

Michael Lommel

Sartre und... Elemente zur Einleitung

Sartre und das Kino

Sartre ist 26 Jahre alt und Gymnasiallehrer in Le Havre. Bei der Preisverleihung im Jahr 1931 fällt ihm als jüngstem Lehrer der Schule die traditionelle Aufgabe zu, die Rede zu halten. Er durchbricht die rhetorische Konvention dieses Anlasses, indem er die Kinematografie als eigenständige Kunst verteidigt, die ebenso der Bildung diene wie Griechisch oder Philosophie.¹ Dem würdevollen Ritual, das Frankreichs Bildungsbürgertum mit dem Theater von jeher verbindet, spricht er jede Aura ab. Was heute wie eine gespreizte Floskel klingt, war damals keineswegs selbstverständlich, sondern eine Provokation für die anwesenden Zuhörer, die Schulleitung, die Lehrer und die Eltern der Schüler. Das Kino galt an den französischen Bildungsstätten, den Schulen und Universitäten, als kaum ernstzunehmende Kunst, als leichte Unterhaltung. Das Kino bedeutete, laut Anatole France, zwar noch nicht das Ende der Welt, aber doch schon „das Ende der Zivilisation“.²

Viele Jahre später, Sartre hat den Lehrerberuf längst an den Nagel gehängt und lebt als Schriftsteller und Philosoph in Paris, schreibt er seine Autobiografie *Le mots*. Er erzählt von seiner Kindheit und den Kinobesuchen zu Beginn des Jahrhunderts – wie er sich unter der Nachwirkung der Kinomagic in Rollenspielen erging, wie die Scheinwelten im Kino und die Heldentaten in den Abenteuerromanen, die er verschlang, mit seinen ersten Schreibphantasien verschmolzen sind. Sartres Nähe zum Film zeigt sich nicht nur in der Autobiografie. Im dramatischen und erzählenden Werk sind vom Film übernommene Kompositionsverfahren offensichtlich, z.B. die Parallelmontage im Roman *Le sursis* und die lange Rückblende zwischen dem ersten und letzten Akt im Theaterstück *Les mains sales*. Auch Sartres philosophische Schriften zeugen von einer Sensibilität für das Kino. Liest man das Kapitel über den Blick in *L'être et le néant*, in dem Sartre das Auftauchen des Anderen beschreibt, stellen sich fast zwangsläufig Filmfantasien ein.³

1 Sartre: „Die kinematographische Kunst“, S. 147-153.

2 Zit. nach ebd., S. 149.

3 Vgl. Lommel: „Schon tot? Szenen des Blicks bei Sartre“, S. 173-184.

Sartre und die virtuellen Biografien

„Virtuelle Biografien“ nennt Joseph Vogl die Lebensalternativen, die wir nicht realisiert haben, die aber im Hintergrund unserer Selbstwahrnehmung mitlaufen und unser gelebtes Leben begleiten – sei es in glücklicher oder unglücklicher Hinsicht.⁴ Sie verweisen auf ein verändertes Zeitempfinden in der Moderne, auf Asynchronitäten, die mit der synchronisierten Weltzeit von Greenwich in Konflikt geraten. Ohne den Begriff selbst zu verwenden, dachte Sartre mit seinen Überlegungen zu *rôle*, *projet* und *transcendance de l'égo* bereits über die virtuellen Biografien nach, von denen Vogl spricht. Heute, im Computerzeitalter, setzen sie einen Spieltrieb der Lebensspuren, Identitäten und Avatare frei: das multiple Ich, wie Sherry Turkle es nennt.⁵ Sartre bezog sich noch auf die vordigitalen Medien, besonders auf das Theater und die Schauspielkunst. Demnach wäre Virtualität gar kein Novum des Cyberspace und der Computerspiele. Sie entspränge einem grundlegenden Bedürfnis, sich in Rollenspielen und Selbst(be)spiegelungen zu vervielfachen. Nur dass eben vor dem Internet Theater und Film Stätten für die Freude am Masken- und Verwandlungsspiel bereitstellten. Das simulierte Leben in Portalen des Web 2.0 wie Second Life, mit manchmal realen (etwa finanziellen) Rückbindungen an die Wirklichkeit vor dem Computer, ist immer noch ein Rollenspiel, in dem sich das Ich transzendiert – so wie der Kaffeehauskellner in *L'être et le néant* jedes Mal eine Rolle vorspielt, wenn er in seinen Frack schlüpft und das Handtuch über den Arm legt. Sartre ist von Heideggers Begriff des „Entwurfs“ beeinflusst, den er als „projet“ ins Französische übersetzt hat. „Das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*“, so Heidegger. „Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein.“ Heidegger meint hier kein Erträumen, sondern ein Wählen von Möglichkeiten: Entwerfen ist nicht von schrankenloser Willkür. Als Entwurf bezeichnet er daher „die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens.“ Das Dasein habe sich „je schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend“; „was es in seinem Seinkönnens *noch nicht* ist, *ist* es existenzial [...], weil es *ist*, was es wird bzw. nicht wird“.⁶ Solange das Dasein existiere, sei es „*je schon sein Noch-nicht*“.⁷

4 Vogl: „Zeit ohne Raum“, S. 242-261. Vgl. auch ders.: „Was ist ein Ereignis?“ S. 67-83.

5 Turkle: Leben im Netz. Vgl. zur Intermedialität von Spielformen in Filmen und Computerspielen Leschke/Venus (Hrsg.): Spielformen im Spielfilm.

6 Heidegger: Sein und Zeit, S. 191-194.

7 Ebd., S. 324.

Die biografischen Spiele und alternativen Lebensläufe im Internet, jene Auslagerungen und Filiationen der Identität, sind „Entwürfe“ im Sinne von Heidegger und Sartre. Wie sehr die Richtung, die der Lebensentwurf einschlägt, variieren kann, weil er von äußeren Zufällen abhängt, demonstrieren die virtuellen Biografien und Potentialitäten in Episodenfilmen der Jahrtausendwende – Tom Tykwers *Lola rennt*, Alain Resnais' *Smoking / No Smoking*, Lucas Belvaux' *Trilogie der Leidenschaften*, Sandra Wernecks *Amores Possíveis*. Für diese Filme, die Möglichkeitsformen und Varianten der Existenz entfalten, bietet das Konzept des *projet* allerdings keine Handhabe mehr. Gilles Deleuze bezieht sich daher in seiner Kinophilosophie eher auf Borges, Bergson und Leibniz als auf Sartre und Heidegger: Der Film kann Lebensspiele und hypothetische Ereignisse in Kristallbildern koexistieren lassen: Aktualität und Virtualität sind „kompossibel“, „gleichmöglich“. Kristallbilder erlösen die Existenz aus der chronologischen Unumkehrbarkeit, dem Fatum der Zeit. Im Kino sind die Zeiten umkehrbar, reversibel. A (Delphine Seyrig) und X (Giorgio Albertazzi) haben sich letztes Jahr in Marienbad getroffen *und* sie haben sich nicht getroffen.⁸ Lola (Franka Potente) kommt in Tom Tykwers Film *Lola rennt* (1998) zu spät zum verabredeten Ort *und* sie kommt gerade noch zur rechten Zeit. Insofern ist es nur die halbe Wahrheit, wenn man sagt, das Kino sei fatalistisch, weil seine Bilder von Anfang an feststünden. Kristallbilder führen die Verzweigung der Zeit vor, Verzweigungen auf einer Linie, Labyrinth nicht des Raumes, sondern der Zeit selbst. Vielleicht kann man mit Deleuze und Borges sagen, dass Sartre zu ‚negativistisch‘ argumentiert, wenn er behauptet, das *pour-soi* (Heideggers „Dasein“) vernichte, indem es sich von der Gegenwart losreißt und in eine bestimmte Zukunft entwirft, alle anderen, nicht realisierten Möglichkeiten. Sartre hat wie kaum ein anderer die biografische Virtualität erkundet; er hat aber die *Unheimlichkeit* ausgeblendet, die von den unbegangenen Wegen der Lebensreise weiterhin ausgeht, all den Optionen, die das *pour-soi* auf seinem Gang durch die Zeit verworfen hat, *the roads not taken*. Diese versammeln sich gleichsam hinter dem Rücken des Subjekts im Gedächtnis – als virtuelle Biografien, die niemals ganz ausgelöscht werden, vielmehr wie Doppelgänger oder Schattenexistenzen persistieren und unser Selbstbild heimsuchen.

8 Zu den Begriffen Kompossibilität und Inkompossibilität, die Deleuze aus der *Theodizee* von Leibniz übernimmt, siehe Deleuze: *Das Zeit-Bild*, S. 173f., und ders.: *Die Falte*, S. 102-105 und S. 134-136. Zum Kristallbild in Robbe-Grillet's und Resnais' Gemeinschaftswerk *L'année dernière à Marienbad* (1960) vgl. die genaue Filmanalyse von Winter: Robbe-Grillet, Resnais und der neue Blick, bes. S. 120-137; sowie Schaub: Gilles Deleuze im Kino, S. 133ff. und S. 229-234.

Sartre und die Hirnforschung

Die Kognitionsforschung hat die Willensfreiheit verabschiedet. Der freie Wille sei eine Illusion, heißt ihr Credo, das sie nicht müde wird auch in den Massenmedien zu verbreiten. Beim Publikum darf sie mit dem wohligen Schauer derjenigen rechnen, die masochistisch ihre Demission genießen. Freiheit sei ein Nebenprodukt der elektrochemischen Prozesse, die im Gehirn ablaufen. Unser Gehirn habe seine Entscheidungen längst gefällt, wenn wir sie uns – im nachhinein – fiktiv zuschreiben. Diese Auffassung ist ungleich simpler gestrickt als Sartres Überlegungen zum *être en situation*. Sartre verteidigt die menschliche Freiheit *innerhalb* gegebener Situationen und Vorbedingungen. Auch die Grenzen, die uns die Freiheit der andern setzt, gehören zum *être en situation*. Jeder Determinismus – sei es Gott, die Biologie, das Unbewusste, das Genom oder eben das Gehirn – ist nach Sartre ein Alibi für Verantwortungsdelegation. Niemand ist *absolut* frei, zumal der Begriff der Freiheit ohne Grenze jeden Sinn verliert. Aber jeder, der Selbstbestimmung an höhere Mächte abtritt, schwindelt sich in die Tasche: Er hat gewählt, dass andere für ihn wählen.

Der Hirnforscher Gerhard Roth schwächt in seinem jüngsten Buch die harte These des Handlungsdeterminismus zwar wieder ab, erklärt jedoch die unbewussten Emotionen, die in den ontogenetisch ältesten Hirnregionen verarbeitet werden, zur letzten Entscheidungsinstanz und die Vernunft zur Sklavin der Gefühle. Das limbische System habe bei allen unseren Entscheidungen „das erste und das letzte Wort.“⁹ Ein großes, ein erstes und letztes Wort spricht hier die Hirnforschung. Aber von Sartre lernt man, dass Gene und Neuronen zum *en-soi* gehören, zur Natur, die wir mitbekommen, die wir nicht verändern können, genauso wenig wie die Tatsache, in Afrika oder in Europa geboren zu sein. Wir müssen uns dazu verhalten, indem wir unsere Vorbedingungen übernehmen, sie auf eine Zukunft überschreiten. Das heißt nicht, dass wir unsere Ausstattung negieren könnten. Wir verleihen ihr einen Sinn, indem wir sie in unseren Selbstentwurf einfügen. Emotionen, die Roth und andere Hirnforscher für die ‚ultima ratio‘ halten, sind vom Bewusstsein durchdrungen. Wer heute traurig und morgen froh ist, hat ein Bewusstsein von seiner Niedergeschlagenheit oder seiner Hochstimmung. Und wenn man Sartre bis dahin zustimmt, dann folgt daraus, dass Trauer, Wut, Frohsinn oder Eifersucht sich-selbst-setzende Akte darstellen, so sehr Gefühlsbindungen auch von äußeren Ereignissen ausgelöst oder motiviert sein mögen: „Welchen Unter-

9 Roth: *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten*, S. 178. Wolf Singer schreckt auch vor der Tautologie nicht zurück: „[...] eine Person tat, was sie tat, weil sie im fraglichen Augenblick nicht anders konnte – denn sonst hätte sie anders gehandelt“ (Singer: „Keiner kann anders als er ist“).

schied gibt es, so fragt Gide, zwischen einem gewollten und einem *empfundenen* Gefühl? In Wirklichkeit gibt es keinen; ‚lieben wollen‘ und lieben sind eins, denn lieben heißt, sich als Liebenden wählen und sich dabei des Liebens bewußt werden.“¹⁰ Sartre geht noch weiter: Wenn meine Kopfschmerzen so stark sind, dass ich nicht mehr länger arbeiten kann, dann sind die Kopfschmerzen zwar wirklich, aber der Punkt, an dem sie mich dazu bringen, den Stift aus der Hand zu legen oder den PC herunterzufahren, ist nicht vom Kopfschmerz selbst vorgegeben; das Nicht-mehr-können ist immer auch ein Nicht-mehr-wollen. Ich beschließe, dass jetzt der Punkt erreicht ist, um die Arbeit zu unterbrechen. Denn zumindest theoretisch gäbe es immer noch eine weitere Sekunde, die ich länger arbeiten und die Belastung aushalten könnte.¹¹

Gegen Sartres Freiheitsphilosophie wurde früh Kritik laut, die aus der Harmlosigkeit eines solchen Beispiels zu einem heikleren Gebiet übergeht. Dass für Juden im Konzentrationslager, wie überhaupt für jedes Folteropfer, Sartres Freiheitsbegriff Hohn spricht, haben ihm Marcuse und Adorno vorgeworfen. Für Sartre ist jedoch die Einschränkung der Freiheit auf ein Minimum, die nahezu vollständige Unterdrückung, kein Argument *gegen*, sondern gerade *für* die Freiheit. In diesen Extremsituationen tritt sie umso deutlicher hervor. Gefängnisaufenthalte sind schmerzlich, weil die Zukunft, in die sich der Inhaftierte entwirft, trostlos erscheint – und nicht deshalb, weil die Freiheit der Gefangenen ausgeschaltet würde. „Die Funktion von Sartres Freiheitsbegriff“, so Axel Honneth,

besteht gewissermaßen darin, eine menschliche Existenzmöglichkeit gedanklich bis zu dem Punkt zu radikalieren, an dem sie zum permanenten Stachel in unserem eingespielten Selbstverständnis wird. [...] Wie von Hobbes oder von Nietzsche wird auch von Sartre eine verstörende Wirkung auch dann noch ausgehen, wenn nur noch Historiker von den sozialen und existentiellen Kämpfen wissen, in deren Wirren ihre Überlegungen einst entstanden sind.¹²

10 Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 587. Vgl. auch Wildenburg: „Sartre: ‚Bewusstsein und Wille sind eins‘“, S. 281-294.

11 Sartre wählt ein ähnliches Beispiel für die Erfahrung des „sog. ‚physischen Schmerzes‘“, um „die Strukturen des präreflexiven Leibbewußtseins“ begrifflich herauszuarbeiten: „Mir tun die Augen weh, aber ich muß noch heute abend ein philosophisches Werk zuende lesen.“ Vgl. Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 431ff. Was dem Individuum widerfährt, „muß es verantworten, als wäre es ein Akt seines eigenen Willens“, schreibt Peter Bürger: Sartre. Eine Philosophie des Als-ob, S. 37.

12 Honneth: „Stachel im Fleisch der Philosophie“.

Wolf Singer prognostiziert, eine kognitionswissenschaftliche Theorie des Ich werde, wenn die Hirnforschung sie eines vielleicht nicht fernen Tages vorlege, so abstrakt ausfallen, dass sie der Intuition widerspreche¹³; sie wird aber auch hoffentlich abstrakter (und ernstzunehmender) ausfallen als die Behauptung, das Ich sei eine Illusion, ein Gaukelspiel des Gehirns. Dass wir uns *stets vorweg sind* und unsere menschliche Realität keinerlei essentiellen Status beanspruchen kann, hat Sartre schon vor mehr als einem halben Jahrhundert formuliert. Die Hirnforschung, die sich zur Leitwissenschaft aufschwingt, ist wieder hinter den Stand, den die Philosophie erreicht hat, zurückgefallen. Der Philosoph Herbert Schnädelbach wirft Singer, Roth und Wolfgang Prinz „Pseudoaufklärung im Gewand der Wissenschaft“ vor. Ihre Position zur Willensfreiheit ist für ihn die „neu aufgewärmte immergleiche Geschichte vom Determinismus, diesmal in neurophilosophischer Variante“. Die Person mit dem Gehirn zu verwechseln, hält er für unsinnig. Das Gehirn ist *hardware*. Ich kann sie sezieren, wie ich will, das Programm ‚Person‘ werde ich darin nicht finden. Die Person sei eine „Disposition“, „das Gehirn ist keine Disposition, sondern das Medium, in dem diese Disposition realisiert ist.“¹⁴ Es genügt eben nicht, wie es derzeit geschieht, die Vermittlung mit Freuds Tiefenpsychologie zu forcieren. Lange vor Roth und Singer gibt es schon in Sartres Anthropologie keine zentrale Schaltstelle im Gehirn mehr, die – wie früher Descartes’ Zirbeldrüse – als letzte Instanz, als Heimstatt des Ich identifizierbar wäre. „Die Existenz geht der Essenz voraus“, lautet Sartres berühmter Satz.¹⁵ Wenn der Mensch das nicht-festgelegte Wesen genannt werden darf, folgt daraus, dass er seine Entscheidungen auch nicht mit dem ihm unbewussten Neuronengewitter rechtfertigen kann.

13 Singer: „Auf der Suche nach dem Kern des Ichs“.

14 Schnädelbach: „Drei Gehirne und die Willensfreiheit“. Vgl. auch Uwe van der Heidens und Helmut Schneiders Einleitung in: diess. (Hrsg.): Hat der Mensch einen freien Willen?, S. 11-23: „dass die menschliche Freiheit sich nicht als Gegensatz zur Notwendigkeit und Kausalität verstehen muss, sondern dass sich Freiheit in und mit ihrer Bedingtheit vollzieht“, sei in der „gegenwärtigen gehirn- und neurobiologischen Debatte [...] wohl noch nicht ganz verstanden worden“ (S. 23).

15 Sartre: „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, S. 9.

Sartre und die nachträgliche Kausalität

„Warum sagen wir: die Zeit *vergeht* und nicht
ebenso betont: sie entsteht?“¹⁶

Was bedeutet ein Menschenleben für die Nachlebenden? In der Rückschau, in der Retrospektive, können wir die Existenz nicht mehr erfassen: Die Existenz geht der Essenz voraus. Nach dem Tod biete das Leben den „Anschein eines Ablaufs“, schreibt Sartre und wendet sich direkt an die Leser:

Sie können es nicht vermeiden, sein [eines Menschen] Verhalten im Lichte von Ereignissen zu beurteilen, die er nicht voraussah, und von Informationen, die er nicht besaß [...]. Hier liegt die Spiegelung: die Zukunft ist wirklicher als die Gegenwart. Das ist nicht verwunderlich; wenn nämlich ein Leben zu Ende ist, hält man das Ende für die Wahrheit des Beginns.¹⁷

Sartre stimmt dem frühen Heidegger zu: Wir *sind* unsere Möglichkeiten. Im Rahmen unserer Möglichkeiten, die von der Faktizität begrenzt werden, sind wir frei. Wir können dieser Freiheit aber auch nicht entfliehen. Da es keine Essenz des Menschen gibt, wählen wir mit jeder Entscheidung, jeder Wahl, für alle anderen Menschen. Anthropologische Konstanten, wonach Menschen von Natur aus gut oder böse, aus krummem oder geradem Holze geschnitzt, kriegerisch oder friedenssüchtig, egoistisch oder altruistisch sind, hält Sartre für unsinnig, genauer gesagt: damit werde das Historisch-Empirische zum Anthropologisch-Transzendentalen erklärt. Sartres negative Anthropologie lautet: So lange ein Mensch lebt, entwirft er sich auf eine Zukunft. Solange er am Leben ist, kann man nicht sagen, was oder wer er *ist*. Er kann seine Vergangenheit – die Faktizität – umdeuten, ihr einen neuen Sinn verleihen. Insofern ist der Existentialismus tatsächlich ein Humanismus, weil er niemanden als hoffnungslosen Fall aufgibt, so schwer es ihm auch fallen möge, den Gewohnheitspanzer aufzusprengen. Auch das, was man gemeinhin als Charakter bezeichnet, nach Sartre das *projet fondamental*, muss man immer wieder erneuern. Wer notorisch pünktlich ist, muss auch bei der nächsten Verabredung wieder beschließen, rechtzeitig auf die Uhr zu sehen, um den andern nicht warten zu lassen. Nur so bestätigt er seinen guten Ruf. Und was für den Einzelnen gilt, gilt ebenso für die Gattung. So lange die Menschheit nicht ausstirbt, kann man niemals sagen, was *den* Menschen als Gattungswesen letztlich ausmacht – und

16 Heidegger: Sein und Zeit, S. 561.

17 Sartre: Die Wörter, S. 114.

wenn man es könnte, gäbe es keinen Beobachter mehr, der ein Fazit zu ziehen in der Lage wäre.

Die Offenheit der Existenz, die Handlungsalternativen und Entscheidungsoptionen, die Marcel Proust „le futur dans le passé“ nennt, kann man im Nachhinein, aus der Rückschau, nicht mehr erfassen. Der Lebende, der Existierende, hatte selbst die ungewisse Zukunft vor Augen. Er wusste nicht, was geschehen würde. *Wir* aber wissen es – und können davon nicht absehen, nicht verhindern, dass wir die jeweilige Vergangenheit im Lichte der Zukunft betrachten, die für uns keine *wirkliche Zukunft* ist, sondern nur *jüngere Vergangenheit*. Wir wissen, wie das Spiel ausgegangen ist, wie es ausgehen wird. Anders gesagt: Der historische Sinn, der überall nur „ein großes Werden“ (Nietzsche) erkennt, hat für den Zufall keine Fühler. Das hat Dieter Kühn im Gedankenexperiment seiner Erzählung *N* vorgeführt.¹⁸ Der Buchstabe *N* steht für Napoleon Bonaparte. Zugleich bezeichnet die Initiale den Möglichkeitssinn, der das, was war, genauso ernst nimmt wie das, was nicht war. Der kleine Napoleon ist für die Nachlebenden kein x-beliebiger Junge. Für sie trägt er bereits die unsichtbare Kaiserkrone auf dem Kopf. Diese Form der nachträglichen Kausalität löst Kühn auf.

Les jeux sont faits ist ein ironischer Titel. Das Spiel ist niemals aus, wie Sartre im Kommentar zu seinem Filmdrehbuch schreibt. Wir legen eine Kausalität in dieses Leben hinein, die es so nie gegeben hat. Wir unterstellen Zielgerichtetheit – von der Geburt bis zum Tod, von der Wiege bis zur Bahre. Das meint Sartre mit der Formulierung „man hält das Ende für die Wahrheit des Beginns.“ Zur Illustration seiner These nennt er einen Protagonisten, der wenige Jahre vor Napoleons großem Auftritt im Scheinwerferlicht der Geschichte stand: Maximilien Robespierres.¹⁹ Wir können uns nicht von dem Wissen lösen, dass Robespierre enthauptet wurde. Georg Büchner war in seinem Drama *Dantons Tod* diesem Gedanken sehr nahe: Über aller scheinbaren Macht Robespierres, den ‚abtrünnigen‘ Konterrevolutionär Danton mit einem Fingerzeig dem Henker auszuliefern, schwebt bereits das Damoklesschwert, genauer gesagt die Klinge der Guillotine. Robespierre wird Danton ins Grab nachfolgen, wie uns jede Chronik der Französischen Revolution belehrt. Für die Historiker trägt Robespierre schon den Kopf unter dem Arm, bevor irgendjemand seiner Zeitgenossen weiß, dass er am 28.7.1794 zum Opfer der Guillotine werden sollte.

18 Kühn: *N*.

19 Sartre: *Die Wörter*, S. 113f.

Le style, c'est l'homme même

Sartres philosophisches Hauptwerk *L'être et le néant* ist ohne den Einfluss der „drei H“, der deutschen Philosophen Hegel, Husserl und Heidegger (letzterem verdankt er sicherlich am meisten), kaum denkbar. Später, nach der Wende zum Politischen, kommt Marx hinzu. In einer Hinsicht verbindet ihn aber vielleicht noch mehr mit zwei deutschen Philosophen, die er auffallend selten erwähnt: Schopenhauer und Nietzsche. Mit beiden teilt er die Fähigkeit eines eleganten Stils, die Souveränität des sprachlichen Ausdrucks (abgesehen davon, dass auch Sartre vehementer Atheist und Antimetaphysiker war). Nietzsches Verführungsstil, seine den Leser „überrumpelnde“ Schreibweise, wurde akribisch von Heinz Schlaffer untersucht – und kritisiert. Nietzsche, so Schlaffer, übernehme Elemente der Lyrik in die Prosa und Formen des Sprechens in die Schrift, um den Leser „zum Einverständnis zu verführen, noch ehe er alles verstanden hat.“²⁰ Nietzsche schreibt nicht immer so, wie Schlaffer es darstellt, aber wenn er es tut, unterscheidet sich Sartres Stil davon deutlich. Als seine stilistischen Vorbilder nannte Sartre den Historiker Jules Michelet und den Romancier Stendhal, bei denen, anders als bei Nietzsche, der Stil fast ganz hinter dem Gesagten zurücktrete – freilich erfordert dies geradewegs eine besondere stilistische Fertigkeit. Und noch etwas hat Sartre mit Nietzsche gemeinsam: Die nahezu zwanghafte Erforschung der menschlichen Lebenslügen, der raffinierten Tricks der *mauvaise foi* (die man mit dem Wort „Selbstkompromittierung“ ins Deutsche übersetzen können), jener listenreichen Fiktionen, die wir selbst erfinden, um an sie glauben zu dürfen. Mit einem wichtigen Unterschied: Nietzsche hielt den Schein und die Lüge für lebensdienlich, ja lebensnotwendig, Sartre wollte sie radikal aus seinem Leben tilgen. Es lohnt sich, noch einmal nachzulesen, wie er seine Kameraden beschreibt, mit denen er die Unterkünfte im „komischen Krieg“, im *drôle de guerre* nach Hitlers Überfall auf Frankreich, teilen musste. Da zappeln die Menschen mit ihren Schwächen und ihrem Selbstbetrug wie Fische im Netz des unerbittlichen Beobachters. Genauso hat er diesen schonungslosen, kalten Blick auf sich selbst gerichtet. Immer wieder versucht er, zu noch tieferen, versteckten Gründen und Motivationen seiner Handlungen vorzudringen, obwohl er nur zu gut wusste, dass es die Letztbegründung, wie er immer gelehrt hat, nicht gibt, nicht geben kann. Einen Menschen vollkommen transparent zu machen, das war das im Unendlichen liegende Ziel nicht nur der vielen Seiten über Genet und Flaubert. Sartre, so scheint es, hat mehrere Leben auf einmal gelebt. Man muss alles wollen, hat er einmal gesagt. Man kann das für übertrieben oder anmaßend halten, aber kaum bestreiten, dass er zumindest einen Beweis erbracht hat: Jean-Paul Sartre lui-même.

20 Schlaffer: Das entfesselte Wort, S. 58.

Literaturverzeichnis

- Albersmeier, Franz-Josef: Theater, Film und Literatur in Frankreich. Medienwechsel und Intermedialität, Darmstadt 1992.
- Bürger, Peter: Sartre. Eine Philosophie des Als-ob, Frankfurt a.M. 2007.
- Deleuze, Gilles: Die Falte. Leibniz und der Barock, Frankfurt a.M. 2000.
- Deleuze, Gilles: Das Zeit-Bild. Kino 2, Frankfurt a. M. 1991.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Frankfurt a.M. 1977.
- Honneth, Axel: „Stachel im Fleisch der Philosophie“, in: Frankfurter Rundschau, 21.06.2005.
- Kühn, Dieter: N., Neuausg. Frankfurt a. M. 2005.
- Leschke, Rainer/Venus, Jochen (Hrsg.): Spielformen im Spielfilm. Zur Medienmorphologie des Kinos nach der Postmoderne, Bielefeld 2007.
- Lommel, Michael: „Schon tot? Szenen des Blicks bei Sartre“, in: ders. u.a. (Hrsg.): Französische Theaterfilme – zwischen Surrealismus und Existentialismus, Bielefeld 2004, S. 173-184.
- Roth, Gerhard: Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten. Warum es so schwierig ist, sich und andere zu ändern, Stuttgart 2007.
- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek b.H. 1994.
- Sartre, Jean-Paul: Die Wörter, Reinbek b. H. 1987.
- Sartre, Jean-Paul: „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, in: ders.: Drei Essays, Frankfurt a.M. 1986.
- Sartre, Jean-Paul: „Die kinematographische Kunst“, in: ders.: Mythos und Realität des Theaters. Aufsätze und Interviews 1931-1971, Reinbek b.H. 1979, S. 147-153.
- Schaub, Mirjam: Gilles Deleuze im Kino: Das Sichtbare und das Sagbare, München 2003.
- Schlaffer, Heinz: Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen, München 2007.
- Singer, Wolf: „Auf der Suche nach dem Kern des Ichs“ [Nachwort], in: Sentker, Andreas/Wigger, Frank (Hrsg.): Rätsel Ich. Gehirn, Gefühl, Bewusstsein, (Zeit Wissen Edition, Bd. 1), Heidelberg 2007.
- Singer, Wolf: „Keiner kann anders als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 08.01.2004.

- Schnädelbach, Herbert: „Drei Gehirne und die Willensfreiheit“, in: Frankfurter Rundschau, 25.05.2004.
- Turkle, Sherry: *Leben im Netz. Identität im Zeichen des Internet*, Reinbek b.H. 1998.
- Van der Heiden, Uwe / Schneider, Helmut (Hrsg.): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart 2007
- Vogl, Joseph: „Was ist ein Ereignis?“, in: Gente, Peter/Weibel, Peter (Hrsg.): *Deleuze und die Künste*, Frankfurt a.M. 2007, S. 67-83.
- Vogl, Joseph: „Zeit ohne Raum. Ein Gespräch mit Alexander Kluge“, in: Macho, Thomas/Wunschel, Annette (Hrsg.): *Science & Fiction. Über Gedankenexperimente in Wissenschaft, Philosophie und Literatur*, Frankfurt a.M. 2004, S. 242-261.
- Wildenburg, Dorothea: „Sartre: ‚Bewusstsein und Wille sind eins‘“, in: van der Heiden, Uwe / Schneider, Helmut (Hrsg.): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart 2007, S. 281-294.
- Winter, Scarlett: *Robbe-Grillet, Resnais und der neue Blick*, Heidelberg 2007.