

Sartres Quellen – Von Descartes bis Heidegger

Alfred Betschart

Inhaltsverzeichnis:

1. Die drei H's in Sartres Denken	2
a) Husserl	2
b) Heidegger	5
c) Hegel	11
2. Jenseits von Husserl, Heidegger und Hegel	14
a) Descartes	14
b) Bergson	16
c) Andere mögliche Quellen	18
3. Sartre und Marx	20
4. Summa summarum	26
5. Unheimliche Parallelen	27
a) Adlers Individualpsychologie	27
b) Malraux	28
Postskriptum: Kontinuität oder Bruch in Sartres philosophischem Denken	30
Abkürzungsverzeichnis	33

Wird die Frage nach den Quellen von Sartres Denken gestellt, so lautet die Antwort meist: Husserl, Heidegger und Hegel, die drei H's der deutschen Philosophie. Husserl, den er während seines Aufenthaltes in Berlin 1933/34 liest, bildet die Basis für Sartres Phänomenologie. Die Beschäftigung mit Heideggers *Sein und Zeit* während der deutschen Kriegsgefangenschaft 1940/41 bei Trier führt direkt zu *L'Être et le néant* (1941-42/43)¹ und zum Existentialismus. Und Hegel bildet die Grundlage für Sartres Denken nach 1945, das seinen prägnantesten Ausdruck in der *Critique de la raison dialectique* (1957-60/1960) findet.²

Wer diese Antwort überprüft, dem kommen jedoch bald Zweifel an deren Richtigkeit. 1975 sagt Sartre in einem Interview für die Buchserie *Library of Living Philosophers* (1975/1981), dass er Husserl als Realisten missverstanden habe und dieser eher ein Kantianer gewesen sei. Als Heidegger und Sartre sich im Dez. 1952 in Heideggers Hütte im Schwarzwald treffen, haben sie einander nichts zu sagen. Und Sartres häufigstes „Hegel-Zitat“ in *L'Être et le néant* – „Wesen ist, was gewesen ist“ – ist ein Satz, der leider nicht von Hegel stammt. Die drei H's sind sicher jene Philosophen, mit denen sich Sartre am meisten auseinandersetzt. Doch haben sie sein Denken auch am meisten beeinflusst? Und inwieweit haben sie Sartre beeinflusst?

¹ Die erste Jahreszahl gibt an, wann das Werk geschrieben, die zweite, wann es veröffentlicht wurde.

² Nicht in diesem Beitrag behandeln will ich die Frage nach der Bedeutung der nicht-stalinistischen Linken, insbesondere der Trotzisten, sowie der amerikanischen Soziologen für seine Politik und für die *Critique*. Zu erstem gibt es ein hervorragendes Buch von Ian Birchall mit dem Titel *Sartre against Stalinism*. Auch wenn das Buch Birchalls, selbst Trotzist, etwas gar sehr zugunsten der nicht-stalinistischen Linken ausgefallen ist, Sartres politisches Denken steht jenem der Trotzisten zweifellos näher, als Sartre konzediert und die meisten wissen. Zum Punkt des Einflusses amerikanischer Soziologen beabsichtige ich einen eigenständigen Beitrag zu schreiben.

1. Die drei H's in Sartres Denken

a) Husserl

Der erste der drei H's ist Husserl. Schon kurz bevor er 1933 für ein Jahr nach Berlin geht, liest er Lévinas³ 1930 publizierte Dissertation *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. In *La Cérémonie des adieux* (1974/1981; S. 211) sagt Beauvoir von Sartre, dass dieser völlig verwirrt gewesen sei, als er Lévinas' Buch las, da Husserl schon alle seine Ideen gefunden habe. In Berlin selbst beschäftigt sich Sartre mit dem ersten Band von Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Sartre ist einer der ersten Husserl-Spezialisten in Frankreich. Dies, obwohl er es 1929 versäumt hatte, Husserl bei dessen ersten Vorlesungen in Paris zu hören. In schriftlicher Form gibt es zu Beginn der 30er Jahre nur wenige Artikel, Übersetzungen und Rezensionen – vor allem in der *Revue de Métaphysique et de Morale* und den *Recherches philosophiques* –, die sich mit Husserls Werk befassen. Dessen Rezeption erfolgt in Frankreich – im Vergleich zu jener Heideggers – verzögert. Der bedeutendste Beitrag ist der oben erwähnte von Lévinas. Weiter gehört dazu Gurvitchs⁴ Buch über *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* von 1930. Der erste auf französisch erschienene Text von Husserl sind seine 1931 von Lévinas und G. Pfeiffer unter dem Titel *Méditations cartésiennes* herausgebrachten Vorträge von 1929 in Paris. Neben Sartres Werken tragen vor allem jene von Gaston Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl* (1940), und Merleau-Ponty⁵, *La Structure du comportement* (1942) und *La Phénoménologie de la perception* (1945), zur Rezeption Husserls bei.⁶

³ Emmanuel Lévinas, geb. 1906 in Litauen (damals zarist. Russland), gest. 1995 in Paris. Jüdischer Herkunft. Studiert 1928/29 in Freiburg i. Br. bei Husserl und Heidegger, ab 1930 in Paris (u.a. bei Wahl). Er verbindet in seiner Philosophie Husserl und Heidegger mit Bibel, Talmud und dem Judentum. Lévinas betont vor allem die Bedeutung des Andern, um zu mir selbst, aber auch zum Verständnis der Welt zu kommen. Von daher leitet sich auch seine Ethik der Verantwortung vor dem Andern ab. Nach der Kriegsgefangenschaft ist er lange Zeit nur Talmudlehrer. Er kann seine akademische Karriere erst 1964 beginnen. Echte Wertschätzung erfährt er sogar erst nach seiner Pensionierung 1975. Bénny Lévy, Sartres Mitarbeiter in den letzten sechs Jahren, steht am Schluss unter dem Einfluss von Lévinas. Manche sehen in *L'Espoir maintenant*, das Sartre und B. Lévy zusammen verfassen, und in der darin enthaltenen Ethik der Brüderlichkeit den Einfluss Lévinas'. Siehe auch Fussnote 38.

⁴ Georges Gurvitch, geb. 1894 in Russland, gest. 1965 in Paris. Jüdischer Herkunft. Nach ersten philosophischen Versuchen als Soziologe tätig. Er beschäftigt sich vor allem mit der Wissenssoziologie und betont die Beziehung zwischen der Gesellschaft und den Theorien über sie.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961, studiert mit Beauvoir an der ENS, wo er als christlicher Student nicht zu Gruppe um Sartre gehört. Nachdem Merleau-Ponty sich zuerst dem Personalismus um Mounier angeschlossen hatte, findet er erst spät zu Husserl und Heidegger. Merleau-Ponty lehnt Sartres starke Dichotomie von Für-sich und An-sich ab und hebt vor allem deren Interaktion hervor. So kommt dem Leib in seiner Philosophie als Vermittler zwischen dem Bewusstsein und der Welt eine zentrale Rolle zu. Er betont auch viel mehr die geschichtliche und soziale Verankerung des Menschen. Eine erste Zusammenarbeit zwischen Sartre und Merleau-Ponty ergibt sich 1941 in der kurzlebigen Widerstandsgruppe *Socialisme et liberté*, anschliessend ab 1944 in den *Temps Modernes*. Er übernimmt de facto deren Leitung und wird auch zu Sartres politischem Gewissen. 1952 kommt es ob dem Koreakrieg und der Haltung zu den Kommunisten zum Bruch zwischen Sartre und Merleau-Ponty.

⁶ Sartre erwirbt sich somit als einer der ersten Verdienste um die Wiedereinführung der deutschen Philosophie in Frankreich. Nach dem deutsch-französischen Krieg 1870/71 wurde die deutsche Philosophie seit Hegel marginalisiert, wenn nicht so gar ganz aus dem französischen Geistesleben ausgeschlossen. Neben den oben erwähnten Philosophen machen sich vor allem folgende Personen um die Wiederbelebung der deutschen Philosophie in Frankreich verdient: Victor Cousin, Jules Villedieu, Raymond Aron, Charles Andler, Georges Politzer.

Über sich selbst schreibt Sartre in seinen Kriegstagebüchern, dass er 1933-37 ein Husserlianer gewesen sei und vier Jahre brauchte um Husserl auszuschöpfen (Eintrag vom 1.2.40). *L'Imaginaire* (1935-40/1940) und *L'Âge de raison* (1938-41/1945) (Brief vom 23.4.40) seien ganz von Husserl inspiriert. Der Bruch sei erst gekommen, nachdem er 1937 *La Psyché* geschrieben habe. Seine Werke *Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité* (1934/1939), *La Transcendance de l'égo* (1934 in Berlin/1937) und *L'Imagination* (1935-36/1936) zeigen in der Tat einen starken Einfluss Husserls. In *L'Imagination* bezeichnet er Husserls *Ideen* als das grosse Ereignis der Vorkriegsphilosophie. Ab 1938 geht Sartre jedoch zunehmend auf Distanz zu Husserl. *L'Imaginaire* ist ein Übergangswerk. Er kritisiert Husserl. Nach Sartre ist das Bewusstsein leer, ein Nichts, und es gibt keine gedanklichen Vorstellungen im Bewusstsein. In dem schon oben erwähnten Tagebucheintrag bezeichnet er diese Kritik jedoch als die Kritik eines Schülers an seinem Meister. Noch ist Husserl der neben Descartes und Bergson am häufigsten zitierte Philosoph. In Folgewerken wie der *Esquisse d'une théorie des émotions* (1937-39/1939) und vor allem *L'Être et le néant* (1941-42/1943) kommt Husserl aber nur noch eine untergeordnete Rolle zu, auch wenn er mit dem Untertitel von *L'Être et le néant*, „Versuch einer phänomenologischen Ontologie“, nochmals eine Ehrenbezeugung vor Husserl ablegt. Ein letztes Mal erscheint Husserl prominent in *Conscience de soi et connaissance de soi*, einem am 2.6.47 von Sartre vor der Gesellschaft für Philosophie gehaltenen Vortrag (veröff. 1948). Hernach, bspw. schon in den kurz danach geschriebenen *Cahiers pour une morale* (1947-48/1983), versinkt Husserl vollkommen in der Bedeutungslosigkeit.

Sartre wird sich in den Jahren 1938-48 immer mehr bewusst, dass Husserl für ihn eine Sackgasse darstellt. Vor diesem Hintergrund versteht sich auch Sartres Aussage im Interview mit der *Library of Living Philosophers* 1975, dass er Husserl missverstanden habe. Aber trotz aller Kritik kommt Husserl in Sartres Denken eine sehr zentrale Rolle zu. Sartre bleibt zeitlebens Phänomenologe. Die Intentionalität des Bewusstseins bleibt immer ein Eckstein seiner Philosophie. Mit Husserl teilt er auch die Ansicht über die Bedeutung der Evidenz als Wahrheitskriterium oder über die Verbindung von Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit in der menschlichen Erfahrung. Vor allem verbindet Sartre mit Husserl auch die gemeinsame Ablehnung von Psychologismus, Empirismus und Rationalismus und das Entstehen für eine Wiederaufwertung der Philosophie als Grundlagenwissenschaft. Doch wie die weitere Entwicklung Sartres und seiner Philosophie zeigt, besteht Husserls Rolle eher darin, Ausgangspunkt für Sartres Philosophie als dessen Vorlage zu sein. Sartre entwickelt die verschiedenen Konzepte Husserls weiter. Meist aber in eine Richtung, die ihn von Husserl weit entfernt.

Phänomenologie bedeutet für Sartre vor allem, dass die Erkenntnis der Welt von den Phänomenen auszugehen hat. Es ist eine deskriptive Phänomenologie. Die Welt ist in ihrer ganzen Vielfalt zu beschreiben. Die phänomenologische Reduktion umfasst für ihn auch die Ablehnung einer Verbindung von Wahrnehmung mit Beurteilung nach Kategorien von wesentlich/unwesentlich oder gut/böse. Sartres Aufgeschlossenheit gegenüber den vielfältigen, auch „devianten“ Formen menschlichen Lebens entspricht dieser phänomenologischen Haltung.⁷ Im Übrigen konzentriert sich Sartre in seiner Phänomenologie nicht wie Husserl vor allem auf die Denkakte von existierenden Dingen. Sein Interesse liegt viel mehr bei nur vorgestellten Dingen, die noch nicht existieren, – daher auch seine Werktitel *L'Imagination* und *L'Imaginaire* – und, ähnlich wie bei Brentano und Scheler, bei psychischen Phänomenen und moralischen Urteilen. In seiner Beschäftigung

⁷ Mit dieser phänomenologischen Sichtweise verbunden ist auch Sartres eingeschränktes Politikverständnis. Sartre, der Anwalt der Benachteiligten und Unterdrückten, verstand – im Gegensatz zu Aron – zu wenig, dass es in der Politik nicht um den Einzelfall und das Individuum geht, sondern um Systeme und Regeln. Verfassungen und Gesetze sind immer von allgemeiner Natur und können nie allen Einzelfällen gerecht werden. Sartres Besuch bei Baader 1974 dokumentiert diese Differenz in der Sichtweise deutlich: Sartre geht es um das Individuum, das Objekt eines mit allen Machtmitteln vorgehenden Staates wurde, während die breite Öffentlichkeit nur den Terroristen sieht.

mit der Vorstellungskraft und Vorstellungen legt Sartre die Grundlage für seine spätere Theorie vom Entwurf, der den Kern seiner existentialistischen Philosophie bildet.

Von diesem phänomenologischen Ansatz ausgehend entwickelt Sartre auch seine Ethik und seine Literaturtheorie. Sartres Verantwortungsethik, wie er sie mehrfach in seinen Werken (*L'Engrenage*, *Les Mains sales*, *Le Diable et le bon Dieu*)⁸ zum Ausdruck bringt, ist untrennbar mit seiner Phänomenologie verbunden. Wenn die Dinge so sind, wie sie erscheinen, so zählen nur die für den Andern sichtbaren Taten, aber nicht die Gedanken. In Konsequenz davon entsprechen meine Taten meinem Entwurf. Diese auf der Phänomenologie basierende Ethik ist eine radikale Verantwortungsethik, wie sie sich auch in seiner Theorie des Engagements ausdrückt. Seine Urteile über Flaubert und die Brüder Goncourt, die er für die Unterdrückung der Pariser Kommune verantwortlich macht, und sein Streit mit Camus, der sich angesichts unbefriedigender politischer Alternativen nicht mehr konkret engagieren will, sondern nur noch Vorbehalte anbringt, können nur auf dieser Basis verstanden werden. Die philosophischen Wurzeln von Sartres heute oft kritisiertem Engagement für den PCF, den algerischen FLN oder die Maoisten werden leider meist übersehen. Dieselben Ursprünge hat auch Sartres Eintreten für die Neuen Sozialen Bewegungen (Frauen-, Schwulen-, Regionalbewegungen) in den 70er Jahren. Wie selbst das teilweise doch extrem ausgefallene Interview mit Gerassi 1971 (*Iron in his soul*) zeigt, entscheidet sich für Sartre letztlich alles an kleinen konkreten Verbesserungen und nicht in grossen revolutionären Theorien. Der Beitrag, den Sartre dazu geleistet hat, dass sich in Frankreich im Gegensatz zu Deutschland oder Italien kein linker Terrorismus entwickelte, wurzelt in Sartres Phänomenologie.

Noch bevor er seine Verantwortungsethik entwickelt, legt Sartre die theoretische Basis für seinen Romanstil. Schon in *Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité* schreibt er, dass Husserls Theorie die Basis für seine Ablehnung von Prousts Vorstellung des Innenlebens sei. Sartres Romanstil, wie er ihn auch in *American Novelists in French Eyes* (1946) darstellt, ist nicht einfach eine Kopie des Stils amerikanischer Autoren, von Dos Passos, Faulkner und Hemingway, sondern ist ein bewusster, philosophisch durch die Phänomenologie begründeter Schritt. Wie schon bei der Verantwortungsethik gilt auch hier: da der Andere meine Gedanken nicht erkennen kann, zählen nur meine Taten. Und deshalb sollen im Roman auch nur Taten und keine Gedanken oder Gefühle geschildert werden. Ebenfalls von der Phänomenologie beeinflusst ist Sartres Ansicht, dass der eigentliche Schöpfer eines literarischen Werkes nicht der Autor, sondern der Leser ist (siehe *Qu'est-ce que la littérature?*, 1947). Getreu der Auffassung, nicht das Ding an sich ist entscheidend, sondern wie es mir als Phänomen erscheint.

Insbesondere entwickelt Sartre das Konzept der Intentionalität weiter, dem er in *Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité* ein Denkmal setzt. Wenn Bewusstsein immer Bewusstsein von etwas ist, so muss dies auch für das Bewusstsein von sich selbst, von seinem eigenen Ego gelten. Wenn mit dem Begriff der Intentionalität – wie sein Erfinder Brentano beabsichtigte – die seit Descartes anhaltende Spaltung in Subjekt und Objekt überwunden werden soll, dann darf das Subjekt nicht wie bei Husserl als ein transzendentes Ich durch die Hintertür wieder eingeführt werden. Sartre kehrt mit seiner Auffassung von Intentionalität zum radikalen Ausgangspunkt Brentanos zurück. Konsequenterweise stipuliert Sartre in *La Transcendance de l'égo*, dass das

⁸ Nur die Taten eines Menschen zählen, nicht seine Absichten. Was das Verhältnis von Zielen und Mitteln anbetrifft, so lehnt Sartre sowohl die kommunistische Erfolgsethik (das Ziel rechtfertigt die Mittel) wie die gutbürgerliche Gesinnungsethik (ein gutes Ziel kann nie schlechte Mittel rechtfertigen) ab. Sartre versteht Ziele und Mittel als eine Einheit. Auch Gewalt kann als Mittel zulässig sein, wenn es das einzige Mittel ist, das dem Menschen zur Verfügung steht, um sich gegen Unrecht und vor allem Gewalt zu wehren. Das Attentat der Palästinenser in München oder die Entführungen in Brasilien durch linksradikale Gruppen dürfen nicht anders als die Französische Revolution oder die Résistance im Zweiten Weltkrieg bewertet werden. Wie *Les Mains sales* (1947-48/1948) und insbesondere *L'Engrenage* (1946/1948) belegen, vertrat Sartre diese Thesen schon lange vor seiner Weggenossenschaft mit den Kommunisten 1952-56.

Bewusstsein leer, ein Nichts sein muss.⁹ Das Bewusstsein kann kein Gefäß von Bewusstseinsinhalten in mir sein. Diese Auffassung von der Intentionalität, vom leeren Bewusstsein und dem Ich als Objekt des Bewusstseins ist die Grundlage für Sartres Thesen, dass die Existenz der Essenz vorausgeht, dass der Mensch zuerst ist, bevor er etwas ist, und dass er sich selbst mittels eines Entwurfs bestimmt. In seinem Interview mit der *Library of Living Philosophers* 1975 bekräftigt Sartre, dass er immer noch von der Richtigkeit dessen überzeugt ist, dass das Bewusstsein leer und das Ich ein Objekt des Bewusstseins ist.

Von zwei Grundkonzepten Husserls ausgehend, dem Phänomen und der Intentionalität, entwickelt Sartre ein breites Feld an Auffassungen, die ihn nicht nur bis zu Moral und Literaturtheorie führen, sondern die ihn auch in Widerspruch zu Husserl, vor allem dem späteren Husserl bringen. Sartre kann Husserls Vorstellung der eidetischen Reduktion, der Philosophie als einer Wesensschau in einem platonisch-scholastischen Sinn nicht folgen. Da das Bewusstsein für ihn leer ist, kann es für ihn weder transzendente Ideen noch ein transzendentales Ich geben. In *Conscience de soi et connaissance de soi* wirft er deshalb Husserl vor, in den Idealismus abgeglitten zu sein.

Einen weiteren sehr bedeutenden Gegensatz zu Husserl gibt es auch in der Auffassung des Anders. In *L'Être et le néant* widmet Sartre den entsprechenden Vorstellungen bei Husserl, Heidegger und Hegel ein ganzes Kapitel. Dabei schneidet Husserl am schlechtesten von allen dreien ab. Sartre kritisiert an Husserl, dass der Andere bei ihm immer nur Objekt und nie Subjekt sei. Für Husserl sei das Ich immer das einzige Subjekt, weshalb Husserl dem Solipsismus verfallt. Für Sartre ist jedoch der Andere, wie er es beispielhaft in *Huis clos* zum Ausdruck bringt, immer mehr als nur blosses Objekt. Der Andere ist viel mehr ein Subjekt, das in Konkurrenz zu mir steht.

In den Anfängen, wo es um die Phänomenologie als Lehre von den Phänomenen geht, hat Husserl Sartre zweifellos beeinflusst. Doch dadurch, dass Sartre Husserls Konzepte in eine andere Richtung weiterentwickelt, entfernt er sich sehr stark von seinem „Meister“. Husserl verbleibt im Wesentlichen in der Phänomenologie, auch wenn er sich mehr und mehr dem Transzendentalen zuwendet. Demgegenüber entwickelt sich Sartres Philosophie in eine grundlegend neue Richtung und damit weg von Husserl. Nach seiner ersten phänomenologischen Phase, in der die Analyse des Für-sich im Zentrum steht und Husserl für ihn wichtig war, geht er über zum Existentialismus, wo er den Konflikt zwischen Für-sich und An-sich thematisiert, bevor er sich im letzten, dreissig Jahre dauernden Lebensabschnitt vor allem mit dem An-sich beschäftigt. Husserl hat wohl entscheidende Anstöße für Sartres Denken vermittelt, doch dieser entfernt sich soweit von Husserls Vorstellungen, dass er in entscheidenden Punkten diesem sogar diametral gegenüber steht.

b) Heidegger

Als sich Sartre um 1938 philosophisch in einer Sackgasse fühlt, wendet er sich Heideggers Denken zu. Dessen Rezeption erfolgt in Frankreich ungefähr parallel zu jener Husserls. Geprägt wird die erste Zeit der Rezeption von Heidegger in Frankreich durch Corbin¹⁰, der vor allem mit seinen Übersetzungen heideggerscher Begriffe wie bspw. das Dasein als *condition humaine* die ganze Heidegger-Auslegung – z.T. in die Irre – steuert. Corbins

⁹ Diese Auffassung hat darüber hinaus Implikationen für die existenzielle Psychoanalyse Sartres im Vergleich zu jener Freuds. Für letzteren gibt es im Subjekt ein Gefäß, dessen Inhalte sich das Subjekt nur z.T. bewusst ist. Sartre lehnt diese substanzialistische Auffassung ab und mit ihr lehnt er auch das Unbewusste als Teil dieser Auffassung ab. Die Ablehnung des Unbewussten ist eine wichtige Differenz zu Freud.

¹⁰ Henry Corbin, 1903-78. Philosoph. Er widmet sich nach Heidegger der iranischen Mystik, die er in Frankreich einführt. 1946-73 in Teheran.

Übersetzung von Auszügen aus *Was ist Metaphysik?* – gefolgt von einem Kommentar Koyrés¹¹ – wird 1931 in *Bifur*¹² veröffentlicht. Der vollständige Text von *Was ist Metaphysik?* wird 1938 zusammen mit *Vom Wesen des Grundes*, Auszügen aus *Sein und Zeit*, *Kant und das Problem der Metaphysik* sowie *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* in einer Heidegger-Auswahl unter dem Titel *Qu'est-ce que la métaphysique?* veröffentlicht. 1942 veröffentlicht Alphonse de Waelhens unter dem Titel *La philosophie de Martin Heidegger* die erste französischsprachige Monographie über Heidegger. Der bekannteste Vertreter Heideggers in Frankreich nach Sartre ist Jean Beaufret, dessen erste Publikation über Heidegger jedoch erst aus dem Jahr 1947 datiert. Eine intensive Rezeption Heideggers erfolgt in Frankreich erst in den 50er und 60er Jahren, u.a. auch durch Jean Wahl.

Sartre kauft Heideggers *Sein und Zeit* noch 1933 in Berlin. Er ist jedoch so sehr mit Husserl beschäftigt, dass er, als er im Frühjahr 34 endlich mit dem Lesen von *Sein und Zeit* beginnt, das Buch nach fünfzig Seiten wieder auf die Seite legt. Erstmals finden sich Stellen aus *Sein und Zeit* in *Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité* (1934/1939) und in *La Transcendance de l'égo* (1934/1937). Doch noch sind sie kurz und z.T. falsch zitiert. Erst nach der Veröffentlichung von Corbins *Qu'est-ce que la métaphysique?* 1938 beginnt sich Sartre stärker mit Heidegger auseinanderzusetzen. In den beiden Werken *Esquisse d'une théorie des émotions* (1937-39/1939) und *L'Imaginaire* (1935-40/1940) ist gegen Ende der beginnende Einfluss Heideggers nicht mehr zu verkennen. Die Emotion definiert Sartre als eine Art des In-der-Welt-Seins des Menschen. Er setzt das Nichten, das erst den Akt der Vorstellung ermöglicht, in Beziehung mit dem Setzen der Welt, der Freiheit und dem Überschreiten im Sinne Heideggers.

An Pfingsten 39 beginnt Sartre mit dem Lesen von *Sein und Zeit*. Sartre ist hiervon so begeistert, dass er Beauvoir veranlasst, auch sofort die Lektüre von *Sein und Zeit* aufzunehmen. In den Kriegstagebüchern (1939-40/1983) und den Briefen aus dem Militärdienst 1939/40 heideggert es überall. Am 30.10.39 schreibt er in einem Brief, dass er Husserl und Heidegger miteinander verbinden will. Am 1.2.40 vermerkt er in seinen Tagebüchern, dass Heidegger ihn Authentizität und Geschichtlichkeit gelehrt hat. Und am 11.3.40, dass dieser ihm zeigt, dass es nichts jenseits des Entwurfs gibt, durch den die menschliche Realität sich selbst verwirklicht. Noch deutlicher sind seine Bemerkungen in den Briefen vom 9.1.40 und vom 23.4.40: seine klarsten Ideen seien nur eine Neuauflage Heideggers und er sei dessen Zelot geworden. Im Gefangenlager bei Trier liest er eine deutsche Ausgabe von *Sein und Zeit*, die er durch seine Beziehungen zu den Priestern im Lager erhalten hat. Und während mehrerer Wochen hält er hierüber täglich drei Stunden Vorlesung. Nachdem er im Frühjahr 41 aus dem Lager nach Paris zurückgekehrt ist, beginnt Sartre mit dem Schreiben von *L'Être et le néant* (1941-42/1943), vom Titel her eine Anspielung auf Heideggers *Sein und Zeit*. Dieses 1943 veröffentlichte Werk ist jenes, in dem der Einfluss Heideggers am deutlichsten zu Tage tritt.

Heideggers Engagement für die Nazis wird allerdings schon früh Gegenstand politischer und philosophischer Diskussionen. Im Dez. 44 wirft die kommunistische *Action* Sartre vor, dass seine Philosophie auf einem Nazi-Professor beruhe. Denselben Vorwurf erhebt Lefebvre nochmals in einem Beitrag Mitte 1945. In *Action* verteidigt sich Sartre am 29.12.44 unter dem Titel *A propos de l'existentialisme: mise au point* dadurch, dass er Heidegger als Philosophen vom Heidegger als politischen Menschen trennt. Heidegger habe zwar keinen Charakter, doch Philosoph sei er schon lange gewesen, bevor er zum Nazi

¹¹ Alexandre Koyré, 1882-1964, russischer Herkunft. Studiert 1908/09 u.a. bei Husserl. Ab 1919 in Frankreich. Er publiziert über Böhme, Kopernikus, Galilei, Plato. Kritischer Wissenschaftsphilosoph (beeinflusst Th. Kuhn und P. Feyerabend). 1933 wird er als Leiter der Hegel-Kurse an der Ecole Pratique des Hautes Etudes durch Kojève abgelöst.

¹² Es ist dieselbe Nummer, in der Sartres *Légende de la vérité* (1929-31/1931) erscheint. Der Redaktor von *Bifur* ist Paul Nizan, der früher jahrelang Sartres engster Freund war. Nizan interessiert sich in den Jahren 1931-35 sehr für Heidegger.

wurde.¹³ Dieselbe Position hält Sartre 31 Jahre später im Interview für *Library of Living Philosophers* – in noch weiter abgeschwächter Form – aufrecht: Heidegger sei zwar kein Nazi gewesen, habe sich den Nazis jedoch angedient, um seine Vorlesungen weiterführen zu können.

Im berühmten Vortrag *Existentialisme est-il un humanisme?* vom 28.10.45 fasst er Heidegger und sich unter dem Begriff der atheistischen Existentialisten zusammen, denen er die christlichen, d.h. Jaspers und Marcel, entgegenstellt. Im Vorwort zum *Portrait d'un inconnu* referenziert er 1948 nochmals ausgiebig Heideggers Begriffe des Gerede, des Man und des Reiches der Uneigentlichkeit. Und *Vérité et existence* (1948/1989) ist eventuell sogar Sartres Antwort auf Heideggers Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* (1930/1948 auf franz.). Wie bei Heidegger ist Wahrheit auch bei Sartre eine Aktivität, eine Konstruktion, nicht eine Passivität oder ein blosses Betrachten des Seins. Doch Heideggers Einfluss nimmt schnell ab. In wichtigen philosophischen Werken wie bspw. den *Cahiers pour une morale* (1947-48/1983) oder in *Saint Genet* (1950-52/1952) ist er kaum mehr präsent. Inwieweit die schnelle Aufgabe Heideggers durch Sartre auf die kommunistischen Kritik an Heidegger zurückzuführen ist, kann nicht genau gesagt werden. Zumindest ist dies nicht auszuschliessen.

Was die direkten persönlichen Beziehungen zwischen Sartre und Heidegger anbelangt, so gibt es nur wenig zu berichten. Frédéric de Towarnicki überbringt Sartre einen am 28.10.45 verfassten, in anbiederndem Ton geschriebenen Brief Heideggers. Darin stellt dieser fest, dass er in *L'Être et le néant* ein Verständnis seines eigenen Werkes wie nie zuvor angetroffen habe. Heidegger lädt Sartre zur philosophischen Diskussion und zu gemeinsamem Skifahren in den Schwarzwald ein. Doch Sartre, der Anfang 1945 für vier Monate in die USA verreist, reagiert nicht. In einer radikalen Kehrtwendung wehrt sich Heidegger 1946/47 in seinem *Brief über den Humanismus* gegen eine psychologisch-anthropologische Interpretation seines Denkens und gegen eine Assoziation mit Sartre oder Jaspers. Der Brief ist Heideggers Antwort auf verschiedene Fragen von Beaufret, die dieser angesichts des Aufstiegs von Sartres Existentialismus gestellt hatte. Zum ersten Treffen zwischen Sartre und Heidegger kommt es erst im Dez. 52, als Sartre in Freiburg i. Br. einen Vortrag hält und bei dieser Gelegenheit Heidegger in Todtnauberg besucht. Das Treffen ist jedoch erfolglos. Eine eigentliche Diskussion kommt nicht zustande. Die Nicht-Kommunikation zwischen Sartre und Heidegger hält bis zu deren Tod an.

Der Einfluss Heideggers auf Sartres Denken ist in den Tagebüchern wie in *L'Être et le néant* unübersehbar. Verschiedene von Heideggers zentralen Konzepten finden sich dort wieder. Dazu zählen solche wie Entwurf, Eigentlichkeit/Authentizität, Dasein/menschliche Realität, Geschichtlichkeit, Angst, Faktizität, Vorhandenes¹⁴/An-sich. Die Zeitigung umfasst bei Heidegger wie bei Sartre immer alle drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Und vor allem übernimmt Sartre auch Heideggers Verständnis der Unverborgenheit der Wahrheit. Er folgt hier Heidegger in seiner Ablehnung der seit Descartes inklusive Husserl herrschenden Vorstellung vom letztlich unüberwindbaren Graben zwischen dem Bewusstsein und dem Sein. In *L'Être et le néant* lobt Sartre ausdrücklich Heideggers Auffassung des Verhältnisses zum Andern im Vergleich zu Husserl und Hegel. Das Grundgerüst von Sartres

¹³ Die *Temps Modernes* greifen später das Thema selbst nochmals 1946/47 durch Beiträge u.a. von Maurice de Gandillac, Karl Löwith und Eric Weil auf.

¹⁴ Etwas Ähnliches wie Heideggers Zeug = Zuhandenes findet sich erst später bei Sartre, als in *Critique de la raison dialectique I* (1957-60/1960) das Praktisch-Inerte einführt.

existenzieller Psychoanalyse beruht, was ihre Begriffe anbelangt, zu einem nicht geringen Teil auf Heidegger.¹⁵

Doch wer nicht an den Begriffen kleben bleibt, dem fallen die Differenzen zwischen Sartre und Heidegger schnell auf. Vor allem trifft dies für Konzepte wie Dasein/Existenz, Existenzialität/Transzendenz, Freiheit oder Mit-Sein/der Andere zu. Manche sehen den Grund darin, dass Sartre nur einen Teil von Heidegger übernommen (verstanden?)¹⁶ hat. In der Tat fehlen viele wichtige Konzepte aus Heideggers Arsenal weitestgehend: Man, Jemeinigkeit, Gerede, Gewissen, Ruf, Sorge, Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen. Gewisse führen diese Unterschiede auf die teilweise irreführende Corbinsche Übersetzung von Heideggers Begriffen ins Französische zurück. Dasein ist nicht gleich menschliche Realität, das Seiende nicht gleich das Existierende. Die Spielmöglichkeiten mit Begriffen wie das Sein/das Seiende, das Wesen/die Wesen/die Wesenheiten sind im Französischen begrenzt. Heidegger macht es dem Übersetzer mit seinen vielen Neologismen und philosophischen Begriffen, die einen anderen Sinn im Alltag haben, nicht einfach.¹⁷

Der entscheidende Punkt ist meines Erachtens jedoch viel mehr, dass Sartre und Heidegger sich in ihrem Grundverständnis von Philosophie radikal unterscheiden. Der introvertierte Philosoph von der „Hütte“ in Todtnauberg vertritt ein ganz anderes Konzept von Philosophie als sein extrovertierter Gegenpart, der seine Bücher im Café in Saint-Germain-des-Prés schreibt. Heidegger ist nur an Fundamentalontologie interessiert. Nicht das Ontische, das Seiende interessiert ihn, für den die ontisch-ontologische Differenz einer der Grundbegriffe ist, sondern nur das Ontologische, die Seinsphilosophie. Für ihn ist *Sein und Zeit* mit seiner einer Psychologisierung zugänglichen Daseinsanalyse, dem meist beachteten Teil aus *Sein und Zeit*, ein unverzeihlicher Seitensprung. Konsequenterweise gibt Heidegger *Sein und Zeit* auf und distanziert er sich von einem psychologisierenden und anthropologisierenden Verständnis von *Sein und Zeit* und von Sartre und dessen Existenzialismus in seinem *Brief über den Humanismus* an Beaufret.¹⁸ Für Sartre ist im Gegensatz zu Heidegger Psychologie immer Philosophie. Für ihn ist keine Psychologie ausserhalb der Philosophie möglich. Der Untertitel von *L'Être et le néant, Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, ist irreführend. Zum grössten Teil geht es in *L'Être et le néant* um Psychologie, nicht Ontologie. Das wichtigste Ergebnis dieses Werkes ist die Begründung der existenziellen Psychoanalyse. Kommt das Alltagsleben in *Sein und Zeit* kaum vor – mit seinen Begriffen von Eigentlichkeit, Man, Gerede distanziert sich Heidegger vielmehr sogar vom Alltag –, so ist *L'Être et le néant* voll von Beispielen aus dem Alltag.

¹⁵ Im Detail zählen hierzu die Begriffe, die folgenden von Sartres Vorstellungen zugrunde liegen: der Mensch lebt in einer Situation; die Situation ist durch die Faktizität und die Transzendenz definiert; die Situation steht für das Gegenwärtige, die Faktizität für das Vergangene und die Transzendenz für das Zukünftige; in der Situation drückt sich die Geschichtlichkeit des Menschen aus; die Faktizität ist mit dem An-sich, die Transzendenz mit dem Für-sich, dem Bewusstsein und insbesondere dem Entwurf verbunden; das An-sich steht für das Sein, das Nichts für das Bewusstsein; das Bewusstsein nichtet im Entwurf das Sein; authentisch ist der Mensch, der sich frei entwirft und in Übereinstimmung mit seinem Entwurf handelt, denkt und spricht; das Gegenteil hiervon ist die Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*). Alle diese Auffassungen sind von der Begrifflichkeit her sehr stark von Heidegger geprägt.

¹⁶ Zumindest hätten Sartres nicht überwältigende Deutschkenntnisse eher das produktive Missverständnis als die textgetreue Interpretation gefördert, zumal die drei H's nicht unbedingt für leichte Lesbarkeit stehen.

¹⁷ Es gibt auch Fälle, wo die französische Sprache die reichere ist. Bsp.: *le néant* und *le rien* für das Nichts, *moi* und *je* für ich.

¹⁸ In einer weiteren Umkehr, diesmal von seiner im *Brief über den Humanismus* vertretenen Position, leistet Heidegger in den 50er Jahren Medard Boss aktiv Hilfe bei dessen Entwicklung seiner Schule der Daseinsanalyse. Auch wenn Heidegger die Trennung zwischen Philosophie und Psychologie aufrecht erhält, zumindest ist er selbst an der Ableitung einer Psychologie aus seiner Fundamentalontologie interessiert.

Über 300 können gezählt werden. Für Sartre besteht die Kunst des Philosophierens darin, philosophisch über den Aprikosencocktail¹⁹ zu sprechen, nicht über das Sein wie bei Heidegger.

Dies hat für den philosophischen Diskurs ganz entscheidende Konsequenzen. Parliert Heidegger abstrakt-allgemein über Tod und Angst, so verleiht Sartre diesen Begriffen konkrete Bedeutung. Konkret bedeutet in diesem Fall meist auch reduziert in ihrer Bedeutung, heruntergeholt vom Piedestal philosophischer Überhöhung. Ist der Tod für Heidegger die ultimative Herausforderung, indem Authentizität nur als Sein zum Tode verstanden werden kann, kommt dem Tod bei Sartre ein viel bescheidenere, dafür reale Bedeutung zu. Der Tod ist bei Sartre „nur“ die Nichtung aller Möglichkeiten des Menschen. Sartre kennt im Gegensatz zu Heidegger (und Jaspers) keinen Todeskult.²⁰

Die bedeutendste Konsequenz dieser divergierenden Philosophiekonzepte ist jedoch das unterschiedliche Verständnis des Verhältnisses von Subjekt und Objekt. Auch wenn Sartre Heidegger in dessen Auffassung von der Unverborgenheit des Seins folgt, die Aufgabe des Subjekt-Objekt-Gegensatzes, wie sie Heidegger beabsichtigt, ist für jede Psychologie, auch für Sartres existenzielle Psychoanalyse, in ihrer ganzen Radikalität unmöglich. Psychologie ohne Subjekt ist ein Unding. Der Subjekt-Objekt-Gegensatz ist bei Sartre jedoch weit mehr als nur ein erkenntnistheoretisches Prinzip, sondern eine tragende Säule seiner existenziellen Psychoanalyse. Der Konflikt zwischen mir dem Andern, wie ihn Sartre beispielhaft in *Huis clos* darstellt, ist ein Konflikt zwischen zwei Subjekten. Jeder versucht den andern zum Objekt zu machen. Sartres Beispiel hierfür ist der Blick. Doch der Andere wehrt sich dagegen, Objekt zu werden. In Liebe und Sexualität, Scham und Hochmut, Sadismus und Masochismus geht es immer um den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt resp. zwei Subjekten und den vergeblichen Versuch, diesen Gegensatz zu überwinden.

Um Heideggers Ontologie mit der Transzendentalphilosophie seit Descartes verbinden zu können, muss Sartre das Verhältnis Sein-Bewusstsein neu definieren. Im Gegensatz zu Heidegger bildet für Sartre das Bewusstsein eine zentrale Säule seiner Philosophie. Der entscheidende Unterschied zur herkömmlichen Auffassung liegt darin, dass für Sartre das Bewusstsein leer ist. Das Bewusstsein ist deshalb auch das Nichts, das im Gegensatz zum An-sich, dem Sein steht. Selbst das Ego ist, wie er schon früh in *La Transcendance de l'égo* betont, ausserhalb des Bewusstseins. Damit kann Sartre das Solipsismus-Problem umgehen, das die Transzendentalphilosophie von jeher bedroht. Er verbindet Descartes mit Heidegger, indem er zwischen dem präreflexiven und dem reflexiven

¹⁹ Nach Aussagen von Beauvoir in *La Force de l'âge* hat Aron Sartre für die Phänomenologie interessiert, weil diese es ermöglicht, philosophisch über einen Aprikosencocktail zu sprechen.

²⁰ Der weitverbreitete Eindruck, dass es sich beim Existentialismus um eine pessimistische Philosophie von Angst, Verzweiflung und Tod handelt, kann sich zwar auf historische Fakten stützen (die existentialistische Subkultur in Saint-Germain-des-Prés oder Darstellungen der Massenmedien wie *Samedi-Soir*, die schreibt, dass Sartre ein junges Mädchen auf sein Zimmer genommen habe, um es an einem reifen Camembert riechen zu lassen). Und er kann den Sartre der 30er Jahre aus *La Nausée* als Zeugen anführen. Und Aussagen, wie bspw. in *On a raison de se révolter*, wo sich Sartre als alten Pessimisten bezeichnet. Doch dies alles hat wenig mit Sartres existenzialistischer Philosophie zu tun. Sartre behauptet nicht, dass das Leben keinen Sinn hat, sondern dass nur der Mensch selbst seinem Leben Sinn geben kann. Und dies trotz der Tatsache, dass der Mensch aufgrund der situativen Gegebenheiten meistens scheitern wird (hierauf bezieht sich seine Selbstbezeichnung als Pessimisten). Schon in seinem Interview mit *Paru* (1945) insistiert er, dass seine Philosophie keine pessimistische Philosophie, sondern eine des optimistischen „Trotz allem“ ist. Und in *Morts sans sépulture* (1946) wird aufgezeigt, dass es selbst in ultimativen Grenzsituationen noch ein sinnvolles Leben gibt. Deshalb ist es auch kein radikaler Bruch mit dem Existentialismus, wenn Sartre in *L'Espoir maintenant* (1980) der Hoffnung eine wichtige Rolle zuweist.

Bewusstsein unterscheidet.²¹ Diese Unterscheidung, die er später in *Conscience de soi et connaissance de soi* (1947/1948) nochmals wiederholt, ist in *L'Être et le néant* eine der tragenden Säulen seiner Philosophie.

Dadurch, dass Sartre das Subjekt, das Bewusstsein beibehält, erfahren die meisten Konzepte Heideggers eine radikal andere Bedeutung. Entwurf und Freiheit sind etwas ganz Anderes, wenn damit der Entwurf und die Freiheit von konkreten Menschen – und nicht nur des Menschen im abstrakt-allgemeinen Sinn – gemeint ist. Die Freiheit ist die konkrete Möglichkeit, hier und jetzt zu diesem nein zu sagen. Der Entwurf betrifft den ganzen Menschen und muss täglich im Alltag durch Entscheidungen bestätigt werden.²² Sartres Situation unterscheidet sich so wesentlich von Heideggers In-der-Welt-sein, da Sartre immer ganz konkrete Situationen im Auge hat. Dasselbe gilt auch bezüglich Heideggers Mit-sein und Sartres Vorstellung vom Andern. Die Gegenwart, die bei Heidegger ziemlich blass ist, wird bei Sartre aufgewertet, wodurch Sartre auch im Gegensatz zu Heidegger die volle Integration der Zeitlichkeit gelingt. Dieser Fokus auf den konkreten und nicht den allgemeinen Menschen hat weitreichende politisch-soziale Konsequenzen. Die Konversion des abstrakten Individuums in ein völkisches Individuum ist bei Heidegger keine überraschende Wendung. Beide sind gleich abstrakt. Sartres Individuen sind hingegen konkrete Menschen. Seine Vorliebe gilt sogar den Aussenseitern.²³ Für Sartre ist die Gesellschaft immer durch Konflikte zwischen verschiedenen Individuen und ihren Gruppen gekennzeichnet. Bei Heidegger verschwinden diese Konflikte in hypostasierten Begriffen vom Individuum. Heideggers Neigung zum Nationalsozialismus ist, wie Habermas schon 1953 festhielt, eine logische Fortsetzung von Mängeln in seiner Philosophie. Diese Mängel sind Gruben, in die Sartre mit seinem anderen Verständnis von Individuum nicht fallen kann.

Heideggers Einfluss auf Sartre ist unbestreitbar. Viele von Heideggers Konzepten finden sich in Sartres Philosophie wieder. Doch dadurch, dass Sartre sich in seinem Grundverständnis wesentlich von jenem Heideggers unterscheidet, steht er letztlich weiter von Heidegger entfernt als von Husserl. Sartre bleibt zeitlebens immer ein Phänomenologe, aber er wird nie ein Fundamentalontologe. Sein Interesse gilt nie dem Ontologischen, sondern immer dem Ontischen, insbesondere der Psychologie. Mit dem Existentialismus hat Sartre das geschaffen, was Heidegger mit seiner Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* nur höchst ansatzweise schuf, aber nicht schaffen wollte: eine auf Philosophie basierende Psychologie.

²¹ Im ursprünglichen, präreflexiven Bewusstsein sprechen wir von „Ich“ wie Molières Monsieur Jourdain Prosa macht. Es ist ein unreflektiertes Ich. Davon zu unterscheiden ist das Nachdenken über das Ich im Bereich des reflexiven Bewusstseins, wie es bspw. im *cogito* erfolgt.

²² Für Sartre ist die Orientierung des Sexualtriebs ein Teil des Entwurfs. Anders als bei Freud ist in Sartres Psychoanalyse der Sexualtrieb nicht irgend eine sich oft gegen das Ich des Menschen sich durchsetzende Kraft. Die gelebte Sexualität ist viel mehr integraler Ausdruck des Entwurfs des Menschen. Aus der Tatsache, dass der Entwurf alltäglich zu bestätigen ist, resultiert eine weitere Differenz zu Freud. Der Kindheit kommt bei Sartre eine viel geringere Rolle zu, als dies in der Freudschen Psychoanalyse der Fall ist. In Sartres Biographien über Baudelaire, Mallarmé, Genet und Flaubert wie auch in seiner Autobiographie *Les Mots* fällt der Grundentwurf nicht in die frühkindlichen (anale, orale, phallisch-ödpale) Phasen, sondern in die anschließende Zeit von der Latenzphase bis zur Adolzenz.

²³ Einen nicht unwichtigen Anteil an Sartres literarischem Anfangserfolg hat die Darstellung von Aussenseitern: Roquentin und der schwule Autodidakt in *La Nausée* (1931-37/38), Ève und der wahnsinnige Pierre in *La Chambre* (1937-38/1938), der Menschenhasser Paul Hilbert in *Érostrate* (1936/1939), Lulu und der impotente Henri in *Intimité* (1937-38/1938), der schwule, dann faschistische Lucien in *L'Enfance d'un chef* (1938/1939), die unverheirateten Daniel und Marcelle, die vergeblich nach einer Möglichkeit suchen, das Kind abtreiben zu lassen, sowie der schwule Daniel in *L'Âge de raison* (1938-41/1945), dieselben plus der schwule Lucien in *Le Sursis* (1942-44/1945), die Kindsmörderin Estelle und die lesbische Ines in *Huis clos* (1943/1944). Sartre spielt auch gerne mit halb-inzestuösen Geschwisterpaaren: Orest und Elektra in *Les Mouches*, Boris und Ivich in *L'Âge de raison*.

Beide unter der Bezeichnung der Existenzphilosophie zusammenzufassen, trägt mehr zur Verwirrung als zur Klärung bei.

c) Hegel

Obwohl Hegel um hundert Jahre vor Husserl und Heidegger lebte, wird auch er erstmals Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre des 20. Jhs. in Frankreich in die philosophische Diskussion eingeführt. Wie die meisten andern deutschen Philosophen hat der seit 1870 vorherrschende anti-deutsche Reflex seine Rezeption in Frankreich drastisch behindert. Sartre selbst bemerkt, dass Hegel zu seiner Zeit an der ENS kaum gelehrt wurde. Das erste bedeutende Werk über Hegel ist Jean Wahls *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929)²⁴. Zu einer grösseren Verbreitung der hegelianischen Philosophie kommt es durch Kojèves Hegel-Seminare 1933-39.²⁵ Im Zentrum seines hegelianisch-marxistischen Seminars, dem spätere Berühmtheiten wie Aron, Lacan, Bataille oder Merleau-Ponty beiwohnen, steht das Herr/Knecht-Verhältnis. Die ersten Übersetzungen von Hegels Texten auf französisch gibt es erst ab 1938: 1938 die *Philosophie der Geschichte*, 1939 die *Phänomenologie des Geistes*, 1940 die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und 1949 die *Wissenschaft der Logik*. Die 1939 von Henri Lefebvre²⁶ herausgegebene Sammlung *Morceaux choisis* ist besonders einflussreich.

Sartre selbst kennt bis 1945 nur sehr wenig von Hegel, wie er 1975 im Interview für die *Library of Living Philosophers* (1975/1981) festhält. An der ENS hat er nur wenig von Hegel gehört. Er liest dann Jean Wahls Werk über das unglückliche Bewusstsein. Doch in all seinen Werken vor *L'Être et le néant* (1941-42/1943) ist Hegel fast inexistent. Auch in seinen Kriegstagebüchern (1939-40/1983) taucht Hegel kaum auf. Ein erster Anstoss, sich näher mit Hegel zu befassen, kommt von Beauvoir. Diese liest im Sommer 40 zuerst die *Phänomenologie des Geistes*, dann die *Logik*. Doch bedingt durch seine Gefangenschaft kommt Sartre nicht dazu, sich intensiv mit Hegel zu befassen. Die Hegel-Zitate in *L'Être et le néant* beruhen meist auf den *Morceaux choisis* von Lefebvre. Die Zitate sind allerdings oft so ungenau, dass die zitierte Stelle auf deutsch nur errahnt werden kann. Der mehrfach deutsch zitierte Satz „Wesen ist, was gewesen ist“, kommt bei Hegel nicht einmal vor. Gewisse Spuren von Hegel sind jedoch nicht übersehbar. Die Ausdrücke des An-sich und des Für-sich sind von Hegel abgeleitet. Sartre verweist bei der Behandlung der Nichts auf Hegel und dessen Begriffe des Nichts und der Negation resp. Negation der Negation. Zu einem eigentlichen Studium Hegels durch Sartre kommt es erst ab 1945.

Die Spuren Hegels, die sich bei Sartre finden lassen, können letztlich auf drei Begriffe zurückgeführt werden: das Herr/Knecht-Verhältnis, das unglückliche Bewusstsein und die Dialektik. Das Herr/Knecht-Verhältnis, auf das Kojève in seiner Hegel-Interpretation das Schwergewicht legte, ist von diesen dreien das wohl bedeutendste. Es findet sich schon in

²⁴ Jean Wahl, 1888-1974, Philosoph. Mit seinen Veröffentlichungen *Le Malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel* (1929), *Études Kierkegaardianes* und *Vers le concret* (1932) ist er eine wichtige Person im Hinblick auf die Einführung der Existenzphilosophie in Frankreich. Vor allem *Vers le concret* findet damals in Sartres Generation grossen Anklang. 1951-61 gibt Wahl bedeutende Kurse zu Heideggers Philosophie. Er ist eines der Jury-Mitglieder bei Sartres Agrégation 1929 und fördert Sartre (Veröffentlichung von *La Transcendance de l'égo* 1937 in Wahls *Recherches Philosophiques*; schlägt vor, dass Sartre mit *L'Imaginaire* 1940 promoviert). Er veröffentlicht mehrmals über Sartre und den Existentialismus.

²⁵ Alexandre Kojève 1900-68, russischer Herkunft; übersiedelt 1928 nach Frankreich. Hegelianischer Marxist. Seine Seminare von 1933-39 werden 1947 durch Queneau unter dem Titel *Introduction à la lecture de Hegel* herausgegeben. Nach dem Zweiten Weltkrieg im Wirtschafts- und Finanzministerium tätig. Er erwirbt sich grosse Verdienste um die EWG und den GATT, die Vorläufer von EU und WTO.

²⁶ Henri Lefebvre. 1901-1991. Philosoph. Surrealist, dann seit 1928 Mitglied des PCF. Obwohl er 1945/46 den Existentialismus in stalinistischer Manier als dekadent angreift, hält Sartre grosse Stücke von ihm. Lefebvre distanziert sich 1956 vom PCF und wird 1959 ausgeschlossen. Er ist einer der meistgelesenen Philosophen bei den Studenten der '68er-Generation.

L'Être et le néant, wo Sartre die Konzeptionen des Anders bei Husserl, Hegel und Heidegger vergleicht. Gegenüber Husserl hebt er bei Hegel hervor, dass hier der Andere nicht ein blosses Phänomen ist, sondern dass der Mensch bei Hegel den Anders für die Existenz seines Bewusstseins als Bewusstsein braucht. Mensch sein heisst für einen Anderen sein. Mein Sein ist vom Sein des Anders abhängig. Gleichzeitig bemängelt Sartre bei Hegel jedoch, dass es diesem nur um die Erkenntnis und nicht um ein gelebtes Verhältnis zwischen Personen geht. Das Herr/Knecht-Verhältnis, wonach der Herr vom Knecht ebenso abhängt wie der Knecht vom Herrn, ist eine der bedeutendsten Figuren in Sartres Denken bis zu dessen Tode. In *L'Être et le néant* wendet er es auf Liebe und Sexualität an, in *Réflexions sur la question juive* (1944-45/1944-46) auf das Verhältnis Jude/Antisemit, in *Le Colonialisme est un système* (1956) und *Portrait du colonisé* (1957) auf den Kolonialherrn und den Kolonisierten und in *Qu'est-ce que la littérature?* (1948) und *On a raison de se révolter* (1972-74/1974) auf die Beziehung zwischen dem Bürger und dem Arbeiter. Beide Seiten hängen immer voneinander ab, und auch der Täter wird zum Opfer seiner eigenen Taten.

Eine weitere sich immer wieder findende Figur aus Hegels Philosophie ist jene des unglücklichen Bewusstseins. Von *Aller et retour* (1944) über *Saint Genet* (1950-52/1952) bis hin zu seinen Vorträgen und Diskussionen über den Intellektuellen in *Plaidoyer pour les intellectuels* (1965/1972) und *L'Ami du peuple* (1970) zitiert er immer wieder diesen Begriff. Der Intellektuelle, der allgemein arbeitet und dem Besonderen dient, die objektive Wissenschaft gelernt hat, aber sich dem Interesse der herrschenden Klassen unterordnen muss, ist für ihn das Paradebeispiel eines unglücklichen Bewusstseins. Doch es ist mehr Spiel mit dem Begriff als echte Benutzung eines philosophischen Konzepts.²⁷

Dritter und letzter von Hegel stammender Punkt ist jener der Dialektik. Die Übernahme erfolgt im Laufe der Auseinandersetzung mit den Kommunisten und deren Ideologie ab Ende des Zweiten Weltkriegs. Erstmals bezieht er sich ausführlich und positiv auf die Dialektik in der Schrift *Matérialisme et révolution* (1946). Dialektik beinhaltet für ihn vor allem zwei Punkte, erstens die Totalität²⁸ in der Analyse und zweitens das Denken in Widersprüchen. Sartre grenzt ihre Gültigkeit jedoch auf den Humanbereich ein. Eine Dialektik der Natur, wie sie Engels entwickelte und die Stalinisten radikal vertreten und die auch am ehesten Hegels Intentionen entspricht, lehnt er ab. In einer 1961 mit Garaudy, Hippolyte und andern geführten Kontroverse (1962 unter dem Titel *Marxisme et existentialisme. Controverse sur la dialectique* veröff.) bestätigt er diese seine Auffassung von Dialektik nochmals nachdrücklich. Sartres Verständnis der Dialektik ist von der alten, von der Lebensphilosophie (Bergson, Dilthey) wie der Phänomenologie (Husserl) vertretenen Ansicht geprägt, dass sich die Methoden in den Geisteswissenschaften wesentlich von jenen in den Naturwissenschaften unterscheiden. In den ersteren geht es um das Verstehen, in den letzteren um die kausale Erklärung.

²⁷ Als unglückliches Bewusstsein neigt der Intellektuelle auch dazu, zum Verräter am Bürgertum zu werden. Angehörige von Minderheiten – Juden, Schwarze, Schwule -, aber auch Frauen neigen ebenfalls überdurchschnittlich oft dazu, die Rolle des Verräters zu übernehmen. Wie verschiedenen von Sartres Werken zeigen, ist der Verräter und Bastard ist seine Lieblingsfigur (siehe Orest in *Les Mouches*, Götz in *Le Diable et le bon Dieu*, Genet *Saint Genet*, Kean im gleichnamigen Stück (1953/1954), *Des Rats et des hommes* [1958], Sartres Vorwort zu Gorz' *Le Traître*). Sartre verwendet auch Hegels Ausdruck der schönen Seele, der einen naiven Menschen bezeichnet. Hegel hatte den bei Schiller ursprünglich positiven Ausdruck für die Vereinigung von Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung ins Negative gedreht.

²⁸ Um der Gefahr des Hypostasierung von Begriffen zu entgehen, wie sie für kommunistische Analysen typisch ist und die für Sartre als Phänomenologen ein Tabu darstellen, wechselt Sartre immer zwischen (Re-)Totalisierungen und Detotalisierungen hin und her. In *Questions de méthode* bezeichnet er seine Methode entsprechend als progressiv-regressive.

Abgesehen von diesen drei Elementen findet sich wenig Hegelianisches bei Sartre.²⁹ Dies gilt selbst für das Hegel am nächsten stehende Werk, die *Cahiers pour une morale* (1947-48/1983). Hegel ist zwar der am meisten zitierte Philosoph, und stellenweise liest sich das Werk wie ein Kommentar zu Hegel. Doch die wichtigsten Elemente von Hegel sind wiederum die Dialektik und vor allem das Herr/Knecht-Verhältnis.³⁰ Sartre bringt allerdings auch hier seine bekannten Vorbehalte gegenüber einer Dialektik der Natur an. Und vor allem betont Sartre, im Gegensatz zum Determinismus Hegels und der Kommunisten, die Bedeutung der Kontingenz, der Freiheit und des freien Entwurfs. Die Zukunft ist unvorhersehbar. Anschliessend an die *Cahiers pour une morale* sinkt Hegel vorwiegend auf den Status eines dekorativen Zitatespenders ab. Dies gilt u.a. für *Vérité et existence* (1948/1989) oder den *Saint Genet* oder später im *L'Idiot de la famille* über Flaubert (1954-72/1971-72). Zwar ist Hegel der in all diesen Jahren am meisten zitierte Philosoph, bedeutend mehr als Husserl oder Heidegger, doch die fehlende Tiefe beweist, dass es hierbei eher um eine Referenz des marxisierenden Sartre an die kommunistische Ideologie geht.

Dies gilt auch für *Questions de méthode* (1957). Sartre bezeichnet die Hegelsche Philosophie zwar grossartig als die umfassendste philosophische Totalisierung. Gleichzeitig stimmt er jedoch der Kritik Kierkegaards an Hegels objektivistischem Ansatz wie auch Marx zu, dass Hegel auf die Füße gestellt werden muss. In *Critique de la raison dialectique*, Band I, (1957-60/1960), setzt sich dies fort. Dem Herr/Knecht-Verhältnis kommt vor allem im Zusammenhang mit der Entfremdung nochmals eine gewisse Rolle zu. Doch entscheidender ist Sartres Kritik am Hegels dogmatischer Auffassung vom Ende der Geschichte. Auf diesem Hintergrund erstaunt es dann auch nicht mehr, dass Hegel in der *Critique de la raison dialectique*, Band II, (1958/1985) fast nicht mehr auftaucht, obwohl sich dieser Band mit der Verständlichkeit der Geschichte befasst und Hegels Geschichtsphilosophie geistesgeschichtlich von höchster Bedeutung ist. Obwohl sich Sartre in den *Cahiers pour une morale* selbst als Linkshegelianer bezeichnet, von echtem Hegelianismus ist bei ihm nicht viel zu finden. Und vor allem gibt es den unüberwindbaren Widerspruch zwischen Hegel und Sartre hinsichtlich Determination und Freiheit. Zwischen einem Sartre, der die individuelle Freiheit auch in ihren „asozialen“ oder „perversen“ Dimensionen zulässt, und einem Hegel, für den Freiheit letztlich Einsicht in die Notwendigkeit³¹ bedeutet und bei dem sich das Individuum dem preussischen Staat unterzuordnen hat, gibt es keinen Kompromiss.

Fasst man die Analyse der Bedeutung Husserls, Heideggers und Hegels für Sartres Philosophie zusammen, kann gesagt werden, dass die Rezeption aller drei H's durch Sartre offensichtlich äusserst selektiv erfolgt ist. Von Husserl hat er wenig übernommen. Vor allem die Konzepte des Phänomens und der Intentionalität. Doch diese hat Sartre in eine ganz andere Richtung entwickelt, als dies bei Husserl selbst der Fall war. Die Übernahmen von Heidegger sind zahlreicher. Viele von Sartres Konzepten finden ihr Analogon bei Heidegger: Entwurf, Authentizität, menschliche Realität, Geschichtlichkeit, Angst, Faktizität, Wahrheit. Aber dadurch, dass sich Heidegger und Sartre in ihrem Grundverständnis von Philosophie radikal unterscheiden, verbergen die oberflächlichen Gemeinsamkeiten nur die tieferen Divergenzen. Die Forschung nach dem Einfluss Hegels auf Sartres Denken verläuft noch ergebnisloser. Abgesehen vom Herr/Knecht-Verhältnis, dem unglücklichem Bewusstsein und der Dialektik lassen sich konkret kaum Gemeinsamkeiten feststellen. Hinsichtlich

²⁹ Wenigstens eine Fussnote wert ist Sartres Übernahme von Hegels konkretem Allgemeinem als *L'Universel singulier*. Mit diesem Ausdruck, den Sartre in den 60er Jahren benutzt, bringt er zum Ausdruck, dass sich einerseits das Allgemeine im Konkreten, dem Individuum, bezeugt und andererseits das Individuum dem Konkreten das Allgemeine wieder zurückgibt, indem es ihm Sinn verleiht.

³⁰ Die Fehlübersetzung von Knecht als Sklave führt allerdings zu gewissen Fehlinterpretationen.

³¹ Auch wenn dieser Satz nicht selbst von Hegel stammt, er gibt Hegels Freiheitsverständnis sehr gut wieder.

Determination der Geschichte und individueller Freiheit trennen Sartre und Hegel Welten. Sartre setzt sich zwar mit den Fragen auseinander, die diese drei Philosophen stellen. Doch seine Antworten sind letztlich nicht jene der drei H's. Es sind seine eigenen. Und diese sind nicht nur originell, sondern, so meine ich, in mancher Hinsicht auch besser als jene, die Husserl und Heidegger selbst geben. Zusammenfassend kann festgehalten, dass die drei H's wohl mehr Sartres Fragen als dessen Antworten beeinflusst haben.

2. Jenseits von Husserl, Heidegger und Hegel

Gibt es andere Quellen für Sartres Denken? Ein Blick in Sartres Werke selbst bietet wenig an Hinweisen. Dünn sind Fussnotenapparat und Quellenverzeichnis bei Sartre, der in einer Zeit schreibt, als der Inhalt des Buches noch wichtiger ist als die Zahl der Zitate und Quellen. Am ehesten kommen Descartes und Bergson als mögliche weitere Quellen von Sartres Philosophie in Frage.

a) Descartes

Er betrachte sich als ein cartesianischer Philosoph, meint Sartre in seinem Interview für die *Library of Living Philosophers* (1975/1981) – mit der Einschränkung: wenigstens in *L'Être et le néant* (1941-42/1943). Descartes, der französischste aller Philosophen, ist zu Sartres Zeit ein fester Pfeiler im Philosophieunterricht an den Lycées, Khâgnes wie der ENS. Als Sartre 1926 als ausgewählter ENS-Student an der Konferenz in Pontigny teilnimmt, hält er einen Vortrag über Descartes. In *Questions de méthode* (1957) wird die Philosophie von Descartes und Locke zusammen mit jener von Kant/Hegel und Marx als eine der drei grossen schöpferischen Philosophien bezeichnet. Dass Sartre sich Descartes nahe fühlt, belegt auch das 1946 in der Reihe *Les Classiques de la Liberté* erschienene Werk *Descartes 1596-1650*, das eine von Sartre erstellte Auswahl von Descartes-Texten ist und zu dem Sartre eine Einführung unter dem Titel *La Liberté cartésienne* (1945/1946) verfasst.

In den Büchern, die Sartre bis Anfang der 50er Jahre schreibt, letztmals in *Saint Genet*, finden sich regelmässig und häufig Bezüge auf Descartes. Es sind vor allem drei Punkte, auf die sich Sartre immer wieder bezieht. Der erste ist Descartes' Unterscheidung zwischen der *res cogitans*, dem Bewusstsein, und der *res extensa*, der Welt. Auch wenn Sartre in *L'Être et le néant* und nochmals in *Conscience de soi et connaissance de soi* (1947/1948) Descartes dafür kritisiert, dass er sich das Bewusstsein als Substanz vorstellt – für Sartre ist das Bewusstsein leer und das *cogito* nur eine Manifestation des Bewusstseins – , die Grundkonzeption übernimmt Sartre. Auch er unterscheidet radikal zwischen dem Bewusstsein, dem Für-sich, und den Dingen, dem An-sich. In dieser Hinsicht erweist sich Sartre im Gegensatz zu Heidegger, der diese Unterscheidung ablehnt, als echter Cartesianer.

Die zweite Gemeinsamkeit mit Descartes ist das *cogito* als Ausgangspunkt des Philosophierens. Doch die Gemeinsamkeit ist effektiv klein, denn, wie er in *Conscience de soi et connaissance de soi* darlegt, ist das *cogito* zwar der Ausgangspunkt von Sartres Philosophie, aber Sartre postuliert zusätzlich ein präreflexives *cogito*. Schon in *La Transcendance de l'égo* (1934/1937), dann wieder in *L'Être et le néant* wirft Sartre Descartes vor, dass dieser nicht erkannt hat, dass das *cogito* in *cogito, ergo sum* für ein reflexives Bewusstsein steht. Im präreflexiven Bewusstsein hat der Mensch wie bei Heidegger einen unmittelbaren Zugang zur unverborgenen Wahrheit des An-sichs. Entsprechend kritisiert Sartre Descartes in *L'Imaginaire* (1935-40/1940) dafür, dass dieser behauptet, Wachen und Träumen könnten nicht voneinander unterscheiden werden. Zum unmittelbaren Zugang zur Welt gehört auch der Andere. Während Descartes letztlich mit seinem *cogito* im Solipsismus landet, betont Sartre in *L'Existentialisme est un humanisme* (1945/46), dass der Mensch nicht durch sein eigenes Denken zu seinem Ich gelangt, sondern durch den Andern. Es ist die Anerkennung durch den Dritten, die mich auf mein eigenes Ich verweist.

Die dritte Überschneidung zwischen Descartes und Sartre ergibt sich in Bezug auf die Freiheit. In *La Liberté cartésienne* hebt Sartre hervor, dass Descartes lange vor Heidegger

die Freiheit als die Grundlage des Seins verstanden hat. Descartes Kausalkette lautet: ich existiere, weil ich denke, weil ich zweifle, weil ich frei bin. Mit dieser Auffassung habe Descartes auch die Basis für die Demokratie gelegt und den Gedanken der Autonomie des Individuums bis zum Ende verfolgt. Für Descartes besteht die Freiheit in der Freiheit des Denkens, der Wahl. Es ist die Freiheit, Nein sagen zu können. Es ist jedoch keine Freiheit des Handelns und des Erreichens eines Zieles durch Handeln. In *L'Être et le néant* ist Sartre noch sehr nahe an Descartes' Begriff von Freiheit. So schreibt er, dass auch ein Sklave frei sei. Für diesen stark cartesianisch geprägten Freiheitsbegriff wird Sartre nicht nur von den Kommunisten kritisiert, sondern auch von Freunden, nicht zu letzt von Beauvoir. In *La Liberté cartésienne* nimmt Sartre schon eine Korrektur seiner Position vor. Freiheit sei nicht nur ein Denkkakt, wie Descartes meine, sondern vor allem schöpferische Freiheit, die Freiheit etwas zu tun. Aufgrund seines begrenzten Freiheitsbegriffs könne Descartes Negativität auch nicht als schöpferisch verstehen. Ab den späten vierziger Jahren gewichtet Sartre diese Freiheit zu tun gegenüber der Freiheit sich zu entwerfen immer stärker, ohne sich allerdings vollständig von der hohen Bedeutung des freien Entwurfs und des Nein-Sagen-Könnens ganz zu verabschieden.

In der Diskussion des Freiheitsbegriffs zeigen sich auch die Grenzen der Gemeinsamkeiten zwischen Descartes und Sartre. Descartes' stark christlich geprägtes Weltbild unterscheidet zwischen dem unvollkommenen, kontingenten denkenden Sein und dem vollkommenen Sein. Die Welt des denkenden Seins ist die Welt des Irrtums, der Leidenschaften und des Bösen, die letztlich durch den freien Willen des Individuums ermöglicht wird. Descartes spricht sich deshalb konsequent für eine rigide Moral des Sich-selbst-Besiegens aus. Diesem unvollkommenen steht das vollkommene Sein Gottes gegenüber. Gott ist, was Sartre als *ens causa sui* bezeichnet, ein Sein, das seine eigene Ursache ist.³² Gott fällt mit der Schöpfung zusammen, die wiederum *creatio continua* sein muss, damit es nicht zu einem Gegensatz von Schöpfer und geschaffener Welt kommt. Die Existenz Gottes, die Descartes letztlich dadurch zu beweisen versucht, dass die Idee Gottes dessen Existenz selbst impliziert (ontologischer Gottesbeweis), ist der Anker des Absoluten, des Guten.³³

Sartre kann mit dieser Weltauffassung Descartes' nichts anfangen. Der Atheist Sartre und der Christ Descartes haben vollständig konträre Weltanschauungen. Sartre lehnt in Bezug auf den Humanbereich Descartes' mechanistisch-kausales Weltbild ab, das Wissenschaft vor allem als Deduktion versteht. Wissenschaft im Humanbereich ist nach Sartre nur auf der Basis des Verstehens möglich. Für Sartre ist Descartes' Welt eine absolutistische Welt. Wie Sartre in den *Cahiers pour une morale* (1947-48/1983) betont, gibt es keine absolute, objektive Welt, keine absoluten Werte, keine notwendige historische Entwicklung. Viel mehr ist alles nur relativ, kontingent. Sartre kritisiert in den *Cahiers* wie in *La Liberté cartésienne* Descartes dafür, dass nach dessen Auffassung nur Gott absolute, unbedingte, schöpferische Freiheit zukommt. Dies sei eine falsche, christliche Freiheit. Sie

³² Sartres Ausdruck *ens causa sui* für Gott steht in der Tradition des kosmologischen Gottesbeweises und des christlichen Glaubens. Schon im Nicänischen Glaubensbekenntnis von 325 AD heisst es Jesus betreffend: „geboren, nicht geschaffen“. Für den Atheisten Sartre – und ähnlich findet es sich auch bei anderen atheistischen Wissenschaftlern wie dem Psychologen Adler – will der Mensch Gott resp. gottähnlich sein. Gleichzeitig weigert sich der Mensch jedoch oft, die Verantwortung für sein eigenes Sein zu übernehmen. Dazu gehören sowohl die kleinbürgerlichen Feiglinge (*les lâches*), die sich vor der Wahl des eigenen Lebens drücken, wie die selbstgerechten Grossbürger (*les salauds*), die glauben, sich unter Bezug auf Glauben und Tradition nicht rechtfertigen zu müssen. Sartre hat zwar seinen Atheismus nie besonders begründet, doch ihn immer klar postuliert. In *Les Mouches* erklärt Orest die Götter für machtlos, in *Les Séquestrés d'Altona* kommen von Gerlach und Franz zum Schluss, dass es keinen Gott gibt. Und in *Le Diable et le bon Dieu* zitiert Sartre Savonarola und Papst Clemens VII: Jesus als Bastard und die Kirche als Dirne.

³³ Sartre greift diese Dichotomie zwischen dem Guten und dem Bösen in *Saint Genet* auf und verweist auf Descartes Auffassung, dass das Böse wie der Irrtum Produkt des Geschöpfs sind.

lasse dem Menschen letztlich keine Freiheit, sondern erkläre jedes Abweichen von Gott als Sünde. Da dem Menschen bei Descartes letztlich die Freiheit fehle, impliziere diese Auffassung das Ende der Geschichte, was Sartre in den *Cahiers* vehement ablehnt.

Je mehr sich Sartre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in seinem Welt- und Freiheitsverständnis von Descartes entfernt, umso mehr entschwindet Descartes aus seinen Werken. In der *Critique de la raison dialectique* (1957-60/1960, 1985), sowohl im ersten wie im zweiten Band, ist Descartes nicht mehr erwähnt. Aber in seiner Weltauffassung wie in der Bedeutung, die er der Freiheit zumisst, lassen sich Spuren cartesianischen Denkens bis an Sartres Lebensende verfolgen.

b) Bergson

Was Descartes unter den klassischen Philosophen ist Bergson zur Zeit, als Sartre seine Philosophieausbildung erhält, unter den modernen. Mehrfach, u.a. in *Sartre. Un Film* (1972-76/1976) und im Interview für die *Library of Living Philosophers* (1975/1981), schildert Sartre, dass er über Bergson zur Philosophie kam. 1923 in der Khâgne am Lycée Louis-le-Grand erhält er von seinem Philosophieprofessor Colonna d'Istria eine schriftliche Arbeit zum Thema des Gefühls des Dauerns. Zu diesem Zweck liest er Bergsons *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Dieser weckt sein Interesse an der Philosophie, nachdem er zuvor eher der Literatur zugeneigt war. Er ist beeindruckt vom konkreten Umgang mit dem Bewusstsein und auch noch fünfzig Jahre später davon überzeugt, dass er seinen Begriff des Bewusstseins der Lektüre Bergsons verdankt. Auch sein Fragen nach der Zeitlichkeit verdanke er eher Bergson.

Die weitere Suche nach konkreten Parallelen zwischen Sartre und Bergson ist jedoch unergiebig. Bergson wird zwar immer wieder erwähnt. Bis zu den *Cahiers pour une morale* (1947-48/1983) ist er ähnlich wie Descartes fester Bestandteil von Sartres philosophischen Werke. Wird er in *La Transcendance de l'égo* (1934/1937) nur *en passant* erwähnt, so beschäftigt sich Sartre in *L'Imagination* (1935-36/1936) und *L'Imaginaire* (1935-40/1940) ausführlich mit Bergsons Bildtheorie. Er lobt Bergsons Gegnerschaft zur Assoziationstheorie, wonach das Denken und die Vorstellungen des Menschen sich vollkommen auf Sinneseindrücke zurückführen lassen, und dessen Ansicht, dass die Vorstellungen des Menschen aus neuen Synthesen bestehen, die über die Sinneseindrücke hinausgehen. Doch Sartres Kritik an Bergson folgt auf dem Fuss. Für Sartre sind Bergsons Vorstellungen – aus der Sicht der Phänomenologie – zu vereinfacht. Es fehle Bergson die Intentionalität. In *L'Être et le néant* (1941-42/1943) kritisiert Sartre auch Bergsons Ansichten über ein tieferes Ich, d.h. dessen substanzialistischen Vorstellungen vom Ich. Sartre findet auch, dass Bergson die gegenseitige Durchdringung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu vereinfacht darstellt. Sehr ins Detail geht Sartre jedoch schon nicht mehr. Wie er selbst erwähnt, hat er nach dem Lesen des *Essai sur les données immédiates de la conscience* Bergson gleich wieder aufgegeben.

Angesichts dieser mageren Ausbeute könnte die Diskussion Bergsons als möglicher Quelle Sartres aufgegeben werden. Und trotzdem möchte ich noch zwei wichtige Punkte erwähnen, in denen ein Einfluss Bergsons auf Sartre nahe liegt. Schon in der Diskussion Husserls und Heideggers wurde darauf verwiesen, dass Sartre wie diese von einer Zweiteilung der Wissenschaft ausgeht, dem naturwissenschaftlichen Teil, der auf einem kausal-erklärenden Modell beruht, und dem geisteswissenschaftlichen Teil, für den das Verstehen im Zentrum steht. Diese der ganzen Lebensphilosophie eigene Ansicht, die Husserl und Heidegger von Dilthey übernommen haben, teilt auch Bergson. So stellt Bergson *le temps* als naturwissenschaftlich gemessene Zeit *la durée* als erlebter Zeit und der *intelligence* die *intuition* gegenüber. Es ist nahe liegend, dass Sartres Dichotomie zwischen den naturwissenschaftlichen und den geistes-/humanwissenschaftlichen Methoden ihren eigentlichen Ursprung bei Bergson hat und durch Hegel und Heidegger nur bestärkt wurde.

Der zweite Punkt ist die Verbindung von Philosophie und Psychologie. Sie ist ein Charakteristikum von Sartres philosophischem Denken bis in die zweite Hälfte der 40er

Jahre. Im Interview für die *Library of Living Philosophers* sagt er, dass für ihn in der Zeit der Khâgne und der ENS Philosophie gleichbedeutend mit Psychologie gewesen sei. Und heute, d.h. 1975, sei er sogar der Ansicht, dass es keine Psychologie gebe. Entweder sei das, was sich Psychologie nenne, leeres Geschwätz oder eine Bestimmung des Seins des Menschen beginnend mit philosophischen Begriffen. Und in letzterem Falle ist Psychologie eben nur eine Form von Philosophie.³⁴ Als er an der ENS studiert, besucht Sartre gerne sonntags zusammen mit Nizan, Aron und Lagache, der später selbst einer der führenden Psychoanalytiker Frankreichs wird, psychiatrische Anstalten mit Vorführung von Patienten. Ebenso vermittelt er während des Philosophieunterrichts in Le Havre begeistert Kenntnisse der pathologischen Psychologie, die er durch Besuche in Krankenhäusern und psychiatrischen Kliniken praktisch vertieft. Was den Unterricht in Metaphysik und Moral betraf, verweist Sartre hingegen lieber auf Lehrbücher. Seine eigenen Arbeiten weisen von Anbeginn eine psychologische Schlagseite auf: *L'Image dans la vie psychologique: rôle et nature* (1927/unveröff.), *L'Imagination* (1935-36/1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1937-39/1939, Teil des vorgesehenen Buches *La Psyché*), *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (1935-40/1940). In diesen Werken geht Sartre auch detailliert auf ausgesprochen psychologische Literatur ein. Seine Arbeiten situieren sich im Grenzgebiet zwischen Psychologie und Philosophie, ja stehen oft der Psychologie näher als der Philosophie. Der Höhepunkt dieser Entwicklung ist zweifellos die Begründung einer existenziellen Psychoanalyse in *L'Être et le néant*. Auch wenn Sartre sich als Philosoph versteht und so verstanden wird, *L'Être et le néant* ist mehr ein psychologisches als ein philosophisches Buch. Die Philosophie ist nur die Basis für die darin enthaltene Psychologie.

Wenn wir uns die Frage nach der Herkunft dieses doch eher seltenen Verständnisses von Philosophie stellen, drängt sich Bergsons Name unmittelbar als Antwort auf. Dessen drei Hauptwerke, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *Matière et mémoire* und *L'Évolution créatrice*, sind Mischungen aus Philosophie und konkreter Wissenschaft. Bei den ersten beiden Werken handelt es sich um Kombinationen aus Philosophie und Psychologie. Im letzten Werk tritt die Evolutionstheorie an die Stelle der Psychologie. Bergson bereitet sich immer äusserst seriös durch breites Literaturstudium auf seine Meisterwerke vor. Philosophiegeschichtlich positioniert er sich wie auch die übrigen Vertreter der Lebensphilosophie und jene der Phänomenologie als eine Strömung, die gegen den herrschenden Neukantianismus und den Positivismus antritt. Diese erkennen der Philosophie im Falle des Positivismus gar keine Rolle, im Falle des Neukantianismus nur noch jene einer Hilfswissenschaft zu. Nachdem die Aufklärung die Philosophie aus ihrer Rolle der Magd der Theologie (*ancilla theologiae*) hervorgeholt hatte, war sie nun im 19. Jh. – und dies auch nur im besten Fall – wieder zu einer Magd verkommen, jener der Wissenschaften. Bergson ist der in Frankreich führende Philosoph, der sich für eine neue Daseinsberechtigung der Philosophie einsetzt.

Und Sartre folgt ihm nach. Wie Bergson setzt auch er auf eine Verbindung von Philosophie mit den modernen Wissenschaften. In seiner phänomenologischen und in seiner existenzialistischen Phase geht es um eine Verbindung von Philosophie und Psychologie. Das menschliche Individuum steht für ihn im Zentrum seines Denkens. Sartres umfangreichstes Werk sind deshalb bezeichnenderweise nicht seine philosophischen Bücher, seine Dramen oder seine Romane, sondern seine Biographien: *Baudelaire* (1946), die unvollendete Biographie über Mallarmé (1947-52/1949, 1953, 1986), *Saint Genet, comédien et martyr* (1950-52/1952), *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857* (1954-72/1971, 1972) und nicht zu letzt seine Autobiographie *Les Mots* (1953-62/1963).

Dass diese Verbindung von Philosophie und Wissenschaft kein Zufallsergebnis ist, sondern tief in Sartres Verständnis von Philosophie begründet ist, zeigt sich in der *Critique de la raison dialectique*. Was die Psychologie in *L'Être et le néant*, ist hier die Soziologie.

³⁴ Psychologie war allerdings schon in der Scholastik oder bei Aristoteles ein Teil der Psychologie und wurde so noch im 20. Jh. im katholisch-thomistischen Philosophieunterricht gelehrt. Einen scholastisch-aristotelischen Charakter hat übrigens auch Sartres und Heideggers Wahrheitsbegriff.

Sartres in der *Critique* entwickelten Konzepte der fusionierenden Gruppe, von Terror-Brüderlichkeit und der Entwicklung der Gruppe aus der Serialität bis hin zur Institutionalisierung sind nicht nur philosophische, sondern mindestens ebenso sehr soziologische Antworten. Sie sind vor allem Antworten der politischen Soziologie auf damals drängende Probleme im Zusammenhang mit der Bürokratisierung der Sowjetunion und Fragen der Revolution.³⁵ Das Konzept einer umfassenden Verbindung von Sozialwissenschaften und Anthropologie im Sinne der Wissenschaft vom Menschen findet sich jedoch schon früher. Schon in der Besprechung von Denis de Rougemonts *L'Amour et l'Occident* 1939 trägt er sich mit dem Gedanken einer Verbindung von Psychoanalyse, Soziologie und Marxismus. In der *Présentation des Temps Modernes* 1945 schreibt er, dass seine Zeitschrift zur Bildung einer synthetischen Anthropologie beitragen möchte, die den Menschen in seiner Totalität erfasst und seine biologische Konstitution, seine ökonomische Bedingtheit ebenso wie seine sexuellen Komplexe und die politischen Gegebenheiten umfasst. Seine Konzeption der Verbindung von Philosophie und Anthropologie bestätigt er nochmals 1966 in seinem Beitrag *L'Anthropologie* für die *Cahiers de philosophie*. Danach ist echte Anthropologie, die den Menschen nicht nur als Objekt, sondern als Subjekt-Objekt behandelt, nur im Rahmen von Philosophie möglich. Diese ganz spezielle Vorstellung Sartres von Philosophie und ihren Möglichkeiten in einer modernen, auf Wissenschaften basierenden Welt hat auch Sartres Rezeption von Husserl und Heidegger zutiefst geprägt. Sie erklärt, weshalb Sartre über Husserls Phänomenologie hinausgeht und nicht wie Heidegger ein Fundamentalontologe wird. Geprägt ist dieses philosophische Paradigma unmittelbar von Bergson. Bergsons Bedeutung für Sartres Philosophie-Verständnis kann kaum überschätzt werden. Allerdings muss Sartre auch ein ähnliches Schicksal wie Bergson erleben: Von den Spezialisten der einzelnen Wissenschaftszweige werden seine Antworten kaum wahrgenommen.

c) Andere mögliche Quellen

Bergson und Descartes haben wie die drei H's grössere und kleinere Mosaiksteine zu Sartres Philosophie geliefert. Weitere Steinchen könnten aber auch noch von anderen Philosophen aus dem Umkreis um Husserl und Heidegger stammen. Die grössten Parallelen, zumindest wenn wir an der Oberfläche bleiben, gibt es zwischen Jaspers Existenzphilosophie und Sartres Existentialismus. Zuerst und vor allem gilt dies für die Nähe zwischen Philosophie und Psychologie, die bei ihnen grösser als bei jedem andern Existenzphilosophen ist. In der Bedeutung, die beide der Situation, der Existenz als Sein-können, der Freiheit, dem Wollenmüssen, den Andern und der Kommunikation mit den Andern zumessen, sind grosse Ähnlichkeiten erkenntlich. Zu Beginn seiner literarischen Karriere schildert Sartre sogar mit Vorliebe Menschen in Grenzsituationen, einen Begriff, den Jaspers prägt und deren Bedeutung für die Existenz Erfahrung er immer wieder hervorhebt. Die Erzählungen *Le Mur* (1936-37/1937), *La Chambre* (1937-38/1938), *Érostrate* (1936/1939) und *Intimité* (1937-38/1938) wie auch später das Drama *Morts sans sépulture* (1946) schildern Menschen in ausgesprochenen Grenzsituationen. Selbst in ihrem politischen Einsatz für Frieden und Freiheit oder in ihrer jeweiligen Einschätzung der Psychoanalyse Freuds sind die Ähnlichkeiten unübersehbar.

Doch es gibt keine Indizien dafür, dass sich Sartre intensiver mit Jaspers befasst hätte. Die einzige Ausnahme ist die *Allgemeine Psychopathologie*. Als Student überprüft er 1927 zusammen mit Nizan dessen französische Übersetzung, was mindestens teilweise eine intensive Lesung erfordert. In der für die Übersetzung relevanten 3. Auflage spricht Jaspers zwar von Phänomenologie, doch ohne Bezug zu Husserl oder Heidegger. Die späteren existenzphilosophischen Ausführungen der 4. Auflage fehlen noch völlig. Die Dichotomie von

³⁵ Das Konzept der fusionierenden Gruppe ist der Versuch einer Antwort auf die Frage, unter welchen Umständen überhaupt Revolutionen entstehen resp. warum es in Westeuropa zu keiner Revolution kommt. Mit Terror-Brüderlichkeit versucht Sartre darzulegen, wie die Moskauer Schauprozesse und den Gulag entstehen konnten. Und der von ihm aufgezeigte notwendige Weg der Entwicklung von der Serialität zur Institutionalisierung soll die Bürokratisierung in der Sowjetunion erklären.

Verstehen und Erklären, die Jaspers Methodik zugrunde liegt und die eine Konstante in Sartres Denken bildet, war damals nicht eine Besonderheit Jaspers, sondern gibt es auch prominent bei Bergson. Dass Sartre sie (allein) von Jaspers übernommen hat, ist deshalb nicht nahe liegend.

Entscheidender für die Frage, inwiefern Jaspers eine mögliche Quelle Sartres sein könnte, sind letztlich die Divergenzen zwischen den beiden. Trotz aller Ähnlichkeiten sind diese sehr gross. Während für Sartre seine Philosophie Psychologie ist, ja sie sogar ersetzt, unterscheidet Jaspers zwischen der Psychologie, die Wissenschaft ist, und der Philosophie, die nicht Wissenschaft, sondern Existenzzerhellung ist. Ähnlich wie Heidegger geht es Jaspers in seiner Philosophie nur um die Grunderfahrungen des Menschen, während Sartre mit seiner Philosophie eine philosophische Wissenschaft begründet, die das alltägliche Handeln des Menschen erklärt. Sartre als ausgebildeter Philosoph lässt auch die ganze Philosophiegeschichte in seine Werke einfließen. Er kann nicht ohne die Geschichte der Philosophie verstanden werden. Jaspers „Philosophie“ ist davon weit entfernt. Sie ist mehr Weltanschauung als Philosophie. Sie ist ähnlich dem, was aus Sartres Existenzialismus wird, wenn er in seiner popularisierten Version auf wenige prägnante Sätze reduziert und vom philosophischen Hintergrund losgelöst wird.³⁶

Auch was die andern Philosophen im Bereich der Phänomenologie und Existenzphilosophie anbetrifft, gibt es keine engen Verbindungen. Sartre liest zwar in Berlin 1933/34 etwas Scheler. Und in gewissen Punkten steht Sartre Scheler und dessen beide Hauptwerken *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (1913) und *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913 – 1916) näher als Husserl. Psychologie und Ethik sind für Sartre immer wichtiger als die Husserl vor allem interessierende Erkenntnistheorie. Doch materiell trennen Scheler und Sartre Welten. Zwischen dem Platoniker Scheler, der eine objektive Welt von Werten errichtet, und dem Nihilisten Sartre, für den jede Wahl und damit alle gewählten Werte absurd und willkürlich sind, besteht ein unüberbrückbarer Graben.

Wenig Interesse zeigt Sartre auch an Kierkegaard. Nach der Veröffentlichung von Jean Wahls *Études kierkegaardianes* (1938) beschäftigt er sich zwar in den Jahren 1939/40 etwas mit Kierkegaard. Doch der Theologe Kierkegaard bleibt ihm immer fremd. Die einzige Arbeit Sartres, in der Kierkegaard von Bedeutung ist, ist Sartres Beitrag *L'Universel singulier* (1965/1966) zum Kierkegaard-Symposium der UNESCO 1965.

Auch sonst bietet sich sehr wenig Erhellendes an. Beauvoir und Sartre loben Wilhelm Stekel für dessen Werk *Die Geschlechtskälte der Frau*. Auf dieses Werk verweisen sie in ihrer Diskussion über das Unbewusste, dessen Ablehnung ein wichtiger Pfeiler ins Sartres existenzieller Psychoanalyse ist. Doch Stekel, der als Psychoanalytiker zwischen Freud und Adler steht, hat sonst wenig mit Sartre gemein. Was die Bedeutung der Kindheitsjahre oder die Sexualität betrifft, steht Stekel viel näher bei Freud als bei Sartre.

Eher in die Kategorien der Anekdoten gehört das Kompliment, das Sartre Günther Stern alias Günther Anders³⁷ macht. Dessen Aufsatz *Pathologie de la liberté* erscheint 1936 zusammen mit *La Transcendance de l'égo* (1934/1937) in derselben Nummer von *Recherches philosophiques*. Sartres Äusserung, dass Anders Aufsatz nicht unschuldig an der Entstehung des Existenzialismus ist, stellt kaum mehr als eine nette Geste an einen Kollegen im Russell-Tribunal über den Vietnamkrieg (1967) dar.

³⁶ Als Randbemerkung: Im Spiegel-Interview *Wir sind alle Luthers Opfer* (1960) sagt Sartre, dass er sich für *Les Séquestrés d'Altona* (1957-59/1959) von Jaspers Ideen in einigen Punkten inspirieren liess, u.a. in der Frage der Kollektivschuld. Demgegenüber bezeichnet Sartre Jaspers in *Saint Genet* als einen Scharlatan.

³⁷ 1902-92. Deutscher Jude. Sozial-, Technologie-, Medien-, Kunstphilosoph, Journalist, Essayist, Schriftsteller. Mitbegründer der Antiatombewegung. Beschäftigte sich mit der Zerstörung der Humanität. Studierte bei Heidegger und Husserl. 1930-37 verheiratet mit Hannah Arendt. 1933-36 in Paris, 36-50 USA, ab 1950 in Österreich.

Auch unter den französischen Philosophen wird man auf der Suche nach einer möglichen Quelle von Sartres Denken nicht fündig. Gewisse wie Jean Wahl oder Emmanuel Lévinas, deren Werke Sartre liest, sind durchaus von unmittelbarer Bedeutung für Sartres Philosophie. Diese liegt jedoch nicht darin, insoweit Wahl oder Lévinas eigenständige Denker sind, sondern nur als Übermittler der Philosophien der drei H's. Wie Koyré, Kojève oder Corbin haben auch Wahl und Lévinas durch ihre Vermittlungsarbeit Sartre den Zugang zu Husserl, Heidegger und Hegel erleichtert. Doch mehr ist bei allem Goodwill gegenüber Wahl oder Lévinas nicht zu sehen.³⁸

39

3. Sartre und Marx

Vielen ist Sartre vor allem durch seine politischen Aktivitäten als Weggenosse der Kommunisten und als Anwalt der Befreiungsbewegungen der Dritten Welt und der linksradikalen Studenten im Nachgang zum Mai '68 in Erinnerung geblieben. Die Frage nach den Beziehungen zwischen Sartre und Marx ist deshalb von besonderer Relevanz. Nach Sartres eigenen Aussagen⁴⁰ ist Marx an der ENS kein Thema. Eine allfällige Lektüre von Marx kann nur zum Ziel haben, ihn kompetenter zu widerlegen. Als Sartre sich im dritten und vierten Jahr an der ENS *Das Kapital* und *Die deutsche Ideologie* vornimmt, hat dies entsprechend auch keine Wirkung auf ihn. In Le Havre liest er nochmals Marx und marxistische Werke, ebenfalls ohne Effekt auf sein Denken oder Handeln. Marx bleibt Sartre bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs weitgehend fremd. In seinen frühen phänomenologischen Werken, in seinen Briefen, im Kriegstagebuch (1939-40/1983) wie in *L'Être et le néant* (1941-42/1943) kommt Marx kaum vor.

Eine intensive Auseinandersetzung mit Marx erfolgt erst in den Jahren nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Als er 1946 seine Auseinandersetzung mit dem PCF und dessen Philosophie in *Matérialisme et révolution* veröffentlicht, stützt er sich vor allem auf

³⁸ Gewisse wollen in *L'Espoir maintenant* (1980) einen Einfluss Lévinas erkennen. Benny Lévy (alias Pierre Victor), damals Sartres philosophischer Gesprächspartner, steht zur Zeit der Abfassung von *L'Espoir maintenant* schon unter dem Einfluss Lévinas. In Sartres dritter Ethik – der existenzialistischen Ethik der *liberté* folgte die marxistische der *égalité* und dieser die post-marxistische der *fraternité* – sehen gewisse die Spuren der dialogischen Philosophie von Lévinas, wonach der Mensch, ähnlich wie bei Buber, dem konkreten Andern gegenüber verantwortlich ist. Doch der Wandel bei Sartre lässt sich viel einfacher dadurch erklären, dass Sartre seinen Glauben in die Revolution der vom PCF geführten Arbeiterklasse aufgegeben hat und jetzt seine Hoffnung in die vielen kleinen Gruppen der Frauen-, Schwulen-, Umwelt- und regionalistischen Bewegungen setzt. Die Kontinuität der Entwicklung in Sartres Ethik ist viel grösser, als allgemein angenommen wird. Überrascht, dass Sartre nun von Hoffnung spricht, kann nur sein, wer ihn irrtümlicherweise als existenzialistischen Philosophen der Angst und des Todes verstand (siehe Fussnote 20).

³⁹ Nicht eingehen will ich auf die Frage, inwieweit Sartre von de Beauvoir beeinflusst war. Wenn zwei Menschen – wenigstens intellektuell – so intensiv zusammenleben, wie Sartre und Beauvoir dies lange Zeit taten, ist es ein hoffnungsloses Unterfangen, die gegenseitigen Beeinflussungen genau auseinander dividieren zu wollen. Es gilt die Feststellung von Sartre und Beauvoir im gemeinsamen Interview mit Alice Schwarzer unter dem Titel „... *durchaus zu kritisieren*“ (1973), wo Sartre zuerst feststellt, dass sie sich gegenseitig total beeinflusst haben, und Beauvoir dessen Aussage dahin korrigiert, dass es kein Einfluss gewesen sei, sondern eine Art Osmose. Für die These der Fullbrooks, dass Beauvoirs *L'Invitée* die Vorlage für *L'Être et le néant* war, wie auch ähnlich gelagerte Versuche (bspw. von Margaret Simons), gibt es jedoch keine Hinweise in den Interviews und Werken, nicht einmal in den Briefen oder Tagebüchern von Sartre und Beauvoir.

⁴⁰ Hinweise auf sein Verhältnis zu Marx lassen sich u.a. folgenden Werken entnehmen: *Questions de méthode* (1957), *Itinerary of a thought* (1969), *La Cérémonie des adieux* (1974/81), *Autoportrait à soixante-dix ans* (1975)

Stalins *Über den dialektischen und historischen Materialismus*.⁴¹ In den *Cahiers pour une morale* (1947-48/1983) ist Marx schon der nach Hegel zusammen mit Kant am zweithäufigsten erwähnte Philosoph. Sartre beruft sich dort u.a. auf die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, den *Anti-Dühring* und *Das Kapital*. In *Autoportrait à soixante-dix ans* (1975/1976) sagt Sartre, dass er nach dem Zweiten Weltkrieg Dutzende von Heften mit Notizen über Ethik gefüllt habe, die vor allem eine Auseinandersetzung mit dem Marxismus gewesen seien. Sartres Vorwort mit dem Titel *Faux savants ou faux lièvres* (1950) zu Dalmas' Buch über den jugoslawischen Kommunismus geht nochmals weiter und ist eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Stalinismus. Sartre führt längere Marxzitate an und ist offensichtlich mit den unterschiedlichsten Werken von Marx vertraut, bspw. mit der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, mit *Lohn, Preis und Profit*, *Der heiligen Familie* und *Der deutschen Ideologie*.

Gemäss *La Cérémonie des adieux* (1974/81) beginnt Sartre ab 1951, intensiv über Marxismus zu lesen. Zu dieser Lektüre gehören im übrigen auch Geschichtsbücher. Schon 1937/38 liest er Jaurès' *Histoire socialiste de la révolution française*. Dieses Werk ist für ihn und de Beauvoir deshalb von besonderer Bedeutung, weil es ihnen die Bedeutung des Klassenkampfes in der Geschichte aufzeigt. Später kommen noch Lissagarays *Histoire de la Commune de 1871*, und ab 1952 Guillemins *Le Coup du 2 décembre*, Sobouls *Les Sans-culottes* und Braudels *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II* dazu. Auffallend ist dabei Sartres Schwergewicht auf Büchern über die französische Revolutionsgeschichte. Diese intensivierte Lektüre von Marx und marxistisch beeinflussten Arbeiten zeigt sich in verschiedenen Werken, beginnend von *Les Communistes et la paix* (1952, 1954), *Questions de méthode* (1957) und *Critique de la raison dialectique* Band I (1957-60/1960) und II (1958/1985).

Was findet sich nun konkret an Marxschem und marxistischem Denken in Sartres Werken? Eigentlich erstaunlich wenig für jemanden, der oft als Marxist angesehen wird. Und wenn sich Gemeinsamkeiten finden, dann sind es oft Allgemeinplätze und das Trennende ist meist ebenso gross wie das Verbindende. Von besonderer Bedeutung für die Beziehung zwischen Sartre und Marx sind der Klassenkampf, die Dialektik, die Geschichtsphilosophie und der Begriff der Praxis. Sartre sagt über sich in *Itinerary of a thought* (1969) und in *La Cérémonie des adieux*, dass er den Klassenkampf in seiner Jugend abgelehnt und ihn selbst in den 30er Jahren nicht verstanden habe. Er habe wohl die bürgerliche Moral verabscheut, doch die Idee der Klasse habe ihm gefehlt. Diese habe er erst im und nach dem Zweiten Weltkrieg entdeckt. Die Konzepte von Klasse und Klassenkampf werden daraufhin bis zum Ende seines Lebens elementare Bestandteile seines politisch-philosophischen Denkens. Wenn es einen Grund gibt, Sartre als Marxisten zu bezeichnen, so liegt er hierin.⁴² Die Bedeutung des Klassenkampfes hebt Sartre in *Merleau-Ponty vivant* (1961) klar hervor: Der Marxismus ist eine Praxis, dessen Ursprung der Klassenkampf ist; ohne Klassenkampf gibt es keinen Marxismus. Es sind die Konzepte von Klasse, Klassenkampf und daraus abgeleitet der Revolution, die begründen, weshalb Sartre in der Tradition der revolutionären Sozialisten steht.

Für die diachronische Betrachtung ist wichtig, dass Sartre diese Vorstellungen nicht erst während seiner Zeit der Weggenossenschaft mit dem PCF 1952-56 entwickelt, sondern schon mehr als zehn Jahre früher. Seine von ihm 1941 gegründete Widerstandsgruppe trägt die Bezeichnung *Socialisme et liberté*, ein Titel, der für sein politisches Programm der nächsten vierzig Jahre steht. Schon in *A propos de l'existentialisme: mise au point* (1944) bekennt er sich *expressis verbis* zum Klassenkampf. Der Existentialismus sei eine

⁴¹ Die Marx-Zitate in *Matérialisme et révolution* sind z.T. noch schwer identifizierbar. Aber mindestens scheint Sartre damals schon von den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844/1932), die auf französisch unter dem Titel *Economie politique et philosophie* erschienen, gehört zu haben.

⁴² Obwohl Marx selbst die Vorstellung von Klasse und Geschichte als Klassenkampf von französischen Historikern wie Guizot und Thierry übernahm.

Philosophie des Kampfes und der Solidarität (mit der Arbeiterklasse). Sartre bleibt der Triade von Klasse-Klassenkampf-Revolution über die Zeit seiner Weggenossenschaft mit dem PCF und den Kommunisten hinaus treu. Auch in der Zeit nach 1972, als er öffentlich feststellt, kein Marxist (mehr) zu sein, hebt er hervor, dass er sich immer noch zum Begriff der Klasse bekenne – so im Interview für die *Library of Living Philosophers* (1975/1981) und im *Autoportrait à soixante-dix ans*.

Untersuchen wir Sartres Konzept der Klasse etwas näher, stellen wir allerdings viele Divergenzen zu den marxistischen Auffassungen fest. Im Gegensatz zu diesen behauptet er immer eine Klassenpluralität. Die Reduktion auf zwei Klassen, das Bürgertum und das Proletariat, lehnt er ab. Selbst in *Les Communistes et la paix* (Teil III, 1954), wo er dem PCF näher als in allen andern Werken steht, analysiert er ausführlich die Spaltungen innerhalb der Arbeiterschaft. Und vor allem nimmt er immer wieder Stellung gegen die unter Marxisten so beliebte Hypostasierung der Klasse. Wie er in *Réponse à Claude Lefort* (1953) hervorhebt, ist die Klasse keine Einheit, sondern sie besteht aus Bruchstücken. Was Sartres Verständnis der Klasse anbetrifft, so ist es ein phänomenologisches. Die Klasse ist so, wie sie erscheint: vielfältig, komplex, mit vielen Akteuren.⁴³ Es ist eine Auffassung, die sowohl bei den Kommunisten wie bei den Linksradikele auf Ablehnung stösst. Geprägt von Hegels Herr-Knecht-Konzept, lehnt Sartre auch ein einseitiges Verständnis des Verhältnisses von Bürgertum zu Proletariat ab. Die Kapitalisten sind nicht einfach die Unterdrücker der Arbeiter, wie die Linken sagen. Wie er in *Qu'est-ce que la littérature?* (1948) schreibt, ist der Bürger gleichermassen Tyrann und Opfer.

Was Sartres Verständnis von Dialektik anbetrifft, so wurde oben schon mehrfach aufgezeigt, dass seine Auffassung hiervon in wesentlichen Punkten von jenen der Kommunisten abweicht. Vor allem lehnt er die Vorstellung der Naturdialektik ab. Dieses Nein findet sich in so unterschiedlichen Werken wie den *Cahiers pour une morale*, der *Critique de la raison dialectique*, *Marxisme et existentialisme* (1961/1962), *Itinerary of a thought* und *On a raison de se révolter* (1972-74/1974). Für Sartre kann es echte Dialektik nur im menschlichen Bereich geben, denn die Naturdialektik würde den Menschen zu einem reinen Produkt der Naturgesetze machen. Die kommunistische Naturdialektik verträgt sich nicht mit Sartres Auffassung von Kontingenz und Freiheit. Wenn Sartre von Dialektik spricht, so denkt er vor allem an Totalität und an Widersprüche, was allerdings ein sehr rudimentäres Verständnis von marxistischer Dialektik ist.

Dasselbe gilt auch für Sartres Geschichtsphilosophie, zu der er sich vor allem in den *Cahiers pour une morale* und in der *Critique de la raison dialectique*, I und II, äussert. Er übernimmt zwar von Marx die Trennung der Geschichte in Vorgeschichte und Geschichte. Die Vorgeschichte ist die Geschichte vor der Revolution. Analog zu Marx wird die Vorgeschichte mit Kants Reich der Zwecke identifiziert. Die Geschichte nach der Revolution ist das Reich der Freiheit. Sartre teilt mit Marx dessen Kritik an Hegel, dass es kein Ende der Geschichte gäbe, sondern nur eine Ende der Vorgeschichte. Er lobt Marx dafür, dass dieser im Gegensatz zu Hegel Geschichte als Bewegung verstanden habe. Doch über diese Allgemeinplätze geht Sartre nicht hinaus. Die gängigen marxistischen

⁴³ Eine ganz entscheidende Auswirkung dieses phänomenologischen Verständnisses von Klasse betrifft Sartres Auffassung von der Rolle der Partei. Sartre lehnt sowohl die leninistische Vorstellung der Partei ab, wonach die Partei im Auftrag des Proletariats die Revolution durchführt, wie auch die ihnen entgegen gesetzten linksradikalen Auffassungen (cf. *Les Communistes et la paix*; *Réponse à Claude Lefort*; *Classe e partito* [franz.: *Masses, spontanéité, parti*; [1969]). Nach letzteren soll sich die Klasse spontan und ohne Partei organisieren. Für den Phänomenologen Sartre ist klar, dass die Erscheinungen der Klasse nichts anderes als ihre konkreten Erscheinungen in Form der Partei(en), Gewerkschaften und ihrer politischen Aktionen und Streiks sein können. Merleau-Ponty wirft ihm 1955 in *Les aventures de la dialectique* ob dieser Haltung Ultrabolschewismus vor. In der *Critique de la raison dialectique* ergänzt Sartre seine Auffassung von Partei noch durch das Konzept der fusionierenden Gruppe, die in einer Massenrevolution wie der Französischen Revolution – im Gegensatz zum Staatsstreich der Kommunisten im Oktober 1917 in Russland – die Bewegung anführt.

Geschichtsvorstellungen der sukzessiven Ablösung der klassenfreien Ur-Gesellschaft durch die Sklavenhalter-, die Feudal-, die bürgerliche und letztlich die sozialistische Gesellschaft finden sich bei Sartre nicht. Wie schon zuvor beim Klassenbegriff und der Dialektik muss auch hier festgestellt werden, dass die Übereinstimmungen zwar auf hochabstraktem Niveau vorhanden sind, mangels konkreter Vertiefung jedoch von geringer Relevanz bleiben.

Von grösserer Bedeutung für seine Philosophie ist der marxistische Praxis-Begriff. In *L'Être et le néant* ist das An-sich, soweit es nicht der Mitmensch ist, vor allem ein angeschautes Sein. Auf Heideggers Unterscheidung zwischen Vorhandenem und Zuhandenem verzichtet er. In seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus wird dieses dingliche Sein unter dem Einfluss des marxistischen Praxis-Begriffs nun in weiten Teilen zu einem Sein, das Resultat menschlichen Handelns ist. Dieses objektive Ergebnis menschlicher Aktivität, wozu Waren wie Bücher gehören, nennt Sartre in der *Critique de la raison dialectique* das Praktisch-Inerte.⁴⁴ Dieses Praktisch-Inerte liegt der Verdinglichung und der Entfremdung des Menschen zu Grunde. Die Beziehungen der Menschen, die ursprünglich unmittelbar persönlicher Natur waren, werden nun durch Dinge vermittelt und der Mensch entfremdet sich so von sich selbst wie von seinen Mitmenschen. Daraus folgt dann auch die Atomisierung des Menschen, d.h. der Zustand der von Sartre sogenannten Serialität, in der der Mensch seine Beziehungen zu den andern verloren hat. Hier und nur in diesem Punkt sehe ich grössere Anleihen, die Sartre in philosophischer Hinsicht bei Marx gemacht hat, vor allem bei dessen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (*Pariser Manuskripten*). Aber auch in diesem Punkt gibt es bedeutende Abweichungen gegenüber dem marxistischen Begriff der Praxis. Praxis besteht für ihn schon in den *Cahiers pour une morale*, wo er den Praxis-Begriff erstmals aufnimmt, nicht nur aus Arbeit, sondern auch aus Begehren. In der *Critique de la raison dialectique* ersetzt er zwar das Begehren durch die Bedürfnisse, doch die Doppelgesichtigkeit des Praxis-Begriffes bei Sartre bleibt. Und durch die Bedürfnisse taucht hier nun plötzlich und überraschend das Konzept der Knappheit auf. Dieses ist das Kernstück der bürgerlichen Mikroökonomie, die unerwartet zu einer Säule der „marxistischen“ *Critique de la raison dialectique* wird.⁴⁵

Diesen wenigen Gemeinsamkeiten Sartres mit dem marxistischen Denken stehen bedeutende Divergenzen entgegen. Mehrere von ihnen hat Sartre selbst in den Jahren seiner grössten Annäherung an den PCF zum Ausdruck gebracht. Schon eine sehr oberflächliche Analyse zeigt auf, dass Sartre mit dem ökonomischen Teil von Marxens Lehre wenig anfangen konnte – und Marx war zu aller erst Ökonom. In den Jahren 1954 bis 1961 versucht sich Sartre etwas in Ökonomie. In *Les Communistes et la paix*, Teil III, vertritt er die These, dass in Frankreich der Malthusianismus herrsche, d.h. dass die Kapitalisten die Arbeiter so ausbeuten, dass diese (eigentlich im Verbund mit hohen Geburtsraten) verelenden. 1956 in *Réponse à Pierre Neville* und 1961 in *Questions de méthode* wiederholt er dies nochmals, widerruft es dann jedoch 1964 offiziell. Sartre hat mit Ökonomie nie viel am Hut. Und dies hat konkrete Konsequenzen. Auch wenn er später im Interview, das er der *Library of Living Philosophers* gibt, und in *Autoportrait à soixante-dix ans* neben der Idee der

⁴⁴ Verselbständigte, objektivierte Resultate menschlichen Handelns können nicht nur Dinge, sondern auch (sozusagen praktisch-inerte) Gewohnheiten sein. Diese bezeichnet Sartre als Hexis. In den 60er Jahren ergänzt Sartre den Begriff des Praktisch-Inerten und der Hexis noch durch jenen des Erlebten (*le vécu*), dem in *L'Idiot de la famille* (1954-72/1971, 1972) eine wichtige Rolle zukommt. Während sich das Praktisch-Inerte auf die Aussenwelt bezieht, steht das Erlebte für das Ganze des psychischen Lebens. Dieses Erlebte ist ein Prozess, der sich selbst weitgehend verborgen bleibt. Das Erlebte wird wohl verstanden, aber nie erkannt. Wie sich Sartre mit dem Begriff des Praktisch-Inerten von einem extrem rationalistischen Verständnis der Aussenwelt trennt, so erfolgt dasselbe bezüglich der Innenwelt durch das Konzept des Erlebten. Mit dem Begriff *le vécu* nähert sich Sartre wieder etwas Freud und dessen Begriff des Unbewussten.

⁴⁵ Im Interview mit der *Library of Living Philosophers* verweist Sartre selbst darauf, dass dieser Begriff nicht-marxistischer Herkunft ist. In der deutschen Übersetzung wird der Begriff *rareté* leider falsch übersetzt. Der entsprechende *Terminus technicus* für *rareté* ist nicht Mangel, sondern Knappheit.

Klasse nur jene des Mehrwerts als jene marxistische Vorstellungen anführt, der er weiterhin treu bleibt. Sartres Äusserungen zu Mehrwert und Ausbeutung sind mehr als nur dürftig. Der wirtschaftlichen Ausbeutung kommt neben der Unterdrückung und Entfremdung in Sartres Werken keine Rolle zu. Schon 1955 stellte Merleau-Ponty in *Les Aventures de la dialectique* fest, dass bei Sartre wie bei den Anarchisten Unterdrückung wichtiger als Ausbeutung sei. Wenn Sartre später in *On a raison de se révolter* die Sonderinteressen von Frauen, Schwulen und Regionalisten gegen ihre Unterdrückung und Entfremdung unterstützt und sie für ihn wichtiger als der Kampf der Arbeiterklasse gegen die Ausbeutung sind, dann ist dies die unmittelbare Konsequenz dieser Haltung. Dieselbe Auffassung findet sich auch in *Volksfront ist nicht besser als Gaullisten* (1973), als er erklärt, ihm gehe es darum, dass der Mensch Herr seines Lebens sei. Die Klassengesellschaft steht bei ihm primär für Entfremdung, nicht für Ausbeutung.

Diese fast exklusive Betonung der Unterdrückung gegenüber der Ausbeutung hat ihren Grund in Sartres Ablehnung des klassischen Basis-Überbau-Schemas der Marxisten. Nach herkömmlicher marxistischer Ansicht bestimmt die Basis, d.h. die Wirtschaft, den Überbau, d.h. die Kultur, die Literatur, die Moral. Sartre lehnt dies permanent und mit viel Vehemenz ab. Zu Beginn geht es vor allem um das Verhältnis von Literatur zur Politik. In *Qu'est-ce que la littérature?* betont er, dass auch kleinbürgerliche Schriftsteller für die Arbeiterklasse schreiben können. In *Questions de méthode* und in *Sartre parle ...*, interview par Yves Buin (1964) beruft er sich sogar unmittelbar auf Marx, um die Autonomie der sozialen, politischen und geistigen Prozesse gegenüber der Produktion zu begründen. In den 70er Jahren finden sich diesbezügliche Äusserungen vor allem in Bezug auf die Moral (u.a. in *Sartre. Un Film* (1972, 75-76/1976), *Les Maos en France* (1972) und *On a raison de se révolter*). Moral sei nicht einfach Überbau in Abhängigkeit von der Produktion. Vielmehr befinde sich lebendige Moral auf der Ebene der Produktion.⁴⁶

Hinter dem anderen Verständnis des Verhältnisses von Überbau zu Basis steht eine viel fundamentalere Differenz. Sartre steht ein für die Kontingenz, die Zufälligkeit, die Freiheit, das Subjekt, während der Marxismus einen materialistischen Determinismus befürwortet, der das menschliche Subjekt nur als Objekt zulässt und somit Sartres Haltung diametral gegenüber steht.⁴⁷ Dieser prinzipielle Gegensatz zwischen Sartre und dem Marxismus zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Geschichte ihres Verhältnisses. Dies gilt nicht nur für die Phasen des offenen Konfliktes (1945-51, 1970-80), sondern auch die Zeit dazwischen, die Zeit der Weggenossenschaft (1952-56) und die Zeit des latenten Konflikts (1957-69). Obwohl der Mensch vollkommen von seiner Situation bedingt ist, gibt es nach Sartre im Zentrum ein Stück irreduzibler Nicht-Determiniertheit, ein Stück Unvorhersehbarkeit, das Freiheit genannt wird. Nicht nur formt die Gesellschaft das Individuum, sondern das Individuum formt auch die Gesellschaft. Gerade der Revolutionär ist für Sartre der lebende Beweis dafür, wie wichtig die einzelne Person und sein freier

⁴⁶ In diesem Zusammenhang finden sich die einzigen lobenden Äusserungen über den Maoismus. Im Gegensatz zu den Marxisten, die ihre moralischen Voraussetzungen leugneten, ständen die Maoisten dafür, dass die Moral nicht nur Überbau sei. Sonst trennt Sartre viel von den Maoisten, theoretisch (Konzentration auf die Arbeiterklasse, Vernachlässigung der Neuen Sozialen Bewegungen) wie praktisch (leninistisches Parteiverständnis, aber auch einzelne Methoden wie populistische Justiz, z.T. Entführungen). Sartres – letztlich phänomenologisch begründete – Unterstützung der maoistischen *Gauches Prolétariennes* hat ihren Grund vor allem darin, dass sie die einzigen sind, die sich durch einen konsequenten politischen Aktivismus auszeichnen.

⁴⁷ Sartre erwähnt jedoch zustimmend Engels Aussage im Brief an Borgius/Starkenbourg (von Sartre irrtümlicherweise als Brief an Marx angegeben), dass die Menschen ihre Geschichte selbst machen, aber in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu. In *L'idiot de la famille* wendet Sartre diese zweigeteilte Betrachtungsweise als Konstitution und Personalisation auf Flaubert an. Die Konstitution steht für die Phase der Prägung des Kindes durch die Umwelt (entspricht bei Freud im Wesentlichen der oralen, analen und phallisch/ödipalen Phasen). An sie schliesst sich die Phase der Personalisation an, in der das Kind beginnt, aktiv seine eigene Persönlichkeit herauszubilden (bei Freud: Latenzzeit, Pubertät und Adoleszenz).

Entscheid ist. Selbst der Arbeitslose ist frei, wenigstens insoweit, als er frei wählen kann zu resignieren oder sich aufzulehnen. Bei allem Determinismus kann dem Menschen seine Transzendenz nicht genommen werden. Der Mensch ist nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt. Dieses subjektive Moment ist ein wesentlicher Grund für die Zufälligkeit in der Geschichte. Diese Verteidigung von Freiheit, Subjekt und Zufälligkeit ist ein herausragendes Element seiner Schriften nach dem Zweiten Weltkrieg: *A propos de l'existentialisme: mise au point* (1944), *Présentation des Temps Modernes* (1945), *Matérialisme et révolution* (1946), *Cahiers pour une morale* (1947-48/1983), *Qu'est-ce que la littérature?* (1948) oder *Faux savants ou faux lièvres* (1950). Damit einher geht die Kritik am Marxismus. Dieser sei zu einer Metaphysik verkommen, einem Szientismus, der einem mechanischen Herangehen fröne. Die Folge davon sei ein kultureller Konservatismus, der die Kommunisten wieder für die Vichy-Werte von *Travail-Famille-Patrie* eintreten lasse. Da Freiheit für die Kommunisten nicht mehr existiere, vertrage sich auch die Schriftstellerei nicht mit ihnen.

Dieser teilweise mit viel Polemik geführte Schlagabtausch zwischen Sartre und den Kommunisten geht 1952 kurzfristig in eine stille Periode über. Wie Sartres Angriff auf Kanapa in *Opération „Kanapa“* (1954) und insbesondere *Le Réformisme et les fétiches* (1956) zeigen, hat Sartre seine Meinung jedoch nicht geändert, sondern schweigt viel mehr aus politisch-taktischen Gründen. Nur um sie nach der Niederschlagung des Ungarn-Aufstands durch die UdSSR im Herbst 1956 noch klarer zum Ausdruck zu bringen. Seine Zeit nach der Weggenossenschaft mit dem PCF läutet Sartre in *Questions de méthode* mit einer offenen Analyse der Mängel des Marxismus ein. Wie schon in *Le Réformisme et les fétiches* stellt Sartre brutal fest, dass der Marxismus zum Stillstand gekommen ist. Er sei zu einer Scholastik geworden, zu einem voluntaristischen Idealismus, der sich nicht mehr von der Praxis befruchten lasse. Der Marxismus könne nur noch in seine Schablonen eingliedern, jedoch nichts mehr entdecken. Valéry sei für diesen nur ein kleinbürgerliche Intellektueller. Er verstehe jedoch nicht, was es ausmache, dass nicht jeder kleinbürgerliche Intellektuelle ein Valéry ist. Der Stillstand des Marxismus habe dazu geführt, dass alle wichtigen Erkenntnisse auf dem Gebiet der Geschichte oder der Ethnographie von Nicht-Marxisten stammen. Diese Marxismus-Kritik findet ihre Fortsetzung in den darauf folgenden Werken, wie bspw. der *Critique de la raison dialectique*.

Das Resultat ist eindeutig: auf philosophisch-theoretischer Ebene kann keine Rede davon sein, dass Sartre ein Marxist war. Am deutlichsten sind Marxens Einflüsse noch beim Begriff der Praxis. Ansonsten, bspw. beim Konzept des Klassenkampfes oder bei der Dialektik, sind die Verbindungen zwischen Marxisten und Sartre wenig ausgeprägt. Die fundamentalen Gegensätze zwischen Sartre und den Marxisten sind nicht zu übersehen. Wenn Sartre trotzdem den Ruf eines Marxisten hat, er sich auch als solcher versteht, dann ist dies vor allem in seinem politischen Handeln begründet. Als revolutionärer Sozialist hatte er bis Anfang der 70er Jahre gegenüber den Kommunisten bildlich gesprochen „Ladehemmung“. Seine fundamentale Kritik an den Marxisten schwächt er immer wieder durch entsprechende *captationes benevolentiae* ab. Ein erstes Beispiel hierfür ist seine in *Matérialisme et révolution* gemachte Aussage, dass der PCF die einzige revolutionäre Partei sei, nachdem er die Ideologie des PCF ausführlich einer harschen Kritik unterzogen hatte.⁴⁸

Noch extremer ist der Fall in *Questions de méthode*. Nirgendwo sonst hat er den Stillstand des Marxismus besser analysiert als hier. Und trotzdem erklärt er den Marxismus als die Philosophie unserer Epoche und bezeichnet er den Existentialismus als eine blosse Ideologie. Wie erklärt sich dieser Gegensatz? Im Interview mit der *Library of Living Philosophers* und in *Autoportrait à soixante-dix ans* sagt Sartre, dass er damals glaubte, dass der wahre Marxismus von den Kommunisten verfälscht worden sei und dass er selbst durch den Marxismus gehen müsse, um weiter zu kommen. Genauere Hinweise finden sich in *Questions de méthode* und *Critique de la raison dialectique*, wo er ein Programm für die Erneuerung des Marxismus aufzeigt. Dem Menschen müsse wieder sein Platz im Marxismus

⁴⁸ Nur zwei Jahre später, als der RDR existiert, widerruft er in *Qu'est-ce que la littérature?* diese Behauptung vom PCF als revolutionärer Partei.

erobert werden, indem der Marxismus mit Existentialismus, Psychoanalyse und Soziologie kombiniert werde.⁴⁹ Als zentrale Begriffe einer so neu gestalteten Anthropologie führt er an: Entwurf, Entfremdung, Situation und Praxis. Eine hohe Bedeutung käme dabei dem Zufälligen und Irrationalen zu. Der Marxismus spielt hierbei offensichtlich nur noch eine untergeordnete Rolle. Wie sehr Sartre vom Marxismus dabei abweicht, zeigt die *Critique de la raison dialectique*. Marx erscheint hier fast nur in der Einleitung und im 1. Buch, wo es um die Grundlagen der Dialektik, das Praktisch-Inerte und das Kollektiv geht. In den darauffolgenden Kapiteln, in denen Sartre seine soziologischen Theorien entwickelt, fehlt Marx fast vollkommen resp. gibt es nur noch allgemeine Referenzierungen im Sinne von „wie Marx sagt“. Ganz offensichtlich sieht Sartre im Marxismus als der „Philosophie unserer Epoche“ nicht die herrschen Philosophie, sondern nur die Philosophie, auf die immer eine Bezugnahme erforderlich ist. Die Erneuerung der Philosophie erfolgt jedoch mit nicht-marxistischen Konzepten. Im Interview mit der *Library of Living Philosophers* kommt Sartre deshalb rückblickend selbst zum Schluss, dass die *Critique* eine nicht-marxistische Philosophie gewesen sei, auch wenn einige Begriffe wie jene der Serialität (über die Entfremdung) oder der Praktisch-Inerten (über den Praxisbegriff) eine enge Beziehung zum Marxismus gehabt hätten.

In *Réponse à Albert Camus* (1952) schreibt Sartre, dass er kein Marxist sei. Im zweiten Teil von *Les Communistes et la paix* (1952) bezeichnet er die Prinzipien der Kommunisten nicht als die seinen. Einundzwanzig Jahre später, in *Volksfront ist nicht besser als Gaullisten* (1973), sagt er im Interview mit dem *Spiegel*, dass er kein Marxist mehr sei, sondern ein Marxianer. Weitere zwei Jahre später, im Interview mit der *Library of Living Philosophers* und in *Autoportrait à soixante-dix ans* wird er noch deutlicher. Er sei kein Marxist. Der Sowjetkommunismus sei Marxismus, nicht bloss dessen pervertierte Form. Wenn schon eine Bezeichnung, dann sei jene des Existentialismus angebrachter. Der Existentialismus sei nicht-marxistisch, da ihn die Idee der Freiheit vom Marxismus trennt. Die über zwanzig Jahre dazwischen, haben Sartres Ruf als Marxisten begründet. Vor allem durch sein politisches Engagement zuerst als Weggenosse des PCF, dann als engagierter Kämpfer für die Sache der Dritten Welt und zu letzt als Schutzpatron der Gauchisten. Sein theoretisches Verhältnis zum Marxismus ist jedoch ein sehr beschränktes. Nur selten hat er so klar wie im BBC-Interview mit Oliver Todd (*Jean-Paul Sartre on His Autobiography*) 1957 gesagt, er sei ein Marxist. Im *Playboy Interview* (1964/1965) drückte er sich viel vorsichtiger aus: Er sei ein Weggenosse des Marxismus, der jedoch den Marxismus objektiv von innen untersuchen wolle. Klar ausgedrückt: Er sympathisiere politisch mit dem Marxismus, doch mit der marxistischen Philosophie sei er in wesentlichen Punkten nicht einverstanden.

4. Summa summarum

Viele bedeutende Philosophen haben Mosaiksteine zu Sartres Philosophie beigetragen. Sartre hat aber nicht nur gewisse Mosaiksteine selbst erarbeitet, sondern er zeichnet sich vor allem durch eine ganze eigene Konzeption von Philosophie aus. Seine Philosophie ist eine Philosophie des Ontischen, der Alltäglichkeit, in der Philosophie Psychologie ist und Psychologie Philosophie. Wobei die Philosophie später zur Anthropologie ausgebaut wird. Hier zeigt sich eine Nähe zu Bergson und dessen Werken *Essai sur les données immédiates de la conscience* und *Matière et mémoire*, wo Bergson ebenfalls Philosophie und Psychologie vereinte. Ein Stützpfeiler seiner Philosophie ist Sartres radikale Trennung des Bewusstseins von den Dingen. In dieser Hinsicht ist er Cartesianer. Die für das Bewusstsein und die Dinge gewählten Begriffe, Für-sich und An-sich, sind jedoch von Hegel abgeleitet. So sehr er sich in dieser Gegenüberstellung von Für-

⁴⁹ Eine schon 1954 mit Garaudy geführte Diskussion über die Unfähigkeit des Marxismus, das Individuum zu erklären, gibt den Anstoss für Sartre, das schon in *L'Être et le néant* angekündigte Projekt einer Biographie über Gustave Flaubert zu beginnen. Dieses Projekt ist ihm so wichtig, dass er es anfangs der 70er Jahre selbst auf eindringliche Bitten seiner maoistischen Freunde nicht aufgibt.

sich und An-sich von Heidegger unterscheidet, wenn es zum Wahrheitsbegriff kommt, ist er Heideggerianer. Wie der Philosoph aus Todtnauberg steht auch Sartre ein für die Unverborgenheit der Wahrheit. Und in Bezug auf die Intentionalität jeglichen Bewusstseins ist er wie Heidegger ebenfalls Husserlianer. Sartre versteht es, die so unterschiedlichen Einflüsse von Descartes, Husserl und Heidegger produktiv zu kombinieren, indem er einerseits das reflexive vom präreflexiven Bewusstsein unterscheidet und andererseits das Bewusstsein von jedem Inhalt entleert und es auf reine Intentionalität zurückführt. Letzteres ist vor allem deshalb von Bedeutung, weil, wenn Heidegger der Philosoph des Seins ist, so ist Sartre der Philosoph des Nichts und damit des Entwurfs und der Freiheit. Auch bei Heidegger spielen Entwurf und Freiheit eine wichtige Rolle – wobei Sartre in seinem Freiheitsbegriff Descartes näher steht –, doch aufgrund der Grundkonzeption seiner Philosophie erhalten diese bei Sartre eine besondere Bedeutung. In Bezug auf das An-sich bleibt Sartre Zeit seines Lebens Phänomenologe. Und er ist Phänomenologe in weit grösserer Konsequenz als Husserl, der zum Wesensphilosophen wurde. Sartres Ethik wie seine Literaturtheorie sind Ausfluss seiner konsequent phänomenologischen Haltung. Unter dem Einfluss des Marxismus und dessen Praxis-Begriffes wandelt sich Sartres Verständnis des An-sichs im Laufe der 50er Jahre zum Praktisch-Inerten. Eine ganz besondere Stellung innerhalb des An-sichs kommt dem Anderen zu, der weniger Objekt als viel mehr konkurrierendes Subjekt ist. Hier wie auch im Verständnis der Situation, die gleichzeitig durch Faktizität wie Transzendenz definiert wird, ist eine Verwandtschaft zu Heideggers Ansichten festzustellen. Bei all diesen Parallelen mit Descartes, Husserl und Heidegger gilt es jedoch immer zu beachten, dass sich Sartre durch sein philosophisches Grundkonzept wesentlich von diesen unterscheidet. Sartre ist kein Idealist, weder Wesensphilosoph noch Fundamentalontologe, sondern ein Philosoph des Alltäglichen. Es ist dieses ganz unübliche Verständnis der Philosophie, das es ihm ermöglicht, so unterschiedliche Philosophen wie Descartes, Hegel, Marx, Bergson, Husserl und Heidegger in einem produktiven Sinne zu kombinieren und eine ganz eigene und aufgrund ihrer Alltäglichkeit auch praktisch anwendbare Philosophie zu begründen. Und diese praktische Anwendbarkeit darf nicht vernachlässigt werden, denn sie ist die Ursache für die Popularität des Existenzialismus.

5. Unheimliche Parallelen

Die Suche nach möglichen geistigen Vätern Sartres könnte hier abgebrochen werden, wenn da nicht zwei Personen wären, deren Denken teilweise unglaubliche Parallelen zu jenem Sartres aufweist. Und noch mehr: ein Denken, das kaum je mit jenem von Sartre verglichen wird. Bei diesen unheimlichen Parallelen handelt es sich um Alfred Adler und André Malraux.

a) Adlers Individualpsychologie

Zwischen der existenziellen Psychologie Sartres und der Individualpsychologie Adlers gibt es ausgeprägte und erstaunliche Parallelen.⁵⁰ Vor allem, wenn Adlers Individualpsychologie nicht in ihrer Ur- sondern in ihrer voll entwickelten Form von 1914 und später zum Vergleich herangezogen wird. Über die organische Minderwertigkeit hin zur allgemeinen Minderwertigkeit gelangt Adler nämlich zum Lebensplan, der auch Leitlinie genannt wird. Der Lebensplan deckt sich weitestgehend mit Sartres Begriff des Entwurfs, des *projet fondamental*. In diesem Sartre wie Adler eigenen Konzept kommt zum Ausdruck, dass jeder Mensch seine Individualität wählt, wie sie in dessen ganzen Handeln, Empfinden und Denken als Intentionalität ihren Niederschlag findet. Beide verstehen den Menschen teleologisch, nicht kausal. Auch die Sexualität – so heben beide im Gegensatz zu Freud hervor – ist Ausdruck dieses Lebensplans. Das Verhältnis zum Mitmenschen ist ein antagonistisches, das sich in Streben nach Überlegenheit und in einem Kampf mit dem andern ausdrückt. Widersprüche im eigenen Handeln sind zurückzuführen auf die Lebenslüge resp. die Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*). In der Bedeutung, die Adler der

⁵⁰ Siehe meinen ausführlicheren Vergleich in Adler und Sartre auf dieser Webseite.

Position eines Menschen zu seinen Geschwistern wie auch dem Verhältnis Mann-Frau („Männlicher Protest“) zumisst, gibt es ebenfalls Gemeinsamkeiten mit Sartre. Einen grossen Gegensatz zwischen den beiden gibt es nur darin, dass Adler alles, was nicht lebensnützlich ist, d.h. Kriminalität, Perversionen und psychische Störungen als krankhaft bezeichnet, während für Sartre grundsätzlich jeder Entwurf gleichberechtigt ist.⁵¹ Ansonsten sind die Unterschiede oft nur klein. Sartre verzichtet auf den Begriff der Unbewussten, während Adler ihn auf das Un-bewusste zurückstufte.⁵² Als Lehre zur Heilung von Psychischkranken enthält Adlers Individualpsychologie auch viele Begriffe, die vor allem in medizinischem Zusammenhang von Bedeutung sind: Sicherungstendenz, Kompensation. In Sartres Psychologie als Psychologie des Alltäglichen fehlen sie dagegen.

Sartre und Beauvoir sind sich der Nähe zu Adler bewusst. In *L'Être et le néant* führt Sartre genau an, worin er sich von Adler unterscheiden will – nachdem er kurz vorher noch schreibt: „Wir weigern uns, ... wie ein Schüler Adlers ...“. Die Differenzen zwischen Adler und sich sieht Sartre in seiner Ablehnung des Begriffs des Unbewussten, seinem Ersatz von Zensur, Verdrängung und Unbewusstem⁵³ durch die *mauvaise foi* und in der Tatsache, dass der Minderwertigkeitskomplex für ihn gewählt, nicht bloss anerkannt sei. Es sind Abgrenzungen, die reichlich bemüht wirken. Beauvoirs Darstellung in *Le deuxième sexe*, wo sie Adler zu Gute hält, dass er sich von der Freudschen Vorstellung trennte, dass das menschliche Leben einzig auf Sexualität begründet sei, und dass er vielmehr die Gesamtpersönlichkeit und deren Finalität in den Vordergrund stellte, wäre gerechter, wenn sie nicht anschliessend wieder ins Fahrwasser der alten Kritik geriete. In *L'Idiot de la famille* findet sich noch ein letztes Mal Spuren von Adler, wenn Sartre Flauberts Minderwertigkeitskomplex und dessen Verhältnis zu seinem älteren Bruder analysiert.

Die Frage nach der Kenntnis, die Sartre von Adler hat, ist von höchster Relevanz. Dafür dass Sartre Adlers Vortrag hört, den dieser 1926 an der Sorbonne auf der Durchreise in die USA hält, gibt es keine Hinweise. Falls Beauvoirs Chronologie aus *La Force de l'âge* stimmt, dann lesen sie beide Adlers *Über den nervösen Charakter* um 1932. Ausdrücklich hält Beauvoir fest, dass sie mit Adler viel mehr anfangen können als mit Freud – nicht zu letzt, weil Adler der Sexualität weniger Platz einräumt. Doch eine kontinuierliche Weiterentwicklung von Adlers Gedanken bis hin zu *L'Être et le néant* findet sich nicht. Sartres dort geäusserte Gedanken zur existenziellen Psychoanalyse finden keine Vorläufer weder in den *Carnets de la drôle de guerre* noch in seinen Briefen an Beauvoir. Es finden sich auch keine Hinweise, dass Sartre Adlers spätere Werke, bspw. die Aufsätze aus *Praxis und Theorie der Individualpsychologie* gelesen hat, in denen dem Lebensplan eine wichtigere Rolle als in *Über den nervösen Charakter* zukommt. So verlockend es sein könnte, von Adler eine Linie zu Sartre zu konstruieren, es gibt keine ausreichenden Gründe hierfür. Die Ähnlichkeit der Ideen allein ist nicht ausreichend, sondern es muss auch der Weg aufgezeigt werden, wie die Beeinflussung erfolgt sein könnte. Und aufgrund der vorliegenden Dokumente, insbesondere Sartres Tagebücher und Briefe, ist dies nicht möglich. Am Anfang von Sartres Weg zum *projet fondamental* steht Heideggers Entwurf und nicht Adlers Lebensplan.

b) Malraux

Das Leben des Menschen ist geprägt von Gefühlen der Angst und der Hoffnung. Während die Angst ihn zum Handeln antreibt, verbindet die Hoffnung die Menschen zu

⁵¹ Sartre hat sich deshalb immer gegen die herkömmliche Psychoanalyse gewandt (siehe *L'Homme au magnétophone* [1969]) und unterstützt die Anti-Psychiatrie von R.D. Laing oder Franco Basaglia. Siehe auch Sartres Vorwort *Liebe Genossen!* (1972) zu *Aus der Krankheit eine Waffe machen* des Heidelberger Sozialistischen Patientenkollektivs.

⁵² Mit dem Begriff *le vécu* nähert sich Sartre jedoch wieder Adlers Verständnis des Unbewussten an.

⁵³ Hier liegt Sartre allerdings falsch, denn Zensur und Verdrängung stammen von Freud und nicht von Adler.

gemeinsamen Aktionen. Das wichtigste für den Menschen ist die Verantwortung. Diese hat er jedoch nicht vor einer Sache, sondern sich selbst gegenüber. Der Mensch wählt sich, denn das Leben hat keinen Endzweck. Doch er scheitert letztlich, denn nicht der Mensch macht etwas aus seinem Leben, sondern das Leben macht etwas aus ihm. Erotik, Spiel, Abenteuer und revolutionäre Aktionen sind nur Ersatzlösungen, mittels deren der Mensch versucht, aus seinen tragischen Daseinsstrukturen, aus seiner *condition humaine* herauszukommen. Was den Menschen auszeichnet, ist das Bewusstsein seines Todes, der der unwiderlegbare Beweis der Absurdität des Daseins ist. Es ist jedoch genau diese Absurdität des Lebens, die den menschlichen Handlungen erst Sinn verleiht und dem Individuum zu wahren Leben verhilft. Schlimm ist nicht der Tod, sondern der Verfall, die Unterwerfung unter die bürgerliche Ordnung. Ein sinnvoller Tod ist besser als ein sinnloses Leben. Die Tragik des Todes besteht darin, dass er das Leben des Menschen zum Schicksal werden lässt. Der Tod ist immer ein Sieg der Sinnlosigkeit, doch was zählt, ist, dass der Mensch nie nachgegeben hat und nie unterlegen ist. Nur der Sieg zählt, nicht das Leben. Selbstmord wäre allerdings Selbsttäuschung. Nur um moralischer Ziele willen ist der Mensch bereit, für eine Sache in den Tod zu gehen. Auch in der Politik geht es nicht ohne Moral, denn Politik wird immer an Moral gemessen. Der Widerspruch zwischen Moral und Politik ist allerdings unaufhebbar, denn es gibt keine gerechte Partei.

Der dies gesagt hat, ist nicht Sartre, Jaspers oder Heidegger, sondern Malraux. Hier wird verständlich, wieso Sartre in seinem Brief an Beauvoir vom 23.4.40 schreiben kann: „er ist wie ein Johannes der Täufer, dessen Jesus ich wäre.“ Im selben Brief sagt Sartre auch, dass es ihn reize, einen Artikel über Malraux zu schreiben, weil dieser ihm zu ähnlich sei. Wie bei Adler stellt sich auch bei Malraux die Frage, inwieweit dieser eine mögliche Quelle Sartres gewesen sein könnte. Wir wissen, dass die Beziehungen zwischen ihnen vielfältiger sind, als sie in den meisten Sartre-Biographien dargestellt werden.⁵⁴ Bekannt ist uns auch, dass Sartre verschiedene von Malraux' Bücher gelesen hat und 1939/40 beabsichtigt, für die N.R.F. einen Artikel über Malraux zu schreiben. *Les Conquérants* (1928) liest Sartre 1930, *La Condition humaine* (1933) von 1940, *Le Temps du mépris* (1935) spätestens 1940 und *L'Espoir* (1937) noch im Erscheinungsjahr. Es finden sich auch immer wieder Zitate aus Malraux' Romanen in Sartres Werken: *A propos de John Dos Passos et de „1919“* (1938), *A propos du „Parti pris des choses“* (1944), *Cahiers pour une morale* (1947-48/1983), *Saint Genet* (1950-52/1952), *Critique de la raison dialectique*, erster (1957-60/1960) zweiter (1958/1985) Band. Inhaltlich schrumpfen die Bezüge auf Malraux allerdings auf wesentlich zwei Aussagen zusammen: „Das Tragische am Tod ist, dass er das Leben zum Schicksal macht“ und „Das Handeln ist manichäistisch“. In *L'Être et le néant* (1941-42/1943) kommt Sartre zwei Mal auf Malraux zu sprechen. Positiv stimmt er Malraux zu, dass in der Ethik Handeln wichtiger als Sein sei. Andererseits kritisiert er Malraux für seine Heidegger sehr nahe stehende Todesrhetorik. Ein engerer inhaltlicher Bezug zwischen Sartre und Malraux lässt sich nur für Sartres Vorwort zu Roger Stéphanes *Portrait de l'aventurier* (1950) belegen. In Anlehnung an Malraux' *Les Conquérants* unterscheidet Sartre zwischen dem Berufsrevolutionär und dem Abenteuerer. Der Berufsrevolutionär dient der Partei, während der Abenteuerer letztlich nur sich selbst dient. Letzteren verkörpern Lawrence of Arabia und Malraux. Obwohl Sartre weiss, dass der Berufsrevolutionär die Moral auf seiner Seite hat, gelten seine Sympathien dem Abenteuerer, dem Sartre kurz darauf in der Person von Goetz in *Le Diable et le bon Dieu* (1951) ein Denkmal widmet.

Auch wenn Parallelen zwischen Sartre und Malraux vorhanden sind und Sartre zweifelsfrei mit einem Grossteil von Malraux' Werk vertraut war, ausser für den Fall des *Portrait de l'aventurier* lässt sich eine Abhängigkeit zwischen den beiden nicht belegen. In den oben aufgeführten Werken Malraux' sind die philosophischen Bezüge zu selten. Ausgerechnet jener von Malraux' Romanen, der der philosophischste ist, taucht nicht in der uns bekannten Liste von Sartres Lektüre auf: *La Voie royale* (1930). Schon der Titel verweist darauf, dass Malraux hier mehr als nur eine romanhafte Überarbeitung seiner Erlebnisse als

⁵⁴ Siehe meine Ausführungen in Sartre und Malraux auf dieser Webseite.

Tempelräuber in Angkor Wat versuchte. *La Voie royale* ist der französische Ausdruck für Raja-Yoga, den königlichen Weg zur Befreiung des eigenen Ichs. Malraux, der sich schon immer für die asiatischen Kulturen und insbesondere auch die indische interessierte, war dies sicher bekannt. Wenn Sartre schon *La Condition humaine* ziemlich heideggerisch fand (Brief vom 13.4.40), was hätte er erst über *La Voie royale* geschrieben? Hier heideggert es noch viel mehr.

Malraux ist ein Heideggerianer, als Sartre von Heidegger noch kaum etwas weiss. Woher kommt Malraux' Heideggerianertum? Die Quelle dürfte Bernard Groethuysen gewesen sein. Groethuysen, ein Deutscher holländisch-russischer Herkunft, der seit 1920 seinen Hauptsitz in Paris hat, ist Gallimards Hausphilosoph. Er setzt sich u.a. für die Vermittlung Heideggers in Frankreich ein. Groethuysen ist für Malraux bei Gallimard, was Paulhan für Sartre: Freund und Mentor zugleich.⁵⁵ Wie bei Adler können wir auch hier nur eine unheimliche Parallele feststellen. Höchstwahrscheinlich gilt, was Sartre am 27.3.40 über ihre literarischen Verfahren in sein Kriegstagebuch schreibt: Es gäbe eine brüderliche Ähnlichkeit zwischen ihnen, doch er sei nie von ihm beeinflusst worden, aber sie seien gemeinsamen Einflüssen ausgesetzt gewesen. Die Heidegger-Rezeption bei Malraux, der kein Philosoph ist, versandet nach *La Voie royale*, während sie bei Sartre erst fast zehn Jahre später beginnt.

Postskriptum: Kontinuität oder Bruch in Sartres philosophischem Denken

Jede Diskussion von Sartres Philosophie sieht sich mit dem Problem konfrontiert, ob in Sartres philosophischem Denken eine ausreichende Kontinuität vorliegt oder ob viel mehr, wie dies bspw. Henri Lévy in seiner Sartre-Biographie tut, von einem Bruch (oder sogar mehreren Brüchen) ausgegangen werden muss. Bei Sartre selbst finden sich Belege für beide Versionen. Mehrere Male, u.a. in *La Cérémonie des adieux, Sartre. Un Film* und *On a raison de se révolter*, spricht er von der grossen Veränderung, die sich 1952-54 in seinem Denken vollzieht und als er zum Weggenossen der Kommunisten wird.⁵⁶ In seinem bedeutenden Rückblick auf seine philosophische Entwicklung im Interview mit der *Library of Living Philosophers* 1975 bestreitet Sartre jedoch einen Bruch in seinem Denken. Er sei zwar einer gewesen, der kontinuierlich gegen sich selbst gedacht habe, doch letztlich sei die *Critique* eine kontinuierliche Weiterentwicklung dessen, was er mit *La Nausée* begonnen habe. Mit dem *Flaubert* habe er seine Arbeit in *L'Imaginaire* fortgesetzt.

Was lehrt uns in der Frage von ‚Kontinuität oder Bruch‘ der Blick zurück auf die Quellen von Sartres philosophischem Denken? Dass es signifikante Veränderungen in Sartres Philosophie gab, kann auch aus dieser Perspektive nur bestätigt werden. Husserl und Heidegger werden ab der Mitte der 50er Jahre kaum mehr zitiert. Andererseits gibt es vor 1945, ja sogar 1950 kaum Erwähnenswertes über Marxens Stellung in Sartres Werk zu berichten. Doch auch Marx verschwindet um 1970. Und mindesten zehn Jahre früher erlebt auch Hegel dasselbe Schicksal. Sartre zögert – ganz anders als bspw. Heidegger, für den

⁵⁵ Erstaunlicherweise hat Sartre zu Gallimards Hausphilosophen wenig Kontakt. Auf dessen Verlangen nimmt er das letzte Kapitel über Ästhetik in *L'Imaginaire* auf. Und in seiner Reihe *Les Classiques de la Liberté* veröffentlicht Sartre die Auswahl von Descartes-Texten mit *La Liberté cartésienne* als Einführung.

⁵⁶ Die Feststellung der Weggenossenschaft geht jedoch meist einher mit der Ergänzung, dass er immer ein kritischer Weggenosse war, weshalb ihm der PCF auch immer misstraut habe (siehe u.a. *On a raison de se révolter* und *Autoportrait à soixante-dix ans*). Sartres Aussagen über seine eigene Vergangenheit sind teilweise von seiner Umgebung gefärbt. Das deutlichste Beispiel hierfür betrifft das Statement, dass Antikommunisten Hunde seien. In *Library of Living Philosophers* (1975/1981) behauptet er, dass er dies in *Les Communistes et la paix* (1952,54) gesagt habe. So wird es auch von den Sartre-Kritikern zitiert. In Tat und Wahrheit stammt die Aussage aus *Merleau-Ponty vivant* (1961) in einem Rückblick auf die Zeit, als er *Les Communistes et la paix* schrieb.

Selbstkritik nahezu ein Tabu war⁵⁷ – nicht im Geringsten, seinen früheren Aussagen zu widersprechen. Aber trotz all dieser vordergründigen Wandlungen bleibt Sartre vielen der Konzepte von Husserl, Heidegger, Hegel und Marx bis an sein Lebensende treu. Er ist und bleibt ein Phänomenologe. Seine daraus abgeleiteten literaturtheoretischen und moralischen Grundsätze hält er aufrecht. Dem Entwurf und der Freiheit kommen auch im *Flaubert* noch eine zentrale Rolle zu. Die Dialektik und die Ablehnung der Klassengesellschaft bleiben auch in seiner nach-marxistischen Zeit zentrale Komponenten seines Denkens. Und vor allem sein von Bergson geprägtes Philosophie-Verständnis begleitet ihn während der ganzen fünfzig Jahre seines Lebens als Philosoph. Bei allen Änderungen, die es bei Sartre gibt, ist sein Rückblick im Interview mit der *Library of Living Philosophers* wohl zutreffend: Es hat sich zwar vieles bei ihm geändert, doch in entscheidenden Punkten überwiegt die Kontinuität.

Dass dies oft anders gesehen wird, hängt nicht zu letzt damit zusammen, dass Sartre ob seines grossen politischen Engagements vor allem aus der politischen Perspektive beurteilt wird. Die Brüche mit Camus 1952 und mit Merleau-Ponty 1953 und seine darauffolgende kurzfristige Weggenossenschaft mit dem PCF sind ausserordentlich spektakulär. Doch die Reduktion Sartres auf die politische Dimension vernachlässigt, dass Sartres politische Entwicklung in starkem Ausmasse von seiner philosophisch-ethischen Entwicklung abhängt. Der Streit um die Haltung zu den Kommunisten 1952 war nur der Anlass zum Bruch zwischen Camus und Sartre. Die philosophisch-ethische Differenz findet sich schon in den beiden 1946 veröffentlichten Werken *Matérialisme et révolution* von Sartre und *Ni victimes ni bourreaux* von Camus. Sartres radikale Verantwortungsethik, wonach gute Zwecke unter Umständen „schlechte“ Mittel rechtfertigen, findet schon damals Camus' Ablehnung. Einzig für die Zeit nach 1970, als Sartre nicht mehr klassischer, sondern Arbeiterintellektueller sein will, kann davon gesprochen werden, dass die politische Entwicklung der philosophisch-ethischen vorausgeht.

Folgende Tabelle bietet einen Überblick über Sartres philosophische, ethische und politische Entwicklung:

	Philosophie	Moral	Politik
1932-39	<u>Philosophie des Für-Sich: die Phänomenologie</u> - 1937 <i>La Transcendance de l'égo</i> - 1940 <i>L'Imaginaire</i>	<u>Der moralische Anarchist</u> - 1938 <i>La Nausée</i> - 1939 <i>Le Mur</i>	<u>Der apolitische Anarchist</u>
1940-45	<u>Philosophie des Für-Sich und des An-sich: der Existentialismus</u> - 1943 <i>L'Être et le néant</i> - 1945 <i>L'Existentialisme est un humanisme</i>	<u>La liberté: die individualistische Moral der Verantwortungsethik</u> - 1943 <i>Les Mouches</i> - 1944 <i>Huis clos</i> - 1946 <i>L'Engrenage</i> - 1947/48 <i>Cahiers pour une morale</i> - 1948 <i>Les Mains sales</i> - 1951 <i>Le Diable et le bon Dieu</i>	<u>Zwischen Résistance und Passivität</u> - 1941 <i>Socialisme et liberté</i>
1946-51		- 1952 <i>Saint Genet</i> - 1959 <i>Les Séquestrés d'Altona</i>	<u>Der engagierte Intellektuelle</u> - 1947 <i>Qu'est-ce que la littérature?</i> - 1948/49 RDR

⁵⁷ Siehe Heideggers Schweigen zu seinen politischen Aktivitäten unter den Nazis.

1952-56	<u>Die Philosophie des An-sichs: die Anthropologie</u> - 1957 <i>Questions de méthode</i> - 1960 <i>Critique de la raison dialectique</i> - 1965 <i>Plaidoyer pour les intellectuels</i>		<u>Der Weggefährte des PCF</u> - 1952/54 <i>Les Communistes et la paix</i>
1957-61			<u>Der marxistische Tiermondiste</u> - 1956-63 Algerienkrieg - 1960 Castro - 1967 Russell-Tribunal über Vietnamkrieg
1962-69		<u>L'égalité: die marxistische Moral</u> - 1964 <i>Moral und Gesellschaft / Rome Lecture</i> (unveröff.) - 1965 <i>Morale et histoire</i>	
1970-80	<u>Der Arbeiterintellektuelle: Aufgabe der philosophischen Theorie</u>	<u>La fraternité: die Moral der kleinen Gruppe</u> - 1980 <i>L'Espoir maintenant</i>	<u>Der libertäre Sozialist</u> - 1974 <i>On a raison de se révolter</i>

Diese Darstellung zeigt gut die zentrale Stellung, die Sartres Verantwortungsethik⁵⁸ und der Moral insgesamt in Sartres Wirken zukommt. Dass Sartre ganz zentral Moralphilosoph ist, ist insofern bemerkenswert, als er selbst mit Ausnahme von *L'Espoir maintenant* kein einziges theoretisches Werk über Moral veröffentlichte. Sartres Verantwortungsethik behält in ihren politischen Konsequenzen ihre Gültigkeit auch in den Jahren nach 1962 bei, als Sartre zuerst eine Moral auf marxistischer Basis und an seinem Lebensende eine Moral für die neuen sozialen Bewegungen entwickelt. Klar wird auch, dass Sartres Verantwortungsethik die Funktion eines Scharniers zwischen der philosophischen Theorie und der politischen Praxis zukommt. Die politisch radikale Zeit, die 1952 beginnt und bis zu seinem Tod 1980 andauert, beruht auf der Verantwortungsethik, die Sartre während des Zweiten Weltkriegs entwickelte. Ihre Wurzeln hat sie in den 30er Jahren, als Sartre zum Phänomenologen wurde.

Was die Frage nach Bruch oder Kontinuität betrifft, so gibt die Tabelle keine Hinweise darauf, dass für die Zeit um 1952/54 tatsächlich von einem Bruch in Sartres Denken gesprochen werden kann. Vielmehr stützt sie die von Sartre im Interview für die *Library of Living Philosophers* gemachte Aussage, dass, wenn von Bruch die Rede sein könne, dies noch am ehesten für die Zeit während des Zweiten Weltkriegs gilt. Die Wandlungen, die in Sartres philosophischem, literarischem⁵⁹ und politischem Schaffen festgestellt werden

⁵⁸ Sartre spricht selbst nicht von Verantwortungsethik. In *On a raison de se révolter* bezeichnet er seine Haltung als Realismus. Die dort gemachte Unterscheidung zwischen einem amoralischen Realismus (1945 bis ca. 1970) und einem moralischen Realismus (nach ca. 1970) ist eher eine zeitbedingte politische als eine theoretische Unterscheidung. Diese Feststellung wird dadurch gestützt, dass er seine früheren Haltungen gegenüber Camus, Aron oder der Gruppe *Socialisme ou barbarie* nie widerrufen hat.

⁵⁹ Bis 1939 ausschliesslich erzählerische Werke. 1941-49 gemischt Romane und Dramen. Ab 1950 vor allem biographische Werke mit abnehmendem Anteil an Dramen. Ab 1960 nur noch biographische Arbeiten.

Bis 1945 ist Sartres Kritik in seinen Werken vor allem eine Kritik am bürgerlichen Frankreich und an dessen Familien- und Sexualmoral (siehe Fussnote 23). Hernach wird seine Kritik direkt politisch. Noch immer steht in deren Zentrum das Bürgertum und seine Institutionen und Mythen. Gegenstand seiner Kritik werden so das Militär (die fliehenden Generäle in *La Mort dans l'âme*), die Vichy-Franzosen als Kollaborateure der Deutschen (in *La Mort dans l'âme*, *Morts sans sépulture*), Rassismus und bürgerliche Doppelmoral (in *La Putain respectueuse*), die Kirche (in *Le Diable et le*

können, sind Ausdruck einer kontinuierlichen Weiterentwicklung und Anpassung an veränderte Situationen⁶⁰ und nicht Resultat eines Bruchs.

Abkürzungsverzeichnis

ENS	École Nationale Supérieure
FLN	Front de Libération Nationale
N.R.F.	Nouvelle Revue Française
PCF	Parti Communiste Français
RDR	Rassemblement Démocratique Révolutionnaire

4.8.07/v.1.2

bon Dieu), die bürgerliche Presse (in *Nekrassov*). Aber auch die Kommunisten und ihr amoralisches Verhalten werden neu zur Zielscheibe von Sartres Kritik (in *La Mort dans l'âme*, *La Dernière chance*, *Les Mains sales*).

⁶⁰ Die wichtigsten historischen Ereignisse, die bei Sartre Änderungen bewirkten: Zweiter Weltkrieg/Besetzung/Kriegsgefangenschaft 1939/40, Ende des Zweiten Weltkriegs/Beginn der IV. Republik 1944/45, der zunehmende Kalte Krieg 1948-52, die Niederschlagung des Ungarnaufstands 1956, die Befreiungskriege in der Dritten Welt 1956-67, der Mai'68 und die Besetzung der Tschechoslowakei 1968, die Repression gegen die Gauchisten 1970.