

Sartres Situation : "... bis ans Ende der zwei Extreme"

Autor(en): **Bondy, François**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **60 (1980)**

Heft 6

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-163645>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Sartres Situation

«... bis ans Ende der zwei Extreme»

Jean-Paul Sartre einschätzen, bewerten, ausmachen, was eigentlich seine Impulse, seine produktiven oder lähmenden Widersprüche, was sein Denken zwischen totaler Freiheit des Einzelnen im Zeichen der Selbsterschaffung durch das «projet» und totaler Bedingung durch die gesellschaftlichen Umstände von frühester Kindheit an war, heisst, diesen Schriftsteller und Philosophen dem «Blick» aussetzen – also eben das tun, was Sartre in «*Das Sein und das Nichts*» als das Entsetzlichste, als die versklavende Inbesitznahme durch den «andern» geschildert hat:

«Die Scham, das ist, als eine Natur begriffen zu werden, wo doch diese Natur mir selber entgleitet und als solche unkennbar ist (. . .) Ich erfasse den Blick des andern als Erstarrung, als Entfremdung meiner eigenen Möglichkeit (. . .) Der andere als Blick ist nur dieses: meine transzendierte Transzendenz (. . .) Der andere, das ist der verborgene Tod meiner Möglichkeiten.»

Sartre hat sich selbst immer aufs neue radikal kritisiert. Die Vergangenheit als tote Masse, als unerträgliche Verfestigung – das ist auch die eigene, die in Werken nachprüfbar, die später als Dokument einer «Neurose» beurteilt, abgewertet wurde. Über den frühen Sartre hat der späte Sartre ebenso Gericht gehalten wie über Flaubert. Überhaupt hat Sartre von seinem Hauptwerk, das 1943 erschien, Abstand genommen wie Heidegger nach der «Kehre» von «*Sein und Zeit*». Wie dessen dritter Teil, so fehlt die als Ethik angekündigte Fortsetzung von «*Das Sein und das Nichts*». Zur näheren Begründung dieses Vergleichs sei auf «*Heidegger and Sartre, An Essay on Being and Place*» von Joseph P. Fell (Columbia University Press, New York 1979) hingewiesen; zu andern wesentlichen Aspekten von Sartres Denken auf Peter Caws «*Sartre*» (Routledge and Kegan Paul, London 1979) und bei dieser Gelegenheit allgemein auf den zuwenig beachteten Umstand, dass die neueren englischsprachigen Sartre-Studien den französischen und deutschen oft überlegen sind, jedoch in unserer kontinentalen Sartre-Rezeption bisher nicht die Aufmerksamkeit fanden, die sie verdienen.

Mittelbar ist die «Ethik» in Bruchstücken vorhanden, auch abgesehen davon, dass das wichtigste der nicht vollständig ins Deutsche übersetzten Werke «*Saint-Genet*» die Aporien einer Ethik exemplifiziert. Im Sonderheft der Zeitschrift «*Obliques*» (Nr. 18–19, Nyons, Frankreich), dem ein weiteres Heft folgen soll, sind Exzerpte aus Heften von 1947 unter dem Titel «*La Grande Morale*» erschienen – es ist offenbar das einzige erhaltene von zehn Heften, die zwischen 1947 und 1949 entstanden sind. Diese Aufzeichnungen beweisen, dass Sartre mit dem Vorhaben einer «Ethik» lange gerungen hat, bevor er es aufgab.

Hier wird insbesondere der Gedanke abgehandelt und abgewandelt, dass alles historische Denken im Zeichen eines philosophischen Systems steht: «*Wenn es eine Geschichte gibt, so ist es diejenige Hegels. Eine andere kann es nicht geben.*» Eine der aphoristischen Notizen lautet: «*Der Existentialismus gegen die Geschichte durch die Behauptung der unreduzierbaren Individualität der Person.*» Ein anderer: «*Immer jenseits seiner geschichtlichen Aktion sein. Wie die Geschichte selber. Wer drinnen bleibt, ist in sie eingeschlossen wie in einen Sarg, die Geschichte ist bereits anderswo. Permanente Revolution.*»

Wir begegnen hier dem bei Sartre dominierenden Motiv des «Eingeschlossenseins», durch welches er weit eher der Phänomenologe der «Sequestrierung», der Ummauerung ist als der Denker der Freiheit.

Mehrere Sätze von Georges Bataille, dem zwischen Hegel und Nietzsche zerrissenen Denker, dem Sartre einen Essay gewidmet hat und mit dem er in einem Pariser philosophischen Kreis öffentliche Diskussionen hatte, werden zustimmend angeführt, wie dieser: «*Die Abwesenheit des Mythos ist auch ein Mythos*» und «*Das Universale ist in gewisser Weise eine Flucht*». Es folgen Bekenntnisse zur Poesie, die das im gleichen Heft erstmals erschienene Mallarmé-Fragment bestätigt. «*Liebe zum Scheitern. Liebe des Unmöglichen. Der authentische Mensch kann nicht umhin, in irgendeiner Weise poetisch zu sein.*» Und später: «*Die Poesie rettet das Scheitern als solches.*»

Die Verbindung einer Moral mit einer Sinnggebung im Zeichen eines Fortschritts, um die später die «*Kritik der dialektischen Vernunft*» kreiste – die konkrete Darstellung der Strukturen und Wechselwirkungen wurde auf einen zweiten, nie geschriebenen Band aufgespart – wird als in sich widerspruchsvoll und unvollziehbar gezeigt, mit Hinweis auf Kafka. Das geschichtliche Ziel findet sich nie in der erfahrenen Geschichte, die stets ihre Kehrseite hat. Sartres Beispiel: «*Die bedrückende russische Bürokratie als Kehrseite des Fortschritts des Proletariats.*» Es gebe Fortschritt, weil es kein Zurück gibt, aber es gebe andererseits keinen Fortschritt, weil die Verschiedenheit, die Andersartigkeit zwischen Zielen und Geschehen

unüberwindbar bleibe. Geschichte und Moral seien antinomisch: «*Eine konkrete Moral ist so etwas wie die Logik des wirksamen Handelns.*»

Spätere Schriften, Erklärungen aus den letzten Jahren, in denen wegen der nahezu völligen Erblindung Sartre nicht mehr schrieb und nur noch Äusserungen aufzeichnen liess, sehen den Eintritt in eine eigentliche Geschichte voraus, in welcher eine Ethik möglich wäre. Im vorliegenden Fragment gilt eine solche «andere» Geschichte als grundsätzliche Unmöglichkeit, und zwar mit Argumenten, die später von Sartre übersprungen aber nicht widerlegt wurden.

Für Sartre war schliesslich die völlige «Durchsichtigkeit» aller Menschen in einer Gesellschaft ohne Privilegien vorstellbar. *Ethisch* wäre dann jedes Handeln, das dieses Ziel näher bringt. Doch hat Sartre bis zuletzt um diese Ethik gerungen, sie immer wieder anders formuliert; im letzten, kurz vor dem Tode in drei Heften von «*Le Nouvel Observateur*» veröffentlichten Gespräch mit Benny Levy (offenbar ein junger Philosoph und ein Freund), wird auch das nach 1968 häufig abgegebene Bekenntnis zu Gewalt und Terror als Motoren der Befreiung wieder in Frage gestellt. Die hier ausgesprochene Hoffnung, im Dialog mit jungen Revolutionären schliesslich doch eine Ethik zu erarbeiten, ist unerfüllt geblieben; man könnte mit Sartreschen Analysen beweisen, dass sie es bleiben musste.

Zur Grundlage von Sartres Prestige, das er später in den Dienst seines Engagements gestellt hat, gehören die philosophischen Schriften. In einem Aufsatz über Sprache in der «*Revue d'Esthétique*» hat Sartre sich zum Verändern der französischen Sprache bekannt, zur Notwendigkeit, schwerfällig und ungewohnt wirkende Wortbildungen deutschen Ursprungs einzuführen – doch gerade diesen Nachweis hat er in einer bezaubernd einfachen, durchsichtigen Sprache geführt.

Auf Sartres Philosophie passt der Ausdruck «Existentialismus» zunächst nicht. Er hat ihn selber kaum gebraucht, bis das Wort durch Kommentatoren und durch die Mode aufgezwungen wurde, hat es erst dann selber verwendet, zumal in seiner populärsten, aber auch flachsten philosophischen Schrift «*Der Existentialismus ist ein Humanismus*».

Früher Ruhm

Die meisten, die damals über Sartre als Philosophen sprachen, kannten gewöhnlich nur diese Schrift, die dem schnellen Verständnis kein Hindernis bietet und sich schon darin von Sartres wirklich philosophischen Werken unterscheidet. Vermutlich hätte Sartre niemandem sonst erlaubt, seine Gedankengänge so zu vereinfachen, wie er es in jener Gelegenheitschrift selber getan hat.

Schon vor 1940 war Jean-Paul Sartre ein wenn nicht populärer, so doch sehr bekannter Autor, dem ältere Schriftsteller wie André Gide bereits höchste Aufmerksamkeit zuwendeten. Das galt nicht für die sehr persönliche Aufarbeitung Husserlscher «Evidenzen» in den Werken vor «*Das Sein und das Nichts*», sondern für «*La Nausée*» (Der Ekel) und die Novellen von «*Le Mur*» (Die Mauer) sowie für eine Reihe glanzvoller literarischer Entdeckungen und Erledigungen, die in «*La Nouvelle Revue Française*» erschienen und später in «*Situations I*» gesammelt wurden. Mag Sartres damalige Einschätzung von John Dos Passos als grösstem Schriftsteller der Gegenwart überholt wirken – sie lässt die Technik der eigenen, vor dem Krieg begonnenen unabgeschlossenen Romanreihe «*Die Wege der Freiheit*» verstehen; insgesamt war hier ein neuer Ton und eine frische Direktheit, die die spätere französische «Tiefenkritik» oft vermissen lässt.

Im besetzten Paris durfte das Schauspiel «*Die Fliegen*» gespielt werden und mochte als Résistance-Thema der Befreiung von einer Tyrannei verstanden werden. «*Das Sein und das Nichts*» wurde nach dem Erscheinen 1943 viel gelesen – wenn auch vielleicht, ausser von Spezialisten, nicht Seite um Seite. Als Sartre gleich nach dem Krieg eine Zeitschrift gründete – der Titel «*Les Temps Modernes*» war von Chaplins Film inspiriert –, war diese von der engagierten Literatur, vom sozialen Zeugnis, von der Militanz bestimmt. Mitherausgeber und Mitarbeiter entfernten sich – diskret wie Raymond Aron, im Zeichen weitreichender Auseinandersetzungen wie Albert Camus und der Mitherausgeber Maurice Merleau-Ponty. Der Streit zwischen Sartre und Camus um das Wesen der Revolution, der Freiheit, des Totalitarismus wurde bis zum Überdross kommentiert – und zwar weltweit.

Spätere Dispute, Wendungen, auch Werke hatten nicht mehr die gleiche Aura des Wesentlichen und Dringlichen. Ob nun Sartre sich total und schroff für Stalin und jede kommunistische Partei aussprach, ob er nach dem Einmarsch in Ungarn das Sowjetsystem und die ungarische Partei ebenso schroff verwarf – aber zugleich auch Chruschtschow tadelte, Kritisches über Stalin gesagt zu haben, wofür «die Massen» noch nicht bereit seien; ob er in Reportagen aus der Sowjetunion dort höchste Freiheit fand, ob er später zugab, die meisten Berichte seien gar nicht von ihm selber geschrieben worden, und sein wahrer Eindruck sei ganz anders gewesen – das hatte etwas Anekdotisches, war nicht himmelstürmend.

Mit dem grossen Erfolg der Jugend-Autobiographie «*Die Wörter*» – sie wird zu sehr als authentisches Dokument beurteilt, als diene sie nicht zugleich Thesen des späteren Sartre – hatte der Autor einen paradoxen Erfolg; er spottete darin über den Ehrgeiz des Jünglings, ein berühmter Schriftsteller zu werden, sah diesen Erfolg als ein Scheitern und befestigte

doch mit «*Die Wörter*» seine Lage als Erfolgsautor, mochte er auch nunmehr der Literatur, sogar der «engagierten», im Namen direkterer Aktion absagen.

Ob sich Sartre 1968 der Jugendrevolution anschloss und die Studenten aufrief, gewaltsamer und radikaler zu sein, ob er sich schützend vor extrem radikale Zeitungen stellte wie «*La Cause du Peuple*», deren frühere Redaktoren verhaftet wurden, während niemand an Sartre rührte – er stand dennoch nicht mehr im Mittelpunkt des Interesses. Das war er wohl zuletzt während der Kämpfe in Indochina, und vor allem in Algerien, durch seine Aufrufe, durch Manifeste, die Hunderte von prominenten Mitunterzeichnern fanden – Sartres Wohnung wurde damals durch Plasticbomben verwüstet.

Spätestens 1970 war es um ihn als politischen Schriftsteller und Militanten stiller geworden. Sammlungen früherer politischer Aufsätze erschienen in der Reihe «*Situations*» und wirkten, auch in Sartres Augen, oft überholt. Weggelassen wurde, wenn ich nicht irre, nur einer: ein Essay, der sich zur europäischen Einheit als Abgrenzung gegen die Sowjetunion und Amerika bekannte.

1970 erschienen die drei Bände – 2800 Seiten – des Flaubertbuchs «*Der Idiot der Familie*», eine Psychographie mit eingehendster Deutung der Herkunft, der Kindheit, der frühesten Schriften. Der krönende Band, der den Triumph jenseits des als Scheitern aufgefassten Lebens durch das Gelingen von «*Madame Bovary*» darstellen sollte, ist nicht geschrieben worden. Dieser riesige Torso wurde mit Achtung, mit Staunen, aber auch kritisch kommentiert; eine so unkritische Bewunderung, wie sie später mit einigen Ausnahmen in der deutschen Rezeption frappte, fand in Frankreich nicht statt. Sartre hat oft kritisch über eigene Arbeiten gesprochen – geradezu wegwerfend über seinen «*Baudelaire*» – und sagte: «*Ich bewundere nicht und will nicht bewundert werden.*»

Einmauerung

Zu Sartres Breitenwirkung, die deutlicher war als die Tiefenwirkung, gehörten die Schauspiele, die Romane mehr als die philosophischen Schriften. Merkwürdig, dass der vierte Band von «*Die Wege der Freiheit*» ungeschrieben blieb, der im Gegensatz zu den vorhergehenden nicht mehr schwankende, sondern entschiedene Charaktere von Handelnden zeigen sollte.

Am berühmtesten wurde das Schauspiel «*Die schmutzigen Hände*», dessen Aufführung Sartre einige Jahre lang untersagte, weil er inzwischen

zur kommunistisch geführten «Friedensbewegung» gestossen war und die Kommunisten dieses Stück für ein infames antikommunistisches Machwerk erklärten, obgleich darin ein volksnaher, erfahrener kommunistischer Führer, der notwendige Kompromisse schliesst, einem jungen extremistischen Mächtigenrevolutionär politisch überlegen erscheint, so dass hier eher von einer Kritik des eigenen «Ultralinkstums» gesprochen werden konnte. Dieser Führer Hoederer liess an Dimitrow, an Togliatti denken. Die These von «*Die schmutzigen Hände*» – daran muss erinnert werden – ist, dass in den Augen eines revolutionären Bürgerhassers nicht etwa Blut und Terror die Hände beschmutzen, sondern Kompromisse mit der Bourgeoisie; der Intellektuelle, der den Sinn solcher Kompromisse nicht verstehen kann, wird als unreif dargestellt – auch kommt die «private» Motivierung des Mords durch Eifersucht hinzu.

Erfolgreich war auch das Schauspiel «*Der Teufel und der liebe Gott*», bedeutender «*Die Eingeschlossenen*» (*Les séquestrés d'Altona*). In der Seele eines Schuldigen sind alle Ruinen gegenwärtig, die inzwischen das Wirtschaftswunder weggeräumt hatte. Doch über das deutsche Thema «Schuld und Hochkonjunktur» hinaus waren für Sartre die Erfahrungen des Stalinismus und des Algerienkrieges Motivierungen dieses Protestes gegen alle «Bewältigung» durch Vergessen.

Von den anderen Stücken behauptet sich am ehesten «*Huis clos*» von 1945 (*Geschlossene Gesellschaft*), eines jener Werke Sartres, die nichts mit einem «projet», einem Zukunftsentwurf zu tun haben, sondern Vergangenheit als unabänderliches Schicksal darstellen. Es ist ein Dialog zwischen Abgeschiedenen, denen nicht gelingt, ihre Beziehungen nunmehr auf eine bessere Basis zu stellen und die sich ewig im Kreis bewegen müssen. Das gleiche Motiv findet sich in zwei Drehbüchern «*Les jeux sont faits*» (*Das Spiel ist aus*) – «*L'engrenage*» (*Das Räderwerk*). Auch diese Titel offenbaren, dass es um Unabänderlichkeit, um Eingeschlossenheit geht – Gegenstück zur befreienden Tat. Die Nachtseite der totalen Freiheit durch künstlerische Schöpfung, durch Tat ist das Irreparable, das Endgültige, und es ist diese Nachtseite, die der Schriftsteller Sartre am besten gestaltet hat. Nur im «*Saint Genet*» ist die Schöpfung als Ausweg dargestellt, nicht im «*Baudelaire*», nicht im «*Idiot der Familie*» – doch hat Sartres umfassende Deutung seinerzeit Jean Genet selber als Erzähler gelähmt . . .

Dass Eingeschlossensein die Grundbefindlichkeit ist, beweist das Fragment über Tintoretto «*Le séquestré de Venise*». Flaubert galt als «Eremit» von Croisset, wird aber von Sartre stets «*Le séquestré*» genannt – während «der Klausner» in der deutschen Übersetzung doch eher auf den Eremiten hinweist.

Eine Philosophie der Offenheit, ein literarisches Werk, das sich der Ausweglosigkeit widmet – das ist einer der Widersprüche, die eng mit Sartres Einsichten zusammenhängen. Anders verhält es sich mit dem Unterschied zwischen den bedeutenden Werken und den oft hastigen, heftigen Stellungnahmen, die Sartre selber oft revidiert hat – manchmal von einem Heft von «Les Temps Modernes» zum nächsten und die keine Sorge um genauere Information erkennen lassen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Sartre hat die mehrjährige Einweisung in ein Lager von Pasternaks Gefährtin Olga Ivinskaja – inzwischen in deren Autobiographie geschildert – ausdrücklich gutgeheissen und jene, die daran Anstoss nahmen, als manische Antikommunisten angeprangert. Er nahm später an Kundgebungen der Sympathie für russische Dissidenten teil, doch wurde unlängst wiederum sein Schauspiel «Nekrassow» aufgeführt, das Dissidententum und Sturz sowjetischer Politiker als Erfindung der bourgeoisen Boulevardpresse verspottete.

Der doppelte Sartre

Man mag von einem «doppelten Sartre» reden und sich auf den bedeutenden Sartre konzentrieren, manche Episoden und Stellungnahmen übergehen, andere, die ihm zur Ehre gereichen, in Erinnerung rufen. Seine letzten Stellungnahmen betrafen die Aufnahme von «boat people» in Frankreich und den Boykott der Moskauer Olympiade, beidemal gemeinsam mit dem Studienfreund und späteren Gegner Raymond Aron. Doch durchdringen sich bei Sartre alle Bereiche; wer die Ausdrücke «Totalität» und «totalisieren» so viel gebraucht hat, muss auch als Ganzheit gesehen werden.

Die Radikalität seiner Philosophie kommt von Kierkegaard (dem Sartre einen hervorragenden Essay gewidmet hat) und Kafka wie von Hegel und Marx. Die grundlegende Gegebenheit ist die Fremdheit, die Feindschaft zwischen den Menschen, deren Beziehung durch den «Blick» erfolgt, der den andern zum Objekt macht, ihm nicht die Freiheit der Existenz lässt, jenes Nochnichtsein, durch das die Existenz ein Hohlraum ist, nicht ein Wesen und somit – Hegel wird da bemüht – ein «Gewesenes».

Des doppelten Weges in die völlige Einsamkeit und in die Durchsichtigkeit der Sozialisierung ist sich Sartre bewusst, wenn er in «*Das Sein und das Nichts*» schreibt: «*Um durch eine letzte Anstrengung das Subjekt und das Objekt zu versöhnen, müssen wir, wenn auch nur ein einziges Mal, in der Imagination die verborgene Einsamkeit verwirklichen, die unsere Taten und unsere Gedanken auflöst. Dieses Versteckspiel wird erst enden, wenn wir den Mut finden, zugleich und gleichzeitig bis ans Ende dieser beiden Extreme zu gehen.*»

In Sartres Leben überwiegt – mindestens von aussen gesehen – die Geselligkeit, von der Ecole Normale Supérieure an und der Freundschaft mit Paul Nizan, der lebenslangen Verbindung mit Simone de Beauvoir, deren Erinnerungen eine unentbehrliche Quelle bleiben. Es folgt Unterricht in «Lycées», die Zeit im französischen Institut in Berlin in Nachfolge Raymond Arons, durch den Sartre auf Husserl gewiesen wurde und dessen Einführung in die Geschichtsphilosophie (1938) Sartres eigene Sicht der Geschichte – jedes Ereignis wird immer wieder anders gedeutet werden, solange es überhaupt Geschichte gibt – beeinflusst hat. Bezeichnend für das fehlende politische Interesse ist aus der Berliner Zeit ein Brief, in dem Sartre Adolf Hitler mit dem französischen Ministerpräsidenten Gaston Doumergue vergleicht – beide seien reaktionär . . .

Die Weggenossenschaft mit den Kommunisten folgte dem Scheitern einer eigenen Parteigründung. Mit den Ultralinken, denen Sartre sich ab 1968 nahe fühlte, war die Verbindung erfreulicher – die Kommunisten hatten auch in der Zeit des Sympathisantentums nicht mit Angriffen gespart, in denen sich besonders der spätere «Abweichler» Roger Garaudy hervortat. Zu diesem Leben gehörten viele Reisen – vom ungarischen Aufstand schrieb Simone de Beauvoir in den Memoiren, das hätte den «armen Sartre» in seinen Ferien in Venedig arg gestört, doch ist ihm selber dieser Kommentar nicht anzulasten¹.

Prinzip Engagiertheit

Stets bereit, Hilfesuchende zu unterstützen, ohne je darüber zu sprechen, hat Sartre namentlich durch Vorworte Autoren gefördert, die er politisch oder literarisch schätzte. Seine Einleitung eines Romans von Nathalie Sarraute ist später von Kennern des Nouveau Roman kritisiert worden, sie hat aber für die Durchsetzung dieser Autorin wie der «Schule» Entscheidendes geleistet; da ist auch an die Einführung zu Senghors Anthologie der «Schwarzen Poesie» zu denken und an jene zu Frantz Fanons anti-kolonialistischem Manifestbuch.

Doch steht in diesem geselligen Leben, zu dem auch die Bühne gehörte, die eigene Arbeit im Mittelpunkt. Als Autor war Sartre grosszügig, uneitel, hat Hunderte von Seiten seiner Manuskripte verloren, vergessen –, weit entfernt, sie für unsterbliche Meisterwerke zu halten.

Zeuge der Zeit? Eher darf man mit Raymond Aron, der es am Tag nach Sartres Tod am Fernsehen so ausdrückte, sagen, dass Sartre sich mit Mut allen Stürmen der Epoche ausgesetzt hat. Was er für die Aktualität, was die Aktualität für ihn bedeutet hat, lässt sich nicht auf den Begriff Zeugen-

schaft bringen. Engagement? Gewiss, doch passt die Formel auf viele seiner Werke nicht, die Dauer haben und tief wirken. Manche seiner Gewissheiten waren daneben und sind heute von geringem Belang. Doch hat Sartre Stachel in unser Bewusstsein gesenkt, die bleiben. Den sich oft selbst dementierenden Sartre zu widerlegen, ist in manchen Fällen leicht – und unergiebig. Den Widerspruch zwischen dem isolierten Individuum und den ersehnten «durchsichtigen» zwischenmenschlichen Beziehungen hat Sartre nicht erfunden, er hat ihn reflektiert.

Ist es der «Blick», durch den der andere nicht mehr offene Möglichkeit ist, sondern verfestigte Natur wird? Ist es der «Mangel», der die Menschen, nicht nur die Klassen, zu Antagonisten macht? Ist es der spätkapitalistische Konsumzwang, der die Menschen sich selbst und den andern entfremdet? Die Begründungen wechselten, die Konsequenz ist jeweils die gleiche. Rousseaus Individualismus und gleichzeitiges Bekenntnis zur «volonté générale» ist jene Spannung, in der sich auch Sartre bewegte. In Sartres phänomenologischen Beschreibungen gibt es nicht «Liebe», sondern nur die Evidenz ihrer Widersprüchlichkeit; denn der Geliebte werde zugleich in seiner Freiheit und als Besitz gewollt.

Gruppe gegen Serie

Der Widerspruch zwischen Freiheit und Gewalt ist teils historisch begründet, teils subjektiv und spezifisch für Sartre. Zugrunde liegt die Ablehnung jeder verfestigten Ordnung – ob Demokratie ob Diktatur, gleichviel; unter der deutschen Besetzung, als keine Ordnung mehr legitim und verinnerlicht war, sei Freiheit – schrieb er – am stärksten erlebt worden. Jede Vertretung, jeder Wahlakt ist Expropriierung, Selbstberaubung der Entscheidungsfreiheit; nur die auf Siedehitze zur revolutionären Tat zusammengeschweisste «Gruppe» wirkt als Freiheit, aber für Momente – nicht mehr nach ihrem Sieg, wenn sie selber als Institution wirkt und die Menschen wiederum als passive «Serie» behandelt. Gewalt erscheint nicht nur als der Weg zur künftigen Freiheit, sondern als mit ihr identisch.

In der Literatur, der Kunst galten jedoch für Sartre ganz andere Regeln: *«Wer schreibt, anerkennt schon dadurch die Freiheit des Lesers. Wer liest, erkennt, schon indem er ein Buch aufschlägt, die Freiheit des Schriftstellers, und so ist das Kunstwerk ein Akt des Vertrauens in die Freiheit des Menschen»* (1946).

Später leugnete Sartre die Beziehung zwischen Literatur und Freiheit, wollte dem Schreibenden, vor allem sich selber, die Illusion nehmen, dass er etwas für die Menschheit tue. Aus der «engagierten Literatur» wurde

Engagement jenseits von Literatur. Doch nur theoretisch. Während Sartre solches in der extremen Zeitung *«L'Idiot international»* predigte, vergrub er sich in *«Der Idiot der Familie»* und fragte sich, ob er damit für die Zukunft irgendeinen noch nicht bestimmbareren, aber doch nützlichen Beitrag leiste; er liess jedoch diese Frage offen und bekannte, er könne eben nicht anders.

Der Vergleich mit Rousseau darf nicht die Analogie mit Thomas Hobbes übersehen lassen, mit dessen Denken ja auch Rousseau rang. Für Hobbes ist die schrankenlose Gewalt von oben unersetzlich, für Sartre ebenso unerlässlich die Gewalt von unten. Für mittelnde Instanzen ist beidemal kein Raum.

Abstraktes «projet»

Mögen Sartres philosophisches, literarisches, dramatisches Werk und sein Engagement mit dessen Dokumenten unterschiedlichster Qualität nicht zu trennen sein – vom Autor, der soviel geschrieben und gesagt hat, teils einzigartig, teils ganz in der Tradition des französischen Intellektuellen, wird nicht alles bleiben, auch wenn das Gesamtwerk in die klassische Dünndruckausgabe von *«La Pléiade»* eingeschreint wird. Kein *«Blick»* eines Kritikers oder Literaturhistorikers wird Sartre so verfestigen, wie er das in *«Das Sein und das Nichts»* geschildert hat – und zwar deshalb nicht, weil es so viele verschiedene Blicke sein werden und Urteile in solcher Pluralität kein *«Urteil»* sind.

Mit diesem Vorbehalt sei zum Schluss nochmals die These vertreten, dass Sartre die Darstellung der Zwänge, der Verhängnisse, der Entfremdung und Feindschaft zwischen Menschen, des Eingeschlossenseins, der Erstarrung von Leben zu Schicksal oft unvergleichlich gestaltet, dass aber die Welt des Offenen, des Möglichen, des *«projet»*, des sich frei Erschaffenden zwar in philosophischen Schriften definiert wird, jedoch im literarischen Werk fehlt.

Wenn auf *«Das Sein und das Nichts»* die angekündigte Ethik nicht folgte, wenn der zweite Band der *«Kritik der dialektischen Vernunft»* nicht geschrieben wurde, wenn die *«Wege der Freiheit»* unterbrochen wurden, wenn von Baudelaire so vieles gesagt wurde, nur nicht, warum *«Les fleurs du mal»* die moderne Lyrik begründet haben und zahllose Menschen so tief berühren, wenn von Flaubert die Neurose untersucht wurde, aber nicht das von Sartre selbst so hoch geschätzte Meisterwerk, so ist Sartre nicht uns, wohl aber sich selber etwas *«schuldig geblieben»*.

Dieses Verharren in den Verfestigungen, im *«Räderwerk»* ist gewiss

jeder «voreiligen Versöhnung», jeder Harmonisierung im Sinn eines «Systems» vorzuziehen. Doch es ändert nichts daran, dass Sartres Werk bei aller gewaltigen schreibwütigen Produktivität im Zeichen des «Mangels» steht, und dass der schmale Essay-Roman «*La nausée*» neben einigen Novellen und «*Das Sein und das Nichts*» uns stärker berühren als jene «Wälzer», in denen Sartre seine «frühere Neurose», seine bürgerlichen Traditionen und Illusionen zu überwinden meinte.

Als sich der engste Gefährte Sartres, Maurice Merleau-Ponty, vom Freund trennte und zugleich von seinem eigenen Buch «*Humanismus und Terror*», das Stalins Schauprozesse einerseits entlarvte, andererseits auch rechtfertigte, da sah er – in «*Les mésaventures de la dialectique*» – eine völlige Kohärenz zwischen Sartres Philosophie und seinem «Ultrabolschewismus». Es war damals Raymond Aron, schärferer und früherer Kritiker an Sartres politischen Thesen, der diese Philosophie in Schutz nahm und einen direkten Zusammenhang zwischen Sartres philosophischem Werk und seinen politischen Stellungnahmen abstritt.

Es gab ein zweifaches Missverständnis um Sartre: einmal, dass sein philosophisch-literarisches Werk und die darauf gegründete Prominenz seinen politischen Stellungnahmen besondere Bedeutung gebe, sie legitimiere; zum anderen, dass politische Sprunghaftigkeit und Kurzschlüssigkeit, die mehr mit Stimmung, Temperament und Atmosphäre als mit Analyse zu tun hatten, auch Sartres Beiträge zur Phänomenologie entwerteten. Erst jenseits dieser beiden Vorurteile, die im Positiven wie im Negativen von der mythischen Vorstellung der monolithischen Kohärenz eines Geistes ausgehen, vermögen wir Jean-Paul Sartres «Situation» wahrzunehmen und – wenigstens provisorisch – zu umreißen.

¹ Vgl. vom Verf. «Sartre und die Politik», Merkur, August 1967.

Die meisten Schriften Jean-Paul Sartres sind im Rowohlt Taschenbuch-Verlag, Reinbek, Hamburg, erschienen. Die Bücher von Maurice Merleau-Ponty, von denen in diesem Aufsatz die Rede ist, sind beim Verlag Suhrkamp, Frankfurt, erschienen.