



Roland Galle

Der
Existenzialismus

W. Fink

UTB



UTB 3188

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Köln · Weimar · Wien

Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills

facultas.wuv · Wien

Wilhelm Fink · München

A. Francke Verlag · Tübingen und Basel

Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien

Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn

Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft · Stuttgart

Mohr Siebeck · Tübingen

C. F. Müller Verlag · Heidelberg

Orell Füssli Verlag · Zürich

Verlag Recht und Wirtschaft · Frankfurt am Main

Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel

Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich

Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart

UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Roland Galle

Der Existentialismus

Eine Einführung

Wilhelm Fink

Der Autor: Roland Galle ist Professor für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft/Romanistik an der Universität Duisburg-Essen

Für Daniel

zum 30. Geburtstag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek.
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detailliertere bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1–3, 33098 Paderborn
ISBN: 978-3-8252-3188-0 (UTB)
ISBN: 978-3-7705-4693-0 (Fink)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Satz: Ruhrstadt Medien, Castrop-Rauxel

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1. Die Philosophie des Existentialismus	17
1.1 Sartres philosophische Phänomenologie: <i>L'être et le néant</i>	17
1.1.1 Subjekt und Freiheit	17
1.1.2 „en-soi“ und „pour soi“	19
1.1.3 Zur „mauvaise foi“	23
1.1.4 „être-pour-autrui“: das Subjekt und die Anderen	30
1.2 Camus' philosophische Reflexion: Absurdität und Revolte	47
1.2.1 Sartre und Camus: Unterschiedliche Ausgangspositionen	47
1.2.2 <i>Le Mythe de Sisyphe</i> : Bilder des Absurden	53
1.2.3 <i>Le Mythe de Sisyphe</i> : Anerkennung des Absurden und Revolte	58
1.2.4 <i>L'Homme révolté</i> oder: Der Bruch zwischen Camus und Sartre	64
2. Die Literatur des Existentialismus	75
2.1 Sartres fiktionales Prosawerk	75
2.1.1 <i>La Nausée</i>	75
2.2.1 <i>Les Chemins de la liberté</i>	91
2.2 Camus' große Roman	111
2.2.1 <i>L'Étranger</i>	111
2.2.2 <i>La Peste</i>	119
2.3 Das Theater des Existentialismus	124
2.3.1 Existentialismus und Theater: <i>Les Mouches</i> ...	125
2.3.2 Zur zeitgeschichtlichen Dimension des existentialistischen Theaters: <i>Les Justes</i>	130
2.3.3 Existentialismus und Tragödie: <i>Le Malentendu</i> und <i>Les Mains sales</i>	135
2.3.4 Formelemente existentialistischen Theaters: <i>Huis clos</i>	146

Schlußbemerkung.....	151
Anmerkungen.....	153
(Auswahl-)Bibliographie.....	167
Register.....	173

Einleitung

Der Existentialismus im Spannungsfeld von Moderne und Postmoderne

Ungeachtet vielfältiger Anleihen, insbesondere bei Hegel, Kierkegaard, Husserl und Heidegger, wird der Existentialismus von einem auffallenden Pathos der Voraussetzungslosigkeit mitgeprägt. Dieses Pathos, so wird zu zeigen sein, ist dem Existentialismus eingeschrieben und wird von ihm in sehr unterschiedlichen Hinsichten in Anspruch genommen. Vor allem wird die traditionsmächtige Vorstellung, daß eine den Menschen bestimmende Natur seinem Tun und Denken vorgelagert sei, aufgekünigt und durch die bisweilen plakativ vorgetragene These abgelöst, der Mensch könne sich gleichsam aus eigener Kraft erfinden und setzen. Nicht die Natur, nicht die Tradition, nicht der Glaube, nicht die Erziehung, nicht einmal die Geschichte, so das Diktum des Existentialismus, bestimmen den Menschen. Vielmehr wird er als ein Wesen verstanden, das aus allen absichernden Vernetzungen und Rückbindungen entlassen und in seiner Instabilität auf sich selbst zurückgeworfen ist. Die gleichsam mythisch gewordenen Hauptfiguren existentialistischer Fiktionen – Sartres Roquentin in *La Nausée* und Camus' Meursault in *L'Étranger* – stehen paradigmatisch für diese Herauslösung aus traditionsgesättigten Verstrickungen und Bedingungsverhältnissen sowie für die daraus resultierende Einsicht in die Absurdität bzw. Kontingenz der Welt und des Menschen in ihr. In dem Maße aber, in dem eine solche Neubestimmung gelingt und der Mensch die ihm aufgetragene Freiheit einlösen kann, ist auch die Voraussetzung dafür geschaffen, daß er schließlich als derjenige verstanden werden kann, der – ohne Rettungsseil und am Abgrund – handelnd zu sich selbst findet und Authentizität gewinnt, indem er in der Geschichte sich situiert, in sie eingreift und sie in gewisser Hinsicht auch macht.

Mit der ‚Machbarkeit der Geschichte‘ aber ist eine Formel aufgerufen, in deren Gestalt der Existentialismus aus seiner vermeintlichen Isolation austritt und sich mit der Moderne trifft. Und zwar derart, daß er in vielfacher Hinsicht als eine Aufgipfelung eben dieser Moderne verstanden werden kann. Besonders deutlich tritt dies hervor, sobald man ihn vor dem Hintergrund jenes Gründungsdokuments der Moderne liest, das Nietzsche im Jahre 1886 vorgelegt hat und das als

die Ausrufung vom Tod Gottes berühmt geworden ist. In ihm kündigen sich, in der Doppelfigur von Zerstörung und Neuaufbau, die beiden Eckpfeiler an, die für den Existentialismus selbst von prägender Bedeutung sein werden. Bei Nietzsche heißt es:

„Das größte neuere Ereignis – daß «Gott tot ist», daß der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die wenigen wenigstens, deren Augen, deren *Argwohn* in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgendeine Sonne untergegangen, irgendein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: ihnen muß unsere alte Welt täglich abendlicher, mißtrauischer, fremder, «älter» scheinen. In der Hauptsache aber darf man sagen; das Ereignis selbst ist viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler, als daß auch nur seine Kunde schon *angelangt* heißen dürfte; geschweige denn, daß viele bereits wüßten, *was* eigentlich sich damit begeben hat – und was alles, nachdem dieser Glaube untergraben ist, nunmehr einfallen muß, weil es auf ihm gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsre ganze europäische Moral. Diese lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht: wer erriete heute schon genug davon, um den Lehrer und Vorausverkünder dieser ungeheuren Logik von Schrecken abgeben zu müssen, den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsternis, derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat?....[...] In der Tat, wir Philosophen und «freien Geister» fühlen uns bei der Nachricht, daß der «der alte Gott tot» ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist, endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so «offenes Meer».“⁴¹

Läßt man, in metaphysischer Perspektive, die Moderne in ihrer stringentesten Form mit dem von Nietzsche proklamierten Tod Gottes beginnen und gesteht man ihr auch eine zukunftsweisende Beantwortung der damit konstatierten Krise zu, so wird schwerlich eine philosophische Strömung auszumachen sein, die diese Grundstimmung einer „transzendentalen Heimatlosigkeit“⁴² so konsequent wei-

terdenkt und vor allem so folgenreich der Erfahrung der Menschen einschreibt, wie dies der Existentialismus getan hat. Entsprechend pointiert läßt sich hervorheben, daß das Heraustreten aus religiösen und sozialen Ordnungen, das Abstreifen der Tradition, das Setzen eines autonomen, aus dem Subjekt selbst gewonnenen Lebenssinns Leit- und Zielbilder vergegenständlicht, die nicht nur dem Existentialismus, sondern der Moderne insgesamt zugehören. Festzuhalten ist aber auch, daß eine derartige Rückkoppelung des Existentialismus an die Moderne in der aktuellen Philosophie kein allgemein durchdringendes Echo gefunden hat. Weitgehend abgeschattet bleibt insofern die Möglichkeit, den sozialgeschichtlichen Begriff der ‚Entfremdung‘ mit dem existentialistischen der ‚Kontingenz‘ in dem Maße zusammenzudenken, wie dies für eine Analyse der Moderne durchaus ergiebig sein könnte. Und so hat man im Existentialismus mehr oder weniger einen Sonderfall der Moderne sehen wollen.

Die philosophischen Strömungen, die – soweit es um die Bestimmung der Moderne geht – eine Marginalisierung des Existentialismus betreiben, also in ihm nicht eine Aufgipfelung, sondern einen Partikularfall der Moderne sehen möchten, sind zur Zeit zweifellos in der Überzahl. Daß vom Positivismus bis hin zur analytischen Philosophie eine Einbeziehung des Existentialismus in die eigene Argumentation nicht zu erwarten ist, liegt auf der Hand. Nicht ganz so selbstverständlich dürfte sein, daß Habermas in seinem durchaus panoramatischen Buch über die Philosophie der Moderne Kierkegaard und Sartre nur äußerst beiläufig, Jaspers ein einziges Mal, Gabriel Marcel und Camus überhaupt nicht nennt.³ Am auffallendsten aber ist die vehemente Ablehnung des Existentialismus und insbesondere Sartres durch die Generation, die durch ihn – wie wohl durch niemanden sonst – geprägt worden ist, zu sich selbst aber nur durch eine radikale Absetzung vom ehemaligen Übervater hat finden können. Die Reihe derer, die sich in einem solchen Aufstand gegen Sartre zusammenfinden, reicht von Lévi-Strauss bis Lacan, von Foucault bis Derrida. Einzüräumen ist allerdings, daß dieser Aufstand nicht mehr nur im Namen der Moderne stattgefunden, sondern häufig schon auf die Postmoderne vorverwiesen hat. Exemplarische Bedeutung haben vor allem die Attacken, die Foucault gegen Sartre ins Feld geführt hat. Und diese Angriffe sind nicht allein mit der Erkenntnis abzutun, daß eine neue Generation sich am besten profiliert, indem sie die für ihre eigene Ausbildung noch gültigen Leitbilder hernach zu Götzen erklärt und stürzt. Ein solcher Umschlag

ist zwar häufig zu beobachten und hat auch im gegebenen Fall seine eigene Bedeutung, der Paradigmenwechsel von Sartre zu Foucault hat aber ganz sicherlich eine besonders ernst zu nehmende Tragweite. Um mit einem bloßen Stichwort den Angriff Foucaults zusammenzufassen: Sartres Freiheitspostulat sei, so wird behauptet, letztlich eine bloße Illusion. Denn man denkt, so Foucault, innerhalb eines anonymen und zwingenden Systems einer bestimmten Sprache und Epoche, man ist gefangen in der ‚Episteme‘, dem Wissenssystem, in welchem man lebt. Von einer solchen Voraussetzung her wird Sartres Setzung der eigenen Freiheit und des eigenen Lebensentwurfs als obsolet oder – schlimmer noch – als Selbsttäuschung präsentiert. Um hier die Position, von der aus der Existentialismus einer entschiedenen Kritik unterzogen wird, doch noch etwas ausführlicher zu Wort kommen zu lassen, sei ein besonders sprechender Passus aus einem Interview angeführt, das Foucault schon im Jahre 1966 der *Quinzaine littéraire* gegeben hat und das ganz auf den nun in den Vordergrund gerückten Begriff ‚System‘ ausgerichtet ist:

„Unter System hat man eine Gesamtheit von Beziehungen zu verstehen, die sich unabhängig von den Inhalten, die sie verbinden, erhalten und verändern. Man hat z.B. zeigen können, daß die Götter und Heroen der römischen, keltischen und skandinavischen Mythen sehr verschieden voneinander sind, daß jedoch (obwohl diese Kulturen nichts voneinander wußten) die Ordnung, in die sie einbezogen sind, ihre Hierarchien, Rivalitäten, Treubrüche und Verträge ein und demselben System folgen ... Jüngste Entdeckungen auf dem Gebiet der Vorgeschichte lassen ebenfalls die Voraussage zu, daß eine systematische Organisation die Anordnung der Höhlenwandmalereien beherrscht ... Sie wissen, daß die Chromosomen alles genetische Material, das dem zukünftigen Wesen ermöglicht, sich zu entwickeln, in Form eines Code, einer verschlüsselten Botschaft enthalten ... Die Bedeutung Lacans beruht darauf, daß er gezeigt hat, wie sich durch die Worte des Kranken und die Symptome seiner Krankheit hindurch die Struktur, das System der Sprache ausdrückt – und nicht das Subjekt. Vor jeder menschlichen Existenz, vor jedem menschlichen Denken gäbe es demnach schon ein Wissen, ein System, das wir wiederentdecken ...“⁴

Für unseren Zusammenhang geht es nicht darum, den Stellenwert dieses Zitats in einer Geschichte des Strukturalismus zu verorten.

Wir bedürfen dieser Position lediglich, um über sie, vorläufig ex negativo, eine erste Annäherung an den Existentialismus vorzunehmen. Indem nämlich die angegebene Passage unter dem Stichwort „Absage an Sartre“⁵ firmiert, ist sie geeignet, ins rechte Licht zu stellen, wie sehr der Existentialismus mit dem Gegenbild zu einem solchen – von Foucault hypostasierten – System, gleichgesetzt wird: mit der Vorstellung eines emphatisch konzipierten und seine Freiheit realisierenden Subjekts also.

Die zweite oben genannte Option, daß der Existentialismus auch als Aufgipfelung der Moderne verstanden werden kann, rückt meines Erachtens vor allem dann in das Zentrum der Betrachtung, wenn man die geradezu singuläre Aufmerksamkeit im Auge hat, die ihm in den späten vierziger und in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zugewachsen war. Die zu dieser Zeit spektakuläre Dominanz des Existentialismus wird sich aus der ihm eigenen ingeniosen Verknüpfung von Bewußtseinsphilosophie und Rekurs auf die Leiblichkeit, aus der Verschränkung von postulierter Freiheit und erkannter Absurdität, selbst aus der äußerst wirkungsvollen Verknüpfung von philosophischen und alltagsweltlichen Fragestellungen allein noch nicht erklären lassen. Das Geheimnis der enormen Wirkung, welche der Existentialismus in der Nachkriegszeit auszuüben vermochte, erschließt sich erst, so denke ich, wenn man ihn als Antwort auf die Katastrophe des Zweiten Weltkriegs liest.⁶ Eine ganze Epoche erkennt sich im Existentialismus insofern wieder, als sie ihre Verzweiflung, ihre Ängste, ihre Hoffnungen und ihren Stolz authentisch im Existentialismus gebrochen und gespiegelt sieht. Die Spuren der Vernichtung und die mit ihr verknüpfte Erfahrung einer vollkommenen Sinn-Auflösung greifen im Existentialismus zusammen mit dem Pathos einer doch möglichen Hoffnung, die sich aus der Neubegründung des Menschen speist. Man wird in diesem Kontext auch den Wandel zu berücksichtigen haben, dem der Existentialismus selbst durch den Krieg unterworfen worden ist. Anders gesagt: den seine Hauptvertreter selbst unter dem Eindruck des Krieges vollzogen haben.⁷ Erst diese Einbeziehung des Krieges wird die tiefgreifende und häufig verdeckte Affinität von Existentialismus und Moderne fundieren.

Anzufügen ist ein Hinweis auf die ästhetikgeschichtlichen Entwicklungen, die ihrerseits die Moderne prägen und als „Fokus eines veränderten Zeitbewußtseins“⁸ zu verstehen sind. Paradigmatische Bedeutung hat das Bild von der ‚Avantgarde‘: Es hat bekanntlich seinen Ursprung im Militärischen und bezeichnet die Vorhut eines Kampf-

verbandes. Die Übertragung auf den künstlerischen Bereich bedeutet also, daß sich hier Kundschafter aufmachen, um in ein unbekanntes, gefahrenbesetztes Gebiet vorzustoßen, wobei das Risiko der eigenen Existenz bewußt in Kauf genommen wird. Vor allem aber ist die Avantgarde auch von der eigentlichen Truppe – und das heißt im übertragenen Sinne von der Vergangenheit, der Tradition – abgeschnitten, sie ist auf sich selbst gestellt und muß die gewählten Risiken aus eigener Kraft bestehen. Diese Haltung ist für die kulturelle Avantgarde Programm und in diesem Sinne spielt sie für die Entwicklung im 20. Jahrhundert eine große Rolle. Das neue Zeitbewußtsein, das mit dem Aufkommen der avantgardistischen Bewegung Gestalt gewinnt, beinhaltet die Erfahrung „einer mobilisierten Gesellschaft, einer akzelebrierten Geschichte und eines diskontinuierlichen Alltags.“⁹ Der Traditionsbruch ist somit von maßgeblicher, alle Lebensbereiche umfassender Tragweite und bedeutet – in positive Kategorien übertragen – eine Aufwertung des Ephemeren, des Transitorischen, auch eine Feier des Dynamismus. Er bezeichnet also lauter Phänomene, die vor und nach dem ersten Weltkrieg von weitreichender Bedeutung sind. Ein zentrales Merkmal dieses veränderten Zeitbewußtseins ist die Auflösung einer Identität, die sich aus einem kontinuierlichen und kontinuierlichstiftenden Zeitbezug gebildet hatte. Es ist ein wesentliches Merkmal modernen Selbstverständnisses, aus einem solchen festen Zeitbezug herausgelöst zu sein. Das anarchistische und subversive Potential, das den Bewegungen der Moderne eignet, zieht seinen Impetus und seine Kraft nicht zuletzt aus einem Aufbegehren gegen die Normalität, die alle Einordnung in Tradition mit sich bringt. Nicht zuletzt so kann die Rebellion gegen das Normative als Kennzeichen der Moderne sich Ausdruck verschaffen. Im Existentialismus werden solche Strömungen sich bündeln.

Philosophische und literarische Elemente im Existentialismus

Philosophie und Literatur gehören zu je eigenen Disziplinen. Überschneidungen zwischen beiden Bereichen sind eher selten. So gibt es viele Philosophen, die nie einen Satz geschrieben haben, den man versucht sein könnte, der Literatur zuzuschlagen. Umgekehrt gilt ebenfalls, daß Verfasser von Literatur gemeinhin die Philosophie meiden. Dieser Regel gegenüber weist die Kulturgeschichte allerdings gewichtige Ausnahmen auf. Unter den ganz Großen wären Dante,

Montaigne und natürlich die französischen Aufklärer, also: Voltaire, Diderot, Rousseau, unter den deutschen Autoren auf jeden Fall Lessing und Schiller zu nennen. Innerhalb dieser Gruppe wiederum läßt sich zwischen denjenigen unterscheiden, die – fein abgesondert – literarische und auch philosophische Werke verfassen und anderen, die Mischformen hervorbringen, Werke also, die sowohl der Philosophie als auch der Literatur zugerechnet, jedenfalls aber in beiderlei Hinsicht auf zielführende Art befragt werden können. Diese Werke vor allem stellen eine Herausforderung für die Philosophie und auch für die Literatur dar, provozieren sie doch insbesondere zu der Frage, ob die fiktionalen Elemente der jeweiligen Texte lediglich die Funktion haben, eine philosophische Aussage zu illustrieren und eventuell zu popularisieren oder ob diese dem Text eingewobene und ihn auch mitprägende literarische Dimension gleichsam als Widerhaken gegen eine vermeintlich eindeutige Aussage fungiert.

Eben diese Frage werfen die meisten der Texte auf, die im weiteren behandelt werden. Seit der französischen Aufklärung nämlich hat es keine Epoche mehr gegeben, die Literatur und Philosophie so eng zusammengeführt hätte, wie dies der Existentialismus getan hat. Ob aus diesem Umstand auf eine weitreichende Affinität zwischen Aufklärung und Existentialismus in dem Sinne geschlossen werden kann, daß jeweils eine konkrete Einflußnahme auf das praktisch-gesellschaftliche Leben für möglich gehalten und – angesichts dieser Zielsetzung – eine Verschleifung von Ausdrucksgrenzen erstrebt oder in Kauf genommen wird, muß vorläufig dahingestellt bleiben. Wie verbreitet auch das Zusammenspiel unterschiedlicher Ausdrucksformen im Existentialismus generell ist, am deutlichsten jedenfalls hat man die Indienstnahme der einen Form durch die andere im existentialistischen Theater erkennen wollen. Sartres *Les Mouches* und Huis clos sowie Camus' *Le Malentendu* sind immer wieder paradigmatisch für die Exploration der Thesen von einer sich selbst setzenden Freiheit einerseits und einer unhintergehbaren Absurdität des Lebens andererseits herangezogen worden. Häufig geschieht dies, indem diese und andere Stücke einfach als Steinbruch für die Erläuterung philosophischer Theoreme dienen, so wie die Philosophie ihrerseits herangezogen wird, als Interpretament für die Stücke herzuhalten.¹⁰ Und die Texte selbst scheinen zu einer solchen Vorgehensweise einzuladen. Man darf denn auch durchaus einräumen, daß der Welterfolg des Existentialismus damit zusammenhängt, daß es seinen Urhebern gelungen ist, philosophische Aussagen und poetische Inszenierungen

von äußerster Wirkungskraft miteinander zu verknüpfen. Entsprechend muß jede Erörterung des Existentialismus, die diese Verschränkung von philosophischen und literarischen Bausteinen außer acht ließe, unzulänglich bleiben. Wenn ich mich gleichwohl dafür entschieden habe, den Aufbau dieses kleinen Buches an Autoren und Gattungszugehörigkeit, nicht an Problemfeldern auszurichten, so geschieht dies nicht etwa, um die den einzelnen Texten eingeschriebene Doppelstruktur auszublenden, sondern um zu zeigen, daß allererst eine Analyse, welche die Machart der jeweiligen Texte entschieden mitführt, geeignet sein kann, die einzelnen Werke in ihrer Eigenart zu erkennen und eine Trennschärfe der Argumentation zu erreichen, die unter anderen Vorgaben nicht beizuhalten wäre. Der im weiteren gewählte Aufbau soll also gerade dem Nachweis dienen, daß die Philosophie des Existentialismus sich nicht zuletzt mittels einer gemeinhin der Literatur vorbehaltenen Bild-Gestaltung entfaltet und gegenläufig die literarischen Inszenierungen erst durch die Verwebtheit mit existentialistischen Philosophemen die ihnen eigene Form gewinnen.

Selbst das philosophische Hauptwerk des Existentialismus, *L'être et le néant*, kann geeignet sein, diese Vorgehensweise plausibel zu machen. Es handelt sich bei diesem voluminösen Opus um einen philosophischen Entwurf, der an Komplexität und Schwierigkeit kaum seinesgleichen hat, in den aber immer wieder Szenen von geradezu entwaffnender Konkretheit eingebunden sind. Sie vor allem sind es, die im kollektiven Gedächtnis aller Sartre-Leser ihren festen Platz haben. Wenn Michel Tournier über die Wirkung dieses Buches schreibt: „Das Werk war massig, wuchernd, ausufernd, von einer unwiderstehlichen Kraft, voller erlesener Subtilitäten, enzyklopädisch, von überlegener Methodik, und es war von vorn bis hinten von einer Intuition diamantener Einfachheit [...]“, dann ist dieses Plädoyer nur verständlich vor dem Hintergrund, daß erst die dem Werk eigene ‚Vielsprachigkeit‘ seine Philosophie überhaupt konstituiert.¹¹ Leitthese soll hier und im weiteren sein, daß diese Szenen nicht nur ausschmückende Illustration, sondern unverzichtbarer Bestandteil der philosophischen Aussage sind.

Der Krieg und die Zeit des Existentialismus

Über die Geburtsstunde des Existentialismus läßt sich sicherlich streiten. Eindringlich hat Annie Cohen-Solal die Begleitumstände

dargestellt, unter denen Sartre seinen später berühmt gewordenen Vortrag *L'Existentialisme est un humanisme* im Herbst 1945 gehalten hat. Sie berichtet, wie die Veranstalter ursprünglich daran zweifelten, die Saalmiete ausgleichen zu können; wie überrascht und gleichsam überrollt sie dann aber von den vielen Besuchern waren; wie die Kasse gestürmt wurde und ein Gutteil des Mobiliars zu Bruch ging; wie Sartre – als Person noch ganz unbekannt – sich durch die Menge hindurchzwängen mußte; wie er dann aber ganz ohne Manuskript, mit äußerster intellektueller Strenge, aber auch großer Griffigkeit, die Phalanx der neuen Lehre mit den zentralen Abgrenzungen und Begriffen aufmarschieren ließ und so deren ersten öffentlichen Auftritt in Szene setzte – kurz wie er sich hier und im weiteren durchaus zum Akteur eines Ruhmes zu machen wußte, der an der Schnittstelle lag zwischen Bedürfnissen der Zeit und philosophischer Abstraktion, zwischen Mode und Moderne.¹²

Kann man nun an diesem aufsehenerregenden Vortrag Sartres, der nicht weniger aufgrund seiner Umstände als seines Inhalts in die Annalen der französischen Nachkriegszeit eingegangen ist, den Zeitpunkt festmachen, zu dem der Existentialismus ein öffentliches Ereignis wurde, so gehört es zu den auffallendsten Besonderheiten dieser an Bizarrerien nicht gerade armen Strömung, daß nahezu alle heute als maßgeblich angesehenen Werke des Existentialismus diesem denkwürdigen Auftritt Sartres vorausgehen. Mag auch nun erst die eigentliche Publikations- und Verbreitungswelle der später mit dem Existentialismus gleichgesetzten Werke einsetzen – *La Nausée* und *L'Être et le néant*, *Les Mouches* und *Huis clos*, *L'Âge de raison* und *Le Sursis*, *L'Étranger* und *Le Mythe de Sisyphe* sind schon erschienen, und zwar zwischen 1938 und 1945, als Sartre im „Club Maintenant“ wie der Kündler einer neuen Zeit auftritt. Sicher ist es so, daß mit der heftigen Resonanz, die sein Vortrag findet, Sartre auch so etwas wie die Ernte dieser Werke, die allerdings mehr durch eine allgemeine Fama als durch wirkliche Verbreitung und Lektüre bekannt waren, eingeholt hat. Kann man mithin den Vortrag und dessen Resonanz als Ergebnis eines schon seit Jahren laufenden Prozesses betrachten, so ist an der erörterten zeitlichen Konstellation für uns deren Kehrseite noch interessanter: der Umstand nämlich, daß dem Durchbruch des Existentialismus zu plötzlichem Ruhm maßgebliche Werke, die dieser Strömung im engeren Sinn zuzurechnen wären, kaum mehr folgen.¹³ Wir haben es mit dem literatursoziologisch eigenartigen Phänomen zu tun, daß eine der großen philosophisch-

literarischen Bewegungen des vergangenen Jahrhunderts eine ganze Serie von später kanonisierten Meisterwerken hervorbringt, solange sie sich nahezu in der Anonymität – gleichsam im Untergrund – herausbildet, mit dem Erreichen öffentlicher Anerkennung aber zugleich ihre schöpferische Produktivität einbüßt. Zentrale Merkmale des Existentialismus wie die Emphase der Vereinzelnung, die Negation des gesellschaftlich Eingebühten und Tradierten sowie das tendenziell heroische Pathos von Selbstsetzung und Authentizitätssuche werden solcherart noch produktionsästhetisch fundiert. Im Sog des Erfolgs hätte zur Attitüde geraten müssen, was diesen Erfolg selbst begründet hatte. Der Existentialismus, soll dies heißen, konnte Meisterwerke nur hervorbringen, solange er noch nicht zu einer etablierten Zeit- und Kulturströmung avanciert war.

Nicht das existentialistische, sondern das absurde Theater bestimmt die literarische Avantgarde der fünfziger und der frühen sechziger Jahre. Becketts Welterfolg *En attendant Godot* schreibt die Preisgabe des heroisch Einzelnen fest. Die ‚Helden‘ dieses Stücks verzehren sich nur mehr in Illusionen, Hoffnungen und Täuschungen. Unhintergebar sind sie in eine Welt verstrickt, die der Existentialismus noch mit normativen Kategorien wie Inauthentizität und ‚mauvaise foi‘ zu verstehen und tendenziell zu durchbrechen wußte. Stellt man die Ausweglosigkeit der Beckettschen Welt und die weitgehend komischen Lösungsversuche von deren Helden sich vor Augen, so tritt scharf konturiert hervor, einen wie ganz anderen Blick der Existentialismus nicht eigentlich auf den Zustand der Welt, wohl aber auf das Reaktionspotential des Einzelnen, auf das Vermögen des Subjekts, freigegeben hatte. Dieses Festhalten am Subjekt ist aber auch als der Punkt zu benennen, an dem eine mögliche Renaissance des Existentialismus sich entzünden könnte. Dabei müßte dann freilich mehr, als dies häufig der Fall war, die spezifische Modalität und Brechung hervorgehoben werden, in der das Subjekt des Existentialismus seine prekäre Geltung im Kontext der Moderne zu behaupten hat.

1. Die Philosophie des Existentialismus

1.1 Sartres philosophische Phänomenologie:

L'être et le néant

1.1.1 Subjekt und Freiheit

In zeitlicher Nähe zu dem denkwürdigen Vortrag im „Club Maintenant“ hat Sartre einem enthusiastischen Verehrer seines Werkes, Christian Grisoli, ein Interview gegeben. In seiner Eigenschaft als Wortführer des auf einmal omnipräsent gewordenen Existentialismus sieht er sich offensichtlich legitimiert, in geradezu holzschnittartiger Manier ‚Essentials‘ zu formulieren:

„Nous disons, nous, qu'il n'y a pas de nature humaine, qu'il n'y a pas d'essence éternelle et immuable de l'homme, possibilité abstraite, idée platonicienne qui déterminerait les existences singulières. Nous disons qu'en l'homme la liberté précède l'essence, qu'il crée son essence en agissant, qu'il est ce qu'il se fait par son choix, qu'il lui appartient de se choisir bon ou mauvais et qu'il est toujours responsable. Philosophie du désespoir? Oui, sans doute, dans la mesure où nous n'accordons aucun sens aux espoirs transcendants des métaphysiques et des religions. Il n'y a pas de voie toute tracée qui mène l'homme à son salut. Il lui faut sans cesse inventer son chemin. Mais, pour l'inventer, il est libre, responsable, sans excuse, tout son espoir est en lui. J'ai rencontré ce matin quelqu'un qui m'a reproché mon optimisme. Enfin!“¹⁴

Wir unsererseits sagen, daß es eine menschliche Natur nicht gibt, daß es eine ewige und unverrückbare Wesenheit des Menschen nicht gibt. Es wäre dies eine abstrakte Möglichkeit, eine platonische Idee, die die einzelnen Existenzen festlegen und determinieren würde. Demgegenüber sagen wir, daß im Menschen die Freiheit der Wesenheit vorausgeht, daß der Mensch sein Wesen schafft, indem er handelt, daß er das ist, wozu er sich kraft seiner Wahl macht, daß ihm obliegt, sich als gut oder böse zu wählen und daß er immer verantwortlich ist. Ist das eine Philosophie der Verzweiflung? Ja, wahrscheinlich, wenn man darunter versteht, daß wir den transzendenten Hoffnungen der Metaphysik und Religion keinerlei Sinn zugestehen. Es gibt nämlich keinen vorgezeichneten Weg, der den