

Simone de Beauvoir

Pyrrhus und Cineas, Zweiter Teil

## Die anderen

«Was hat sie doch für ein Glück», sagte eine Psychasthenikerin beim Anblick einer weinenden Frau. «Sie weint ja *richtig!*» Auch sie weinte oft, aber es waren keine echten Tränen: *ihre* Tränen waren Komödie, eine Parodie. Der Durchschnittsmensch glaubt weder aus Glas noch aus Holz geschaffen zu sein; er hält sich weder für eine Marionette noch für ein Phantom - und doch kann auch er nie ganz und gar an die Echtheit seiner Tränen oder seines Lachens glauben: nichts, was ihm zustößt, ist vollkommen wahr. Ich kann mich noch so lange in einem Spiegel betrachten, mir meine Lebensgeschichte erzählen: dennoch erfasse ich mich niemals als ein ausgefülltes Objekt. Ich spüre in mir jene Leere, die ich bin, ich erfahre, ich nicht bin. Und deshalb ist jeder Kult des Ich unmöglich: ich kann mich nicht mir selbst widmen. Oft war ich in meiner Jugendzeit untröstlich, weil ich keine Persönlichkeit war, während manche meiner Gefährtinnen in meinen Augen eine blendende Originalität besaßen. Aber ein anderer gewinnt für uns leicht etwas Wunderbares, Unerreichbares, weil nur er allein die Leere spürt, die in ihm ist; für mich ist er ein Objekt in der Welt, etwas Erfülltes. Ich, der ich nichts bin, glaube an sein Sein; und doch ist er auch etwas anderes als ein Objekt: ihm eignet die Unendlichkeit seiner Transzendenz, die unaufhörlich den Horizont zurückweichen lassen kann, dem sie sich entgegenwirft. Ich weiß nicht, ob Gott existiert, und keine Erfahrung kann ihn mir gegenwärtig machen; die Menschheit tritt mir nie als etwas Wirkliches entgegen. Aber der andere ist da, ist vor mir, in sich geschlossen, dem Unendlichen geöffnet. Werden meine Akte, wenn ich sie ihm widme, nicht ihrerseits in die Dimension des Unendlichen gehoben?

Sobald ein Kind eine Zeichnung vollendet oder eine Seite geschrieben hat, eilt es zu den Eltern, um seine Arbeit zu zeigen: es bedarf ihres Lobes ebenso wie der Süßigkeiten oder Spielsachen. Die Zeichnung verlangt nach einem Auge, das sie betrachtet: diese ungeordneten Linien müssen für jemanden zu einem Schiff, zu einem Pferd werden; dann geschieht das Wunder, und das Kind betrachtet stolz das vollgekritzelte Papier: von nun an befindet sich darauf ein wirkliches Schiff, ein wirkliches Pferd. Auf sich gestellt, hätte das Kind es nicht gewagt, diesen zögernden Strichen zu trauen. Zweifellos versuchen wir nicht, auf diese Weise alle Augenblicke unseres Lebens in einen harten Diamanten zu verwandeln, unvergänglich zu machen; oft versuchen wir unser Sein ohne Hilfe zu erfüllen: ich wandere in der freien Natur, ich breche einen Zweig ab, ich stoße einen Stein mit dem Fuß, ich besteige einen Berg - all das ohne Zeugen. Aber niemand begnügt sich während seines ganzen Lebens mit einer solchen Einsamkeit. Sobald mein Spaziergang beendet ist, empfinde ich das Bedürfnis, einem Freund davon zu erzählen: König Kandaules wünscht, daß die Schönheit seiner Frau den Augen aller offenbar werde. Thoreau lebt jahrelang allein in

den Wäldern, aber nach seiner Rückkehr schreibt er <Walden>, und Alain Gerbault schreibt <Allein über den Atlantik>. Selbst die heilige Therese schreibt ihre <Seelenburg> und der heilige Johannes vom Kreuz seine geistlichen Lieder.

Was erwarten wir also vom anderen?

Es wäre falsch zu hoffen, daß der andere mich durch ein unaufhörliches Werden in die Ferne führen kann. Kein menschlicher Akt setzt sich ins Unendliche fort. Was der andere, von mir ausgehend, schafft, ist nicht mehr mein. Der Kranke, den ich heile, kann bei seinem ersten Ausgang unter einen Omnibus kommen: ich werde nicht behaupten, daß meine Pflege ihn getötet habe. Ich setze ein Kind in die Welt: wenn es zum Verbrecher wird, bin ich deshalb kein Übeltäter. Wenn ich die Folgen meiner Handlungen bis ins Unendliche auf mich nehmen wollte, könnte ich nichts mehr wollen. Ich bin endlich und muß meine Endlichkeit bejahen. Dennoch ist es mein Wunsch, ein Ziel zu wählen, das nicht überschritten werden kann, ein Ziel also, das wirklich Ziel und Endpunkt ist. Das erstarrte Objekt kann mir nicht Einhalt gebieten; aber wäre es nicht möglich, dass ein Mensch dies vermag?

## Die Hingabe

Nehmen wir einmal an, daß der andere meiner bedarf, nehmen wir ferner an, daß sein Dasein einen absoluten Wert besitzt: damit ist mein Sein gerechtfertigt, weil ich für ein Sein bin, dessen Dasein gerechtfertigt ist. Ich bin des Wagnisses, der Angst ledig; indem ich mir ein absolutes Ziel gesetzt habe, habe ich meine Freiheit aufgegeben. Nichts ist mehr fraglich; ich will nichts mehr sein als eine Antwort auf jenen Anruf, der mich fordert. Der Herr hat Hunger und Durst: der treue Knecht verlangt nur danach, das Gericht zu sein, das er zubereitet, das Glas Wasser zu sein, das er bringt, um Hunger und Durst zu stillen - er macht sich zu einem fügsamen Instrument. Wenn sein Herr es verlangt, wird er sich röten, ja, er wird sogar seinen Herrn töten, denn für den Knecht gibt es nichts außer dem Willen des Herrn, nicht einmal das, was als sein Bestes scheinen könnte. Der Knecht will, um sein Sein zu erlangen, für den, der das Sein besitzt, nur eine Sache sein. Viele Menschen, vor allem Frauen, verlangen nach dieser Ruhe, die die Hingabe bringt.

Aber zunächst erhebt sich die Frage: Wem soll ich mich hingeben? Der Wert des Lebens, dem mein Leben sich weihet, muß in meinen Augen als absolut erscheinen. Wenn eine Frau sich fragen würde, wozu ihr alter impotenter Gatte noch taugt, dann würde sie sich auch fragen: Wozu soll ich mich ihm widmen? Wenn sie dieser Selbstbefragung auch ausweicht, so ist sie doch keineswegs sicher, denn in jedem Augenblick kann sich ihr die Frage stellen. Beruhigt kann ich mich nur dann dem anderen hingeben, wenn ich sein Dasein absolut will. Ein solches Wollen kann durch Liebe, Bewunderung, durch die Achtung vor der menschlichen Person auftauchen. Ist es dann legitim, mich mit Leib und Seele einem bestimmten Kind, einem Herrn, einem Kranken zu widmen? Kann mein Sein sich auf diese Weise vollenden ?

Ein Mensch, der sich hingibt, beklagt sich oft, daß er überall nur auf Undankbarkeit stößt. Seine Wohltaten «kommen nicht an» oder verärgern gar. Die Rechtfertigung, die er erwartete, wird ihm von dem, der allein sie gewähren könnte, vorenthalten. Verbittert klagt er über die Perversität der Menschen.

Aber hat die Widerlegung, die er erfährt, nicht genauer zu bestimmende Gründe? Entspricht die Hingabe jemals dem, was sie vorgibt zu sein? Und führt sie jemals zu den Ergebnissen, die sie erreichen will?

«Ich habe nicht danach verlangt, geboren zu werden», sagt das undankbare Kind. Diese Worte treffen den Vater empfindlich, denn die Hingabe zeigt sich zunächst als vollkommener Verzicht zugunsten des anderen. «Ich habe nur für dich gelebt, ich habe dir alles geopfert», sagt der Vater; aber er muß sich eingestehen, daß er nicht zugunsten dessen, der noch nicht existierte, verzichten konnte. Ein Kind zeugen bedeutet nicht, sich jemandem zu weihen; es bedeutet vielmehr, sich durch ein anonymes Kind in die Welt zu werfen, ohne sich irgendeinem fremden Willen zu unterwerfen. «Nun ja», sagt der Vater, «aber sobald das Kind auf der Welt war, hat es verlangt und gefordert, und ich habe ihm gegeben.» - «Du hast mir deshalb alles gegeben, weil du es gewollt hast», entgegnet das undankbare Kind, und tatsächlich hat der Vater seinen Forderungen aus freien Stücken stattgegeben. Ein Mensch kann niemals seine Freiheit abtreten; wenn er vorgibt, auf sie zu verzichten, dann verdeckt er sie sich nur, und er tut dies in Freiheit. Der Knecht, der gehorcht, entscheidet sich dafür zu gehorchen, und diese Wahl muß in jedem Augenblick erneuert werden. Man gibt sich hin, weil man dies will, und man will es, weil man auf diese Weise sein Sein zu erlangen hofft. «Ich habe dir mein Leben, meine Jugend, meine Zeit geschenkt», sagt die verstoßene Frau. Aber was hätte sie mit ihrer Jugend, mit ihrer Zeit angefangen, wenn sie sie nicht hingegeben hätte? In der Liebe, der Freundschaft ist das Wort «Geschenk» doppelsinnig: der umschmeichelte Tyrann glaubt seinem Sklaven eine große Gnade zu erweisen, wenn er sich von ihm bedienen läßt; wenn sich der Sklave in seiner Sklaverei gefällt, hat er auch durchaus recht. Mit Bedauern betrachtet die Mutter ihren erwachsenen Sohn, die wohlwollende Krankenschwester ihren geheilten Kranken: «Du brauchst mich nicht mehr!» Dieses Bedauern äußert sich oft als Anklage: Das vom andern Gebrauchtwerden war also ein Geschenk, das er mir machte. Hier weiß man nicht recht, wer gewinnt und wer verliert. Oft verärgert die Hingabe jenen, der ihr Objekt ist; er hatte nichts verlangt, sondern seine Mutter, seine Frau, sein Freund verlangten, daß ihre Hingabe angenommen werde. Sie freuen sich des Unglücks des anderen, weil sie hoffen, ihn trösten zu können; wie einen Verrat werfen sie ihm das Glück vor, das sie überflüssig macht. Die Hingabe ist nicht nur kein Verzicht, sondern sie äußert sich oft in zänkischer, tyrannischer Gestalt: wir wollen das Beste des anderen ohne, ja gegen ihn.

Aber will man dann tatsächlich sein Bestes? Nur wenn dies wirklich der Fall ist, kann man offensichtlich von Hingabe sprechen. Wenn ich mir ein Ziel setze, das sich der andere nicht gesetzt hat, das also mein Ziel ist, dann gebe ich mich nicht hin, sondern ich mache. Der Vater kann beim Anblick seines Sohnes, der nicht danach verlangt hat, geboren zu werden, und der jetzt ein schöner kräftiger Knabe ist, stolz denken: «Ihn habe ich gemacht», nicht aber: «Ihm habe ich mich hingegeben.» Von Hingabe kann man nur sprechen, wenn ich ein von einem anderen gesetztes Ziel als mein Ziel übernehme; aber dann ist die Annahme, daß ich dieses Ziel für ihn bestimmen könnte, widersinnig. Auch der despotische Vater, der seinen Sohn daran hindert, eine von diesem gewünschte Ehe einzugehen, möchte gerne glauben, daß er sich ihm hingibt; aber in Wirklichkeit geschieht es zu seinem eigenen Besten, daß er für seinen Sohn eine bestimmte Situation wählt. Durch die Erklärung, es handle sich um das Beste, vermeidet er es, diesen Willen als seinen eigenen anzunehmen. Die

anerkannten Werte wie die Gesundheit, den Reichtum, den Ruhm setzt er als objektive Werte. Der ehemalige Priester, der in Bernanos' <Tagebuch eines Landpfarrers> seine unglückliche Gefährtin durch seine Unterweisungen umbringt, glaubt, zu ihrem Besten zu handeln: ist das Wissen nicht etwas Gutes? So läßt auch der Inquisitor den Ketzer im Namen Gottes schmören, aber niemand wird behaupten, daß er sich für ihn hingibt. Sich hingeben bedeutet für den andern handeln. Dieses «für» im Sinne von «um... willen» bedeutet, den Anruf zu beantworten, der dem Willen des anderen entspringt. Nur das ist sein Bestes, was er als sein Bestes will. Wenn ein Mensch sich ein Ziel bedingungslos um seiner selbst willen setzt, dann kann kein anderer dem Ziel diesen Charakter streitig machen, und wenn der Mensch sein Ziel nicht erreicht, kann kein fremdes Gelingen dieses Mißlingen wettmachen. Dabei ist zu beachten, daß, wie Hegel so deutlich aufgezeigt hat, das Ziel auch die Mittel umschließt, durch die wir es erreichen wollen: Ein Kind versucht auf einen Baum zu klettern; ein wohlwollender, hilfsbereiter Erwachsener hebt es empor und setzt es auf einen Ast; aber das Kind ist enttäuscht, denn es wollte nicht nur auf dem Baum sein, sondern selbst hinaufklettern. Es wird sofort deutlich, daß es bestimmte Ziele gibt, die ein anderer nicht durch uns erreichen kann. Wir vermögen nur dann etwas für ihn zu tun, wenn er etwas von uns erwartet, und nur indem wir ihm genau das geben, was er erwartet.

Oft steht also angebliche Hingabe von vornherein im Widerspruch zu dem, was sie will: in Wirklichkeit ist es keine Hingabe, sondern Tyrannei. Aber ist nicht eine Hingabe möglich, die nicht tyrannisch ist? Ich will mich hingeben; ich weiß, daß ich dabei frei bleibe, dass mich nichts vom Wagnis und der Angst meiner Freiheit entbindet; dennoch entscheide ich mich frei dafür, das vom Willen des anderen gesetzte Ziel als mein Ziel anzunehmen. Suche ich dann nicht wirklich sein Bestes?

Aber in diesem Fall müßte man zuerst den Willen des anderen kennen, und das ist nicht so einfach. Jeder Entwurf hat eine zeitliche Dauer und umfaßt eine Vielzahl von Einzelentwürfen. Man muß also zu unterscheiden wissen zwischen jenen Entwürfen, die mit dem Hauptentwurf in Einklang stehen, jenen, die ihm widersprechen, und jenen, die nur zufällig mit ihm verbunden sind; anders gesagt, man muß zwischen dem Willen des anderen und seinen Launen unterscheiden. So möchte beispielsweise ein Genesender entgegen der Anordnung des Arztes ausgehen; ich erfülle seinen Wunsch, er erleidet einen Rückfall. «Ich bin nicht verantwortlich, ich habe nur getan, was er gewollt hat.» Diese Entschuldigung wird niemand gelten lassen. Sogar der Kranke sagt zornig: «Sie hätten eben nicht auf mich hören sollen!» Ähnliche Vorwürfe macht das verzogene Kind seinen Eltern, wenn es herangewachsen ist. Diese Vorwürfe mögen hart erscheinen, aber sie sind nicht ungerechtfertigt. Dadurch, daß ich die Wünsche des anderen kenne, transzendiere ich sie, sind sie für mich lediglich Gegebenheiten. Es ist an mir zu entscheiden, ob sie sein wahres Wollen zum Ausdruck bringen, denn ein Mensch ist etwas anderes, als er in einem bestimmten Augenblick ist; ein Gut, das jeden Augenblick überschreitet, läßt sich durch kein Wort, durch keine Geste bestimmen. Es wäre sehr einfach, könnte man Worten vertrauen: Orest wurde betört zu glauben, daß Hermione den Tod des Pyrrhus wünschte, weil sie ihn mit lauter Stimme forderte; aber auch einzelne Verhaltensweisen reichen nicht aus, um uns zu überzeugen: dazu wäre es nötig, die Ganzheit eines Lebens befragen zu können. Dem Psychiater gelingt es, unredliche Kniffe seines Patienten aufzudecken und ihm Ziele

aufzuzeigen, die seine Ziele sind und doch mit jenen Zielen, die der Patient als die seinen ausgibt, nichts zu tun haben. Wir glauben an die Klarsichtigkeit von Menschen, die wir bewundern, die wir achten; aber auch dieser Glaube ist eine Entscheidung. Für den andern ist das das Beste, was er will; wenn es jedoch darum geht, sein wirkliches Wollen zu erkennen, dann können wir uns nur auf unser eigenes Urteil verlassen.

Aber bedeutet nicht auch das, wiederum zum Tyrannen zu werden? Gerne glaubt der despotische Vater, daß er besser als sein Sohn zu beurteilen vermag, was das Beste für seinen Sohn ist: «Letzten Endes», sagt er, «will mein Sohn das gleiche wie ich. Nur aus Unwissenheit und Leichtsinn widerspricht er mir, aber später wird er seinen Irrtum einsehen.» Gegen seinen Sohn, wie er jetzt ist, beruft er sich auf seinen Sohn, wie er (vielleicht) einmal sein wird. Aber in der Zukunft wird ihm ebensowenig je Gewißheit zuteil werden wie in der Gegenwart. Wird die zukünftige Unterwerfung des Sohnes echter sein als die heutige Auflehnung? Wenn diese ihn nicht beunruhigt, warum sollte ihn dann die Fügsamkeit befriedigen, auf die er zählt? Es ist sogar möglich, daß Eltern betrübt sind, weil man ihnen zu gut gehorchte: im Munde des jungen Mannes, der akzeptiert, was sie als sein Bestes bestimmen, erkennen sie nicht mehr die Stimme des Knaben wieder, den sie gezähmt haben: was sie wollten, war nicht das Beste dieses jungen Mannes, sondern das Beste des Knaben, wie er noch in diesem jungen Mann vorhanden sein sollte. Damit fielen sie einer Illusion zum Opfer: die aufeinanderfolgenden Augenblicke eines Lebens bewahren sich nicht in ihrer Überschreitung, sondern bleiben vereinzelt. Für den einzelnen wie für die Menschheit bedeutet die Zeit nicht Fortschritt, sondern Trennung. Wie man niemals für die ganze Menschheit handeln kann, so vermag man auch nicht für einen ganzen Menschen zu handeln. Der Wille eines Menschen bleibt nicht während seines ganzen Lebens gleich; künftiger Tadel oder künftiges Lob ist nicht eine objektive, feststehende Tatsache, sondern ein neuer Entwurf, der in keiner Weise vor dem Entwurf Vorrang hat, den er bestätigt oder widerlegt. Es gibt in einem Leben keinen Augenblick, in dem alle Augenblicke dieses Lebens in Einklang gebracht werden. Nicht nur kann man niemals mit Sicherheit erkennen, was für den andern das Beste ist, sondern es gibt überhaupt nicht *ein* Bestes, das bestimmt dieses Beste sein könnte. Durch die verschiedenen Entwürfe eines Menschen wird Verschiedenes als Bestes gesetzt, und oft heißt es dann wählen. Entweder muß man das Kind um des Mannes willen verraten oder den Mann um des Kindes willen.

Hingabe bedeutet also, sich dem Wagnis und dem Zweifel hinzugeben. Wir müssen entscheiden und wählen, ohne daß uns unsere Wahl durch irgend etwas vorgeschrieben würde. Aber es gehört eben zu unserer Freiheit, daß sie uns vor solche Entscheidungen stellt; ich werde mich dafür entscheiden, den Mann dem Kind vorzuziehen, wenn mich nicht das Kind interessiert, sondern der Mann, zu dem das Kind werden wird, oder ich werde mich für das Kind entscheiden, weil das Kind existiert und ich es liebe und mir dieser zukünftige Mann, den ich nicht kenne, gleichgültig ist. Man kann die Hingabe nicht einfach deshalb verwerfen, weil sie verlangt, daß unser Handeln sich auf etwas Bestimmtes beschränkt; stets handeln wir nur, indem wir uns Grenzen setzen.

Nehmen wir also an, daß ich, der Freiheit meines Handelns, der damit verbundenen Wagnisse und der Grenzen des Gelingens bewußt, mich dennoch dafür entscheide, auf diesen Anruf zu antworten, der mich erreicht. Das Kind verlangt von mir ein Spielzeug, ich gebe es ihm, es ist glücklich: kann ich mich

nicht mit seiner Freude zufriedengeben? Lächelnd betrachtet die willfährige Mutter das Kind, das sein Spielzeug anlächelt, aber ihr Lächeln erstarrt: jetzt will das Kind eine Trommel, eine Rüstung; das alte Spielzeug macht ihm keine Freude mehr. «Und dann?» fragt es ungeduldig. Mag sich seine Mutter auch noch so anstrengen, um es zu befriedigen, so wird es doch immer ein «Und dann?» geben. Die Hingabe will den anderen ausfüllen, aber man kann einen Menschen nicht erfüllen. Da ein Mensch niemals irgendwo anlangt, erschöpft man sich darin, ihm zu folgen, ohne seinerseits je irgendwo anzukommen. Vergessen wir nicht, daß der Mensch Transzendenz ist: Was er fordert, fordert er nur, um es zu überschreiten. Der Kranke verlangt nach Pflege, ich lasse sie ihm zukommen, er wird gesund; aber die Gesundheit, die er durch mich wiedererlangt, ist kein Gut, wenn ich sie als Selbstzweck behandle; zu einem Gut wird sie nur, wenn er mit ihr etwas anfängt. Wenn ich ihn daran hindere, sich ihrer zu bedienen, wird er mich zornig fragen: «Warum haben Sie mir das Leben gerettet? Warum haben Sie es mir wiedergegeben?» Deshalb erscheinen uns die Geschichten, in denen ein aus Todesgefahr geretteter Held von seinem Retter gezwungen wird, ihm das wiedergeschenkte Leben an einem bestimmten Tag zurückzugeben, als so grausam: der Gerettete wird alles andere lieber hergeben als das, was man ihm wiedergegeben hat, der sein Leben fordernde Wohltäter ist in unseren Augen ein ungerechter Tyrann. Was ich für andere schaffe, sind stets nur Ausgangspunkte; in der Gesundheit, der Bildung, dem Reichtum, mit denen ein Vater seinen Sohn beschenkt hat, darf er niemals Gegebenheiten sehen, sondern stets nur Möglichkeiten, die zu verwerten ausschließlich seinem Sohn vorbehalten ist. Nicht ich bin es, der den anderen begründet; ich bin nur das Mittel, auf dem sich der andere begründet. Er allein verwirklicht sein Sein, indem er das, was ich ihm geschenkt habe, transzendiert.

Diese Wahrheit wird vom Vater oder vom Wohltäter oft nicht erkannt... «Ich habe ihn zu dem gemacht, was er ist. Ich habe ihn aus dem Nichts emporgehoben», sagen sie und deuten dabei auf den, der ihnen verpflichtet ist. Sie wollen, daß der andere in ihnen, also außerhalb seiner selbst, die Begründung seines Seins erkennt. Eine solche Dankbarkeit ist gelegentlich anzutreffen. «Was wäre ohne Sie aus mir geworden?» sagt verwirrt ein Mensch, den man einem Unglück entrissen hat. Er lehnt es ab, sich über dieses Unglück hinaus zu entwerfen: indem man seine Situation gerettet hat, hat man ihn selbst gerettet. Ein aufrechter Mensch jedoch weigert sich mit aller Entschiedenheit, sich derart mit etwas Gegebenem zu verbinden, seine Freiheit zu verleugnen. Was man auch für ihn getan haben mag, in seinem Sein fühlt er sich dadurch nicht betroffen: er allein ist es, der sein Sein verwirklicht. Dies ist die eigentliche Quelle jener Mißverständnisse, die oft Kinder und Eltern trennen: «Du verdankst mir das Leben», sagt der Vater, wenn er von seinem Sohn Gehorsam fordert. Aber ein Leben schenken gibt dem Schenkenden keinerlei Recht über eine Freiheit. Der Vater glaubt, seinem Kind das größte aller Geschenke gemacht zu haben, weil er es in die Welt gesetzt hat; aber das Kind weiß, daß Welt für es nur durch sein Dasein in dieser Welt existiert. Und es ist nur durch seinen eigenen Entwurf es selbst. Seine Geburt, seine Erziehung sind nur die Faktizität, die es für das Kind zu überschreiten gilt; was man für es getan hat, ist Teil der Situation, die seine Freiheit transzendiert: wohl mußte es in einer bestimmten Situation sein, aber es deckt sich nicht mit seiner Situation, weil es stets anderswo ist.

Der grundlegende Irrtum der Hingabe besteht darin, daß sie den anderen als ein mit einer Leere im Inneren behaftetes Objekt ansieht, einer Leere, die sich auffüllen läßt; selbst wenn sie auf die Zukunft gerichtet ist, nimmt sie einen solchen Mangel als gegeben an. Ein Sohn möchte heiraten; diese Heirat wird ihm schwere Lasten auferlegen und droht ihn ins Elend zu führen. Sein Vater widersetzt sich dieser Heirat mit den Worten: «Ich handle zu seinem Besten.» Aber wie kann er für einen Menschen handeln, der noch gar nicht existiert und kein Bestes vor sich entwirft? Der Vater sieht seinen Sohn so vor sich, wie er ohne ihn werden könnte: ein elender, von Sorgen geplagter Mensch. Dann stellt er ihn sich so vor, wie er dank seiner werden wird: reich und frei. Und nun gibt er vor, in diesem letzteren einen von ihm aus dem Elend geretteten elenden Menschen zu sehen. Aber dieser elende Mensch existiert überhaupt nicht, kein Anruf ist von ihm ausgegangen, es gab hier keine auszufüllende Leere. Ebenso ist ein des Lebens frohes Kind kein Kind, das danach verlangt hat, geboren zu werden, und deshalb geboren wurde. Als ich noch klein war, dachte ich oft mit einer Art von Schwindel an alle die Kinder, die niemals geboren werden, als ob sie potentiell irgendwo existierten, als ob sie nicht erhörte Anrufe, nicht ausgefüllte Leere wären; aber das war eine kindliche Vorstellung: das Leben ist Fülle, der keinerlei schmerzhaft Abwesenheit vorausgegangen ist.

Nach einer keltischen Sage wurde einer jungen Frau geweissagt, ihr Sohn werde ein «würdiger Druide», wenn sie ihn noch in der gleichen Nacht gebäre; wenn sie jedoch erst am nächsten Tag niederkäme, würde er ein großer König werden. Standhaft blieb sie während der ganzen Nacht auf einem Stein sitzen, so daß das Kind erst am folgenden Morgen auf die Welt kam; der Kopf des Knaben war abgeflacht, aber er wurde ein großer König.\* ) Man spürt hier deutlich, daß es sich seitens der tapferen Mutter nicht um Hingabe an ihren Sohn handelte, denn insofern dieser bereits existierte, verlangte er nur danach, geboren zu werden, und was die Zukunft angeht, so ist es durchaus denkbar, daß er als weiser Druide glücklich geworden wäre. Indem man für ihn das Dasein eines Königs wählte, hat man ihm jenes eines Druiden verweigert: das Kind hätte jedoch als Druide ebenso wie als König sein Schicksal voll und ganz verwirklicht; in einem gewissen Sinn ist ein Mensch stets all das, was er zu sein hat, weil, wie Heidegger zeigt, seine Existenz es ist, die seine Essenz bestimmt. Indessen darf man auch nicht glauben, daß die junge Mutter um *ihrer selbst* willen so gehandelt habe. Die militaristischen Morallehren beruhen auf dem gleichen Irrtum wie die Hingabe: man setzt voraus, daß in mir oder in anderen zunächst eine Leere vorhanden war und daß ich nicht hätte handeln können, wenn nicht von vornherein für mein Handeln ein bestimmter Platz ausgespart gewesen wäre. Aber unsere Handlungen warten nicht darauf, aufgerufen zu werden; sie quellen einer Zukunft entgegen, die nirgendwo im voraus festgelegt ist. Diese Zukunft wird stets erst durch unsere Handlungen geschaffen und bricht als neue, willkürliche Fülle in die bereits erfüllte Welt ein. Man will weder um des anderen noch um seiner selbst willen; man will *um nichts willen*, und darin besteht eben die Freiheit. Um nichts willen wollte die junge Mutter in der keltischen Sage einen Sohn, der König wurde, um nichts willen wünscht eine Mutter aus Fleisch und Blut, daß ihr Sohn ein starker, reicher, gebildeter Mann werde, und gerade das ist das Rührende an der richtig verstandenen Mutterliebe. Wir müssen uns be-wußt sein, daß wir für andere stets nur

---

\* Nacherzählt in Dumezil, Les Horaces et les Curiaces

Ausgangspunkte schaffen» und dennoch müssen wir diese für uns als Ziele wollen.

Ein freigebiger Mensch muß wissen, daß er mit seinem Handeln stets nur die Außenseite des anderen erreicht. Er kann lediglich verlangen, daß dieses freie Handeln von dem Menschen, dem es zugute kommt, nicht mit einer bloßen unbegründeten Faktizität verwechselt wird, anders gesagt, daß es als frei erkannt wird. Ein undankbarer Mensch weigert sich oft, dies anzuerkennen. Er will sich nicht eingestehen, daß er von einer fremden Freiheit als Objekt angesehen wurde: er will einzig und allein an seine eigene Freiheit glauben. Er bemüht sich also, nicht an seinen Wohltäter zu denken, oder er gibt vor, in ihm nur eine mechanische Kraft zu sehen. Er erklärt, der Wohltäter habe nur aus Eitelkeit gehandelt, um sich wichtig zu machen; wenn es den Anschein hat, als ob seine Entscheidung einem psychologischen Determinismus unterworfen wäre, dann beleidigt sie nicht mehr, ist nur noch eine nackte Tatsache unter anderen. Klarsichtige, freiwillige Dankbarkeit muß imstande sein, diese beiden Freiheiten, die sich gegenseitig auszuschließen scheinen, nebeneinander bestehen zu lassen, die Freiheit des anderen und meine Freiheit. Ich muß mich gleichzeitig als Objekt und als Freiheit erfassen, muß anerkennen, daß meine Situation durch den anderen begründet ist, muß aber auch gleichzeitig über die Situation hinaus mein Sein bestätigen.

Es geht hier keineswegs darum, eine Schuld zu tilgen; es gibt keine Münze, in der man dem anderen zurückzahlen könnte: es existiert kein gemeinsamer Nenner für das, was er für mich getan hat, und das, was ich für ihn tun werde. Es kann vorkommen, daß jemand, der die Dankbarkeit als Last empfindet, den Versuch macht, eine Wohltat durch Geschenke zu vergelten, aber solche Geschenke rühren nicht an, sondern verletzen; sie sind gleichsam die Bezahlung für eine Dienstleistung, deren Wert man wie den Wert einer Sache zu bestimmen sucht. Ein Trinkgeld, durch das man sich für eine großzügige Tat bedankt, ist beleidigend; man verleugnet dadurch die Freiheit dieser Tat, setzt man doch voraus, daß sie nicht freiwillig, um nichts willen, getan wurde, sondern um eines Vorteils willen. Die Großzügigkeit weiß sich frei und will frei sein: sie fordert nichts, als daß sie als frei anerkannt werde.

Wir müssen uns in unserem Handeln von einer klarsichtigen Großzügigkeit leiten lassen. Wir nehmen unsere Entscheidungen auf uns, setzen jene Situationen, die für andere neue Ausgangspunkte sein werden, als unser Ziel. Aber wir dürfen uns nicht der trügerischen Hoffnung hingeben, daß wir jemals für andere etwas zu tun vermögen. Unsere Überlegungen über die Hingabe zeigen uns abschließend folgendes: Was die Hingabe will, findet keinerlei Rechtfertigung, das Ziel, das sie sich setzt, ist nicht zu erreichen. Nicht nur ist es uns unmöglich, zugunsten eines anderen auf unsere Freiheit zu verzichten oder jemals für einen Menschen in seiner Totalität zu handeln, sondern wir können nicht einmal je etwas für irgendeinen Menschen tun. Denn für ihn gibt es kein feststehendes Glück, mit dem wir ihn beschenken könnten, kein Paradies, zu dem wir ihm den Zugang verschaffen könnten; sein eigentliches Gut ist jene Freiheit, die nur ihm allein gehört und die ihn über jede Gegebenheit hinwegträgt, und auf diese Freiheit haben wir keinerlei Einfluß. Selbst Gott könnte auf sie in keiner Weise einwirken.

Wenn ich aber für einen Menschen nichts zu tun vermag, dann vermag ich auch nichts gegen ihn. Der Enttäuschung der Mutter, der es nicht gelingt, ihr Kind ganz und gar zu befriedigen, entspricht die erbitterte Wut des Henkers,



dem eine stolze Seele die Stirn bietet. Was er auch tun mag - wenn sein Opfer frei sein will, wird es frei bleiben, selbst auf der Folter, und durch den Kampf und das Leiden wird das Opfer nur wachsen. Man kann es nur töten, weil es den Tod in sich trug, aber was berechtigt uns zu sagen, es sei ein Übel, daß dieser Tod schon heute und nicht erst morgen eintrat? Wie kann man einem Menschen schaden? Hieß es Sokrates schaden, daß man ihn den Schierlingsbecher leeren ließ, Dostojewski schaden, daß man ihn nach Sibirien verbannte?

Gewiß, der Zwang ist etwas tatsächlich Vorhandenes. Ein Mensch ist gleichzeitig Freiheit und Geworfenheit; er ist frei, aber seine Freiheit ist nicht die von den Stoikern gesetzte abstrakte Freiheit, sondern er ist frei in seiner Situation. Hier muß, wie Descartes aufgezeigt hat, zwischen der Freiheit und dem Vermögen des Menschen unterschieden werden. Der Bereich dessen, was er vermag, ist begrenzt; man kann ihn von außen erweitern oder einschränken: man kann einen Menschen ins Gefängnis werfen, ihn aus dem Gefängnis befreien, ihm einen Arm abtrennen, ihm Flügel verleihen. Seine Freiheit jedoch bleibt in jedem Fall unbegrenzt. Das Auto und das Flugzeug ändern nichts an unserer Freiheit, und auch die Ketten des Sklaven ändern nichts daran: frei übergibt er sich dem Tod oder sammelt seine Kräfte, um zu leben, frei schickt er sich in seine Lage oder lehnt sich auf - stets überschreitet er sich. Der Zwang kann nur auf die Faktizität des Menschen, auf seine Außenseite einwirken; selbst wenn der Zwang den Schwung, mit dem er sich auf sein Ziel hinwirft, abbremst, trifft er ihn nicht in seinem Innersten, denn er war ja auch dem Ziel gegenüber frei, das er sich gesetzt hat. Er wollte dieses Ziel erreichen, ohne sich selbst mit ihm gleichzusetzen; er kann sein Scheitern ebenso transzendieren, wie er das Gelingen transzendiert hätte. Deshalb lehnt ein stolzer Mensch das Mitleid genauso ab, wie er die Dankbarkeit ablehnt: zwar ist er niemals ausgefüllt, aber er ist auch nie leer. Er will nicht, daß man ihn beklagt: er steht jenseits von Glück und Unglück.

Wir sind also für andere stets nur ein Mittel, auch wenn wir gleichzeitig ein Hindernis sind, wie bei Kant die Luft, die der Taube einen Widerstand entgegenstellt und sie gleichzeitig trägt. Ein Mensch wäre nichts, wenn ihm nichts zustößen würde, und von seiner Geburt an geschieht es immer durch seine Mitmenschen, daß ihm etwas zustößt. Man kann den anderen nicht als Mittel behandeln, wenn er sich weigert, es zu sein: vielmehr bin ich das Werkzeug seines Schicksals. Und deshalb scheint uns unser Handeln anderen gegenüber gleichzeitig so schwerwiegend und so gewichtlos zu sein. Zweifellos wäre das Leben des anderen ganz anders verlaufen, wenn ich nicht diesen Weg beschritten, diese Worte ausgesprochen hätte, wenn ich nicht dagewesen wäre. Aber dennoch wäre es sein Leben gewesen. Durch ihn haben meine Worte und Gesten einen Sinn erhalten, er hat darüber in Freiheit entschieden. Wenn ich nicht dagewesen wäre, dann wäre trotzdem um ihn keinerlei Leere gewesen.

Ist daraus der Schluß zu ziehen, daß unser Verhalten dem anderen gegenüber vollkommen gleichgültig ist?

Keineswegs. Sicherlich ist unser Verhalten *für ihn* gleichgültig, weil es zu jenen Dingen gehört, die die Stoiker als οὐχ ἐφ' ἡμῶν bezeichneten, also Dinge, die wir nicht selbst gewollt haben. Aber für mich ist es nicht gleichgültig: es ist *mein* Verhalten, und ich bin dafür verantwortlich. Dies ist ein Paradoxon, das am eindringlichsten im Christentum illustriert ist: Der Christ ist *für den anderen* nur ein Werkzeug in Gottes Händen, und doch ist er Gott für alle seine

Handlungen verantwortlich. Wozu die Kranken pflegen, die Not lindern, da doch Krankheit und Not von Gott gewollte Prüfungen zum Besten der Seelen sind? Ein christlicher Vater, der durch sein tyrannisches Verhalten den Tod seiner Tochter verursacht oder beschleunigt hatte, sagte zu seiner Rechtfertigung: «Schließlich bin ich nur ein Werkzeug in den Händen Gottes gewesen.» Der Christ weiß, daß es stets Gott ist, der durch ihn handelt; selbst wenn er seinen Nächsten in Versuchung führt, geschieht dies nur, weil es dem Nächsten bestimmt war, versucht zu werden. Und doch hat Christus gesagt: «Weh dem Menschen, durch welchen Ärgernis kommt!» Der aufrechte, gewissenhafte Christ lehnt es ab, die feige Verteidigung zu gebrauchen, er sei nur ein Werkzeug, denn wenn er auch für den anderen nur ein Vorwand ist zu dessen Heil oder Verderben, so ist er doch vor Gott frei. Für den Menschen, den ich töte, ist der Tod kein Übel, denn durch mein Verbrechen ist es Gottes Wille, der ihn ruft; und doch sündige ich, wenn ich ihn töte. Für den anderen ist meine Handlung eine Gegebenheit, für mich jedoch eine freie Handlung. Und so kann man vom christlichen Standpunkt aus niemals für den anderen etwas wollen, sondern stets nur für Gott. Nur das eigene Heil kann man erlangen, niemals aber das Heil des anderen bewirken, und doch ist dieses Heil für den anderen das einzige Gut, das existiert. Diese Wahrheit läßt sich noch anders ausdrücken: als Freiheit ist der andere vollkommen von mir getrennt, es läßt sich keinerlei Beziehung zwischen mir und dieser reinen Innerlichkeit herstellen, auf die, wie Descartes deutlich aufgezeigt hat, selbst Gott keinen Einfluß hat; mich geht lediglich die Situation des anderen etwas an, insofern sie durch mich begründet ist. Man darf nicht glauben, der Verantwortung für diese Situation unter dem Vorwand ausweichen zu können, daß der andere frei sei: das ist seine Sache, nicht die meine. Ich bin verantwortlich für das, was ich tun kann, für das, was ich tue. Jegliche Untätigkeit, jede Tyrannei läßt sich durch einen bequemen, aber falschen Gedanken rechtfertigen; der faule, satte Egoist erklärt: «Der Arbeitslose, der Gefangene, der Kranke ist ebenso frei wie ich; warum soll man die Kriege und die Not ablehnen, wenn der Mensch auch unter den schlimmsten Umständen gleich frei bleibt?» Aber nur wer elend ist, kann sich in seinem Elend als frei erklären, während ich, der ich es unterlasse, ihm zu helfen, das Antlitz dieses Elends bin. Für mich existiert die Freiheit, die das Elend auf sich nimmt oder ablehnt, in gar keiner Weise; diese Freiheit existiert nur für den Menschen, in dem sie sich verwirklicht. Nicht in seinem Namen, sondern nur im Namen meiner Freiheit kann ich das Elend akzeptieren oder ablehnen.

Und ich *muß* akzeptieren oder ablehnen. Wohl sage ich, daß ich weder für noch gegen den anderen etwas vermag, aber das befreit mich nicht davon, mich um meine Beziehung zu ihm zu kümmern. Denn was ich auch tun mag, ich existiere ihm gegenüber. Ich bin da, bin für ihn ein Teil des skandalösen Daseins all dessen, was nicht er ist, ich bin die Geworfenheit seiner Situation. Von da an, aber erst von da an, ist der andere frei, vollkommen frei - frei jedoch in seiner bestimmten Situation, frei mir gegenüber. Das Schicksal, das auf dem anderen lastet, sind stets wir: das Schicksal ist das erstarrte Antlitz der Freiheit aller anderen, das einem jeden zugewandt ist. In diesem Sinn ist Dostojewskis Ausspruch zu verstehen, daß «ein jeder Mensch für alles allen gegenüber verantwortlich» sei. Ob wir untätig bleiben oder handeln, stets lasten wir auf der Erde; jede Ablehnung ist eine Entscheidung, jedes Schweigen hat eine Stimme. Sogar unsere Passivität ist gewollt; auch wenn man sich nicht entscheiden will,

muß man sich erst einmal dafür entscheiden, sich nicht zu entscheiden. Es gibt kein Entkommen.

## Die Kommunikation

Das Ergebnis dieser vorläufigen Analyse meiner Beziehungen zum anderen lautet also: Der andere verlangt nichts von mir, er ist keine Leere, die ich auszufüllen hätte, ich kann in ihm keinerlei fix und fertige Rechtfertigung meiner selbst finden. Durch jeden meiner Akte, der in diese Welt kommt, wird für ihn eine neue Situation geschaffen; diese Akte muß ich auf mich nehmen. Ich will bestimmte Situationen, während ich andere ablehne. Aber wie kommt es, daß mir diese Situationen nicht als indifferent erscheinen, daß ich zwischen ihnen wählen kann? Inwiefern gehen sie mich etwas an? Welches ist die eigentliche Beziehung, in der ich zum anderen stehe?

Zunächst einmal müssen wir mit den irrigen Ansichten der falschen Objektivität aufräumen. Für den Geist der Ernsthaftigkeit sind Gesundheit, Reichtum, Bildung, Bequemlichkeit unbezweifelbare Güter, deren Kurs am Himmel notiert ist. Aber diese Auffassung ist falsch, denn ohne mich gibt es keine fix und fertigen Werte, deren Rangordnung meine Entscheidungen zwangsläufig beeinflussen könnte. Das Beste für einen Menschen ist das, was er als sein Bestes will. Dieses Wollen genügt jedoch nicht, um *unser* Bestes zu bestimmen; jeder Mensch muß zu *seinem* Besten gelangen. Wir haben aber gesehen, daß jeder Mensch wiederum in sich geteilt ist; oft heißt es, sich für seine Gegenwart oder für seine Zukunft zu entscheiden. Zudem ist der Mensch nicht allein auf der Welt; für die verschiedenen Menschen ist jeweils etwas anderes das Beste. Für das Wohl bestimmter Menschen arbeiten bedeutet oft, gegen das Wohl der anderen zu arbeiten; bei der unüberlegten Lösung, *das Beste der Menschen zu wollen*, kann man nicht stehen bleiben. Wir müssen bestimmen, was für *uns* das Beste ist. Die Kantische Moral beruht auf dem Irrtum, dass sie unser eigenes Dasein in der Welt unberücksichtigt läßt; diese Abstraktion kann nur zu abstrakten Vorschriften führen: die Achtung vor der menschlichen Person ganz allgemein kann für unser Handeln nicht Richtschnur sein, haben wir es doch mit einzelnen, einander entgegenstehenden Menschen zu tun. Sowohl im Henker wie in seinem Opfer ist die menschliche Person vollkommen vorhanden; soll man das Opfer umkommen lassen oder den Henker töten?

Wie wir schon gesehen haben, erscheinen mir die menschlichen Situationen, wenn ich aus der Welt heraustrete, wenn ich, was widersinnig ist, sie beurteilen will, ohne dabei einen menschlichen Standpunkt einzunehmen, als nicht miteinander vergleichbar, und ich kann nichts wollen. Eine kontemplative Einstellung ermöglicht keinerlei Bevorzugung, sondern führt zur Indifferenz. Eine Bevorzugung ist nur möglich, wenn das Subjekt das Objekt transzendiert: von einem bestimmten Standpunkt aus bevorzugt man um eines Zieles willen. Man bevorzugt eine bestimmte Obstsorte, um sie zu essen oder zu malen; wenn man jedoch nichts damit vorhat, verliert das Wort «Bevorzugung» jeden Sinn: «Ziehen Sie das Meer oder das Gebirge vor? » Dieser Satz hat einen Sinn nur in der Bedeutung: «Ziehen Sie es vor, am Meer oder im Gebirge zu leben?» Wenn man

weder näht noch Rad fährt, kann man nicht zwischen einer Nähmaschine und einem Fahrrad wählen. Ein vergangener Augenblick kann mir nur insofern als besser oder schlechter erscheinen, als ich ihn durch meinen eigenen Entwurf transzendiere: wenn ich die Entfaltung der Kultur wünsche, ziehe ich die Renaissance dem Mittelalter vor, betrachte ich sie doch als einen Schritt auf *mein* Ziel hin; von Fortschritt kann ich jedoch nur in bezug auf ein von mir festgesetztes Ziel sprechen. Wenn man mich außerhalb aller Situationen versetzen würde, dann wäre in meinen Augen jede Gegebenheit gleich indifferent, dann wäre es für mich unmöglich, zwischen den einzelnen Augenblicken der Geschichte zu wählen. Sie wären für mich Gegebenheiten, darin gleich, daß sie alle den erstarrten Schwung einer Transzendenz darstellten, und grundlegend verschieden von der jeweiligen Faktizität ihrer Existenz: zwischen völlig Gleichem und absolut voneinander Getrenntem läßt sich keine Rangordnung aufstellen. Wie Spinoza zu Recht gesagt hat, kann man die Vollkommenheit des Pferdes nicht der Vollkommenheit des Hundes gegenüberstellen. Wie könnte man entscheiden, was *an sich* größeren Wert hat, das Leben eines Kathedralenerbauers oder das Leben eines Flugzeugführers? Wenn wir die ihnen gemeinsame menschliche Wesenheit in Betracht ziehen, so ist diese in jedem von ihnen vollkommen vorhanden.

Montesquieu erzählt in der *<Histoire veritable>*, wie ein Geist eines Tages einem armen Mann den Vorschlag machte, er wolle ihn nach seiner Wahl zu dem König, zu dem reichen Gutsbesitzer oder zu dem wohlhabenden Kaufmann machen, auf deren Glück er so oft schon neidisch gewesen war. Der arme Mann zögerte, konnte sich schließlich aber zu keinem Tausch entschließen; er blieb, was er war. Jeder Mensch beneidet gern den anderen um sein Los, schließt Montesquieu, wäre aber nicht bereit, der andere zu sein. In der Tat bin ich auf die Situation des anderen neidisch, wenn sie mir als Ausgangspunkt erscheint, die ich überschreiten möchte; aber das in sich geschlossen, erstarrte, von mir getrennte Sein des anderen kann nicht das Objekt des Verlangens sein. Stets wünsche, bevorzuge, verwerfe ich aus dem Innersten meines eigenen Lebens heraus.

Die Frage «Wie wählen?» läßt sich nur beantworten, weil ein jeder von uns inmitten seines eigenen Lebens steht. «Ich will das größte Stück», sagt das Kind und schaut gierig auf den Kuchen, den seine Mutter eben anschneidet. «Warum soll ich es dir und nicht einem anderen geben?» - «Weil ich es bin.» Der geschickte Kaufmann versteht es, dieses Verlangen, bevorzugt zu werden, bei seinen Kunden auszunützen. «Das kostet zwanzig Francs, aber nur, weil Sie es sind», sagt er, und die Hausfrau fühlt sich geschmeichelt; sie ist gern bereit, ihm zu glauben. Ich bin ja schließlich nicht irgendwer! Die anderen Menschen existieren für uns nur als Objekte; nur wir allein erfassen uns in unserer Innerlichkeit und Freiheit als Subjekt. Kindlich ist bei dem Kind wie bei der Hausfrau der Glaube, daß ihre bevorzugte Stellung auch in den Augen anderer existierte: ein jeder ist nur Subjekt für sich selbst. Irgendwer bin ich allerdings nur in den Augen der anderen, und die Ethik kann von mir nicht verlangen, daß ich mich auf diesen fremden Standpunkt stelle: damit würde ich aufhören, ich zu sein. Ich bin; ich bin in Situation vor dem anderen und vor der Situation des anderen. Gerade deswegen kann ich wählen und wollen.

Wir müssen also jetzt zu bestimmen versuchen, welches *meine* Situation vor dem anderen ist. Nur wenn wir von dieser Situation ausgehen, können wir versuchen, eine Grundlage für unser Handeln zu finden.

Wir haben bereits gesehen, daß nur durch die Anwesenheit des Menschen das in die Welt tritt, was Jean-Paul Sartre als «Negiertheiten» [negativité] bezeichnet: Leere, Mangel, Abwesenheit. Manche Menschen verzichten darauf, von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen: um sie herum ist alles erfüllt, sie sehen nirgendwo Platz für etwas anderes, sie schrecken vor jeder Neuerung zurück, man muß ihnen Neugestaltungen mit Gewalt aufzwingen. «Früher hat man diese Erfindungen auch nicht gebraucht», sagen sie. Andere Menschen hingegen sind voller Erwartung; sie hoffen, sie fordern; aber niemals bin ich es, den sie fordern, und doch verlange ich in der Einzigartigkeit meines Seins danach, von ihnen als notwendig angesehen zu werden; das Buch, das ich schreibe, erfüllt keine Leere, die von vornherein ihm genau entspricht. Zuerst ist das Buch da, und sobald es einmal vorhanden ist, kommt es dem Leser zu, diese Anwesenheit als die Kehrseite einer Abwesenheit zu erfassen: darüber entscheidet einzig und allein seine Freiheit. «Wie hat man ohne Eisenbahn, ohne Flugzeug auskommen können? Wie könnte man sich die französische Literatur ohne Racine, die Philosophie ohne Kant denken?» Über seine gegenwärtige Befriedigung hinaus entwirft der Mensch rückblickend ein Bedürfnis in der Vergangenheit. Und tatsächlich entspricht das Flugzeug jetzt, da es vorhanden ist, einem Bedürfnis; aber dieses Bedürfnis wurde vom Flugzeug durch sein Vorhandensein geschaffen, oder, genauer gesagt, die Menschen haben es, von seinem Vorhandensein ausgehend, frei geschaffen. Es ist Sache der menschlichen Freiheit, dieser neuen Fülle, die wir in Welt erscheinen lassen, ihren Platz zu verschaffen. Dieser Platz war nicht schon im voraus da, wir haben ihn auch nicht geschaffen: wir haben nur das Objekt geschaffen, das den Platz ausfüllt.

Nur der andere kann das, was wir ihm geben, zu einem Bedürfnis werden lassen; jeder Anruf, jede Forderung entspringt seiner Freiheit. Ein von mir begründetes Objekt kann nur dann als ein Gut erscheinen, wenn es der andere zu seinem Gut macht: dann bin ich dafür gerechtfertigt, dass ich geschaffen habe. Nur die Freiheit des anderen vermag mein Sein notwendig zu machen. Also ist es mein eigentliches Bedürfnis, freie Menschen mir gegenüber zu haben. Nicht wenn man mir meinen Tod ankündigt, verliert mein Entwurf jeglichen Sinn, sondern erst, wenn man mir das Ende der Welt ankündigt. Mißachtet werden bedeutet Verzweiflung.

Also transzendiert sich der Mensch nicht *um* des anderen *willen*, man schreibt Bücher, man erfindet Maschinen, die von niemandem verlangt waren. Es geschieht auch nicht *um* seiner selbst *willen*, denn das Ich existiert nur durch den Entwurf, der es in die Welt wirft. Die Tatsache der Transzendenz geht jedem Ziel, jeder Rechtfertigung, voraus. Aber sobald wir in die Welt geworfen sind, wollen wir alsbald der Kontingenz, der Zufälligkeit der reinen Anwesenheit entgehen: wir brauchen den anderen, damit unser Dasein begründet und notwendig wird.

Es geht nicht darum, wie Hegel geglaubt hat, die reine, abstrakte Form des Ichs in uns deutlich werden zu lassen. Was ich rechtfertigen will, ist mein Sein in der Welt, wie es durch meine Handlungen, meine Werke, mein Leben verwirklicht wird. Nur durch die Objekte, die ich in der Welt existieren mache, kann ich mit dem anderen in Verbindung treten. Wenn ich nichts ins Dasein rufe, gibt es weder Kommunikation noch Rechtfertigung. Aber hier geben sich viele Menschen einer Täuschung hin: wir haben gesehen, dass der Mensch oft aus Leichtfertigkeit oder Bequemlichkeit

sein Sein dort wiederfinden will, wo er es gar nicht eingesetzt hat, dass er Objekte als die seinen erklären will, die er nicht begründet hat. Er verlangt vom anderen, daß er diese fremden Dinge billigt, und bemüht sich zu glauben, daß er einen Nutzen davon hat. Einen Menschen, der sich seiner Vorfahren, seines Vermögens, seines guten Aussehens rühmt, hält man für ebenso dumm wie eitel. Noch törichter ist es, sich mit fremden Federn zu schmücken: der schöne Christian leiht sich unter Roxanes Balkon Cyranos Stimme, aber letzten Endes liebt Roxane nicht ihn, sondern Cyrano. Wenn uns wirklich an uns gelegen ist, dann lehnen wir es ab, uns aus «unechten Gründen» lieben oder bewundern zu lassen, d.h. durch Dinge, die uns nicht gehören. So wollen manche Frauen ohne Schminke, manche Männer unerkant geliebt werden. Der Eitle scheint zu glauben, daß der andere das Sein besitzt und daß man dieses kostbare Gut durch einen Handstreich an sich bringen könnte; aber der andere vermag lediglich das, was ich mache, um mich seiend zu machen, zur Notwendigkeit werden zu lassen; zuerst aber muß ich tätig sein. So verstanden ist der Ausspruch berechtigt, daß sich verliert, wer sich sucht, und dass man sich nur findet, wenn man sich verliert. Wenn ich mich in den Augen des anderen suche, ehe ich mir selbst eine bestimmte Gestalt gegeben habe, dann bin ich nichts; eine bestimmte Gestalt, ein Dasein gewinne ich nur, wenn ich mich zuerst als Liebender, Handelnder in die Welt werfe. Nur durch die Objekte, in denen sich mein Sein einsetzt, tritt es in Verbindung zum anderen. Ich muß mich damit bescheiden, daß ich niemals ganz und gar gerechtfertigt sein werde. Manche Unternehmungen erstrecken sich über ein ganzes Leben hin, andere sind auf einen Augenblick beschränkt; aber keine bringt die Ganzheit meines Seins zum Ausdruck, denn diese Ganzheit ist nicht. Oft sind wir das Opfer einer Täuschung; wenn ich zwei Verse geschrieben habe, die man bewundert, dann glaube ich nur allzugern, damit auch in meiner Art zu essen und zu schlafen gerechtfertigt zu sein; da mein Ich gleichzeitig aufgesplittert und einheitlich ist, ist es wie das Mana des Primitiven überall ganz und gar vorhanden; und wie der Primitive glaubt, daß man sein ganzes Mana besitzt, wenn man auch nur ein einziges seiner Haare besitzt, so bilden wir uns ein, daß das einer unserer Handlungen erteilte Lob unser ganzes Sein rechtfertige. Deshalb legen wir so großen Wert darauf, einen Namen zu haben: der Name ist meine magisch im Objekt zusammengefaßte vollkommene Anwesenheit. Aber in Wirklichkeit sind unsere Handlungen vereinzelt, und wir existieren für den anderen nur insofern, als wir in unseren Handlungen gegenwärtig sind, wir existieren für ihn also in unserer Vereinzelung.

Zuerst muß ich wissen, was ich mitteile: aber es ist für mich nicht weniger wichtig zu wissen, mit wem ich in Verbindung treten kann und will. Es gehört zu den Schwächen der Eitelkeit, wahllos Zustimmung zu erheischen; so verlangt Montherlant nach den Lobreden der Kritiker, die er zu verachten vorgibt, und nach der Bewunderung eines Publikums, das er für dumm hält. In Wirklichkeit jedoch besitzt der andere die Macht, das von mir begründete Objekt notwendig werden zu lassen, nur dann, wenn ich ihn nicht seinerseits transzendieren kann. Sobald mir der andere als begrenzt, als endlich erscheint, ist der Platz, den er für mich auf der Erde schafft, ebenso zufällig und sinnlos wie er selbst. «Er braucht mich; aber inwiefern wird er gebraucht? Wie kann ein nicht gerechtfertigtes Dasein mich rechtfertigen?» Angewidert betrachtet die kokette Frau ihren schmachtenden Liebhaber: wenn ihre Schönheit in ihrem Spiegel unnütz ist, ist sie es dann nicht auch in seinen Augen? Viele Frauen opfern ihren

Liebhaber der Meinung ihrer Concierge, denn der Liebhaber ist nur ein Mensch, die Concierge hingegen die «vox populi», jenes geheimnisvolle «Man», das existiert und sich dennoch ins Unendliche erstreckt. Wenn jemand zu einem Schriftsteller sagt: «Man bewundert Sie», dann hebt er befriedigt den Kopf; so bald er jedoch die Namen seiner Bewunderer kennt, ist er enttäuscht. Gewöhnlich berühren uns Tadel oder Lob der uns nahestehenden Menschen nicht sonderlich: zu gut kennen wir ihre Beweggründe; für uns sind das Tatsachen, die wir vorhersehen und transzendieren können. Manche Eltern grämt es, wenn sie sehen, wie ihr Sohn das Prestige, das sie verloren haben, auf einen Kameraden überträgt: der Kamerad ist für das Kind ein Fremder, den es nicht zu transzendieren vermag, während die Eltern in seinen Augen zu Objekten erstarrt sind. So zählt für einen Menschen, der an einem Minderwertigkeitskomplex leidet, das Lob eines einzelnen nicht: der ihn lobt, ist nur ein einzelner, der Kranke transzendiert ihn auf jenes unzählbare, geheimnisvolle Unbekannte hin, in dessen Augen er sich lächerlich fühlt. Umgekehrt kann sich ein Mensch immer für ein verkanntes Genie halten: die ihn verdammen, sind nur endliche Einzelwesen; er verwirft ihr Urteil, um an eine aufgeklärte, unparteiische, freie Nachwelt zu appellieren.

Was ich mir gegenüber brauche, ist eine Freiheit. Die Freiheit ist einzige Wirklichkeit, die ich nicht transzendieren kann. Wie könnte man etwas überschreiten, das sich unaufhörlich selbst überschreitet? Wenn ein Sein mir als reine Freiheit erscheint, wenn es sich ganz und gar selbst zu begründen vermag, dann kann es auch das rechtfertigen, was ich auf ihm begründet habe. Ein solches Sein wäre Gott. Der Zauber der Liebe, der Furcht, der Bewunderung kann einen Menschen in einen Gott verwandeln; der demütig Anbetende ist nur ein Objekt, sein Idol jedoch ist für niemanden ein Objekt; auf wen hin könnte man diese reine, höchste Freiheit übersteigen? Darüber hinaus gibt es nichts mehr.

Aber wenn sich mir plötzlich andere Freiheiten offenbaren, dann verschwindet der Zauber. Ich erinnere mich noch der Entrüstung, die ich mit dreizehn Jahren empfand, als eine von mir bewunderte Freundin einer Ansicht meines Vaters entschieden widersprach. Sie beurteilte meinen Vater, mein Vater wiederum beurteilte sie; ich konnte mich also gegen meinen Vater auf meine Freundin und gegen meine Freundin auf meinen Vater berufen. In diesem Hin und Her versank für mich das Absolute; ich konnte mich nun auf niemanden mehr stützen. Lange quälte mich der Zweifel: wem von beiden sollte ich zu gefallen trachten?

Ich habe es nicht mit *einer* Freiheit zu tun, sondern mit Freiheiten. Und weil sie frei sind, stimmen sie nicht überein. Die Kantische Ethik macht es mir zur Pflicht, stets so zu handeln, daß die Maxime meines Handelns zur Maxime des Handelns aller Menschen werden kann; aber wir haben bereits gesehen, daß die Urteile der Menschen nirgendwo auf einen Nenner gebracht werden können. Über manche Werke diskutiert man deshalb kaum mehr, weil sie einen nichts mehr angehen; sie sind zu Museumsstücken, zu Reliquien geworden. Man darf aber nicht glauben, daß sie einfach deshalb gerechtfertigt sind, weil sie in die Geschichte eingegangen sind. Sicherlich wäre die Literatur ohne Sophokles oder Malherbe nicht das, was sie ist, aber deshalb ist ihr Werk noch lange nicht notwendig, denn es ist keineswegs notwendig, daß die Literatur so ist, wie sie ist; sie ist, das ist alles. Damit stellt man sich auf den Standpunkt des Universellen, von dem aus es weder Lob noch Tadel gibt, da in ihm eine Leere nicht

einmal vorstellbar ist. Die Möglichkeit des Gelingens erscheint nur durch einen bestimmten, endlichen Entwurf, der ein Ziel setzt und rückblickend einen Anruf als Aussparung hinter sich auftauchen läßt. Der Dilettant, der alles zu lieben vorgibt, liebt überhaupt nichts. Wir können uns nur dann glücklich preisen, daß es einen Rimbaud oder einen Cezanne gegeben hat, wenn wir eine ganz bestimmte Art zu dichten oder zu malen jeder anderen vorziehen. Nur dann erfaßt man die gewesene Seinsweise eines Objekts als notwendig, wenn von der Zukunft her eine bestimmte Entscheidung zum Objekt zurückkehrt. Auch die Wirklichkeit, die durch uns in die Welt tritt, wird nur gerechtfertigt sein, wenn ein anderer eine Zukunft begründet, die diese Wirklichkeit überschreitet und damit umfaßt, wenn neue Objekte sie aus der Vergangenheit für die Zukunft auswählen. Wir können uns also nicht mit einer einfach ausgesprochenen Billigung begnügen; nur der Eitle ist damit zufrieden, weil er lediglich den hohlen Schein des Seins sucht. Wer höhere Ansprüche stellt, weiß hingegen, daß Worte nicht ausreichen, um das von ihm begründete Objekt notwendig werden zu lassen; er verlangt, daß ihm ein richtiger Platz auf der Erde zugewiesen wird. Es genügt nicht, daß man sich meine Erzählung anhört: der Zuhörer muß gespannt meine Worte erwarten. Eine Frau wird einer indifferenten Bewunderung rasch müde: sie will geliebt werden, denn nur die Liebe macht sie wirklich notwendig. Ein Schriftsteller will nicht nur, daß seine Bücher gelesen werden: er will einen Einfluß ausüben, will nachgeahmt, überdacht werden. Ein Erfinder verlangt, daß man sich des von ihm erfundenen Werkzeugs bedient. Aber die menschlichen Entwürfe sind vereinzelt und stehen sogar im Widerspruch zueinander. Meinem Sein scheint es bestimmt zu sein, auf immer zersplittert zu bleiben. Mancher Verbündete ist auch ein Verräter, mancher ehrwürdige Weise ein Verderber. In den Augen seines Kammerdieners ist der große Mann nicht groß: ich kann mit dem Kammerdiener über den großen Mann lachen, aber dieser und seine Freunde werden über mich lachen; wenn ich über den Kammerdiener lache, kann dieser sowohl über mich wie über den großen Mann lachen. Wenn ich indessen über alle lache, dann bin ich allein auf der Welt, und alle lachen über mich.

Die bequemste Lösung wäre es, alle mich störenden Urteile zu verwerfen, indem ich die Menschen, von denen sie stammen, als einfache Objekte betrachte, ihnen ihre Freiheit abspreche. «Es sind ja nur Barbaren, Sklaven», dachten die Römer der Verfallszeit beim Anblick der für sie arbeitenden und leidenden Menschen, von denen sie verflucht wurden. «Es ist ja nur ein Neger», dachte der Plantagenbesitzer in Virginia. Und durch strenge Tabus waren diese Schmarotzergesellschaften bemüht, die herrschende Klasse vor dem Bewußtsein der von ihnen ausgebeuteten Kreaturen zu schützen: man darf nicht zugeben, daß dies auch Menschen sind. Man erzählt, daß sich manche weißen Frauen völlig unbekümmert vor indochinesischen Hausdienern entkleideten: die Angehörigen der gelben Rasse wurden nicht als Menschen angesehen.

Aber dadurch, daß der Schmarotzer den Objekten, deren er sich bedient, ihre menschliche Wesenheit abspricht, lebt er inmitten einer fremden Natur, zwischen toten Dingen, wird erdrückt vom riesigen Gewicht der Dinge, ist einer geheimnisvollen Fatalität unterworfen. In den Werkzeugen, den Maschinen, den Häusern, dem Brot, das er isst, erkennt er keine Spur keine Spur irgendeiner Freiheit; ihm bleibt nur die Materie, und insofern er von dieser Materie abhängt, ist auch nur Materie und Passivität. Dadurch daß er die



Herrschaft des Menschen über die Dinge aufhebt, macht er sich zu einem Ding unter Dingen. Diese Verwandlung bringt ihm jedoch nichts ein. Nehmen wir einmal an, daß man, um die Gegensätzlichkeiten unter den Menschen aufzuheben, den Dienenden einen Zaubersaft verabreichte, durch den sie zu Tieren würden, so wäre damit doch nichts gewonnen: die dieser neuen Tierart gegenüberstehende, aus den Herren gebildete Menschheit wäre immer noch in sich geteilt. Der Schmarotzer wird nur wieder zum Menschen, indem er sich seinesgleichen zuwendet, aber dann sieht er sich wiederum von dessen Freiheit bedroht.

Übrigens steht es dem Menschen nicht frei, nach Belieben andere Menschen als Sachen zu behandeln. Trotz aller Tabus, aller Vorurteile und seiner gewollten Verblendung weiß der Herr, dass er mit dem Sklaven sprechen muß: aber man spricht nur mit Menschen. Die Sprache ist ein an die Freiheit des anderen gerichteter Anruf, da das Zeichen nur durch ein Bewusstsein, das es erfasst, Zeichen ist. Er fühlt den Blick des Sklaven auf sich ruhen: sobald er jedoch angesehen wird, ist er es, der zum Objekt wird<sup>1</sup>); er ist ein grausamer oder ängstlicher, entschlossener oder zögernder Tyrann. Wenn er versucht, diese Transzendenz zu transzendieren, indem er denkt: «Das sind ja nur Sklavengedanken», so weiß er doch, dass der Sklave auch diesen Gedanken zu transzendieren vermag; und in dem Kampf, der sich hier abspielt, wird die Freiheit des Sklaven gerade durch diesen Widerstand, den der Herr ihr entgegengesetzt, anerkannt. Alle Menschen sind frei, und sobald wir mit ihnen zu tun haben, erfahren wir diese Freiheit. Wenn wir diese gefährliche Freiheit ignorieren wollen, dann müssen wir uns von den Menschen abwenden, aber in diesem Fall zieht sich unser Sein zusammen, verliert sich. Unser Sein verwirklicht sich nur, wenn es sich dafür entscheidet, in der Welt in Gefahr zu sein, in Gefahr angesichts der fremden, geteilten Freiheiten, die sich seiner bemächtigen.

Indessen sind wir diesen Freiheiten nicht hilflos ausgeliefert, sondern können uns dagegen wehren, nicht durch törichte Verblendung, sondern durch Kampf. Denn den Akt, durch den sie uns transzendieren, können wir unsererseits wiederum transzendieren. «Wer wird mein Zeuge sein?» fragt sich in Saint-Exuperys <Flug nach Arras> der Pilot, den man im Augenblick der Niederlage auf eine gefährliche Mission schickt. Er verzichtet auf jegliche Bezeugung; er selbst ist Zeuge der Feigheit, der Resignation der anderen. Ich möchte nicht von irgend jemandem anerkannt werden, denn durch die Kommunikation mit den anderen suchen wir den Entwurf zu vollenden, in dem unsere Freiheit eingesetzt ist: also muß der andere mich auf eine Zukunft hin entwerfen, die ich als die meine anerkenne. Wenn meine Handlung in ihrer Fortsetzung für meine Gegner nützlich würde, dann wäre das für mich ein bitterer Fehlschlag; der Entwurf, durch den der andere mich notwendig macht, muß auch mein Entwurf sein. Es gibt Tadel und Haß, den ich mit Freuden auf mich nehme: der Revolutionär, der den Entwurf des Konservativen bekämpft, möchte diesem als feindliche Macht erscheinen. Gertrude Stein berichtet in ihren Lebenserinnerungen, daß Fernande Olivier, Picassos Gefährtin, mit einem Hut nur dann zufrieden war, wenn er Maurer und Erdarbeiter zu Ausrufen veranlaßte: elegant war in ihren Augen, was den platten gesunden Menschenverstand herausforderte.

---

\* Vgl. J.-P. Sartre, Das Sein und das Nichts

Wenn wir gegen einen Entwurf kämpfen, entscheiden wir uns dafür, ihm als Hindernis entgegenzutreten. Es gibt Entwürfe, die uns einfach nichts angehen, und daher stehen wir den Urteilen, in denen sie zum Ausdruck kommen, gleichgültig gegenüber: wenn es darum geht, ein Gedicht zu würdigen, dann ist ein Bankier nicht kompetent; umgekehrt hat der Bankier für die Ratschläge des Dichters nur ein Lächeln übrig. Meine Geringschätzung kann jedoch nicht nur einer spezifischen Kompetenz gelten, sondern einem ganzen Menschen. In diesem Fall verwerfe und bekämpfe ich den Gesamtentwurf seines Seins. Die Geringschätzung wird nunmehr zur Verachtung. Jegliche Meinung der Menschen, die ich verachte, ist mir gleichgültig. «Ich habe Sie nicht um Ihre Meinung gefragt», sagt man verächtlich, oder sogar: «Mit Ihnen spreche ich nicht», denn jedes Wort, jeder Ausdruck ist ein Anruf: wirkliche Verachtung ist Schweigen; wenn man verachtet, hat man sogar keine Lust mehr, zu widersprechen oder zu streiten. Wenn wir streiten, dann verlangen wir vom anderen den Beweis, daß sein Entwurf von dem unseren getrennt ist. Wir wollen für ihn ein lächerliches oder hassenswertes Objekt werden, denn dann gäbe es zwischen uns kein Komplizentum mehr. Das würde jedoch bedeuten, daß wir dem anderen die Initiative überlassen und aus Trotz bereit sind, uns zur Sache zu machen. Vielmehr müssen wir in aller Ruhe klarmachen, daß wir uns von ihm trennen, daß wir ihn transzendieren und daß er für uns nur noch Objekt ist.

Es wäre bequem, könnte man die Verachtung wie eine Waffe handhaben, und oft versucht man dies auch zu tun. Ein von seiner nächsten Umgebung geschätztes Kind oder ein junger Mensch beschließt, sich keinem fremden Urteil zu stellen: er schließt sich in seinen engen Kreis ein, und um kein Wagnis einzugehen, entwertet er von vorneherein die Meinung der übrigen Welt. Sicheren Schrittes geht er in die Welt: wer ihn verdammt, verdammt sich selbst. Aber damit verleugnet er seine Freiheit; frei sein bedeutet sich ohne Berechnung und ohne Einsatz in die Welt werfen, jeden Einsatz, jedes Maß selbst bestimmen. Unser allzu vorsichtiger junger Mensch hingegen muß nächsten Umgebung geschätztes Kind oder ein junger Mensch muß darauf bedacht sein, kein Objekt zu begründen, das nicht den Menschen Wert gibt, die ihrerseits ihm Wert geben: eine solche ängstliche Eitelkeit ist das Gegenteil des wirklichen Stolzes. Es kommt auch vor, daß ein Mensch, der zuerst nur Mißerfolge und Geringschätzung kennenlernt, sich dadurch wehrt, daß er verleugnet: er möchte ein Athlet werden, aber es gelingt ihm nicht, und nun verachtet er die Sportler und den Sport und läßt nur noch die Bankiers oder die Militärs gelten; aber indem er so auf seinen Entwurf verzichtet, übt er an sich Verrat. Es ist übrigens gar nicht möglich, nach Belieben Verachtung oder Hochachtung in sich aufkommen zu lassen. Durch den gleichen Entwurf, durch den ich die Objekte bestimme, begründe und bestimme ich mich selbst, bestimme ich aber auch den Personenkreis, an den mein Anruf sich richtet. Die Bücher lieben, die Schriftsteller bewundern, selbst schreiben wollen war für mich in meiner Jugendzeit ein und derselbe Entwurf. Wenn die Gesamtentscheidung getroffen ist, können wir nur aus Verblendung oder Unaufrichtigkeit partiell von ihr abweichen. Unredlichkeit zieht jedoch den Zweifel und das Unbehagen nach sich, und deshalb fühlen sich so viele eitle Menschen in ihrer Haut so wenig wohl. Ein Dummer findet immer einen noch Dümmeren, der ihn bewundert, aber er kann sich nicht willentlich verheimlichen, daß dieser Dumme ein Dummer ist, und ebensowenig kann er

nach Belieben die Dummheit in eine Tugend umwerten. Die Freiheit befiehlt; sie sie gehorcht nicht; es wäre ein vergebliches Unterfangen, sie leugnen oder zwingen zu wollen. Wenn der Inhalt meines Entwurfs tatsächlich der Sport ist, dann ist es mir immer noch lieber, ein schlechter Sportler als ein gefeierter Dickwanst zu sein. Aus diesem Grund ist es nicht so leicht, auch nur innerlich über einen gehaßten Rivalen zu triumphieren: wenn ich mutig, geschickt, klug sein will, dann kann ich die Klugheit, die Geschicklichkeit, den Mut beim anderen nicht geringschätzen.

Mit Recht betrachtet man es als Schwäche, wenn Menschen nur jemanden lieben, der sie liebt, und unterschiedslos alle jene verachten, von denen sie verachtet werden: der Verdacht liegt nahe, daß ihre Liebe wie auch ihre Verachtung nur leerer Schein sind. Menschen, von denen ich eine für mein Sein notwendige Begründung erwarte, kann ich in ihrem Sein nur dadurch bestätigen, daß ich mich frei auf mein Sein hin bewege. Die Menschen können mir nur dann einen Platz in der Welt geben, wenn ich zuerst um mich eine Welt erscheinen lasse, in der die Menschen ihren Platz haben: ich muß lieben, wollen, machen. Mein Handeln muß selbst den Personenkreis abgrenzen, für den ich dieses Handeln bestimme: Der Architekt liebt das Bauen, er errichtet ein Gebäude, das Jahrhunderte überdauern wird, also wendet er sich an viele künftige Generationen; ein Schauspieler oder Tänzer wendet sich nur an seine Zeitgenossen. Wenn ich einen Flugzeugmotor vervollkomme, dann geht meine Erfindung Millionen von Menschen an; wenn ich hingegen nur für meine alltäglichen Handlungen, für vergängliche Worte Billigung suche, dann wende ich mich lediglich an meine unmittelbare Umwelt. Ein konkreter Anruf kann von mir aus nur an Menschen ergehen, die für mich existieren, und sie existieren für mich nur, wenn ich konkrete Verbindungen zu ihnen hergestellt, wenn ich sie zu meinen Nächsten gemacht habe. Je nachdem, ob mein Entwurf mit dem ihren übereinstimmt oder ihm widerspricht, existieren sie für mich als Verbündete oder als Gegner. Aber diesen Widerspruch muß ich auf mich nehmen, bin doch ich es, der ihn ins Dasein ruft, indem ich mich so mache, wie ich mich mache.

## Die Tätigkeit

Das also ist meine Situation den anderen gegenüber: die Menschen sind frei, und ich bin unter diese fremden Freiheiten in die Welt geworfen. Ich brauche sie, denn wenn ich meine eigenen Ziele überschritten habe, würden meine Akte erstarren und auf sich zurückfallen, wenn sie nicht durch neue Entwürfe auf eine neue Zukunft hingeführt würden. Ein Mensch, der als einziger eine weltweite Sintflut überleben würde, müßte wie Ezechiel bemüht sein, die Menschheit wiederzuerwecken; andernfalls bliebe ihm nur übrig zu sterben. Die Bewegung meiner Transzendenz erscheint mir als vergeblich, sobald ich sie transzendiert habe; wenn jedoch meine Transzendenz durch andere Menschen immer wieder über den Entwurf hinausgeführt wird, den ich im Augenblick schaffe, dann kann ich sie niemals überschreiten.

Meine Transzendenz könnte nur dann absolut nicht transzendiert werden, wenn die ganze Menschheit meinen Entwurf auf Ziele hinführen würde, die die meinen sind: wer könnte sie dann transzendieren? Es gibt keinen Menschen außerhalb der Menschheit, die gesamte Menschheit würde an mir teilhaben: niemand würde über mich zu Gericht sitzen. Aber diese Hoffnung muß man

aufgeben, sind doch die Menschen vereinzelt, widerstreitend. Ich muß mich entschließen zu kämpfen.

Aber für wen oder um was soll ich kämpfen? Mein Ziel ist es, das Sein zu erlangen. Nochmals sei wiederholt, daß es sich hierbei nicht um Egoismus handelt: die Idee des Eigennutzes beruht auf der Idee eines fix und fertigen Ichs, auf das hin das Subjekt, das ich bin, sich transzendiert, indem es dieses Ich als höchstes Ziel setzt. In Wirklichkeit aber werfe ich mich durch meinen Entwurf auf Ziele hin, die von einem Ich verschieden sind, das nirgendwo als Gegebenheit existiert. Sein wollen ist *das Sein* wollen, denn Sein *gibt es nur* durch das Dasein einer Subjektivität, die es enthüllt, und ich werfe mich notwendigerweise in meiner Subjektivität auf dieses Sein. Ich kämpfe also, um zu sein. Ich kämpfe darum, dieses Spielzeug, dieses , Geschmeide zu besitzen, diese Reise zu machen, dieses Obst zu essen, dieses Haus zu bauen. Aber das ist noch nicht alles. Wenn ich mich schmücke, wenn ich reise, wenn ich baue, dann tue ich dies stets inmitten der Menschen. Ich kann nicht in hermetischer Abgeschlossenheit leben. Der Irrtum von Theorien wie jener des *L'art pour l'art* besteht darin, zu glauben, daß ein Gedicht oder ein Bild etwas Nichtmenschliches wäre, das sich allein genügen könnte: vielmehr ist das Gedicht oder das Bild ein vom Menschen für den Menschen geschaffenes Objekt. Gewiß, es ist nicht zur Zerstreuung oder zur Erbauung geschaffen worden, es entspricht keinem Bedürfnis, das im voraus vorhanden war und durch es befriedigt würde: es ist eine Überschreitung der Vergangenheit, eine willkürliche, freie Erfindung. Aber da es neu ist, verlangt es danach, verstanden und gerechtfertigt zu werden; die Menschen müssen es lieben, wollen, fortführen. Dem Künstler kann die Situation der Menschen, die ihn umgeben, nicht gleichgültig sein. In den anderen ist sein eigenes Fleisch eingesetzt. Ich kämpfe also darum, dass freie Menschen meinen Handlungen, meinen Werken ihren notwendigen Platz geben.

Aber warum soll man hier zum Kampf Zuflucht nehmen, da doch diese Menschen mich aus freien Stücken bestätigen sollen? Gewiß, es wäre absurd, wollte man eine Liebe, eine spontane Bewunderung mit Gewalt erzwingen: man lacht über Nero, der durch Zwang verführen will. Ich wünsche, daß der andere meine Handlungen als gültig anerkennt, daß er sie sich zu eigen macht, indem er sie seinerseits aufgreift, um sie weiterzuführen. Wenn ich jedoch von vornherein dem Entwurf des anderen entgegenstehe, kann ich mit einer solchen Anerkennung nicht rechnen, denn dann wird der andere in mir nur ein Hindernis sehen. Es ist ein Irrtum, einen Menschen, der sterben möchte, zum Leben zu zwingen unter dem Vorwand, daß ich einen Gefährten brauchte, der mein Dasein zu rechtfertigen vermag; er wird leben, aber mich verfluchen. Die Achtung vor der Freiheit des anderen ist keine abstrakte Regel, sondern die grundlegende Voraussetzung für den Erfolg meines Bemühens. Die Freiheit des anderen kann ich nur anrufen, nicht aber zwingen; wohl kann ich die dringlichsten Anrufe ersinnen, den anderen zu beschwören suchen: aber was ich auch tue, stets bleibt es der Freiheit des anderen überlassen, auf diese Anrufe zu antworten oder auch nicht.

Damit jedoch diese Beziehung zum anderen hergestellt werden kann, müssen zwei Voraussetzungen erfüllt sein. Zuerst einmal muß mir die Möglichkeit gegeben sein, ihn anzurufen. Ich kämpfe also gegen alle, die mich zum Schweigen bringen, die mich daran hindern wollen, mich auszudrücken, zu sein. Um mich den freien Menschen gegenüber seiend zu machen, werde ich oft

gezwungen sein, manche Menschen als Objekte zu behandeln. Der Gefangene tötet seinen Wärter, um wieder zu seinen Kameraden zurückkehren zu können; es ist bedauerlich, daß nicht auch der Wärter ein Kamerad sein kann, aber noch bedauerlicher wäre es für den Gefangenen, wenn er überhaupt nie mehr einen Kameraden haben könnte.

Zum zweiten muß ich mir gegenüber Menschen haben, die *für mich* frei sind, die auf meinen Anruf antworten können.

Die Freiheit des anderen ist in jeder Situation vollständig, denn die Situation ist nur dazu da, überschritten zu werden, und in jeder Überschreitung ist die Freiheit die gleiche. Ein unwissender Mensch, der bemüht ist, sich zu bilden, ist ebenso frei wie der Gelehrte, der eine neue Hypothese aufstellt. Dieses freie Bemühen, sich auf das Sein hin zu transzendieren, respektieren wir in jedem Menschen in gleicher Weise; wir verachten nur den Verzicht auf die Freiheit. Die menschlichen Situationen lassen sich in keine sittliche Rangordnung bringen. Was mich angeht, so gibt es lediglich bestimmte Transzendenzen, die ich lediglich begleiten kann oder die mich überschreiten. Tess d'Uverville liebt Clare; die drei Bauerntöchter, die Clare ebenfalls lieben, transzendieren nicht die Liebe von Tess: mit Tess transzendieren sie sich auf Clare hin. Wenn wir aber die Schwächen von Clare entdecken, wenn wir ihn nicht lieben, dann erkennen wir zwar die Freiheit von Tess an, sehen aber in dieser Liebe nur ein uns fremdes Objekt. Insofern die Freiheit des anderen auf ein mir fremdes oder von mir bereits überschrittenes Ziel hinstrebt, existiert sie von mir getrennt. Ein unwissender Mensch, der seine Freiheit dazu benützt, seinen Zustand der Unwissenheit zu überschreiten, vermag nichts für einen Physiker, der soeben eine komplizierte Theorie entwickelt hat. Der Kranke, der seine Kraft im Kampf gegen die Krankheit verzehrt, der Sklave, der ganz im Kampf gegen die Sklaverei aufgeht, bekümmern sich weder um Dichtung noch um Astronomie oder die Vervollkommnung der Luftfahrt; dazu brauchten sie zuerst Gesundheit, Muße, Sicherheit, die Möglichkeit, frei über sich selbst zu verfügen. Die Freiheit des anderen vermag für mich nur etwas, wenn meine Ziele wiederum dem anderen als Ausgangspunkt dienen können; durch die Benützung des von mir geschaffenen Werkzeugs setzt der andere dessen Existenz fort; der Gelehrte kann nur mit Menschen sprechen, deren Wissensgrad dem seinen entspricht; diesen Menschen legt er seine Theorie als Grundlage für neue Arbeiten vor. Meine Transzendenz kann der andere nur dann begleiten, wenn er sich auf dem gleichen Abschnitt des Weges befindet wie ich.

Damit mein Anruf nicht im Leeren verklingt, müssen in meiner Nähe Menschen sein, die bereit sind, mich zu hören; die Menschen müssen mit mir auf einer Stufe stehen. Ich kann nicht zurückgehen, da mich die Bewegung meiner Transzendenz unaufhörlich weiterführt. Ich kann aber auch nicht allein der Zukunft entgegengehen, weil ich mich dann in einer Wüste verirren würde, in der keiner meiner Schritte mehr eine Bedeutung hätte. Also muß ich bemüht sein, für die Menschen Situationen zu schaffen, die es ihnen ermöglichen, meine Transzendenz zu begleiten und zu überschreiten; es ist für mich eine Notwendigkeit, daß ihre Freiheit die Möglichkeit hat, sich meiner zu bedienen, mich zu überschreiten und mich dadurch zu erhalten. Ich verlange für die Menschen Gesundheit, Bildung, Wohlbefinden, Muße, auf daß ihre Freiheit nicht im Kampf gegen Krankheit, Unwissenheit, Not aufgezehrt werde.

Also muß der Mensch zwei konvergierende Richtungen einschlagen: er begründet Objekte in denen er die geronnene Widerspiegelung seiner Transzendenz findet, er transzendiert sich in einer Vorwärtsbewegung, die die Freiheit ist; und gleichzeitig ist er bei jedem Schritt bemüht, die Menschen mit sich zu ziehen. Darin gleicht er dem Leiter einer Expedition, der für seinen Zug einen neuen Weg bahnt, immer wieder nach hinten geht, um die Nachzügler zu sammeln, und dann wiederum nach vorn eilt, um die Gruppe weiterzuführen. Nur sind nicht alle Menschen bereit, ihm zu folgen; manche bleiben auf der Stelle oder schlagen andere Wege ein, manche sind sogar bemüht, ihn und seine Gefolgschaft auf ihrem Marsch aufzuhalten. Wenn sich mit gütlichen Mitteln nichts mehr ausrichten läßt, muß man zu seiner Verteidigung zur Gewalt greifen.

In bestimmter Hinsicht ist die Gewalt nichts Böses, da man ja weder für noch gegen einen Menschen etwas vermag: ein Kind zeugen heißt nicht es begründen, einen Menschen töten heißt nicht ihn zerstören: stets können wir nur auf die Faktizität des anderen einwirken. Wenn wir uns jedoch dafür entscheiden, auf diese Faktizität einzuwirken, dann verzichten wir darauf, den anderen als Freiheit gelten zu lassen, und entsprechend beschränken wir die Möglichkeiten für eine Ausweitung unseres Seins: der Mensch, dem ich Gewalt antue, ist nicht auf der gleichen Stufe wie ich; zur Verwirklichung meines Seins brauche ich jedoch Menschen, die meinesgleichen sind. Man greift um so bedenkenloser zur Gewalt, je weniger es möglich scheint, an die Freiheit des Menschen, dem Gewalt geschieht, zu appellieren: skrupellos wendet man gegenüber einem Kind, einem Kranken Gewalt an. Wenn ich aber allen Menschen Gewalt antäte, dann wäre ich allein auf der Welt und damit verloren. Wenn ich aus einer Gruppe von Menschen eine Viehherde mache, dann verringere ich im gleichen Maße die Herrschaft des Menschen über die Natur. Selbst wenn ich nur einen einzigen Menschen unterdrücke, erscheint mir in ihm die ganze Menschheit als bloße Sache. Wenn ein Mensch für mich eine Ameise ist, die man bedenkenlos zertreten kann, dann sind alle Menschen zusammen nur ein Ameisenstaat. Man kann also mit dem Rückgriff auf die Gewalt nicht leichten Herzens einverstanden sein: ein solcher Rückgriff ist das Zeichen eines nicht wiedergutzumachenden Scheiterns. Die allgemeinen Morallehren von Kant und Hegel sind nur deshalb letzten Endes optimistisch, weil sie mit der Individualität auch die Möglichkeit des Scheiterns leugnen. Aber das Individuum ist ebenso vorhanden wie das Scheitern. Ein gewissenhafter Mensch zögert nicht deshalb so lange, ehe er eine politische Entscheidung fällt, weil die politischen Probleme schwierig sind, sondern weil sie unlösbar sind. Und doch ist es ebenso unmöglich, untätig zu bleiben: man ist immer tätig. Wir sind zum Scheitern verurteilt, weil wir zur Gewalt verurteilt sind; wir sind zur Gewalt verurteilt, weil der Mensch in sich geteilt und widersprüchlich ist, weil die Menschen vereinzelt und widerstreitend sind. Durch Gewalt macht man aus dem Kind einen Menschen, aus der Horde eine Gesellschaft. Wenn man auf den Kampf verzichten würde, so würde man auf die Transzendenz, auf das Sein verzichten. Und doch wird der absolute Skandal jedes einzelnen Scheiterns durch keinen Erfolg je ausgelöscht.

Man darf jedoch nicht glauben, daß der Erfolg darin besteht, in aller Ruhe ein Ziel zu erreichen: unsere Ziele sind stets nur neue Ausgangspunkte. Wenn wir den anderen zu diesem Ziel hingeführt haben, dann beginnt alles von neuem: wohin wird er von diesem Ziel aus weitergehen? Ich gebe mich nicht mit dem

Gedanken zufrieden, daß er auf jeden Fall irgendwohin gehen wird: auch ohne mich wäre er irgendwo gewesen. Ich will, daß er *meinen* Entwurf fortführt. Es kommt jedem einzelnen zu, darüber zu entscheiden, wie weit sein Entwurf sich erstreckt, ohne sich zu zerstören: Hätte sich Kant in Hegel wiedergefunden? Hätte er das Hegelsche System als die Verneinung seiner Philosophie betrachtet? Um diese Frage beantworten zu können, müßte man wissen, welches in seinen Augen die wesentliche Wahrheit seiner Philosophie war. Auf jeden Fall reichte sein Entwurf nicht bis ins Unendliche: Wenn Kant nur die reine Philosophie gewollt hätte, dann hätte er nicht zu schreiben brauchen, denn die Philosophie als solche war auf jeden Fall bereits vorhanden; er wollte eine ganz bestimmte Philosophie, durch eine bestimmte, nämlich seine eigene philosophische Entwicklung geschaffen. Wir wollen als Einzelwesen notwendig sein, und das können wir nur durch einzelne Entwürfe. Wir sind von der Freiheit des anderen abhängig; er kann uns vergessen, uns verkennen, uns für Ziele benützen, die nicht die unseren sind. Das ist eine der Bedeutungen des von Kafka beschriebenen «Prozesses», der durch keinen Urteilspruch je abgeschlossen wird: wir leben in einem Zustand eines unendlichen Aufschubs. So ist auch der Ausspruch von Blanchot in *<Aminadab>* zu verstehen: es ist wesentlich, niemals zu verlieren, aber man gewinnt auch niemals. Wir müssen unsere Handlungen im Ungewissen, als Wagnis auf uns nehmen, und gerade das ist das Wesen der Freiheit: die Freiheit trifft ihre Entscheidungen nicht im Hinblick auf ein schon im voraus gewährtes Heil, sie schließt keinen Pakt mit der Zukunft. Wenn die Freiheit durch das von ihr angestrebte Ziel festgelegt werden könnte, dann wäre sie keine Freiheit mehr. Aber ein Ziel ist niemals ein Endpunkt, ein Abschluß, sondern bleibt auf das Unendliche hin offen: Ziel ist es nur, weil die Freiheit dort innehält und dadurch mein besonderes Sein inmitten der gestaltlosen Unendlichkeit bestimmt. Mir kommt es lediglich zu, mein Ziel zu erreichen; alles andere hängt nicht mehr von mir ab. Was der andere auf mir begründet, gehört ihm, nicht aber mir. Ich bin nur tätig, indem ich das Wagnis dieser Zukunft auf mich nehme; dieses Wagnis ist die Kehrseite meiner Endlichkeit, und ich bin frei, wenn ich meine Endlichkeit auf mich nehme.

Der Mensch kann also handeln, ja, er muß handeln: nur wenn er sich transzendiert, ist er; Handeln ist für ihn Wagnis und Scheitern. Er muß das Wagnis auf sich nehmen: indem er sich auf die ungewisse Zukunft hinwirft, begründet er mit Gewißheit seine Gegenwart. Das Scheitern jedoch kann er nicht auf sich nehmen.

## Schluß

«Und danach?» fragt Cineas.

Ich verlange, daß andere Menschen in ihrer Freiheit sich mir zuwenden, um meine Handlungen notwendig zu machen. Aber kann dieser Akt, durch den ich Rechtfertigung suche, nicht seinerseits durch die Reflexion überschritten werden? Mein Werk wird von Menschen gebilligt: ihre Billigung erstarrt zum Objekt; sie ist ebenso eitel wie mein Werk selbst. Muß man nicht daraus schließen, daß alles Eitelkeit ist?

Wenn ich nachdenke, dann erkenne ich, daß jedes Sichentwerfen für eine neue Frage Platz schafft. Hinsichtlich meiner selbst und meines Entwurfs habe ich eine negative Kraft in mir, durch die ich mir als aus dem Nichts

Auftauchender erscheine. Dadurch mache ich mich von der Illusion der falschen Objektivität frei; durch sie erfahre ich, daß es in der Welt kein anderes Ziel gibt als meine Ziele, keinen anderen Platz als den, den ich mir bereite. Und auch die anderen Menschen sind nicht im Besitz der Werte, zu denen ich zu gelangen wünsche: wenn ich sie transzendiere, vermögen sie nichts für mich zu tun. Um von ihnen anerkannt zu werden, muß ich sie zuerst anerkennen. Unsere Freiheiten stützen sich gegenseitig wie die Steine eines Gewölbes, das allerdings von keinem Pfeiler getragen wird. Die Menschheit hängt ganz und gar in einer Leere, die sie durch das Nachdenken über ihre Fülle selbst schafft.

Aber da diese Leere nur die Kehrseite von etwas ist, da das Nachdenken erst nach der spontanen Bewegung möglich ist, darf man es nicht als vorrangig betrachten und die menschlichen Entwürfe verdammen, indem man sie der Ruhe des Nichts gegenüberstellt. Das Nachdenken läßt um mich herum das Nichts aufsteigen, aber es vermag sich nicht in die Tiefe dieses Nichts hinabzusenken, darf nicht in seinem Namen sprechen, nicht von seinem Standpunkt aus über den Zustand des Menschen urteilen. Wo es einen Standpunkt gibt, ist das Nichts nicht. Und ich kann keinen anderen Standpunkt einnehmen als meinen eigenen.

Durch ein und denselben endlichen Entwurf werfe ich mich in diese Welt und auf diese Menschen hin. Wenn ich einen Menschen uneingeschränkt liebe, dann genügt mir seine Zustimmung; wenn ich für eine Gemeinschaft, ein Land tätig bin, dann wende ich mich an meine Mitbürger, an meine Landsleute; wenn ich reale Verbindungen zwischen mir und den kommenden Jahrhunderten schaffe, dann dringt meine Stimme durch die Jahrhunderte. Zwar gibt es auf jeden Fall einen Punkt, an dem meine Transzendenz endet, aber das Denken kann diesen Punkt nicht überschreiten. Ich existiere heute, heute werfe ich mich in eine durch meinen gegenwärtigen Entwurf bestimmte Zukunft: wo der Entwurf endet, da endet auch meine Zukunft, und wenn ich mich aus der Tiefe der Zeit heraus sehen will, in der ich nicht bin, dann ist dies nur eine Täuschung, und was ich sage, sind nur leere Worte. Angesichts der Ewigkeit sind eine Minute und ein Jahrhundert gleich, wie auch angesichts der Unendlichkeit das Atom und der Spiralnebel gleich sind. Ich schwebe jedoch weder im Unendlichen noch in der Ewigkeit, sondern bin in eine Welt gestellt, die durch mein Dasein bestimmt ist. Man transzendiert sich nur auf ein Ziel hin. Wenn ich aber mir mein Ziel gesetzt habe, auf was hin kann ich es dann überschreiten? Auf was hin könnte ich eine absolute Liebe überschreiten, solange ich liebe? Ich werde diese Liebe dann transzendieren können, wenn andere Menschen sich als für mich seiend gemacht haben. Aber die Gesamtheit der Menschen, die mein Entwurf für mich seiend gemacht hat, kann ich auf nichts hin überschreiten.

Man kann einen Entwurf nur dadurch überschreiten, daß man einen anderen Entwurf verwirklicht. Wenn ich eine Transzendenz transzendiere, dann bedeutet dies für mich keinen Fortschritt, da diese beiden verschiedenen Entwürfe voneinander getrennt sind; die transzendierende Transzendenz kann ihrerseits wieder transzendiert werden. Kein Augenblick gelangt zur Ewigkeit; auch Verzückung und Angst haben ihren Platz innerhalb der Zeit, sind selbst Entwürfe: jeder Gedanke, jede Empfindung ist Entwurf. So stellt sich das Leben des Menschen nicht als Fortschreiten, sondern als Zyklus dar. «Wozu?» sagt er und fährt in seiner Aufgabe fort: der Augenblick des Zweifels oder der Verzückung, in dem mir jeder Entwurf als sinnlos erschien, wird von mir jetzt als ein Anfall von schlechter Laune oder kindlicher Begeisterung angesehen. Wer



vermag zwischen zwei bestimmten Momenten eine Entscheidung zu treffen? Ihre Gemeinsamkeit erhalten sie nur durch einen dritten Moment, der seinerseits wieder beurteilt werden muß. Zweifellos aus diesem Grund mißt man dem letzten Willen eines Sterbenden so große Bedeutung bei: hier handelt es sich nicht um eine Willensentscheidung unter vielen anderen, sondern in dieser hat der Sterbende sein ganzes Leben zusammengefaßt. Wer das Leben eines lieben Freundes auch gegen den Tod weiterhin behaupten will, verlängert seinen letzten Augenblick und damit dessen Ausnahmecharakter. Erst wenn ich mich vom Toten trenne, um ihn von außen zu betrachten, wird der letzte Augenblick zu einem Augenblick wie alle anderen; dann ist der Tote wirklich tot, und ich transzendiere alle seine Willensentscheidungen in gleicher Weise.

Wir haben die Freiheit, jede Transzendenz zu transzendieren, wir können uns stets in ein «Anderswo» flüchten, aber auch dieses Anderswo ist irgendwo, irgendwo in unserem Menschsein; wir können ihm niemals entfliehen und haben keine Möglichkeit, es von außen her zu sehen, um darüber zu urteilen. Es allein macht die Sprache möglich, es bestimmt, was gut und böse ist. Die Begriffe «Nutzen», «Fortschritt», «Furcht» haben nur in einer Welt einen Sinn, in der durch das Sichentwerfen Standpunkte und Ziele geschaffen worden sind. Diese Begriffe setzen den Entwurf voraus und sind auf ihn nicht anzuwenden. Der Mensch kennt nichts außer sich selbst, und sogar wenn er träumt, kann er nur von Menschlichem träumen: womit könnte man ihn also vergleichen? Welcher Mensch könnte über den Menschen urteilen? In wessen Namen wollte er sprechen?

Simone DE BEAUVOIR

Pyrrhus und Cineas, Zweiter Teil

In: Soll man de Sade verbrennen? – Drei Essays zur Moral des Existentialismus

Rowohlt, Reinbek 1964, 1983