

Existentialismus

Tagung des Fachverbandes Philosophie, NRW
Schwerte, 29./30. November 2018

Jean-Paul Sartre (1905 -1980)



(Abb. nach: Richard Osborne: Philosophie. Eine Bildergeschichte für Einsteiger.
Illustrationen von Ralph Edney. München: Wilhelm Fink Verlag, 1996. S. 162)

Arbeitskreis

Sartre:

Blick, Scham, Unaufrichtigkeit und Ethik – thematische Potentiale über die Obligatorik hinaus

StD Dr. Klaus Draken
(ZfsL Solingen)

Inhaltsverzeichnis:

Seite

Zur Obligatorik der Vorgaben zum Zentralabitur:

1.1 „Kernstellen“ aus Sartres <i>Der Existentialismus ist ein Humanismus</i>	3
1.2 Abbildung 1: Beim Menschen geht die Existenz der Essenz voraus	7
1.3 Abbildung 2: Es gibt keinen Determinismus, der Mensch ist frei	8
1.4 Abbildung 3: Beispiel des um Rat bittenden Schülers	9
1.5 Auszug aus dem Erwartungshorizont zu Sartre im Zentralabitur NRW 2018	10

Der Blick und die Scham

2.1 Ergänzungstext aus <i>Das Sein und das Nichts</i> : Der Blick und die Scham	11
2.2 Ergänzungstext aus Huis clos: Geschlossene Gesellschaft	13

Unaufrichtigkeit („mouise foi“)

3.1 Ergänzungstext aus <i>Das Sein und das Nichts</i> : Die Verhaltensweisen der Unaufrichtigkeit (mouise foi)	15
3.2 Ergänzungstext aus <i>Der Existentialismus ist ein Humanismus</i> : Man kann urteilen	18

Ist eine Existentialistische Ethik möglich?

4.1 Ergänzungstext aus <i>Der Existentialismus ist ein Humanismus</i> : Verantwortung für die gesamte Menschheit	20
4.2 Ergänzungstext von Walter Schmiele: Zweifel an der Möglichkeit einer existentialistischen Ethik Sartres	21
4.3 Ergänzungstext von Ulrike Bardt: Sartres Moralphilosophie	22

Theatrales vom Meister selbst

5.1 Jean Paul Sartre über <i>Geschlossene Gesellschaft</i>	29
5.2 Jean Paul Sartre über <i>Das Spiel ist aus</i>	30

1.1 „Kernstellen“ aus Jean-Paul Sartre: Der Existentialismus ist ein Humanismus

(Deutsch von Vincent von Wroblewsky. in: J.-P. Sartre, Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948 [Ders.: Gesammelte Werke in Einzelausgaben In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaim-Sartre begründet von Traugott König, herausgegeben von Vincent von Wroblewsky. Philosophische Schriften 4], Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg (2000), 6. Auflage August 2012.)

1 Gemeinsam ist ihnen [den Existentialisten]
einfach die Tatsache, daß ihrer Ansicht nach
die Existenz dem Wesen vorausgeht oder,
wenn Sie so wollen, daß man von der Subjek-
5 tivität ausgehen muß. Was ist eigentlich da-
runter zu verstehen?

Wenn man einen produzierten Gegenstand
betrachtet, zum Beispiel ein Buch oder einen
Brieföffner, so wurde dieser Gegenstand von
10 einem Handwerker hergestellt, der sich von
einem Begriff hat anregen lassen; er hat sich
auf den Begriff Brieföffner bezogen und auch
auf ein bereits bestehendes Herstellungsver-
fahren, das Teil des Begriffs ist – im Grunde
15 ein Rezept. So ist der Brieföffner zugleich ein
Gegenstand, der auf eine bestimmte Weise
hergestellt wird und der andererseits einen
bestimmten Nutzen hat; man kann sich kei-
nen Menschen vorstellen, der einen Brief-
20 öffner herstellte, ohne zu wissen, wozu der
Gegenstand dienen wird. Wir sagen also,
daß beim Brieföffner die Essenz, das Wesen
– das heißt die Gesamtheit der Rezepte und
der Eigenschaften, die es gestatten, ihn zu
25 produzieren und zu definieren – der Existenz
vorausgeht; in dieser Weise ist die Gegen-
wart dieses Brieföffners oder jenes Buches
hier vor mir determiniert. Wir haben es hier
mit einer technischen Betrachtung der Welt
30 zu tun, bei der die Produktion der Existenz
vorausgeht.

Wenn wir einen Schöpfer-Gott annehmen, ist
dieser Gott meistens einem höheren Hand-
werker vergleichbar; und welche Doktrin wir
auch betrachten, ob eine wie die von Descar-
tes oder die von Leibniz, wir nehmen immer
35 an, daß der Wille mehr oder weniger dem
Verstand folgt, oder ihn wenigstens begleitet,
und daß Gott, wenn er schöpft, genau weiß,

40 was er schöpft. So ist der Begriff des Men-
schen im Geiste Gottes dem (S. 148) Begriff
des Brieföffners im Geiste des Produzenten
vergleichbar; und Gott schafft den Menschen
entsprechend bestimmter Verfahren und
45 gemäß einem Begriff, genauso wie der
Handwerker einen Brieföffner gemäß einer
Definition und einem Verfahren herstellt. So
verwirklicht der individuelle Mensch einen
bestimmten Begriff, der im göttlichen Ver-
50 stand enthalten ist.

Im 18. Jahrhundert wird innerhalb des Athe-
ismus der Philosophen die Vorstellung Gottes
beseitigt, nicht jedoch der Gedanke, daß das
Wesen der Existenz vorausgeht. Diesen Ge-
55 danken finden wir ziemlich überall wieder: wir
finden ihn bei Diderot, bei Voltaire und sogar
bei Kant.

Der Mensch ist Besitzer einer menschlichen
Natur; diese menschliche Natur, die den Be-
griff vom Menschen ausmacht, findet sich bei
60 allen Menschen wieder. Das bedeutet, jeder
Mensch ist ein besonderes Beispiel eines
allgemeinen Begriffs: der Mensch bei Kant
ergibt sich aus dieser Allgemeinheit, daß Ur-
waldmensch, Naturmensch wie Bourgeois
65 derselben Begriffsbestimmung unterworfen
sind und die gleichen Grundeigenschaften
besitzen. So geht auch hier das menschliche
Wesen jener historischen Existenz voraus, der
wir in der Natur begegnen.

Der atheistische Existentialismus, den ich
vertrete, ist kohärenter. Er erklärt: wenn
Gott nicht existiert, so gibt es zumindest ein
Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vo-
75 rausgeht, ein Wesen, das existiert, bevor es
durch irgendeinen Begriff definiert werden
kann, und dieses Wesen ist der Mensch o-
der, wie Heidegger sagt, das Dasein. Was
bedeutet hier, daß die Existenz der Essenz
80 vorausgeht? Es bedeutet, daß der Mensch
erst existiert, auf sich trifft, in die Welt ein-
tritt, und sich erst dann definiert. Der
Mensch, wie ihn der Existentialist versteht,
ist nicht definierbar, weil er zunächst nichts
85 ist. Er wird erst dann, und er wird so sein,
wie er sich geschaffen haben wird. Folglich

gibt es keine menschliche Natur, da es kei-
nen Gott gibt, sie zu ersinnen. Der Mensch,
er ist lediglich, allerdings nicht lediglich wie er
90 sich auffaßt, sondern wie er sich (S. 149) will,
und wie er sich nach der Existenz auffaßt,
nach diesem Elan zur Existenz hin; der
Mensch ist nichts anderes als das, wozu er
sich macht. Das ist das erste Prinzip des Exis-
95 tentialismus. Das ist es auch, was man Sub-
jektivität nennt und uns unter ebendiesem
Namen vorwirft. Aber was wollen wir damit
anderes sagen, als daß der Mensch eine grö-
ßere Würde hat als der Stein oder der Tisch?
100 Wir wollen sagen, daß der Mensch erst exis-
tiert, das heißt, daß der Mensch erst das ist,
was sich in eine Zukunft wirft und was sich
bewußt ist, sich in die Zukunft zu entwerfen.
Der Mensch ist zunächst ein sich subjektiv
105 erlebender Entwurf, anstatt Schaum, Fäulnis
oder ein Blumenkohl zu sein; nichts existiert
vor diesem Entwurf; nichts ist am intelligiblen
Himmel, und der Mensch wird zuerst das
sein, was er zu sein entworfen haben wird.
110 Nicht, was er sein will. Denn was wir gewöhn-
lich unter wollen verstehen ist eine bewußte
Entscheidung, die bei den meisten von uns
erst später gefällt wird, von demjenigen, zu
dem sie sich selbst gemacht haben. Ich kann
115 Mitglied einer Partei werden, ein Buch
schreiben, heiraten wollen, das alles ist nur
Ausdruck einer ursprünglicheren, spontane-
ren Wahl als einer, die man willentlich nennt.
Wenn jedoch die Existenz wirklich dem We-
sen vorausgeht, ist der Mensch für das, was
120 er ist, verantwortlich. So besteht die erste
Absicht des Existentialismus darin, jeden
Menschen in den Besitz seiner selbst zu brin-
gen und ihm die totale Verantwortung für
seine Existenz aufzubürden. Und wenn wir
125 sagen, der Mensch ist für sich selbst verant-
wortlich, wollen wir nicht sagen, er sei ver-
antwortlich für seine strikte Individualität,
sondern für alle Menschen. [...] Wenn wir
sagen, (S. 150) der Mensch wählt sich, ver-
130 stehen wir darunter, jeder von uns wählt sich,
doch damit wollen wir auch sagen, sich wäh-
lend wählt er alle Menschen. In der Tat gibt
es für uns keine Handlung, die, den Men-
schen schaffend, der wir sein wollen, nicht

auch zugleich ein Bild des Menschen hervor-
bringt, wie er unserer Ansicht nach sein soll.
Wählen, dies oder das zu sein, heißt gleichzei-
tig, den Wert dessen, was wir wählen, zu
140 bejahen, denn wir können niemals das
Schlechte wählen; was wir wählen, ist immer
das Gute, und nichts kann gut für uns sein,
ohne es für alle zu sein. Wenn andererseits
die Existenz dem Wesen vorausgeht und wir
145 zugleich existieren und das Bild von uns ge-
stalten wollen, so gilt dieses Bild für alle und
für unsere gesamte Epoche. So ist unsere
Verantwortung viel größer, als wir vermuten
können, denn sie betrifft die gesamte
150 Menschheit. [...] Wenn ich – eine individuelle
Angelegenheit – mich verheiraten und
Kinder haben will, ziehe ich dadurch, selbst
wenn diese Heirat einzig von meiner Situation
oder meiner Leidenschaft oder meinem Be-
155 gehren abhängt, nicht nur mich selbst, son-
dern die gesamte Menschheit auf den Weg
zur Monogamie. So bin ich für mich selbst
und für alle verantwortlich, und ich schaffe
ein bestimmtes Bild vom Menschen, den ich
160 wähle; mich wählend wähle ich den Men-
schen. [...] (S. 151)

Dostojewski schrieb: „Wenn Gott nicht exis-
tiert, ist alles erlaubt.“ Das ist der Ausgangs-
punkt (S. 154) des Existentialismus. In der
165 Tat ist alles erlaubt, wenn Gott nicht exis-
tiert, und folglich ist der Mensch verlassen,
denn er findet weder in sich noch außer sich
einen Halt. Zunächst einmal findet er keine
Entschuldigungen. Wenn tatsächlich die
Existenz dem Wesen vorausgeht, ist nichts
170 durch Verweis auf eine gegebene und un-
wandelbare menschliche Natur erklärbar;
anders gesagt, es gibt keinen Determinis-
mus, der Mensch ist frei, der Mensch ist die
Freiheit. Wenn zum anderen Gott nicht exis-
175 tiert, haben wir keine Werte oder Anwei-
sungen vor uns, die unser Verhalten recht-
fertigen könnten. So finden wir weder hinter
noch vor uns im Lichtreich der Werte Recht-
180 fertigungen oder Entschuldigungen. Wir sind
allein, ohne Entschuldigungen. Das möchte
ich mit den Worten ausdrücken: der Mensch
ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt,

weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und
 185 dennoch frei, weil er, einmal in die Welt
 geworfen, für all das verantwortlich ist, was
 er tut. Der Existentialist glaubt nicht an die
 Macht der Leidenschaft. Er wird nie meinen,
 eine schöne Leidenschaft sei eine alles mit-
 190 reißende Flut, die den Menschen schicksal-
 haft zu bestimmten Taten zwingt und daher
 eine Entschuldigung ist. Er meint, der
 Mensch ist für seine Leidenschaft verant-
 wortlich. Der Existentialist meint genauso-
 195 wenig, der Mensch könne Hilfe finden in
 einem auf Erden gegebenen Zeichen, das
 ihm eine Richtung weist; denn er denkt, der
 Mensch entziffert das Zeichen, wie es ihm
 gefällt. Er meint also, der Mensch ist in je-
 200 dem Augenblick, ohne Halt und ohne Hilfe,
 dazu verurteilt, den Menschen zu erfinden.
 [...]

Dann ist man jedoch (S. 155) verlassen. Um
 Ihnen ein Beispiel zu geben, das die Verlas-
 205 senheit besser zu verstehen erlaubt, möchte
 ich Ihnen den Fall eines meiner Schüler schil-
 dern, der mich unter den folgenden Umstän-
 den aufsuchte: Sein Vater war mit seiner
 Mutter zerstritten – und neigte übrigens zur
 210 Kollaboration –, sein älterer Bruder war in der
 deutschen Offensive von 1940 getötet wor-
 den, und dieser junge Mann wollte ihn, aus
 etwas primitiven, jedoch großzügigen Gefüh-
 len heraus, rächen. Die Mutter lebte mit ihm
 215 allein, voller Gram über den halben Verrat
 seines Vaters und den Tod ihres älteren Soh-
 nes, und fand nur in ihm Trost. Dieser junge
 Mann stand damals vor der Wahl, nach Eng-
 land zu gehen und sich in den Freien Franzö-
 220 sischen Streitkräften zu engagieren – das
 heißt, seine Mutter zu verlassen – oder bei
 seiner Mutter zu bleiben und ihr Leben zu
 helfen. Er war sich dessen wohl bewußt, daß
 diese Frau nur durch ihn lebte und daß sein
 225 Verschwinden – vielleicht gar sein Tod – sie in
 Verzweiflung stürzen würde. Er war sich auch
 bewußt, daß im Grunde, konkret, jede mit
 Blick auf seine Mutter erfolgende Handlung
 ihre Entsprechung fände insofern, als sie ihr
 230 zu leben hülfte, während jede auf seinen
 Weggang und den Kampf zielende Handlung

zweideutig war und im Sande verlaufen, un-
 nütz sein konnte: zum Beispiel konnte er nach
 England aufbrechen und dabei auf dem Weg
 235 über Spanien endlos in einem spanischen
 Lager steckenbleiben; er konnte in England
 oder in Algier ankommen und in einem Büro
 zu Schreibarbeiten verpflichtet werden. Er
 fand sich also zwei sehr verschiedenen Typen
 240 von Handlungen gegenüber: einer konkreten,
 unmittelbaren, die allerdings nur einem Indi-
 viduum galt; oder einer anderen, die sich auf
 eine unendlich größere Gesamtheit, eine
 nationale Kollektivität richtete, die aber eben
 245 dadurch zweideutig war und auf ihrem Weg
 unterbrochen werden konnte. Zugleich
 schwankte er zwischen zwei Typen von Mo-
 ral. Einerseits eine Moral der Sympathie, der
 individuellen Hingabe; andererseits eine wei-
 250 ter gespannte (S. 156) Moral, jedoch von
 fragwürdiger Wirksamkeit. Er mußte zwi-
 schen beiden wählen. Wer konnte ihm bei
 der Wahl helfen? Die christliche Lehre? Nein.
 Die christliche Lehre sagt: Seid barmherzig,
 255 liebet euren Nächsten, opfert euch für den
 anderen, wählt den dornigsten Weg usw.
 usw. Aber welcher ist der dornigste Weg?
 Wen soll man lieben wie seinen Bruder, den
 260 Kämpfer oder die Mutter? Welcher ist der
 größere Nutzen, der vage, wenn man inner-
 halb einer Gesamtheit kämpft, oder der be-
 stimmte, wenn man einem bestimmten We-
 sen beim Leben hilft? Wer kann das a priori
 265 entscheiden? Niemand. Keine festgeschrie-
 bene Moral kann es sagen. Die Kantische
 Moral sagt: Behandelt die anderen niemals
 als Mittel, sondern als Zweck. Sehr schön;
 wenn ich bei meiner Mutte bleibe, behandle
 270 ich sie als Zweck und nicht als Mittel; zugleich
 laufe ich aber eben dadurch Gefahr, jene als
 Mittel zu behandeln, die um mich herum
 kämpfen; und wenn ich, umgekehrt, mich
 diesen Kämpfern anschließe, werde ich sie als
 275 Zweck behandeln, aber eben dadurch Gefahr
 laufen, meine Mutter als Mittel zu behan-
 deln.

Wenn die Werte vage und für den bestimm-
 ten und konkreten Fall, den wir betrachten,
 immer zu weit sind, bleibt uns nur noch,

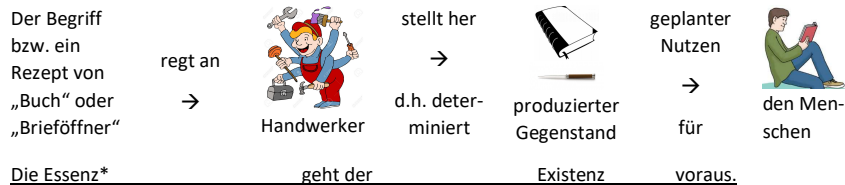
280 unseren Instinkten zu vertrauen. Das hat die-
 ser junge Mann versucht; und als ich ihn sah,
 sagte er: Im Grunde zählt nur das Gefühl; ich
 sollte die Richtung wählen, in die es mich
 285 wirklich stößt. Fühle ich, daß ich meine Mut-
 ter genug liebe, um ihr alles andere zu opfern
 – meinen Wunsch nach Rache, nach Taten,
 nach Abenteuer –, dann bleibe ich bei ihr.
 Fühle ich dagegen, daß meine Liebe zu mei-
 290 ner Mutter nicht ausreichend ist, gehe ich.
 Doch wie bestimmt man den Wert eines Ge-
 fühls? Was machte den Wert seines Gefühls
 für seine Mutter aus? Eben die Tatsache, daß
 er für sie dableib. Ich kann sagen: Ich liebe
 diesen Freund genug, um ihm jene Summe
 295 Geldes zu opfern; ich kann es nur sagen,
 wenn ich es getan habe. Ich kann sagen: ich
 liebe meine Mutter genug, um bei ihr zu blei-
 ben, (S. 157) wenn ich bei ihr geblieben bin.
 Ich kann den Wert dieser Zuneigung nur be-
 300 stimmen, wenn ich eben eine Tat vollbracht
 habe, die sie bestätigt und definiert. Sobald
 ich jedoch von dieser Zuneigung fordere,
 meine Tat zu rechtfertigen, werde ich in ei-
 nen Teufelskreis hineingezogen.
 305 Andererseits hat Gide sehr richtig bemerkt,
 daß ein gespieltes und ein gelebtes Gefühl
 zwei fast ununterscheidbare Dinge sind: ent-
 scheiden, daß ich meine Mutter liebe, indem
 ich bei ihr bleibe, oder eine Komödie spielen,
 310 die bewirkt, daß ich bei meiner Mutter bleibe,
 ist fast das gleiche. Anders gesagt, das Gefühl
 wird aus den Handlungen aufgebaut, die man
 vollzieht; ich kann es also nicht zu Rate ziehen,
 um mich von ihm leiten zu lassen. Das bedeu-
 315 tet, daß ich weder in mir den authentischen
 Zustand, der mich zum Handeln drängt, su-
 chen noch von einer Moral die Begriffe erwar-
 ten kann, die mir zu handeln erlauben wer-
 den. Wenigstens, werden Sie sagen, hat der
 320 junge Mann einen Lehrer aufgesucht, um Rat
 zu holen. Wenn Sie aber zum Beispiel bei ei-
 nem Priester Rat suchen, haben Sie diesen
 Priester gewählt und wußten im Grunde schon
 mehr oder weniger, wozu er Ihnen raten wür-
 325 de. Anders gesagt, den Ratgeber wählen heißt
 wiederum, sich selbst engagieren. Der Beweis
 dafür ist: Sind Sie Christ, werden Sie sagen:

befragen Sie einen Priester. Aber es gibt kolla-
 borationistische Priester, abseits stehende
 330 Priester, Priester, die im Widerstand kämpf-
 ten. Welchen wählen? Wählt der junge Mann
 einen Priester des Widerstandes oder aber
 einen kollaborationistischen Priester, hat er
 bereits entschieden, weiche Art von Rat er
 335 erhalten wird. Und mich aufsuchend, wußte
 er, was ich ihm antworten würde, und ich
 hatte nur eine Antwort für ihn: Sie sind frei,
 wählen Sie, das heißt, erfinden Sie. Keinerlei
 allgemeine Moral kann Ihnen einen Hinweis
 340 geben, was zu tun ist; es gibt keine Zeichen in
 der Welt. Katholiken werden antworten: aber
 es gibt doch Zeichen. Räumen wir es ein; in
 jedem Fall bin ich es, der über ihren Sinn ent-
 scheidet. [...] (S. 158) [...] hat man je einem
 345 Künstler, der ein Bild malt, vorgeworfen, sich
 nicht von a priori bestehenden Regeln inspi-
 rieren zu lassen? Hat man je gesagt, welches
 Bild er malen muß? Es versteht sich von selbst,
 daß es kein bestimmtes Bild zu malen gibt,
 350 daß der Künstler sich in die Erschaffung seines
 Bildes engagiert und daß das zu schaffende
 Bild ebenjenes ist, das er hervorgebracht ha-
 ben wird; und es ist ebenso selbstverständlich,
 daß es keine ästhetischen Werte a priori gibt,
 355 sondern nur Werte, die dann in der Kohärenz
 des Bildes sichtbar werden, in den Beziehun-
 gen zwischen dem Willen der Schöpfung und
 dem Ergebnis. Niemand kann sagen, was die
 Malerei von morgen sein wird; man kann die
 360 Malerei erst beurteilen, wenn sie geschaffen
 worden ist. [...] Auf moralischer Ebene verhält
 es sich ebenso. Kunst und Moral ist gemein-
 sam, Schöpfung und Erfindung zu sein. Wir
 können nicht a priori entscheiden, was zu tun
 365 ist. Ich glaube es (S. 169) Ihnen hinlänglich am
 Beispiel dieses Schülers gezeigt zu haben, der
 mich aufsuchte und der alle Morallehren be-
 fragen konnte, die Kants und andere, ohne
 auch nur den geringsten Hinweis zu finden; er
 370 war gezwungen, sein Gesetz selbst zu erfin-
 den. [...] (S. 170)

Grau: Kontext (nicht abgedruckt)
 Schwarz: in mind. einem Schulbuch
 Fettdruck: in allen Schulbüchern

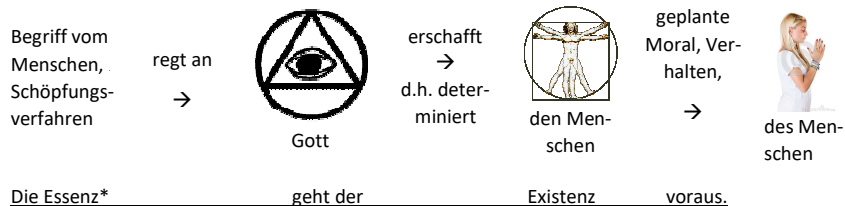
1.2 Abbildung: Beim Menschen geht die Existenz der Essenz voraus (S. 148-151)

A. Produzierte Gegenstände:



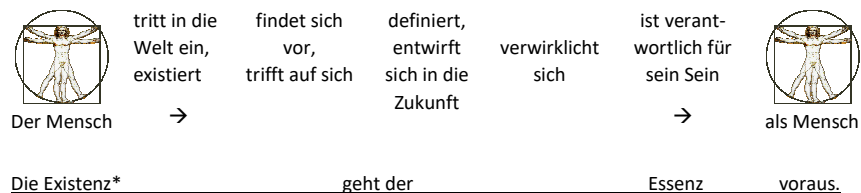
*Wesen, Gesamtheit der Rezepte und Eigenschaften für Produktion und Definition

B. Wenn wir einen Schöpfergott annehmen:



*göttliche Vorstellung vom Menschen

C. Wenn Gott nicht existiert (atheistischer Existentialismus):



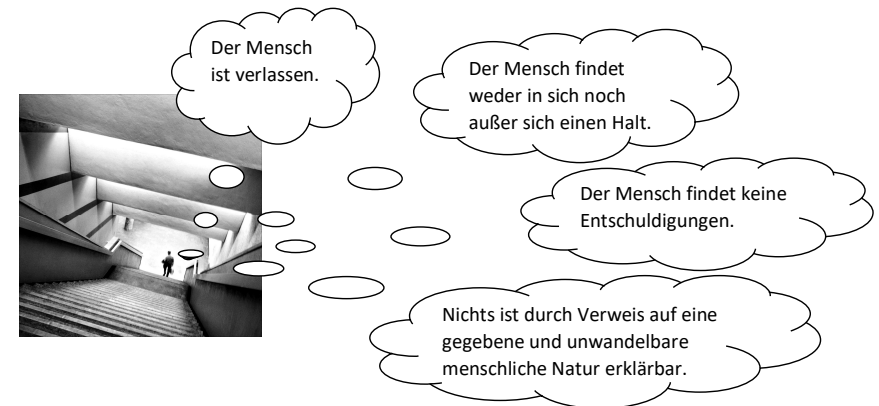
*nicht vorausbestimmt

Das erste Prinzip des Existentialismus:

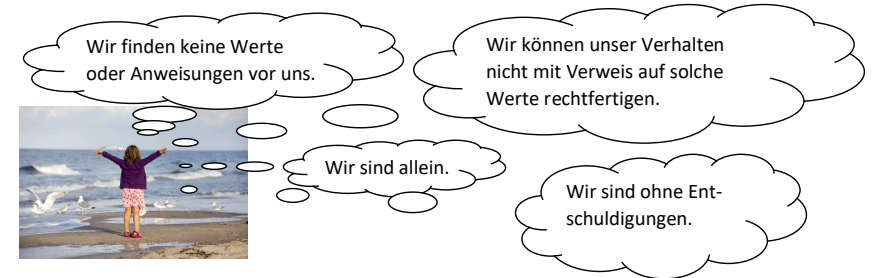
- „Der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht.“
- „Wir wollen sagen, daß der Mensch erst existiert, das heißt, daß der Mensch erst das ist, was sich in eine Zukunft wirft und was sich bewußt ist, sich in die Zukunft zu entwerfen.“

1.3 Abbildung: Es gibt keinen Determinismus, der Mensch ist frei (S. 154-155)

„Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt.“ (Dostojewski)



„Es gibt keinen Determinismus, der Mensch ist frei, der Mensch ist die Freiheit.“



„Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein.“



- verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat (in die Welt geworfen)
- frei, weil er für all das verantwortlich ist, was er tut.

d.h.

- Leidenschaften sind kein Schicksal, wir sind für unsere Leidenschaften verantwortlich;
- „Zeichen“ können uns nicht entschuldigen, denn sie werden von uns nach Belieben gedeutet;
- Der Mensch ist ohne Halt und ohne Hilfe dazu verurteilt, den Menschen zu erfinden.

1.4 Abbildung: Beispiel des um Rat bittenden Schülers (S. 156-170)



Bei der Mutter bleiben,
ihr zu leben zu helfen

Gründe:

- Gram der Mutter über „den halben Verrat seines Vaters und den Tod ihres älteren Sohnes“
- sie „fand nur in ihm Trost“
- sein Verschwinden würde sie „in Verzweiflung stürzen“

Prinzipien:

- konkrete unmittelbare Absicht, die nur einem Individuum gilt
- Moral der Sympathie, der individuellen Hingabe mit klarer Wirksamkeit

Nach England gehen, sich in den Freien
Französischen Streitkräften engagieren

Gründe:

- Racheverlangen aus primitiven aber großzügigen Gefühlen heraus
- sein Weggang könnte „im Sande verlaufen, unnütz sein“
- ggf. Lager oder Schreiearbeit anstatt der angestrebten Rache

Prinzipien:

- zweideutige (unsichere) Absicht, die sich an eine nationale Kollektivität richtet
- weiter gespannte Moral, mit fragwürdiger Wirksamkeit

Ratsuche:

Christliche Lehre?

- Festgeschriebene Moral hilft nicht. Ihre Anwendung bleibt uneindeutig.

Gefühl?

Wie bestimmt sich der Wert eines Gefühls? → an der daraus resultierenden Handlung!

Ratgeber?

Priester des Widerstands / Kollaborationistischer Priester / existentialistischer Sartre

- Die Wahl des Ratgebers bestimmt den erwartbaren Rat!

- „Er war gezwungen, sein Gesetz selbst zu erfinden!“

1.5 Auszug aus dem Erwartungshorizont zu Sartre im Zentralabitur NRW 2018

Grundkursklausur „PL GK HT 1“ aus dem Zentralabitur 2018 in NRW:

Aufgabenart: Erschließung eines philosophischen Textes mit Vergleich und Beurteilung

Auszug aus der Aufgabenstellung: [...] 2. Vergleichen Sie [...]s Position mit derjenigen von Jean Paul Sartre. Stellen Sie diese dafür zunächst in Grundzügen dar. [...]

Auszug aus den Vorgaben für die Bewertung der Schülerleistungen:

Zeile 1 der Anforderungen zu Teilaufgabe 2:

Der Prüfling stellt Sartres Position in Grundzügen dar, insbesondere:

- Nach Sartre geht beim Menschen die Existenz der Essenz voraus, d. h., der Mensch findet sich in der Welt vor, bevor er sich zu dem macht, was er ist. Darin unterscheidet er sich grundlegend von allen Dingen und Wesen, deren Essenz (z. B. durch einen Schöpfergott, die Natur oder einen technischen Plan) festgelegt ist.
- Aus dem Fehlen einer menschlichen Natur und eines vorgegebenen Sinns (Indeterminismus) ergibt sich die Fähigkeit und Notwendigkeit, dass der Mensch sich selbst in die Zukunft hinein entwirft.
- Er ist (willens-)frei in dem, wozu er sich macht.
- Es gibt keine „Werte“, „Leidenschaft“ oder „Zeichen“, die den Menschen in der Wahl seiner selbst (Entwurf) anleiten könnten. Alle Orientierungen (z. B. an vorgegebenen Gesetzen, Sitten oder inneren Zwängen) sind Entscheidungen seiner selbst. Dies erzeugt in ihm ein Gefühl der Verlassenheit.
- Er ist zur Freiheit „verurteilt“: verurteilt, weil er seine Existenz nicht selbst gewählt hat; frei, weil er allein für sich und sein Handeln verantwortlich ist.

Orientierung für eine 6 Gewichtungspunkten entsprechende Lösungsqualität:

Der Prüfling stellt nicht alle der o. g. Aspekte dar oder stellt sie nur ansatzweise oder wenig strukturiert sowie ohne klare Erläuterungen dar.

Orientierung für eine 12 Gewichtungspunkten entsprechende Lösungsqualität:

Der Prüfling stellt die o. g. und andere, aus dem Unterricht erwachsene relevante Aspekte sachgerecht, strukturiert und funktional im Hinblick auf den folgenden Vergleich dar und erläutert seine Ausführungen ggf. durch passende Beispiele.

Zeile 2 der Anforderungen zu Teilaufgabe 2:

Der Prüfling

- kennzeichnet Sartres Ansatz als existentialistische oder indeterministische Position.

2 Gewichtungspunkte

2.1 Jean-Paul Sartre: Der Blick und die Scham

aus: Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Traugott König (Hg.). Deutsch von Hans Schöneberg u. Traugott König. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1993, S. 457, 459, 463, 465, 467-470, 473-475, 478.

1 Die Frau, die ich auf mich zukommen sehe, der
Mann, der auf der Straße vorübergeht, der
Bettler, den ich von meinem Fenster aus sin-
gen höre, sind für mich *Gegenstände*, daran
5 besteht kein Zweifel. Also ist es richtig, daß
wenigstens eine der Modalitäten der Anwe-
senheit Anderer bei mir die *Gegenständlich-
keit* ist. [...]
Ich befinde mich in einem öffentlichen Park.
10 Nicht weit von mir sehe ich einen Rasen und
längs des Rasens Stühle. Ein Mensch geht an
den Stühlen vorbei. Ich sehe diesen Men-
schen, ich erfasse ihn gleichzeitig als einen
Gegenstand und als einen Menschen. Was
15 bedeutet das? Was will ich sagen, wenn ich
von diesem Gegenstand behaupte, daß *es ein
Mensch ist*?
[...] Wenn der Objekt-Andere in Verbindung
mit der Welt als der Gegenstand definiert ist,
20 der das *sieht*, was ich sehe, muss meine fun-
damentale Verbindung mit dem Subjekt-
Andern auf meine permanente Möglichkeit
zurückgeführt werden können, durch Andere
gesehen zu werden. Das heißt, in der Enthül-
25 lung meines Objekt-seins für den Andern und
durch sie muß ich die Anwesenheit seines
Subjekt-seins erfassen können. Denn ebenso
wie der Andere für mich-als-Subjekt ein wahr-
scheinliches Objekt ist, kann ich mich nur für
30 ein gewisses Subjekt als wahrscheinliches Ob-
jekt werdend entdecken. [...]
Jeder auf mich gerichtete Blick manifestiert
sich in Verbindung mit dem Erscheinen einer
sinnlichen Gestalt in unserem Wahrneh-
35 mungsfeld, aber im Gegensatz zu dem, was
man glauben könnte, ist er an keine bestimm-
te Gestalt gebunden. Was *am häufigsten* ei-
nen Blick manifestiert, ist sicher das Sichrich-
ten zweier Augäpfel auf mich. Aber er ist
40 ebensogut anlässlich eines Rascheln von
Zweigen, eines von Stille gefolgten Geräuschs

von Schritten, eines halboffenen Fensterla-
dens, der leichten Bewegung eines Vorhangs
gegeben. Bei einem Handstreich¹ erfassen die
45 Männer, die durch das Gebüsch kriechen,
nicht zwei Augen als einen *zu vermeidenden
Blick*, sondern ein ganzes weißes Bauernhaus,
das sich auf einem Hügel gegen den Himmel
abhebt. [...]
50 Nehmen wir an, ich sei aus Eifersucht, aus
Neugier, aus Verdorbenheit so weit gekom-
men, mein Ohr an eine Tür zu legen, durch ein
Schlüsselloch zu gucken. Ich bin allein und auf
der Ebene des nicht-thetischen² Bewusstseins
55 (von) mir. Das bedeutet zunächst, dass es kein
Ich gibt, das mein Bewußtsein bewohnt. Also
nichts, worauf ich meine Handlungen bezie-
hen könnte, um sie zu qualifizieren. Sie wer-
den keineswegs *erkannt*, sondern *ich bin sie*,
60 und allein deshalb tragen sie ihre totale Rech-
tfertigung in sich selbst. Ich bin reines Bewußt-
sein *von den* Dingen, und die Dinge, im Zirkel
meiner Selbstheit gefangen, bieten mir ihre
Potentialitäten als Antwort meines nicht-
65 thetischen Bewußtseins (von) meinen eigenen
Möglichkeiten dar. Das bedeutet, dass hinter
dieser Tür ein Schauspiel „zu sehen“, eine
Unterhaltung „zu hören“ ist. Die Tür, das
Schlüsselloch sind zugleich Instrumente und
70 Hindernisse: sie stellen sich als „mit Vorsicht
zu handhaben“ dar; das Schlüsselloch bietet
sich dar als „aus der Nähe und ein wenig von
der Seite zu sehen“ usw. Nun „tue ich, was ich
zu tun habe“; keine transzendente Sicht ver-
75 leiht meinen Handlungen den Charakter von
etwas *Gegebenem*, über das ein Urteil gefällt
werden könnte: mein Bewußtsein klebt an
meinen Handlungen; es *ist* meine Handlungen;
sie werden nur durch die zu erreichenden

¹ einen den Gegner unvorbereitet treffenden Angriff

² nicht-behauptend, nicht-setzend, nicht-reflektierend

80 Zwecke und durch die zu verwendenden In-
strumente geleitet. [...]
Jetzt habe ich Schritte im Flur gehört: man
sieht mich. Was soll das heißen? [...] Zunächst
existiere ich nun als *Ich* für mein unreflektier-
tes Bewußtsein. Gerade diesen Einbruch des
85 Ich hat man am häufigsten beschrieben: Ich
sehe *mich*, weil *man* mich sieht, hat man
schreiben können. In dieser Form ist das nicht
ganz richtig. Aber sehen wir genauer hin: so-
90 lange wir das Für-sich in seinem Alleinsein
betrachteten, konnten wir behaupten, daß das
unreflektierte Bewußtsein nicht durch ein Ich
bewohnt sein könnte: das Ich bot sich als Ob-
jekt nur dem reflexiven Bewußtsein dar. Aber
95 jetzt ist das Ich dabei, das unreflektierte Be-
wußtsein heimzusuchen. Nun ist aber das
unreflektierte Bewußtsein Bewußtsein *von der*
Welt. Das Ich existiert für dieses also auf der
Ebene der Objekte der Welt; diese Rolle, die
100 nur dem reflexiven Bewusstsein zufiel: das
Gegenwärtig machen des Ich, gehört jetzt dem
unreflektierten Bewußtsein an. Doch das re-
flexive Bewußtsein hat direkt das Ich zum Ob-
jekt. Das unreflektierte Bewußtsein erfährt die
105 *Person* nicht direkt und nicht als *sein* Objekt:
die Person ist dem Bewußtsein gegenwärtig,
insofern *sie Objekt für Andere ist*. [...]
Die Scham enthüllt mir aber, dass ich dieses
Sein *bin*. [...] Es genügt, dass der Andere mich
110 anblickt, damit ich das bin, was ich bin. Zwar
nicht für mich selbst [...]; wohl aber für den
Anderen. [...] Ich erfasse den Blick des andern
gerade innerhalb meiner *Handlung* als Verhär-
tung und Entfremdung meiner eigenen Mög-
lichkeiten [...], wenn ich als gebeugt gesehen
werde, dann als „über-das-Schlüsselloch-
115 gebeugt“ [...]: *ich bin nicht mehr Herr der Situ-
ation*.

2.2 Jean-Paul Sartre: Geschlossene Gesellschaft

Jean-Paul Sartre: Geschlossene Gesellschaft. Stück in einem Akt. Neuübersetzung von Traugott König. In: Ders.: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaïm-Sartre, begründet von Traugott König, herausgegeben von Vincent von Wroblewsky. Theaterstücke Band 3. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 1986. S.27, 49-50, 52-, 56-57.

In seinem Theaterstück „Geschlossene Gesellschaft“ stehen drei Personen – Garcin, Ines und Estelle – im Mittelpunkt, die nach ihrem Tod zusammen für alle Ewigkeit in einen Raum, für Sartre die Hölle, gesperrt werden. Im Verlauf ihres Aufenthalts arbeiten sie ihre Vergangenheit, u.a. während des Zweiten Weltkrieges, auf. Dabei können sie die Vorgänge auf der Erde weiterverfolgen.

- 1 Garcin: Ich gab eine pazifistische Zeitung heraus. Da bricht der Krieg aus. Was tun? Alle richteten ihre Blicke auf mich. „Wird er es wagen?“ Nun, ich habe es gewagt. Ich habe
- 5 nicht mitgemacht, und sie haben mich erschossen. Wo ist da ein Vergehen? Wo ist da ein Vergehen? [...] Ich habe mich hier nicht zu verteidigen. *Zu Estelle:* Estelle, du musst mir dein Vertrauen schenken.
- 10 Estelle: [...] Mein Vertrauen! Aber ich habe kein Vertrauen zu vergeben; du gehst mir gewaltig auf die Nerven. Oho! Du musst ja Schlimmes angestellt haben, dass du mich um mein Vertrauen bittest.
- 15 Garcin: Ich bin erschossen worden.
Estelle: Ich weiß: Du hattest dich geweigert einzurücken. Na und?
Garcin: Ich ... ich hatte mich nicht ganz geweigert. [...] Sollte ich vielleicht zum General gehen und ihm sagen: „Herr General, ich rücke nicht ein“? So ein Blödsinn! Sie hätten mich eingelocht. Ich wollte meine Stimme erheben, meine Stimme erheben. Ich wollte nicht, daß sie erstickt wird. *Zu Estelle:* Ich ... Ich habe den
- 20 Zug genommen. Sie haben mich an der Grenze geschnappt.
Estelle: Wo wolltest du denn hin?
Garcin: Nach Mexiko. Ich wollte dort eine pazifistische Zeitung aufmachen. *Schweigen.* Na,
- 30 sag doch was.
Estelle: Was soll ich denn sagen? Du hast richtig gehandelt, weil du nicht kämpfen wolltest. *Garcin macht eine verärgerte Bewegung.* Oh, Liebling, ich kann nicht ahnen, was ich dir
- 35 antworten soll.
- Ines: Mein Schatz, man muss ihm sagen, daß er geflohen ist wie ein Löwe. Denn er ist geflohen, dein großer Liebling. Das ist es, was ihn wurmt.
- 40 Garcin: Geflohen, abgehauen, nennt es, wie ihr wollt.
Estelle: Du musstest doch fliehen. Wenn du geblieben wärest, wäre es dir an den Kragen gegangen.
- 45 Garcin: Natürlich. *Pause.* Estelle, bin ich ein Feigling? [...] Früher handelte ich. Ach ... Wenn man nur einen einzigen Tag zu ihnen zurückkönnte ...
- 50 was für ein Dementi! Aber ich bin aus dem Spiel; sie ziehen das Fazit, ohne sich um mich zu kümmern, und sie haben Recht, ich bin ja tot bin. Verraten und verrätzt. *Er lacht.* Ich bin zum Allgemeingut geworden.
- 55 *Schweigen.*
Estelle: *sanft:* Garcin!
Garcin: Du bist da? Also hör zu: du kannst mir einen Gefallen tun. Nein, schreck nicht zurück. Ich weiß, du findest es komisch, daß dich einer
- 60 um Hilfe bittet, das bist du nicht gewohnt. Aber wenn du willst, wenn du dich bemühst, können wir uns vielleicht wirklich lieben? Sieh: Tausend Leute wiederholen, daß ich ein Feigling bin. Aber was sind schon tausend? Wenn
- 65 es eine Seele gäbe, eine einzige, die mit all ihren Kräften versichert, daß ich nicht geflohen bin, daß ich nicht geflohen sein kann, daß ich Mut habe, daß ich anständig bin, ich ... ich bin sicher, dann wäre ich gerettet! Willst du an mich glauben? Du wärst mir teurer als ich selbst. [...]

- Garcin *faßt sie an den Schultern:* Hör zu, jeder hat sein Ziel, nicht wahr? Mir war Geld und Liebe egal. Ich wollte ein Mann sein. Ein har-
- 75 ter. Ich habe alles auf dasselbe Pferd gesetzt. Kann man denn ein Feigling sein, wenn man die gefährlichsten Wege gewählt hat? Lässt sich ein Leben nach einer einzigen Tat beurteilen?
- 80 Ines: Warum nicht? Du hast dreißig Jahre geträumt, daß du Mut hättest und du ließest dir tausend kleine Schwächen durchgehen, weil dem Helden alles erlaubt ist. Wie bequem das war! Und dann, in der Stunde der Gefahr, hat
- 85 man dir die Pistole auf die Brust gesetzt und ... du bist nach Mexiko gefahren.
Garcin: Von einem solchem Heldentum habe ich nicht geträumt. Ich habe es gewählt: Man ist, was man will.
- 90 Ines: Beweise es. Beweise, daß es kein Traum war. Nur Taten entscheiden über das, was man gewollt hat.
Garcin: Ich bin zu früh gestorben. Man hat mir nicht die Zeit gelassen, meine Taten auszuführen.
- 95 Ines: Man stirbt immer zu früh – oder zu spät. Und nun liegt das Leben da, abgeschlossen; der Strich ist gezogen, fehlt nur noch die Summe. Du bist nichts anderes als dein Leben.

3.1 Jean-Paul Sartre: Die Verhaltensweisen der Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*)

aus: Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Traugott König (Hg.). Deutsch von Hans Schöneberg u. Traugott König. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1993, S. 758-761.

(I Unaufrichtigkeit und Lüge)

1 Das menschliche Sein [...] ist auch das, das sich
selbst gegenüber negative Haltungen einnehmen kann. [...] Diese Haltung schien uns die Unaufrichtigkeit sein zu müssen. Oft setzt man sie mit der Lüge gleich. [...] Bei der Unaufrichtigkeit geht es zwar auch darum, eine unangenehme Wahrheit zu verbergen oder einen angenehmen Irrtum als Wahrheit hinzustellen. Die Unaufrichtigkeit hat also scheinbar die Struktur der Lüge. Aber alles ist dadurch verändert, dass ich in der Unaufrichtigkeit mir selbst die Wahrheit verberge. Daher gibt es hier keine Dualität von Täuscher und Getäushtem. Die Unaufrichtigkeit impliziert im Gegenteil ihrem Wesen nach die Einheit eines Bewusstseins. [...] Daraus folgt zunächst, dass der, den man belügt, und der, der lügt, ein und dieselbe Person sind, was bedeutet, dass ich als Täuschender die Wahrheit kennen muss, die mir als Getäushtem verborgen ist. Mehr noch, ich muss diese Wahrheit sehr genau kennen, um sie sorgfältiger vor mir verstecken zu können – und zwar nicht in zwei verschiedenen Momenten der Zeitlichkeit, wodurch sich zur Not ein Anschein von Dualität wiederherstellen ließe –, sondern in der vereinigenden Struktur ein und desselben Entwurfs. Wie kann also die Lüge bestehen, wenn die Dualität, die sie bedingt, aufgehoben ist? [...]

(II Die Verhaltensweisen der Unaufrichtigkeit)

30 Da ist zum Beispiel eine Frau, die zu einer ersten Verabredung gegangen ist. Sie kennt die Absichten, die der Mann, der mit ihr spricht, ihr gegenüber hegt, ganz genau. Sie weiß auch, dass sie früher oder später eine Entscheidung treffen muss. Aber sie will deren

Dringlichkeit nicht spüren: sie hält sich allein an das, was die Haltung ihres Partners an Respekt und Diskretion bietet. Sie erfasst dieses Verhalten nicht als einen Versuch, das zu realisieren, was man „die erste Annäherung“ nennt, das heißt, sie will die Möglichkeiten zeitlicher Entwicklung nicht sehen, die dieses Verhalten aufweist: Sie schränkt dieses Benehmen auf das ein, was es in der Gegenwart ist, sie will in den Sätzen, die man an sie richtet, nichts anderes hören als ihren expliziten Sinn, wenn man zu ihr sagt: „Ich bewundere Sie sehr“, so entschärft sie diesen Satz um seinen sexuellen Hintergrund, sie legt den Reden und dem Verhalten ihres Gesprächspartners unmittelbare Bedeutungen bei, die sie als objektive Eigenschaften betrachtet. Der Mann, der mit ihr spricht, erscheint ihr ehrlich und respektvoll, so wie der Tisch rund oder viereckig, die Tapete blau oder grau ist. Und die somit der Person, der sie zuhört, beigelegten Eigenschaften sind so in einer verdinglichten (*chosiste*) Permanenz erstarrt, die nichts anderes ist als die Projektion ihrer strikten Gegenwart in den zeitlichen Ablauf. Sie ahnt ja nicht, was sie wünscht: Sie ist zutiefst empfänglich für die Begierde, die sie erregt, aber diese rohe und nackte Begierde würde sie erniedrigen und ihr Abscheu einflößen. Trotzdem würde sie nichts Reizvolles an einem Respekt finden, der einzig und allein Respekt wäre. Zu ihrer Befriedigung bedarf es eines Gefühls, das sich ganz an ihre Person wendet, das heißt an ihre volle Freiheit, und das eine Anerkennung ihrer Freiheit ist. Aber gleichzeitig muss dieses Gefühl ganz und gar Begierde sein, das heißt, es muss sich an ihren Körper als Objekt wenden. Diesmal weigert sie sich also, die Begierde als das zu erfassen, was sie

75 ist, sie gibt ihr nicht einmal einen Namen, sie erkennt sie nur in dem Maß an, wie sie sich auf die Bewunderung, die Achtung, den Respekt hin transzendiert³ und gänzlich in den gehobeneren Formen aufgeht, die sie hervorbringt, sodass sie darin nur noch als eine Art Wärme und Dichte erscheint. Aber jetzt ergreift man ihre Hand. Diese Handlung ihres Gesprächspartners droht die Situation zu verändern, indem sie eine unmittelbare Entscheidung herbeiführt: Diese Hand preisgeben heißt von sich aus dem Flirt zustimmen, sich engagieren. Sie zurückziehen heißt diese unklare und instabile Harmonie zerstören, die den Reiz der Stunde ausmacht. Es kommt darauf an, den Augenblick der Entscheidung soweit wie möglich hinauszuschieben. Man weiß, was nun geschieht: Die junge Frau gibt ihre Hand preis, aber sie merkt nicht, dass sie sie preisgibt. Sie merkt es nicht, weil es sich zufällig so fügt, dass sie in diesem Augenblick ganz Geist ist. Sie reißt ihren Gesprächspartner zu den höchsten Regionen der Gefühlsspekulation mit, sie spricht vom Leben, von ihrem Leben, sie zeigt sich unter ihrem wesentlichen Aspekt: eine Person, ein Bewusstsein. Und inzwischen ist die Scheidung von Körper und Seele vollbracht; die Hand ruht inert⁴ zwischen den warmen Händen ihres Partners: weder zustimmend noch widerstrebend – ein Ding.

(III Die Verfahren der Unaufrichtigkeit)

105 Wir können sagen, diese Frau sei unaufrichtig. Aber wir sehen sofort, dass sie verschiedene Verfahren benutzt, um sich in dieser Unaufrichtigkeit zu halten. Sie hat die Verhaltensweisen ihres Partners entschärft, indem sie sie darauf reduziert hat, nur das zu sein, was sie sind, das heißt, nach dem Modus des *An-sich*⁵ zu existieren. Aber sie gestattet es sich, seine

115 Begierde zu genießen, insofern sie sie als etwas erfasst, was nicht das ist, was es ist, das heißt, insofern sie ihre *Transzendenz*⁶ anerkennt. Kurz, während sie die Gegenwart ihres eigenen Körpers zutiefst spürt – vielleicht bis zur Erregung –, realisiert sie sich als jemand, der sein eigener Körper nicht ist, und sie betrachtet ihn von ihrer Höhe herab als einen passiven Gegenstand, dem Ereignisse zustoßen können, der sie aber weder hervorrufen noch vermeiden kann, weil alle seine Möglichkeiten außerhalb von ihm liegen. Welche Einheit finden wir in diesen verschiedenen Aspekten der Unaufrichtigkeit? Sie ist eine gewisse Kunst, widersprüchliche Begriffe zu bilden, das heißt solche, die eine Idee und die Negation dieser Idee in sich vereinigen. Der so erzeugte Basisbegriff benutzt die doppelte Eigenschaft des menschlichen Seins, eine *Faktizität*⁷ und eine *Transzendenz*⁸ zu sein [...] Aber wenn auch dieser metastabile Begriff „*Transzendenz-Faktizität*“ eines der Basisinstrumente der Unaufrichtigkeit ist, so ist er doch nicht der einzige seiner Art. Man benutzt ebenso eine andere Duplizität⁹ der menschlichen Realität, die wir grob umschreiben können, indem wir sagen, ihr *Für-sich-sein*¹⁰ impliziert komplementär dazu ein *Für-Andere-sein*¹¹. Es ist mir immer möglich, auf irgendeine meiner Verhaltensweisen zwei Blicke, den meinen und den des Andern, konvergieren zu lassen. Doch das Verhalten wird in beiden Fällen nicht dieselbe Struktur aufweisen. Aber wie wir später sehen werden, wie es jeder empfindet, besteht zwischen diesen beiden Aspekten meines Seins kein Unterschied von Schein und Sein, als ob ich mir selbst die Wahrheit meiner

⁶ Überschreitung

⁷ Dinglichkeit (mit festgelegten Eigenschaften)

⁸ Überschreitung (hier: auf die Nicht-Festgelegtsein des Menschen bezogen), Entwicklungs- und Veränderungsfähigkeit

⁹ Zweiseitigkeit, Doppeldeutigkeit

¹⁰ Subjektive Perspektive, hier des Individuums auf sich selbst; die Freiheit des Selbstentwurfs

¹¹ Außenperspektive, hier das Gesehen-Werden von Anderen; das Festgelegtwerden durch die Perspektive des Anderen

³ transzendieren: die Grenzen der Erfahrung, des Bewusstseins überschreiten

⁴ inert (lat.): träge, untätig

⁵ ohne Einflussnahme eines Beobachters

selbst wäre und als ob ein anderer nur ein entstelltes Bild von mir besäße. Die gleiche Seinswürde meines Seins für Andere und meines Seins für mich selbst ermöglicht eine ständig sich auflösende Synthese und ein ständiges Entwischspiel des **Für-sich** zum **Für-Andere** und des **Für-Andere** zum **Für-sich** hin. Wir haben auch gesehen, welchen Gebrauch unsere junge Frau von unserem **Innerweltlich-sein**¹² machte, das heißt von unserer inerten Anwesenheit eines passiven Gegenstands unter anderen Gegenständen, um sich plötzlich der Funktionen ihres **In-der-Welt-seins**¹³ zu entledigen, das heißt des Seins, das macht, daß es eine Welt gibt, indem es sich über die Welt hinaus auf seine eigenen Möglichkeiten entwirft. Weisen wir schließlich auf die Vermischungssynthesen hin, die mit der nichtenden Ambiguität der **drei zeitlichen Ek-stasen**¹⁴ spielen und gleichzeitig behaupten, daß ich das bin, was ich gewesen bin (der Mensch, der absichtlich bei einer Periode seines Lebens *stehenbleibt* und sich weigert, die späteren Veränderungen in Betracht zu ziehen), und daß ich nicht das bin, was ich gewesen bin (der Mensch, der sich angesichts von Vorwürfen oder Groll völlig von seiner Vergangenheit lossagt und auf seiner Freiheit und seiner ständigen *Re-kreation* besteht). In allen diesen Begriffen, die bei den Argumenten nur eine Übergangsrolle haben und aus der Schlußfolgerung eliminiert werden wie die imaginären Größen in den Berechnungen der Physiker, finden wir die gleiche Struktur wieder: es geht darum, die menschliche-Realität als ein Sein zu konstituieren, das das ist, was es nicht ist, und das nicht das ist, was es ist. [...]

¹² Ein Teil der Welt sein (ein „Ding“ neben allen anderen innerweltlichen Dingen)

¹³ Die Welt wahrnehmendes Subjekt sein, d.h. Weltzentrum meiner Weltwahrnehmung

¹⁴ Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wobei die Vergangenheit für Sartre das Festgelegte (nicht mehr veränderbare) repräsentiert, die Gegenwart das Gestaltbare (Freiheit des handelnden Subjekts) und Zukunft das Mögliche (das noch nicht Existierende, was von mir entworfen werden kann und muss).

(IV Die Unaufrichtigkeit der Ehrlichkeit)

Das Ziel der Ehrlichkeit und das der Unaufrichtigkeit sind ja letztlich nicht so sehr voneinander verschieden. [...] Die Ehrlichkeit schreibt mir nicht eine Seinsart oder besondere Qualität zu, sondern sie strebt hinsichtlich dieser Qualität danach, mich von einem Seinsmodus in einen anderen Seinsmodus übergehen zu lassen. [...]

Also muss, damit die Unaufrichtigkeit möglich sein soll, die Ehrlichkeit selbst unaufrichtig sein. Die Möglichkeitsbedingung der Unaufrichtigkeit ist, dass die menschliche-Realität in ihrem unmittelbarsten Sein, in der Innenstruktur des präreflexiven Cogito¹⁵ das ist, was sie nicht ist, und nicht das ist, was sie ist.

¹⁵ präreflexiv: prä- (lat.) = vor, reflexiv (lat.) = durch (Nach)denken und Erwägen; cogito (lat.) = ich denke
→ den Gesamtausdruck könnte man sinngemäß als „vorbewusstes Selbst“ übersetzen

Ergänzungstext aus „Der Existentialismus ist ein Humanismus“

3.2 Jean-Paul Sartre: Man kann urteilen

Deutsch von Vincent von Wroblewsky. in: J.-P. Sartre, Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg (2000), 6. Auflage August 2012, Seite 170-173.

1 [Als Vorwurf] sagt man uns: Sie können nicht über die anderen urteilen. Das ist einerseits wahr, andererseits falsch. Wahr ist es in dem Sinn, daß immer dann, wenn der Mensch sein Engagement und seinen Entwurf in aller Aufrichtigkeit und bei klarstem Bewußtsein wählt – ganz abgesehen davon, um welchen Entwurf es sich im übrigen handelt –, es unmöglich ist, diesem Entwurf einen anderen vorzuziehen [...].

10 Doch man kann urteilen, denn [...] man wählt sich angesichts der anderen. Zunächst kann man urteilen (und das mag kein Werturteil, sondern ein logisches Urteil sein), daß bestimmte Entscheidungen auf Irrtum, andere auf Wahrheit beruhen. Man kann über einen Menschen urteilen, indem man sagt, er sei unaufrichtig. Wenn wir die Situation des Menschen als freie Wahl, ohne Entschuldigung und ohne Zuflucht, definiert haben, dann ist jeder Mensch, der seine Leidenschaften vorschiebt und sich mit ihnen entschuldigt, jeder Mensch, der einen Determinismus erfindet, unaufrichtig. Man könnte einwenden: warum sollte er sich nicht als unaufrichtig wählen? Ich antworte: ich habe nicht moralisch über ihn zu urteilen, aber ich definiere seine Unaufrichtigkeit als Irrtum. Hier kann man sich einem Wahrheitsurteil nicht entziehen. Die Unaufrichtigkeit ist natürlich eine Lüge, denn sie verschleiert die totale Freiheit des Engagements. Auf der gleichen Ebene würde ich auch sagen, es liegt Unaufrichtigkeit vor, wenn ich zu erklären wähle, bestimmte Werte würden vor mir existieren; ich gerate mit mir selbst in einen Widerspruch, wenn ich sie gleichzeitig will und erkläre, daß sie sich mir aufzwingen. Wenn man mir sagt: und wenn ich unaufrichtig sein will?, dann

antworte ich: es gibt keinen Grund, warum Sie es nicht sein sollten, aber ich erkläre, daß Sie es sind, und daß die Haltung strenger Kohärenz die der Aufrichtigkeit ist.

Außerdem kann ich ein moralisches Urteil fällen. Wenn ich erkläre, daß die Freiheit unter jedem konkreten Umstand kein anderes Ziel haben kann, als sich selbst zu wollen, und wenn der Mensch anerkannt hat, daß er, in der Verlassenheit, Werte setzt, kann er nur noch eins wollen: die Freiheit als Grundlage aller Werte. Das bedeutet nicht, er wolle sie im Abstrakten. Es bedeutet einfach, die Handlungen der Menschen guten Willens haben in letzter Bedeutung die Suche nach der Freiheit als solcher. Ein Mensch, der dieser kommunistischen oder revolutionären Gewerkschaft beitrifft, verfolgt konkrete Ziele; diese Ziele implizieren einen abstrakten Freiheitswillen; aber diese Freiheit will sich im Konkreten. Wir wollen die Freiheit um der Freiheit willen und unter jedem Umstand. Und die Freiheit wollend, entdecken wir, daß sie ganz von der Freiheit der anderen und daß die der anderen von unserer Freiheit abhängt. Gewiß hängt die Freiheit als Definition des Menschen nicht von anderswem ab, aber sobald ein Engagement vorliegt, bin ich gezwungen, gleichzeitig mit meiner Freiheit die der anderen zu wollen, ich kann meine Freiheit nur zum Ziel machen, indem ich auch die der anderen zum Ziel mache. Wenn ich also auf der Ebene totaler Authentizität erkannt habe, daß der Mensch ein Wesen ist, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, daß er ein freies Wesen ist, das unter den verschiedensten Umständen nur seine Freiheit wollen kann, habe ich gleichzeitig erkannt, daß ich nur die Freiheit der anderen wollen kann. So kann ich im

Namen dieses Freiheitswillens, der durch die Freiheit selbst impliziert ist, Urteile über die
80 fällen, die sich die totale Grundlosigkeit ihrer Existenz ebenso wie deren totale Freiheit zu verhüllen trachten. Die einen, die aus einem Geist der Ernsthaftigkeit heraus oder mit deterministischen Entschuldigungen ihre
85 totale Freiheit nicht wahrhaben wollen, werde ich Feiglinge nennen; die anderen, die nachzuweisen versuchen, ihre Existenz sei notwendig, wobei sie doch in Wirklichkeit die Kontingenz des Erscheinens des Menschen
90 auf Erden selbst ist, werde ich Schurken nennen; Feiglinge und Schurken können jedoch nur auf der Ebene der reinen Authentizität verurteilt werden. Obwohl der Inhalt der Moral also veränderlich ist, ist eine gewisse
95 Form dieser Moral allgemein. [...] Der Inhalt ist immer konkret und folglich unvorhersehbar; es liegt immer Erfindung vor. Es kommt einzig darauf an zu wissen, ob die Erfindung im Namen der Freiheit geschieht.

Ergänzungstext aus „Der Existentialismus ist ein Humanismus“

4.1 Jean Paul Sartre: Verantwortung für die ganze Menschheit

Jean Paul Sartre: Der Existentialismus ist ein Humanismus.. Reinbek 2000, S. 150 f.

Wenn jedoch die Existenz wirklich dem Wesen vorausgeht, ist der Mensch für das, was er ist, verantwortlich. So besteht die erste Absicht des Existentialismus darin, jeden Menschen in den Besitz seiner selbst zu bringen und ihm die totale Verantwortung für seine Existenz aufzubürden. Und wenn wir sagen, der Mensch ist für sich selbst verantwortlich, wollen wir nicht sagen, er sei verantwortlich für seine strikte Individualität, sondern für alle Menschen. Das Wort Subjektivismus hat zwei Bedeutungen, und unsere Gegner treiben mit diesen zwei Bedeutungen ihr Spiel. Subjektivismus bedeutet einerseits die Wahl des individuellen Subjekts durch sich selbst und andererseits die Unmöglichkeit für den Menschen, die menschliche Subjektivität zu überschreiten. Der zweite Sinn ist der tiefe Sinn des Existentialismus. Wenn wir sagen, der Mensch wählt sich, verstehen wir darunter, jeder von uns wählt sich, doch damit wollen wir auch sagen, sich wählend wählt er alle Menschen. In der Tat gibt es für uns keine Handlung, die, den Menschen schaffend, der wir sein wollen, nicht auch zugleich ein Bild des Menschen hervorbringt, wie er unserer Ansicht nach sein soll. Wählen, dies oder das zu sein, heißt gleichzeitig, den Wert dessen, was wir wählen, zu bejahen, denn wir können niemals das Schlechte wählen; was wir wählen, ist immer das Gute, und nichts kann gut für uns sein, ohne es für alle zu sein. Wenn andererseits die

Existenz dem Wesen vorausgeht und wir zugleich existieren und das Bild von uns gestalten wollen, so gilt dieses Bild für alle und für unsere gesamte Epoche. So ist unsere Verantwortung viel größer, als wir vermuten können, denn sie betrifft die gesamte Menschheit. Wenn ich Arbeiter bin und wähle, eher einer christlichen Gewerkschaft beizutreten, als Kommunist zu sein, wenn ich mit diesem Beitritt zeigen will, dass im Grunde Resignation die Lösung ist, die dem Menschen entspricht, dass das Reich des Menschen nicht auf Erden ist, betrifft das nicht nur meinen Fall: ich will für alle resigniert sein, folglich zieht mein Vorgehen die gesamte Menschheit nach sich. Wenn ich - eine individuellere Angelegenheit - mich verheiraten und Kinder haben will, ziehe ich dadurch, selbst wenn diese Heirat einzig von meiner Situation oder meiner Leidenschaft oder meinem Begehren abhängt, nicht nur mich selbst, sondern die gesamte Menschheit auf den Weg zur Monogamie. So bin ich für mich selbst und für alle verantwortlich, und ich schaffe ein bestimmtes Bild vom Menschen, den ich wähle; mich wählend wähle ich den Menschen.

4.2 Walter Schmiele: Zweifel an der Möglichkeit einer existentialistischen Ethik Sartres

Nachwort aus: Jean-Paul Sartre: Drei Essays. Ullstein, Frankfurt 1975. S.199f.

Die »menschliche Ichheit«, das ist der Einzelne, ist die Entscheidung des einsamen Individuums, das kein moralisches Gesetz in sich vorfindet, und an den gestirnten Himmel über sich nicht glaubt.

Da begegnet uns nun der erstaunliche Passus bei Sartre: „Der individuelle Akt bindet die ganze Menschheit“. Wir lesen weiter und finden, was das heißt: der Einzelne, wenn er sich entscheidet, für Kommunismus, Einehe, christliche Gewerkschaft oder vegetarische Lebensweise, entscheidet nicht für sich allein, sondern ist »außerdem ein Gesetzgeber, der gleichzeitig mit sich die ganze Menschheit wählt.“ Ganz ähnlich hatte das Kant mit seinem kategorischen Imperativ ausgedrückt. Woher dieser Anklang? [...] Es galt, das Missverständnis zu zerstreuen, Existentialist sein bedeute soviel wie sich aus Überzeugung ausleben, zu zeigen, dass sie nicht einfach die Freiheit der Libertinage sei. Und da unterließ diese ohne Zweifel kantianische Kurve und brachte Sartres Lehre in einen offenkundigen Widerspruch zu sich selbst. Kant hatte bewiesen, dass der auf persönliche Freiheit gestellte Wille dennoch nichts bloß Subjektives ist; dass das, was wir als Pflicht, als »kategorischen Imperativ« in uns vorfinden, etwas Überindividuelles, ein kategorisches Sollen sei, auf das der »gute Wille« sich bei seinen Handlungen

einstelle. Sartres Lehre leugnet das Bestehen kategorialer Werte, die unabhängig von unserer Einwirkung und Zustimmung da sind, indem er aber den in Freiheit wählenden Einzelnen mit seiner Wahl zum »Gesetzgeber« promovieren, und ihn »gleichzeitig mit sich die ganze Menschheit« wählen lässt, öffnet Sartre eben doch dem kategorialen Moment den Einschlupf in seine Ethik [...].

Wer aus Sartres Essay konkrete Fingerzeige für sein Verhalten in moralischen Konfliktsituationen ableiten will, sieht sich der Ungewissheit gegenüber. Es geht ihm wie dem jungen Franzosen während der Besetzung Frankreichs, der zu Sartre kommt [...] »Tue was du willst, aber tue es gründlich und erfinderisch. Erfinde die Person, die du sein willst, und stehe zu deiner Erfindung...« So lautet Sartres Rat an den jungen Mann. Damit wahrt Sartre einmal den obersten Leitsatz seiner Moralphilosophie, den Satz von der Freiheit als der einzigen Wertquelle der humanen Moral. „Wir wollen die Freiheit um der Freiheit willen“, steht auch in unserem Essay zu lesen, und in »Das Sein und das Nichts« findet man die Sätze: »Die Ontologie kann nicht selbst moralische Vorschriften machen. Sie beschäftigt sich einzig mit dem Seienden, und es ist nicht möglich, aus Imperativen Indikative zu erhalten.«

4.3 Ulrike Bardt: Sartres Moralphilosophie

Ulrike Bardt: Sartres Moralphilosophie. In: Ulrike Bardt (Hg.): Jean-Paul-Sartre – Ein Philosoph des 21. Jahrhunderts? Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008, S. 173 - 188

- 1 [...] In diesem Beitrag werden die im Jahre 2005 in deutscher Sprache publizierten Cahiers pour une morale, die Entwürfe für eine Moralphilosophie, im Mittelpunkt stehen. [...]
- 5 1. Die Entwürfe – eine Fortführung von Das Sein und das Nichts ?
Eine der Grundfragen, die sich am Ende der Lektüre von Das Sein und das Nichts stellt, ist, ob es Authentizität, das heißt eine Lebensweise gibt, in welcher der Mensch nicht in erster Linie bestrebt ist, sich die eigene Freiheit zu verschleiern, sondern in der er sich ihr und der damit einhergehenden Verantwortung stellt und sie übernimmt? „Alle diese Fragen [...]“ beschließt Sartre sein Werk, „können nur im Bereich der Moral beantwortet werden. Wir werden ihnen unser nächstes Buch widmen.“ [...] Die seit 1983 in französischer Sprache vorliegenden Cahiers pour une morale könnten jedoch keineswegs als lineare Fortsetzung von Das Sein und das Nichts auf der Ebene der Moral verstanden werden, so schreiben die Übersetzer Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky in ihrem Vorwort zur deutschen Ausgabe, was sich schon in seiner veränderten Begrifflichkeit zeige, unter anderem daran, dass Sartre nicht mehr von „existentieller Psychoanalyse“ spreche. Zeitgenössische Bezüge legen nahe, dass die Entwürfe vermutlich zwischen Frühjahr 1947 und Herbst 1948 entstanden sind, sie erschienen allerdings erst postum im Jahre 1983. Dabei handelt es sich nicht um einen Text, der akademischen Kriterien gehorchen würde, sondern eher um „verschiedenen weit ausgearbeitete Fragmente, die frühere Überlegungen aufgreifen, fortführen, ausführen, vertiefen, korrigieren, negieren

und kommende vorwegnehmen oder zu ihnen hinführen.“ [...]

- 40 Fraglich ist, warum Sartre die Arbeit an den Entwürfen abbrach und darauf verzichtete, sie zu Lebzeiten zu veröffentlichen. [...] In der Sartre-Forschung werden für den Verzicht auf eine Veröffentlichung zu Lebzeiten verschiedene Erklärungen gegeben. Während die einen die Meinung vertreten, auf der Grundlage der in Das Sein und das Nichts entwickelten Theorie der Intersubjektivität wäre Sartres Entwurf einer Moral nicht realisierbar gewesen, erkennen andere in den Entwürfen die Hauptlinien einer Sartreschen Moral, die lediglich noch auszuarbeiten wäre. Wiederum andere halten eine Moralphilosophie nur unter der Bedingung einer Überwindung der Grenzen von Das Sein und das Nichts für möglich. Eine vierte These in diesem Kontext kommt der nahe, die der Übersetzer der amerikanischen Ausgabe, David Pellauer, vertritt: Sartre biete auf der Grundlage seiner Ontologie zwar interessante Ausführungen sowie Diskussionen von ethisch relevanten Themen, jedoch keine übergreifende Synthese, die sich letztendlich auch als nicht leistbar erweise.

2. Freiheit als Wert - oder die Tragfähigkeit der Moralentwürfe Sartres

- 65 Die Tragfähigkeit der Moralentwürfe Sartres ist danach zu bemessen, ob die Frage, die Sartre am Ende von Das Sein und das Nichts bezüglich der Freiheit stellt, auf der Grundlage der Entwürfe positiv beantwortet werden kann: „Ist es insbesondere möglich, dass sie [die Freiheit] als Quelle jedes Werts sich selbst als Wert nimmt, oder muss sie sich notwendig in Bezug auf einen transzendenten Wert definieren, der sie heimsucht?“

[...] Ist man also um eine auf der Grundlage von Das Sein und das Nichts zu entwickelnde Moral bemüht, dann wird man insbesondere auf den ersten Seiten des ersten Heftes und im zweiten entsprechende Antworten finden. Im Übrigen Cahier I werden zwar auch immer wieder moralische Fragen thematisiert, allerdings geht es vor allem um eine Moral, welche die geschichtliche Situation in den Blick nimmt. Insgesamt stellen Sartres Ausführungen zur Moralphilosophie, wie bereits der Titel Entwürfe suggeriert, eher eine Ideensammlung als eine fertige Moralkonzeption dar, doch tauchen im Rahmen dieses moralischen Fragens zentrale Begriffe wie der der .Konversion' auf.

3. Die Überwindung der Unaufrichtigkeit durch ‚Konversion‘

In den Entwürfen skizziert Sartre eine Ethik der Authentizität, mit Hilfe derer sich die in Das Sein und das Nichts dargelegte Haltung der Unaufrichtigkeit überwinden lässt. [...] Dem Begriff der Unaufrichtigkeit kommt sowohl eine ontologische wie moralische Dimension zu. Sartre führt in Das Sein und das Nichts eine Vielzahl von Beispielen an, um das Phänomen der Unaufrichtigkeit zu veranschaulichen. Eines der berühmtesten ist das Rendezvous einer Frau mit einem Mann, die sich zum ersten Mal treffen, wobei beide um die Absichten des Anderen wissen. Die Frau will zwar ganz Geist sein, doch als der Mann ihre Hand ergreift, ist sie zur Entscheidung gezwungen, entweder das Spiel fortzusetzen oder ihre Hand zurückzuziehen mit dem Risiko, den Charme des Augenblicks zu zerstören. Die Frau verhält sich aber schließlich so, als sei die berührte Hand nicht ihre: „[...] die Hand ruht inert zwischen den warmen Händen ihres Partners: weder zustimmend noch widerstrebend - ein Ding.“ Sartre will damit deutlich machen, dass die Unaufrichtigkeit eine Verhaltensweise ist, in der wir zugleich etwas und ebendieses nicht sein können. Die Frau ist in

diesem Moment ihr Körper und ist es nicht. Weil sie reiner Geist, reine Intelligenz sein will, verleugnet sie ihn. Sie „[...] realisiert sich als jemand, der sein eigener Körper nicht ist [...]“ Ihr Verhalten stellt die Weigerung dar, die eigene Freiheit anzuerkennen und Verantwortung zu übernehmen. Diese Form der Zurückweisung der Freiheit kann aber nur als „[...] Versuch verstanden werden, sich als An-sich-sein aufzufassen; [...]“ Was diese Verhaltensweise impliziert, ist der Wunsch, Gott zu sein, „[...] der Versuch, sich dem Sein zu assimilieren und An-sich zu werden.“ Auf der Grundlage solcher Beispiele könnte man zu der Überzeugung gelangen, dass es sehr schwierig sein muss, nicht unaufrichtig zu sein. In einer Fußnote bemerkt Sartre jedoch, dass es sehr wohl realisierbar ist, die Unaufrichtigkeit zu vermeiden: „Wenn es gleichgültig ist, ob man aufrichtig oder unaufrichtig ist, weil die Unaufrichtigkeit die Aufrichtigkeit wiedererfasst und sogar zum Ursprung ihres Entwurfs zurückgleitet, so soll das nicht heißen, dass man der Unaufrichtigkeit nicht radikal entgehen könnte. Aber das setzt eine Übernahme des verdorbenen Seins durch sich selbst voraus, die wir Authentizität nennen werden [.. .].“ An dieser Stelle wird deutlich, dass der Gegenbegriff zur Unaufrichtigkeit, die in moralischem Sinne zurückzuweisen ist, nicht in der Aufrichtigkeit oder der Ehrlichkeit gesehen wird, sondern in der Authentizität. [...] Die Frage, die sich notwendig ergibt, ist nun, worin genau diese radikale Konversion besteht, die es ermöglichen soll, authentisch zu sein, zu leben und zu handeln und so die Unaufrichtigkeit zu überschreiten. Nach Sartre scheint man bei der Unaufrichtigkeit ansetzen zu können: „Gerade die Tatsache, dass Das Sein und das Nichts eine Ontologie vor der Konversion ist, setzt voraus, dass eine Konversion notwendig ist und dass es folglich eine natürliche Einstellung gibt. Wie erklären Sie also die Natur, dass der Mensch frei ist? Ich

bestreite nicht, dass es eine Natur gibt, das heißt, dass man mit der Flucht und dem Unauthentischen beginnt.“ Für Sartre kann es allerdings nicht darum gehen, authentisch sein zu wollen: „Suchst du die Authentizität um der Authentizität willen, bist du nicht mehr authentisch.“ Denn Authentizität bezeichnet keine Eigenschaft des Seins, die man sich bloß aneignen muss, sondern sie drückt sich vielmehr in einer reflexiven Haltung den eigenen Handlungen und denen anderer gegenüber aus. Authentizität ergibt sich für Sartre nur im handelnden Vollzug und zwar immer wieder von neuem. Sie kommt sozusagen einer Art und Weise gleich, über die eigene Existenz zu reflektieren und die der Mitmenschen wahrzunehmen: „Sie stellt keinen unerreichbaren Wert dar, mit dem eine Handlung von einem absoluten Standpunkt aus bewertet werden könnte, sondern sie bezeichnet eine Form des Handlungsvollzuges [...].“ Die Konversion scheint zunächst darin zu bestehen, dass man auf die Begierde, Gott zu sein, verzichtet, indem man die Grundlosigkeit der menschlichen Existenz akzeptiert und diese als solche übernimmt: „Solange man an Gott glaubt, steht es einem frei, das GUTE zu tun, UM moralisch zu sein. Die Sittlichkeit wird zu einem bestimmten ontologischen und sogar metaphysischen Seinsmodus, den wir erreichen müssen. Und da es darum geht, vor den Augen Gottes moralisch zu sein, um ihn zu preisen, um ihm in seiner Schöpfung beizustehen, ist es legitim, das Tun dem Sein unterzuordnen. [...] Doch wenn Gott stirbt, ist der Heilige nur noch ein Egoist: wem außer ihm selbst nützt es, dass er eine schöne Seele hat, dass er schön ist? In diesem Moment ist die Maxime ‚das Sittliche tun, um das Sittliche zu tun.‘ Die Sittlichkeit muss sich auf ein Ziel hin überschreiten, das sie nicht selbst ist. [...] Die Sittlichkeit hebt sich auf, indem sie sich setzt,

sie setzt sich, indem sie sich aufhebt. Sie muss Wahl der Welt sein, nicht Wahl ihrer selbst.“ Sartre versteht unter Konversion in der Hauptsache, dass man den ursprünglichen Entwurf des Für-sich, An-sich-Für-sich zu werden, aufgibt. Auch auf den Wunsch, in seinem Sein gerechtfertigt sein zu wollen, sich das An-sich und den Anderen aneignen oder besitzen zu wollen, muss man verzichten. Man muss akzeptieren, dass man zufällig ist, ontologisch verdorben. Es ist allerdings nicht ausreichend, dies widerwillig hinzunehmen, sondern das, was Sartre fordert, geht weit darüber hinaus: Wenn man authentisch handeln und leben will, dann muss man das endliche und kontingente Dasein als solches übernehmen, annehmen und verantworten. Ferner darf man sich nicht an bloßen Gewohnheiten orientieren: „Die Sittlichkeit: permanente Konversion. Im Sinne von Trotzki: permanente Revolution. Die guten Gewohnheiten: sie sind niemals gut, weil sie Gewohnheiten sind.“ Man muss das kontingente Dasein nicht nur wollen, sondern sogar lieben. So formuliert es Sartre an späteren Stellen der Entwürfe: „Das Bewusstsein, das die Notwendigkeit dieser Grundlosigkeit erreicht, kann und muss diese Grundlosigkeit als Bedingung a priori seiner Existenz und des Heils lieben.“ Eine solche Faktizität, das heißt die Unableitbarkeit und damit die Kontingenz der eigenen Existenz ist, wie Sartre bereits in Das Sein und das Nichts demonstriert hat, eine der Grundbedingungen von Selbstbewusstsein. Während er dort aber gezeigt hatte, wie das Für-sich in verschiedenen Variationen bemüht ist, sich dieses An-sich zu bemächtigen und An-sich-Für-sich oder Gott zu werden, verdeutlicht er in den Entwürfen, dass man genau diesem Streben widerstehen muss, wenn man authentisch leben will: „Kurz gesagt, ein Bewusstsein ist notwendigerweise endlich und frei: frei, weil endlich. Das Bewusstsein erreicht in seiner kontingenten Endlichkeit die notwendige Bedingung seiner

Freiheit und seiner Existenz; es kann sie nicht verweigern, ohne sich selbst zu verweigern. Da es aber, indem es sie auf sich nimmt, sich im Gegenteil auf sie beruft und sie durch seine Freiheit stützt, erreicht das freie Bewusstsein, das sich selbst auf sich nimmt, in ihr den Punkt und bringt ihn, indem es ihn erreicht, hervor, wo Freiheit, Kontingenz und Notwendigkeit interferieren. Meine Kontingenz ist für meine Freiheit notwendig, aber meine Freiheit nimmt meine Kontingenz auf sich.“

Weiter erklärt er: „Man muss es lieben, dass man hätte auch nicht sein können: überzählig sein usw. Nur dadurch kann Neues zur Welt kommen. Mehr noch: nur dadurch kann es eine Welt geben.“ Sartres Beschreibung des „authentischen Menschen“ gipfelt darin, auszuführen, dass dessen Größe „[...] notwendigerweise aus [...] der Kontingenz [stammt].“

Nur durch die uneingeschränkte Akzeptanz der Grundbedingungen von Selbstbewusstsein kann sich das Für-sich in seinem Sein rechtfertigen. Was dies konkret bedeuten kann, erläutert Sartre am Beispiel der Liebe. Sagt man jemandem „ich liebe dich“, so kann das so verstanden werden, als handelte es sich um einen Zustand. Es entsteht das Gefühl, ich bin der oder die Liebende, bin dieses Ego mit der Eigenschaft zu lieben. In allen diesen Formen ist die Begierde zu sein virulent, alle diese Formen sind aus diesem Grunde auch unaufrecht. Diese Unaufrichtigkeit ließe sich nur umgehen, wenn Liebe oder auch Freundschaft nicht als Zustand begriffen werden, wenn die eigene Person und der oder die Andere nicht als Objekt gesehen werden, als Liebender oder Geliebter, der die eigene Person in ihrem Dasein rechtfertigen soll. Die Liebe ist als ein Unternehmen zu begreifen, das stets neu gelebt und bestätigt werden muss: „[...] die Authentizität muss verlangen, eben gerade diese Situation zu leben: das wird dann Liebe als Spannung sein.“

Authentisch zu leben bedeutet auch, die eigenen Lebensentwürfe und Ziele permanent zu hinterfragen, das heißt, der eigenen Person in ihren Handlungen und Unternehmungen zu misstrauen, sich stets die Frage zu stellen, ob man nicht unbewusst dem ursprünglichen Streben erliegt, sein zu wollen statt zu handeln: „Authentizität erfordert es, ständig gegen sich zu denken.“ Dies lässt sich nur erreichen, wenn man Abstand nimmt von den jeweiligen Entwürfen, sie erneut betrachtet und immer wieder von neuem die Entscheidung trifft, ob man an ihnen festhält oder sie doch lieber verwirft. Diese reflexive Distanz beschreibt Sartre in den Entwürfen als „nicht-komplizenhafte Reflexion“ oder auch als „reinigend“, die aber auf keinen Fall „kontemplativ“ ist. Diese Art von Reflexion ist die notwendige Bedingung für ein authentisches Leben: „Die Authentizität führt also zum Verzicht auf jeden Entwurf, mutig (feige), vornehm (gewöhnlich) usw. zu sein. Weil sie irrealisierbar sind und auf jeden Fall zur Entfremdung führen. Sie entdeckt, dass der einzig gültige Entwurf derjenige ist, zu tun (und nicht zu sein), und dass der Entwurf, zu tun, ebenfalls nicht allgemein sein kann, ohne ins Abstrakte zu fallen (so der Entwurf, das Gute zu tun, immer die Wahrheit zu sagen usw.). Der gültige Entwurf ist der, auf eine konkrete Situation einzuwirken und sie in einem bestimmten Sinn zu verändern. [...] In Wirklichkeit muss man das Notwendige tun. Moralität im Sartreschen Sinne und damit Authentizität bedeutet „permanente Konversion“, eine Art unablässiges „Infragestellen“ und „immerwährende[s] Überschreiten“. Die Funktion der Konversion bestimmt Sartre folgendermaßen: „Durch die Konversion erfassen wir uns und nehmen uns auf uns als Unrechtfertigbarkeit; zugleich damit erfassen wir in uns die Freiheit und stellen eine neue Beziehung des Für-sich zu seinem Entwurf her [...].“

Fraglich ist, ob eine solche Konversion auch Auswirkungen auf die Beziehung zu Anderen hat [...].

Die ursprüngliche Bedrohung durch den Anderen, die Sartre in Das Sein und das Nichts skizziert hatte, durch dessen unberechenbare, unkalkulierbare Freiheit, die mir meine Welt stiehlt, durch seinen Blick, der mich durchdringt, kann zwar nicht aufgehoben werden, denn das käme dem Wunsch gleich, die Freiheit beseitigen zu wollen. Sie lässt sich aber aushalten, indem man die Freiheit des Anderen in ihrer Unabhängigkeit respektiert.

In ihrem 1947 erschienenen Essay Für eine Moral der Doppelsinnigkeit, in dem Simone de Beauvoir auf der Grundlage von Sartres Philosophie eine existenzialistische Ethik skizziert, erklärt sie die Forderung nach einer authentischen Beziehung zum Anderen ähnlich: „Nur als fremd, als verboten, als frei enthüllt sich der andere als anderer, und ihn wirklich lieben bedeutet, ihn in seinem Andersein und in jener Freiheit zu lieben, durch die er sich entzieht.“ Damit der Andere seine Entwürfe, seine Zwecke verwirklichen kann, muss man sich bemühen, die Situation so zu verändern, dass der Andere tätig werden kann. Was Sartre hier meint und fordert, ist eine Art von Solidarität, ohne diesen Begriff auch nur an einer Stelle zu verwenden. Dies formuliert er schon zu Beginn der Entwürfe: „Man kann die Konversion nicht allein vollziehen. Anders gesagt, die Moral ist nur möglich, wenn alle moralisch sind.“

Was die gegenseitige Anerkennung der jeweiligen Freiheiten unterlaufen kann, sind Formen der Unterdrückung, Entfremdung und Gewalt. Sartre erhebt in diesem Zusammenhang die Forderung, die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen der Zeit, in der man lebt, so zu verändern, dass es keine Herren und Knechte mehr gibt, also keine Inbesitznahme des Anderen. Eine solche Moral lässt sich jedoch nicht durch abstrakte Forderungen und Maximen wie einen kategorischen Impe-

rativ oder apriorische, ewige Werte erreichen, denen man sich bedingungslos unterwerfen muss. Der Entwurf des authentisch handelnden Menschen gestaltet sich für Sartre folgendermaßen: „Dieser Entwurf, den der authentisch handelnde Mensch verfolgt, ist nie ‚das Wohl der Menschheit‘, sondern unter diesen besonderen Umständen, mit diesen Mitteln, unter jener historischen Situation die Befreiung oder die Entwicklung dieser konkreten Gruppe.“ [...]

Sartres Konzeption einer ontologischen Moral ist die einer Moral im Konkreten. Dementsprechend lautet seine Forderung schon auf den ersten Seiten der Entwürfe: „Hin zu einer konkreten Moral [...]“ oder auch: „Die Moral heute muss revolutionär sozialistisch sein.“ Wenige Seiten später erläutert er, dass es immer nur eine Moral in Situation geben kann: „Es gibt keine abstrakte Moral. Es gibt nur eine Moral in Situation, also eine konkrete Moral. Denn die abstrakte Moral ist die des guten Gewissens.“ Die Mittel, diese Moral zu leben, sieht er in der Konversion, der Solidarität und dem sich an die Freiheit richtenden Appell begründet.

4. Warum soll man authentisch leben?

Auch wenn Sartre in Der Existentialismus ist ein Humanismus eine Art kantischer Moralphilosophie andeutet, indem er zu zeigen versucht, dass der Mensch, indem er sich wählt, alle Menschen wählt, dass er, wenn er für sich einen Wert setzt, diesen Wert zugleich für alle setzt, lehnt er den Begriff der Verpflichtung doch rigoros ab:

[...] der Zweck, den meine Freiheit setzt, [hat] nie den Charakter einer Forderung oder einer Pflicht, sondern nur den eines Ideals. Meine freie Wahl setzt Werte und Wertgegenstände. Sie kann keine Verpflichtungen setzen. Versuchen wir, den genauen Charakter der Verpflichtung zu verstehen und ihn von dem des Wertes zu unterscheiden.

425 Wenn ich in der Verfolgung eines Zwecks voll-
ständig einig mit mir bin, kann dieser Zweck
nicht zwingend genannt werden, selbst wenn
er als unbedingt erscheint. Er ist in Wirklich-
keit meine Möglichkeit. Er definiert und er-
wartet mich. [...] Es kann keine kontemplative
430 Enthüllung meines Zwecks geben, anderenfalls
wäre er ein fremdes Objekt, das heißt, der
Zweck eines anderen.
Wenn Sartre also keine Verpflichtung, keine
allgemeingültigen Werte anerkennen will,
435 dann gerät er mit seiner Moraltheorie in fol-
gendes Dilemma: Wenn man durch nichts
veranlasst oder gezwungen wird, diesen oder
jenen Wert, diese oder jene Werteskala zu
übernehmen, wenn allein man selbst be-
440 stimmt, welche Werte man setzt, warum soll
man dann dennoch die Werteskala Sartres, die
Forderung nach einem authentischen Leben,
übernehmen? Warum soll sich eine Person
ihrer Freiheit bewusst sein, wieso soll man
445 authentisch und solidarisch agieren? Aus ei-
nem Faktum, einem Sein, lässt sich bekann-
termaßen kein Sollen herleiten. Sartres Mo-
ralphilosophie könnte den Anschein erwe-
cken, als wolle er aus der Not eine Tugend
450 machen, indem er sagt, dass wir zur Freiheit
verurteilt sind, ihr nicht entfliehen können, wir
sie daher also annehmen und wollen sollen.
Ferner stellt sich die Frage, wie man Handlun-
gen anderer kritisieren oder als unaufrichtig
455 verurteilen kann, wenn es keine allgemeingül-
tigen, objektiven Beurteilungsmaßstäbe gibt,
keine Instanz, von der Handlungen als recht
oder unrecht bewertet werden können. Wie
kann man den von Sartre ausdrücklich gefor-
460 derten Kampf gegen die die Freiheit des Indi-
viduums gefährdenden gesellschaftlichen Be-
dingungen überhaupt rechtfertigen? Wieso
sollte man denn in einer bestimmten Situation
gegen Unterdrückung, Entfremdung und Ge-
465 walt angehen, einen bestimmten Krieg ver-
hindern, die Gewaltherrschaft bekämpfen?

Auf diese Fragen lassen sich mit Sartre deswe-
gen keine Antworten finden, da die Freiheit als
oberste Instanz fungiert und da er nicht auf-
470 zeigen kann, dass Freiheit an sich einen Wert
besitzt, auch unabhängig davon, ob einzelne
Individuen sie als Wert anerkennen. Sartre
kann logisch nicht begründen, warum man
sich selbst als frei, kontingent und endlich
475 akzeptieren, warum man für die Anderen Ver-
antwortung übernehmen, solidarisch sein und
sich um authentisches Handeln bemühen soll.
Eine Pflichtethik kann es für Sartre nicht ge-
ben, wenn er ausführt: „Die Moral der Pflicht
480 ist somit die Moral der Knechte.“
Wildenburg stellt in diesem Zusammenhang
mit Recht die Frage, ob man Sartre aus diesen
Gründen nicht als Moralphilosophen ablehnen
müsse, da es als logischer Widerspruch er-
485 scheint, einerseits einen objektiven Wert ab-
zulehnen, andererseits zu fordern, dass man
die Freiheit als obersten Wert anerkennen und
Verantwortung für sein Handeln übernehmen
soll. Fraglich ist, wie weit ein solcher Wertere-
490 lativismus trägt, wenn es darum geht, eine
Moral zu entwickeln, die orientierend sein soll,
indem sie objektive Kriterien bietet, nach de-
nen man verlässlich urteilen und verurteilen
kann.
495 Gerade in diesem Werterelativismus könnte
man aber auch eine Stärke der Sartreschen
Moralphilosophie erkennen. Die vermeintliche
Widersprüchlichkeit ließe sich dadurch umge-
hen, dass man ja nicht gezwungen wird, eine
500 Moraltheorie anzuerkennen, welche die Frei-
heit als obersten Wert setzt. Die Freiheit als
höchsten Wert zu realisieren, sie zu erkennen
und sie durch sein authentisches Handeln
verwirklichen zu wollen, diese Entscheidung
505 überlässt Sartre dem Menschen individuell.
Man kann nur an die Anerkennung der
menschlichen Freiheit appellieren. Wer davon
nicht überzeugt ist, dem ist auch nicht mit
theoretischen Überlegungen beizukommen. In
510 diesem Sinne heißt es bei Wildenburg:

Und vielleicht zeigt sich gerade in dieser beun-
ruhigenden Unfähigkeit, einen letzten theore-
tischen Beweis für die Freiheit als Wert liefern
zu können, die eigentliche Stärke seiner Theo-
515 rie, insofern sie nämlich jeden Einzelnen her-
ausfordert, in dieser Sache selbst - frei und
selbstverantwortlich - Position zu beziehen.

5. Fazit zu Sartres ethischem Begründungs- konzept

520 Es zeigt sich, dass man aus den Entwürfen für
eine Moralphilosophie durchaus eine positive
Antwort auf die in Das Sein und das Nichts
formulierte Frage, ob es möglich ist, dass die
Freiheit sich selbst als Wert nimmt, herausle-
525 sen kann. Die Menschen als existentiell freie
können sich selbst ihre Freiheit als zu wol-
lende, das heißt, als Wert geben. Die Entwürfe
können mit Blick auf die Begriffe der Freiheit,
der Unaufrichtigkeit sowie der Rolle des Ande-
530 ren als Fortführung von Das Sein und das
Nichts verstanden werden, wenn auch auf-
grund ihrer Form, die eher ein philosophisches
Konglomerat darstellt, nicht als ganz lineare.
Es werden Grundgedanken formuliert, die
535 weiter ausgeführt müssten, die aber den Weg
weisen zur Überwindung der Grenzen von Das
Sein und das Nichts. Mit der Setzung der Frei-
heit als obersten Wert bietet Sartres ethischer
Ansatz sozusagen eine unhintergehbare Letzt-
540 begründung. Damit wird das sittliche Handeln
nicht wie in der christlichen Ethik auf eine
gottgegebene Natur des Menschen gegründet,
die er zu erfüllen hat oder von der er in immo-
ralischer Weise abweicht. Das Interesse an der
545 eigenen Freiheit lässt die Akzeptanz der Frei-
heit der anderen als notwendig erscheinen.
Die Freiheit der anderen wird damit zur not-
wendigen Bedingung der eigenen. Somit wird
auch keinem egoistischen Utilitaristen das
550 Wort geredet, der die Begründung für das
sittliche Handeln aus dem eigenen Vorteil

herleiten würde. Sartre legitimiert die Moral
auch nicht aus der reinen Vernunft a priori,
welche „die Idee der Freiheit zwar nicht wi-
555 derspruchsfrei zu denken vermag, deren prak-
tischer Vollzug als autonomer Gesetzgeber des
Sittengesetzes Freiheit aber realisiert.“ Sartre
versucht nicht zu begründen, warum wir mo-
ralisch, das heißt authentisch handeln sollten,
560 sondern er demonstriert, dass wir in Anerken-
nung unserer Freiheit keine andere Wahl ha-
ben. Die Frage nach der Authentizität der
Handlung stellt sich immer auf der Grundlage
der gegebenen Situation: „[...] sich seiner Au-
565 tonomie authentisch zu bedienen bedeutet
gerade die Freiheit als Gestaltungs- und Ver-
antwortungsursache und als spezifisch
menschliche Herausforderung anzunehmen.“
Sartre formuliert einen Appell, seine Freiheit
570 anzuerkennen und sich zu entwerfen; mit Blick
auf die Frage der intersubjektivität hält er es
für geboten, sich nicht gegen die anderen zu
entwerfen, sondern mit ihnen, was als eine
Spielart der Solidarität verstanden werden
575 kann. Der andere muss in seiner Freiheit aner-
kannt werden, so dass die Souveränität des
einzelnen immer dann an ihre Grenze stößt,
wenn man anderen vorschreiben will, wie sie
sich entwerfen müssen und so versucht, Rech-
580 te auf ihre Unterdrückung abzuleiten.
Ich möchte mich Hanko Uphoff, einem Rezen-
senten der Entwürfe anschließen, der mit Blick
auf Sartres unvollendete Ethik folgendes Fazit
formuliert hat: „Ein um seine eigenen ideolo-
585 gischen Verwirrungen bereinigter Sartre kann
uns [...] nach wie vor den Hinweis geben, dass
die in der Moderne als verloren geltende Ein-
heit des Denkens immer noch in der Idee der
Freiheit gesucht werden kann, die wir gemein-
590 sam in unseren Werken zu verwirklichen ha-
ben.“

5.1 Jean-Paul Sartre über Geschlossene Gesellschaft

Jean-Paul Sartre: Geschlossene Gesellschaft. Stück in einem Akt. Neuübersetzung von Traugott König. [Ders.: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaim-Sartre, begründet von Traugott König, herausgegeben von Vincent von Wroblewsky. Theaterstücke Band 3.] Rowohlt: Reinbek bei Hamburg (Juni 1986) 52. Auflage April 2015. Seite 60-63

[...] Ich will sagen, wenn die Beziehungen zu andern verquer, vertrackt sind, dann kann der andre nur die Hölle sein. Warum? Weil die andern im Grunde das Wichtigste in uns selbst sind für unsere eigene Kenntnis von uns selbst. Wenn wir über uns nachdenken, wenn wir versuchen, uns zu erkennen, benutzen wir im Grunde Kenntnisse, die die andern über uns schon haben. Wir beurteilen uns mit den Mitteln, die die andern haben, uns zu unserer Beurteilung gegeben haben. Was ich auch über mich sage, immer spielt das Urteil anderer hinein. Was ich auch in mir fühle, das Urteil anderer spielt hinein. Das bedeutet, wenn meine Beziehungen schlecht sind, gebe ich mich in die totale Abhängigkeit von andern. Und dann bin ich tatsächlich in der Hölle. Und es gibt eine Menge Leute auf der Welt, die in der Hölle sind, weil sie zu sehr vom Urteil anderer abhängen. Aber das heißt keineswegs, daß man keine andern Beziehungen zu den andern haben kann. Es kennzeichnet nur die entscheidende Bedeutung aller andern für jeden von uns.

Das zweite, was ich sagen möchte, ist, daß diese Leute nicht wie wir sind. Die drei Personen, die Sie in *Geschlossene Gesellschaft* hören werden, sind insofern nicht wie wir, als wir lebendig und sie tot sind. Natürlich, «tot» symbolisiert hier etwas. Ich wollte einfach zeigen, daß viele Leute in einer Reihe von Gewohnheiten und Gebräuchen verkrustet sind, daß sie Urteile über sich haben, unter denen sie leiden, die sie aber nicht einmal zu verändern versuchen. Und diese Leute sind wie tot. Insofern sie den Rahmen ihrer Probleme, ihrer Ambitionen und ihrer Gewohnheiten nicht durchbrechen können und daher oft Opfer der Urteile bleiben, die man über sie gefällt hat. Von daher ist ganz evident, daß sie zum Beispiel feige oder böse sind.

Wenn sie angefangen haben, feige zu sein, so wird nichts die Tatsache ändern, daß sie feige waren. Deswegen sind sie tot, deswegen, damit soll gesagt werden, daß es ein lebendiges Totsein ist, wenn man von der ständigen Sorge um Urteile und Handlungen umgeben ist, die man nicht verändern will. So daß ich also, da wir ja lebendig sind, durch das Absurde die Bedeutung der Freiheit habe zeigen wollen, das heißt der Veränderung des Handelns durch andere Handlungen. In welchem Teufelskreis wir auch immer sind, ich denke, wir sind frei, ihn zu durchbrechen. Und wenn die Menschen ihn nicht durchbrechen, dann bleiben sie, wiederum aus freien Stücken, in diesem Teufelskreis. Also begeben sie sich aus freien Stücken in die Hölle.

Sie sehen also, Beziehungen zu den andern, Verkrustung und Freiheit, Freiheit als die nur angedeutete andere Seite, das sind die drei Themen des Stücks. Ich möchte, daß man sich daran erinnert, wenn man den Satz hört: Die Hölle, das sind die andern. [...]

Als Film erhältlich z.B. als ARD(1) DVD Literatur: *Geschlossene Gesellschaft*, Jean-Paul Sartre. Mit Brigitte Horney (Inès), Ursula Lingen (Estelle), Kurt Meisel (Garcin) und Walter Ladengast (Der Kellner). Bearbeitet für das Deutsche Fernsehen 1959 / SWF, heute SWR: Übersetzung: Boris von Borresholm, Bearbeitung und Regie: Hans Schweikart, Musik Peter Zwetkoff. © 2008 film 101 GmbH. Design: © Beatrice Apel.

5.3 Jean-Paul Sartre über Das Spiel ist aus

Interview mit Paul Carrière in: *Le Figaro* vom 29. April 1947. Abgedruckt in: Jean-Paul Sartre: *Das Spiel ist aus*. Deutsche Übersetzung von Alfred Dürr. Durchgesehen und bearbeitet von Uli Aumüller. [Ders.: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette Elkaim-Sartre, begründet von Traugott König, herausgegeben von Vincent von Wroblewsky. Drehbücher Band 1.] Rowohlt: Hamburg (August 1952) 73. Auflage Mai 2015. Seite 138-139.

Jean-Paul Sartre über «Das Spiel ist aus»

Mein erster Film, *Das Spiel ist aus*, wird nicht existentialistisch sein. Ganz im Gegenteil: der Existentialismus läßt keineswegs zu, daß das Spiel jemals aus ist. Noch nach unserem Tod setzen sich unsere Handlungen fort. Wir leben in ihnen weiter, selbst wenn sie sich oft ganz entgegengesetzt in Richtungen entwickeln, die wir nicht gewollt haben. Das ist eine historische Evidenz.

Mein Szenario ist ganz vom Determinismus geprägt, weil ich der Meinung war, daß es mir schließlich auch einmal erlaubt sein müßte zu spielen. Meine Legende endet im Grunde schlecht. Der Existentialismus dagegen ist eine optimistische Lehre. Man glaube nicht, daß das Problem des Todes mich interessiert: es ist das Problem des Lebens von der Seite des Todes aus gesehen. Man stirbt immer zu früh oder zu spät: zu früh in Perioden der Unruhen und Kriege, die übrige Zeit zu spät.

Ich hatte diese wichtige Frage schon mit meinem Stück *Bei geschlossenen Türen* berührt. Das Szenario von *Das Spiel ist aus* ist 1943 geschrieben worden. Bis es gedreht wurde, habe ich in dem Stück die Möglichkeiten entfaltet, die mir der Film bot, obwohl dessen Postulat nicht dasselbe ist. Die Figuren dagegen wurden ungewöhnlicher und lebensferner.

Der Film, der für mein Empfinden zu nah beim Theater liegt, bietet einen viel weiteren Horizont als dieses. Man kann in ihm alle kollektiven Probleme behandeln. Man kann bequem wirkliche Mengen in Szene setzen. Und vor allem hat er den Vorzug der Simultaneität der Bilder und eines gedankenschnellen Ortswechsels.

Da das Stück *Bei geschlossenen Türen* aus dem Film entstand, kehrt es von selbst wieder dahin zurück. Bei dem Szenario, das ich danach geschrieben habe, bestand die Hauptschwierigkeit darin, das Feld zu erweitern.

Aber seien Sie ganz ruhig, mit dem Jenseits habe ich abgeschlossen. Mein nächster Film – sofern es nicht *Bei geschlossenen Türen* ist – wird sich auf festem Boden abspielen und, vielleicht, existentialistisch sein.

Interview mit Paul Carrière
in: *Le Figaro* vom 29. April 1947

Als Film auffindbar unter: „*Das Spiel ist aus*“ (*Les Jeux sont faits*), Spielfilm nach einem Drehbuch von J.-P. Sarte, 1947. Zu finden bei Youtube unter dem Titel: „*Das Spiel ist aus* (German) – 1947“, gefunden unter: <https://www.youtube.com/watch?v=q33c4T05Xuk>