowohl von der Lüge als auch vom reinen Negieren seiner selbst und seiner Entwürfe ist sie entfernt.

„Il convient de choisir et d’examiner une attitude déterminée qui, à la fois, soit essentielle à la réalité-humaine et, à la fois, telle que la conscience, au lieu de diriger sa négation vers le dehors, la tourne vers elle-même. Cette attitude nous a paru devoir être la *mauvaise foi*. Souvent on l’assimile au mensonge. [...] L’essence du mensonge implique, en effet, que le menteur soit complètement au fait de la vérité qu’il déguise. [...] [L]e fait énoncé est transcendant, puisqu’il n’existe pas, et la première négation porte sur une *vérité*, c’est-à-dire sur un type particulier de transcendance. [...] [L]e menteur a l’intention de tromper et il ne cherche pas à se dissimuler cette intention ni à masquer la translucidité de la conscience; [...] mais ces formes courantes et vulgaires du mensonge [...] représentent des intermédiaires entre le mensonge et la mauvaise foi. Le mensonge est une conduite de transcendance. [...] Par le mensonge, la conscience affirme qu’elle existe par nature comme *cachée à autrui*, elle utilise à son profit la dualité ontologique du moi et du moi d’autrui. Il ne saurait en être de même pour la mauvaise foi, si celle-ci, comme nous l’avons dit, est bien mensonge à *soi*. [...] On ne subit pas sa mauvaise foi, on n’en est pas infecté, ce n’est pas un *état*. Mais la conscience s’affecte elle-même de mauvaise foi. Il faut une intention première et un projet de mauvaise foi: ce projet implique une compréhension de la mauvaise foi comme telle et une saisie préreflexive (de) la conscience comme s’effectuant de mauvaise foi.“<sup>171</sup>

Lüge ich, kenne ich die Wahrheit und täusche den Anderen. In der „mauvaise foi“ verberge ich die Wahrheit vor mir selbst. „In der Unaufrichtigkeit wird wechselweise die Transzendenz oder die Faktizität des Daseins ausgespielt, um sich der Eigenverantwortung zu entziehen. [...] Die ‚mauvaise foi‘ erscheint so als die Kunst, widersprüchliche Begriffe zu bilden.“<sup>172</sup>

Des Weiteren setzt Sartre Bewusstsein mit Wahl gleich, Wahl wiederum mit Handeln und Freiheit mit Leidenschaft, ohne dabei Frustration und Leiden zu übergehen:

„La réalité-humaine est souffrante dans son être, parce qu’elle surgit à l’être comme perpétuellement hantée par une totalité qu’elle est sans pouvoir l’être, puisque justement

---

<sup>170</sup> Jean-Paul Sartre: *L’être et le néant*, Seite 64.

<sup>171</sup> Ebd., Seite 82f.

<sup>172</sup> Peter Kampits: *Jean-Paul Sartre*, Seite 51.

elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi. Elle est donc par nature conscience malheureuse, dans dépassement possible de l'état de malheur.<sup>173</sup>

Die Freiheit, die er in *L'être et le néant* analysiert ist die des Einzelnen zu wählen und das in einer historischen Situation, die ihn unterdrückt. Zwar kann unsere Freiheit wegen verschiedener Einengungen begrenzt sein, aber wir sind frei, um die Perspektive zu wählen, aus der wir all das betrachten, um die Perspektive zu formen, unter der sie als Einengung wahrnehmbar ist.

„La distinction entre le simple *souhait*, la *représentation* que je pourrais choisir et *le choix* étant abolie, la liberté disparaît avec elle. Nous sommes libres lorsque le terme ultime par quoi nous nous faisons annoncer ce que nous sommes est une *fin*, c'est-à-dire non pas un existant réel, comme celui qui, dans la supposition que nous avons faite, viendrait combler notre souhait, mais un objet qui n'existe pas encore. [...] Il ne peut y avoir de pour-soi libre que comme engagé dans un monde résistant. En dehors de cet engagement, les notions de liberté, de déterminisme, de nécessité perdent jusqu'à leur sens. [...] Il faut, en outre, préciser contre le sens commun que la formule 'être libre' ne signifie pas 'obtenir ce qu'on a voulu', mais 'se déterminer à vouloir (au sens large de choisir) par soi-même'. Autrement dit, le succès n'importe aucunement à la liberté.“<sup>174</sup>

In Verbindung mit „dem Anderen“ konstatiert Sartre:

„La loi de ma liberté, qui fait que je ne puis être sans me choisir, s'applique ici même: je ne choisis pas d'être pour l'autre ce que je suis mais je ne puis tenter d'être pour moi ce que je suis pour l'autre qu'en me choisissant tel que j'apparais à l'autre, c'est-à-dire par une assomption élective. [...] La liberté est totale et infinie, ce qui ne veut pas dire qu'elle *n'ait pas* de limites mais qu'elle *ne les rencontre* jamais. Les seules limites que la liberté heurte à chaque instant, ce sont celles qu'elles s'impose à elle-même.“<sup>175</sup>

Eine gelingende Beziehung zum Anderen schließt Sartre aus. Auch in den Wir-Erfahrungen zeigt er, dass der Konflikt das Wesen der Beziehungen zwischen den „réalités humaines“ ist. Der Krieg der Freiheiten repräsentiert für Sartre keine Beschränkung meiner Freiheit; auch der Blick des Anderen beschränkt meine Freiheit nicht, selbst wenn er mich zu versteinern vermag. Sartre konkludiert aus der so ausgelegten Beziehung zum Anderen, dass er zwar eine reale Grenze der Freiheit darstellt, dass aber eben diese Grenze genauso zur Situation im allgemeinen gehört wie auch all die anderen scheinbaren Grenzen. „Trotz der mörderischen Kreislaufdialektik in meiner Beziehung zum Anderen bleibe ich frei, nicht zuletzt auch deshalb, weil ich mich

---

<sup>173</sup> Ebd., Seite 126f.

<sup>174</sup> Ebd., Seite 528.

<sup>175</sup> Ebd., Seite 573, 576.

in Übernahme des Für-Andere-Seins als Freiheit wähle, die durch den Anderen begrenzt ist.“<sup>176</sup>

Darüber hinaus gibt es für Jean-Paul Sartre auch keine Zufälle im Leben, immer ist es meine Selbstwahl – ob ich bei Kriegsausbruch nach der Einberufung den Krieg zu meinem Krieg mache, ob ich mich zur Fahnenflucht entscheide oder zum Selbstmord; ich wähle. Des Weiteren stellt Sartre die Behauptung auf, dass Freigiebigkeit immer auf Zerstörung zurückzuführen sei, denn wenn ich jemanden beschenke, dann knechte ich ihn. Der Beschenkte ist genötigt, diesen Teil von mir, den ich nicht mehr will, zu erhalten. Selbst vor dem Rauchen, das zu Sartres Lebzeiten noch einen anderen „Stellenwert“ hatte als heutzutage, analysiert er auf ähnliche Weise: Es ist eine aneignende und zerstörerische Tätigkeit, insofern im Rhythmus meines Atmens der Tabak vernichtet wird, der die Welt, die ich symbolisch zerstöre und auch in mich aufnehme, repräsentiert. Sartre argumentiert schlüssig und schließt den Kreis jedes Mal mit der Rückkehr zum Nichts. Ich bin der Seinsmangel, „der zu sein ich mich mache“<sup>177 178</sup>.

„Mais précisément l'être dont je me fais à moi-même manque est rigoureusement individuel et concret: c'est l'être qui *existe déjà* et au milieu duquel je surgis comme étant *son* manque. [...] Tout pour-soi est libre choix; chacun de ses actes, le plus insignifiant comme le plus considérable, traduit ce choix et en émane; c'est ce que nous avons nommé notre liberté. Nous avons maintenant saisi le *sens* de ce choix: il est choix d'être, soit directement, soit par appropriation du monde, ou plutôt les deux à la fois. Ainsi ma liberté est-elle choix d'être Dieu et tous mes actes, tous mes projets, traduisent ce choix et le reflètent de mille et mille manières, car il est une infinité de manières d'être et de manières d'avoir.“<sup>179</sup>

Sartre erläutert mehrmals, dass seine Freiheitstheorie ein Handeln fordert, dass der Mensch ist, wozu er sich macht. Somit überrascht es dann auch kaum, dass Sartre in *L'être et le néant* in weiterer Folge das Sein der menschlichen Realität mit dem Handeln gleichsetzt: „Un premier regard sur la réalité-humaine nous apprend que, pour elle, être se réduit à faire. [...] Ainsi la réalité-humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir c'est cesser d'être.“<sup>180</sup> Konträr dazu ist Handlung durch Intentionalität gekennzeichnet: „[S]i l'acte n'est pas pur *mouvement*, il doit se définir par une *intention*. [...] Mais si l'on veut l'interpréter par sa fin, il faut prendre garde de ne

---

<sup>176</sup> Peter Kampits: *Jean-Paul Sartre*, Seite 73.

<sup>177</sup> Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Seite 1025.

<sup>178</sup> Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant*, Seite 645: „[...]c'est-à dire que je me fais être.“

<sup>179</sup> Ebd., Seite 645.

<sup>180</sup> Ebd., Seite 521.

pas conférer à cette fin une existence de *donné*.“<sup>181</sup> Seine Ausführungen enden schließlich in der Feststellung, dass „die Intention Wahl des Zwecks ist und die Welt sich über unsere Verhaltensweisen enthüllt, enthüllt die intentionale Wahl des Zwecks die Welt, und die Welt enthüllt sich je nach dem gewählten Ziel als so oder so“<sup>182, 183</sup>. Er schreitet weiter in seiner Analyse fort und drückt, um Klarheit bemüht, anders aus, dass das An-sich im Lichte eines Noch-nicht verstanden wird.

„La liberté du pour-soi apparaît donc comme son *être*. Mais comme cette liberté n'est pas un donné, ni une propriété, elle peut être qu'en se choisissant. [...] Un pareil choix, fait sans point d'appui, et qui se dicte à lui-même ses motifs, peu paraître *absurde* et l'est, en effet. C'est que la liberté est *choix* de son être, mais non pas *fondement* de son être. [...] Ce choix est absurde, non parce qu'il est sans raison, mais parce qu'il n'y a pas eu possibilité de ne pas choisir. Quel qu'il soit, le choix est fondé et ressaisi par l'être, car il est choix qui est. [...] [I]l est absurde en ce sens qu'il est ce par quoi tous les fondements et toutes les raisons viennent à l'être, ce par quoi la notion même d'absurde reçoit un sens. Il est absurde comme étant par delà toutes les raisons.“<sup>184</sup>

Ein weiteres Beispiel für Sartres Wertschätzung von Kierkegaard findet sich gegen Ende seiner Analyse, wo er auf Haben und Handeln und die Perspektive des Besitzes eingeht und schreibt:

„Le jeu, en effet, comme l'ironie kierkegaardienne, délivre la subjectivité. Qu'est-ce qu'un jeu, en effet, sinon une activité dont l'homme est l'origine première, dont l'homme pose lui-même les principes et qui ne peut avoir des conséquences que selon les principes posés?“<sup>185</sup>

Durch die Ausführungen von Sartre wird Willkür hier eine nahe liegende Vermutung, die er zu entkräften versucht, indem er den Begriff *choix fondamental* einführt. Sartre verweist hiermit auf eine grundsätzliche erste Wahl. Seine Reflexionen stützen sich auf die grundlegenden Strukturen des Für-sich-Seins und dessen Bestimmung als eines Seienden, das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist. Diese prinzipielle Strukturbestimmung des menschlichen Seins bleibt für die Apologie der Freiheit bestimmend. „Die Nichtigkeit von bedeutet zugleich auch eine Nichtigkeit dessen, was das Für-sich-Sein zu erdrücken droht und was Sartre nunmehr in die Dichotomie von Freiheit

---

<sup>181</sup> Ebd., Seite 522.

<sup>182</sup> Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Seite 826.

<sup>183</sup> Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant*, Seite 522: „L'intention étant chois de la fin et le monde se révélant à travers nos conduites, c'est le choix intentionnel de la fin qui révèle le monde et le monde se révèle tel ou tel (en tel ou tel ordre) selon la fin choisie.“

<sup>184</sup> Ebd., Seite 524.

<sup>185</sup> Ebd., Seite 626.



und Situation“<sup>186</sup> umwandelt. „[I]l n’y a de liberté qu’en *situation* et il n’y a de situation que par la liberté.“<sup>187</sup>

Die von Sartre erklärte Freiheit fällt mit dem Nichts zusammen. Dadurch geht aus ihr auch die Notwendigkeit des Handelns hervor. Ich kann nicht einfach nur sein, sondern ich muss mich machen. Deswegen bin ich zur Freiheit verurteilt und gezwungen mich zu wählen, mich unablässig, unaufhörlich und nimmermüde zu entwerfen und zu entscheiden. Die Freiheit aufzuhören habe ich nicht, denn meine Freiheit besteht im Wählen, und nicht wählen heißt ebenfalls wählen.

Die Schlussfolgerung, die Jean-Paul Sartre zieht und mit der er sein Werk schließt ist folgende:

„Toute réalité-humaine est une passion, en ce qu’elle projette de se perdre pour fonder l’être et pour constituer du même coup l’en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l’*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l’homme est-elle inverse de celle du Christ, car l’homme se perd en tant qu’homme pour que Dieu naisse. Mais l’idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l’homme est une passion inutile.“<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Peter Kampits: *Jean-Paul Sartre*, Seite 54.

<sup>187</sup> Jean-Paul Sartre: *L’être et le néant*, Seite 534.

<sup>188</sup> Ebd., Seite 662.

### 4.3 L'existentialisme est un humanisme<sup>189</sup>

#### 4.3.1 A propos de l'Existentialisme: Mise au point<sup>190</sup>

Dieser kurze Essay von Sartre soll an dieser Stelle kurz angeführt werden, da es inhaltlich sehr eng mit seinem anderen Essay *L'existentialisme est un humanisme* verknüpft ist und dem Verständnis dient.

Im Dezember 1944 antwortete Jean-Paul Sartre auf Bitten von *Action* in Ausgabe Nr. 17 auf veröffentlichte Artikel gegen den Existentialismus. Der Essay behandelt folgende drei Vorwürfe:

- Die Inspiration durch Heidegger
- Existentialismus propagiere einen Quietismus der Angst
- Jean-Paul Sartre zeige lieber die Bosheit der Menschen als ihre guten Gefühle.

Sartre ist der Meinung, dass die Angreifer von Unaufrichtigkeit und Unwissenheit geleitet sind.

„Heidegger était philosophe bien avant d'être nazi. Son adhésion à l'hitlérisme s'explique par la peur, l'arrivisme peut-être, sûrement le conformisme: ce n'est pas beau, j'en conviens. [...] Et puis qu'importe Heidegger? Si nous découvrons notre propre pensée à propos de celle d'un autre philosophe, [...] cela veut-il dire que nous épousons toutes ses théories?“<sup>191</sup>

Weiters erklärt Sartre, da er davon ausgeht, dass die Allgemeinheit niemals darüber aufgeklärt wurde, woran der Existentialismus festhält; nämlich daran, dass beim Menschen die Existenz dem Wesen vorausgeht. Der Mensch definiert sich Schritt für Schritt durch sein Handeln, allerdings ist eine genaue Definition erst möglich, wenn der Mensch gestorben ist sowie man auch erst sagen kann, was die Menschheit ist, wenn sie nicht mehr da ist.

---

<sup>189</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Seite 8 – 109;

Vgl. Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Seite 145 – 176;

Vgl. Susanne Möbuß: *Sartre*, Seite 113 – 116;

Vgl. Annie Cohen Solal: *Sartre*, Seite 453 – 464;

Vgl. Dorothea Wildenburg: *Jean-Paul Sartre*, Seite 96 – 99, 108f;

Vgl. Martin Suhr: *Jean-Paul Sartre zur Einführung*, Seite 66 – 74;

Vgl. Renate Fritsch: *Motive, Bilder und Schlüsselwörter in Jean-Paul Sartres literarischen Werken*, Seite 211 – 366;

Vgl. Jürgen Hengelbrock: *Jean-Paul Sartre, Freiheit als Notwendigkeit*, Seite 34 – 36;

Vgl. Johann Mader: *Einführung in die Philosophie von Parmenides zur Postmoderne*, Seite 485 – 496.

<sup>190</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre: *A propos de l'existentialisme: Mise au point* in: Michel Contat/Michel Rybalka (Hg.): *Les Écrits de Sartre*, Seite 653 – 658.

<sup>191</sup> Jean-Paul Sartre: *A propos de l'existentialisme: Mise au point*, Seite 654.

Der französische Existentialismus ist, im Gegensatz zu der Zeit Kierkegaards, vom Atheismus begleitet, allerdings ohne eine notwendige Kategorie zu sein, sondern der Glaube wird vielmehr selbst zum existentiellen Erleben.

Da nun also erklärt wurde, dass, laut Existentialismus, der Mensch sich immer mehr durch sein selbstverantwortliches Handeln definiert, ist klar, dass er kein Quietismus sein kann.

Sartre führt weiter aus, dass die Angst die Voraussetzung für das Handeln ist, die Hoffnung hingegen „das schlimmste Hemmnis für das Handeln“<sup>192</sup>.<sup>193</sup> Er vertritt die These, dass mit der Hoffnungslosigkeit der Optimismus beginnt, da man von nun an nichts erwarte.

Jean-Paul Sartre stellt weiters fest, dass man dem Existentialismus nicht die Behauptung vorwerfen kann, dass der Mensch frei sei, denn er ist es, da er immer wählen kann. Der Mensch hat die Wahl zu resignieren oder sich aufzulehnen, und selbst wenn er nichts wählt, hat er gewählt. Hierfür führt er folgendes Beispiel an:

„Reprochera-t-on à l'existentialisme d'affirmer la liberté humain? Mais vous avez tous besoin de cette liberté: vous vous la masquez par hypocrisie et vous y revenez sans cesse malgré vous; quand vous avez expliqué un homme par ses causes, par sa situation sociale, par ses intérêts, tout à coup vous vous indignez contre lui et vous lui reprochez amèrement sa conduite; et il est d'autres hommes que vous admirez au contraire [...]. Eh bien! c'est donc que vous n'assimilez pas les méchants au phylloxera et les bons aux animaux utiles. Si vous les blâmez, si vous les louez, c'est qu'ils auraient pu faire, autrement qu'ils n'ont fait. La lutte des classes est un fait, j'y souscris entièrement: mais comment ne voyez-vous pas qu'elle se situe sur le plan de la liberté? [...] Lorsque nous disons qu'un chômeur est libre, nous ne voulons pas dire qu'il peut faire ce qui lui plaît et se transformer à l'instant en un bourgeois riche et paisible. *Il est libre parce qu'il peut toujours choisir d'accepter son sort avec résignation ou de se révolter contre lui* [...]; il peut choisir d'être l'homme qui refuse que la misère soit le lot des hommes.“<sup>194</sup>

Auf den letzten Vorwurf hat Sartre lediglich „pro forma“ geantwortet, da er befürchtete, dieser würde verallgemeinert und auf jeden Existentialisten übertragen werden und nicht auf seine Person begrenzt bleiben. Er hält sich kurz und meint, das Problem ist, dass die Leute von Literatur verlangen, dass sie überzeugt, es sei leicht Gutes zu tun. Aber eben das ist nicht der Fall.

Gegen Ende fragt Sartre, ob er denn nun wohl genug gesagt hat, um zu zeigen, dass der Existentialismus eine humanistische Philosophie des Handelns ist und schließt mit folgenden Worten:

---

<sup>192</sup> Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, 117.

<sup>193</sup> Jean-Paul Sartre: *A propos de l'existentialisme: Mise au point*, Seite 656: „[...] l'espoir est la pire entrave à l'action.“

<sup>194</sup> Ebd., *A propos de l'existentialisme: Mise au point*, Seite 657.

„[...] mais dans ce cas comme dans mille autres, selon que vous continuerez à mentir à son sujet ou que, tout en l’attaquant, vous lui rendrez justice, vous déciderez de ce que sera l’homme. Puissiez-vous le comprendre et en ressentir un peu de salutaire angoisse.“<sup>195</sup>

*L’existentialisme est un humanisme* ist der stenographierte Text einer von Sartre gehaltenen Konferenz im Oktober 1945. Er wurde im Nachhinein von Sartre nur geringfügig verändert. Der Essay ist als Verteidigung gegen einige Vorwürfe gedacht, die gegen den Existentialismus vorgebracht wurden. Bereits kurz nach Veröffentlichung seines Hauptwerkes *L’être et le néant* wurde seine Philosophie heftig attackiert. Vor der Konferenz waren gerade die ersten beiden Teile seines Romanzyklus *Chemins de la liberté* veröffentlicht worden, die „un succès mêlé de scandale“<sup>196</sup> erzielten, und seine Person wurde von der Allgemeinheit als willensschwache oder zynische Persönlichkeit wahrgenommen.

„[L]eur publication amplifia la résonance de l’existentialisme sartrien [...]. Il en résulta une invasion quasi réciproque: de l’écrivain par une célébrité de mauvais aloi qui l’éberluait, du public par l’existentialisme; des formules orphelines de leur contexte comme ‚l’enfer c’est les autres‘, ‚L’existence précède l’essence‘, ‚L’homme est une passion inutile‘, égarée dans des journaux à sensation, se donnaient comme des slogans diaboliques.“<sup>197</sup>

Sartre hält nun eben jenen Vortrag, um der Öffentlichkeit ein kohärentes Bild seiner Philosophie zu vermitteln.

„Déconcerté par la surexcitation de cette foule entrée en force dans la salle, qui, il s’en doute, comprend au moins autant de curieux attirés là par la renommée sulfureuse de l’existentialisme et de son auteur, que d’auditeurs venus par amour de la philosophie, il affirme que l’existentialisme est une doctrine *strictement réservée* aux philosophes alors même qu’il s’appête à la mettre peu ou prou à la portée du grand nombre: c’est que *L’Être et le Néant*, texte à la fois rigoureux et touffu, mal lu et souvent déformé, est devenu un objet qui lui échappe et dont pourtant il se sent responsable.“<sup>198</sup>

Man liest in Zeitungen diverse Gegenargumente zu seinen Thesen, aber vor allem sieht man im Sartre’schen Existentialismus das Risiko verwurzelt, Verwirrung und Zögern in den Köpfen der Jugend zu säen, die für seine Thesen großes Interesse hegen, so u. a. auch in der *Revue internationale*. Auch wird er als falscher Prophet deklariert und der Existentialismus auch als Krankheit bezeichnet, die das Denken vom Handeln löst.

---

<sup>195</sup> Ebd., Seite 658.

<sup>196</sup> Jean-Paul Sartre: *L’existentialisme est un humanisme*, Seite 9.

<sup>197</sup> Ebd., Seite 10.

<sup>198</sup> Ebd., Seite 12.

*„L'existentialisme est un humanisme est donc un écrit de circonstance mais qui, pour peu qu'on ait déjà abordé l'œuvre de Sartre sous son aspect littéraire ou philosophique, permet de saisir le tout premier moment, encore flou, intimement conflictuel, d'un tournant dans sa vie intellectuelle. Un nouveau cycle de recherche philosophique va commencer. Les objections à son ouvrage, dont il essaie de faire l'inventaire dans cette conférence, aussi confus et hostiles qu'elles soient, provoqueront en lui des questions nouvelles [...].“<sup>199</sup>*

Zwar bedauerte er den Druck des Essays, von dessen Inhalt hat er sich allerdings nie distanziert.

Dem Existentialismus wird (vor allem von den Kommunisten) angelastet, einen Quietismus der Verzweiflung und Angst zu propagieren und darin zu verharren als auch die menschliche Schande hochzuhalten. Das Zweite ist vorrangig ein Vorwurf der katholischen Kritiker. Der Existentialismus würde das Schöne, Positive, Helle des Lebens und der menschlichen Natur außer Acht lassen und nur das Schöne hervorheben. Darüber hinaus wird Sartre, der den atheistischen Existentialismus vertrat, auch des Nihilismus beschuldigt, und ihm würde es an menschlicher Solidarität fehlen, da von der reinen Subjektivität ausgegangen wird.

*„Et du côté chrétien, on nous reproche de nier la réalité et le sérieux des entreprises humaines, puisque si nous supprimons les commandements de Dieu et les valeurs inscrites dans l'éternité, il ne reste plus que la stricte gratuité, chacun pouvant faire ce qu'il veut, et étant incapable de son point de vue de condamner les points de vue et les actes des autres.“<sup>200</sup>*

Jean-Paul Sartre geht in seinem Essay auf jede Unterstellung ein, führt Beispiele an und stellt zum Schluss die Behauptung auf, dass der Existentialismus ein Optimismus sei.

Zu Beginn definiert er den Existentialismus wie folgt:

*„En tout cas, ce que nous pouvons dire dès le début, c'est que nous entendons par existentialisme une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine.“<sup>201</sup>*

Nach dieser Erläuterung widmet er sich dem Hauptvorwurf, dass Existentialisten lieber die Bosheit des Menschen als seine guten Gefühle betonen. Hierzu berichtet er von einem Geschehnis, das ihm berichtet wurde, über eine Dame, die, nachdem ihr aufgrund ihrer Nervosität eine Vulgarität entfuhr, sich mit der Feststellung entschuldigt, sie glaube, sie

---

<sup>199</sup> Ebd., Seite 17.

<sup>200</sup> Ebd., Seite 22.

<sup>201</sup> Ebd., Seite 23.

wird Existentialistin. Daraus folgert Sartre nun, dass man Hässlichkeit mit dem Existentialismus gleichsetzt, das sei auch der Grund, warum die Allgemeinheit der Auffassung ist, Existentialisten seien Naturalisten. Allerdings ergibt sich daraus wiederum die Frage: „[E]t si nous le sommes, on peut s'étonner que nous effrayions, que nous scandalisions beaucoup plus que le naturalisme proprement dit n'effraye et n'indigne aujourd'hui.“<sup>202</sup> Volksweisheiten wie „charité bien ordonnée commence par soi-même“<sup>203</sup> stoßen niemanden vor den Kopf, wobei diese doch sehr traurig, wenn nicht sogar tragisch sind. Doch hierbei handelt es sich um Plattitüden, die allesamt dasselbe suggerieren:

„[I]l ne faut pas lutter contre les pouvoirs établis, il ne faut pas lutter contre la force, il ne faut pas entreprendre au-dessus de sa condition, toute action qui ne s'insère pas dans une tradition est un romantisme, toute tentative qui ne s'appuie pas sur une expérience éprouvée est vouée à l'échec ; et l'expérience montre que les hommes vont toujours vers le bas, qu'il faut des corps solides pour les tenir, sinon c'est l'anarchie.“<sup>204</sup>

Sartre fragt sich, nach näherer Betrachtung jener, die den Existentialismus als düster bezeichnen, ob sie ihm nicht vielleicht eher seinen Optimismus verübeln, da die Tatsache, dass der Mensch eine Wahl hat, Angst macht. Nun versucht Sartre die Frage, was man Existentialismus nennt, erneut auf rein philosophischer Ebene zu betrachten. Wieder betont er, „elle [l'existentialisme] est strictement destinée aux techniciens et aux philosophes“<sup>205</sup>. Definiert kann er leicht werden, es wird nur durch die Tatsache, dass es zwei Arten von Existentialisten gibt, etwas komplizierter: zum einen die Christen, wie zum Beispiel Jaspers, zum anderen die Atheisten, wie Heidegger sowie die französischen Existentialisten. „Ce qu'ils ont en commun, c'est simplement le fait qu'ils estiment que l'existence précède l'essence ou, si vous voulez, qu'il faut partir de la subjectivité.“<sup>206</sup> Der jeweilige Mensch kommt vor der Gattung zu der er gehört, das Individuum vor der Menschheit. Zum besseren Verständnis führt Sartre hier als Beispiel die Herstellung eines Brieföffners an. Wenn ein Handwerker diesen herstellt, weiß er bereits zu Beginn, wie er ihn herstellt und wozu. In diesem Fall geht das Wesen der Existenz voraus. Ähnlich ist es, wenn man die Vorstellung hat, dass der Mensch von Gott erschaffen wird; auch in diesem Fall würde die Essenz der Existenz vorausgehen. Trotz der gedanklichen Veränderungen im 18. Jahrhundert (Beseitigung der Vorstellung Gottes innerhalb des

---

<sup>202</sup> Ebd., Seite 23f.

<sup>203</sup> Ebd., Seite 24.

<sup>204</sup> Ebd., Seite 24.

<sup>205</sup> Ebd., Seite 26.

<sup>206</sup> Ebd., Seite 26.

Atheismus der Philosophen) blieb die Vorstellung, dass das Wesen der Existenz vorausgeht. Selbst bei Kant besitzt jeder Mensch die gleichen Grundeigenschaften, wodurch auch bei ihm das menschliche Wesen der Existenz vorausgeht. Auch Diderot und Voltaire teilen beispielsweise die Auffassung der abendländischen Philosophie, die einen Schöpfer-Gott impliziert, wodurch angenommen wird, dass das Wesen des Menschen a priori definiert ist. Die menschliche Natur findet sich in jedem einzelnen Menschen wieder, „ce qui signifie que chaque homme est un exemple particulier d'un concept universel“<sup>207</sup>. Sartre führt an dieser Stelle an, dass das menschliche Wesen, nach Kants Auffassung, jener historischen Existenz vorausgeht, auf die wir in der Natur treffen. Hier ist bereits eine große Kluft zwischen dem Denken Sartres und Kants erkennbar.

Jean-Paul Sartre, atheistischer Existentialist, vertritt die These, dass der Mensch existiert, bevor man ihn durch einen Begriff definieren kann, bevor die Essenz vorhanden ist. Die in *La transcendance de l'Ego* vorgezeichneten Themen setzt er hier pointiert um – zuerst existiert der Mensch, begegnet sich, taucht in der Welt auf, weder weiß er woher er kommt noch was er morgen sein wird. Eine feste Substanz des Bewusstseins oder im Bewusstsein gibt es nicht, die Kontinuität sichern würde.

„Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. [...] Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. [...] L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme.“<sup>208</sup>

Dies ist Subjektivität, und aus ihr folgt, dass der Mensch für all das, was er ist, selbst verantwortlich ist. Sich selbst besitzen und die komplette Verantwortung für sein Dasein übernehmen, ist die Absicht des Existentialismus. Jegliche Neigung, die ich verspüre, wähle ich selbst, wodurch es keine Ausreden gibt. Gott existiert in Sartres Auffassung nicht, es gibt keine vorrangige Idee des Menschen, „Menschheit“ ist für ihn ein inhaltsloses Wort. Auch die Vorzukunft („il sera tel qu'il se sera fait“) ist hier von Sartre bewusst eingesetzt, denn in der Zukunft wird dies bereits vergangen sein, die Entwicklung in der Zukunft weiß man erst rückblickend. Die Haltung erinnert auch sehr an Kierkegaard, der schrieb: „Das Leben kann nur rückblickend verstanden werden. Es

---

<sup>207</sup> Ebd., Seite 28.

<sup>208</sup> Ebd., Seite 29f.

muss aber vorausschauend gelebt werden.“<sup>209</sup> Der Existentialismus impliziert die Aufforderung: Werde, wer du bist. Wer ich bin, lässt sich jedoch erst nachträglich bestimmen. „L’homme est d’abord un projet qui se vit subjectivement [...]; rien n’existe préalablement à ce projet; rien n’est au ciel intelligible, et l’homme sera d’abord ce qu’il aura projeté d’être. Non pas ce qu’il voudra être.“<sup>210</sup> Die primäre Intention des Existentialismus ist es nun, jeden Menschen in den Besitz seiner selbst zu bringen, was natürlich bedeutet, dass er die gesamte Verantwortung für seine Existenz trägt. Weiters führt Sartre aus, dass die Gegner des Existentialismus mit der Doppeldeutigkeit des Wortes Subjektivismus ihr Spiel treiben. „Subjectivisme veut dire d’une part choix du sujet individuel par lui-même, et, d’autre part, impossibilité pour l’homme de dépasser la subjectivité humaine. C’est le second sens qui est le sens profond de l’existentialisme.“<sup>211</sup> Indem sich nun der Mensch selbst wählt, wählt er gleichzeitig alle Menschen. Weiters führt Sartre an, dass man durch das Wählen auch den Wert des Gewählten erkennt und es bejaht, denn das Schlechte zu wählen, ist uns nicht möglich. „Choisir d’être ceci ou cela, c’est affirmer en même temps la valeur de ce que nous choisissons, car nous ne pouvons jamais choisir le mal; ce que nous choisissons, c’est toujours le bien, et rien ne peut être bon pour nous sans l’être pour tous.“<sup>212</sup> Die allgemeine Moral, die es bei Kant gibt, hat demnach bei Sartre keine Gültigkeit, keinen normativen Inhalt. Das Gute nur zu beabsichtigen ist bei Sartre allerdings nicht möglich, denn die Gesamtheit der Vollzüge steht im Vordergrund. Den Moment der Selbstverantwortung finden wir allerdings bei Kant als auch bei Sartre wieder. Der kategorische Imperativ (Vgl. Seite 42f) besagt, dass ich so handeln soll, dass es ein allgemeines Gesetz sein könnte, das für alle gilt; bei Sartre handle ich automatisch auch für die gesamte Menschheit.

Sartre schreibt hierzu:

„Si l’existence, d’autre part, précède l’essence et que nous voulions exister en même temps que nous façonnons notre image, cette image est valable pour tous et pour notre époque tout entière. Ainsi, notre responsabilité est beaucoup plus grande que nous ne pourrions le supposer, car elle engage l’humanité entière. [...] Ainsi je suis responsable pour moi-même et pour tous, et je crée une certaine image de l’homme que je choisis; en me choisissant, je choisis l’homme.“<sup>213</sup>

Um dies näher zu erläutern, wählt Sartre wieder einige Beispiele, wie unter anderem den Wunsch, eine Ehe zu führen und eine Familie zu gründen. Selbst wenn diese Heirat

<sup>209</sup> Stefan Liesenfeld: *Sören Kierkegaard, Jenseits der Angst*, Seite 26.

<sup>210</sup> Jean-Paul Sartre: *L’existentialisme est un humanisme*, Seite 30.

<sup>211</sup> Ebd., Seite 31.

<sup>212</sup> Ebd., Seite 32.

<sup>213</sup> Ebd., Seite 32f.



ausschließlich durch mein Begehren oder durch meine Situation bedingt ist „ziehe ich dadurch [...] nicht nur mich selbst, sondern die gesamte Menschheit auf den Weg zur Monogamie“<sup>214 215</sup>.

Daher rühren, laut Sartre, auch jene theatralischen Worte wie beispielsweise Verzweiflung und Angst. Um das Wort, den Begriff Angst zu behandeln, muss zunächst geklärt werden, was der Existentialist darunter versteht. Gerne sagt er: „l’homme est angoissé“<sup>216</sup>. Was das zu bedeuten hat, erklärt Sartre im Folgenden, nicht ohne auch auf Kierkegaard zurückzugreifen:

Wie auch in *A propos de l’existentialisme: Mise au point* (4.3.1) stellt Jean-Paul Sartre fest, dass die Angst ein Teil des Handelns ist.

Da der Mensch für sich und für andere Verantwortung trägt, reagiert er darauf mit Angst, sogar wenn man einer Selbsttäuschung („mauvaise foi“) unterliegt oder sich die Angst verhüllt, ist sie allgegenwärtig:

„[C]ertainement, beaucoup de gens croient en agissant n’engager qu’eux-mêmes, et lorsqu’on leur dit: mais si tout le monde faisait comme ça? ils haussent les épaules et répondent: tout le monde ne fait pas comme ça. Mais en vérité, on doit toujours se demander: qu’arriverait-il si tout le monde en faisait autant? et on n’échappe à cette pensée inquiétante que par une sorte de mauvaise foi. [...] Même lorsqu’elle se masque l’angoisse apparaît.“<sup>217</sup>

Zum besseren Verständnis greift Sartre zum einen auf Kierkegaard zurück, und zum anderen wählt er als Beispiel einen Offizier, der die Verantwortung für einen Angriff hat. Kierkegaard nannte diese Angst, von der Sartre hier schreibt, die Angst Abrahams. Sartre greift hierfür Kierkegaard Reflexionen zur Abraham-Isaak-Geschichte auf (siehe Kapitel 3.4<sup>218</sup>). Abraham bekam den göttlichen Befehl seinen Sohn zu opfern, doch woher will er wissen, dass dieser Befehl denn nun wirklich göttlich war? Sartre kontrastiert dies mit dem Beispiel einer Geisteskranken, die meinte, Gott würde zu ihr sprechen. Und als die halluzinierende Frau befragt wurde, woher sie die Kenntnis nehmen würde, dass die

---

<sup>214</sup> Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Seite 151.

<sup>215</sup> Jean-Paul Sartre: *L’existentialisme est un humanisme*, Seite 33: „par là j’engage non seulement moi-même, mais l’humanité tout entière sur la voie de la monogamie.“

<sup>216</sup> Ebd., Seite 33.

<sup>217</sup> Ebd., Seite 24.

<sup>218</sup> Zu beachten ist hierbei, dass Kierkegaard immer davon schreibt, dass Gott zu Abraham gesprochen hat, Sartre hingegen von einem Engel schreibt.

Stimme, die zu ihr spricht, Gott sei, gab sie als Begründung an, dass die Stimme ihr gesagt hätte, sie sei Gott.

„Si un ange vient à moi, qu'est-ce qui prouve que c'est un ange? Et si j'entends des voix, qu'est-ce qui prouve qu'elles viennent du ciel et non de l'enfer, ou d'un subconscient, ou d'un état pathologique? Qui prouve qu'elles s'adressent à moi? Qui prouve que je suis bien désigné pour imposer ma conception de l'homme et mon choix à l'humanité? Je ne trouverai jamais aucune preuve, aucun signe pour m'en convaincre. Si une voix s'adresse à moi, c'est toujours moi qui déciderai que cette voix est la voix de l'ange; si je considère que tel acte est bon, c'est moi qui choisirai de dire que cet acte est bon plutôt que mauvais.“<sup>219</sup>

Es liegt nun also an uns, zu entscheiden, ob der Engel wirklich ein Engel ist und wir Abraham. Bevor man handelt, muss man sich fragen, „suis-je bien celui qui a le droit d'agir de telle sorte que l'humanité se règle sur mes actes? Et s'il ne se dit pas cela, c'est qu'il se masque l'angoisse“<sup>220</sup>. Stellt man sich diese Frage nicht, verschleiert er sich die Angst lediglich. Jeder Mensch, der Verantwortung trägt, kennt diese Angst, und um das zu verdeutlichen wählt er das auf der vorigen Seite erwähnte Exempel.

In seinem Beispiel beschreibt Sartre die Angst, die ein Offizier verspürt, der die Verantwortung für einen Angriff trägt und über den Tod einer ungewissen Anzahl an Männern entscheiden muss und stellt die Behauptung auf, dass jeder, der verantwortlich ist, diese Angst kennt. Und diese Angst ist eine Voraussetzung für das Handeln:

„Tous les chefs connaissent cette angoisse. Cela ne les empêche pas d'agir, au contraire, c'est la condition même de leur action ; car cela suppose qu'ils envisagent une pluralité de possibilités, et lorsqu'ils en choisissent une, ils se rendent compte qu'elle n'a de valeur que parce qu'elle est choisie. Et cette sorte d'angoisse, qui est celle que décrit l'existentialisme, nous verrons qu'elle s'explique en outre par une responsabilité directe vis-à-vis des autres hommes qu'elle engage. Elle n'est pas un rideau qui nous séparerait de l'action, mais elle fait partie de l'action même.“<sup>221</sup>

Als nächstes wendet er sich der Verlassenheit zu, mit der der Existentialist eigentlich nur sagt, dass es keinen Gott gibt und die Menschen die daraus resultierenden Konsequenzen ziehen müssen. Durch die Nichtexistenz von Gott

„disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible; il ne peut plus y avoir de bien *a priori*, puisqu'il n' a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser; il n'est écrit nulle part que le bien existe, [...] puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes. Dostoïevsky avait écrit: « Si Dieu n'existait pas, tout serait permis. » C'est là le point de départ de l'existentialisme.“<sup>222</sup>

---

<sup>219</sup> Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Seite 35.

<sup>220</sup> Ebd., Seite 36.

<sup>221</sup> Ebd., Seite 36f.

<sup>222</sup> Ebd., Seite 38f.

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts hat sich eine weltliche Moral verbreitet, die sich Gott einer sehr einfachen Art und Weise entledigt hat. Zwar halten sie Gott für eine inadäquate und aufwendige Hypothese, weshalb sie ihn sozusagen wegstreichen, allerdings erhalten sie bestimmte a priori bestehende Werte, die, ihres Erachtens nach, für eine geordnete Gesellschaft unerlässlich sind (wie beispielsweise nicht zu lügen, Kinder in die Welt zu setzen u. v. m.). Sartre beschreibt diese Haltung wie folgt: „Nous allons donc faire un petit travail qui permettra de montrer que ces valeurs existent tout de même, inscrites dans un ciel intelligible, bien que, par ailleurs, Dieu n'existe pas.“<sup>223</sup> Die Denkweise des Existentialisten steht dieser Haltung allerdings konträr gegenüber. Die Tatsache, dass Gott nicht existiert ist ganz und gar nicht erquicklich wie die Konsequenzen in Zitat Nr. 222 veranschaulichen.

Der Mensch ist nicht nur frei, er ist die Freiheit, alleine und ohne Entschuldigungen. In jedem Augenblick seines Lebens ist der Mensch ohne Stütze „dazu verurteilt den Menschen zu erfinden“<sup>224</sup>.<sup>225</sup> Wir sind dazu verurteilt, frei zu sein und müssen damit umgehen. Auch die Leidenschaft hat für einen Existentialist keine Macht, wie Sartre weiters erklärt. Weder betört noch besticht sie, zwingt den Menschen weder zu der einen noch zu der anderen Tat.

„L'existentialiste ne pensera pas non plus que l'homme peut trouver un secours dans un signe donné, sur terre, qui l'orientera; car il pense que l'homme déchiffre lui-même le signe comme il lui plaît. Il pense donc que l'homme, sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme.“<sup>226</sup>

Als Beispiel, um die Verlassenheit besser zu fassen, erzählt Sartre von einem seiner Schüler, der bei ihm Rat suchte. Auch im Zuge dieses Beispiels erkennt man wieder die explizite Abgrenzung zu Kant. Der Schüler stand vor der Wahl, in den Krieg zu ziehen und seinen Bruder zu rächen, der gefallen war, oder bei seiner Mutter zu bleiben, deren einziger Halt er war. Es gibt keine geschriebene Moral, die ihm die Entscheidung abnehmen kann. „La morale kantienne dit: ne traitez jamais les autres comme moyen mais comme fin.“<sup>227</sup> Allerdings wird bei diesem Beispiel durch die Änderung der Perspektive immer jemand zum Mittel, somit können wir nur unserem Instinkt vertrauen:

---

<sup>223</sup> Ebd., Seite 38.

<sup>224</sup> Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Seite 155.

<sup>225</sup> Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Seite 40: „condamné [...] à inventer l'homme“.

<sup>226</sup> Ebd., Seite 40.

<sup>227</sup> Ebd., Seite 43.

„si je demeure auprès de ma mère, je la traiterai comme fin et non comme moyen, mais de ce fait même, je risque de traiter comme moyen ceux qui combattent autour de moi; et réciproquement si je vais rejoindre ceux qui combattent je les traiterai comme fin, et de ce fait je risque de traiter ma mère comme moyen.“<sup>228</sup>

Dadurch kam der junge Mann zu dem Schluss, dass eigentlich nur das Gefühl zähle, was zu einem erneuten Problem führt. Man kann den Wert eines Gefühls oder einer Sache nur durch die Tat bestätigen und definieren, allerdings darf man in diesem Gefühl keine Rechtfertigung suchen, da man sich sonst in einen Teufelskreis verstrickt.

Sartre bezieht sich weiters auf André Gide, der konstatierte, dass es beinahe unmöglich ist ein gespieltes Gefühl von einem gelebten zu differenzieren. „Ce qui veut dire que je ne puis ni chercher en moi l'état authentique qui me poussera à [sic] agir, ni demander à une morale les concepts qui me permettront d'agir.“<sup>229</sup> Allerdings kann man an dieser Stelle auch einwenden, dass, wenn der Schüler bei einem Priester, statt bei seinem Lehrer, Rat gesucht hätte, hätte er bereits gewusst, wozu ihm der Priester raten wird, je nachdem ob er in weiterer Folge einen eher im Abseits stehenden, einen im Widerstand kämpfenden Priester usw. wählt. „Autrement dit, choisir le conseiller, c'est encore s'engager soi-même.“<sup>230</sup>

Letztendlich lautet die einzig mögliche Antwort, die Sartre seinem Schüler geben konnte: „vous êtes libre, choisissez, c'est-à-dire inventez. Aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire; il n'y a pas de signe dans le monde.“<sup>231</sup>

Und selbst wenn der Existentialist den Einwand der Katholiken akzeptieren würde, dass es Zeichen gibt, so bin es doch noch immer ich, der über deren Sinn urteilt. Als bestärkendes Beispiel führt Sartre hierfür die Geschichte eines Jesuiten an, den er während seiner Kriegsgefangenschaft kennen gelernt hat:

„il avait subi un certain nombre d'échecs assez cuisant; enfant, son père était mort en le laissant pauvre, et il avait été boursier dans une institution religieuse où on lui faisait constamment sentir qu'il était accepté par charité; par la suite, il a manqué un certain nombre de distinctions honorifiques qui plaisent aux enfants; puis, vers dix-huit ans, il a raté une aventure sentimentale; enfin à vingt-deux ans, chose assez puérile, mais qui fut la goutte d'eau qui fit déborder le vase, il a manqué sa préparation militaire. Ce jeune homme pouvait donc considérer qu'il avait tout raté; c'était un signe, mais un signe de quoi? Il pouvait se réfugier dans l'amertume ou dans le désespoir. Mais il a jugé, très habilement pour lui, que c'était le signe qu'il n'était pas fait pour des triomphes séculiers, et que seuls les triomphes de la religion [...] lui étaient accessibles. Il a donc vu là une parole de Dieu, et il est entré dans les ordres. Qui ne voit que la décision du sens du signe

---

<sup>228</sup> Ebd., Seite 43.

<sup>229</sup> Ebd., Seite 45.

<sup>230</sup> Ebd., Seite 45.

<sup>231</sup> Ebd., Seite 46.

a été prise par lui tout seul? On aurait pu conclure autre chose de cette série d'échecs [...]. Il porte donc l'entière responsabilité du déchiffrement.<sup>232</sup>

Da wir verlassen sind, wählen wir selbst, was wir sind; dadurch ist die Verlassenheit untrennbar mit der Angst verbunden.

Die Verzweiflung, auf die Sartre als nächstes eingeht, hat einen recht bescheidenen Sinn. Sie besagt einfach, dass wir uns nur darauf verlassen, was von unserem Willen abhängt oder auf Dinge, die im Bereich des Möglichen sind. Wenn ich beispielsweise mit dem Erscheinen eines Freundes rechne und dieser entweder mit der Eisenbahn oder der Straßenbahn zu mir kommt, dann setzt dies einige Bedingungen voraus. Unter anderem, dass der Zug zur veranschlagten Zeit kommt oder aber auch, dass die Straßenbahn nicht entgleist.

„Je reste dans le domaine des possibilités; mais il ne s'agit de compter sur les possibles que dans la mesure stricte où notre action comporte l'ensemble de ces possibles. À partir du moment où les possibilités que je considère ne sont pas rigoureusement engagées par mon action, je dois m'en désintéresser, parce qu'aucun Dieu, aucun dessein ne peut adapter le monde et ses possibles à ma volonté.“<sup>233</sup>

Darüber hinaus konstatiert Sartre, dass man sich nur auf Menschen verlassen kann, die man kennt bzw. denen die gleiche Gesinnung inne wohnt wie beispielsweise Kampfgefährten einer Partei, über deren Bewegungen ich in jedem Augenblick im Bilde bin. Man kann nicht darauf zählen, dass Menschen, die man nicht kennt, so handeln, wie man es sich erwartet oder erwünscht, schlicht für das Wohl der Gesellschaft oder aus menschlicher Güte heraus – „étant donné que l'homme est libre, et qu'il n'y a aucune nature humaine sur laquelle je puisse faire fond [...]“; en réalité, les choses seront telles que l'homme aura décidé qu'elles soient<sup>234</sup>.

Die Verzweiflung, wie sie der Existentialist versteht, darf nicht mit der Urverzweiflung der Christen gleichgesetzt werden, denn für Christen ist jede Art des Unglaubens augenblicklich Verzweiflung, wodurch der atheistische Existentialismus von der Urverzweiflung ausgeht.

Nahtlos geht Sartre nun zum Quietismus über, und seine Zurückweisung des Quietismus begründet sich wie folgt:

---

<sup>232</sup> Ebd., Seite 46f.

<sup>233</sup> Ebd., Seite 48.

<sup>234</sup> Ebd., Seite 49f.

„La doctrine que je vous présente est justement à l’opposé du quiétisme, puisqu’elle déclare: il n’y a de réalité que dans l’action; elle va plus loin d’ailleurs, puisqu’elle ajoute: l’homme n’est rien d’autre que son projet, il n’existe que dans la mesure où il se réalise, il n’est donc rien d’autre que l’ensemble de ses actes, rien d’autre que sa vie.“<sup>235</sup>

Der Mensch definiert sich durch sein selbstverantwortliches Handeln, wodurch es unmöglich ist, einem Quietismus zu verfallen. In dieser Definition (Zitat Nr. 235) findet Sartre auch eine Begründung dafür, dass so viele den Existentialismus ablehnen. Sie lässt nicht zu, sich auf irgendetwas anderes auszureden. Nicht die Umstände bestimmen den Lebensverlauf, sondern nur man selbst. Der Mensch ist die Summe seiner Handlungen, Gefühle, Beziehungen usw. Allerdings flüchten sich viele Menschen gerne in Ausreden, um ihre Misere zu ertragen. Man schiebt es auf die Umstände, die fehlenden Gelegenheiten, den Mangel an Muße usw. Die Menschen reden sich allzu gerne ein, dass in ihnen viel Potential geschlummert hätte, das sie durch den Mangel an Möglichkeiten nicht nutzen können, die ihnen aber sehr wohl einen Wert verleihen, den man sich nicht aus der Abfolge ihrer Handlungen erschließen kann.

„[E]n réalité, pour l’existentialiste, il n’y a pas d’amour autre que celui qui se construit, il n’y a pas de possibilité d’amour autre que celle qui se manifeste dans un amour; il n’y a pas de génie autre que celui qui s’exprime dans des œuvres d’art: le génie de Proust c’est la totalité des œuvres de Proust [...]. Un homme s’engage dans sa vie, dessine sa figure, et en dehors de cette figure il n’y a rien. Evidemment, cette pensée peut paraître dure à quelqu’un qui n’a pas réussi sa vie. Mais d’autre part, elle dispose les gens à comprendre que seule compte la réalité, que les rêves, les attentes, les espoirs permettent seulement de définir un homme comme rêve déçu, comme espoirs avortés, comme attentes inutiles; c’est-à-dire que ça les définit en négatif et non en positif; cependant quand on dit ‘tu n’es rien d’autre que ta vie’, cela [...] implique [...] qu’un homme n’est rien d’autre qu’une série d’entreprises, qu’il est la somme, l’organisation, l’ensemble des relations qui constituent ces entreprises.“<sup>236</sup>

Wieder bringen ihn seine Ausführungen dazu, dass der Existentialismus eine optimistische Lehre ist. Der Vorwurf, dass die Romanfiguren der Existentialisten beispielsweise schwach sind begründet sich auch nur daran, dass sie keine Entschuldigung dafür auf dem Silbertablett serviert bekommen. So führt Sartre beispielsweise die Werke Zolas an, der ebenso feige, schwache oder üble Romanfiguren in sein Werk integriert, allerdings sind jene deswegen feige, schwach oder übel

„à cause de l’hérédité, à cause de l’action du milieu, de la société, à cause d’un déterminisme organique ou psychologique, les gens seraient rassurés, ils diraient: voilà, nous somme comme ça, personne ne peut rien y faire; mais l’existentialiste, lorsqu’il

---

<sup>235</sup> Ebd., Seite 51.

<sup>236</sup> Ebd., Seite 52f.

décrit un lâche, dit que ce lâche est responsable de sa lâcheté. Il n'est pas comme ça parce qu'il a un cœur, un poumon ou un cerveau lâche, il n'est pas comme ça à partir d'une organisation physiologique mais il est comme ça parce qu'il s'est construit comme lâche par ses actes. Il n'y a pas de tempérament lâche; il y a des tempéraments qui sont nerveux, il y a du sang pauvre, comme disent les bonnes gens, ou des tempéraments riches; mais l'homme qui a un sang pauvre n'est pas lâche pour autant, car ce qui fait la lâcheté, c'est l'acte de renoncer ou de céder, un tempérament ce n'est pas un acte; le lâche est défini à partir de l'acte qu'il a fait. Ce que les gens sentent obscurément et qui leur fait horreur, c'est que le lâche que nous présentions est coupable d'être lâche<sup>237</sup>.

Die Gesellschaft möchte glauben und darin bestätigt werden, dass man entweder als Held oder als Feigling geboren wird. Denn wenn sie beispielsweise feige geboren werden, dann ist es weder ihre Schuld noch können sie etwas dagegen tun, dass sie feige sind und es ihr Leben lang auch bleiben werden. Wenn man nun aber einen Existentialisten fragt, dann wird dieser sagen, dass sich sowohl der Feigling zum Feigling als auch der Held zum Helden macht. „Ce qui compte, c'est l'engagement total, et ce n'est pas un cas particulier, une action particulière, qui vous engagent totalement.“<sup>238</sup>

Als „absolute Wahrheit des sich selbst erreichenden Bewußtseins“<sup>239</sup> bezeichnen die Existentialisten Descartes These *ich denke, also bin ich*. Allerdings betrachten sie diese Subjektivität nicht als streng persönlich. „Par le *je pense*, contrairement à la philosophie de Descartes, contrairement à la philosophie de Kant, nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre, et l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes.“<sup>240</sup>

Laut dem Existentialismus ist es zwar nicht möglich, in jedem Menschen ein allgemeines Wesen zu finden, allerdings existiert eine menschliche Allgemeinheit der *conditio*, die die Universalität jedes Entwurfs sichert, wodurch die Verständlichkeit geschützt ist.

Da der Einwand des Subjektivismus nun noch nicht völlig entkräftet ist und ihm Anarchie, die Unfähigkeit zur Beurteilung anderer und, dass die eine Hand nimmt, was die andere gibt, vorgeworfen wird, führt Sartre weiter aus.

Zum ersten Einwand: Es ist dem Menschen nicht möglich, nicht zu wählen, da selbst die Entscheidung es nicht zu tun, eine Wahl impliziert; man muss eine Haltung einnehmen und die Verantwortung dafür tragen. Die moralische Wahl vergleicht Sartre mit der Erschaffung eines Kunstwerks. Ein Maler malt ein Bild nicht nach *a priori* bestehenden Regeln, und diese Tatsache wirft ihm niemand vor, weiters kann niemand sagen,

---

<sup>237</sup> Ebd., Seite 54f.

<sup>238</sup> Ebd., Seite 56.

<sup>239</sup> Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Seite 165.

<sup>240</sup> Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Seite 58.

„ce que sera la peinture de demain; on ne peut juger la peinture qu'une fois faite. Quel rapport cela a-t-il avec la morale? Nous sommes dans la même situation créatrice. [...] Il en est de même sur le plan moral. Ce qu'il y a de commun entre l'art et la morale, c'est que, dans les deux cas, nous avons création et invention.“<sup>241</sup>

Den zweiten Vorwurf sieht Sartre sowohl als falsch als auch als wahr an. Wahr, da es unmöglich ist, wenn ein Mensch aufrichtig und bewusst wählt, den einen Entwurf einem anderen vorzuziehen. Allerdings wurde bereits festgestellt, dass es keine Entschuldigungen gibt. Jeder Mensch hat seine Situation selbst gewählt. Weiters wollen wir

„la liberté pour la liberté et à travers chaque circonstance particulière. [...] En conséquence, lorsque, sur le plan d'authenticité totale, j'ai reconnu que l'homme est un être chez qui l'essence est précédée par l'existence, qu'il est un être libre qui ne peut, dans des circonstances diverses, que vouloir sa liberté, j'ai reconnu en même temps que je ne peux vouloir que la liberté des autres.“<sup>242</sup>

Solange unser Engagement frei ist, können wir alles wählen, daher ist der zweite Vorwurf sowohl richtig als auch falsch.

Dem letzten Vorwurf entgegnet Jean-Paul Sartre folgendes:

Da er Gott beseitigt hat, muss jeder Mensch dem Leben selbst einen Sinn geben. Der Wert ist der Sinn, den wir wählen, und dadurch können wir eine menschliche Gemeinschaft schaffen. Weiters geht Sartre näher auf den Begriff Humanismus ein und stellt fest, dass das Wort zwei konträre Bedeutungen hat. Zum einen kann man darunter eine Theorie verstehen, die den Menschen zum Endzweck erklärt. Dieser Humanismus ist für den Existentialisten absurd, da er niemals den Menschen als Zweck und höchsten Wert ansehen würde und zudem ein Mensch kein Urteil über den Menschen fällen kann.

Zum anderen gibt es den Humanismus, der folgendes meint:

„Der Mensch ist dauernd außerhalb seiner selbst; indem er sich entwirft und indem er sich außerhalb seiner selbst verliert, macht er, daß der Mensch existiert, und auf der anderen Seite, indem er transzendente Ziele verfolgt, kann er existieren; der Mensch ist diese Überschreitung ...“<sup>243</sup>

Im Gegensatz zu Descartes schließt beim Existentialismus die Subjektivität den Menschen nicht in sich selbst ein, sondern meint, dass wir in einem menschlichen Universum existieren. Das versteht man unter existentialistischem Humanismus.

---

<sup>241</sup> Ebd., Seite 65f.

<sup>242</sup> Ebd., Seite 69f.

<sup>243</sup> Johann Mader: *Einführung in die Philosophie von Parmenides zur Postmoderne*, Seite 484.



Humanismus, da die Existentialisten daran erinnern, dass der Mensch „in der Verlassenheit über sich selbst entscheidet; und weil wir zeigen, daß der Mensch sich menschlich verwirklicht nicht durch Rückwendung auf sich selbst, sondern durch die ständige Suche eines Zieles außerhalb seiner“<sup>244</sup> .<sup>245</sup>

Gegen Ende erklärt Sartre noch, dass der Existentialismus nicht so sehr auf den Atheismus an sich fixiert ist, sondern meint, dass Gottes Existenz nichts ändern würde. Er schließt mit der Behauptung, dass der Existentialismus ein Optimismus ist.

Dieser Essay ist ein existentialistisches Manifest, das seinen Schwerpunkt auf den Humanismus verlagert. Es ist popular-philosophisch geschrieben und richtet sich an alle Gegner des Existentialismus, respektive von Sartre.

Jean-Paul Sartres große Popularität erfuhr durch diesen Vortrag ihren ersten Höhepunkt und leitete den Durchbruch des Existentialismus in beinahe allen Bereichen des kulturellen Lebens in der französischen Hauptstadt ein. Bereits das Publikum seines Vortrags war begeistert, doch besonders nach dem Erscheinen der Druckfassung hat seine wohl präziseste Bestimmung dessen, was er unter Existentialismus versteht, enorme Verbreitung gefunden. Auch auf die Fragen, die *La transcendance de l'Ego* aufgeworfen hat, wie die sozialen Faktoren, beantwortet Sartre in diesem Essay anhand vieler anschaulicher Alltags-Beispiele.

Um den Begriff der Verantwortung, wie ihn der Existentialist versteht, zu erläutern, wählt Sartre als Beispiel die Feigheit (Zitat Nr. 237), und eine literarische Umsetzung dazu finden wir in *Huis clos* (Vgl. Kapitel 5.2) in der Rolle des Garcin. Er wurde auf der Flucht erschossen, kann nichts mehr an dem Bild des Feiglings, das seine Kameraden von ihm haben, ändern und versucht nun in der Hölle vergeblich die beiden Frauen davon zu überzeugen, dass es lediglich die Gelegenheit war, die ihm fehlte, seinen Heldenmut unter Beweis zu stellen. Inès lässt allerdings nur seine Taten gelten, und Estelle interessiert sich nicht dafür, ob er ein Feigling war oder nicht.

Auch auf die Problematik der außermenschlichen Mächte, die doch angeblich die Geschicke des Menschen leiten, geht Sartre ausführlich ein, denn weder Leidenschaft

---

<sup>244</sup> Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Seite 176.

<sup>245</sup> Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Seite 76f:

„[...] c'est dans le délaissement qu'il décidera de lui-même; et parce que nous montrons que ça n'est pas en se retournant vers lui, mais toujours en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l'homme se réalisera précisément comme humain.“

noch irgendein Zeichen bieten dem Menschen Zuflucht, was er klar, deutlich und anschaulich erklärt.

Und auch seine Akzentuierung des grundsätzlichen Scheiterns des Menschen, die er in *L'être et le néant* gesetzt hat, greift er hier wieder auf. Es ist nicht Sartres Absicht, die Menschen dazu zu bringen durch ihr Leid in Resignation zu verfallen. Auch ist es nicht seine Absicht dies durch das Verneinen der Hoffnung auf Erlösung im Jenseits zu bewirken. Er will vielmehr die Hoffnung der Menschen auf ihr unmittelbares Handeln lenken. Leiden, das den Menschen beispielsweise durch Ausbeutung zugefügt wird, ist nicht vermeidbar, aber sie können sich durch ihre Handlungen dagegen auflehnen. Die Menschen betrügen sich nur selbst, wenn sie auf ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits hoffen, sie können ausschließlich auf das hoffen, das sie durch ihr Handeln realisieren. Und wenn es Gott nicht gibt, wie Sartre in seinem Vortrag erklärt, dann kann der Mensch eben nur noch auf sein eigenes Handeln hoffen:

„L'existentialisme n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente. Il ne cherche pas du tout à plonger l'homme dans le désespoir. Mais si l'on appelle comme les chrétiens, désespoir, toute attitude d'incroyance, il part du désespoir originel [...]; il faut que l'homme se retrouve lui-même et se persuade que rien ne peut le sauver de lui-même, fût-ce une preuve valable de l'existence de Dieu. En ce sens, l'existentialisme est un optimisme, une doctrine d'action, et c'est seulement par mauvaise foi que [...] les chrétiens peuvent nous appeler désespérés.“<sup>246</sup>

In einer anschließenden Diskussion, die gemeinsam mit seinem Vortrag erschien, akzentuiert Jean-Paul Sartre nochmals:

„L'angoisse est constante, en ce sens que le choix originel est une chose constante. En fait l'angoisse est, selon moi, l'absence totale de justification en même temps que la responsabilité à l'égard de tous. [...] Si vraiment la philosophie existentialiste est avant tout une philosophie qui dit: l'existence précède l'essence, elle doit être vécue pour être vraiment sincère. Vivre en existentialiste, c'est accepter de payer pour cette doctrine, et non pas l'imposer dans des livres. Si vous voulez que cette philosophie soit vraiment un engagement, vous devez en rendre compte aux gens qui la discutent sur le plan politique ou moral.“<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> Ebd., Seite 77f.

<sup>247</sup> Ebd., Seite 82f.

## 5. Die Entwicklung des Freiheitsbegriffs in Sartres Theaterstücken<sup>248</sup>

„Betrüge dich nicht selbst!  
Von allen Betrügern  
fürchte am meisten dich selber!“  
Søren Kierkegaard<sup>249</sup>

### 5.1 Les mouches<sup>250</sup>

„Nous trouverons un chemin ...  
ou en créerons un.“  
Hannibal<sup>251</sup>

*Les mouches* ist das erste Theaterstück Sartres sowie das erste existentialistische Thesenstück, das öffentlich aufgeführt wird, zum ersten Mal im Juni 1943 in Paris, während die Stadt von den Deutschen besetzt wurde.

Bereits im Sommer 1941 beginnt er – während eines Urlaubs mit Simone de Beauvoir – in einem Café in Porquerolles an der ersten Szene zu schreiben. In der griechischen Mythologie war er dank seiner humanistischen Bildung versiert. Obwohl Sartre beharrlich nach Möglichkeiten suchte, um *Les mouches* auf der Bühne zu sehen, war es schwierig einen reichen Mäzen für die Inszenierung zu finden, da das Stück einen höheren Aufwand verursachte und dadurch die Inszenierung teuer werden würde. Im Frühjahr 1943 beginnt Charles Dullin – ein Freund Sartres, dem er *Les mouches* auch widmet<sup>252</sup> – schließlich, das Stück zu inszenieren und übernimmt zusätzlich die Rolle des Jupiter. Sartre, der am Theater noch neu ist, profitiert durch die Anwesenheit bei den Proben. Als Dullin den Schauspielern den Rat gibt, nicht die Worte zu spielen, sondern die Situation, übernimmt dies Sartre für sein späteres Schaffen, wo er sich einzureden pflegte: „Schreib nicht die Worte, schreib die Situation.“<sup>253</sup>

Für die damaligen Verhältnisse ging Dullin ein nicht unwesentliches Wagnis durch das Produzieren des Stückes ein, das als kontrovers betrachtet werden konnte. Darüber hinaus

---

<sup>248</sup> Vgl. Renate Fritsch: *Motive, Bilder und Schlüsselwörter in Jean-Paul Sartres literarischen Werken*, Seite 19 – 372.

<sup>249</sup> Stefan Liesenfeld: *Søren Kierkegaard, Jenseits der Angst*, Seite 11.

<sup>250</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre: *Huis clos suivi de Les mouches*, Seite 96 – 247;

Vgl. Jean-Paul Sartre: *Bariona oder Der Sohn des Donners, Die Fliegen*, Seite 95 – 194;

Vgl. Jean-Paul Sartre: *Gesammelte Dramen, Die Fliegen*, Seite 9.

Vgl. Walter Biemel: *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Seite 31 – 43;

Vgl. Ronald Hayman: *Jean-Paul Sartre, Leben und Werk*, Seite 198, 279 – 393.

<sup>251</sup> <http://www.linternaute.com/biographie/hannibal-1/>, Zugriff am 20.04.2013.

<sup>252</sup> Jean-Paul Sartre: *Les mouches*, Seite 100: „à Charles Dullin en témoignage de reconnaissance et d’amitié“.

<sup>253</sup> Ronald Hayman: *Jean-Paul Sartre, Leben und Werk*, Seite 312.

war das Theater riesig, was zu seinem Unbehagen zusätzlich beitrug. So verliefen auch die Proben nicht unproblematisch, doch, obwohl das Publikum bei der Premiere „die politische Bedeutung von Orests Reden über die Freiheit gar nicht missverstehen [konnte]“<sup>254</sup>, hat der Großteil der Kritiker diesen Aspekt wohlweislich ignoriert. Leider war das Stück – kommerziell betrachtet – ein Misserfolg, was Dullin aber nicht daran hinderte, es nach der Sommerpause wieder ins Programm aufzunehmen und es schließlich insgesamt ungefähr vierzigmal aufzuführen.

*Les mouches* ist ein Drama in drei Akten, in dem Sartre den antiken Tragödienstoff von Orest aufgreift, wobei Sartre das griechische Thema als solches nicht interessiert. Es lässt vermuten, dass Sartre ein bekanntes Thema gewählt hat, um die volle Aufmerksamkeit auf das Wesentliche zu lenken und nicht zu riskieren, dass durch das Geschehen davon abgelenkt wird. Die darin vorkommenden Personen sind Jupiter, Orest, Ägist, der Pädagoge, Elektra, Klytämnestra, der Große Priester, Männer und Frauen aus dem Volk, Erinnyen, Diener sowie Palastwachen.

Klytämnestra und Ägist ermordeten gemeinsam König Agamemnon, nachdem dieser aus Troja zurückgekehrt ist. Dies liegt nun fünfzehn Jahre zurück, und das Stück beginnt auf einem Platz in Argos, in das Orest in Verkleidung zurückkehrt, begleitet vom Pädagogen. Die Stadt Argos selbst ist für die Suggestion entscheidend, mit Hilfe des Pädagogen malt Sartre bereits in der ersten Szene des ersten Aktes des Stückes ein detailliertes Bild:

„[J]’ai demandé cent fois notre chemin dans cette maudite bourgade qui rissole au soleil. Partout ce sont les mêmes cris d’épouvante [...] Pouah ! Ces rues désertes, l’air qui tremble, et ce soleil... Qu’y a-t-il de plus sinistre que le soleil ? [...] Ah ça, les mouches d’Argos m’ont l’air beaucoup plus accueillantes que les personnes.“<sup>255</sup>

Um die Fliegenplage zu unterstreichen, lässt er den Pädagogen die kleinen Quälgeister mehrmals während seiner Ausführungen verscheuchen.

Inspiriert wurde Sartres Beschreibung von Argos durch ein Erlebnis, das er im Zuge einer Griechenland-Reise machte, die er gemeinsam mit Simone de Beauvoir unternommen hatte. Als sie in einer kleinen Stadt ankamen, von Hunger und Durst geplagt, fanden sie die Straßen menschenleer vor. Als sie schließlich eine Frau sahen, flüchtete diese aus Furcht vor ihnen. Im Café, das sie letztendlich erreichten, servierte man ihnen einen Paradeissalat, der mit toten Fliegen garniert war.

---

<sup>254</sup> Ebd., Seite 313.

<sup>255</sup> Jean-Paul Sartre: *Les mouches*, Seite 105 – 109.

Bereits zu Beginn erfährt man, dass Orest in Argos geboren ist, doch muss er nach dem Weg fragen, woraus man eine lange Abwesenheit schließen kann. Auf der Suche nach einer Menschenseele, die ihnen weiterhilft, wird man darüber ins Bild gesetzt, dass Orest Ägist, den König von Argos, sucht. Orest ist schockiert von der ablehnenden Haltung der Bewohner der Stadt, es herrscht eine Atmosphäre der Angst und des Verfolgtseins. Im Hintergrund sieht man immer wieder Jupiter, der ihnen, wie sich herausstellt, bereits die ganze Zeit im Nacken sitzt. Zu Beginn wird er lediglich von den Protagonisten erwähnt als „le barbu“. Als der Pädagoge zum wiederholten Mal Jupiter vorbeigehen sieht, will er Orest auf ihn aufmerksam machen: „Il nous a suivis jusqu’ici.“<sup>256</sup> Doch dieser ist so mit seiner Suche und Verwunderung beschäftigt, dass er es als Paranoia abtut: „Tu rêves. [...] Tu te seras trompé.“<sup>257</sup>

Trotz der Täuschung Jupiters, die sich bis in den dritten Akt zieht, äußert der Pädagoge bereits zu Beginn seine Vermutung: „De ma vie je n’ai vu pareille barbe, si j’en excepte une, de bronze, qui orne le visage de Jupiter Ahenobarbus, à Palerme.“<sup>258</sup> Im Weiteren führt er aus, wo er den Bärtigen überall gesehen haben will: „Nous l’avons rencontré sur la route de Delphes. Et quand nous nous sommes embarqués à Itéa, il étalait déjà sa barbe sur le bateau. A Nauplie nous ne pouvions faire un pas sans l’avoir dans nos jambes, et à présent, le voilà ici.“<sup>259</sup> Das ewige Verscheuchen der Fliegen von Seiten des Pädagogen nimmt Jupiter zum Anlass, um an die beiden heranzutreten, aber ebenso wie Orest, ohne sich zu erkennen zu geben. Er stellt sich als Demetrios aus Athen vor und setzt die beiden Fremden ins Bild:

„J’étais là, savez-vous, au retour du roi Agamemnon, quand la flotte victorieuse des Grecs mouilla dans la rade de Nauplie. [...] Il n’y avait pas encore de mouches, alors. [...] Agamemnon était bon homme, mais il [...] n’avait pas permis que les exécutions capitales eussent lieu en public. [...] Les gens d’ici n’ont rien dit, parce qu’ils s’ennuyaient, et qu’ils voulaient voir une mort violente. Ils n’ont rien dit quand ils ont vu leur roi paraître aux portes de la ville. [...] A ce moment-là il aurait suffi d’un mot, d’un seul mot, mais ils se sont tus, et chacun d’eux avait, dans sa tête, l’image d’un grand cadavre à la face éclatée. [...] Quant aux gens d’Argos, le lendemain, quand ils ont entendu leur roi hurler de douleur dans le palais, ils n’ont rien dit encore, ils ont baissé leurs paupières sur leurs yeux retournés de volupté, et la ville tout entière était comme une femme en rut.“<sup>260</sup>

Seit diesem Vorfall gibt es nun einmal jährlich in Argos eine Trauerfeier, zu der der Große Priester im Zuge einer Zeremonie den Eingang einer Höhle freigibt, die sonst mit

---

<sup>256</sup> Ebd., Seite 108.

<sup>257</sup> Ebd., Seite 108.

<sup>258</sup> Ebd., Seite 108.

<sup>259</sup> Ebd., Seite 109.

<sup>260</sup> Ebd., Seite 110 – 112.

einem Stein verschlossen ist. Für 24 Stunden kehren die Toten nachhause zurück, und obwohl sie für die Lebenden nicht zu sehen sind, so fürchten sie doch ihre Vorwürfe. Im Zuge der Zeremonie gesteht jeder Einwohner seine Schuld und zeigt Reue. Diese Trauerfeier wurde mit der Ermordung Agamemnons durch Ägist und Klytämnestra eingeführt.

Orest ist zutiefst empört, dass der Mörder regiert, die Götter nicht eingegriffen hätten, doch Jupiter insistiert „N’incriminez pas les Dieux si vite. [...] Ils ont envoyé les mouches. [...] c’est un symbole“<sup>261</sup>.

Die allgegenwärtigen Fliegen unterstreichen die schmutzige, langweilige, nicht menschliche Aura, die vorherrscht. Darüber hinaus symbolisieren sie auch die Gewissensbisse, und diese Gewissensbisse herrschen über die Menschen, wodurch sie in ständiger Furcht vor den toten Seelen leben. Um dies zu unterstreichen, zerrt Jupiter eine alte Frau herbei, die in schwarze Gewänder gehüllt ist und fragt sie, um wen sie trauert. Als die Alte erwidert, dass dies „le costume d’Argos“<sup>262</sup> sei, fragt Jupiter unablässig weiter und konstatiert: „Ah! je comprends. C’est le deuil de ton roi que tu portes, de ton roi assassiné. [...] tu es assez vieille pour les avoir entendus, toi, ces énormes cris [...]. Qu’as-tu fais?“<sup>263</sup> Die Frau sucht Ausreden und Entschuldigungen, schließlich ist sie nur eine hilflose Frau, war allein zuhause und habe daher ihre Türe versperrt. Doch Jupiter lässt nicht ab und klagt sie weiter an: „[...] tu as entrouvert ta fenêtre pour mieux entendre, [...] le souffle coupé, avec une drôle de chatouille au creux des reins. [...] Tu as rudement bien dû faire l’amour cette nuit-là [...]; tu feras mieux [...] de gagner le pardon du Ciel par ton repentir.“<sup>264</sup> Nun bricht es aus der Alten heraus, wodurch die Herrschaft der Reue noch deutlicher wird: „Ah! je me repens, [...] et ma fille aussi se repent, et mon gendre sacrifie une vache tous les ans, et mon petit-fils, [...] nous l’avons élevé dans la repentance : il est sage comme une image, tout blond et déjà pénétré par le sentiment de sa faute originelle.“<sup>265</sup>

Die hier erwähnte Erbsünde erinnert zum einen an Kierkegaard, der diese ausführlich behandelt hat (siehe Kapitel 3.3), zum anderen zeigt es aber auch wieder Sartres Auseinandersetzung mit und Einstellung zum Christentum.

Die Stadt hat sich also von einer leichtsinnigen und freundlichen Provinz zu einem Ort der Gewissensbisse, der Buße und der Furcht gewandelt als Folge der von Jupiter

---

<sup>261</sup> Ebd., Seite 112f.

<sup>262</sup> Ebd., Seite 113.

<sup>263</sup> Ebd., Seite 113f.

<sup>264</sup> Ebd., Seite 114.

<sup>265</sup> Ebd., Seite 115.

geschickten Fliegen. Zum einen war seine Intention, die Herrschaft von Ägist zu festigen, und zum anderen trägt die Bevölkerung Mitschuld an der Ermordung Agamemnons, wodurch sich diese Knechtschaft rechtfertigt. Orest stellt zu diesem Zeitpunkt noch einen sensiblen und gebildeten Knaben dar, der ohne jeglichen Sinn nach Rache zurückkehrt, lediglich um seine Geburtsstadt kennenzulernen. Doch von der Atmosphäre, die dort herrscht, abgeschreckt wird, beschließt er, die Stadt wieder zu verlassen. Ab diesem Zeitpunkt baut sich eine Spannung um seine Entscheidung auf, ob er die Stadt verlässt oder sich entschließt zu bleiben. Orest malt das entsetzliche Bild seiner Wahrnehmung:

„Des murs barbouillés de sang, des millions de mouches, une odeur de boucherie, une chaleur de cloporte, des rues désertes, un Dieu à face d’assassiné, des larves terrorisées qui se frappent la poitrine au fond de leurs maisons – et ces cris, ces cris insupportables : est-ce là ce qui plaît à Jupiter ?“<sup>266</sup>

Doch Orests Neugier lässt ihn, trotz seines Ekels, beharrlich weiter fragen, und so erzählt ihm Jupiter von der Tochter Agamemnons, Elektra, sowie dessen Sohn, „un certain Oreste. On le dit mort. [...] Certains ont prétendu qu’il était vivant.“<sup>267</sup>

Gegen Ende dieser ersten Szene verrät Jupiter sich zwei Mal, allerdings lässt sich Orest allzu leicht weitertäuschen: Das erste Mal, als er von seinem Herzen spricht, als er das der Götter meint: „Ah! qu’il a changé depuis, le peuple léger d’Argos, et qu’il est proche à présent de mon cœur ! [...] laissez, jeune homme. Je parlais pour moi-même. J’aurais dû dire: proche du cœur des Dieux.“<sup>268</sup> und zum zweiten Mal, als er Orest vom Fliegenschwarm befreit, der ihn umschwirrt und seinen „Trick“ sogleich abwertet: „Ce n’est rien. [...] Je suis charmeur de mouches, à mes heures.“<sup>269</sup>

Doch auch „des secrets douloureux“<sup>270</sup> der Götter kommen hier zum ersten Mal zur Sprache, die gegen Ende des zweiten Aktes gelüftet werden.

Zu gefesselt und zugleich erzürnt ist Orest von Jupiters Ausführungen, um zu merken, wie er getäuscht wird:

„Pour moi, je souhaite qu’il soit mort. [...] Tenez, si je le rencontrais alors, [...] je lui dirais ceci: ‚Jeune homme [...], allez-vous-en ! [...] Vous ne sauriez partager leur repentir, car vous n’avez pas eu de part à leur crime, et votre impertinente innocence vous sépare d’eux, comme un fossé profond. Allez-vous-en, si vous les aimez un peu. Allez-vous-en, car vous allez les perdre [...]. Ils ont mauvaise conscience – ils ont peur – et la peur, la mauvaise conscience ont un fumet délectable pour les narines des Dieux. Oui, elles plaisent aux Dieux, ces âmes pitoyables. [...]‘.“<sup>271</sup>

---

<sup>266</sup> Ebd., Seite 116.

<sup>267</sup> Ebd., Seite 117.

<sup>268</sup> Ebd., Seite 116.

<sup>269</sup> Ebd., Seite 120.

<sup>270</sup> Ebd., Seite 116.

<sup>271</sup> Ebd., Seite 117 – 119.

Nachdem Jupiter seine Meinung kund getan hat, zum Besten gegeben hat, was er dem Sohn Agamemnonns sagen würde, wenn er am Leben wäre und die Fliegen losgeworden ist, verabschiedet er sich und kündigt ein Wiedersehen an.

Das darauf folgende Gespräch zwischen Orest und seinem Lehrer gibt Aufschluss über die Reisen, die die beiden unternommen haben, die Bildung Orests, aber auch über die Freiheitsauffassung des Pädagogen, bei der es darum geht, einen freien Geist zu besitzen:

„Ne vous ai-je pas fait, de bonne heure, lire tous les livres pour vous familiariser avec la diversité des opinions humaines [...]? A présent vous voilà jeune, riche et beau, avisé comme un vieillard, [...] libre pour tous les engagements et sachant qu’il ne faut jamais s’engager, un homme supérieur enfin, capable par surcroît d’enseigner la philosophie ou l’architecture dans une grande ville universitaire, [...]!“<sup>272</sup>

Doch diese Freiheit des Intellekts genügt Orest nicht (mehr), er schwebt durch sie über den Dingen, ist ohne Wurzeln, und er erkennt einen Mangel in dieser seiner Bindungslosigkeit:

„[T]u m’as laissé la liberté de ces fils que le vent arrache aux toiles d’araignée et qui flottent à dix pieds du sol [...]. Je sais que c’est une chance et je l’apprécie comme il convient. [...] Je savais déjà, moi, à sept ans, que j’étais exilé; les odeurs et les sons, le bruit de la pluie sur les toits [...]; je savais qu’ils appartenaient aux autres, et que je ne pourrais jamais en faire *mes* souvenirs. Car les souvenirs sont de grasses nourritures pour ceux qui possèdent les maisons, les bêtes, les domestiques et les champs. Mais moi ... Moi, je suis libre, Dieu merci. Ah! comme je suis libre. Et quelle superbe absence que mon âme. [...] C’est le barbu qui a raison: un roi doit avoir les mêmes souvenirs que ses sujets. [...] Ah! s’il était un acte, vous-tu, un acte qui me donnât droit de cité parmi eux; si je pouvais m’emparer, fût-ce par un crime, de leurs mémoires, de leur terreur et de leurs espérances pour combler le vide de mon cœur, dussé-je tuer ma propre mère...“<sup>273</sup>

Es ist nicht das Wissen, durch das man Bindungen aufbaut, es sind Erinnerungen. Man kann nicht durch Wissen herausfinden, was eine Stadt ausmacht, nicht dadurch, dass man sie besichtigt, einzig durch das Leben dort – Plätze werden einem vertraut, wenn man mit ihnen Erlebtes in Verbindung bringt. Es sind diese Bindungen, die Orest fehlen. Als er das am Ende der zweiten Szene erkennt, beschließt er wieder abzureisen.

In der dritten Szene tritt Elektra, die Schwester Orests, auf. Im Glauben allein zu sein schüttet sie die Abfälle an die Jupiter-Statue. Statt der üblichen Weihegaben, die die restliche Bevölkerung ihm darbietet, beschimpft sie ihn wüst, gibt aber auch ihre Hoffnung preis: „Je peux te cracher dessus, c’est tout ce que je peux faire. Mail il

---

<sup>272</sup> Ebd., Seite 122f.

<sup>273</sup> Ebd., Seite 123 – 126.



viendra, celui que j'attends [...]. Et puis il tirera son sabre et il te fendra de haut en bas, comme ça!“<sup>274</sup>

Diese Hoffnung auf die Rückkehr ihres Bruders leitet die Wandlung in Orest ein. Im darauf folgenden Gespräch mit Elektra hört Orest von all den Demütigungen, die sie im Palast ertragen muss, und darüber hinaus erfährt er, dass seine Schwester einsam ist, da sie nicht einen Vertrauten hat. In der Gesellschaft hat sie keinen Platz, ihr Dasein widmet sie einzig dem Hass, den sie gegen den Mörder ihres Vaters Agamemnon hegt. Auch macht sie sich über die Zeremonien für die Toten lustig, wodurch ihr Bruder erkennt, dass Buße und Reue ein Lügenkonstrukt sind: Man gesteht bestimmte Verbrechen, um andere zu verschleiern. All das Leid, die tiefe Verzweiflung Elektras sind es, die Orest zutiefst bewegen, auch ihre Hoffnung auf Erlösung durch den Bruder, und so beschließt er, vorerst in Argos zu verweilen.

In der fünften Szene tritt Klytämnestra, die Mutter von Elektra und Orest, mit Beteuerungen über ihre Gewissensbisse zum ersten Mal auf. Doch Elektra versichert ihrem Bruder, der sich auch ihr als Philebos vorgestellt hat, dass es sich lediglich um das bevorzugte Spiel ihrer Mutter handeln würde, „das Spiel der öffentlichen Bekenntnisse“<sup>275</sup>.<sup>276</sup> Doch Klytämnestra korrigiert ihre Tochter, sie würde nicht den Tod Agamemnons bedauern, wohl aber den Verlust ihres Sohnes.

Auch der zweite Akt des Dramas beginnt, wie der erste, mit der Suggestion der omnipräsenten Atmosphäre in Argos: Verzweiflung und Angst, und um sie noch zu unterstreichen erklärt eine Frau einem Kind, das äußert, dass es Angst hat: „il faut avoir peur, mon chéri. Grand-peur. C'est comme cela qu'on devient un honnête homme.“<sup>277</sup>

Verstärkt wird diese Haltung noch von den Worten des großen Priesters: „Vous, les oubliés, les abandonnés, les désenchantés, [...] faites-nous regretter de n'être pas morts.“<sup>278</sup> Die Protagonisten befinden sich im Gebirge und warten auf den Beginn der Trauerzeremonie, der sich verzögert, da Ägist und Klytämnestra sich verspäten, weil sie auf Elektra warten. Diese wird zu solchen Zeitpunkten gerne als Prinzessin vorgeführt, fallen die Gelegenheiten nicht so günstig, wird sie wie eine Dienstmagd behandelt. König und Königin erscheinen vorerst ohne Prinzessin, und Ägist beginnt zugleich mit der Einschüchterung seiner Untertanen: „Ne savez-vous pas que les morts n'ont jamais de pitié? Leurs griefs sont ineffaçables, parce que leur compte s'est arrêté pour toujours.“

---

<sup>274</sup> Ebd., Seite 127.

<sup>275</sup> Jean-Paul Sartre: *Die Fliegen*, Seite 125.

<sup>276</sup> Jean-Paul Sartre: *Les mouches*, Seite 140: „[...] le jeu des confessions publiques“.

<sup>277</sup> Ebd., Seite 150.

<sup>278</sup> Ebd., Seite 156.

[...] – ils ne sont plus, et c'est pour cela qu'ils se sont faits les gardiens incorruptibles de vos crimes.“<sup>279</sup> Am Ende der zweiten Szene des zweiten Akts eskaliert die Situation kurzfristig, als Ägist pathetisch die Rückkehr Agamemnons ankündigt. Als er den Namen des Ermordeten in den Mund nimmt, zieht Orest sein Schwert: „Ruffian! Je ne te permettrai pas de mêler le nom de mon père à tes singeries!“<sup>280</sup> Jupiter will ihm Einhalt gebieten, und als Ägist gegen die Auflehnung insistieren will, wird seine Aufmerksamkeit auf das Erscheinen der Prinzessin gelenkt. Elektra zögerte zunächst, und als sie auftaucht trägt sie keine Trauerkleidung, sondern ein Festtagskleid. Ägist ist erzürnt angesichts dieser offenkundigen Widersetzung; darüber hinaus provoziert sie nicht nur mit ihrem Erscheinungsbild, sondern auch mit ihren Worten die anwesenden Einwohner:

„Comment osez-vous parler d'Agamemnon? Savez-vous s'il ne vient pas la nuit me parler à l'oreille? Savez-vous quels mots d'amour et de regret sa voix rauque et brisée me chuchote? Je ris, c'est vrai, pour la première fois de ma vie [...]. Prétendez-vous que mon bonheur ne réjouit pas le cœur de mon père? [...] Je regarde autour de vous et je ne vous que vos ombres. [...] mais regardez-moi: j'étends les bras, je m'élargis, et je m'étire comme un homme qui s'éveille, j'occupe ma place au soleil, [...] je danse pour la joie, je danse pour la paix des hommes, je danse pour le bonheur et pour la vie. Ô mes morts, je réclame votre silence, afin que les hommes qui m'entourent sachent que votre cœur est avec moi.“<sup>281</sup>

Gerade als Elektra beginnt einige Anwesende zu überzeugen, greift Jupiter, den König unterstützend, ein und macht die Einwohner so durch eine List wieder gefügig und unterwürfig. Aufgrund ihres aufsässigen und provokanten Verhaltens verbannt Ägist Elektra. Jupiter, der während des ganzen Schauspiels neben Orest verweilte, richtet sich an selbigen: „Voilà une histoire morale, ou je me trompe fort: les méchants ont été punis et les bons récompensés.“<sup>282</sup> Wutentbrannt stellt Orest fest, dass diese Frau seine Schwester ist und schickt Jupiter weg, da er mit ihr sprechen möchte. Auch der Pädagoge lässt die beiden alleine. Orest versucht Elektra davon zu überzeugen zu fliehen, doch sie möchte davon nichts hören und erklärt Orest, dass es nicht seine Angelegenheit wäre, ihr zu helfen. Nun endlich gibt er sich seiner Schwester zu erkennen, doch sie weist ihn zurück, da er dem Bild „nicht gerecht wird“, das sie sich von ihm ausgemalt hat:

„Fuir? Avec toi? Non. [...] Je ne te demande rien. Je ne veux plus rien demander à Philèbe. Mais je reste ici [...] tu n'es pas mon frère et je ne te connais pas. Oreste est mort, c'est mieux pour lui [...]. Va-t'en, belle âme. Je n'ai que faire des belles âmes:

---

<sup>279</sup> Ebd., Seite 158.

<sup>280</sup> Ebd., Seite 161.

<sup>281</sup> Ebd., Seite 162 – 165.

<sup>282</sup> Ebd., Seite 168.

c'est un complice que je voulais. [...] Ah! Philèbe, je ne pourrai jamais charger d'un tel poids ton cœur sans haine.<sup>283</sup>

Inmitten des Gesprächs zwischen den Geschwistern schleicht sich der, der sich vermeintlich zurückgezogen hat, an – Jupiter versteckt sich, um die beiden zu belauschen.

Hier vollzieht sich nun der endgültige Wandel Orests. Von einem Augenblick zum nächsten erschließt sich ihm der Weg, den er beschreiten muss, um eine Bindung zu seiner Schwester und der Stadt herstellen zu können:

„Tu dis bien: sans haine. Sans amour non plus. Toi, j'aurais pu t'aimer. [...] Pour aimer, pour haïr, il faut se donner. [...] Qui suis-je et qu'ai je à donner, moi? J'existe à peine: de tous les fantômes qui rôdent aujourd'hui par la ville, aucun n'est plus fantôme que moi. [...] Electre, je ne m'en irai pas d'ici. [...] Tiens, un esclave, lorsqu'il passe, las et rechigné, [...] Argos est autour de lui, toute pesante et toute chaude, toute pleine d'elle-même; je veux être cet esclave, Électre, je veux tirer la ville autour de moi et m'y enrouler comme dans une couverture. Je ne m'en irai pas.<sup>284</sup>

Als er schließlich um ein Zeichen von Zeus fleht, schaltet sich Jupiter ein, um wieder zur rechten Zeit eine Täuschung vorzunehmen: Augenblicklich erstrahlt ein helles Licht um den Stein, der den Eingang der Höhle verschließt. Doch Orest lässt sich nicht mehr täuschen und setzt sich auch über seine lachende Schwester hinweg, die ihn noch immer nicht Ernst nimmt und ihn wiederholt auffordert zu gehen:

„Alors... c'est ça, le Bien? [...] Filer doux. Tout doux. Dire toujours « Pardon » et « Merci » ... c'est ça? [...] Le Bien. Leur Bien... [...] Il y a un autre chemin. [...] Des ordres? [...] Tu veux dire: la lumière là, autour de ce gros caillou? Elle n'est pas pour moi, cette lumière; et personne ne peut plus me donner d'ordre à présent. [...] Je te dis qu'il y a un autre chemin..., mon chemin. [...] Il faut descendre, comprends-tu, descendre jusqu'à vous, vous êtes au fond d'un trou, tout au fond... [...] je suis trop léger. Il faut que je me leste d'un forfait bien lourd qui me fasse couler à pic, jusqu'au fond d'Argos.<sup>285</sup>

Um jemandem helfen zu können, muss man etwas gemein haben, und Orest hat sich nun dazu entschlossen zu handeln, um diese Gemeinsamkeit herzustellen. Hier fällt der Entschluss, den Mord an seinem Vater zu rächen, um durch diese Tat die Gewissensbisse Elektras und der Stadt auf sich zu nehmen, um die anderen von dieser Reue zu befreien, „an jenem Tag, da [er] von noch mehr Gewissensbissen heimgesucht sein [wird], als es Fliegen in der Stadt gibt, [...] hätte [er] sich das Bürgerrecht [...] erworben“<sup>286, 287</sup>. Endlich erkennt ihn seine Schwester wieder.

---

<sup>283</sup> Ebd., Seite 174f.

<sup>284</sup> Ebd., Seite 176f.

<sup>285</sup> Ebd., Seite 179 – 181.

<sup>286</sup> Jean-Paul Sartre: *Die Fliegen*, Seite 151.

Hier versucht nun Jupiter, der die Verschwörung und die Planung des Mordes an Ägist und Klytämnestra mit angehört hat, erneut einzulenken. Noch bevor er den Palast erreicht, gibt ein Gespräch zwischen König und Königin Aufschluss über deren Gemütsverfassungen. Klytämnestra sucht das Gespräch mit ihrem Gemahl, doch dieser fällt ihr ins Wort: „Je sais, femme, je sais: tu vas me parler de tes remords. Et bien, je te les envie, ils te meublent la vie. Moi, je n'en ai pas, mais personne d'Argos n'est aussi triste que moi.“<sup>288</sup> Sie muss ihn sogar daran erinnern, dass die Toten begraben sind und niemanden stören, dass sie es waren, die dieses Märchen für die Bevölkerung erfunden haben. Doch der König hat es satt und will sich in Ruhe sammeln. Schließlich trifft Jupiter zu Beginn der fünften Szene im Palast auf Ägist. Eingeleitet wird das Treffen durch ein Selbstgespräch von Ägist, das seinen Gemütszustand noch einmal unterstreicht und verdeutlicht:

„[...] je suis une coque vide: une bête m'a mangé le dedans sans que je m'en aperçoive. A présent je regarde en moi-même, et je vois que je suis plus mort qu'Agamemnon. Ai-je dit que j'étais triste ? j'ai menti. Il n'est ni triste ni gai, le désert, l'innombrable néant des sables sous le néant lucide du ciel [...]! je donnerais mon royaume pour verser une larme!“<sup>289</sup>

Zunächst erkennt der König den Gott nicht, der ihm schon im Traum erschienen ist. Nach einer Blitz-Donner-Abfolge nimmt Jupiter sein schreckliches Antlitz an, und sogleich wird er erkannt. Jupiter, wieder heiter geworden, betrachtet lächelnd die abscheuliche Statue, die ihn darstellt und ist sehr zufrieden mit der Tatsache, dass die Menschen ihn fürchten. Er kann sich von seiner Darstellung in Form der Statue distanzieren, da sie nur eine von mehreren Maßnahmen darstellt, die ihm dienlich sind, um dem Volk von Argos seine Herrschaft zu demonstrieren. Als Jupiter Ägist von der Verschwörung gegen ihn berichtet, bleibt dieser unbeeindruckt, da seine Müdigkeit ein solches Ausmaß angenommen hat, dass ihm der Tod willkommen ist. Das Theaterstück nähert sich der Lüftung um das „secret douloureux“. Könige wie Götter haben die Aufgabe, über die Menschen zu herrschen. Jupiter erklärt weiters, dass ein Verbrechen, das ihm dienlich ist, die Menschen unter seiner Herrschaft zu halten, ihm gefällt, aber nicht dieses Verbrechen ist auf diese Weise dienlich:

„Tous les crimes ne me déplaisent pas également. [...] le premier crime, c'est moi qui l'ai commis en créant les hommes mortels. [...] tout au plus hâtiez-vous un peu son

---

<sup>287</sup> Jean-Paul Sartre: *Les mouches*, Seite 182: „Dis, ce jour-là, quand je serai hanté par des remords plus nombreux que les mouches d'Argos, par tous les remords de la ville, est-ce que je n'aurai pas acquis droit de cité parmi vous?“

<sup>288</sup> Ebd., Seite 191.

<sup>289</sup> Ebd., Seite 192.

épanouissement. [...] Pour un homme mort, vingt mille autres plongés dans la repentance, voilà le bilan. Je n'ai pas fait un mauvais marché.<sup>290</sup>

In diesem Gespräch zwischen Jupiter und Ägist weist Sartre auch bereits auf den Unterschied zwischen Ägist und Orest hin. Der König von Argos hat seinen Vorgänger ermordet, doch (er)trägt er die Verantwortung für seine Tat nicht, er versteckt sich hinter Jupiter, gibt ihm die Schuld für sein eigenes Verbrechen und wälzt die Verantwortung dafür auf den Gott ab. Jupiter zeigt den großen Nutzen auf, den er aus dem Mord an Agamemnon gezogen hat, da Ägist seine Tat bereut und das ganze Volk in die Reue und Buße mitgerissen hat. Orest hingegen wird den Königsmord nicht bereuen. Ägist, weiterhin matt und kraftlos, ist wenig beeindruckt, doch Jupiter fährt unbeirrt fort:

„[...] le même secret pèse lourdement dans nos cœurs. [...] Le secret douloureux des Dieux et des rois: c'est que les hommes sont libres. Ils sont libres, Égisthe. Tu le sais, et ils ne le savent pas. [...] Égisthe, les Dieux ont un autre secret... [...] Quand une fois la liberté a explosé dans une âme d'homme, les Dieux ne peuvent plus rien contre cet homme-là.“<sup>291</sup>

Hier offenbart Jupiter nun die schmerzhaften Geheimnisse. Diese Offenbarung stellt die entscheidenden Zitate des Stückes dar. Zu Beginn versuchte Jupiter, Orest davon zu überzeugen, die Stadt zu verlassen. Da seine List verfehlte, versucht er den König davon zu überzeugen, ihn ins Gefängnis zu sperren, denn Orest stellt eine große Gefahr dar, die weitaus größer ist, als die Bedrohung von Ägists Leben, denn „Orest weiß, daß er frei ist“<sup>292, 293</sup>. Wenn dieses Wissen ausfert, um sich greift, gefährdet es die bestehende Ordnung, die künstlich aufrechterhalten wird. Auch die Verwundbarkeit des Gottes erschließt sich dem Publikum in dieser bedeutungsschweren Szene, zum einen wird er als „las et voué“<sup>294</sup> beschrieben, zum anderen sagt er selbst:

„Crois-tu que [mon image] ne me donne pas le vertige? Depuis cent mille ans je danse devant les hommes. Une lente et sombre danse. Il faut qu'ils me regardent: tant qu'ils ont les yeux fixés sur moi, ils oublient de regarder en eux-mêmes. Si je m'oubliais un seul instant, si je laissais leur regard se détourner... [...] Tant qu'il y aura des hommes sur cette terre, je serai condamné à danser devant eux. [...] Personne que nous-mêmes [nous a condamnés].“<sup>295</sup>

Von Jupiter überzeugt von der Notwendigkeit, gegen Orest und Elektra Widerstand zu leisten, wird Ägist dennoch von Orest getötet. Im Anschluss sucht er seine Mutter auf, um auch sie zu ermorden. Jupiters offenbartes Geheimnis wird sogleich von Orest

---

<sup>290</sup> Ebd., Seite 198f.

<sup>291</sup> Ebd., Seite 200 – 203.

<sup>292</sup> Jean-Paul Sartre: *Die Fliegen*, Seite 163.

<sup>293</sup> Jean-Paul Sartre: *Les mouches*, Seite 202: „Orest sait qu'il est libre.“

<sup>294</sup> Ebd., Seite 203.

<sup>295</sup> Ebd., Seite 201f.

bestätigt, denn die Gesetze von Jupiter interessieren ihn nicht. Er setzt den Maßstab für sein Handeln selbst, er entwirft, erfindet seine eigenen Gesetze, denen er folgt, so sagt er dem König ohne Umschweife: „Que m’importe Jupiter? La justice est une affaire d’hommes, et je n’ai pas besoin d’un Dieu pour me l’enseigner. Il est juste de t’écraser, immonde coquin, et de ruiner ton empire sur les gens d’Argos, il est juste de leur rendre le sentiment de leur dignité.“<sup>296</sup> Aber auch die Überzeugung der Korrektheit seiner Handlung zeigt sich in seiner Aussage, so kann er auch den erforderlichen Mut haben für seine Handlung einzustehen. Bereits bevor er das Zimmer seiner Mutter aufsucht, haben sich die Geschwister verändert. Während Elektra einwendet, dass Klytämnestra ihnen nichts mehr anhaben kann, setzt Orest unbeirrt das Vorhaben um, doch Elektra und er kennen einander nicht wieder. Während Orest die Königin ermordet, bleibt Elektra allein mit ihren Gedanken zurück: „Il est mort – et ma haine est morte avec lui. [...] Qu’elle crie! [...] Je pleure de joie: mes ennemis sont morts et mon père est vengé.“<sup>297</sup> Als Orest mit seinem blutigen Schwert zu seiner Schwester zurückkehrt, wirft sich Elektra in ihres Bruders Arme, doch das innerliche Zerwürfnis der Beiden zeigt sich immer klarer. Während Orest über die Freiheit spricht, die die beiden erlangt haben, begibt sich Elektra in die Unfreiheit, denn sie war frei zu wählen, was sie getan hat, doch nun bereut sie, es nicht rückgängig machen zu können, wodurch sie sich unfrei macht. Orest hingegen nimmt seine Tat an:

„Nous sommes libres, Électre. [...] la liberté a fondu sur moi comme la foudre. [...] J’ai fait *mon* acte, Électre, et cet acte était bon. Je le porterai sur mes épaules comme un passeur d’eau porte les voyageurs, je le ferai passer sur l’autre rive et j’en rendrai compte. Et plus il sera lourd à porter, plus je me réjouirai, car ma liberté, c’est lui. Hier encore, je marchais au hasard sur la terre, et des milliers de chemins fuyaient sous mes pas, [...] aucun n’était à moi. Aujourd’hui, il n’y en a plus qu’un, et Dieu sait où il mène: mais c’est *mon* chemin.“<sup>298</sup>

Elektra bleibt verständnislos gegenüber Orests Freude und fühlt sich in der Unfreiheit gefangen angesichts der Irreversibilität des Racheakts. Orest hingegen ist glücklich, da er nun nicht mehr den Mangel, der von seiner Bindungslosigkeit verursacht war, spürt. Er ist aus dem puren Betrachten der Dinge herausgetreten, hat durch diese Tat seinen Weg gefunden und schwebt nun nicht mehr über den Dingen (Vgl. Seite 87). Er hat Argos von der Zwangherrschaft Ägists und Klytämnestras befreit, wodurch sie zu seiner Stadt geworden ist, darüber hinaus hat er die Hoffnung Elektras erfüllt, wodurch sie erst wirklich zu seiner Schwester wurde. Doch Elektra wird bereits von den Fliegen verfolgt,

---

<sup>296</sup> Ebd., Seite 205.

<sup>297</sup> Ebd., Seite 207f.

<sup>298</sup> Ebd., Seite 209f.

die Orest nicht kümmern: „Je vois leurs yeux, leurs millions d’yeux qui nous regardent. [...] Ce sont les Érinyes, Oreste, les déesses du remords.“<sup>299</sup> Elektra ordnet sich den Gesetzen Jupiters unter, sie hat den Mut, um aus seiner Ordnung herauszutreten, doch Orest können die Fliegen nichts anhaben, da er nicht den von Jupiter verhängten Gesetzen folgt und so nicht von den von den Fliegen versinnbildlichten Reuegefühlen und Gewissensbissen geplagt wird.

Am Ende des zweiten Aktes fliehen die Geschwister in den Apollo-Tempel, in dem der dritte Akt spielt. Auch dort wird Elektra von den Erinnyen heimgesucht und umzingelt, die sie als Beute ansehen und sie dazu verleiten wollen, sich von Orest zu lösen, mit dem Ziel vor Augen, so schneller Macht über sie zu bekommen. Orest versucht Elektra zu warnen:

„Elle veut nous séparer, elle dresse autour de toi les murs de la solitude. Prends garde: quand tu seras bien seule, [...] elles fondront sur toi. [...] C’est ta faiblesse qui fait leur force. [...] Et l’angoisse qui te dévore, crois-tu qu’elle cessera jamais de me ronger? Mais que m’importe: je suis libre. Par-delà l’angoisse et les souvenirs. Libre. Et d’accord avec moi. Il ne faut pas haïr toi-même.“<sup>300</sup>

Doch sie hört nicht auf ihn und beginnt stattdessen ihn zu hassen: „Lâche ma main! Ces chiennes noires autour de moi m’effraient, mais moins que toi. [...] je te hais.“<sup>301</sup> Elektra hat ihre Wandlung nun endgültig vollzogen. Der erhoffte Bruder, der sie erretten sollte, ist ihr nun verhasst. Als sich die Erinnyen auf sie stürzen und sie um Hilfe schreit, erscheint Jupiter. Das Gespräch zwischen ihm, Orest und Elektra ist die Schlüsselszene dieses Aktes. Jupiter bietet beiden seine Hilfe und die Herrschaft über Argos an, und seine Hilfe ist nur an eine einzige Bedingung geknüpft, „un peu de repentir“<sup>302</sup>. Doch Orest zeigt sich unbeeindruckt, selbst als Jupiter daraufhin versucht Orest mit dem Leiden Elektras zu erpressen:

„Je ne suis pas un coupable, et tu ne saurais me faire expier ce que je ne reconnais pas pour un crime. [...] Tourmente-moi tant que tu voudras: je ne regrette rien. [...] Électre, [...] Je l’aime plus que moi-même. Mais ses souffrances viennent d’elle, c’est elle seule qui peut s’en délivrer: elle est libre.“<sup>303</sup>

Orest ist sich seiner Freiheit und der seiner Schwester wohl bewusst. Auch Jupiters Versuch ihm „Vernunft“ einzubläuen, misslingt: „Si tu oses prétendre que tu es libre, alors il faudra vanter la liberté du prisonnier, chargé de chaînes, au fond d’un cachot, et

---

<sup>299</sup> Ebd., Seite 211.

<sup>300</sup> Ebd., Seite 222 – 224.

<sup>301</sup> Ebd., Seite 224f.

<sup>302</sup> Ebd., Seite 228.

<sup>303</sup> Ebd., Seite 226f.

de l'esclave crucifié.“ Standhaft beharrt Orest auf seine Freiheit. Was Sartre dadurch mitteilt, ist, dass Macht, die von außen auf den Menschen einwirkt, weder Einfluss noch Auswirkung auf seine Freiheit hat. „Man kann sehr wohl gefangen sein, ja, sogar gekreuzigt werden und doch seine Freiheit nicht aufgeben.“<sup>304</sup> Stetig betört Jupiter Elektra, verspricht ihr Erlösung, wenn sie nur bereit, und Orests Erklärungen versteht sie nicht, sie dringen nicht zu ihr durch. Jupiter tröstet sie immer weiter, sie habe in ihren Phantasien lediglich Trost gesucht, dadurch sei ihr Handeln entschuldbar. Schließlich nimmt sie Jupiters Wahrheit als die ihre an und wird in diesem Moment in Orests Augen schuldig:

„Électre! C'est à présent que tu es coupable. Ce que tu as voulu, qui peut le savoir, si ce n'est toi? Laisseras-tu un autre en décider? Pourquoi déformer un passé qui ne peut plus se défendre? Pourquoi renier cette Électre irritée que tu fus, cette jeune déesse de la haine que j'ai tant aimée? Et ne vois-tu pas que ce Dieu cruel se joue de toi? [...] As-tu compris, Électre? Si tu verses quelques larmes, on t'offre les jupons et les chemises de Clytemnestre [...]; l'illusion sera parfaite [...]. Moi, je suis plus dégoûté: je n'enfilerai pas les culottes du bouffon que j'ai tué.“<sup>305</sup>

Elektra verleugnet sich selbst, sie erkennt sich nicht mehr in ihren Handlungen und kann sich mit ihnen nicht mehr identifizieren, und in dieser Selbstverleugnung lebt die Schuld, die Orest nun sieht; diese Schuld der Selbstverleugnung ist größer als alles andere, wessen sich ein Mensch schuldig machen kann. Das Gespräch mit Jupiter entwickelt sich zu einem hitzigen Wortgefecht und einer Hymne an die Freiheit. Den Wert unserer Tat bestimmen wir selbst durch den Umgang mit ihr, inwiefern wir die Tat in unser Leben einordnen. „Wer seine Taten durch die Anderer deuten lässt, die Anderen ihren Sinn herausstellen lässt, der verleugnet nicht nur die Tat, sondern sein eigenes Leben, denn sein Leben: das sind ja seine Taten.“<sup>306</sup> So entgegnet Orest Jupiter: „Le plus lâche des assassins, c'est celui qui a des remords.“<sup>307</sup> Jupiter will Orest zur Raison bringen, schließlich hat Jupiter nicht nur Orest, sondern jedes Ding erschaffen, seine Freiheit hat Orest lediglich erhalten, um Jupiter zu dienen. Der Gott will Orest Angst und Ehrfurcht lehren, doch dieser erwidert:

„[Ma liberté] s'est retournée contre toi et nous n'y pouvons rien, ni l'un ni l'autre. [...] Je ne suis ni le maître ni l'esclave, Jupiter. Je suis ma liberté! [...] c'était hier que j'avais une excuse: tu étais mon excuse d'exister, car tu m'avais mis au monde pour servir tes desseins, et le monde était une vieille entremetteuse qui me parlait de toi, sans cesse. [...]

<sup>304</sup> Walter Biemel: *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Seite 38.

<sup>305</sup> Jean-Paul Sartre: *Les mouches*, Seite 230 – 232.

<sup>306</sup> Walter Biemel: *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Seite 38.

<sup>307</sup> Jean-Paul Sartre: *Les mouches*, Seite 232.



Mais, tout à coup, la liberté a fondu sur moi et m'a transi, [...] je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne [...]: mille chemins y sont tracés qui conduisent vers toi, mais je ne peux suivre que mon chemin. Car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin. La nature a horreur de l'homme, et toi, toi souverain des Dieux, toi aussi tu as les hommes en horreur. [...] ils sont libres, et la vie humaine commence de l'autre côté du désespoir.<sup>308</sup>

Keines der Manöver von Jupiter zeigt bei Orest Wirkung, er bleibt unbeeindruckt und besitzt sowohl den starken Willen als auch den Mut, die Verantwortung für seine Tat, für sein Handeln, zu übernehmen. Die Freiheit des Menschen vollzieht sich im Beschreiten seines Weges. Elektra stellt nun den exakten Konterpart zu ihrem Bruder dar: „Je suivrai ta loi, je serai ton esclave, et ta chose, j’embrasserai tes pieds et tes genoux. Défends-moi contre les mouches, contre mon frère, contre moi-même, ne me laisse pas seule, je consacrerai la vie entière à l’expiation. Je me repens, Jupiter, je me repens.“<sup>309</sup> Sie rennt aus dem Tempel, und Orest bleibt alleine mit den Erinnyen zurück, bis der Pädagoge das Tor zum Tempel öffnet. Vor den Toren warten bereits die Bewohner Argos, um Orest zu ermorden, sobald er den Tempel verlässt. Anstatt sich zu verstecken, ersucht er den Pädagogen die Tore zu öffnen, um zu den Menschen sprechen zu können. Im Gegensatz zu Ägist, der 15 Jahre zuvor den König von Argos ermordet hat, zeigt Orest den Mut vor den Einwohnern Argos’ zu stehen, seine Tat zuzugeben und Rechenschaft abzulegen:

„Un crime que son auteur ne peut supporter, ce n'est plus le crime de personne, n'est-ce pas? C'est presque un accident. [...] Vous me regardez, [...] vous avez compris que mon crime est bien à moi; je le revendique à la face du soleil, il est ma raison de vivre et mon orgueil, vous ne pouvez ni me châtier ni me plaindre, et c'est pourquoi je vous fais peur. [...] Vos fautes et vos remords, vos angoisses nocturnes, le crime d'Égisthe, tout est à moi, je prends tout sur moi. Ne craignez plus vos morts, ce sont *mes* morts. [...] je ne m'assiérai pas, tout sanglant, sur le trône de ma victime: un Dieu me l'a offert et j'ai dit non. Je veux être un roi sans terre et sans sujets. Adieu, mes hommes, tentez de vivre: tout est neuf ici, tout est à commencer. Pour moi aussi la vie commence.“<sup>310</sup>

Ob sich das Volk Orests Erklärung erschließen konnte, bleibt unklar. Er geht davon, die Erinnyen hinter ihm.

Einerseits hat Jean-Paul Sartre mit diesem Stück den antiken Mythos neu interpretiert, andererseits aber auch eine Antwort auf die griechische Tragödie gegeben, die seinerseits bewusst geplant war. Der Titel, den er seinem Theaterstück gegeben hat, ist bedeutungsschwer. Die Erinnyen, die in der antiken Tragödie die Rachegöttinnen sind, werden bei Sartre zu Göttinnen der Gewissensbisse, die man die ersten beiden Akte nur

---

<sup>308</sup> Ebd., Seite 234 – 238.

<sup>309</sup> Ebd., Seite 241.

<sup>310</sup> Ebd., Seite 246f.

als lästige Fliegen wahrnimmt und erst am Ende des zweiten Aktes bzw. im letzten Akt personifiziert werden. Darüber hinaus kann man die Rolle des Jupiters auch als eine Auseinandersetzung mit dem Christentum sehen. Des Weiteren ist sein Drama sowohl politisch als auch philosophisch und darüber hinaus eine Parodie auf die klassische Orest-Tragödie. *Les mouches* endet nicht mit dem Sieg des Helden. Er bezwingt zwar den Tyrannen und erlöst die Bewohner von Argos von den Fliegen, aber am Ende verlässt er die Stadt, in der er durch seine Taten Heimatrecht erlangen wollte.

Orest ist der Welt entfremdet, und zwar in zweifacher Hinsicht, er ist ein entwurzelter Intellektueller, was Sartre durch die immer wieder erwähnten Reisen sowie die Erläuterung seiner umfangreichen Bildung unterstreicht, dem die Welt – in diesem Fall Argos – böse gesinnt ist, andererseits ist er seiner Heimatstadt entfremdet, da er nicht deren Erinnerungen und Erlebnisse teilt (Zitat Nr. 273)

Er überwindet zwar durch seine Tat die erste Entfremdung, doch kann er der zweiten nicht entkommen. Die Leute von Argos stehen ihm weiterhin feindselig gegenüber, wollen ihn sogar töten. Obwohl Orest dort geboren wurde, kommt er doch als ein Fremder, und als eben dieser verlässt er die Stadt auch wieder. Die Welt, in der die Bewohner von Argos leben, nimmt man als dunkel und schwer wahr, Orest hingegen ist transparent und „wie[g]t nicht mehr als ein Spinnenfaden und leb[t] in der Luft“<sup>311 312</sup>.

Seine Geburtsstadt und Orest könnten nicht gegensätzlicher sein: Argos verweilt in Lethargie und Dumpfheit, Orest ist ein Reisender, alle Wege stehen ihm offen, was seine Hoffnung, aber auch seine Entwurzelung versinnbildlichen. Sartre vermittelt mehrfach die (be-)drückende Atmosphäre von Argos, nicht nur durch die brennende Sonne sondern auch durch die Jupiter-Statue, die die Herrschaft des Gottes über die Bevölkerung zeigt. Die Bewohner von Argos unterwerfen sich den moralischen Gesetzen Jupiters, gegen die Elektra und Orest ankämpfen wollen, allerdings ist diese Auflehnung bei Elektra nur ein Traum, vor der Realisierung ihrer Rebellion schreckt sie zurück, anders als ihr Bruder, der den Mut besitzt seinen Worten Taten folgen zu lassen. Elektra jedoch ist so erschrocken über diese Realisation, dass sie sich freiwillig wieder Jupiter unterordnet. Auch die Tatsache, dass die Jupiter-Statue mehrmals im Mittelpunkt des Geschehens steht, lässt zusätzlich auf eine zentrale Bedeutung schließen. Die Statue symbolisiert sowohl den religiösen als auch den politischen Mythos, der die Menschen kontrolliert, wodurch man auch wiederum eine eindeutige Anspielung auf das Christentum von Sartre erkennen kann. Im Stück wird dies widergespiegelt durch den Bann, in dem die

---

<sup>311</sup> Jean-Paul Sartre: *Die Fliegen*, Seite 114.

<sup>312</sup> Jean-Paul Sartre: *Les mouches*, Seite 123: „[...] je ne pèse pas plus qu'un fil et je vis en l'air.“

Einwohner durch ihre offenbar magische Kraft stehen, aber auch die alten Frauen, die in ihrer Gegenwart nur wie Insekten erscheinen, unterstreichen diese Kraft. Die Falschheit dieser Wahrnehmung zeigt Sartre, indem er der Statue Jupiter als wirkliche Person gegenüberstellt, die sehr wohl angreifbar und verwundbar ist und davor Angst hat durchschaut zu werden und Ablehnung zu erfahren. Mit dieser Angst konfrontiert ihn auch Orest: „Tu es un Dieu et je suis libre: nous sommes pareillement seuls et notre angoisse est pareille.“<sup>313</sup> Auch versucht er stets die Protagonisten in die Irre zu führen, wie außerhalb der Welt des Theaters das Christentum die Menschen in die Irre zu führen versucht. Darüber hinaus führt die Zeremonie des Priesters für die Toten „die versteinende Kraft des Aberglaubens“<sup>314</sup> vor Augen, und die Insektenplage transportiert die Idee der Buße. Orest, der diesen von Jupiter erzeugten Mythos durchschaut, möchte Argos die Augen öffnen und die Bewohner über die Lügen ihrer Herrscher in Kenntnis setzen. Der erste Schritt für dieses Unterfangen ist es, König und Königin zu töten, die für die Herrschaft des Gottes in Argos stehen. Orests Tat ist also nicht nur Racheakt, sondern soll sowohl seine Schwester als auch das Volk erlösen. Anhand der Darstellung der Bewohner von Argos hat Sartre auch die „mauvaise foi“ verdeutlicht, deren Bedeutung er vor allem in *L'être et le néant* herausarbeitet.

Vor allem für das Publikum des Theaterstücks sprechen die transportierten Eindrücke für sich selbst: Licht und Schatten sorgen für einen starken Kontrast, das Bühnenbild ist in Schwarz und Weiß gehalten. Die einzige Farbe ist Rot, die sofort „Blut“ suggeriert.

Aber auch für die Leser schildert Sartre die Kulisse sehr bildhaft: Die Abscheulichkeit der Jupiter-Statue wird detailliert beschrieben, vom Leid geprägte Schreie sind zu hören, aber auch das Summen der Fliegen ist oftmals erwähnt und sogar betont.

Betrachtet man den historischen Kontext, in dem das Stück eingebettet ist, ist *Les mouches* auch eine maskierte Aufforderung des Widerstands von Sartre, was auch sein Selbstbild als Schriftsteller, der durch das Verfassen von Botschaften und Aufrufen zum Widerstand aufruft, unterstreicht (Kapitel 2). Auch ist Sartre mit diesem Stück gegen „die pessimistische Sicht Pétains zu Felde gezogen“<sup>315</sup>.

Einen weiteren Aufruf des Autors stellt das Bemühen Orests, die Einwohner von Argos aus ihrer Lethargie zu befreien, dar. Es ist der Versuch Sartres, Werte, die der Vergangenheit angehören, zu eliminieren, um die Erschaffung neuer Werte zu ermöglichen, um den Weg dafür frei zu machen. Hierbei unterstreicht die hölzerne

---

<sup>313</sup> Ebd., Seite 237.

<sup>314</sup> Renate Fritsch: *Motive, Bilder und Schlüsselwörter in Jean-Paul Sartres literarischen Werken*, Seite 43.

<sup>315</sup> Roland Hayman: *Jean-Paul Sartre, Leben und Werk*, Seite 352.

Jupiter-Statue die Erstarrung dieser alten Werte. Aber auch der „Weg“, den Orest geht, ist bedeutungsschwer. Er kommt mit seinem Leben nach Argos, wo er ein Fremder ist und erkennt, dass die Freiheit, zu der er erzogen wurde, einen Mangel in seinem Inneren erschaffen hat. Durch sie kann er keine Bindung zu den Menschen und ihren Sorgen aufbauen, er sieht keine sinnvolle Aufgabe in seinem Sein. Orest wusste seit seiner frühesten Kindheit, dass er verbannt war und spürt eine tiefe Sehnsucht nach einem Weg, der einem bestimmten Ziel folgt. (Zitat Nr. 272 und Nr. 273) Als Jupiter ihm dann einen Weg anbietet, sieht er diesen aber auch nicht als richtig, da Jupiter ständig bemüht ist, die Menschen zu täuschen. Infolgedessen sucht sich Orest einen Weg allein, wodurch er zu der Aufgabe gelangt, die Mörder seines Vaters zu ermorden, um die Einwohner von Argos von ihrer Schreckensherrschaft zu befreien. Seine Tat vollbracht, weiß er, dass er nun seinen Weg beschreitet (Zitat Nr. 298). Obwohl Jupiter Orest warnt, verlässt dieser seinen Weg nicht: „Ta liberté n'est qu'une gale qui te démange, elle n'est qu'un exil.“ Obwohl Orest Jupiter Recht gibt, bleibt er seinem Weg und sich selbst weiterhin treu (Zitat Nr. 308), denn „quand une fois la liberté a explosé dans une âme d'homme, les Dieux ne peuvent plus rien contre cet homme-là“ (Zitat Nr. 291). Doch für diese Freiheit bezahlt Orest mit seiner Jugend. Er kommt als sanfter, zarter und freundlicher junger Mann in seine Heimatstadt und wird von seiner Schwester bereits mit Sehnsucht erwartet. Die Jugend, die er bei seiner Ankunft verkörpert, zeigt auch, dass er noch kein Mann ist, sondern in einem unbestimmten Zustand verweilt. Wichtig für die Bedeutungsschwere ist hierbei, dass das französische Wort für Mann mit dem für Mensch identisch ist (l'homme). Zwar ist er sehr belesen und konnte bei seinen Reisen viele Eindrücke und Erfahrungen sammeln, aber all dies war bislang unbefriedigend für ihn, da er nirgends zuhause ist. Zwar kennt er viele Meinungen und Ansichten von Gelehrten und Philosophen, doch ist keine davon die seine. Was ihm fehlt, und was er sucht, ist die Beziehung zu seinen Angehörigen. Nun erwartet Elektra aber von ihm, dass er mit einer Bluttat Rache übt an den Mördern des Vaters. Zunächst kann sich Orest aber noch nicht zu dieser Tat durchringen und will mit seiner Schwester fliehen, da sich diese durch ihr Verhalten in Lebensgefahr begeben hat. Als er sich ihr zu erkennen gibt, lehnt sie ihn als Bruder ab. Durch diese Ablehnung kann der Rachedanke in ihm erst keimen. Als er in seiner Verzweiflung um ein Zeichen der Götter bittet und dieses sofort in Erscheinung tritt, erkennt er aber, dass niemand anderes die Entscheidung für ihn treffen kann, sondern nur er selbst: „[...] la lumière là, autour de ce gros caillou? Elle n'est pas pour moi, cette lumière; et personne ne peut plus me donner d'ordre à présent.“ (Zitat Nr. 285)

Die Tat, „son acte“, macht ihn über Nacht zu einem Mann, seine schwerelose Jugend ist vorbei: „Les mots que je dis sont trop gros pour ma bouche, ils la déchirent; le destin que je porte est trop lourd pour ma jeunesse, il l’a brisée.“<sup>316</sup> Orest ist mit dieser Tat keiner Fügung der Götter gefolgt, er hat sein Schicksal selbst gewählt, und durch die daraus resultierende Verantwortung, die er auf sich nimmt, wurde nun über Nacht seine Jugend zerstört.

Die Blutrache ist der ausschlaggebende Schritt Orests sowohl das Bürgerrecht in Argos zu erlangen als auch von Elektra als ihr Bruder anerkannt zu werden,

„das wiederum ist kein Zweck an sich, sondern in dem Erfahren dieser Bindungen geschieht etwas Grundlegendes, die Einsicht, daß nur durch eine bestimmte Entscheidung, die zu einer bestimmten Tat führt, unser Leben zu dem unsrigen wird. [...] Bis dann war es das Allerweltsleben, [...] [man] gibt die Verantwortung dafür [...] der ungreifbaren Öffentlichkeit. [...] Frei ist der, der sich entschieden hat und für seine Entscheidung einsteht.“<sup>317</sup>

Sartre betont mehrmals, dass der Lebensweg des Einzelnen erst durch seine entscheidende Tat beginnt. Solange ich den unklaren Weg gehe, der mir von der Allgemeinheit suggeriert wird, bin ich nicht nur unfrei, ich lebe ohne zu existieren. „Erst indem ich die Verantwortung übernehme für meine Tat, ist sie meine Tat. So lange wir für unsere Taten keine Verantwortung übernehmen, sind wir nicht wir selbst.“<sup>318</sup> Hier finden wir auch den Grund, warum Orest so eindringlich und vehement versucht Elektra davon zu überzeugen, nicht die angebotene Entschuldigung von Jupiter für ihre Tat anzunehmen, sondern für sich selbst und ihre Tat einzustehen. Er selbst folgt diesem Prinzip. Es wäre ihm ein Leichtes, seine Tat mit dem Volk von Argos zu teilen, wie es Ägist getan hatte oder die Rechtfertigung dafür in der Beeinflussung seiner Schwester zu sehen, aber durch sein Einstehen für die Tat stürzt die Freiheit förmlich auf ihn herab.

Freiheit bedeutet hier, dass ich mich selbst entscheiden kann und ich mir darüber im Klaren bin, dass diese Entscheidung auch die meine ist, und somit kann ich mich sowohl in ihr erkennen als auch mit ihr identifizieren. Orest entpuppt sich demnach in diesem Theaterstück als Verfechter des Existentialismus, aber auch Sartres Vorliebe auf andere Philosophen anzuspielen setzt er mit ihm um. Hier ist von Friedrich Nietzsche die Rede. Der bereits erwähnte Misserfolg des vermeintlichen Helden ist auch daran zu erkennen, dass er die Stadt durch eine List verlassen kann. Dass Sartre hier Orest dem Volk die

---

<sup>316</sup> Jean-Paul Sartre: *Les mouches*, Seite 239.

<sup>317</sup> Walter Biemel: *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Seite 40f.

<sup>318</sup> Ebd., Seite 41.

Geschichte des Rattenfängers vorgaukeln lässt, kann auch als Hinweis auf Nietzsche verstanden werden, der dieses Sujet auch in sein Denken integrierte.<sup>319</sup>

Jean-Paul Sartre versucht mit *Les mouches* nicht etwa ein Schicksalsdrama zu realisieren, sondern er versucht den Prozess der Selbstwerdung aus der Perspektive des französischen Existentialisten darzulegen.

Sartre selbst sagte über *Les mouches*:

„Orest ist frei für das Verbrechen und frei für die Zeit nach dem Verbrechen: Ich habe ihn als Opfer der Freiheit gezeigt, so wie Ödipus das Opfer seines Schicksals ist. [...] Denn die Freiheit ist nicht irgendeine abstrakte Fähigkeit, über den Menschen zu schweben: Sie ist das absurdeste und unerbittlichste Engagement. Orest wird seinen Weg fortsetzen, ohne Rechtfertigung, ohne Entschuldigung, ohne Hilfe, allein. Wie ein Held. Wie jeder Beliebige. [...] Ich wollte den Fall eines Menschen in einer Situation nehmen, der sich nicht damit begnügt, sich vorzustellen, er sei frei, sondern der sich um den Preis einer außergewöhnlichen Tat befreit, und sei sie noch so ungeheuerlich, weil nur sie ihm jene endgültige Befreiung gegenüber sich selbst bringen kann. [...] Frei im Bewußtsein wird der Mensch, der derart über sich selbst hinausgegangen ist, nur dann auch frei in einer Situation werden, wenn er die Freiheit für andere wiederherstellt, wenn seine Tat das Verschwinden eines bestehenden Zustands und die Wiederherstellung dessen, was sein sollte, zur Folge hat. [...] Wenn wir das Frankreich von 1943 und das Deutschland von 1948 betrachten, so sind diese beiden Situationen natürlich sehr verschieden, aber sie haben trotzdem etwas Gemeinsames. In beiden Fällen quält man sich wegen eines Vergehens, das die Vergangenheit betrifft. [...] Aber diese Schuld ist eine Sache der Vergangenheit. [...] Nur an diese Vergangenheit denken, sich Tag und Nacht deswegen quälen, ist ein unfruchtbares, rein negatives Gefühl. Ich habe nicht behauptet, daß man jedes Verantwortungsgefühl ausschließen müsse. Im Gegenteil, ich sage, daß der Sinn für Verantwortlichkeit notwendig ist und daß er die Zukunft erschließt. Wenn man in dem Begriff Reue unterschiedliche Bestandteile faßt, vermengt man alles, daher kommen die Mißverständnisse über den Inhalt oder die Erkenntnis des Schuldgefühls. Ich erkenne meine Schuld, und mein Gewissen leidet darunter. Das führt mich zu jenem Gefühl, das man Reue nennt. Vielleicht empfinde ich auch ein inneres Gefallen an meiner Reue. All das ist nur Passivität, Blick in die Vergangenheit, daraus läßt sich nichts gewinnen. Das Verantwortungsgefühl dagegen kann mich zu etwas anderem bringen, zu etwas Positivem, das heißt zu der notwendigen Rehabilitierung, zum Handeln für eine furchtbare, positive Zukunft.“<sup>320</sup>

---

<sup>319</sup> Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, Neuntes Hauptstück. Was ist vornehm, 295, Seite 219f: „Das Genie des Herzens, wie es jener große Verborgene hat, der Versucher-Gott und geborene Rattenfänger der Gewissen, dessen Stimme bis in die Unterwelt jeder Seele hinabzusteigen weiß, welcher nicht ein Wort sagt, nicht einen Blick blickt, in dem nicht eine Rücksicht und Falte der Lockung läge, zu dessen Meisterschaft es gehört, daß er zu scheinen versteht – und nicht das, was er ist, sondern was denen, die ihm folgen, ein Zwang *mehr* ist, um sich immer näher an ihn zu drängen, um ihm immer innerlicher und gründlicher zu folgen [...].“

<sup>320</sup> Jean-Paul Sartre: *Die Fliegen*, Seite 190 – 194.

## 5.2 Huis clos<sup>321</sup>

Das von Jean-Paul Sartre 1944 geschriebene Stück *Huis clos* ist ein Drama in einem Akt. Es ist das wohl bekannteste und erfolgreichste seiner Theaterstücke und darüber hinaus bezeichnend für den Existentialismus. Seit der Uraufführung am 27. Mai 1944 im Théâtre du Vieux-Colombier hat es seinen Platz auf der Bühne behalten – weltweit. 1946 hatte das Stück beispielsweise am Broadway großen Erfolg. Lord Chamberlain verbot zwar die Aufführung des Stückes in London, aber die BBC durfte es viermal ausstrahlen. Die Premiere in Paris verlief gut, und die Zuschauer vergnügten sich köstlich bei dem Gedanken, dass in diesem höllischen Hotel die ganze Nacht das Licht brennen würde.

*Huis clos* war eine Auftragsarbeit für einen Freund (Barbezat). Die Inszenierung sollte nicht zu aufwendig werden, was bedeutet, wenige Personen, ein simples Bühnenbild und schlichte Kostüme. Unter der Prämisse, dass die Möglichkeit gegeben ist, mit dem Stück auf Tournee zu gehen, bot Barbezat Sartre an, die Inszenierung zu finanzieren. Um den Umfang der Rollen gerecht aufzuteilen, beschloss Sartre, dass die Hauptfiguren während der gesamten Aufführung die Bühne nicht verlassen sollten. Zuerst hatte Sartre die Idee, jene Hauptfiguren während eines Bombenangriffs in einen Keller einzuschließen, entschied sich dann aber für die Hölle als Schauplatz. Es war Sartre ein Leichtes das Stück zu schreiben, zu Beginn erschien es als *Les autres*, und erst in späterer Folge änderte Sartre den Titel in den juristischen Terminus *Huis clos*, was auch wieder unterstreicht, dass die Titelwahl bei Sartre keineswegs zufällig erfolgt, sondern immer von Wichtigkeit und Subtilität ist. Lediglich zwei Wochen benötigt er, um das Stück zu schreiben. Die Freiheit ist wieder Sartres Hauptthema und -anliegen, allerdings erkennt man, dass er viel aus dem Beiwohnen der Proben von *Les mouches* gelernt hat, denn hier gestalten die Akteure und die Situation die Aussage, wodurch es nicht der Schriftsteller ist, der die Schlussfolgerungen ziehen muss, sondern der Zuhörer bzw. der Leser. Die Hölle als solche wäre für Sartre nicht von Interesse gewesen, aber sie bot ihm die Möglichkeit das Gegenteil von Gefangenschaft anzudeuten. Zwar können Tote ihr Leben nicht mehr ändern, aber sie dienten als Metapher für Menschen, die in ihrer Unaufrichtigkeit gefangen sind und so leben als ob sie keine Gelegenheit zur Veränderung oder Verhaltenskontrolle hätten. Sartres Hölle in *Huis clos* ist eine Hölle

---

<sup>321</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre: *Huis clos*, Seite 5 – 70;

Vgl. Jean-Paul Sartre: *Geschlossene Gesellschaft*, Seite 9 – 67.

Vgl. Eberhard Haar: *Jean-Paul Sartre, Huis clos, Geschlossene Gesellschaft*, Seite 5 – 55;

Vgl. Ronald Hayman: *Jean-Paul Sartre, Leben und Werk*, Seite 315 – 334, 503 – 521;

Vgl. Walter Biemel: *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Seite 53 – 63.

der „mauvaise foi“. Doch auch Sartres Erfahrung der Kriegsgefangenschaft hatte auf *Huis clos* Einfluss, denn es gab dort für ihn keine Möglichkeit dem verteufelten Blick der anderen zu entgehen. „Das Stück ist eine dreidimensionale Metapher und erforscht die Frage der Beschränkung, während es zugleich Gedanken weiterführt, die Sartre schon in *L'Être et le Néant* über das Für-Andere-Dasein gemacht hatte.“<sup>322</sup> Sartre musste, um dieses Situationsdrama zu schreiben, die Problematik des mitmenschlichen Zusammenseins so durchdacht haben wie in *L'Être et le néant*. Die Erfahrung des Zusammenseins mit Menschen, die auf bestimmten Erfahrungen gründete, galt es unmittelbar darzustellen und das so, dass es beim Sehen oder Lesen dieses Stückes zu einer Nachvollziehbarkeit kam. Das Ziel war es, dass sich das Publikum damit identifizieren kann, da Sartre den Anspruch hatte, eine allgemein menschliche Erfahrung darzustellen. Es sollte also ein Stück entstehen, in dem das menschliche Verhalten in einer bestimmten Situation klar ersichtlich gemacht werden soll, so dass wir überhaupt verstehen, wie er für die Situation, in die er gelangt ist, auch verantwortlich ist.

Auf den ersten Blick hat man die Tendenz zu glauben, dass in diesem Drama von Sartre nichts geschieht, denn wenn drei Personen in einen Raum gesperrt werden und dort für alle Ewigkeit verweilen, kann ja gar nichts geschehen. Keiner der drei kann den Raum verlassen, und niemand kommt hinzu, außer dann und wann der Kellner. Dem Publikum wird mitgeteilt, dass diese drei Personen gestorben sind und man sie jetzt im Jenseits, in der Hölle, sieht. Diese drei Personen sind Garcin, ein Journalist, Inès, eine lesbische Postangestellte und Estelle Rigault.

Was ist nun aber das Quälende daran, wenn drei Personen für alle Zeiten in einem Zimmer eingesperrt werden? Schließlich ist die Hölle als Strafe für im Leben begangene Gräueltaten gedacht. Auch die Protagonisten sind zunächst überrascht. Das Stück beginnt mit dem Auftreten von Garcin und dem Kellner, das Zimmer ist im Second-Empire-Stil eingerichtet mit einer Bronzefigur auf dem Kamin. Garcin macht keinen Hehl um seine Überraschung über die vorgefundene Situation und stellt dem Kellner, nachdem er sich umgesehen hat, eine Vielzahl an Fragen: „Bon, bon, bon. [...] Tout de même, je ne me serais pas attendu [...] Où sont les pals? [...] les grils, les entonnoirs de cuir. [...] Pas de glaces, pas de fenêtres, naturellement. Rien de fragile. (*Avec une violence subite*;) Et pourquoi m'a-t-on ôté ma brosse à dents?“<sup>323</sup> Aber nicht nur Überraschung wird hier sichtbar, sondern auch das Moment der Allgemeinheit wird durch die Reaktionen und Antworten des Kellners bereits in der ersten Szene festgehalten:

---

<sup>322</sup> Ronald Hayman: *Jean-Paul Sartre, Leben und Werk*, Seite 316.

<sup>323</sup> Jean-Paul Sartre: *Huis clos*, Seite 9f.



„Excusez-moi. Qu'est-ce que vous voulez, tous les clients posent la même question. Ils s'amènent: 'Où sont les pals?' A ce moment-là, je vous jure qu'ils ne songent pas à faire leur toilette. Et puis, dès qu'on les a rassurés, voilà la brosse à dents. Mais, pour l'amour de Dieu, est-ce que vous ne pouvez pas réfléchir? Car enfin, je vous le demande, *pourquoi* vous brossez-vous les dents?“<sup>324</sup>

Immer wieder gilt die erste Frage der Toten den Folterinstrumenten und die zweite, sobald die Angst beseitigt ist, der Zahnbürste. Man erkennt, dass es in der Hölle wohl doch nicht so furchtbar zuzugehen scheint, woraus man schließt, man könnte sein gewohntes Leben fortsetzen. Durch das Ansprechen der Allgemeinheit wird man selbst unauffällig in die Situation versetzt. Auch das Zimmer unterstreicht das noch zusätzlich. Der nichts sagende Stil, in dem es eingerichtet ist, betont ein weiteres Mal den Charakter der Allgemeinheit. Und auch die erste Anspielung auf das *mauvais foi* ist hier bereits zu finden, als Garcin feststellt, dass er eigentlich immer mit Möbeln lebte, die er nicht mochte und „in schiefen Situationen; das machte mir Spaß“<sup>325 326</sup>.

Das Zimmer hat keine Fenster, und das gleichmäßige Licht, das es beleuchtet, kann von den Bewohnern weder an- noch abgeschaltet werden. Die Zeit steht still, es gibt keine Betten, keine Unterbrechung, keinen Rhythmus zwischen Schlafen und Wachen, die Menschen haben auch keine Augenlider mehr. All das unterstreicht, dass hier nichts (mehr) geschieht, dass kein Ereignis möglich ist.

„[...] je veux regarder la situation en face. Je ne veux pas qu'elle saute sur moi par derrière, sans que j'aie pu la reconnaître. [...] Alors c'est qu'on n'a même pas besoin de sommeil [...] Attendez: pourquoi est-ce pénible? Pourquoi est-ce forcément pénible? J'y suis: c'est la vie sans coupure. [...] Voilà ce qui explique l'indiscrétion grossière et insoutenable de votre regard. Ma parole, elles sont atrophiées [...] vos paupières. Nous, nous battions des paupières. Un clin d'œil, ça s'appelait. Un petit éclair noir, un rideau qui tombe et qui se relève: la coupure est faite. [...] Quatre mille repos dans une heure. Quatre mille petites évasions. [...] Alors? Je vais vivre sans paupières? [...] Sans paupières, sans sommeil, c'est tout un. [...] Mais comment pourrai-je me supporter?“<sup>327</sup>

So versucht Sartre dem „Zwielichtige[n] dieser Existenz, die keine Existenz mehr ist“, habhaft zu werden. „Denn irgendwie müssen die Toten, wenn sie durch ihren Aufenthalt in der Hölle bestraft werden sollen, doch sein – und doch dürfen sie nicht mehr leben.“<sup>328</sup>

Die Bronzefigur von Barbedienne im Zimmer, die von der ersten bis zur letzten Szene immer wieder ins Geschehen rückt, bekommt auch hier, wie zuvor die Jupiter-Statue in

---

<sup>324</sup> Ebd., Seite 10.

<sup>325</sup> Jean-Paul Sartre: *Geschlossene Gesellschaft*, Seite 11.

<sup>326</sup> Jean-Paul Sartre: *Huis clos*, Seite 9: „Après tout, je vivais toujours dans des meubles que je n'aimais pas et des situations fausses, j'adorais ça.“

<sup>327</sup> Jean-Paul Sartre, *Huis clos*, Seite 11.

<sup>328</sup> Walter Biemel: *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Seite 56.

*Les mouches*, eine zentrale Bedeutung verliehen. Aber anders als in *Les mouches* repräsentiert die Statue hier nicht die Herrschaft und Macht über die Menschen, sondern hier repräsentiert sie das Sein, das Leben. Sartre will mit dieser Figur zeigen, dass der Mensch im Jenseits nichts anderes ist, als was er im Leben getan hat. Zwar wollte Garcin zu seinen Lebzeiten immer ein Held sein, allerdings hat er nicht wie ein Held gelebt, wodurch er im Tode nicht das begehrte Sein hat, sondern stattdessen ein ganz anderes erlangt. Und das ist es, woran ihn diese Bronzefigur erinnert. Er bleibt das hässliche Wesen, das er im Leben war. Garcin kommentiert die Präsenz des unheilvollen Mahnmals: „Tandis que le bronze, à la bonne heure ... J’imagine qu’il y a de certains moments où je regarderai de tous mes yeux. [...] Un bronze de Barbedienne. Quel cauchemar!“<sup>329</sup> und hegt den Gedanken, sie nach der Lampe zu werfen, um so zwei Probleme mit einem Schlag zu lösen – allerdings ohne Erfolg, da die Figur zu schwer ist, um sie hochzuheben.

Die zweite Szene ist kurz gehalten und dient lediglich der Demonstration der zuvor geäußerten Sachverhalte von Seiten des Kellners: Die Klingel, um nach dem Kellner zu verlangen, funktioniert nicht, und die Türe lässt sich von innen nicht öffnen. Auch als er mit den Fäusten gegen die Tür schlägt reagiert niemand. Als er sich schließlich wieder beruhigt, öffnet sich plötzlich die Türe, und der Kellner tritt gemeinsam mit Inès ein, womit die dritte Szene beginnt. Im Gegensatz zu Garcin stellt Inès dem Kellner keine Fragen und wirkt ausgesprochen desinteressiert an ihrer neuen Umgebung. Sie wendet sich direkt an Garcin und fragt nach einer gewissen Florence. Nachdem sich herausstellt, dass sie ihn für den Folterknecht hält, stellt er sich als Joseph Garcin vor, „publiciste et homme de lettres. La vérité, c’est que nous sommes logés à la même enseigne“<sup>330</sup>. Darüber hinaus gibt er sich redlich Mühe, den Schein zu wahren. Er sei sich zwar der Situation bewusst und ihrer Ernsthaftigkeit, Angst habe er aber keine. Emotionslos weist Inès Garcin zurecht, wenn er eine unbewusste Geste, ein Zucken mit dem Mund, macht, während sie sich unterhalten. Unverblümt nennt sie ihn feige. Schnell stellt sich heraus, dass Inès äußerst rational ist und intellektuelle Schärfe besitzt: „Vous prétendez être poli et vous laissez votre visage à l’abandon. Vous n’êtes pas seul et vous n’avez pas le droit de m’infliger le spectacle de votre peur. [...] La peur, c’était bon avant, quand nous gardions de l’espoir.“<sup>331</sup> Die vierte Szene wird durch das Eintreten von Estelle und dem Kellner eingeleitet und dient in erster Linie dazu, den Charakter Estelles zu erkennen.

---

<sup>329</sup> Jean-Paul Sartre: *Huis clos*, Seite 10f.

<sup>330</sup> Ebd., Seite 15.

<sup>331</sup> Ebd., Seite 16.

Die Rolle des Kellners ist klein gehalten, er informiert lediglich die drei Hauptcharaktere (und somit auch das Publikum) über ihren Aufenthaltsort. Zwar gleicht sein Auftreten dem eines Hotelpagen, doch legt er auch eine außergewöhnliche Unverschämtheit an den Tag, was die Tatsache hervorkehrt, dass es sich bei dieser Szenerie weder um ein Hotel noch um herkömmliche Gäste handelt. Nachdem er Estelle in das Zimmer geleitet hat, verschwindet er – für immer.

Zunächst entfährt ihr ein Aufschrei, der Bezug auf ihre Vergangenheit nimmt. Schnell wird klar, dass sie auf Äußerlichkeiten großen Wert legt, da sie sich darüber beklagt, dass die Farbe ihres Kleides nicht mit der des Kanapees harmoniert, und mit dem Kellner geht sie um, als ob er ihre Kammerzofe wäre. Darüber hinaus sucht sie die Anerkennung und die Bewunderung eines Mannes – welcher Mann ist ihr egal.

Die fünfte Szene stellt den Hauptstrang der Handlung dar. Einstweilen erfährt man nur Bruchstücke von den Geschehnissen vor und nach dem Tod der Protagonisten. Eine Zeitlang können die drei noch verfolgen, was auf der Erde passiert, wodurch betont wird, dass man im Tod keinen Einfluss mehr hat, was die Anderen von einem denken. Sartre unterstreicht mehrmals die Unwiderrufbarkeit des Todes. Nur noch ein einziges Mal für einen einzigen Moment zurückkehren, so meint beispielsweise Estelle: „Je donnerais tout au monde pour revenir sur terre un instant, un seul instant, et pour danser.“<sup>332</sup> Doch das Leben der Anderen setzt sich fort, und sobald man für sie nicht mehr von Wichtigkeit ist, bricht auch der Kontakt ab, die Verstorbenen können das Geschehen auf der Erde nicht mehr verfolgen. Ines ist die erste, der es so ergeht: „[...] je ne vois plus, je n’entends plus. Eh bien, je suppose que j’en ai fini avec la terre. Plus d’alibi. (*Elle frissonne.*) Je me sens vide. A présent, je suis tout à fait morte. Tout entière ici.“<sup>333</sup> Aber auch Estelle und schließlich Garcin verlieren den Kontakt zum Erdengeschehen. Hierdurch wird die Phase der Bekenntnisse eingeleitet. Estelle erzählt zunächst eine herzerweichende Geschichte, schildert, dass sie ein armes Waisenkind gewesen sei, ihr Bruder schwer krank und sie einen älteren reichen Freund der Familie geheiratet hat, um ihren Bruder versorgt zu wissen. Sie ist sich sicher, dass hier ein Irrtum stattgefunden hat und sie nur aus Versehen in der Hölle gelandet sei. „J’ai vécu six ans avec mon mari sans un nuage. Il y a deux ans, j’ai rencontré celui que je devais aimer. Nous nous sommes reconnus tout de suite, il voulait que je parte avec lui et j’ai refusé. Après cela, j’ai eu ma pneumonie. C’est tout.“<sup>334</sup> Garcin meint, sein einziges Verbrechen sei es gewesen, seinen Grundsätzen treu

---

<sup>332</sup> Ebd., Seite 38.

<sup>333</sup> Ebd., Seite 35.

<sup>334</sup> Ebd., Seite 22.

geblieben zu sein. Als der Krieg ausbrach, gab er eine pazifistische Zeitschrift heraus und weigerte sich in den Krieg zu ziehen, woraufhin er erschossen wurde. Doch Inès, deren Scharfsinn die Wunschträume durchschaut, insistiert:

„Pour qui jouez-vous la comédie? Nous sommes entre nous. [...] Entre assassins. Nous sommes en enfer, ma petite, il n’y a jamais d’erreur et on ne damne jamais les gens pour rien. [...] Damnée, la petite sainte. Damné, le héros sans reproche. Nous avons eu notre heure de plaisir, n’est-ce pas? Il y a des gens qui ont souffert pour nous jusqu’à la mort et cela nous amusait beaucoup. A présent, il faut payer. [...] Il n’y a pas de torture physique, n’est-ce pas? [...] Nous resterons jusqu’au bout seuls ensemble. [...] Le bourreau, c’est chacun de nous pour les deux autres.“<sup>335</sup>

Die drei kennen sich im Leben nicht und kommen aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten. Sie haben weder dieselben Überzeugungen noch ähnliche Geschmäcker. Sie sind in der Hölle, um sich also bis in alle Ewigkeit zu streiten. Die inhaltliche Struktur des Stückes wird von zwei Prozessen bestimmt: Zum einen die sukzessive Entdeckung der Wahrheit über Garcins, Inès’ und Estelles irdisches Leben und zum anderen aus dem Versuch dem Urteil der jeweils anderen Beiden zu entgehen, sich davor zu schützen. Auch der Versuch sich zu arrangieren wird gestartet, um die höllischen Mechanismen außer Kraft zu setzen, doch dieser ist zum Scheitern verurteilt. In der von Sartre beschriebenen Hölle gibt es keine Spiegel, was zur Folge hat, dass die drei Protagonisten auf die jeweils beiden Anderen angewiesen sind, um eines „Spiegelbildes“ von sich habhaft zu werden. Betont wird diese Tatsache durch Estelles Aussage: „[Q]uand je ne me vois pas, j’ai beau me tâter, je me demande si j’existe pour de vrai.“<sup>336</sup> Auch die Personenanzahl wird Teil der höllischen Atmosphäre, denn wären lediglich zwei Personen im Zimmer, so hätte die Möglichkeit bestanden, dass aus ihnen ein Liebespaar wird. Der beständige Blick eines nicht involvierten Dritten ist jedoch unabänderlich nicht schmeichelhaft. Jeder wird von den beiden Anderen durch ein Dreiecksverhältnis gequält, wodurch die Hölle nur aus anderen Menschen besteht. Entscheidend ist hierbei auch Inès’ Homosexualität. Das Stück konzentriert sich auf einen Mann, der zwischen zwei Frauen gefangen ist, und über den ein Urteil gefällt werden muss. Diese drei Höllenbewohner müssen nun bis in alle Ewigkeit zusammenbleiben, um sich gegenseitig zu quälen, da sie auf der Erde ihre Mitmenschen gequält haben.

Nachdem Estelle das Schweigen als erste bricht, um nach einem Spiegel zu fragen, beginnt das eigentliche Geschehen des Dramas – der Kampf. Da es keine Spiegel gibt,

---

<sup>335</sup> Ebd., Seite 23.

<sup>336</sup> Ebd., Seite 25.

bietet sich Inès an, für Estelle als Spiegel zu fungieren. Aber schon nach kurzer Zeit ist Estelle von Inès, die beteuert besser zu sein als ein Spiegel, eingeschüchtert. Estelle reagiert: „Vous m’intimidez. Mon image dans les glaces était apprivoisée. Je la connaissais si bien [...]“<sup>337</sup> Wieder ist es Inès, die mit Scharfsinn die Problematik der Situation erkennt, schließlich könnte sie in ihrer Funktion als Spiegel auch lügen; doch auch Sehnsucht und Begierde wachsen in ihr, immer mehr fühlt sie sich von Estelles Schönheit angezogen. Diese will sich den Annäherungsversuchen aber entziehen, geht es ihr doch darum, einem Mann zu gefallen. Zunächst versucht Garcin sich nochmals der Situation zu entziehen, sich abzukapseln und in Schweigen zu hüllen, doch Inès führt ihm vor Augen, wie kindisch er sich verhält und sagt ihm unverblümt:

„Quel enfantillage! Je vous sens jusque dans mes os. Votre silence me crie dans les oreilles [...]: ôtez ces mains de votre figure, je ne vous laisserai pas, ce serait trop commode. [...] Je veux choisir mon enfer; je veux vous regarder de tous mes yeux et lutter à visage découvert.“<sup>338</sup>

Garcin lässt sich zwar vorerst mit Estelle ein, aber eigentlich braucht er das Urteil von Inès, die aber auf ihn eifersüchtig ist aufgrund Estelles Interesses für ihn. In weiterer Folge kommen die begangenen Verbrechen ans Licht, initiiert durch eine Stichelei von Garcin, die an Estelle gerichtet ist: „Mets-toi donc à l’aise, nous n’avons plus rien à perdre. De la politesse, pourquoi? Des cérémonies, pourquoi? Entre nous! Tout à l’heure nous serons nus comme des vers [...]: je veux savoir à qui j’ai affaire.“<sup>339</sup> Doch Estelle weicht ihm aus, und so beginnt er zu erzählen und zu gestehen. Garcin hat seine Frau fünf Jahre lang tyrannisiert, „[p]arce que c’était facile“<sup>340</sup>. Inès ist nicht überrascht, sich in der Hölle wieder zu finden, schließlich war sie bereits zu ihren Lebzeiten „une femme damnée“<sup>341</sup>. Dazu kam dann noch die Geschichte mit Florence: Raffiniert und subtil hat sie deren Ehemann Stück für Stück schlecht gemacht, bis Florence ihn nicht mehr lieben konnte:

„Un mot, de-ci, de-là. Par exemple, [...] il soufflait par le nez dans son verre. Des riens. Oh! c’était un pauvre type, vulnérable. [...] Alors il y a eu ce tramway. Je lui disais tous les jours: Eh bien, ma petit! Nous l’avons tué. [...] Moi, je suis méchante: [...] j’ai besoin de la souffrance des autres pour exister. [...] Six mois durant, j’ai flambé dans son cœur;

---

<sup>337</sup> Ebd., Seite 27.

<sup>338</sup> Ebd., Seite 28f.

<sup>339</sup> Ebd., Seite 29.

<sup>340</sup> Ebd., Seite 30.

<sup>341</sup> Ebd., Seite 31.

j'ai tout brûlé. Elle s'est levée une nuit; elle a été ouvrir le robinet du gaz sans que je m'en doute, et puis elle s'est recouchée près de moi. Voilà.<sup>342</sup>

Nachdem Garcin und Inès Estelle immer und immer wieder provozieren, bricht es schließlich auch aus ihr heraus. Natürlich war „celui qu[‘elle] devai[t] aimer“ (Zitat Nr. 334) ihr Liebhaber. Er wollte ein Kind mit ihr, was sie allerdings ablehnte. Schwanger wurde sie dennoch. Sie ging mit ihrem Geliebten für fünf Monate in die Schweiz, um ihren Betrug vor ihrem Ehemann geheim zu halten. Nachdem das Kind geboren war, warf sie es über den Balkon in den See, woraufhin er sich erschoss. Und langsam lüftet sich auch das Geheimnis um Garcin:

Garcin: „Je voulais témoigner, je ... j'avais longuement réfléchi ... Est-ce que ce sont les vraies raisons? [...] A la fin j'ai pensé: c'est ma mort qui décidera; si je meurs proprement, j'aurai prouvé que je ne suis pas un lâche...“

Inès: Et comment es-tu mort, Garcin?

Garcin: Mal.<sup>343</sup>

Nicht passiver Widerstand war es, den Garcin gewählt hatte und aufgrund dessen er erschossen wurde, er ist geflüchtet. Um seine Handlungsweise zu rechtfertigen, benötigt er das Urteil von Inès, da sie sowohl klug als auch unbestechlich ist. Estelle hingegen erliegt selbst der Sünde der Feigheit, darüber hinaus ist sie dumm und besitzt kein Urteilsvermögen. Garcin wiederum kann Inès durch sein Verhalten Estelle gegenüber quälen. So kämpft nun jeder darum vom jeweils Entscheidenden gesehen zu werden. Wenn wir allerdings von jemandem Anderen abhängen, um zu erkennen, wer wir sind, müssen wir andauernd um ein günstiges Bild im Auge des Betrachters kämpfen. Entscheidend ist hier auch, was in Sartres theoretischer Abhandlung fehlt: Es geht nicht um den Blick und das Urteil eines x-beliebigen Menschen. Dies unterstreicht er insbesondere durch die Beziehung von Garcin und Estelle: Es wäre Garcin ein Leichtes, Estelle davon zu überzeugen, dass er richtig und gut gehandelt hat, doch durch ihre Einfältigkeit ist ihr Urteil nichts wert. Somit ist er auf Inès angewiesen, die allerdings das Ziel verfolgt ihn von Estelle zu trennen. Es muss also das Urteil der Person günstig ausfallen, an der uns gelegen ist. Allerdings ist hierbei Vorsicht geboten, da eine uns wohl gesonnene Person oft weder objektiv noch vernünftig ist, wir sie aber als mit diesen Charakterzügen ausgestattet ansehen wollen, was unweigerlich zur Selbsttäuschung führt. Zu Beginn des Dramas waren alle drei Protagonisten tief eingetaucht in ihre Selbsttäuschung, doch Schritt für Schritt wird diese aufgehoben, mit jedem Mal wurden

---

<sup>342</sup> Ebd., Seite 31f.

<sup>343</sup> Ebd., Seite 43.

die Lebensgeschichten deutlicher, bis sich der Schleier der Selbsttäuschung endgültig lüftete. Zu Beginn noch felsenfest davon überzeugt, dass es sich um einen Fehler, eine Verwechslung handelt, dass man in der Hölle gelandet ist, gesteht man später ein kleines Vergehen ein, bis letztendlich die unverblümete Wahrheit ans Licht kommt.

„Die Selbsttäuschung ist kein auf das Ich beschränkter Vorgang, sondern ereignet sich vielmehr im Kontakt des Ich mit anderen Menschen. Man will ja, wenn man durch die Spiegelung in den Anderen sich selbst wiedergewinnt, die Anderen über sich selbst täuschen, um so ein gutes Bild von sich zu vermitteln.“<sup>344</sup>

Das stellt den Vorgang der „mauvaise foi“, der Unaufrichtigkeit, dar. Auch hierbei stimmt Sartre mit Kierkegaard überein: „[b]etrüge dich nicht selbst! Von allen Betrügern fürchte am meisten dich selber!“ (Zitat Nr. 249), denn die Selbsttäuschung ist meist so konsequent, dass man leicht zur ihrem Opfer wird. Darüber hinaus ist es auch sehr verführerisch, Gutes über sich zu glauben. Wichtig ist hierbei auch die Unterscheidung zwischen dem, was man wirklich ist und dem, was man nur vorgibt zu sein. Der Vorgang des Auftauchens aus dem Sumpf der Selbsttäuschung wird vor allem durch folgenden Disput von Garcin und Inès transparent gemacht:

„Garcin (*la prenant aux épaules*): Ecoute, chacun a son but, n'est-ce pas? [...] Je voulais être un homme. Un dur. J'ai tout misé sur le même cheval. Est-ce que c'est possible qu'on soit un lâche quand on a choisi les chemins les plus dangereux? Peut-on juger une vie sur un seul acte?

Inès: Pourquoi pas? Tu as rêvé trente ans que tu avais du cœur; et tu te passais mille petites faiblesses parce que tout est permis aux héros. Comme c'était commode! Et puis, à l'heure du danger, on t'a mis au pied du mur et ... tu as pris le train pour Mexico.

Garcin: Je n'ai pas rêvé cet héroïsme. Je l'ai choisi. On est ce qu'on veut.

Inès: Prouve-le. Prouve que ce n'était pas un rêve. Seuls les actes décident de ce qu'on a voulu.

Garcin: Je suis mort trop tôt. On ne m'a pas laissé le temps de faire mes actes.

Inès: On meurt toujours trop tôt – ou trop tard. Et cependant la vie est là, terminée: le trait est tiré, il faut faire la somme. Tu n'es rien d'autre que ta vie.“<sup>345</sup>

Garcin windet sich, er sucht Ausflüchte und Ausreden, um seine Selbsttäuschung aufrecht erhalten zu können. Zwar vertritt er die These des Existentialismus, dass man ist, was man gewählt hat, doch weiß er nicht zu differenzieren, denn er verkörpert sie nicht. Garcin meint, es würde genügen, sich für den außergewöhnlichen Weg zu entscheiden und übersieht die Notwendigkeit, diesen auch zu beschreiten und flüchtet sich in die Selbsttäuschung. Sartre unterstreicht hier den Unterschied zwischen einer leeren Wahl und jener, die mit unseren Taten im Einklang sind, denn erst durch die Tat zu einer

<sup>344</sup> Walter Biemel: *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Seite 61.

<sup>345</sup> Jean-Paul Sartre: *Huis clos*, Seite 48.

richtigen Entscheidung, ohne sie handelt es sich lediglich um einen Akt der Selbsttäuschung. Alle Kraft und Energie verwendet dieser Mensch, der in seiner Selbsttäuschung lebt, um diese aufrecht zu erhalten, er schafft sich ein Luftschloss, doch bei der ersten Bewährung bricht dieses Luftschloss in sich zusammen.

„Alors, c’est ça l’enfer. Je n’aurais jamais cru ... Vous vous rappelez: le soufre, le bûcher, le grill ... Ah! quelle plaisanterie. Pas besoin de grill: l’enfer, c’est les Autres.“<sup>346</sup>

Garcin, Inès und Estelle sind dem jeweils Anderen der Peiniger, da sie einander ausgeliefert sind, und die Hölle ist demzufolge nichts Anderes, als dass sie einander ohnmächtig und schutzlos gegenüber stehen. Immerwährend muss man die Anderen davon überzeugen, dass unsere Handlungen nobel sind oder, sofern man die Edelmütigkeit verfehlt hat, von der Belanglosigkeit unserer Schuld.

Sartre appelliert hier an unser Gewissen, will es wachrütteln. Wir sollen uns unserer Endlichkeit bewusst werden, jeden Moment kann der Tod unser Leben beenden, und dann ist es unwiderruflich vorbei. Unsere Taten sind getan, jegliche Möglichkeit der (Ver)Änderung erlischt, und wir werden danach beurteilt, was wir getan haben, nicht nach dem, welche Idee wir dabei hatten oder was wir hätten tun wollen.

„L’enfer, c’est les autres’ a été toujours mal compris. [...] Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l’autre ne peut être que l’enfer“<sup>347</sup>, sagt Jean-Paul Sartre 1965 im Vorwort für die Schallplattenaufnahme von *Huis clos*. Er möchte damit keineswegs ausdrücken, was die Allgemeinheit gerne denkt, nämlich dass zwischenmenschliche Beziehungen prinzipiell immer teuflisch und vergiftet sind. Was er damit sagen will ist:

„[S]i les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l’autre ne peut être que l’enfer. [...] Parce que les autres sont au fond ce qu’il y a de plus important en nous-mêmes pour notre propre connaissance de nous-mêmes. [...] Quoi que je dise sur moi, toujours le jugement d’autrui entre dedans. Quoi que je sente en moi, le jugement d’autrui entre dedans. Ce qui veut dire que, si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d’autrui. Et alors en effet je suis en enfer. Et il existe une quantité de gens dans le monde qui sont en enfer parce qu’ils dépendent trop du jugement d’autrui.“<sup>348</sup>

---

<sup>346</sup> Ebd., Seite 50.

<sup>347</sup> Ebd., *Huis clos*, Seite 62.

<sup>348</sup> Ebd., Seite 62.



### 5.3 Les jeux sont faits<sup>349</sup>

Das erste Drehbuch, das Jean-Paul Sartre für Pathé schreibt, ist *Les Jeux sont faits*. Trotz des Versuchs, seine Botschaft des Widerstandes so zu chiffrieren, dass sie die damals herrschende Zensur passieren würde, lehnte Pathé das Drehbuch ab, wodurch es erst 1947 von Jean Delannoy verfilmt wurde.

Wenngleich der erste Gedanke, der uns bei „les jeux sont faits“ einfällt, der ans Roulette ist, ist dieser Ausdruck bei Jean-Paul Sartre keineswegs eindeutig (darüber hinaus wird er auch in *L'être et le néant* von ihm verwendet). Zum einen spielt er hier mit dem Determinismus, zum anderen geht es um die Problematik des Grundentwurfs als auch um das Todesproblem.

Die Protagonisten in *Les jeux sont faits* sind Eve Charlier und Pierre Dumaine. Ihre Geschichte beginnt mit deren Tod, der sich im selben Augenblick ereignet und durch die Hand eines Anderen herbeigeführt wird. Geradezu poetisch beschreibt Sartre den Moment, in dem sich die Seelen der Beiden von ihren Körpern lösen: „A ce moment, tandis que son corps demeure étendu sur le sol, un autre Pierre se redresse lentement... Il a l'air de sortir d'un rêve et brosse machinalement sa manche.“<sup>350</sup> Ohne zu wissen, dass sie tot sind, und ohne von den anderen Menschen wahrgenommen zu werden, wandern Pierre und Eve umher, bis sie von einer geheimnisvollen Stimme aufgefordert werden, sich in eine bestimmte Straße zu begeben: „Tout à coup, s'élève une voix qui, doucement d'abord, puis de plus en plus sifflante, répète: – Laguénésie ... Laguénésie ... Laguénésie ...“<sup>351</sup> Noch kennen die Beiden einander nicht, und als Eve in die „Impasse Laguénésie“ einbiegt, hat sich Pierre bereits in die Warteschlange eingereiht. Einzeln werden die Leute hereingebeten, wo sie genauer über die Umstände ihres Todes aufgeklärt werden und nach der Unterzeichnung eines Dokuments für „richtig tot“<sup>352,353</sup> erklärt werden. Pierre, der ein Mitglied der Untergrundbewegung ist, die einen bewaffneten Aufstand geplant hatte (denn die von Sartre geschaffene Welt stellt einen faschistischen Staat dar), erfährt, dass er von einem Spitzel der Miliz aus dem Hinterhalt erschossen wurde. Alles in allem nimmt er die Tatsache tot zu sein aber sehr gut auf. Eve hingegen verarbeitet die

---

<sup>349</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre: *Les jeux sont faits*;

Vgl. Jean-Paul Sartre: *Les jeux sont faits*, Présentation et notes par Walter Moog, Seite 151 – 158.

Vgl. Jean-Paul Sartre: *Das Spiel ist aus*;

Vgl. Ronald Hayman: *Jean-Paul Sartre, Leben und Werk*, Seite 318.

<sup>350</sup> Jean-Paul Sartre: *Les jeux sont faits*, Seite 26.

<sup>351</sup> Ebd., Seite 28.

<sup>352</sup> Jean-Paul Sartre: *Das Spiel ist aus*, Seite 31.

<sup>353</sup> Jean-Paul Sartre: *Les jeux sont faits*, Seite 38: „[...] à présent vous êtes mort pour de bon.“

Informationen nicht ganz so leicht, muss sie doch erfahren, dass ihr Ehemann sie umgebracht hat, um ungehindert an ihre jüngere Schwester Lucette heranzukommen und auch ihre Mitgift bekommt. Denn die Mitgift war der einzige Grund für ihn Eve zu heiraten. Sie können sich nun, offiziell tot, frei unter den Lebenden bewegen, allerdings nehmen diese keinerlei Notiz von ihnen. Eve und Pierre haben jeglichen Einfluss auf das Geschehen in der Welt der Lebenden verloren. Als Eve die Straße entlang spaziert, wird ihr dies schmerzlich bewusst. Sie trifft auf Pierre, der mit einem Greis unterwegs wird, und sie werden Zeugen eines Diebstahls. Eve ist gelähmt von ihrer Machtlosigkeit über das Geschehen, und Pierre konstatiert: „– Madame n’a pas encore l’habitude. – Comment? s’étonne Eve, l’habitude de quoi? Eve les regarde l’un et l’autre et comprend soudain. Elle semble désespérée, découragée.“<sup>354</sup> Nach diesem Aufeinandertreffen begibt sich Pierre mit dem Greis in den Palast des Regenten, da er ihn endlich aus der Nähe sehen möchte. Diesem Wunsch begegnet der Greis mit Unverständnis: „[...]vous voulez voir le Régent? Curieuse idée... Un misérable usurpateur sans aucune envergure.“<sup>355</sup> Im Zuge von Pierres Aufenthalt im Palast erfährt er, dass es nicht im Sinne des Regenten war, Pierre zu erschießen, da er von dem Anschlag, den die Liga seit drei Jahren geplant hatte, bestens informiert gewesen ist und sie in diesem Zuge vernichten wollte. Nun, da Pierre, deren Anführer, tot ist, fürchtet er um die Verwirklichung des Anschlags und seine Chance, die Widerstandsgruppe zerschlagen zu können. Völlig paralysiert von der Ohnmacht, seine Kameraden nicht warnen zu können, sie nicht informieren zu können, dass sie ins offene Messer laufen, versucht er sich irgendwie bemerkbar zu machen, hämmert er an die Tür, hinter der sich seine Kameraden befinden. Sich dem Greis zuwendend, stellt er fest: „[...] tout le monde se fout de tout, ici. Mais pas moi, vous entendez? Pas moi.“<sup>356</sup> In der Zwischenzeit ist Eve in ihrem ehemaligen Zuhause, wo ihre Schwester vor ihrem Leichnam kniet und weint. In weiterer Folge muss sie mitansehen, wie André, ihr Ehemann, bereits beginnt Lucette zu umgarnen. Plötzlich steht Eves Vater hinter ihr, um sie im Reich der Toten willkommen zu heißen. Immer schmerzlicher wird Eve bewusst, dass sie ihre Schwester nicht vor ihrem bevorstehenden Unglück bewahren kann. Nachdem ihr Vater sich einem kurzen Gefühlsausbruch hingibt, erklärt er ihr: „On oublie vite les vivants, tu verras... Quand tu étais fiancée, je me rongais de te voir avec ce saligaud. [...] Mais tu lui souriais sans m’entendre, comme Lucette... [...] Ne reviens plus ici si ça doit te faire de

---

<sup>354</sup> Ebd., Seite 46.

<sup>355</sup> Ebd., Seite 49.

<sup>356</sup> Ebd., Seite 62.

la peine. Allons... au revoir, ma petite fille [...]“<sup>357</sup>. Die alte Dame, die die Aufgabe inne hat, den Tod der Neuankömmlinge zu bestätigen, möchte indes Feierabend machen und wird von einer Stimme, die sie mit „Herr Direktor“ anspricht, darauf hingewiesen, ihr Hauptbuch aufzuschlagen und unter „Reklamationen“ nachzusehen, wo sie liest: „Pierre Dumaine-Eve Charlier. Rencontre fixée: dix heures et demie, au parc de l’Orangerie’ [...] Et bon! Encore des complications.“<sup>358</sup>

Inzwischen machen Eve und Pierre in einem Park nähere Bekanntschaft miteinander, tauschen sich über ihre Sorgen aus und spazieren schweigend durch den Park. Immer wieder kommen die beiden in Situationen, in denen sich ihre unterschiedliche soziale Herkunft herauskristallisiert. Als sie in einem noblen Lokal im Park landen, betrachtet er sie „mit tiefer Zärtlichkeit“<sup>359,360</sup>: So gerne würde Pierre Eve so vieles sagen, aber alles klingt leer und hohl, er kann sich nicht wirklich darüber freuen, es ist, als würde etwas fehlen. Als die beiden von einem jungen Paar, dessen Situation irgendwie die ihre ist oder zumindest sein sollte, abgelenkt werden, vergessen sie einen Moment lang ihre Situation:

„Eve et Pierre se regardent, profondément troublés. Il entr’ouvre la bouche, comme s’il allait dire: ‘Je vous aime...’  
Le visage d’Eve se rapproche du sien. On a un moment l’impression qu’ils vont s’embrasser.  
Mais Eve se reprend. Elle s’écarte de Pierre et se lève, sans toutefois lâcher sa main.  
‘Venez danser’, dit-elle. [...]’  
‘Qu’est-ce que vous racontiez?’ remarque Eve, ‘vous dansez très bien.’  
‘C’est bien la première fois que l’on me dit ça.’  
‘C’est moi qu’il vous fallait pour danseuse.’  
‘Je commence à le croire [...] Je ne pensais qu’à mes ennuis tout à l’heure, et maintenant, je suis là... Je danse et je ne vois que votre sourire... Si c’était ça, la mort...’  
‘Ça?’  
‘Oui. Danser avec vous, toujours, ne voir que vous, oublier tout le reste...’  
‘Eh bien?’  
‘La mort voudrait mieux que la vie. Vous ne trouvez pas? [...] Je donnerais mon âme pour revivre un instant et danser avec vous.’“<sup>361</sup>

Vertieft in den Moment und in ihren Tanz bemerken die beiden gar nicht, dass sich ihre Umgebung ändert und sie sich auf einmal wieder in der „Impasse Laguénésie“ befinden. Als sie mit einer langsamen Drehung ihren Tanz beenden und die Augen wieder öffnen realisieren sie erst ihren Ortswechsel. Beiden ist, als ob sie einen Ruf vernehmen würden, und es ist Pierre, der feststellt: „C’est nous deux qu’on attend...“<sup>362</sup> Nun steht keine

---

<sup>357</sup> Ebd., Seite 66f.

<sup>358</sup> Ebd., Seite 69.

<sup>359</sup> Jean-Paul Sartre: *Das Spiel ist aus*, Seite 63.

<sup>360</sup> Jean-Paul Sartre: *Les jeux sont faits*, Seite 76: „Il la regarde avec une grande tendresse.“

<sup>361</sup> Ebd., Seite 78 – 80.

<sup>362</sup> Ebd., Seite 81.

Menschenschlange vor dem dunklen Laden. Als sie sich ihm nähern, wird die Tanzmusik immer leiser, und im Hinterzimmer erwartet sie bereits die alte Dame und beginnt ihnen mit monotoner Stimme vorzulesen:

„Article 140: si, par suite d’une erreur imputable à la seule direction, un homme et une femme qui étaient destinés l’un à l’autre ne se sont pas rencontrés de leur vivant, ils pourront demander et obtenir l’autorisation de retourner sur terre sous certaines conditions, pour y réaliser l’amour et y vivre la vie commune dont ils ont été indûment frustrés [...] Voici les conditions auxquelles vous devez satisfaire. Vous reviendrez à la vie. Vous n’oublierez rien de ce que vous avez appris ici. Si, au bout de vingt-quatre heures, vous avez réussi à vous aimer en toute confiance et de toutes vos forces, vous aurez droit à une existence humaine entière. [...] S’il demeure entre vous la plus légère défiance... eh bien, vous reviendrez me voir et vous reprendrez votre place parmi nous.“<sup>363</sup>

Wenn man bedenkt, dass Sartre bereits bei *Les mouches* einen Mythos der griechischen Antike aufgegriffen hat, so könnte man bei *Les jeux sont faits* Parallelen zum Orpheus-Mythos herstellen. Man findet die Welt der Toten vor, die Liebe, die Gunst, die einem Toten zuteil wird und darüber hinaus noch die Möglichkeit bei der Erfüllung einer Bedingung zu den Lebenden zurückkehren zu können.

Aber auch die immerwährende und allseits beliebte Suche nach dem verlorenen Paradies kann man hier herauslesen. Leider ist in diesem Fall jene Suche zum Scheitern verurteilt, da Sartres Protagonisten nicht nur ihre Liebe verwirklichen wollen, sondern zeitgleich auch andere Ziele verfolgen, was den Bedingungen ihrer Bewährungsprobe widerspricht, was dazu führt, dass sie zum zweiten Mal sterben müssen – ohne das verlorene Paradies gefunden zu haben.

Pierre und Eve kehren nun also unter die Lebenden zurück, und zwar an jenem Zeitpunkt, an dem sie umgekommen waren. Zunächst möchte Eve noch in dem Haus ihres Mannes bleiben, um ihre Schwester zu schützen, diese lässt sich aber nicht belehren und ergreift Partei für André, der sehr verdrießlich auf das Wohlbefinden seiner Frau reagiert. Gemeinsam mit Pierre verlässt Eve das Haus, und sie finden sich in dem Park wieder, in dem sie sich kennen lernten. Ihr Spaziergang führt sie wieder zu jener Milchbar, in der sie miteinander getanzt hatten, doch wieder steht ihre Herkunft zwischen ihnen, denn Pierre behauptet hartnäckig, dass sich Eve für ihn schämen würde, was sie entschieden dementiert. Schließlich kann sie Pierre davon überzeugen mit ihr zu tanzen, und einen Moment lang geben sie einander völlig hin, losgelöst und voller Leichtigkeit. Doch dann werden sie von den anwesenden Snobs unterbrochen, und als es zu einer Auseinandersetzung kommt, steht plötzlich ein Milizsoldat hinter Pierre und droht ihm

---

<sup>363</sup> Ebd., Seite 82 – 84.

mit Gefängnis. Bevor er die Gelegenheit hat, sich zu vergessen, schreitet Eve ein, stellt sich zwischen die Männer und zückt ihren Ausweis. Nun erst erfährt Pierre, dass Eves Mann Milizsekretär ist, und nach einem kurzen Schreckmoment stürzt er nach draußen. Es dauert nicht lang, dann hat ihn seine Liebste eingeholt, die ihn immer wieder an ihre Liebe erinnert, die die beiden verbindet und ihn bittet ihr zu vertrauen: „Ayez confiance en moi, Pierre. Nous n’avons pas le temps de douter l’un de l’autre.“<sup>364</sup> Die beiden machen sich auf den Weg in ein ärmliches Gebiet, um dort die kleine Tochter eines Verstorbenen zu finden, denn seit ihre Mutter und Witwe einen Liebhaber hat, wird dem Mädchen das Leben zur Hölle gemacht. Eve und Pierre möchten sie aus dieser befreien, was ihnen auch, dank Eves finanzieller Mittel, gelingt. Nachdem sie das Mädchen in eine Villa im Vorort gebracht haben, machen sie sich auf den Weg zu Pierres Wohnung, in die Eve zunächst alleine geht, da Pierre seine Kameraden warnen möchte. Diese sind allerdings weder erfreut Pierre zu sehen noch in der Stimmung seinem Befehl zu folgen. Fragen über Fragen, auf die er keine Antworten geben kann, prasseln auf ihn ein. Fragen, wie zum Beispiel woher er von dem Hinterhalt weiß, was er mit der Frau eines Milizsekretärs zu tun hat, und was es mit dem kleinen Mädchen auf sich hatte. „Pierre les a regardés tour à tour. Il est submergé par ce flot d’accusations, et se sent impuissant à les convaincre“<sup>365</sup>. Obwohl er nochmals eindringlich alle vor dem Massaker, das sie erwarten wird, warnt, wenn sie am nächsten Tag losmarschieren, wird er darauf hingewiesen, dass er nicht mehr ihr Anführer sei und wird aufgefordert zu verschwinden. Als er sich schließlich überwindet seine Kameraden zu verlassen und wieder zuhause ankommt, findet er das Zimmer verändert vor: Eve hat Gardinen aufgehängt, einen neuen Schirm auf die alte Lampe gegeben, den Tisch mit einer Decke versehen und Rosen aufgestellt. „Il s’approche de la table, touche du doigt une des roses posées dans le vase, puis la frappe nerveusement d’une chiquenaude.“<sup>366</sup> Pierre setzt Eve ins Bild und berichtet von den jüngsten Geschehnissen, als Paulo, einer seiner Kameraden, an der Tür klopft. Er weiß nicht, was er glauben soll, ist sich nicht sicher, ob Pierre sie alle verraten hat, aber es ist gewiss, dass Pierre hier nicht bleiben kann. Als die Liebenden wieder alleine sind, fordert Pierre Eve auf zu gehen, um sich zu retten, er hingegen bleibt. „Elle hausse les épaules et s’approche lentement de la table en déclarant: - Je n’ai pas peur de la mort, Pierre. Je sais ce que c’est. Elle se penche sur le vase de fleurs, prend une rose et la met dans ses cheveux. [...] de toute façon, nous allons mourir, [...] parce que nous

---

<sup>364</sup> Ebd., Seite 117.

<sup>365</sup> Ebd., Seite 132.

<sup>366</sup> Ebd., Seite 135.

avons manqué notre coup...<sup>367</sup> Nicht im Klaren darüber, ob sie nun wirklich ihrer Liebe wegen zurückkehren wollten oder um der Anderen wegen, begeben sie sich endlich auf den richtigen Weg, doch schon klopft es ungehalten an der Tür. Die beiden küssen und halten einander, leben aus, wonach sie sich im Tod so gesehnt hatten.

„Eve s’abandonne entièrement à lui. Et puis, ils distinguent un piétinement sur le palier, et les pas se mettent à redescendre l’escalier, décroissent, pour disparaître définitivement. ‘Eve, il n’y a plus que nous deux... Nous sommes seuls au monde. [...] Il faut nous aimer; c’est notre seule chance. [...]’  
Et la voix d’Eve éclate, dans un cri de triomphe et de délivrance:  
‘Je t’aime...’<sup>368</sup>

Der Beginn ihrer Liebe hat sie vor der Gefahr, die zur Tür herein wollte, gerettet. Ihr Recht auf Leben haben die beiden wieder gewonnen, und ihre Probezeit neigt sich inzwischen dem Ende zu. Nur noch eine Stunde, dann wären sie gerettet, doch dann hört Pierre die immer lauter werdenden Truppen, die vorbeifahren, um die Liga der Freiheit, die er gegründet hatte, zu vernichten. Immer wieder und immer lauter werdend wiederholt er, wie ein Mantra, dass die beiden alleine auf der Welt sind, doch nach einem kurzen Schweigen beschließt er zu gehen.

„Il faut que j’aïlle là-bas.’  
Eve le regarde avec une sorte de terreur résignée:  
‘C’est pour eux que tu es revenu...’  
‘Non’, assure-t-il en prenant le visage d’Eve entre ses mains, ‘non... c’est pour toi. [...] Il y a réunion des chefs de section dans une demi-heure. [...] Quoi qu’ils décident, je reviendrai avant dix heures et demie. Nous nous en irons, Eve. Nous quitterons la ville, je te le jure. Si tu m’aimes, laisse-moi partir. [...]’  
Déjà, il se dirige vers la porte, mais elle le retient encore.  
‘Eh bien, va... murmure-t-elle. Va, Pierre. C’est la plus belle preuve d’amour que je puisse te donner. [...] Je vais essayer de revoir Lucette. [...]’  
Au moment de sortir, elle se ravise, vient se pencher sur le lit défait et ramasse la rose que, la veille au soir, elle avait dans ses cheveux.<sup>369</sup>

Das Bild der Rose ist kein zufällig gewähltes. Sie begleitet Eves Hoffnung sowie ihre Enttäuschung, ist wunderschön und dornig. Besonders klar ist dies zu erkennen, als Eve einen Rosenstrauß in Pierres Zimmer bringt, er bei ihr bleibt, obwohl er fliehen sollte, da er als Verräter verfolgt wird und sie sich mit einer Rose schmückt. Am nächsten Morgen folgt das bittere Erwachen, denn Pierre verlässt Eve doch, um seinen Kameraden zu helfen. Sie begreift nun, dass ihm Kameradschaft wichtiger ist als die Liebe, die sie

---

<sup>367</sup> Ebd., Seite 137.

<sup>368</sup> Ebd., Seite 139f.

<sup>369</sup> Ebd., Seite 143 – 145.

verbindet, und so entschließt sie sich dazu, ihrer Schwester zu helfen und verlässt, voller Enttäuschung, Pierres Zimmer.

Pierre, verfolgt von Lucien, dem Spitzel, der ihn umgebracht hatte, schafft es endlich seine Kameraden zu überzeugen – doch zu spät. Eine Gruppe hat bereits den Angriff begonnen. Als er gehen will, um sein Versprechen zu halten, wird er zum Bleiben überredet, will aber noch ein Telefonat führen. In einer Telefonzelle, wo er unbemerkt von Lucien beobachtet wird, ruft er Eve an, die in der Zwischenzeit bei ihrem Mann und ihrer Schwester ist. Mit Unterstützung eines Revolvers versucht sie ihrer Schwester das wahre Gesicht von André zu offenbaren. Als das Telefon läutet und sie mit Pierre spricht, wiederholt sie immer wieder, in ihren Grundfesten erschüttert:

„Tu vas te faire tuer, c’est absurde. Rappelle-toi que je t’aime, Pierre... C’est pour nous aimer que nous sommes revenus. [...] A travers les vitres de la cabine, on aperçoit Pierre [...]. Il est bouleversé lui aussi, mais il ne peut reculer. [...] Mais si, je t’aime, Eve, répond Pierre. Je t’aime. Mais je n’ai pas le droit de lâcher les copains.“<sup>370</sup>

Seine Liebe betuernd wird Pierre erneut von Lucien Derjeu erschossen, und Eve stürzt im selben Moment zu Boden, als ob die Kugeln auch sie getroffen hätten. Die Soldaten stürmen die Scheune, in dem das Treffen von Pierre und seinen Kameraden stattfand, doch Pierre schreitet über seinen Leichnam hinweg und zuckt gleichgültig mit seinen Schultern. Zurück im Jenseits treffen Pierre und Eve, erfüllt von einer ungeheuren Gleichgültigkeit, wieder im Park aufeinander. Eve sagt resigniert:

„Les jeux sont faits, voyez-vous. On ne reprend pas son coup. [...] Puis Pierre dit tout à coup, avec une très grande douceur:  
‘Je vous ai aimée, Eve...’  
‘Non, Pierre, Je ne le crois pas.’  
‘Je vous ai aimée de toute mon âme, assure-t-il.’  
‘Après tout, c’est possible. Mais qu’est-ce que ça peut faire à présent?’ [...] Alors, Pierre se tourne vers Eve et, avec une grande tendresse, lui fait un signe d’adieu de la main. Très émue, Eve lui répond par un geste semblable. Lentement, leurs bras retombent, ils se détournent, et ils s’en vont, chacun de son côté.“<sup>371</sup>

Jean-Paul Sartre malt in *Les jeux sont faits* das Bild eines Paares, das gegensätzlicher nicht sein könnte, zumindest auf den ersten Blick. Pierre ist ein Rebell, ein Revolutionär der aus der Arbeiterwelt kommt. Eve hingegen ist eine Aktivistengattin und eine Dame der Gesellschaft, die aus gutem Hause stammt und für die Geld niemals ein Problem darstellte. Aber auch Gemeinsamkeiten verbinden die beiden Protagonisten: In derselben

---

<sup>370</sup> Ebd., Seite 157 – 158.

<sup>371</sup> Ebd., Seite 162 – 165.

Minute werden beide von einem ihm bekannten Menschen ermordet, und beide Morde sind gesellschaftlich bedingt. Nach ihrem Tod können sich die Protagonisten, obwohl sie im Jenseits sind, mit ansehen, was auf der Erde geschieht und sich zwischen den Menschen bewegen. Allerdings haben sie keine Macht mehr über das Geschehen. Die Zerstörungslust bildet ein wesentliches Moment in Sartres Drehbuch. Sie ist es, um die die Toten die Lebenden beneiden, wodurch Pierre es genießt, als er ins Leben zurückkehren darf, einen Stein in seinen Händen zu halten und wieder Gewalt über etwas zu haben: „Maintenant, il soupèse la brique, la fait saute d'une main dans l'autre et constate en souriant“<sup>372</sup> Beim Tanz mit Eve, als die beiden tot waren, litten beide darunter, dass er sie nicht wirklich greifen konnte; nun genießt er es, etwas wahrlich in Händen zu halten.

Das Todesproblem behandelt Sartre vorrangig im ersten Teil seines Drehbuchs. Nach ihrem gewaltsamen Tod sehen Eve und Pierre ihr vergangenes Leben in einem anderen Licht, da sie tiefere Einblicke haben und sich so Zusammenhänge erschließen und durchschauen können, die ihnen zuvor verwehrt waren. So erfährt Eve beispielsweise, dass André sie nur wegen ihrer Mitgift geheiratet hat und sie nun vergiftete, da sie seinem nächsten Ziel im Wege stand: der Mitgift ihrer jüngeren Schwester Lucette, für die sie sich seit dem Tod der Eltern verantwortlich fühlte. Pierre muss erfahren, dass ihn ein Spitzel von hinten erschossen hat, denn er plant einen Aufstand gegen die Gewaltherrschaft des Regenten. Auch die Pläne für den Aufstand wurden verraten, wodurch der Regent seine Kameraden in eine Falle lockt. Alles was Eve und Pierre in ihrem Leben getan haben, verliert dadurch post festum seinen Sinn. Beide leiden darunter, nicht zurückkehren und ihr Handeln korrigieren zu können.

Sartres Spiel mit dem Determinismus steht im zweiten Teil im Mittelpunkt, denn Eve und Pierre erfahren, dass sie füreinander bestimmt waren und dass sie sich nur durch einen Fehler nicht rechtzeitig kennen gelernt hatten. Artikel 140 wird in diesen Fällen wirksam und ermöglicht den Betroffenen ins Leben zurückzukehren, um ihre Liebe zu verwirklichen (Zitat Nr. 363). Da es nun also bei den beiden einen Fehler „au service des naissances“<sup>373</sup> gab und sie sich dadurch erst nach ihrem Tod kennengelernt haben, trifft dieser Artikel definitiv auf sie zu, und sie dürfen in ihr Leben zurückkehren. Gelingt es ihnen, in einer Probezeit von 24 Stunden zu beweisen, dass ihre Liebe der höchste Wert für sie ist, dürfen sie ihr wieder gewonnenes Leben weiterführen. Schließlich zeigt Sartre im dritten Teil des Drehbuchs, dass dieser Beweis nicht gelingen kann, da beide nicht

---

<sup>372</sup> Ebd., Seite 91.

<sup>373</sup> Ebd., Seite 83.



willens sind ihren Grundentwurf zu ändern. Nicht ihre Liebe, sondern die Sorge um ihre Mitmenschen haben Priorität und stellen den höchsten Wert für beide dar.

Nachdem die 24 Stunden Probezeit vorüber sind, sterben beide an jenem Platz, der für sie am wichtigsten ist: Eva an der Seite ihrer Schwester und Pierre mit seinen Kameraden.

Beide waren nicht bereit, ihre früher gewählten Werte der Erfüllung ihrer Liebe unterzuordnen und ihren Grundentwurf zu ändern, wodurch ihre Bewährungsprobe von Anfang an zum Scheitern verurteilt war. Darum auch Eves resignierte Aussagen nach ihrem zweiten Tod: „Les jeux sont faits, voyez-vous. On ne reprend pas son coup.“ (Zitat Nr. 370) Allerdings war es ihre freie Entscheidung, ihren früheren Werten treu zu bleiben, es war ihrer beider Wahl, wodurch Eve und Pierre die volle Verantwortung für ihr Scheitern tragen.

Dieses erste Drehbuch Sartres ist also nicht existentialistisch bzw. nur sehr unterschwellig am Schluss. Sartre sagte dazu in einem Interview, das er 1947 *Le Figaro* gab:

„Mon premier film *Les Jeux sont faits* ne sera pas existentialiste [...]. Tout au contraire: l'existentialisme n'admet point que les jeux soient jamais faits. Même après la mort, nos actes se poursuivent. Nous nous survivons en eux, dussent-ils se développer souvent à contre-courant, dans des directions que nous n'aurions pas voulues. C'est une évidence historique. Mon scénario baigne dans le déterminisme, parce que j'ai pensé qu'après tout, il m'était permis, à moi aussi, de jouer...“<sup>374</sup>

---

<sup>374</sup> Jean-Paul Sartre: *Les jeux sont faits*, Présentation et notes par Walter Moog, Seite 153.

## 6. Synopsis

„L'homme est condamné à être libre“  
Jean-Paul Sartre<sup>375</sup>

Nachdem Jean-Paul Sartre als erster französischer Philosoph die Ideen von Husserl und Heidegger mit großer Entschiedenheit und Eigenwilligkeit in sein Werk setzt, kündigt sich schon sehr bald seine Freiheitslehre an, die sein gesamtes Werk bestimmt. Sein Freiheitsbegriff wandelt sich von einer Ontologie der Freiheit inmitten eines kommenden Seins bis hin zu einer Philosophie der Praxis im Rahmen der Geschichte. In einer kontinuierlichen Flucht nach vorn, die erst sukzessive in eine geschichtsphilosophische Perspektive mündet, ist Freiheit dort am Werk, wo wir uns vom Gegebenen losreißen und Widerstände überwinden. Darüber hinaus geht Sartres schriftstellerische Tätigkeit weit über den philosophischen Rahmen hinaus. In der frühen Vorkriegsphase waren seine Schriften „stark geprägt durch einen individualistischen Sinn für das Absurde und einen politisch vagen Anarchismus“<sup>376</sup>. Der Kriegsdienst Sartres, seine Kriegsgefangenschaft, sowie die Besatzungszeit lösen einen ab 1945 einen Wandel zum engagierten Schriftsteller aus. Er selbst schreibt: „La guerre a vraiment divisé ma vie en deux. [...] C'est là, si vous voulez, que je suis passé de l'individualisme et de l'individu pur d'avant la guerre au social, au socialisme. C'est ça le vrai tournant de ma vie: avant, après.“<sup>377</sup>

Nach dem Zweiten Weltkrieg wird der Existentialismus zur dominierenden Strömung des kulturellen Lebens in Frankreich, und Sartre scheint als Schriftsteller omnipräsent. Er ist in dieser frühen Nachkriegsphase bereits auf dem Weg zu einer Veränderung seines Denkens. Seine ontologisch verankerten Thesen über die Existenz des Menschen, die von einem ungestümen Bekenntnis zur Freiheit und zur Individualität getragen waren, werden weiter entfaltet und dadurch in weiterer Folge verwandelt.

In seinen literarischen Werken ist Sartres Botschaft oft klarer zu erkennen, vor allem zu Beginn. Da Jean-Paul Sartre seine philosophisch-theoretischen Werke nicht Korrektur gelesen hat und auch nicht viel für Quellenverweise übrig hatte, fällt es hierbei wesentlich schwerer seine Intention herauszulesen. Der Freiheitsbegriff an sich bleibt aber unverändert, wenngleich er sich in seinen literarischen Texten, seien es nun Theaterstücke oder Drehbücher, freier bewegt und es sich auch erlaubt, einmal gegen

---

<sup>375</sup> Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, Seite 39.

<sup>376</sup> Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, Seite 65.

<sup>377</sup> Jean-Paul Sartre: *Situations, X*, Seite 180.

seine Überzeugung zu schreiben. Er vermittelt seine Botschaft spielerischer und schafft auch Verknüpfungen zu seinen politischen Interessen. Zeitweise schreibt er im literarischen Bereich auch gegen seine propagierte Überzeugung, wie zum Beispiel in seinem Buch *Les jeux sont faits*, das vom Determinismus geprägt ist; seine Begründung: „[...] , parce que j’ ai pensé qu’ après tout, il m’ était permis, à moi aussi, de jouer...“ (Zitat Nr. 374).

Auch ergänzen Sartres philosophische und literarische Werke einander, und oft sind auch Beispiele, die seine theoretischen Darlegungen veranschaulichen in seinen Theaterstücken zu finden. So kann man beispielsweise in seinem Theaterstück *Les mouches* auch die „mauvaise foi“ ablesen, die in seinen philosophischen Werken sehr wichtig ist und die er in *L’être in le néant* ein ganzes Kapitel lang ausführt und detailliert zur Lüge abgrenzt. So spricht Elektra zum Beispiel zum Volk von Argos darüber, dass sie nur noch deren Schatten wahrnimmt („Je regarde autour de vous et je ne vous que vos ombres.“, Zitat Nr. 281), aber auch die Darstellung des Volkes von Argos, die sowohl durch ihre Scham als auch durch ihre „mauvaise foi“ gefangen ist.

Auch an späterer Stelle ist die „mauvaise foi“ erkennbar, als Elektra über die Einwohner Argos’ spricht: „[I]ls aiment leur mal, ils ont besoin d’ une plaie familière qu’ ils entretiennent soigneusement en la grattant de leurs ongles sales.“<sup>378</sup>

Eine Brücke zu Sartres Essay *L’existentialisme est un humanisme* erschließt sich gegen Ende des zweiten Aktes: Orest sucht keine Rechtfertigung für die Tat oder in seiner Tat, er stellt fest, „[j]’ ai fait *mon* acte, Électre, et cet acte était bon“ (Zitat Nr. 298). Dies erinnert an Sartres Beispiel (Vgl. Seite 75), indem er seinem um Rat suchenden Schüler erklärt, dass man den Wert eines Gefühls oder einer Sache nur durch die Tat bestätigen und definieren kann, allerdings darf man in diesem Gefühl keine Rechtfertigung suchen, da man sich sonst in einen Teufelskreis verstrickt. Orest hat gewählt, seine Wahl durch seine Tat bestätigt, aber keinerlei Rechtfertigung darin gesucht. Darüber hinaus lässt Orest seine Tat auch nicht von den Anderen deuten oder werten, denn wer sich von Anderen den Sinn seiner Taten zeigen lässt, der verleugnet nicht nur seine Tat, sondern darüber hinaus auch sein eigenes Leben, denn sein Leben, das sind seine Taten. Diese Feststellung findet sich an mehreren Stellen in Sartres Essay wieder, pointiert aber in seiner Feststellung: „Il ne sera qu’ ensuite, et il sera tel qu’ il se sera fait..“ (Zitat Nr. 208).

---

<sup>378</sup> Jean-Paul Sartre: *Les mouches*, Seite 171.

Sartre hat in *Les mouches* die Freiheit akzentuiert, die jenem Menschen unveräußerlich zur Verfügung steht, der es verweigert, sich als Sünder oder Verbrecher anzusehen. Die Freiheit, die er in *L'être et le néant* analysiert, ist die des Einzelnen, zu wählen und das in einer historischen Situation, die ihn unterdrückt. So schreibt er:

„Il ne peut y avoir de pour-soi libre que comme engagé dans un monde résistant. En dehors de cet engagement, les notions de liberté, de déterminisme, de nécessité perdent jusqu'à leur sens. [...] Il faut, en outre, préciser contre le sens commun que la formule 'être libre' ne signifie pas 'obtenir ce qu'on a voulu', mais 'se déterminer à vouloir (au sens large de choisir) par soi-même'. Autrement dit, le succès n'importe aucunement à la liberté.“ (Zitat Nr. 174)

Durch die Veröffentlichungen von Sartres philosophischen Schriften wurden vor allem die Stimmen der Kritiker laut. Mit den Uraufführungen von *Les mouches* und *Huis clos* beginnt sich der Existentialismus in Paris auszubreiten, schnell folgt ganz Frankreich, danach Europa und zügig die ganze Welt.

Auch das Fehlen einer Vaterfigur zeichnet sich in seinem Schreiben und Wirken, vor allem in seinen Theaterstücken, ab. In *Les mouches* tötet er – literarisch – Vaterfiguren und Eltern, und die Tatsache, dass er ohne väterliche Leitfigur Schule und Studium bestritten hat, hatte vor allem darauf Einfluss, dass er später Nutzen aus seiner Verachtung für Machtinhaber ziehen konnte, was man an seinem politischen Engagement deutlich merkt.

Auch weitere Thesen finden sich in *Les mouches*, so beispielsweise das „Wegdenken“ von Gott, das er vor allem in *L'existentialisme est un humanisme* betont – als Jupiter sagt, dass die Götter dem Menschen nichts mehr können, „wenn erst einmal die Freiheit [in ihm] aufgebrochen ist.“<sup>379</sup>

Auch Sartres Feststellung (*L'existentialisme est un humanisme*), dass die Essenz der Existenz vorausgeht, finden wir in *Les mouches* literarisch umgesetzt, als Orest am Ende sagt: „Adieu, mes hommes, tentez de vivre: tout est neuf ici, tout est à commencer. Pour moi aussi la vie commence“ (Zitat Nr. 310).

Wichtig ist auch, die Reue, um die es Sartre in *Les mouches* geht, richtig zu interpretieren. Hierbei geht es nicht darum einzugestehen, dass die Tat, die ich begangen habe, böse ist, sondern es geht darum, dass ein Mensch seine begangene Tat rückgängig, also ungeschehen machen will, was Verrat an sich selbst bedeutet und somit das größte Verbrechen ist, das man begehen kann:

---

<sup>379</sup> Jean-Paul Sartre: *Die Fliegen*, Seite 163. Originalzitat: Seite 92, Zitat Nr. 291.

„C'est à présent que tu es coupable. Ce que tu as voulu, qui peut le savoir, si ce n'est toi? Laisseras-tu un autre en décider? Pourquoi déformer un passé qui ne peut plus se défendre? [...] Le plus lâche des assassins, c'est celui qui a des remords.“ (Zitat Nr. 305 und 307)

Durch meine Tat, die ich gewählt habe, beginne ich als jener Einzelne, der schon bei Kierkegaard im Zentrum seiner Reflexion stand, zu existieren. Wie Jean-Paul Sartre es pointiert in *L'existentialisme est un humanisme* zum Ausdruck bringt:

„Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. [...] Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. [...] l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme.“ (Zitat Nr. 208)

Die Aussage Jupiters, „les hommes sont libres [...] et ils ne le savent pas. (Zitat Nr. 291)“ ist sowohl für das Theaterstück als auch für den Existentialismus Sartres bezeichnend. Er sieht es als seine Aufgabe, und es ist sein oberstes Anliegen, den Menschen bewusst zu machen, dass sie frei sind, ihnen gleichzeitig Belastung und Befreiung dieses Bewusstseins zu geben. Wenn sich der Einzelne mit seinen Taten identifiziert und für sie einsteht, ist es irrelevant ob er in Gefangenschaft ist oder vielleicht zum Tode verurteilt ist, er wird dennoch frei sein.

In *Les mouches* veranschaulicht Sartre die erste Phase der Bestimmung des Menschen als Freiheit, wohingegen *Huis clos* die Diskussion über die Rivalität der Freiheiten zweier Individuen aufgezeigt hatte, die in *L'être et le néant* vorgebracht wurde.

Den äußeren Anlass für die Entstehung von *Huis clos* kann man sich nur schwer vorstellen. Hierfür sollte man sich vielleicht von der Vorstellung verabschieden, dass ein gelungenes Werk einzig und allein durch Inspiration entstehen kann. *Huis clos* zählt zu Sartres besten und erfolgreichsten Theaterstücken. Es ist von Anfang bis Ende aus einem Guss. *Les mouches* ist im Gegensatz zu *Huis clos* noch viel theoretischer, der Freiheitsbegriff, den Sartre verdeutlichen möchte, wird dem Publikum „auf dem Silbertablett serviert“. In *Huis clos* ist jeder dem Anderen ausgeliefert. Die Handlung, das Geschehen ist die Darstellung des Kampfes um das Gesehen-werden. Wenn wir von den Anderen abhängen, um zu erfahren, wer wir sind, so müssen wir immerwährend und andauernd um ein günstiges Bild in ihren Augen kämpfen. Das entscheidende Moment, das Sartre hier, im Vergleich zu seiner theoretischen Abhandlung in *L'être et le Néant*, hinzugefügt hat, ist, dass es nicht gleichgültig ist, um wessen Blick wir kämpfen, von wessen Urteil wir abhängen. Auch in *L'existentialisme est un humanisme* führt er dies

weiter aus, als er exemplarisch darlegt, auf wen er sich verlassen würde und auf wen nicht (Vgl. Seite 76).

Des Weiteren lässt sich in diesem Kontext auch ein gemeinsames Moment von *Les mouches* und *Huis clos* konstatieren: In *Huis clos* verdeutlicht Sartre, dass nicht die Wahl eines bestimmten Weges darüber entscheidet, was man ist, sondern wie man sich auf dem gewählten Weg auch verhält, ob man ihn verwirklicht. Das alleinige Sich darauf berufen ist lediglich ein Akt der Selbsttäuschung. In *Les mouches* stellt Sartre dies durch Elektra dar, die zwar ihr ganzes Leben lang von Rache träumt und sie sich sehnlich herbeiwünscht, danach aber nicht mehr zu der vollzogenen Handlung stehen kann. So ist sie glücklich und erleichtert, als sie die Möglichkeit bekommt, durch Reue ihre Verantwortung auf Jupiter zu schieben.

Garcin klammert sich in *Huis clos* krampfhaft an die Ausrede, dass er zu früh gestorben ist, um seine Wahl in die Tat umzusetzen. Aber er hatte gerade diese Möglichkeit, er war in der Situation, in der er sich zwischen dem Verhalten, der Taten, die Heldenmut beweisen oder denen eines Feiglings entsprechen, entscheiden konnte. Und seine Handlungen waren die eines Menschen, der sich dazu entschließt, feige zu sein.

Sartre bringt hier zum Ausdruck, dass jeder Mensch das Leben hat, das er wählt. Hierbei darf er allerdings nicht lediglich nach der Wahl beurteilt werden, sondern nach der Erfüllung des Gewählten. Solange man lebt, hat man die Möglichkeit sich zu ändern, in jedem Augenblick. Man darf den Menschen nicht auf eine bestimmte Möglichkeit fixieren, denn dann würde man seine Freiheit ignorieren und missachten. Aber in *Huis clos* als auch in *Les jeux sont faits* hat Sartre explizit den Moment gewählt, in dem das Leben abgeschlossen ist. Mit dem Tod endet sowohl die Möglichkeit der Wahl als auch die der Möglichkeit ihrer Verwirklichung. Ab diesem Moment hat der Mensch keine Transzendenz mehr, sondern ist nur noch das, was er auch tatsächlich vollbracht hat.

Die von Sartre in *L'être et le néant* aufgestellte Theorie der Gefährdung individueller Freiheit und gleichzeitiger Ermöglichung individueller Selbstsicht findet, wie bereits festgestellt, seine literarische Umsetzung in *Huis clos*. Sartre zeigt den Menschen hier in einer Lage äußerster Isolation. Darüber hinaus sucht er in diesem Theaterstück eine Antwort auf die Frage, die er bereits in *L'être et le néant* unausgesprochen zugrunde gelegt hat: Wie verhält sich der Einzelne, der Mensch, nachdem ihm bewusst geworden ist, dass der Andere allgegenwärtig ist? Das Credo „wir sind zur Freiheit verurteilt“, das wir sowohl in *L'être et le néant* als auch in *L'existentialisme est un humanisme* finden, wird ergänzt durch jenen berühmten Satz aus dem Drama *huis clos* „die Hölle, das sind

die anderen“. Die Freiheit, die Sartre nicht müde wird zu bejahen, entwickelt sich in seinen Werken allerdings zu einer schweren Last, ebenso wie die Beziehung zum Anderen, wie er es auch in *Huis clos* suggeriert.

Darüber hinaus lässt sich zusammenfassend feststellen, dass dadurch, dass Sartre die Frage nach dem Grund des Seins in all seinen Texten ausklammert, sein philosophischer Ansatz ganz andere Ziele verfolgt. Für Sartre kann sich der Mensch in der Fülle seiner Möglichkeiten der beängstigenden Tatsache bewusst werden, dass sich seine Existenz immer unabhängig von allen potenziellen Sinngebungsinstanzen realisieren muss. Sowohl in seinen theoretischen als auch in seinen literarischen Arbeiten zwischen 1936 (*La transcendance de l'Ego*) und 1947 (*Les jeux sont faits*) verfolgt Sartre den Anspruch zu klären, wie der Mensch sich aus einer determinierenden Bindung an die Situationen, in denen er lebt, befreien kann, um der zu werden, der er sein will. Wahrscheinlich gibt es nichts, gegen das Sartre mit seiner Philosophie so entschlossen und durchgängig ankämpft wie gegen den Determinismus. In der konsequenten Verfolgung dieses Anspruchs weist Sartre mit zunehmender Deutlichkeit auf ein Faktum hin. Der Mensch ist von jeglicher göttlichen Stimme oder Orientierung frei, aber er kann sich im Gegenzug dazu auch keinem göttlichen Urteilsspruch fügen. Allerdings muss ihm auch allgegenwärtig sein, dass er nur mit den anderen Menschen gemeinsam existieren kann. Der Mensch sieht sich im Blick des Anderen und muss, sofern seine eigenen Möglichkeiten erschöpft sind, auf dieses Urteil vertrauen. Für Jean-Paul Sartre besteht ein gravierender Unterschied zwischen der Möglichkeit der Freiheit und ihrer Verwirklichung. In seinen verschiedenen Werken kristallisiert sich immer deutlicher die Überzeugung heraus, dass der Einzelne nur dann seine Freiheit verantwortungsbewusst nutzt, wenn er sie im Wissen um die Anderen einsetzt.

Auch lässt sich feststellen, dass sich Sartres Abgrenzung zu Kant im Laufe seines Schaffens verschärft. Wo er bei *La transcendance de l'Ego* noch oft zitiert, um exemplarisch darzustellen, wird bei *L'existentialisme est un humanisme* zitiert, um zu widerlegen. Im Vergleich dazu ist das Denken Kierkegaards ein immerwährender Begleiter. Wenngleich natürlich der größte Unterschied der beiden im Glauben liegt, so ist der Grundgedanke, die Grundthese, doch sehr verwandt.

In den hier untersuchten Werken Sartres kann man für seinen Freiheitsbegriff eindeutig konstatieren, dass er nichts mit Bindungslosigkeit oder Wurzellosigkeit zu tun hat, nicht an physische Freiheit gebunden ist. „Nur der Freie vermag die Verantwortung für seine

Welt und das Besagte für seine Mitmenschen zu tragen. Wer nicht bereit ist sich einzusetzen, sich zu etwas zu verpflichten, der ist nicht frei, sondern einfach nur bindungslos.<sup>380</sup>

Dass der Mensch zur Freiheit verurteilt ist, drückt Sartre in fast allen hier behandelten Werken auf die eine oder andere Weise aus. Ein weiteres Beispiel dafür ist Orests Feststellung in *Les mouches*, als er Jupiter sagt: „Je ne suis ni le maître ni l’esclave, Jupiter. Je suis ma liberté!“ (Zitat Nr. 308)

Wir müssen uns mit unserer Tat eins fühlen, damit wir das Recht erlangen, uns frei zu nennen. Das Entdecken der Freiheit ist also Befreiung und Belastung zugleich; Befreiung zum Eigenen und Belastung mit der Verantwortung, die in dem Augenblick beginnt, da man sich selbst gefunden hat und nicht mehr in der Verantwortungslosigkeit lebt. Somit erschließt sich, warum der Mensch dazu verurteilt ist frei zu sein.

Sowohl in Sartres literarischen als auch in seinen philosophisch-theoretischen Schriften spielt das Erfinden (*inventer*) eine entscheidende Rolle. Seiner Auffassung nach ist der Mensch dazu verurteilt sowohl seine Moralvorstellungen und Werte als auch seine Gesetze stets selbst zu erfinden, da laut Sartre keine transzendente Macht existiert, die uns diese übermittelt. Erst durch unser Handeln erfinden wir uns und bestimmen den Wert einer Sache.

„Sartre hatte schon sein ganzes Leben lang dazu geneigt, die Vergangenheit zu missachten und die Gegenwart nach seiner Lust auf die Zukunft auszurichten.“<sup>381</sup> Über den in seinen Werken entwickelten Freiheitsbegriff lässt sich abschließend zusammenfassen:

„Dans une étude consacrée à la liberté cartésienne Sartre dit vouloir rendre à l’homme ‘cette liberté créatrice que Descartes a mise en Dieu’, et qui est au principe du monde comme du vrai et du bien selon la théorie de la création des vérités éternelles. De même, pour Sartre, ‘l’homme est l’être dont l’apparition fait qu’un monde existe’ et il revient à l’homme de décider du bien et du mal comme du vrai et du faux. Dans ses notes rassemblées sous le titre *Vérité et existence*, Sartre approfondit cette liaison de la vérité et de la liberté à partir du principe que ‘Le fondement de la vérité est la liberté’. On en viendrait presque à se demander ce qui peut bien échapper à cette liberté quasi divine. D’une certaine manière Sartre reconnaît la justesse de la critique en étudiant dans la CRD [*Critique de la raison dialectique*] la manière dont la liberté de l’homme est fondamentalement une liberté aliénée.“<sup>382</sup>

---

<sup>380</sup> Walter Biemel: *Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Seite 31.

<sup>381</sup> Ronald Hayman: *Jean-Paul Sartre, Leben und Werk*, Seite 352.

<sup>382</sup> Philippe Cabestan: *Dictionnaire Sartre*, Seite 112.



Der Bedeutungsunterschied, der sich in den Werken Sartres bezüglich seines Freiheitsbegriffs konstatieren lässt, ist rein chronologisch und nicht zwischen philosophischen und literarischen Werken auszumachen.

„Vielleicht ist Sartre eine Art Ungeheuer. Vielleicht bedurfte es einer gewissen Ungeheuerlichkeit, um Sartre zu sein – um jener bizarre, einzigartige, sich über alle Regeln der Gemeinschaft hinwegsetzende, ein wenig verrückte Denker zu sein [...] In jedem Fall hat die Geschichte der Philosophie nicht allzu viele Ungeheuer zu bieten. Und dieses hier hat nun einmal die Besonderheit, einer der radikalsten Denker der Freiheit zu sein. Dieses Verdienst kommt ihm zumindest zu: Er brachte dasjenige zeitgenössische Denken hervor, das die Hypothese der Freiheit sehr weit – bis zum Taumel, fast bis zum Absurden – vorangetrieben hat.“<sup>383</sup>

---

<sup>383</sup> Bernard-Henri Lévy: *Sartre*, Seite 302.

## 7. Schlusswort

„Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig außerordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt; der von seinen eignen Gedanken wie von außen her, wie von oben und unten her, als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht; ein verhängnisvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt und klafft und unheimlich zugeht. Ein Philosoph: ach, ein Wesen, das oft von sich davonläuft, oft vor sich Furcht hat – aber zu neugierig ist, um nicht immer wieder »zu sich zu kommen«...“<sup>384</sup>

Sartres Wirkung auf Zeitgenossen war vielfältig, er wurde als ungeheuerlich und unsympathisch empfunden, aber zugleich immer auch als faszinierend. In seinen Werken hat er eine einzigartige Kombination aus Ambition und Chaos entwickelt, aber auch aus dem Konkreten und dem Abstrakten sowie eine „Fähigkeit zur ideenreichen Synthese und Schwäche der Argumentationskraft“<sup>385</sup>. Außerordentlich an Sartre ist, dass er es fertig brachte, in beinahe jedem Objekt, sei es nun aus Politik, Theater, Literatur oder Kunst, philosophische Bedeutung zu erkennen.

Sein Freiheitsbegriff stellte für ihn nicht nur eine These oder Theorie dar, sondern er lebte diese Freiheit, (er-)schuf sich selbst ständig neu, und sogar sein sich stetig verschlechterndes Sehvermögen stellte kein Hemmnis für seinen Schaffensprozess dar.

Weiterführend zu Sartres Freiheitsthematik wäre es auch interessant, vor allem seinen Romanzyklus *Les chemins de la liberté* als auch seine *Critique de la raison dialectique* zu kontrastieren, da sich sein Freiheitsbegriff bis zuletzt weiterentwickelt hat. So sagt Jean-Paul Sartre beispielsweise am 10.03.1980 in einem Dialog mit Bernard Lévy: „Es gibt immer die anderen Menschen, und sie bedingen mich – ich habe den Menschen in *L'Être et le Néant* zuviel Freiraum gelassen. Jedes Individuum hängt von jedem anderen ab.“<sup>386</sup>

Aber auch eine eingehende Lektüre der Werke von Hegel, Heidegger, Husserl, Kierkegaard und Nietzsche ist zum vollständigen Verständnis und Erfassen – sofern dies überhaupt möglich ist, wenn es um das Denken eines Anderen geht – nicht nur ratsam, sondern vermutlich sogar unerlässlich.

Schon im alltäglichen Sprachgebrauch unterliegt der Terminus der Freiheit einem ständigen Wandel, kontrastiert man beispielsweise die Textstelle der *Marseillaise* aus dem Jahr 1792: „Amour sacré de la Patrie, Conduis, soutiens nos bras vengeurs. Liberté,

---

<sup>384</sup> Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, Seite 218.

<sup>385</sup> Heiner Hastedt: *Sartre*, Seite 10.

<sup>386</sup> Jean-Paul Sartre zitiert nach Ronald Hayman in: *Jean-Paul Sartre, Leben und Werk*, Seite 674.

Liberté chérie, Combats avec tes défenseurs!<sup>387</sup> mit der des 2010 erschienen „allons ensemble, découvrir ma liberté, oubliez donc tous vos clichés, bienvenue dans ma réalité“<sup>388</sup> der französischen Sängerin Zaz in ihrem Lied *Je veux*. Und auch im Deutschen Sprachgebrauch findet sich ein wunderbares musikalisches Beispiel von Georg Danzer, der 1979 schrieb: „Die Freiheit ist ein wundersames Tier, und manche Menschen haben Angst vor ihr. Doch hinter Gitterstäben geht sie ein, denn nur in Freiheit kann die Freiheit Freiheit sein.“<sup>389</sup> Ob dieser Gedanke so weit von dem Sartres entfernt war?

„Wie der spätere Sartre durchaus reflektiert, ist in die subjektiv erlebte Freiheit allzu oft eine von außen prägende Konformität eingebaut, die Individualität leicht zu einer Illusion werden lässt. So leicht entkommt auch Sartre als Nietzscheaner der Hölle der anderen nicht. Er versucht es aber jedenfalls [...]“<sup>390</sup>

---

<sup>387</sup> <http://de.wikipedia.org/wiki/Marseillaise>, Zugriff am 04.05.2013.

<sup>388</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=Tm88QAI8I5A>, Zugriff am 04.05.2013.

<sup>389</sup> <http://www.georgdanzer.at/>, Zugriff am 04.05.2013.

<sup>390</sup> Heiner Hastedt: *Sartre*, Seite 27.

## 8. Résumé

« Mais, tout à coup, la liberté a fondu sur moi et m'a transi...  
je me suis senti tout seul, au milieu de ton petit monde bénin,  
comme quelqu'un qui a perdu son ombre !  
... je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne. »  
Jean-Paul Sartre<sup>391</sup>

Si Jean-Paul Sartre parle de la liberté de choix, cela n'a rien à voir avec une liberté politique ou avec une liberté économique.

Jean-Paul Sartre est un philosophe de la liberté, liberté non seulement par rapport au destin, mais aussi face aux déterminismes de la société et liberté enfin face à Dieu. Il a laissé des traces de sa philosophie dans presque tous les genres de la littérature ainsi que dans le journalisme.

On peut également dire de Sartre qu'il aime bien faire allusion aux autres œuvres dans ses propres écrits. Entre autres, Descartes, Heidegger, Kant, Kierkegaard, Marx et Nietzsche avaient une influence très forte sur sa pensée. Pour Sartre, la langue devient l'action. Toute sa vie, il a créé en écrivant.

On appelait Sartre « le pape de l'existentialisme ». La philosophie devait être une recherche pour lui et il semble qu'il y ait autant de « Sartres » que d'œuvres rédigées par lui. C'était un dramaturge, un narrateur, un philosophe et un historien. De surcroît, il était un sociologue, un essayiste, un homme de lettres, un journaliste, un conférencier. Et puis, il y avait Sartre en privé et en public et Sartre dans les premières années de sa carrière, pour ainsi dire « Sartre, le Jeune » et des années plus tard donc, « Sartre, l'Ancien ».

Mais c'est surtout sa dépendance de l'intellectualité qui fait partie de sa particularité. Il n'a pas suivi la philosophie d'un certain milieu académique. Si Sartre a bien fait ses études au sein d'une grande école française, en revanche, il n'avait jamais de contrat d'enseignement avec une université. Non seulement l'indépendance face à une université, mais aussi le libre choix du rythme de ses journées fait également partie de sa conception de la liberté. Dans ses œuvres, il souligne avec une telle subtilité une liberté profonde. De surcroît, il dépeint une atmosphère où se développe la liberté.

Dans notre conscience de langage, nous utilisons souvent le mot « liberté » et sans trop y réfléchir. C'est donc important de préciser ce que cela veut dire. En général, ce mot est compris d'une façon physique, morale, politique, sociale et philosophique. En ce qui concerne l'état d'une personne qui est physiquement libre, on peut constater qu'il s'agit

---

<sup>391</sup> Jean-Paul Sartre: *Les mouches*, page 237.

d'un état ou d'une « situation d'une personne qui n'est pas sous la dépendance absolue de [quelqu'un] ». Si une personne se trouve dans un état où elle est moralement libre, elle a la possibilité, le « pouvoir d'agir sans contrainte ». La liberté dans le domaine politique exprime le pouvoir « d'agir, au sein d'une société organisée, selon sa propre détermination, dans la limite de règles définies »<sup>392</sup>. Il y a des synonymes pour « la liberté » comme par exemple : affranchissement, autonomie, indépendance, souveraineté et des expressions comme : briser ses liens, rompre ses liens, secouer le joug. Les types de liberté sont l'anarchisme, l'anticonformisme, l'autonomisme, l'indépendantisme, le nationalisme, le non-conformisme, le séparatisme. Dans la perspective de la possibilité d'agir, nous connaissons des noms associés comme choix, droit, facilité, loisir, permission, possibilité, pouvoir et des expressions comme par exemple : avoir carte blanche, avoir la bride sur le cou, avoir le champ libre, être son propre maître, vivre sa vie, voler de ses propres ailes, etc.<sup>393</sup>

Concernant l'entendement philosophique de la liberté, il s'est développé plusieurs courants de pensées. Tout au début, aussi bien pour les Grecs que pour les Romains, l'expérience élémentaire de la liberté -bien que différente dans son expression- n'est pas une composante initiale de leurs pensées.

Dans la tradition philosophique, le concept de la liberté signifie la liberté politique, la liberté d'action, le libre-arbitre, la liberté existentielle. Trois positions fondamentales dominent le concept de la liberté de conscience: le déterminisme, l'idée de liberté pour la conscience, et le concept de compatibilité entre liberté et déterminisme.

Søren Kierkegaard, dont l'œuvre est considérée comme le précurseur de l'existentialisme, est né en 1813 et mort en 1855 à Copenhague. C'était surtout Sartre qui avait évalué les approches de la pensée de Kierkegaard, mais également Heidegger. Son style est assez différent des traités académiques en ce qui concerne l'expression, la forme et le style en soi. Ce philosophe danois est le philosophe du christianisme et de la subjectivité tragiques. Les descriptions et les anecdotes prennent plus de place dans ses œuvres que l'argumentation. Le point de départ des réflexions de Kierkegaard émane des problèmes profondément intimes. Comme personne d'autre, Kierkegaard était toujours partagé d'une manière exceptionnelle entre les décisions qu'il faut prendre. Peu importe ce qu'il a fait, après avoir eu l'impression d'avoir pris la fausse décision. Cette attitude se fait déjà voir par le titre de sa première œuvre *Ou bien... ou bien* (titre original *Enten – Eller*). Il y

---

<sup>392</sup> Robert, Paul (Hg.): *Le nouveau Petit Robert de la langue française*, page 1451.

<sup>393</sup> Vgl. Editions LAROUSSE (Hg.): *Dictionnaire des synonymes & analogies*, page 498.

a un aphorisme très connu de cette écriture qui souligne encore ce dilemme dans lequel il est enfermé :

« Marie-toi, tu le regretteras ; ne te marie pas, tu le regretteras également ; marie-toi ou ne te marie pas, tu regretteras l'un et l'autre ; que tu te maries ou que tu n'en fasses rien, tu le regretteras dans les deux cas. Ris des folies du monde, tu le regretteras ; pleure sur elles, tu le regretteras également ; ris des folies du monde ou pleure sur elles, tu regretteras l'un et l'autre ; que tu rires des folies du monde ou que tu pleures sur elles, tu le regretteras dans les deux cas. Crois une jeune fille, tu le regretteras ; ne la crois pas, tu le regretteras également ; crois une jeune fille ou ne la crois pas, tu regretteras l'un et l'autre ; que tu croies une jeune fille ou que tu n'en fasses rien, tu le regretteras dans les deux cas. Pends-toi, tu le regretteras ; ne le fais pas, tu le regretteras également ; pends-toi ou non, tu regretteras l'un et l'autre ; que tu te pendes ou que tu n'en fasses rien, tu le regretteras dans les deux cas. Tel est, Messieurs, le résumé de tout l'art de vivre. »<sup>394</sup>

Quand il était jeune, il a déjà constaté que son martyre est celui de la réflexion. Dans ses œuvres, on peut subséquemment observer jusqu'à quel point son pouvoir réflecteur s'étend – en effet vers l'infini. Ses écrits, qui ne sont pas rédigés d'une façon religieuse, il les a publiés sous différents noms, des pseudonymes qui sont tous « parlant ».

Selon Kierkegaard, la vérité se trouve au travers de l'existence de l'individu, au travers de l'introspection. Cette thèse constitue la base essentielle de la pensée de Kierkegaard ; pour lui, la vérité n'a rien à voir avec des concepts généraux et elle n'y trouvera jamais rien. En 1846, il a renforcé cette attitude dans le *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques* que « l'ignorance socratique est une façon d'exprimer l'incertitude objective ; l'intériorité de l'existant est la vérité »<sup>395</sup>.

Le rapport à la chrétienté de Kierkegaard n'était pas du tout facile ce qui lui a également suscité des réflexions intenses. Grâce à cette relation difficile, il était le premier à avoir employé la pensée suivante : Une action morale peut même signifier que l'on se consacre aux aspects généraux. Au moins, on transpose sa priorité de l'individualité vers les aspects généraux.

Dans son œuvre *Crainte et tremblement* (en 1843), Kierkegaard approfondit le phénomène d'une existence religieuse de la façon la plus précise et la plus radicale. En commençant à la manière d'un conteur, il suggère son idée et par le biais des différentes histoires qu'il s'est approprié (comme il était libre puisqu'il n'a pas suivi une philosophie académique) ainsi que des expériences personnelles, son texte finit par une thèse irréfutable. Le point de départ de son argumentation constitue l'histoire d'Abraham et

---

394

[http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Kierkegaard\\_3StadesDeL%27Existence.htm#\\_ftn7](http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Kierkegaard_3StadesDeL%27Existence.htm#_ftn7),  
Zugriff am 16.04.2013.

<sup>395</sup> Editions LAROUSSE (Hg.): *Dictionnaire des citations philosophiques*, page 241.

Isaac et après qu'il a examiné l'histoire d'Agamemnon et Iphigénie ainsi que la fable d'Agnete et le triton, sa thèse s'appuie sur une base solide : Il n'y a pas de possibilité d'entremettre entre la perspective extérieure de la raison et la perspective intérieure de la foi. La foi tire subséquemment sa force de l'absurdité. Kierkegaard place la raison et la foi aux antipodes l'une de l'autre. Son incroyable conclusion est que la vraie religiosité n'est pas la fondation de l'éthique, mais sa suppression. En fin de compte, l'expérience individuelle de la foi supprime toujours la morale.

Dans *le concept d'angoisse* (1844), il explore le sujet du péché originel. Kierkegaard montre qu'Adam au jardin d'Eden éprouvait l'angoisse de ne rien avoir contre quoi lutter, car tel est le sens de l'état d'innocence. Or, sous un angle positif, l'angoisse est déjà le signe de la liberté réelle, car elle en marque la possibilité. « L'angoisse est le vertige de la liberté. »<sup>396</sup> De surcroît, le risque de se tromper est inhérent au concept de liberté. Et cela est un fait qui angoisse terriblement – la liberté est comme un regard dans un précipice qui attire d'une manière vertigineuse. L'être humain a gardé de ce péché originel cette liberté, cette possibilité de la décision, la possibilité de manœuvrer des possibilités, des occasions. Mais cette faculté a voulu être payée et le prix que l'on payait, c'est l'angoisse.

Une autre conception de liberté se dévoile dans l'œuvre d'un philosophe allemand du XVIII<sup>e</sup> siècle. Immanuel Kant, né en 1724 et mort en 1804, est un philosophe allemand considéré par beaucoup comme le véritable fondateur de la philosophie moderne en raison de la critique décisive qu'il a faite des prétentions de la métaphysique à s'ériger en savoir absolu. Sa philosophie est appelée criticisme pour cette raison, mais aussi puisqu'une bonne part de son œuvre tient dans les trois critiques qu'il a successivement rédigées. Il a ramené la philosophie aux questions suivantes : Que puis-je connaître ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ?<sup>397</sup> En 1781, *la critique de la raison pure* formule une théorie de la connaissance évitant les travers opposés du dogmatisme et du scepticisme qui finit par justifier l'arbitraire. *La critique de la raison pratique* est rédigée en 1788 pour répondre à la question : Que dois-je faire ? Les idées de Dieu et de l'âme ont un usage pratique et constituent, avec la liberté, des postulats de la raison dans le domaine pratique. Comme la connaissance, l'action n'a de valeur certaine qu'à la condition d'être universelle et nécessaire, donc à la condition d'être soumise à la loi. En 1785, Kant a publié *La métaphysique des mœurs* où il répond à

---

<sup>396</sup> <http://www.evene.fr/citation/angoisse-vertige-liberte-36203.php>, Zugriff am 22.04.2013.

<sup>397</sup> Vgl. <http://www.philo5.com/Penser%20par%20soi-meme/Quels%20sont%20les%20problemes%20philosophiques%20essentiels.htm>, Zugriff am 24.04.2013.

la question : Que puis-je savoir ? En 1790, il formule dans *la critique de la faculté de juger* que cette capacité contient la faculté, en se fondant sur des cas isolés, de formuler des lois et de juger ce qui fournit une règle et ce qui ne la fournit pas. En revanche, la faculté de juger ne peut pas être enseignée, elle ne peut que s'acquérir par la pratique. D'après Kant, la compatibilité de ma liberté avec l'exigence légitime de liberté d'autres construit le critère de l'action morale. Une personne agissant utilise donc déjà sa liberté par ses actes.

L'existentialisme à la double signification d'un courant philosophique, au sein duquel se sont développées des doctrines multiples, et d'un phénomène sociologique, marqué par la vogue exceptionnelle du mot « existentialisme » à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle. Jean-Paul Sartre se rapproche de Heidegger par son ambition de dresser une ontologie phénoménologique.

En 1936, Jean-Paul Sartre a rédigé *la transcendance de l'Ego*. Dans son œuvre, il prend des décisions qui exprimeront d'une façon essentielle les futurs chemins de sa pensée. La transcendance sartrienne

« désigne ce mouvement par lequel non seulement la conscience vise un objet mais aussi le dépasse toujours vers ce qu'il n'est pas. Tel est le cas, par exemple, lorsque je considère le croissant de lune par rapport à la pleine lune qui, précisément, 'confère au croissant de lune son être de croissant' » (citation n° 118)

Son essai est la première littérisation de sa réception de la philosophie d'Husserl. La plupart des arguments de Sartre s'appuient sur des faits prouvés par l'introspection. Il se sert souvent des traités de Kant et d'Husserl pour faire des objections contre des hypothèses erronées ainsi que pour souligner telles hypothèses qu'il soutient.

Sartre reprend le dualisme cartésien de *res cogitans* et *res extensa* et par le biais d'une analyse complexe de la conscience, il met en évidence trois degrés de conscience :

« 1° *un premier degré* au niveau de la conscience irréfléchie [...]. Avec le cogito: 2° *un second degré*: la conscience réfléchissante est non-positionnelle d'elle-même, mais positionnelle de la conscience réfléchie. 3° *un troisième degré*, qui est un acte thétique au second degré, par lequel la conscience réfléchissante devient positionnelle de soi. » (citation n° 124)

L'acte de conscience est marqué par deux critères: la connaissance de soi et la référence à un objet. Toute conscience est conscience de quelque chose (note au bas de page n° 128) Tous les jours, ça arrive que l'on utilise souvent le pronom personnel « Je » sans être



vraiment conscient de ce que l'on dit. Quand je parle de moi, ce « Je » représente une entité complexe qui est composée de beaucoup de facteurs.

Sartre déduit la conclusion suivante de ses analyses phénoménologiques : la conscience se réfère uniquement à elle-même, à l'exception de l'objet auquel il est lié. Quelque chose qui se réfère uniquement à lui-même, ne peut subséquemment être née que de lui-même. Puisqu'il faut que la conscience se crée tout le temps à nouveau, mais sans être le maître de ce procès de cette création, elle s'angoisse. L'expérience de cette angoisse se produit sur le troisième degré de la conscience. L'ego est à la fois son histoire individuelle et son histoire sociale. En revanche, la conscience et donc la liberté nous échappent de cette façon. Comme ce sont des existences absolues, la conscience ainsi que la liberté s'absentent de cette histoire sociale et individuelle. En fait, ce qu'il nous comprend si on parle de l'Ego, n'existe pas.

*L'être et le néant*, l'ouvrage majeur de Sartre, est publié en 1943. A partir des influences croisées de Hegel, de Husserl, de Heidegger et de Kierkegaard, cet *essai d'ontologie phénoménologique* décrit la nature de la conscience humaine comme pour-soi, vouée au vide de la liberté et tâchant de coïncider avec la compacité des choses (en-soi) sans jamais y parvenir. La conscience est donc toujours décalée par rapport à elle-même, à la différence des choses qui, elles, ne sont jamais traversées par la contradiction. L'être du titre correspond au monde des choses, le néant, à celui de la conscience et de la liberté.

„Nous voulions seulement montrer qu'il existe une conscience spécifique de liberté et nous avons voulu montrer que cette conscience était l'angoisse. Cela signifie que nous avons voulu établir l'angoisse dans sa structure essentielle comme conscience de liberté. [...] Cette liberté, qui se découvre à nous dans l'angoisse, peut se caractériser par l'existence de ce *rien* qui s'insinue entre les motifs et l'acte. Ce n'est pas *parce que* je suis libre que mon acte échappe à la détermination des motifs, mais, au contraire, la structure des motifs comme inefficients est condition de ma liberté.“ (citation n° 161)

La mauvaise foi dans *L'être et le néant* est un effet né de l'incohérence entre facticité et liberté. Parmi les différents types de projets, la mauvaise foi est significative pour saisir l'être humain. L'analyse que Sartre constitue du projet de la mauvaise foi est fondée sur des exemples frappants ce qui finira par la conclusion que la mauvaise foi est une auto-illusion. En outre, Sartre détaille dans *L'être et le néant* sa théorie de la psychanalyse existentielle.

« [...] [L]'homme est libre, l'homme est liberté. [...] [L]'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait. »<sup>398</sup>

Jean-Paul Sartre fait cette déclaration au cœur de *L'être et le néant* ainsi que de son discours *L'existentialisme est un humanisme*. Elle concerne le libre arbitre et le déterminisme, les valeurs morales et aussi la notion de Dieu et l'intersubjectivité. Cette conférence (1945), qui était publiée l'année suivante, à peine retouchée par Sartre, entend lever les malentendus et critiques qui sont adressés à *L'être et le néant*, aux *chemins de la liberté*, à Jean-Paul Sartre et à l'existentialisme en général. La thèse de la conférence se résume en une phrase, c'est que la philosophie existentialiste est une philosophie humaniste. Sartre constate le grand changement auprès de la philosophie que l'on connaît jusqu'à ce jour : « l'existence précède l'essence » (citation n° 197). L'existentialisme se définit comme une doctrine qui soutient la valeur de la personne humaine.

Jean-Paul Sartre invoque que l'homme est pleinement responsable de ses actions. De surcroît, il « n'est rien d'autre que ce qu'il se fait » (citation n° 208).

En ce qui concerne l'histoire sociale et individuelle, Sartre constate :

« Jamais nous n'avons pensé qu'il n'y avait pas à analyser des conditions humaines ni des intentions individuelles. Ce que nous appelons la situation, c'est précisément l'ensemble des conditions matérielle et psychanalytique mêmes qui, à une époque donnée, définissent précisément un ensemble. »<sup>399</sup>

Selon Sartre, sa philosophie est fondée sur l'action libre et le sujet sartrien se fait lui-même. Il est subséquentement tout entier action. Le fait, que Sartre défende une philosophie athéiste, aboutit à la thèse que l'homme est le créateur de ses propres valeurs. Il faut aller jusqu'au bout de la solitude de l'homme et de sa responsabilité totale. L'être humain existe en ce qu'il n'est rien de défini, il devient ce qu'il a décidé d'être, mais ce qui compte, c'est l'action et non pas seulement ses pensées. L'individu crée son existence en se choisissant. La liberté humaine a beau être absolue, le sujet est engagé dans une situation donnée. Mais quel que ce soit le sens, c'est l'homme qui le donne à la situation. Le monde n'est jamais que le miroir de ma liberté. Sartre met en évidence que la liberté est comme un pouvoir de néantisation, comme un dépassement du donné. Néantiser veut dire créer des possibles au sein du monde tel qu'il est, c'est y introduire la liberté.

---

<sup>398</sup> Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*, page 39f.

<sup>399</sup> Ebd., page 107.

« L'homme est condamné à être libre », parce qu'il choisit toujours. Lors que l'on ne choisirait pas, c'est encore choisir, car on choisit de ne pas choisir.

Enfin, Jean-Paul Sartre répond à chaque objection en les contredisant tout en s'appuyant sur des exemples concluants et irréfutables. Grâce à la manière avec laquelle Sartre suggère ses thèses, elles deviennent des faits indéniables.

En ce qui concerne la technique de roman, Sartre a souligné par sa description que l'indéfini, le vague et la confusion, l'obscurité ainsi que l'indécision font partie de la vie. C'est justement en n'étant pas seulement philosophe que Jean-Paul Sartre a été philosophe et l'un des plus grands – ses romans et pièces de théâtre se révèlent d'une stupéfiante richesse de pensée.

*Les mouches* est la première pièce de Sartre et c'est pour cela qu'il présente ses thèses d'une manière exagérée par les paroles d'Oreste qui personnifie la pensée d'un existentialiste. Sartre est très habile à retracer une atmosphère vivante de façon extraordinaire : l'hésitation d'Oreste, la haine d'Electre, l'angoisse du peuple ainsi que la prétention et l'ennui d'Egiste. De plus, on peut aussi comprendre *Les mouches* comme une pièce de la littérature engagée, car Oreste démasque les faux mythes pour libérer le peuple. En outre, Sartre met en valeur la transformation d'Oreste qui réalise tout à coup ce que signifie la liberté :

« Mais, tout à coup, la liberté a fondu sur moi et m'a transi, [...] je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne [...]: mille chemins y sont tracés qui conduisent vers toi, mais je ne peux suivre que mon chemin. Car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin. La nature a horreur de l'homme, et toi, toi souverain des Dieux, toi aussi tu as les hommes en horreur. [...] ils sont libres, et la vie humaine commence de l'autre côté du désespoir. » (citation n° 8)

Oreste réalise enfin la signification de la liberté en apprenant quelle modification s'est produite en lui depuis qu'il avait effectué une action de premier plan. C'était cette action qui avait donné un certain poids à sa vie.

La pièce, puisque le moment de devenir soi-même n'est pas montré, signifie seulement un petit moment, toutefois un moment fondamental et essentiel. La vie sans souci ni problème vire à la vie en toute responsabilité par une action avec laquelle je peux m'identifier, quelque affreuse qu'elle puisse être.

Ce qui est perceptible dans *Les mouches*, c'est la première phase de la destinée de l'homme comme liberté.

En revanche, *Huis clos* (1944) est une pièce de théâtre qui traite la séquestration de trois personnes qui se trouvent en enfer. La fameuse phrase « L'enfer, c'est les Autres »

(citation n° 346) sort de son contexte. Nous faisons cette expérience dans l'embarras provoqué par le fait qu'une personne nous épie. L'être-vu signifie que l'être de l'individu est toujours déjà constitué par la présence des autres. Pour se connaître soi-même, on a donc besoin des autres. De plus, Jean-Paul Sartre voulait dire que la mémoire des vivants est le seul miroir au-delà des morts. Il expose ainsi par le dialogue la confrontation de la liberté de la conscience avec autrui, ce que nous appelons l'existentialisme. Les trois protagonistes de ce drame, Inès, Garcin et Estelle réalisent qu'il n'y a « [p]as besoin de grill » (citation n° 346), car ils seront ensemble en huis clos pour l'éternité à se disputer et c'est par cela que « [l]'enfer, c'est les Autres ». Au contraire de la pièce *Les mouches*, c'est le public qui doit tirer les théories et la conclusion des dialogues.

L'existentialisme commence à se propager par les premières représentations de *Les mouches* et de *Huis clos* – au début seulement à Paris, après tout dans la France entière et puis il se répandra vite dans toute l'Europe et finalement dans tout le monde.

Par contre, le premier scénario de Sartre, *Les jeux sont faits* qui était réalisé en 1947, est rempli du déterminisme, en effet, il joue avec le déterminisme. De l'autre côté, Sartre approfondit la problématique du projet ainsi que le problème de la mort. L'histoire se tissant autour des protagonistes Eve Charlier et Pierre Dumaine commence par leur mort. Sartre retrace l'image d'un couple qui ne peut pas être plus différent, du moins au premier abord : une dame bourgeoise et un rebelle. Mais il y a aussi des points communs comme la minute de leur mort et le fait qu'ils sont assassinés par des gens connus. Dans la première partie, Sartre expose surtout le problème de la mort, et après, c'est le déterminisme qu'il accentue. Finalement, il met en valeur la problématique du projet et l'échec de ses protagonistes en ce qui concerne la deuxième chance pour leur amour sur terre.

« 'Les jeux sont faits, voyez-vous. On ne reprend pas son coup.' [...] Puis Pierre dit tout à coup, avec une très grande douceur: 'Je vous ai aimée, Eve...' 'Non, Pierre, Je ne le crois pas.' 'Je vous ai aimée de toute mon âme, assure-t-il.' 'Après tout, c'est possible. Mais qu'est-ce que ça peut faire à présent?' [...] Alors, Pierre se tourne vers Eve et, avec une grande tendresse, lui fait un signe d'adieu de la main. Très émue, Eve lui répond par un geste semblable. Lentement, leurs bras retombent, ils se détournent, et ils s'en vont, chacun de son côté.' » (citation n° 371)

Lors d'une interview, Sartre explique : « Mon scénario baigne dans le déterminisme, parce que j'ai pensé qu'après tout, il m'était permis, à moi aussi, de jouer... » (citation n° 374) Que ce scénario ne convienne pas à l'existentialisme, se fait aussi voir par le fait qu'il finit mal. Pour Sartre, l'existentialisme est une doctrine optimiste. De surcroît, la

mort n'est pas intéressante pour lui, c'est la vie vue du côté de la mort qu'il analyse. « On meurt toujours trop tôt ou trop tard ; trop tôt en périodes de troubles et de guerres, trop tard, le reste du temps. »<sup>400</sup>

Pour Sartre, la liberté ne veut pas dire que j'ai tant de possibilités que possibles, elle veut dire que je peux décider moi-même dans la conscience que cette décision est vraiment la mienne et que moi, je peux m'identifier à elle.

Il faut aussi évoquer que la guerre a une forte influence sur les écrits et sur à la pensée de Sartre, comme il a dit : « La guerre a vraiment divisé ma vie en deux. [...] C'est là, si vous voulez, que je suis passé de l'individualisme et de l'individu pur d'avant la guerre au social, au socialisme. C'est ça le vrai tournant de ma vie: avant, après. » (citation n° 378)

En général, on peut constater que Sartre n'a pas relu ses manuscrits et il a à peine corrigé ses épreuves. De plus, il n'a jamais vérifié l'exactitude, ou l'origine des citations utilisées. Il a laissé traîner des incorrections, des faiblesses, des redondances qu'une simple relecture aurait détectées. Quelquefois, il s'en rend compte après la publication.

Sartre a toujours reproché à la psychanalyse d'enfermer l'individu dans la prison des déterminations de son passé. Selon lui, c'est le projet fondamental que l'homme se donne lui-même qui détermine l'existant humain, et non le poids de son passé qu'il serait condamné à traîner tout au long de sa vie. Sa philosophie de la liberté n'est pas seulement une philosophie, elle est aussi un modèle d'existence.

La fidélité de Sartre envers lui et les autres n'est pas le fait d'un acte de s'attacher à une certaine chose arrivée, c'est surtout le fait d'un départ infini. « Tout au long de son existence, Sartre n'a jamais cessé de se remettre en question. »<sup>401</sup>

Se battre ou se rendre – je vais le répéter une dernière fois pour ceux qui en doutent encore : la vie humaine est faite de choix. Le choix est le plus important.

Je veux finir ce travail par une citation de Jean-Paul Sartre qui montre bien comment je me suis sentie quand j'ai commencé à lire ses œuvres. Je ne pourrais pas l'exprimer de manière plus exacte :

„Un jour, [...] il est entré en grande pompe dans cette salle. Il a parcouru du regard les innombrables livres qui tapissent les murs et il a dû dire [...]: « A nous deux, Science humaine. » Puis il est allé prendre le premier livre du premier rayon d'extrême droite ; il l'a ouvert à la première page, avec un sentiment de respect et d'effroi joint à une décision

---

<sup>400</sup> Jean-Paul Sartre: *Les jeux sont faits*, Présentation et notes par Walter Moog, page 153

<sup>401</sup> Simone de Beauvoir: *La cérémonie des adieux*, page 13.

inébranlable. Il en est aujourd'hui à L. [...] pas un instant il ne s'est déconcerté. Il a tout lu ; [...] Derrière lui, devant lui, il y a un univers. Et le jour approche où il se dira, en fermant le dernier volume du dernier rayon d'extrême gauche : « Et maintenant ? ».<sup>402</sup>

---

<sup>402</sup> Jean-Paul Sartre: *La nausée*, Seite 52.

## 9. Abstract

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich vorrangig mit dem Freiheitsbegriff von Jean-Paul Sartre. Hierfür wird zu Beginn zuerst ein Überblick zu Sartres Leben und Schaffen dargelegt. Weiters wird der Freiheitsbegriff an sich erläutert, zum einen im allgemeinen Kontext, zum anderen im philosophischen, wobei hierbei besonders auf Immanuel Kant und Søren Kierkegaard eingegangen wird, da sich Sartre von Kant abgrenzte und Kierkegaards Ausführungen ihm als Inspiration und Gedankenanstoß dienten. Im Hauptteil dieser Arbeit wird anhand ausgewählter Werke von Jean-Paul Sartre (*La transcendance de l'Ego*, *L'être et le néant*, *L'existentialisme est un humanisme*, *Les mouches*, *Huis clos* und *Les jeux sont faits*) die Entwicklung seines Freiheitsbegriff herausgearbeitet sowie im Anschluss die Bedeutung sowie der Ausdruck des Terminus in seinen philosophischen und literarischen Werken verglichen.

In seinem philosophischen Essay *La transcendance de l'Ego* streift er das Sujet der Freiheit nur am Rande, wohingegen er sie bei *L'être et le néant* bewusst herausarbeitet. In dieser Arbeit werden hierfür von seinem philosophischen Hauptwerk der 1. und 4. Teil herangezogen. *L'existentialisme est un humanisme* war ein von Sartre 1945 gehaltenes Vortag, der ein Jahr darauf als Essay publiziert wurde. *Les mouches* ist das erste Theaterstück, das Sartre schreibt. Dem Stück *Huis clos* entstammt der meist zitierte Satz Sartres „L'enfer, c'est les autres“. Selten wurde ein anderes Zitat so häufig gebraucht und gleichzeitig so oft missverstanden. Den Abschluss in dieser Arbeit macht das an den Determinismus angelehnte Drehbuch *Les jeux sont faits*.

Die Schwerpunkte bei der Herausarbeitung des Freiheitsbegriffs von Sartre werden hierbei auf seine Werke *L'existentialisme est un humanisme* und *Les mouches* gelegt.

## 10. Danksagung

Ich will mich vor allem bei meinem Diplomarbeitsbetreuer Prof. Dr. Georg Kremnitz für seine Unterstützung, sein offenes Ohr, Anregungen, konstruktive Kritik und die engagierte Betreuung bedanken; aber auch dafür, dass er während meines gesamten Studiums immer für mich da war. Spezieller Dank geht auch an meinen Zweitprüfer, Dr. Matthias Flatscher, der mir stets mit Rat und Tat zur Seite stand und mir mit Gedankenanstößen wichtige Impulse gab und mich sogar während meines Auslandssemesters philosophisch unterstützt hat.

Mein besonderer Dank gilt meinen Eltern, die mir während meines Studiums stets Rückhalt gaben. Meiner Mutter möchte ich vor allem für ihre Nervenstärke sowie meine Nervenstärkung danken, meinem Vater vor allem für das Korrektur lesen all meiner deutschsprachigen Arbeiten.

Ich will mich an dieser Stelle auch bei jenen lieben Menschen bedanken, die mich während meines Studiums begleitet haben, die mich unterstützt und ermutigt haben und auch Verständnis hatten für Phasen, in denen das Pflegen sozialer Kontakte nicht möglich war, vor allem aber bei Frau Mag. Marie-Laure Straka für die wunderbaren Praktika sowie die Hilfe beim Korrekturlesen. Besonders bedanken will ich mich bei meiner besten Freundin Karoline, die immer für mich da war, mich unterstützt hat, mir Mut zugesprochen hat, aber auch wusste, wann es wichtig war, Kritik zu üben.

Auch vielen Dank an Melanie für philosophische Ratschläge und Diskurse, für das gemeinsame Kopfschütteln über Freud, aber auch für die produktiven Diskussionen und andere anregende Gespräche, denn die eigenen Gedanken brauchen mitunter einen Widerpart, an dem sie sich entzünden können.

Und ein großes Dankeschön an Alice und Verena – viele Lehrveranstaltungen wurden durch Euch zu einem Erlebnis, ebenso wie so manche Referatsausarbeitung und Prüfungsvorbereitungen.

De surcroît, je veux remercier tous mes amis français qui m'ont soutenus et qui ont répondu à toutes mes questions, en particulier Emilie: mille merci pour ton soutien! C'est grâce à vous que j'améliore tellement et toujours mon français.

„Leider läßt sich eine wahrhafte Dankbarkeit mit Worten nicht ausdrücken.“

Johann Wolfgang von Goethe an Amalie v. Gallitzin am 06.02.1797



## 11. Quellenverzeichnis

### Schriften Sartres

- *A propos de l'existentialisme: Mise au point* in: Contat, Michel/Rybalka Michel: *Les Écrits de Sartre*, chronologie, bibliographie commentée, Gallimard, Paris 1980
- *Cahiers pour une morale*, Editions Gallimard, Paris 1983
- *Huis clos*, texte et documents présentés et annotés par Monika Beutter, Werner Höfer et Hans-Dieter Schwarzmann, Ernst Klett Sprachen, Stuttgart 1981
- *Huis clos suivi de Les mouches*, Collection Folio, Gallimard, Barcelone 2011
- *L'être et le néant*, Essai d'ontologie phénoménologique, Editions Gallimard, Mesnil-sur-l'Estrée 2009
- *L'existentialisme est un humanisme*, présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, Saint-Amand (Cher) 2007
- *La nausée*, Editions Gallimard, Barcelone 2009
- *La transcendance de l'Ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2003
- *Les jeux sont faits*, Collection Folio, Gallimard, Manchecourt 2006
- *Les jeux sont faits*, Présentation et notes par Walter Moog, Ernst Klett Sprachen, Stuttgart 2013
- *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Gallimard, Paris 2010
- *Situations, X, Politique et Autobiographie*, Gallimard, Paris 1976
  
- *Das Spiel ist aus*, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, in Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaïm-Sartre, begründet von Traugott König, herausgegeben von Vincent von Wroblewsky, Drehbücher Band 1, Deutsche Übersetzung von Alfred Dürr, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg <sup>67</sup>2007
- *Bariona oder Der Sohn des Donners, ein Weihnachtsspiel. Die Fliegen*, Drama in drei Akten, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, in Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaïm-Sartre, begründet von Traugott König, herausgegeben von Vincent von Wroblewsky, Theaterstücke Band 1 und 2, Neuübersetzung von Traugott König, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg <sup>11</sup>2008

- *Das Sein und das Nichts, Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, herausgegeben von Traugott König, Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg <sup>10</sup>2004
- *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943 – 1948*, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, in Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkäim-Sartre, begründet von Traugott König, herausgegeben von Vincent von Wroblewsky, Philosophische Schriften 4, Deutsch von Werner Bökenkamp, Hans Georg Brenner, Margot Fleischer, Traugott König, Günther Scheel, Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg <sup>4</sup> 2007
- *Geschlossene Gesellschaft*, Stück in einem Akt in neuer Übersetzung, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, in Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkäim-Sartre, begründet von Traugott König, herausgegeben von Vincent von Wroblewsky, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg <sup>45</sup>2007
- *Gesammelte Dramen, Die Fliegen*, Deutsch von Gritta Baerlocher, *Bei geschlossenen Türen*, Deutsch von Harry Kahn, *Tote ohne Begräbnis*, Deutsch von Robert Blum, *Die ehrbare Dirne*, Deutsch von Ettore Cella, *Die schmutzigen Hände*, Deutsch von Eva Rechel-Mertens, *Der Teufel und der liebe Gott*, Deutsch von Eva Rechel-Mertens, *Kean oder Unordnung und Genie*, Deutsch von Marianne Wentzel, *Nekrassow*, Deutsch von Susanne Lepsius und Willi Wolfradt, *Die Eingeschlossenen*, Deutsch von Herbert Liebmann und Renate Gerhardt, *Die Troerinnen des Euripides*, Deutsch von Hans Mayer, Rowohlt Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, 1969

#### Sekundärliteratur

- Aristoteles: *Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I-IV. Griechisch-Deutsch*. Übersetzt von Hermann Bonitz, mit Einleitung und Kommentar hg. v. Horst Seidl. Hamburg: Meiner <sup>3</sup>1989
- de Beauvoir, Simone: *La cérémonie des adieux*, Editions Gallimard, Paris 1981
- Berne, Mauricette: *Sartre*, Bibliothèque nationale de France, Gallimard, Paris 2005
- Biemel, Walter: *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg 1964
- Birkenstock, Eva: *Heißt philosophieren sterben lernen?*, Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig, Verlag Karl Alber Freiburg/München 1997

- Bojanowski, Jochen: *Kants Theorie der Freiheit, Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, Berlin 2006
- Brochier, Jean-Jacques: *Pour Sartre, Le jour où Sartre refusa le Nobel*, Editions Jean-Claude Lattès, Paris 1995
- Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 2, Ernst Klett Verlag Stuttgart 1975
- Cabestan, Philippe: *Dictionnaire Sartre*, Ellipses Edition Marketing S.A., Bonchamp-Lès-Laval, 2009
- Cabestan, Philippe: *Le vocabulaire de Sartre*, Ellipses Edition Marketing S.A., Paris 2001
- Cohen-Solal, Annie: *Sartre 1905 – 1980*, Gallimard, Paris 1985
- Contat, Micheal/Rybalka, Michel (Hg.): *Les Écrits de Sartre*, chronologie, bibliographie commentée, Gallimard, Paris 1980
- Dobel, Richard (Hg.): *Lexikon der Goethe-Zitate*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, <sup>4</sup>1999
- Dudenredaktion (Hg.): Duden, *Das Herkunftswörterbuch*, Etymologie der deutschen Sprache, 4., neu bearbeitete Auflage, Dudenverlag Mannheim 2007
- Dudenredaktion (Hg.): Duden, *Das Synonymwörterbuch*, Dudenverlag Mannheim <sup>4</sup>2007
- Dudenredaktion (Hg.): Duden, *Redewendungen*, Wörterbuch der deutschen Idiomatik, Mannheim <sup>3</sup>2008
- Ferber, Rafel: *Philosophische Grundbegriffe 2*, Verlag C.H.Beck oHG, München 2003
- Fleischer, Margot: *Menschliche Freiheit – ein vielfältiges Phänomen*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau 2012
- Fritsch, Renate: *Motive, Bilder und Schlüsselwörter in Jean-Paul Sartres literarischen Werken*, Europäische Hochschulschriften, Herbert Lang Bern und Peter Lang Frankfurt am Main, 1976
- Garff, Joakim: *Kierkegaard*, Biographie, aus dem Dänischen von Herbert Zeichner und Hermann Schmid, dtv, München <sup>2</sup>2006
- Gessmann, Martin (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch*, begründet von Heinrich Schmidt, Stuttgart: Kröner <sup>23</sup>2009

- Haar, Eberhard: *Jean-Paul Sartre, Huis clos, Geschlossene Gesellschaft*, Stark Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Freising 2008
- Hastedt, Heiner: Sartre, *Grundwissen Philosophie*, Reclam Verlag Leipzig, 2005
- Hayman, Ronald: *Jean-Paul Sartre, Leben und Werk*, Deutsche Erstausgabe, aus dem Englischen von Bernd Lenz und Sonja Hauser, Wilhelm Heyne Verlag München 1988
- Hengelbrock, Jürgen: *Jean-Paul Sartre, Freiheit als Notwendigkeit*, Einführung in das philosophische Werk, Verlag Karl Alber Freiburg/München 2005
- Hock, Thomas: *Jean-Paul Sartre gelesen*, Books on Demand GmbH, Norderstedt 2005
- Höffe, Otfried: *Kleine Geschichte der Philosophie*, Verlag C.H. Beck, München 2001
- Jeanson, Francis: *Le problème moral et la pensée de Sartre*, lettre-préface de Jean-Paul Sartre, Editions du Myrte, Paris 1947
- Jeanson, Francis: *Sartre, Les écrivains devant Dieu*, Desclée De Brouwer, Bruges 1966
- Jolivet, Régis: *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre*, Editions de Fontenelle, Abbaye Saint-Wandrille 1948
- Kampits, Peter: *Jean-Paul Sartre*, Verlag C.H. Beck, München 2004
- Kampits, Peter: *Wer sagt, was gut und was böse ist?* Überreuter, Wien 2011
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff der Angst*, aus dem Dänischen von Walter Rest, Günther Jungbluth und Rosemarie Lögstrup, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München 2005
- Kierkegaard, Sören: *Die Schriften über sich selbst*, Grevenberg Verlag Dr. Ruff & Co. OHG – Simmerath 2003
- Kierkegaard, Sören: *Entweder – Oder, Teil I und II*, unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft, hg. v. Hermann Diem und Walter Rest, aus dem Dänischen von Heinrich Fauteck, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München 2007
- Kierkegaard, Sören: *Philosophische Brocken oder Ein bißchen Philosophie*, übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay ‚Zum Verständnis des Werkes‘ hg. v. Liselotte Richter, Europäische Verlagsanstalt Berlin, <sup>3</sup>2002
- Kunzmann, Peter/Burkhard, Franz-Peter/Wiedmann, Franz: *dtv-Atlas Philosophie*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München <sup>11</sup>2003

- Editions LAROUSSE (Hg.): *Dictionnaire des synonymes & analogies*, Varèse 2008
- Editions LAROUSSE (Hg.): *Dictionnaire des citations philosophiques*, Varèse 2010
- Lévy, Bernard-Henri: *Sartre, Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, aus dem Französischen von Petra Willim, Carl Hanser Verlag München Wien 2002
- Lexikonredaktion des Bibliographischen Instituts (Hg.): *Das Neue Duden-Lexikon* in 10 Bänden, Band 3, Dudenverlag 1984
- Liesenfeld, Stefan (Hg.): *Sören Kierkegaard, Jenseits der Angst, Hundert Worte/Klassiker*, Verlag Neue Stadt, München 2005
- Liessmann, Konrad Paul: *Sören Kierkegaard zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg <sup>5</sup>2010
- Liessmann, Konrad Paul: *Die großen Philosophen und ihre Probleme, Vorlesungen zur Einführung in die Philosophie*, WUV-Universitätsverlag, Wien 2003
- Liessmann, Konrad Paul: *Vom Nutzen und Nachteil des Denkens für das Leben, Vorlesungen zur Einführung in die Philosophie*, WUV-Universitätsverlag, Wien 2003
- Mader, Johann: *Einführung in die Philosophie von Parmenides zur Postmoderne*, Facultas Verlags- und Buchhandel AG, Wien, <sup>1</sup>2005
- Möbuß, Susanne: *Sartre*, Herder/Spektrum, Meisterdenker, Freiburg, Originalausgabe
- Moser, Ernst: *Freiheit*, Verlag ARISTARCH AG Chur, Memmingen 1986
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse und Zur Genealogie der Moral*, Anaconda Verlag GmbH, Köln 2006
- Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, Erste Auflage 1985
- Noack, Ludwig: *Philosophiegeschichtliches Lexikon*, Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart – Bad Cannstatt 1968
- Pauer-Studer, Herlinde: *Einführung in die Ethik*, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien 2003
- Pieper, Annemarie: *Søren Kierkegaard*, Verlag C. H. Beck, München 2000
- Recki, Birgit: *Freiheit*, „Grundbegriffe der europäischen Geistesgeschichte“ herausgegeben von Konrad Paul Liessmann, facultas.wuv, Wien 2009
- Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, Schwabe & Co Verlag Basel/Stuttgart 1972

- Robert, Paul (Hg.): *Le nouveau Petit Robert de la langue française*, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Nouvelle édition millésime Paris 2008
- Schopenhauer, Arthur: *Über die Freiheit des menschlichen Willens. Über die Grundlage der Moral, Kleinere Schriften II*, Diogenes Taschenbuch, Zürich 2010
- Schumacher, Bernard N. (Hg.): *Jean-Paul Sartre – Das Sein und das Nichts*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2003
- Schumacher, Bernard N.: *Philosophie der Freiheit: Einführung in Das Sein und das Nichts*, in: Schumacher, Bernard N. (Hg.): *Jean-Paul Sartre – Das Sein und das Nichts*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2003
- Spaemann, Robert: *Freiheit* in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Band 2, Schwabe & Co Verlag Basel/Stuttgart 1972
- Streller, Justus: *Zur Freiheit verurteilt, Ein Grund der Philosophie Jean-Paul Sartres*, Verlag von Felix Meiner in Hamburg 1952
- Suhr, Martin: *Jean-Paul Sartre zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg <sup>3</sup>2007
- Turki, Mohamed: *Freiheit und Befreiung, zur Dialektik philosophischer Praxis bei Jean-Paul Sartre*, Germinal Verlag GmbH, Bochum 1986
- Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp Verlag Berlin 2010
- Wildenburg, Dorothea: *Jean-Paul Sartre*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main 2004

#### Internetquellen

- <http://laposso.philo.free.fr/blog2/public/JLC-SARTRE.pdf>, Zugriff am 13.11.2012
- <http://www.duden.de/rechtschreibung/Freiheit>, Zugriff am 24.11.2012
- <http://www.nobelpreis.org/Literatur/sartre.htm>, Zugriff am 24. 11. 2012
- <http://www.philosophie-woerterbuch.de>, Zugriff am 18.01.2013
- <http://www.dictionary-quotes.com/du-und-ich-wir-sind-eins-ich-kann-dir-nicht-wehtun-ohne-mich-zu-verletzen-mahatma-gandhi/>, Zugriff am 05.03.2013
- <http://www.lexode.com/citations/citation,22537.html>, Zugriff am 06.03.2013
- <http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch>, letzter Zugriff am 19.03.2013
- [http://www.zitate-aphorismen.de/zitate/autor/arthur\\_schopenhauer/50/40](http://www.zitate-aphorismen.de/zitate/autor/arthur_schopenhauer/50/40), Zugriff am 01.04.2013
- <http://www.pohlw.de/literatur/theater/sprechst-bsp.htm>, Zugriff am 05.04.2013

- [http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau\\_jj/contrat\\_social/Contrat\\_social.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/contrat_social/Contrat_social.pdf),  
Zugriff am 10.04.2013
- <http://en.bookfi.org/book/796953>, Zugriff am 14.04.2013
- <http://www.mwelzel.de/sartre/>, Zugriff am 14.04.2013
- [http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Kierkegaard\\_3StadesDeL%207Existence.htm#\\_ftn7](http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Kierkegaard_3StadesDeL%207Existence.htm#_ftn7), Zugriff am 16.04.2013
- <http://www.linternaute.com/biographie/hannibal-1/>, Zugriff am 20.04.2013
- <http://www.evene.fr/citation/angoisse-vertige-liberte-36203.php>, Zugriff am  
22.04.2013
- <http://de.scribd.com/doc/32871649/Kierkegaard-Le-concept-de-l-angoisse>, Zugriff  
am 22.04.2013
- [http://www.philo5.com/Penser%20par%20soi-  
meme/Quels%20sont%20les%20problemes%20philosophiques%20essentiels.htm](http://www.philo5.com/Penser%20par%20soi-meme/Quels%20sont%20les%20problemes%20philosophiques%20essentiels.htm),  
Zugriff am 24.04.2013
- [http://www.linguee.de/deutsch-  
franzoesisch/search?source=auto&query=kant+gesetzm%E4%DFigkeit](http://www.linguee.de/deutsch-franzoesisch/search?source=auto&query=kant+gesetzm%E4%DFigkeit), Zugriff am  
26.04.2013
- <http://www.philo5.com/Les%20philosophes/Sartre.htm>, Zugriff am 28.04.2013
- <http://de.wikipedia.org/wiki/Marseillaise>, Zugriff am 04.05.2013
- <https://www.youtube.com/watch?v=Tm88QAI8I5A>, Zugriff am 04.05.2013
- <http://www.georgdanzer.at/>, Zugriff am 04.05.2013

## 12. Lebenslauf

Nina Kilzer

geboren am 02.02.1983 in Wien

### Schulbildung:

1989 – 1993	Volksschule II Tulln
1993 – 1997	Hauptschule I Tulln
1997 – 2001	Handelsakademie Tulln
2007	Ablegung der Studienberechtigungsprüfung
2007	Studienbeginn an der Universität Wien (Lehramt Französisch, Philosophie und Psychologie)
2010	Erasmusstudium (Studienrichtung Philosophie) an der Université Nice Sophia Antipolis