

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Eine existentialistische Untersuchung im Kontext des Magischen Realismus - Hundert Jahre Einsamkeit“

verfasst von / submitted by

Mag. Eleonora Riehl, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Prof. Dr. habil. Heinz Krumpel

INHALT	1
Abkürzungsverzeichnis	3
1. Einleitung	4
2. Existenzialismus	6
2.1. Definition	6
2.2. Geschichtlicher Rückblick	9
2.3. Vorläufer des Existentialismus	10
2.3.1. Edmund Husserl (1859-1938)	10
2.3.2. Martin Heidegger (1889-1976)	11
2.3.3. Søren Kierkegaard (1813-1855)	13
2.3.4. Friedrich Nietzsche (1844-1900)	16
2.4. Jean-Paul Sartre (1905-1980)	17
2.4.1. <i>Das Sein und das Nichts</i>	19
2.4.1.1. Das An-sich	19
2.4.1.2. Das Nichts	22
2.4.1.3. Das Für-sich	23
2.4.1.4. Freiheit	25
2.4.1.5. Angst	27
2.4.1.6. La mauvaise foi – Unaufrichtigkeit	28
2.4.1.7. Das Für-Andere	30
2.4.1.8. Einsamkeit	34
2.4.2. <i>Der Existentialismus ist ein Humanismus</i>	35
2.4.3. <i>Entwürfe für eine Moralphilosophie</i>	37
2.4.4. <i>Der Ekel</i>	38
2.4.4.1. Inhalt	39
2.4.4.2. Themen des Existentialismus	40
2.4.4.3. <i>Der Ekel</i> als Werk der Philosophie	43
2.4.4.4. Einsamkeit	43
3. Verhältnis Literatur zu Philosophie	45
3.1. Überblick	45
3.2. Geschichtliche Entwicklung	47
3.3. Ausgewählte Beispiele von Philosophischer Literatur	51
3.3.1. Sartre: <i>Der Ekel</i>	51
3.3.2. Camus: <i>Der Fremde</i>	52
3.3.3. Gabriel García Márquez <i>Hundert Jahre Einsamkeit</i>	53

3.4.	Fazit	54
4.	Magischer Realismus	56
4.1.	„Magischer Realismus“: ein Oxymoron?	56
4.2.	Entstehung des Begriffs in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts	57
4.2.1.	Franz Roh	57
4.2.2.	Massimo Bontempelli	58
4.3.	Voraussetzungen und Umfeld	59
4.4.	Verbreitung des Begriffs in Lateinamerika	60
4.5.	Abgrenzung zwischen europäischem Surrealismus und Magischem Realismus Amerikas	64
5.	Einsamkeit	66
5.1.	Philosophisch existentialistische Einsamkeit	66
5.2.	Arten von Einsamkeit	71
5.3.	Einsamkeit in der Geschichte	72
5.3.1.	Das hohe Mittelalter	72
5.3.2.	Das Zeitalter der Aufklärung	73
5.3.3.	Das Jahrhundert der Technik	74
5.4.	Die Einsamkeit Lateinamerikas	74
5.4.1.	Octavio Paz: <i>Das Labyrinth der Einsamkeit</i>	74
5.4.2.	Argentinische Identitätsdebatte	76
5.4.3.	Nobelpreisrede von Gabriel García Márquez	77
6.	<i>Hundert Jahre Einsamkeit</i>	79
6.1.	Inhaltsangabe	80
6.2.	Magischer Realismus	84
6.3.	Allgemeine Themen	87
6.4.	Existentialistische Themen	87
6.4.1.	Einsamkeit	88
6.4.1.1.	Räumliche Einsamkeit	89
6.4.1.2.	Zeitliche Einsamkeit	90
6.4.1.3.	Einsamkeit der Personen	92
6.4.2.	Individualität	96
6.4.3.	Authentizität	98
	Zusammenfassung	99
	Literaturverzeichnis	101
	Abstract	108

Abkürzungsverzeichnis

Jean-Paul Sartre

- SN Das Sein und das Nichts
- Ekel Der Ekel
- EH Der Existentialismus ist ein Humanismus
- EM Entwürfe für eine Moralphilosophie

Gabriel García Márquez

- 100JE Hundert Jahre Einsamkeit
- Liebe Die Liebe in Zeiten der Cholera
- Das Thema Das Thema ist das Schicksal, aber es ist keine Metapher für das Heute
- Solitude The Solitude of Latin America Nobel Prize Lecture, 8. December 1982

1. Einleitung

Gabriel García Márquez und Jean-Paul Sartre: zwei Nobelpreisträger für Literatur, die sowohl Literaten als auch Philosophen sind. Mehr als diese Gemeinsamkeit scheint es auf den ersten Blick nicht zu geben. Eine philosophische Verbindung zwischen den beiden herzustellen, hat die vorliegende Arbeit zum Inhalt.

Meine These lautet, dass das Werk *Hundert Jahre Einsamkeit* von Gabriel García Márquez ein philosophisches Werk ist, geschrieben im Stil des Magischen Realismus, das das Thema Einsamkeit im Sinne des Existentialismus von Jean-Paul Sartre zugrunde liegen hat. Die Einsamkeit des Sartreschen Existentialismus ist das Resultat der Freiheit, zu der wir „verurteilt“ sind. Diese Freiheit, zu der wir verurteilt sind, setze ich gleich mit der Einsamkeit, zu der die Sippe der Buendías verdammt ist. Es sind die Grundbedingungen unserer Existenz. Dieser Einsamkeit müssen wir uns aussetzen, um durch unsere Handlungen unsere „Essenz“ zu schaffen.

Wenn wir das nicht tun, so weichen wir aus in die Nicht-Authentizität, in die „mauvaise-foi“ und haben die Verantwortung, die wir laut Sartre für die gesamte Menschheit haben, nicht wahrgenommen.

Auch die noch so große Bürde der lateinamerikanischen Vergangenheit kann nicht aus der Verantwortung führen, ein Leben in Solidarität als Gegenpol zur Einsamkeit zu führen.

Die Einsamkeit der Buendías zu der sie für 100 Jahre verdammt waren, kann – so meine These – keine selbstverantwortende sein, denn sonst hätte ein solches Urteil eine Vernichtung ohne Schuld zum Inhalt. Daher handelt es sich um die Einsamkeit, die als die philosophische Einsamkeit die Basis unseres Handelns darstellt. Dass sie keine zweite Chance auf Erden bekommen bedeutet auch, dass sie eine erste Chance hatten.

Ihr Scheitern liegt im Nichthandeln, im Nichtrealisieren von Solidarität und Liebe, um die zwischenmenschliche Einsamkeit zu überwinden. Die existentialistische Einsamkeit, zu der wir alle „verurteilt“ sind, bildet nur die unhintergehbare Bedingung unseres Handelns.

Um diese These darzulegen, werde ich im zweiten Kapitel über den Existentialismus Jean-Paul Sartre auf seine Grundaussagen hin untersuchen. Um zu einem Verständnis von Freiheit und daraus folgend Einsamkeit zu gelangen, ist es notwendig, die philosophische Entwicklung

darzulegen, die Sartre im Zusammenhang mit An-sich, Nichts und Für-sich argumentiert. Zuvor gebe ich einen kurzen geschichtlichen Rückblick auf die Vorläufer des Existentialismus.

Aus der Freiheit, die den höchsten Wert für die Existentialisten darstellt, folgen die Konsequenzen Verantwortung, Angst und Verlassenheit/Einsamkeit.

Authentizität als höchste Tugend des Existentialismus ist die Voraussetzung um ein Leben als Individuum zu führen.

Im weiteren Verlauf des zweiten Kapitels gehe ich noch auf Sartres Werk *Der Ekel* ein, da in diesem Werk viele philosophische Themen, die später in seine philosophischen Hauptwerke einfließen, in literarischer Form behandelt werden.

Im dritten Kapitel gehe ich auf das Verhältnis von Literatur zu Philosophie ein, um zu zeigen, dass es sich bei *Hundert Jahre Einsamkeit* um ein Werk der Philosophie handelt. Abgesehen von der kurzen Darstellung von anderen literarischen Werken, die der Philosophie zuzurechnen sind, zeige ich den Unterschied zu Márquez Roman *Die Liebe in Zeiten der Cholera*, der ein Werk der Literatur ist.

Im vierten Kapitel gehe ich auf die Entstehung des Magischen Realismus und seine Abgrenzung vom europäischen Surrealismus ein. Die „wunderbare Wirklichkeit“ des Magischen Realismus stellt eine dritte Ebene, eine Synthese von Magie und Realität, her. So werden Dimensionen verzerrt, Perspektiven verschoben, Schwerpunkte verlagert, durch Hyperbeln, Ellipsen und Synästhesien.

Im fünften Kapitel stelle ich das Thema Einsamkeit sowohl in seinem historischen Kontext als auch in verschiedenen Ausprägungen dar. So kann Einsamkeit positiv oder bedrückend empfunden werden, kann selbstgewählt oder aufgezwungen sein. Eine spezielle Ausprägung stellt die lateinamerikanische Einsamkeit dar, die aus dem Identitätsverlust aufgrund der Conquista und folgender Diktaturen resultiert. All dem zugrundeliegend ist aber die philosophische Einsamkeit.

Im letzten Kapitel stelle ich zunächst das Werk *Hundert Jahre Einsamkeit* vor, und lege die existentialistischen Themen, insbesondere die Einsamkeit, als zentrales Thema des Buches dar. Nicht nur die Einsamkeit der Personen, sondern auch die räumliche und zeitliche Einsamkeit im Werk werden behandelt. Durch das Aufdecken ihrer Nicht Authentizität und Nicht-Individualität will ich zeigen, dass es ihnen nicht gelingt, durch ihre Handlungen die Einsamkeit

zu überwinden und zu Solidarität und Liebe zu gelangen. Dieses Scheitern liegt – trotz all des historisch belastenden Erbes in ihrer Verantwortung. „Verdammt zur Einsamkeit“ – so zeige ich in meiner Arbeit auf, bezieht sich daher auf eine existentialistische Einsamkeit, die als *conditio humana* unabwendbar ist, und die Basis für ein verantwortungsbewußtes Handeln darstellt. Die Freiheit, selbstverantwortend zu handeln, wird von den situativ gegebenen Lebensumständen nicht aufgehoben. Da die Sippe der Buendía die erste Chance nicht wahrgenommen hat, und somit durch ihr Handeln nicht nur für sich selbst sondern mit Sartres Anspruch – auch für die gesamte Menschheit gescheitert ist, bekommt sie keine zweite Chance auf Erden.

2. Existenzialismus

2.1. Definition

Sowohl die Worte „Existenzialismus“, als auch „Existenzphilosophie“ haben Ihren Ursprung in dem Ausdruck „Existenz“. In diesem Zusammenhang ist das Gegensatzpaar, das bereits in der Scholastik auftritt, nämlich „*existentia*“ und „*essentia*“ von Bedeutung.¹ Sartre erklärt dies folgendermaßen: Philosophisch betrachtet hat jeder Gegenstand ein Wesen und eine Existenz. Unter Wesen versteht man eine konstante Gesamtheit von Eigenschaften. Existenz bedeutet eine gewisse effektive Anwesenheit in der Welt. Die verbreitete Meinung ist, dass zuerst das Wesen und dann die Existenz komme: zum Beispiel wüchsen Erbsen gemäß der Idee von Erbsen und würden rund, und ebenso seien Gurken deshalb Gurken, weil sie am Wesen der Gurke teilhaben. Der Ursprung davon beruht im religiösen Denken: wenn man ein Haus bauen will muss man ja tatsächlich vorher wissen, welchen Gegenstand man erschaffen möchte. Hier geht also das Wesen der Existenz voraus; für die Gläubigen, die Gott als Schöpfer der Menschen sehen, muss Gott diese Schöpfung entsprechend der Idee getan haben, die er von den Menschen hatte. Aber auch die Nichtgläubigen haben diese Auffassung behalten, dass ein Gegenstand immer nur in Übereinstimmung mit seinem Wesen existiere, und im gesamten 18. Jahrhundert war man der Ansicht, es gäbe ein allen Menschen gemeinsames Wesen, nämlich die „*Menschennatur*“. Der Existentialismus dagegen behauptet, dass beim Menschen – und nur beim Menschen – die Existenz dem Wesen vorausgeht. Das will sagen, dass der Mensch zunächst ist, und erst danach dies oder das ist. Der Mensch muss sich sein eigenes Wesen schaffen. Er tut dies, indem er sich in die Welt wirft, in ihr leidet, in ihr kämpft und sich so allmählich definiert. Diese Definition bleibt immer offen, es ist nicht möglich zu sagen was ein

¹ Vgl. Gloy S 66

bestimmter Mensch ist, bevor er nicht gestorben ist, oder ebenso was die Menschheit ist, bevor sie nicht ausgestorben ist.² Im Fall der vom Erdboden weggefegten Sippe der Buendía in *Hundert Jahre Einsamkeit* lässt sich sagen, dass sie ihre Einsamkeit nicht überwinden konnten und zu keiner Solidarität fähig waren.

Zur weiteren Klarstellung des Unterschiedes von Wesen und Existenz sollen diese zwei metaphysischen Grundsätze näher erläutert werden: Die „existentia“ wurde in der Tradition als Realisation des Wesens, der „essentia“, angesehen, als das Da-sein eines begrifflich bestimmten Dinges. Mit „essentia“ wurde das abstrakte Wesen oder So-sein bezeichnet, während „existentia“ ihr Wirklich-Sein bezeichnet. Aristoteles dachte Existenz als „parousia“, Anwesenheit des Seienden, und in der Scholastik dachte man Existenz als „actualitas“ (Aktualität), somit als Wirklichkeit und Gewirktheit gegenüber bloßer Potentialität. Friedrich Wilhelm Schelling wiederum dachte sie als Urkraft des Seienden, als erste Potenz.³

Unter Wesen versteht man das, was ein Wesen ist: das ist ein Mensch – er besitzt das menschliche Wesen. Damit ist aber nicht alles gesagt, was dieser Mensch ist. Von der wirklichen Gegebenheit werden nur Eigenschaften gesagt, die es mit allen anderen „Wesen“ seiner Art gemeinsam hat.

Zusammen bilden diese Eigenschaften das universale Wesen. Das universale Wesen wird zum individuellen Wesen, wenn es durch die besonderen Eigenschaften jedes Einzelnen vervollständigt wird. Es ist im Wesen nicht inkludiert, dass „Wesen“ auch existieren, in denen es verwirklicht ist.

Es ist jedoch nicht das reine Nichts, auch wenn es kein Gegenstand ist. Sein „Wesen“ besteht darin, dass es möglich ist.

Durch die Existenz wird diese Möglichkeit zur Wirklichkeit. Existenz ist somit das, wodurch das Wesen vergegenwärtigt wird.⁴

Obwohl der Begriff Existenz von verschiedenen Existenzphilosophen unterschiedlich gedacht wurde, so stimmen für alle Existenzphilosophen einige Merkmale des Verständnisses von Existenz überein.

² Vgl. Sartre EH S 115f

³ Vgl. Gloy S 68

⁴ Vgl. Foulquie S 5f

1. Existenz hat nicht nur die Eigenschaft, dass sie ist, sondern dass sie zu sein hat. Ihr Sein ist ihr aufgegeben, daher bestimmt sich die Existenz danach, was sie wird oder was sie nicht wird.
2. Existenz bedeutet Selbstverhältnis, ein Verhältnis in dem die eigenen Möglichkeiten ergriffen oder unterlassen und verfehlt werden können.
3. Existenz bedeutet ein bestimmtes Verhältnis zur Welt. Der Mensch ist sich als Existierender des Weltbezugs bewußt, das zeigt sich zum Beispiel im Empfinden von Angst oder der Langeweile. Dieser Weltbezug ist konstitutiv für die Existenz. Entscheidend sind die jeweiligen Möglichkeiten des Menschen, denen entweder entsprochen wurde oder die geleugnet wurden.
4. Daraus folgt, dass das In-der-Welt-Sein, das Leben oder Nicht-Leben der eigenen Möglichkeiten immer situationsgebunden ist. Aus den Situationen kann man nie heraustreten, ohne in andere einzutreten. Damit zeigt sich die Endlichkeit der Existenz. Zur absoluten Erfahrung wird sie in Grenzsituationen wie Zufall, Schuld oder Tod.
5. Das Wesen der Existenz ist, dass sie endlich ist. Sie hat eine Grenze, womit aber nicht gemeint ist, dass die Existenz zeitlich von einem Anfang, der Geburt, bis zu einem Ende, dem Tod, führt. Vielmehr schließt die Existenz ihre jeweilige Grenze ein und ist sie zugleich. Zu existieren bedeutet daher ein ständiges ausdrückliches oder unausdrückliches Sichverhalten zum Tod: „Ich existiere endlich oder ich existiere als Sterblicher“.
6. Die beiden Grundmöglichkeiten der Existenz bestehen in der Annahme oder der Verweigerung sich selbst als sterbliches Wesen anzunehmen.⁵

Sarte stellt klar, dass der Mensch nicht ist, sondern sich schafft und dass er, indem er sich schafft, die Verantwortlichkeit für die ganze Gattung Mensch übernimmt. Jede unserer Taten betrifft den Sinn der Welt und den Platz der Menschen im Universum, jede unserer Taten schafft eine allgemeine Werteskala.⁶

Der Existentialismus ist eine „individualistische“ Philosophie. Zum Individuum zu werden stellt für die Existenzialisten eine Errungenschaft da, da in unserer modernen Gesellschaft die Tendenz besteht, vom Sein als Individuum wegzuführen und zu einem Leben in Konformismus hinzuführen. Jeder Existentialist behandelt diese Fragestellung auf individuelle Weise. So

⁵ Vgl. Gloy S 69f

⁶ Vgl. Sartre EH S 117

spricht Kierkegaard von der „Plebs“, Nietzsche von der „Herde“; Heidegger vom „Man“ und Sartre von „l'on“. All diese Begriffe beziehen sich darauf, dass man wie „sie“ denkt, handelt, sich kleidet, spricht und so weiter.

Daher stellt das Zu-einem-Individuum-werden eine Lebensaufgabe dar, die ständig unternommen werden muss, aber vielleicht niemals auf Dauer erreicht werden kann.⁷

Dieses Zu-einem-Individuum-werden stellt natürlich auch eine Gefahr dar, denn wie Nietzsche es ausdrückt, besteht die Einsamkeit des Individuums dadurch, dass es sich über die Herde erhebt.⁸ Der Nonkonformismus hat seinen Preis darin, die vermeintliche Nähe zu den anderen aufzugeben, und die damit einhergehende Einsamkeit zu erfahren.

Sartre fasst die wesentlichen Aussagen des Existentialismus in seinem Essay *Der Existentialismus ist ein Humanismus* wie folgt zusammen:

„Wenn tatsächlich die Existenz dem Wesen vorausgeht, ist nichts durch Verweis auf eine gegebene und unwandelbare menschliche Natur erklärbar; anders gesagt, es gibt keinen Determinismus, der Mensch ist frei, der Mensch ist die Freiheit. Wenn zum anderen Gott nicht existiert, haben wir keine Werte oder Anweisungen vor uns, die unser Verhalten rechtfertigen könnten. So finden wir weder hinter noch vor uns im Lichtreich der Werte Rechtfertigungen oder Entschuldigungen. Wir sind allein, ohne Entschuldigungen. Das möchte ich mit den Worten ausdrücken: der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut.“⁹

2.2. Geschichtlicher Rückblick

Der Existenzialismus hat eine lange Tradition in der Geschichte der abendländischen Philosophien, seine Wurzeln reichen zumindest bis Sokrates (469-399 v. Chr.) zurück. Die Praxis der Philosophie als „Sorge um das Selbst“ hat ihren Schwerpunkt auf der richtigen Handlungsweise.

Philosophie als Suche nach grundlegendem Wissen über die menschliche Natur und das Universum stellt eine Voraussetzung für die Sorge um das Selbst dar.

So entwickelten sich auch zwei unterschiedliche Verwendungen des Begriffes „Wahrheit“: eine wissenschaftliche und eine moralische Bedeutung. Die wissenschaftliche Verwendung ist

⁷ Vgl. Flynn S 43f

⁸ Vgl. Flynn S 44

⁹ Sartre EH S 155

kognitiv und theoretisch, die moralische ist praktisch und hat die Formung eines wahren Selbst zum Ziel.

Die moralische Wahrheit soll eine bestimmte Art von Person hervorbringen und eine besondere Lebensform ermöglichen. Diese Sorge um das Selbst gelangte im Laufe der Geschichte der Philosophie in die Peripherie. Einige Philosophen, wie Augustinus mit seinen *Bekenntnisse* und Blaise Pascal mit den *Pensées* sowie die deutschen Romantiker des frühen 19. Jahrhunderts ließen mit ihren Werken diese Auffassung der Philosophie als Sorge um das Selbst wiederaufleben. Der Existenzialismus hat in dieser umfassenden Tradition seine Wurzeln. Er bringt die persönliche Vorstellung von „Wahrheit“ wieder in den philosophischen Fokus: Eine Wahrheit, die gelebt wird und sich damit vom wissenschaftlichen Gebrauch dieses Begriffs nicht nur unterscheidet, sondern diesem auch häufig entgegengesetzt wird.¹⁰

2.3. Vorläufer des Existentialismus

Martin Heidegger entwickelt, von Husserl ausgehend, eine hermeneutische Phänomenologie, zuerst in *Sein und Zeit*. Von Husserl und Heidegger beeinflusst entsteht die existentialistische Phänomenologie – der phänomenologische Existenzialismus von Jean-Paul Sartre.¹¹

Als „Väter des Existentialismus“ im 19. Jahrhundert werden Søren Kierkegaard als auch Friedrich Nietzsche genannt.¹²

2.3.1. Edmund Husserl (1859-1938)

Husserl entwickelte seine phänomenologische Methode im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, und obwohl diese in der einen oder anderen Form von den Existentialisten jener Zeit übernommen wurden, sind viele und vielleicht die meisten Phänomenologen keine Existentialisten. Einigkeit herrscht aber darüber, dass die Aussage, dass alles Bewusstsein nämlich „Bewusstsein von etwas anderem als Bewusstsein“ ist, richtig ist. Oder anders ausgedrückt, ist es die Eigenart des Bewusstseins, auf ein anderes gerichtet zu sein, ein anderes Bewusstsein zu „intendieren“. Auch wenn das Bewusstsein in der Reflexion auf sich selbst gerichtet ist, so ist das Bewusstsein auf ein „anderes“ gerichtet.

¹⁰ Vgl. Flynn S 14ff

¹¹ Vgl. Mader S 454

¹² Vgl. Flynn S 16

Diese Intentionalität richtet sich mit jedem Bewusstseinsakt auf ein Objekt („intendiert“ ein „Objekt“), das sich „bereits“ in der Welt befindet. Somit besteht das für Descartes vorhandene Problem der Innen- und Außenwelt, und deren Überbrückung, nicht. Unsere Arten, diese Objekte zu intendieren sind so unterschiedlich wie die Art wahrzunehmen, zu begreifen, vorzustellen oder erinnern oder emotive Bezugnahme. Jedenfalls ist Bewusstsein eine Weise des In-der-Welt-Seins.¹³

In Sartres *Das Sein und das Nichts* wird anhand der „Schlüssellochszene“ ein berühmtes phänomenologisches Argument dargestellt, auf das im Kapitel über Sartre noch ausführlich eingegangen wird.

Wie schon angeführt, sind viele Phänomenologen keine Existentialisten, aber ebenso trifft das Gegenteil zu: während bezüglich Husserls Begriff der Intentionalität Akzeptanz herrschte da er für die deskriptiven Methoden ein weites Feld öffnete, so wurde ein späterer Ansatz von Husserl abgelehnt, nämlich sein Projekt einer „Einklammerung“ von Existenz. Diese „phänomenologische Reduktion“ oder epoché bestand darin, die Frage der Existenz oder des Seins der Objekte der phänomenologischen Deskription außer Acht zu lassen oder „einzuklammern“.

Die Kritik der Existentialisten bestand darin, dass damit unsere grundlegende Beziehung zur Welt eher in eine theoretische anstatt praktische verwandelt würde, und dass der Eindruck vermittelt würde, als ob wir als Theoretiker geboren und erst später die Praxis kennen lernen würden.¹⁴

2.3.2. Martin Heidegger (1889-1976)

Im Gegensatz zu seinem Lehrer Husserl, der die Fragen nach dem Wesen der Dinge, um ihre phänomenologische Wesenheiten zu suchen, „in Klammer“ setzte, stellt Heidegger die Frage: Was ist sein oder existieren? Sein Sein ist das des Phänomens, und nicht das kantische Ding an sich: seine Ontologie ist eine phänomenologische Ontologie, ebenso wie später die von Sartre.¹⁵ Wenn auch seine Frage sich nach dem Sein im Allgemeinen richtet, so befasst er sich doch sehr ausführlich im ersten Teil von *„Sein und Zeit“* mit der Analyse der menschlichen Existenz.¹⁶ Heideggers Konzeption von Philosophie stellt die Frage nach dem Sinn von Sein erneut stellen, und gleichzeitig auch die Frage nach dem Ursprung unseres Wissens von Sein. Nicht das

¹³ Vgl. Flynn S 35f

¹⁴ Vgl. Flynn S 38ff

¹⁵ Vgl. Foulquie S 50

¹⁶ Vgl. Foulquie S 51

theoretische Wissen, das sich auf das Wesen bezieht ist gemeint, sondern gemeint ist ein vortheoretisches, präreflexives Verstehen, das immer schon mit dem Dasein gegeben ist. Aufgabe ist es, dieses vorgängige, unmittelbare Seinsverständnis bewußt zu machen.¹⁷

Das Sein findet seinen Gehalt allerdings in dem Wortpaar: Sein und Nichts. Das Sein befindet seine Grenze nur an „Nichts“. Das Seiende kann nur vor dem Horizont des Nichts als seiend erscheinen und angesprochen werden, es ist immer schon mitintendiert. Heidegger geht davon aus, dass das „Nichts“ erfahren werden kann und auch wird. Es tut sich im Phänomen „Angst“ kund. Diese Angst – im Rückgriff auf Kierkegaard – ist zu unterscheiden von einer Furcht vor etwas Bestimmten, sie ist die Erfahrung einer gewissen Bodenlosigkeit des Lebens.¹⁸ Die Angst betrifft die Angst vor dem Nichts. Ihr Sinn ist, dass das eigentliche Seinkönnen offenbar wird, das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und –ergreifens. Dem Menschen geht es um sich selbst, sein Sein und Freisein für das eigenste Selbstsein in der Zukunft.

Sein Selbstsein kann der Mensch aber nur dann im eigentlichen Sinn vollziehen, wenn er auf die unüberholbare Möglichkeit des Todes hin lebt.¹⁹

Jedoch meint Sein zum Tode, Vorlaufen zum Tode, nicht Suizid oder das ständige Beschäftigtsein mit dem Tode im Sinne eines „memento mori“, sondern ein Vorlaufen in seine ureigensten Möglichkeiten. Dies erfolgt im Sich-öffnen und Offenhalten für das beständig das Dasein bedrohende Ende. Diese Todesgewissheit stellt eine unausweichliche Bedrohung auf dem Grunde eines angstbestimmten Verstehens, das auszuhalten ist, dar. Nach Heidegger braucht es daher das Motto: „Habe Mut zur Angst“.²⁰

Untrennbar mit der Frage nach dem Wesen des Seins ist die Frage, wer der Mensch sei, verknüpft.²¹

Der Mensch ist immer in Situationen in die er geworfen ist, sie sind ihm unverfügbar. Aufgrund dieser Faktizität seines Daseins, das „Geworfenseins“ entwirft sich das Individuum selbst in seinem zukünftigen Sein, nämlich wer es sein will. Der Mensch nimmt sein Sein „vorweg“. Der Tod als Ende des Daseins stellt die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins dar. Das Existieren, als „Sein zu seinem Ende“ ist grundsätzlich zeitlich. Die Zeitlichkeit stellt ein Konstituens seines Vollzugs dar.²²

¹⁷ Vgl. Gloy S 75

¹⁸ Vgl. Mader S 474f

¹⁹ Vgl. Mader S 482

²⁰ Vgl. Gloy S 89

²¹ Vgl. Mader S 477

²² Vgl. Mader S 481

Mitbedenken der eigenen Endlichkeit, sowohl bei Heidegger als auch bei Sartre führt zu der Verantwortung seinem Sein einen Sinn zu geben. Wie ich noch im Kapitel sechs *Hundert Jahre Einsamkeit* ausführen werde, stellt sich die Frage, ob der zum Teil fehlende Bezug zur eigenen Endlichkeit ein Indiz für die nicht wahrgenommene Verantwortung die Einsamkeit zu überwinden darstellt. Ursula, die Stammutter wird weit über 100 Jahre alt, ebenso ein biblisches Alter erreicht Amaranta. Der Endlichkeit, und somit Voraussetzung für Eigenverantwortung entgegengesetzt ist auch die Schilderung der Toten, die ihren Weg ins Leben zurück wählen. Sei dies Melchíades, der dies nach Belieben auch öfter tut, sei dies der von José Arcadio getötete Widersacher Prudencio.

Das dem Leben mitgängige Gefühl der Angst, das sowohl Angst vor der Verantwortung über die Lebensentwürfe und Entscheidungen beinhaltet, als auch die zugrundeliegende Angst in Bezug auf die eigene Endlichkeit scheint der Familie Buendía zu fehlen.

2.3.3 Søren Kierkegaard (1813-1855)

Kierkegaard sieht den Menschen einerseits als Individuum, andererseits auch als geistiges Wesen. „Wirklich“ ist nur das konkrete, existierende Individuum.²³

Seine Formel dafür lautet: „Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst.“²⁴

Da der Mensch für Kierkegaard weder nur ein leiblich-bedürftiges Wesen noch ein geistiges Wesen ist, offenbart sich darin ein Zwiespalt. Den Menschen nennt er daher auch ein „Zwischenwesen“, also Wesen zwischen Sein und Denken. Das Sein des Individuums, sein Dasein, wird als „Existenz“ bezeichnet. Für den Existierenden ist das Existieren auch sein höchstes Interesse, und die Interessiertheit am Existieren die Wirklichkeit für ihn. Das Existieren, so Kierkegaard, „trennt“ Denken und Sein. Das Tragische des Existierenden besteht eben darin, dass er eine Differenz ist, die niemals aufgehoben werden kann.²⁵

Das grundsätzliche existentielle Problem des Individuums besteht darin, das es sich in seinem Existieren, obwohl es daran unendlich interessiert ist, weder denken noch begreifen kann. Der Mensch als „Zwischenwesen“ kann daher keine Selbstidentität und keine Selbsttransparenz erlangen. In diesem Sinne ist auch eine Selbstverwirklichung unmöglich. Durch dieses Streben nach Einheit aus dieser Differenz von Denken und Sein, das niemals erreicht werden kann, ergibt sich für Kierkegaard die Grundstruktur des Ich als Selbst, als „Verzweiflung“. Damit

²³ Vgl. Mader S 352

²⁴ Mader S 352

²⁵ Vgl. Mader S 352f

gemeint ist diese Grundbestimmtheit des Menschen eine Selbstidentität erreichen zu wollen, aber nicht zu können.²⁶

Kierkegaard beschreibt die Entwicklung des Menschen zum Individuum sowohl in *Entweder-Oder* als auch in *Stadien auf des Lebens Weg*.

In beiden Werken werden durch die Erzählung einer Geschichte bzw. mehrerer Geschichten, die Argumente in einer ziemlich komplexen Beschreibung der drei Existenzsphären formuliert, um den Prozess zu schildern, der die Entstehung des Individuums darstellt.

Bruder Taciturnus, einer der Charaktere fasst die Stadien in einem Brief an die Leser von *Stadien auf des Lebens Weg* wie folgt zusammen:²⁷

„Es gibt drei Existenzsphären: die ästhetische, die ethische, die religiöse. [...] Die ethische Sphäre ist bloß Durchgangssphäre, und daher ist ihr höchster Ausdruck die Reue als eine negative Handlung. Die ästhetische Sphäre ist die der Unmittelbarkeit, die ethische ist die der Forderung (und diese Forderung ist so unendlich, dass der einzelne Mensch stets bankrott macht), die religiöse Sphäre ist die der Erfüllung, jedoch wohlzumerken, nicht einer Erfüllung wie der, dass man Gold in einen Stock oder in eine Tasche füllt, denn die Reue hat eben unendlich Raum geschafft, und daher denn der religiöse Widerspruch: zugleich auf 70000 Faden Wassers zu liegen und dennoch fröhlich zu sein.“²⁸

Die Stadien stellen in ihrer Abfolge allerdings keinen Fortschritt dar, sondern können nur in Sprüngen erreicht werden. Allen Stadien ist gemeinsam, dass in ihnen das Individuum es selbst sein will: nämlich mit sich identisch und seiner selbst transparent. In jedem Stadium wird dieses Ziel anders erreicht, allerdings kann dieses Ziel nie vollständig erreicht werden, was eine Dynamik in diese Stadien bringt.²⁹

Zusammenfassend kann über die drei Sphären folgendes gesagt werden:

Das ästhetische Stadium ist von der Unmittelbarkeit des natürlichen Lebens des Individuums gekennzeichnet. Es möchte in der Gegenwart bleiben, es will die Unmittelbarkeit des jeweiligen Lebensgenusses erleben. In diesem Stadium sieht das Individuum seine Identität des Selbst in

²⁶ Vgl. Mader 352f

²⁷ Vgl. Flynn S 47

²⁸ Flynn S 47

²⁹ Vgl. Mader S 358

einer endlosen Kette von Augenblickserlebnissen. Die ästhetische Existenz zeigt sich „ekzentrisch“, sie hat den Mittelpunkt nicht in sich, es gelingt ihr keine Kontinuität. Die ästhetische Lebensart führt nicht zu der gesuchten Selbstverwirklichung. Es gelingt nicht, Selbstidentität, Selbsttransparenz und Lebenskontinuität in der endlosen Kette von sinnlichen Erfahrungen zu finden. Die Folge davon sind Schwermut und Langeweile, und das Individuum sucht einen Ausweg aus dieser unbefriedigenden Lebenslage.³⁰

Diese Suche führt das Individuum zum ethischen Stadium. In diesem Stadium des ethischen Lebensvollzugs wird das Individuum zwar mit sich identisch und für sich selbst durchsichtig, aber die Selbstidentität und die Selbsttransparenz sind in jeder ethisch bewältigten Situation genauso zufällig wie im ästhetischen Stadium der punktuellen Lebensgenuss. Auch hier herrscht der Augenblick vor, die Dialektik der Lebensbedingungen beherrscht das Individuum. Es muss in jedem Augenblick eine neue absolute ethische Selbstwahl treffen.³¹

Dieses Wählen beziehungsweise Wählen-müssen zeigt existentialistische Dimensionen an, denn auch die Nichtwahl stellt eine Wahl dar, für die das Individuum verantwortlich ist. Hier spannt sich der Bogen zu Sartre, der behauptet, dass existieren für die menschliche Realität bedeutet wählen zu müssen, und wenn man nicht länger wählt, nicht mehr länger ist. Wählen bei Kierkegaard bedeutet nicht die Wahl zwischen Gut und Böse, sondern die Wahl eine Entscheidung zu treffen (in der die Kategorien von moralisch Gutem und Bösem wirksam sind).³²

In die dritte Sphäre gelangt der Mensch durch einen „Sprung in den Glauben“ und somit in die religiöse Sphäre. In dieser Sphäre entfaltet sich die höchste Stufe der Individuation. Hier gelten nicht die Kategorien von Lust und Schmerz wie in der ästhetischen Sphäre, noch die von Gut und Böse wie in der ethischen, sondern Sünde und Gnade.³³ Nach der Geschichte von Abraham werden in diesem Stadium die Kategorien des Ethischen als Reaktion auf einen göttlichen Befehl suspendiert. Somit befindet sich das religiöse Individuum „jenseits von Gut und Böse“, man kann es auch als unmoralisch Handelnden betrachten. Das religiöse Individuum steht somit über dem Allgemeinen.³⁴

Das Selbst findet sich im Vollzug des Lebens aus dem Glauben an Gott, bei dem alles möglich ist. In Bezug zu Sartres Existentialismus wurde Kierkegaards Deutung von Abrahams

³⁰ Vgl. Mader S 358f

³¹ Vgl. Mader S 359

³² Vgl. Flynn S 54

³³ Vgl. Flynn S 56

³⁴ Vgl. Flynn S 56f

Geschichte mit einer Situationsethik in Verbindung gebracht. Diese betrachtet jeden ethischen Fall als einzigartig und unvergleichbar.³⁵

Ich werde später noch auf Sartres Beispiel eines jungen Mannes zurückkommen, der die Wahl treffen muss, bei seiner Mutter zu bleiben oder sich der französischen Widerstandsbewegung anzuschließen.³⁶

2.3.4. Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Obwohl der Existentialismus eine Philosophie der Freiheit ist, wird der Begriff der Freiheit bei seinen Philosophen unterschiedlich besetzt.

Nietzsche bestreitet den Begriff des freien Willens und die Fähigkeit moralischer Wahl. Die Kraft, die das Universum bewegt, ist der Wille zur Macht. Der „Irrtum“ des freien Willens beruhe auf dem Glauben, dass die Wahl die Grundlage für unsere Urteile moralischer Zustimmung oder Ablehnung bilde. Tatsächlich aber sind bestimmte physiologische und kulturelle Kräfte die Grundlage dafür.³⁷

Wo aber ist in einer solchen Philosophie Platz für die schöpferische Freiheit im existentialistischen Sinn?³⁸ Aus dem „Tod Gottes“, das heißt die Einsicht, dass durch die moderne Wissenschaft der Glaube an das Göttliche hinfällig ist, ergibt sich ein Nihilismus.³⁹

Das Sterben der Religion und die Entwicklung der Evolutionstheorie entwerteten die bisherigen Werte des Christentums. Für Nietzsche bedeutete dieses Entwerten der obersten Werte, dass sich dadurch zeigte, dass sie keine obersten Werte waren, dass sie immer schon nichts (nihil) waren.⁴⁰

Eine „höhere Ethik“ spricht er den „freien Geistern“ zu. Diese sind die wahren Individuen und nicht der Teil der „Herde“. Nur sie können lebensbejahende moralische und das Leben steigernde ästhetische Werte schaffen. Kunst soll die Religion ablösen. Hier ist eine Verbindung zu Sartres *Der Ekel* gegeben, da die Kunst Roquentin erlösen soll.⁴¹

Den „freien Geistern“ empfiehlt Nietzsche eine fatalistische Lehre, die nahelegt das zu tun, was wir tun. Liebe zum Schicksal – amor fati – ist die Lösung für diese existentialistische Herausforderung. Gemeint ist eine aktive Liebe zum Schicksal, die vielleicht einen moralischen

³⁵ Vgl. Mader S 360

³⁶ Vgl. Sartre EH S 156ff

³⁷ Vgl. Flynn S 61f

³⁸ Vgl. Flynn S 62

³⁹ Vgl. Flynn S 63f

⁴⁰ Stegmaier S 173

⁴¹ Vgl. Flynn S 64

Imperativ in sich birgt, nämlich mutig und umsichtig zu handeln. Die freien Geister sind in der Lage lebensbejahende Motive zu erkennen und abzuwägen. Sartre hingegen spricht von kreativen „Wahlen“ und nicht wie Nietzsche von einem gewissen Determinismus der auch von den „freien Geistern“, wiewohl sie sich auch von der Herde abheben, nicht geleugnet werden kann.⁴²

Eine Überwindung des Nihilismus hält Nietzsche dadurch für möglich, dass erstens erkannt wird, was wirklich ist – für ihn der Wille zur Macht, und zweitens durch eine neue Grundhaltung zum Leben. Das „Spiel“ wird zur neuen Vorstellung vom Sinn des Lebens, zur neuen Lebenshaltung. Denn die Metapher des Spielens sagt, dass das Dasein nicht als Sein, sondern als Schein zu verstehen ist: Das Dasein wird gespielt.⁴³

„Die Haltung zum Leben, die nicht vergegenständlicht, in der das Ich nicht Subjekt und die Welt nicht Objekt ist, die nicht unter der Kategorie des Zwecks steht, ist das Spiel, das „Unnützlichke – als Ideal des mit Kraft überhäuften.“⁴⁴

Freiheit als Gegensatz zu Notwendigkeit sieht Nietzsche als falsch an. Es ist nicht Freiheit, sondern die große Bejahung, das amor fati. Somit ist die größte Freiheit die, die vom Zweck befreit ist.⁴⁵ Es gibt keine neuen Werte, die die alten ersetzen sollen, sondern nur die Haltung des Individuums. Sein „Maßstab“ ist der ob in der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“ die Handlung unzählige Male getan werden will.⁴⁶

In meiner Analyse von *Hundert Jahre Einsamkeit* werde ich noch kurz auf den Gedanken von Nietzsche bezüglich der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“ eingehen.

2.4. Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Jean-Paul Sartre zählt zu den großen Philosophen der Nachkriegszeit. Er prägte lange Zeit die intellektuelle Diskussion, wurde aber oft aufgrund seiner philosophischen und politischen Position angegriffen und herabgewürdigt.

Ich werde auf diese Kritiken nicht eingehen, nur insoweit, als Sartre selbst auf Vorwürfe und Kritik Stellung nimmt und zwar einerseits in dem Essay *Zum Existentialismus Eine Klarstellung* als auch in dem Essay *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. Sein Hauptwerk:

⁴² Vgl. Flynn S 66ff

⁴³ Vgl. Mader S 313ff

⁴⁴ Mader S 331

⁴⁵ Vgl. Mader S 331

⁴⁶ Vgl. Mader S 313ff

Das Sein und das Nichts erschien 1943 und enthält die Hauptthesen- und Themen des französischen Existentialismus.

Um die Entwicklung von Sartres Philosophie insbesondere in Bezug auf die anderen zu zeigen, gehe ich später neben seinem Hauptwerk auch auf seine Klarstellungen in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* als auch auf seine Weiterentwicklung des Konzepts des anderen vom Konflikt zur Beziehung des „Für-sich“ in *Entwürfe für eine Moralphilosophie* ein.

In der Einleitung „Auf der Suche nach dem Sinn“ setzt sich Sartre zunächst mit Husserls Begriff des intentionalen Bewusstseins von etwas auseinander. Somit läßt sich auch ableiten, dass es einen Bezugsgegenstand des Bewusstseins gibt.⁴⁷ Die Gegenstände sind aber nicht im Bewusstsein als dessen Inhalt, sondern sie sind Gegenstände in der Welt.⁴⁸ Die unreflektierte Weise des Bewusstseins nennt Sartre das präreflexive Bewusstsein. Dieses nicht-reflexive Bewusstsein ist erst die Bedingung für die Reflexion.⁴⁹ „Jede bewußte Existenz existiert als Bewußtsein, zu existieren.“⁵⁰

„Das Bewusstsein hat nichts Substantielles, es ist eine reine „Erscheinung“, insofern es nur in dem Maß existiert, wie es sich erscheint. Aber gerade wie es eine reine Erscheinung ist, weil eine völlige Leere ist (da die ganze Welt außerhalb seiner ist), wegen dieser Identität von Erscheinung und Existenz an ihm kann es als das Absolute betrachtet werden.“⁵¹

Nachdem er das Sein des Bewusstseins behandelt hat („Sein des percipere“), kommt er zum „Sein des percipi“, also dem Sein des Erkannten, der objektiven Seite der Erkenntnis.⁵² Er wiederholt, dass Bewusstsein Bewusstsein von etwas ist und schließt weiter, dass die Transzendenz die konstitutive Struktur des Bewusstseins ist, das bedeutet, das Bewusstsein entsteht auf ein Sein gerichtet, das es nicht selbst ist. Das bezeichnet Sartre als ontologischen Beweis.⁵³ Ebenso in der Einleitung setzt sich Sartre mit dem An-sich-sein auseinander, auf das er im ersten Kapitel des zweiten Teils, der des Für-sich-sein zum Thema hat, nochmals zurückkommt.

Im ersten Teil steht das Thema „Das Problem des Nichts“ im Mittelpunkt, das in den Kapiteln „Der Ursprung der Negation“, Die Unaufrichtigkeit“, aufgeteilt ist.

⁴⁷ Vgl. Sartre SN S 18ff

⁴⁸ Vgl. Suhr S 129

⁴⁹ Vgl. Sartre SN S 22

⁵⁰ Sartre SN S 23

⁵¹ Sartre SN S 27

⁵² Vgl. Sartre SN S 28

⁵³ Vgl. Sartre SN S 29

Der zweite Teil: „Das Für-sich-sein“ enthält die Kapitel „Die unmittelbaren Strukturen des Für sich“, „die Zeitlichkeit“, und die Transzendenz.“

Der dritte Teil trägt die Überschrift „Das Für Andere“ und beschäftigt sich mit „Die Existenz Anderer“, „Der Körper sowie die konkreten Beziehungen zu Anderen.“

Im vierten Teil „Haben, Handeln, Sein“ behandelt das erste Kapitel „Sein und Handeln: Die Freiheit“ und das zweite: „Handeln und Haben.“⁵⁴

Die Themen, die für meine Arbeit relevant sind, sind vor allem: Das An-sich und das Für-sich, das Für-Andere, das Nichts, Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*), Angst, sowie Freiheit. Der Einfluss Hegels auf Sartre wird von diesem in *Das Sein und das Nichts* selbst thematisiert. Insbesondere das Konzept des An-sich und des Für-sich zeigt Sartres intensive Auseinandersetzung mit Hegel. Auch die Dialektik von Sein und Nicht-sein rekurriert auf Hegel.

„Der Unterschied zwischen Sein und Nicht-sein, sagt Hegel, sei nur Ansichtssache; sie seien untrennbar miteinander verknüpft, so „dass es nirgend im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte.“⁵⁵ Caws vermutet darin auch die Quelle von Sartres Titel.⁵⁶ Aufgrund der einzugrenzenden Thematik dieser Arbeit werde ich aber auf Hegel und seinen Einfluss auf Sartre nicht eingehen.

2.4.1. *Das Sein und das Nichts*

2.4.1.1. Das An-sich

Ein wesentliches Thema in Sartres Werk ist, wie er bereits in der Einleitung schreibt, den tiefen Sinn dieser Seinstypen zu ergründen, sowie die grundsätzlich nicht kommunizierbaren Seinsregionen zu vereinigen.⁵⁷ Das Große, um das es Sartre geht, ist das Verhältnis des Menschen zu der Welt: „Das Konkrete kann nur die synthetische Totalität sein, von der das Bewußtsein wie auch das Phänomen lediglich Momente bilden. Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger „In-der-Welt-sein“ nennt.“⁵⁸ Sartre sagt weiter, dass durch die Befragung und

⁵⁴ Vgl. Sartre SN S 1157

⁵⁵ Caws S 51

⁵⁶ Vgl. Caws, S 51

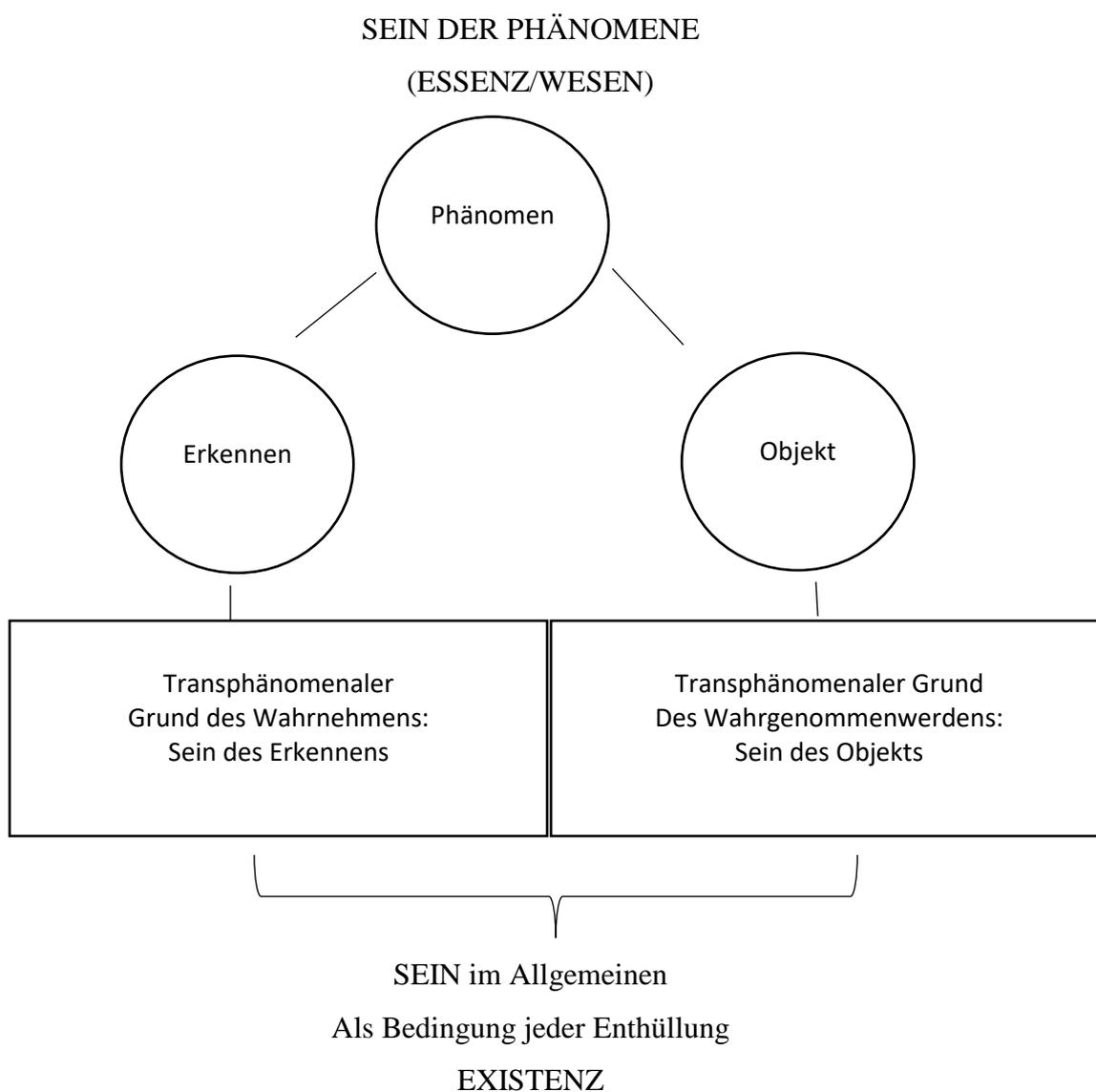
⁵⁷ Vgl. Sartre SN S 44f

⁵⁸ Sartre SN S 50

Beschreibung jener Totalität, die der Mensch-in-der Welt ist, die folgenden zwei Fragen beantwortet werden können ⁵⁹:

- 1.) „Was ist das synthetische Verhältnis, das wir In-der-Welt-sein nennen?“
- 2.) Was müssen der Mensch und die Welt sein, damit das Verhältnis zwischen Ihnen möglich ist?“ ⁶⁰

Martin Suhr⁶¹ hat eine bildliche Darstellung gemacht, die meiner Meinung nach hilfreich ist, dieses Verhältnis zu veranschaulichen.



⁵⁹ Vgl. Sartre SN S 50

⁶⁰ Sartre SN S 50

⁶¹ Suhr S 136

Das An-sich ist etwas schwer zu Fassendes, da es nur ein Grenzbegriff ist, den es nie in Reinform gibt, da er nur aus der Perspektive des Für-sich beschrieben werden kann. Das An-sich kann auch nicht konkret mit einem Ding, wie einem Stein oder der Wurzel eines Kastanienbaums identifiziert werden, da es bei Sartres An-sich nicht um einen konkreten Stein oder eine konkrete Kastanienwurzel geht, sondern um das „an“ den Dingen, das sie unbezwingbar und „nichtmenschlich“ sein läßt.⁶²

Das An-sich begegnet uns im Dinglichen. Es stellt sich dar als das Absurde, Zwecklose, Überflüssige und Zufällige. Es ist das reine Sein, das nur in sich ist und somit auch kein Verhältnis zu sich hat.⁶³

Das An-sich-sein des Phänomens beschreibt Sartre mit drei Merkmalen: „Das Sein ist. Das Sein ist an sich. Das Sein ist das, was es ist.“⁶⁴ Es hat kein Geheimnis, es ist massiv. Es kann als Synthese von sich mit sich bezeichnet werden. Es ist volle Positivität und enthält keinerlei Negation. Es ist ebenso jenseits von Negation und Affirmation, es ist nicht zeitlich. Es ist in seinem Sein isoliert und hat keinen Bezug zu dem, was es nicht ist.⁶⁵

Beim An-sich gibt es kein Geheimnis, weder Innen- noch Außenwelt. Es ist reine Identität, reine Seinsfülle.⁶⁶

Ebenso ist das An-sich-sein nicht von etwas anderem Existierenden abzuleiten. Das nennt Sartre die Kontigenz des An-sich-seins. Ebenso wenig kann An-sich-sein von einem Möglichen abgeleitet werden, denn das Mögliche gehört zur Seinstruktur des Für-sich. Somit ist das An-sich-sein nie als möglich oder unmöglich zu bezeichnen, es ist. Da das Sein absolut von nichts abzuleiten ist, nämlich weder von einem Sein, noch von einem Möglichen, noch von einem notwendigen Gesetz, so empfindet das Bewusstsein das Sein als „zu viel“ (de trop), als überflüssig.⁶⁷

In *Der Ekel* wird dieses Gefühl des „de trop“ literarisch beeindruckend beschrieben. Der Ekel, der bei Roquentin mit einem Stein am Strand beginnt, und sich zu einem Fast-Zusammenbruch anlässlich der Betrachtung der Wurzel einer Kastanie auswächst, zieht sich durch das gesamte Tagebuch Roquentins, der mit dieser Empfindung auf die Grundlosigkeit der Existenz reagiert.

⁶² Vgl. Wildenburg S 31

⁶³ Vgl. Mader S 486

⁶⁴ Sartre SN S 44

⁶⁵ Vgl. Sartre SN S 41ff

⁶⁶ Vgl. Wildenburg S 32

⁶⁷ Vgl. Sartre SN S 44

In dem Abschnitt über *Der Ekel* werde ich mich mit dem „de trop“ und seinen Konsequenzen bei Roquentin ausführlich befassen.

Das An-sich ist von absoluter Grundlosigkeit, da es ebensowenig gewollt noch geschaffen, notwendig oder möglich ist. Wenn es Grund seiner selbst wäre, müsste es etwas als vorausgesetzt geben, das sich selbst erschaffen hat. Der Grund kommt erst durch das Selbstbewusstsein, dem Für-sich.⁶⁸

Sartre behandelt das Für-sich-sein nicht im Anschluss an seine Untersuchungen des An-sich-seins, sondern handelt davor noch das Problem des Nichts ab.

2.4.1.2. Das Nichts

Diese Analyse des Nichts, der Negation, ist aber wesentlich für das Verständnis des Für-sich. Die Negation ist für Sartre notwendig um Fragen zu stellen, insbesondere die nach dem Sein. Der Ursprung und der Grund der Negation ist das Nichts. Das Nichts kann nicht außerhalb des Seins erfasst werden, es muss innerhalb des Seins gegeben sein. Da der Seinsbegriff des An-sich-seins die volle Positivität enthält, und daher nicht daraus resultieren kann, stellt Sartre die Frage woher das Nichts komme.⁶⁹

Die Antwort darauf ist: „Das Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt, ist ein Sein, in dem es in seinem Sein um das Nichts seines Seins geht: das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt, muß sein eigenes Nichts sein.“⁷⁰

Sartre hat davor erklärt, dass jeder Akt des Befragens die Möglichkeit einer negativen Antwort enthält.⁷¹

Das Auftauchen des Menschen im Milieu des ihn umschließenden Seins bewirkt, dass sich eine Welt enthüllt. Das Wesentliche an diesem Auftauchen ist aber die Negation. Somit ist der Mensch das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt.⁷² „Die menschliche – Realität ist fähig, sich aus dem Zusammenhang mit dem Seienden herauszulösen, sie kann ein Nichts, ein Nein, ein Nicht aus sich hervorbringen.“⁷³

⁶⁸ Vgl. Wildenburg S 31

⁶⁹ Vgl. Sartre SN S 79f

⁷⁰ Sartre SN S 81

⁷¹ Vgl. Sartre SN S 56ff

⁷² Vgl. Sartre SN S 83

⁷³ Suhr S 143

Also ist das Bewusstsein das konkrete Nichts, es ist von seinem Objekt durch ein Nichts getrennt. Dieses Nichts ist kein Ding, es ist die Struktur, mit seinem Objekt nicht identisch zu sein und sich deshalb aus der Kausalität des positiven Seins lösen zu können. Das Bewusstsein ist die Fähigkeit, sich selbst in Frage zu stellen und dadurch aus der vollkommenen Identität mit sich herauszugleiten. In der Frage löst sich der Fragende vom Sein. Dieser Bruch der Kausalkette ist das Nichts im Menschen und die Quelle des Nichts in der Welt.⁷⁴

Der Mensch setzt Denkakte, die von keinem vorherigen Zustand bestimmt oder motiviert sind, und somit kommt es zum Bruch mit dem Sein in ihm selbst. Es geschieht ein ständiges Ablösen der Wirkung von der Ursache, da ein nichtender Prozess beinhaltet, dass sein Ursprung nur von ihm selbst hergeleitet wird. Der Schritt, der die unmittelbare psychische Vergangenheit von der Gegenwart trennt, ist das Nichts.⁷⁵

Daraus folgt: „Die Freiheit ist das menschliche Sein, das seine Vergangenheit aus dem Spiel bringt, indem es sein eigenes Nichts [néant] absondert.“⁷⁶ Das Bewusstsein muss also sein vergangenes Sein nichten. Eine Distanz des Bewusstseins von sich selbst ist Bedingung die Einheit der Erfahrung machen zu können.⁷⁷

„So ist das Nichts dieses Loch im Sein, dieser Sturz des An-sich zum Sich, wodurch sich das Für-sich konstituiert.“⁷⁸

2.4.1.3. Das Für-sich

Sartre definiert das Für-sich so: „Doch das Für-sich ist. Es ist, wird man sagen, und sei es als Sein, das nicht das ist, was es ist, und das das ist, was es nicht ist.“⁷⁹ „Das Subjekt ist von sich selbst getrennt. Aber, das ist der entscheidende Punkt, es ist seine eigene Seinsdekompression.“

⁸⁰ Damit steht es dem An-sich radikal gegenüber, das das ist, was es ist.

Die synthetische Verbindung dieser zwei radikal verschiedenen Seinsmodi ist das Für-sich selbst. Das Für-sich ist ja die reine Nichtung des An-sich, gewissermaßen wie ein Seinsloch innerhalb des Seins.⁸¹

⁷⁴ Suhr S 143

⁷⁵ Vgl. Sartre SN S 88

⁷⁶ Sartre SN S 90

⁷⁷ Vgl. Suhr S 146

⁷⁸ Sartre SN S 172

⁷⁹ Sartre SN S 173

⁸⁰ Suhr S 164

⁸¹ Vgl. Sartre SN S 1055f

„Das Für-sich hat keine andere Realität, als die Nichtung des Seins zu sein. Seine einzige Qualifikation geschieht ihm dadurch, dass es Nichtung des individuellen und einzelnen An-sich ist und nicht eines Seins im Allgemeinen.“⁸²

Diese Nichtung des An-sich-seins richtet sich auf ein beliebiges An-sich-sein. Sartre bezeichnet die menschliche Realität vor allem als ihr eigenes Nichts. Das Für-sich nichtet das verfehlte Sich als An-sich-sein.⁸³ Das Sein des Für-sich, also das Bewusstsein ist gekennzeichnet durch die eigene Zerrissenheit. Es kann keine Koinzidenz mit sich selbst haben, keine wirkliche Selbstidentität. Bewusstsein ist immer durch eine Anwesenheit bei sich gekennzeichnet, es ist immer im Abstand zu sich. Dadurch entsteht dieser Null-Abstand, das Nichts.⁸⁴

Die Negation des An-sich zeigt dem Für-sich seine Freiheit, die es durch die Vielfalt der Möglichkeiten hat. Es kann sich auf seine Zukunft, seine Möglichkeiten hin entwerfen. Diese Projektion unterscheidet das Für-sich von den Dingen.⁸⁵

Die Freiheit ist zunächst eine, die verneint. Dadurch wird Selbstbewusstsein zuallererst ermöglicht, indem das An-sich genichtet wird. Ich bin nicht dies oder das, nicht ein Stein oder eine Wurzel. Ich bin also nicht An-sich. Durch diese Nichtung kommt der spürbare Riss ins Sein, der alles verändert. Das „absolute Ereignis“, das Hervorbrechen der Freiheit wird möglich.⁸⁶ Als Für-sich sind wir selbst diese Verneinung, die die Voraussetzung dafür darstellt, dass wir überhaupt verneinen können. Das Für-sich ist also kein Ding, kein Etwas, kein starres und massives An-sich. Sartre bezeichnet es als Nichts.

Es besteht im Vollzug der Verneinung, es ist Differenz und Spaltung.⁸⁷ Ebenso wie beim Begriff An-sich von Sartre nicht das konkrete Ding gemeint ist, ist auch mit Für-sich nicht der konkrete, individuelle Mensch gemeint, sondern das, was jeden Menschen als selbstbewussten Menschen auszeichnet. Es sind Grundbedingungen menschlichen Daseins.⁸⁸

Das Für-sich, das das An-sich negiert und überschreitet, bleibt unauflöslich mit ihm verbunden. Das zeigt sich auch durch die zeitlichen Dimensionen des Für-sich. Wir sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wir haben sie nicht.⁸⁹

„Durch das Für-sich kommt die Vergangenheit in die Welt,“⁹⁰

⁸² Sartre SN S 1057

⁸³ Vgl. Sartre SN S 188

⁸⁴ Vgl. Mader S 486f

⁸⁵ Vgl. Schumacher S 10

⁸⁶ Vgl. Wildenburg S 32f

⁸⁷ Vgl. Wildenburg S 33

⁸⁸ Vgl. Wildenburg S 34

⁸⁹ Vgl. Wildenburg S 44

⁹⁰ Sartre SN S 228

Aber wir sind diese Vergangenheit immer im Zustand der Verneinung, im Gegensatz zum An-sich, das ist, was es ist. Das Für-sich ist immer schon über seine Vergangenheit hinausgegangen, hat sie immer schon überschritten. Dadurch sind wir nie diejenigen, die wir eben noch gewesen sind. Ebenso gilt, dass auch Gegenwart und Zukunft nur durch das Für-sich in die Welt kommen. Die Gegenwart umfasst meine „Anwesenheit bei der Welt“, die ich nicht bin. Die Zukunft bedeutet das Für-sich, das es noch nicht ist, es ist der Entwurf durch den das Für-sich die Gegenwart überschreitet.

Er ist ausgerichtet auf etwas, das es noch nicht ist, aber sein will.

Zeitlichkeit kommt also erst durch das Für-sich in die Welt.⁹¹

„Sie ist auch nicht das Sein, sondern sie ist die Innenstruktur des Seins, das seine eigne Nichtung ist, das heißt der dem Für-sich-sein eigne Seinsmodus.“⁹²

Das Für-sich will An-sich werden, aber das ist nicht möglich. Das Individuum muss die Zerrissenheit, die Selbstentfremdung ertragen.⁹³

Die daraus folgende Distanz zu sich selbst bringt die Erfahrung einer existentiellen Einsamkeit, die unhintergebar ist.

2.4.1.4. Freiheit

Die Negation, die durch die menschliche Realität zur Welt kommt, schafft einen Bruch zwischen Welt und sich selbst. Diese permanente Möglichkeit des Bruchs ist gleichzusehen mit der Freiheit.⁹⁴ „Daß das Für-sich das zu sein hat, was es ist, daß es das ist, was es nicht ist, indem es nicht das ist, was es ist, daß in ihm die Existenz dem Wesen vorausgeht und dieses bedingt daß ist ein und dasselbe, nämlich daß der Mensch frei ist.“⁹⁵

Allerdings gibt es nur die Freiheit zu wählen, nicht aber die Freiheit nicht zu wählen.⁹⁶

„Ich bin verurteilt, für immer jenseits meines Wesens zu existieren, jenseits der Antriebe und Motive meiner Handlung: Ich bin verurteilt frei zu sein.“⁹⁷

Das Für-sich, so zeigt Sartre ist Freiheit. Negative Freiheit als Absetzung vom An-sich, positive Freiheit, da es immer über sich hinaus ist, durch begehrlisches Streben Zwecke setzt. Negative

⁹¹ Vgl. Wildenburg S 45f

⁹² Vgl. Sartre SN S 275

⁹³ Vgl. Mader S 488

⁹⁴ Vgl. Sartre SN S 763

⁹⁵ Sartre SN S 763

⁹⁶ Vgl. Sartre SN S 832

⁹⁷ Sartre SN S 764

Freiheit will, dass ein bestimmter Zustand nicht ist, positive Freiheit will, dass ein anderer Zustand sein soll.⁹⁸ Das Nichts bringt eine Trennung zwischen dem was der Mensch war und dem was er ist, und wiederum zwischen dem was sein wird.⁹⁹ „Der Mensch ist frei, weil er nicht Sich ist, sondern Anwesenheit bei sich.“¹⁰⁰

Ein Problem der Freiheit betrifft ihre Beziehung zur Faktizität. Wir werden in Klassen, Nationen, Familien geboren, wir werden mit Einschränkungen geboren etc. Das können wir nicht ändern, aber die Widerstände, die uns begegnen, sind keine Gefahr für die Freiheit, sondern ermöglichen ihr erst, als Freiheit aufzutauchen. Denn frei sein bedeutet nicht, dass man alles erreicht was man will, sondern sich dafür zu entscheiden, durch sich selbst zu wollen, im Sinn von wählen. Der Erfolg ist für die Freiheit in keiner Weise von Bedeutung. Die Widerstände, denen wir begegnen, die wir nicht geschaffen haben, sind Bedingung der Freiheit.¹⁰¹

„Das Für-sich ist frei, aber in Bedingtheit, und diese Beziehung der Bedingtheit zur Freiheit ist es, die wir unter dem Namen Situation zu präzisieren versuchen.“¹⁰² Freiheit gibt es nur in Situationen aber es gibt Situation nur durch die Freiheit.¹⁰³

Es gibt für Sartre allerdings einen grundlegenden Freiheitsakt, der den einzelnen Handlungen ihren Sinn gibt.¹⁰⁴ In dieser Ur-Wahl legt das Individuum durch eine bewusste Wahl den Rahmen seines Selbst im Groben fest. Die weiteren Handlungen im Laufe seines Lebens sind dann integrierender Teil dieses Urentwurfes. Grundsätzlich kann dieser Initialentwurf jederzeit geändert werden, indem eine andere Wahl bezüglich seiner selber und seiner Zwecke getroffen wird.¹⁰⁵

Sobald ich mich aber auf einen bestimmten Entwurf festgelegt habe, ist es nach Sartre müßig, für jede einzelne Handlung die Fragen nach alternativen Handlungen zu stellen.¹⁰⁶ Aber – so Sartre – „um welchen Preis?“¹⁰⁷ Freiheit in eigentlicher existentieller Bedeutung tritt daher nur auf der Ebene der Ur-Wahl auf.¹⁰⁸

Aus dieser Freiheit, die Sartre postuliert, folgen auch die Konsequenzen Verantwortung, Angst und Verlassenheit/Einsamkeit. Auf diese werde ich in folgenden Kapiteln eingehen.

⁹⁸ Vgl. Wildenburg S 55f

⁹⁹ Vgl. Sartre SN S 765

¹⁰⁰ Sartre SN S 765

¹⁰¹ Vgl. Sartre SN S 833ff

¹⁰² Sartre SN S 895

¹⁰³ Vgl. Sartre SN S 845

¹⁰⁴ Vgl. Sartre SN S 799f

¹⁰⁵ Vgl. Pieper S 203

¹⁰⁶ Vgl. Pieper S 205

¹⁰⁷ Sartre SN S 804

¹⁰⁸ Vgl. Pieper S 205

2.4.1.5. Angst

Sartre stellt die Frage, welche Form des Bewusstseins die Freiheit hat, und gibt die Antwort.¹⁰⁹: „in der Angst gewinnt der Mensch Bewusstsein von seiner Freiheit, oder, wenn man lieber will, die Angst ist der Seinsmodus der Freiheit, als Seinsbewusstsein, in der Angst steht die Freiheit für sich selbst in ihrem Sein in Frage.“¹¹⁰ Im Gegensatz zu Kierkegaard und Heidegger, die Angst als Angst vor der Freiheit bzw. als Angst als das Erfassen des Nichts beschreiben, sieht Sartre jedoch die Angst als Folge der gegenwärtigen Konfrontation mit dem zukünftigen Sein. Angst entsteht nicht wegen der Möglichkeiten die die Zukunft bringt, und nicht wegen ihrer möglichen Annihilation, sondern wegen der Unsicherheit darüber, wer ich sein werde, wenn ich dieses zukünftige Sein bin. Es gibt nichts, was mich verpflichtet in Zukunft meinen bisherigen Entwurf beizubehalten, ich kann ihn jederzeit ändern. Zwischen meinem gegenwärtigen Sein und meinem zukünftigen Sein steht das Nichts. Meine Vergangenheit bildet keine fixe Basis für mein zukünftiges Verhalten.¹¹¹

„Das Bewusstsein, seine eigene Zukunft nach dem Modus des Nicht-seins zu sein, ist genau das, was wir Angst nennen.“¹¹²

Angst entsteht also aus dem Bewusstsein, nicht determiniert zu sein, dem Bewusstsein, dass das Nichts der Bruch der Kausalkette unserer Handlungen ist.¹¹³

Wir leben aber nicht in einem ständigen Zustand der Angst. Die häufigsten Situationen in unserem Leben sind die, in welchen wir handeln. In Tätigkeit ist das Bewusstsein jedoch ein unreflektiertes Bewusstsein. Erst wenn wir uns auf die Ebene der Reflexion begeben, entsteht die Angst als Struktur des reflexiven Bewusstseins.¹¹⁴ In seiner Klarstellung zum Existentialismus bezieht sich Sartre auf Vorwürfe, dass der Existentialismus einen Quietismus der Angst propagierte.¹¹⁵ Seine Antwort darauf: „Wenn der Mensch nicht ist, sondern sich schafft, und wenn er, indem er sich schafft, die Verantwortlichkeit für die ganze Gattung Mensch übernimmt, wenn es weder einen Wert noch eine Moral gibt, die a priori gegeben sind, sondern wir in jeden Fall allein entscheiden müssen, ohne Stütze, ohne Führung und dennoch

¹⁰⁹ Vgl. Sartre SN S 91

¹¹⁰ Sartre SN S 91

¹¹¹ Vgl. Caws S 56

¹¹² Sartre SN S 96

¹¹³ Vgl. Suhr S 143ff

¹¹⁴ Vgl. Sartre SN S 102ff

¹¹⁵ Vgl. Sartre EH S 113

für alle, wie sollten wir da nicht Angst haben, wenn wir handeln müssen?“¹¹⁶ Aber Angst sei kein Hindernis für das Handeln, sondern eben erst ihre Voraussetzung.¹¹⁷

Um der eigenen Angst zu entgehen, können wir Fluchtverhaltensweisen entwickeln, zum Beispiel die Flucht in den Determinismus als Entschuldungsverhalten.¹¹⁸

Einen weiteren Versuch der Angst zu entfliehen bezeichnet Sartre als „mauvaise foi“, die ich im nächsten Kapitel kurz behandeln werde.

In seinem Essay *Der Existentialismus ist ein Humanismus* nimmt Sartre ebenso Stellung gegen Vorwürfe, und betont wiederum die Verantwortung, die wir mit unserer Wahl für die aller Menschen übernehmen müssen. Die Folgerung aus dem Postulat, dass die Existenz der Essenz, dem Wesen, vorausgeht ist, dass der Mensch verantwortlich ist: „mich wählend wähle ich den Menschen“.¹¹⁹ In Anlehnung an Kant postuliert Sartre, hat der Mensch seine Handlungen immer im Hinblick darauf, was geschähe, wenn alle so handelten, zu hinterfragen.¹²⁰

Da wir dieser Verantwortung nicht entgehen können, können wir auch der Angst nicht entgehen. Ebenso wenig wie dem Gefühl der Verlassenheit, der Einsamkeit, da es nur einen selbst gibt, der die Entscheidung, ohne Rückgriff auf Autoritäten oder gegebene Werte, treffen kann.

2.4.1.6. La mauvaise foi – Unaufrichtigkeit

So wie die Freiheit den höchsten Wert für die Existenzialisten darstellt, ist die Authentizität ihre erste Tugend.¹²¹

Authentizität fordert den Verzicht auf jede Art von Entwurf seiner selbst – mutig, edel, selbstlos etc. zu sein, weil diese Entwürfe nicht realisierbar seien. Der einzige annehmbare Entwurf ist, so zeigt die Authentizität, machen- und nicht sein. Wenn wir authentisch sind, müssen wir uns ständig von unseren jeweiligen konkreten Entwürfen distanzieren, sie immer neu betrachten und neu bewerten in der Hinsicht, ob sie für uns noch gültig sind. Dieses ständige Sich-Infrage-Stellen ist die Voraussetzung für Authentizität. Authentizität ist daher kein zu erreichender Zustand, sondern eine lebenslange Aufgabe.¹²² Nur durch Authentizität wird man zu einem Individuum. Beides bedingt sich gegenseitig: zu einem Individuum im existentialistischen Sinn

¹¹⁶ Sartre EH S 117

¹¹⁷ Vgl. Sartre EH S 117

¹¹⁸ Vgl. Sartre EH S 109

¹¹⁹ Sartre EH S 151

¹²⁰ Vgl. Sartre EH S 152

¹²¹ Vgl. Flynn S 115

¹²² Vgl. Wildenburg S 91f

wird man nur durch Authentizität. Und wahrhaft authentisch zu sein, heißt die eigene Individualität zu leben.¹²³

Obwohl nicht unter demselben Kapital „mauvaise foi“ abgehandelt, betrifft eine andere Verfehlung von Authentizität und Freiheit den „esprit de sérieux“, deren Grenzen fließend sind.¹²⁴ Dieser „Geist der Ernsthaftigkeit“ will den Blick auf Handlungsalternativen verhindern und festgefügte Verhaltensmechanismen als unumstößlich vorspiegeln. Ein festes Wertgefüge soll unaufhebbare Notwendigkeiten und Schicksalhaftigkeit suggerieren. Damit wird ein falsches Verhältnis zwischen Subjekt und Welt entworfen.¹²⁵

Im Gegensatz dazu geht es bei der „mauvaise foi“ nicht um das Verhältnis zur Welt, sondern zum Verhältnis des Subjekts zu sich. „Mauvaise foi“ grenzt sich von der Lüge dadurch ab, dass hier kein anderer getäuscht wird, sondern eine komplizierte Art der Selbstlüge vorliegt.¹²⁶

Menschliche-Realität, so Sartre, sei zugleich Faktizität als auch Transzendenz, das heißt sowohl Gegebenes als auch die Möglichkeit zur Freiheit.¹²⁷ Die Faktizität des Menschen betrifft seine Geschlechtlichkeit, Leiblichkeit, seine Einbettung in konkrete historische Situationen sowie gesellschaftliche Klassen, sein Verwiesensein auf die Anderen, sowie seine Sterblichkeit. Die Faktizität kann zwar transzendiert werden, aber die Transzendierung ist von dieser Faktizität bereits konturiert und eingegrenzt. Der Mensch muss in der Spannung dieses Mit-und-Gegeneinanders beider Existenzformen leben.¹²⁸ Wenn nun versucht wird diese Doppelseigenschaft des Seins dazu zu nützen, die Faktizität in Transzendenz zu verwandeln, und die Transzendenz in Faktizität, so befindet sie sich im Zustand der Unaufrichtigkeit.¹²⁹

Als ein Beispiel dafür bringt Sartre den Kellner, der ganz in seiner Rolle als Kellner aufgeht, der bemüht ist, der vermeintlichen Erwartungshaltung der Gäste voll und ganz zu entsprechen. Zunächst transzendiert er so seine Faktizität Kellner zu sein, indem er zum Spieler eines Kellners wird. In Folge aber essentialisiert er durch die Habitualisierung seines Verhaltens diesen seinen Gestus als Kellner-Spieler und schreibt ihn dadurch als Faktizität fest.¹³⁰

Die „mauvaise foi“ des Kellners besteht darin, dass er versucht, ein An-sich eines Kellners zu sein, und nicht jemand, dessen freie Wahl es ist, diesen Beruf auszuüben. Aber er kann es nicht

¹²³ Vgl. Flynn S 109

¹²⁴ Vgl. Galle S 23

¹²⁵ Vgl. Galle S 22f

¹²⁶ Vgl. Galle S 24

¹²⁷ Vgl. Santoni S 67f

¹²⁸ Vgl. Galle S 26

¹²⁹ Vgl. Santoni S 67f

¹³⁰ Vgl. Galle S 28

nach dem Modus des An-sich-seins sein, sondern nur nach dem Modus, das zu sein, was er nicht ist ¹³¹

Der Sinn der „mauvaise foi“ liegt darin, sich von der Last der Spannung zwischen den beiden Polen Transzendenz und Faktizität zu befreien. Transzendenz wird zur Faktizität erklärt, und umgekehrt. ¹³²

2.4.1.7. Das Für-Andere

Nach dem Seinsstatus des An-sich und des Für-sich führt Sartre den dritten Seinsstatus, das Für-Andere, ein. Sartre gibt am Ende des vorhergehenden zweiten Teils die Begründung zur Zwischenmenschlichkeit: Der menschliche Körper kann prinzipiell nicht im Blickfeld des intentional tätigen Subjekts liegen, da der Körper wesenhaft durch andere erkannt wird. ¹³³ Das Für-Andere-Sein stellt einen anderen Existenzmodus dar, der ebenso fundamental wie das Für-sich-sein ist. ¹³⁴ In der Essenz des Für-sich-seins gibt es nichts, das einer Existenz des Anderen bedarf. Der Andere ist für Sartre nicht notwendig, um Anstoss für ein reflexives Bewusstsein zu sein. Nicht die eigenen Bewusstseinsleistungen, sondern die körperlichen Erscheinungsweisen bedürfen des Anderen, in dessen Perspektive sich das intentionale Subjekt versetzen können muss. ¹³⁵ Die Fragestellung Sartres bezieht sich darauf, wie sich für mich überhaupt die Existenz des Anderen als Mensch begründet, als mein Analogon, und welche Folgerungen aus der Gewissheit des anderen daraus für mich, die Wahrnehmung meiner selber, erwachsen. ¹³⁶ Vorweggenommen lautet sein Argument, dass im subjektiv erlebten Blick des Anderen ich mir ebenso zweifelsfrei der Existenz anderer Personen bewusst werde, wie ich den Entzug meiner eigenen ursprünglichen Freiheit erfahre. ¹³⁷

Ich werde im Folgenden die vier Manifestationen: der Blick, die Scham, die Liebe, der Tod darstellen. ¹³⁸

Der Blick

Von den sehr lebhaft und eindrücklich beschriebenen Beispielen wähle ich die Szene in einem Park: Ein Parkbesucher sieht einen Rasen, Stühle rundherum und einen Menschen, der an den

¹³¹ Vgl. Sartre SN S 100f

¹³² Vgl. Galle S 27

¹³³ Vgl. Honneth S 137

¹³⁴ Vgl. Sartre SN S 400

¹³⁵ Vgl. Honneth S 136f

¹³⁶ Vgl. Galle S 31

¹³⁷ Vgl. Honneth S 136

¹³⁸ Vgl. Galle S 31

Stühlen vorbeigeht. Diesen Menschen erfasst er gleichzeitig als Gegenstand und als Menschen. Würde er ihn als Puppe wahrnehmen, so würde er ihn nur additiv den anderen Gegenständen hinzufügen, und er könnte ihn ohne menschliche Modifikation der anderen Gegenstände wieder verschwinden lassen.¹³⁹ Wenn aber der Parkbesucher nun merkt, dass die wahrgenommene Person ein Mensch ist, mit eigenem Bewusstsein, so bietet sich eine ganz andere Situation dar: Die Bewusstseinsqualität des Gegenübers erzeugt in ihm selbst eine Veränderung, er sieht sich als Objekt wahrgenommen. Das läßt er nicht zu und im Kampf um Anerkennung versucht er das Gegenüber selbst wieder zum Objekt zu machen, um selbst Subjekt bleiben zu können. Der Kampf um Anerkennung ist sowohl unabschließbar, als auch unhintergebar und die Voraussetzung für jede Form menschlichen Miteinanders.¹⁴⁰ „Dieses Miteinander, so wird nun offenbar, bietet keine Hilfe, kennt kein Mitleid, auch keine Freude durch Geselligkeit. Es ist vielmehr – strukturell bedingt – perennierender und immer gleich aussichtsloser Kampf um die Realisierung der eigenen Ansprüche, die immer darauf gerichtet sein müssen, den Anderen zum Objekt zu machen, um so selbst Subjekt bleiben zu können.“¹⁴¹

Sartre bezeichnet den Anderen grundsätzlich als den, der mich ansieht. Wenn wir ein Gegenüber ansehen, uns seines Blickes vergewissern, nehmen wir seine Augen nicht mehr als Objekt wahr. Wir realisieren, dass der Andere das Vermögen des Blicks und des Bewusstseins hat. Und die Tatsache, dass wir die Augen des Anderen nicht als Objekt ansehen, führt dazu, dass wir uns selbst als Objekt wahrnehmen. Der schon oben erwähnte Kampf um Anerkennung wird dazu führen, den Anderen in ein Objekt zurück führen zu wollen.¹⁴² Der Blick nur läßt uns die konkrete Erfahrung machen, dass wir für die Blickenden existieren, dass es Bewusstseins gibt, für die ich existiere.¹⁴³

Die Scham

Der Blick dessen, dem ich begegne klärt mich über mich selbst auf. Diese Selbstaufklärung erfolgt nicht zuletzt durch die Scham. Die Scham entsteht nicht durch den Prozeß der Selbstreflexion, sondern braucht den Anderen. Meine Scham resultiert daraus, wie ich Anderen erscheine.¹⁴⁴

Für mich bin ich Bewusstsein, Für sich-sein, das gekennzeichnet ist dadurch, nicht das zu sein, was ich bin und das zu sein, das ich nicht bin. Für den Anderen hingegen bin ich, habe meine

¹³⁹ Vgl. Sartre SN S 459

¹⁴⁰ Vgl. Galle S 32

¹⁴¹ Galle S 32f

¹⁴² Vgl. Galle S 33

¹⁴³ Vgl. Sartre SN S 504

¹⁴⁴ Vgl. Galle S 36f

Transzendenz verloren, bin ein Stück Natur. Für ihn bin ich, nur irgendwer in seiner Welt, er ist der heimliche Tod meiner Möglichkeiten.¹⁴⁵

Somit kann Sartre sagen: „Mein Sündenfall ist die Existenz des andern; und die Scham ist – wie der Stolz – die Wahrnehmung meiner Selbst als Natur, wenn auch eben diese Natur mir entgeht und als solche unerkennbar ist.“¹⁴⁶

Ich möchte hier die berühmte Schlüssellochszene schildern, die Sartre gewählt hat, um das Gefühl der Scham bildlich zu machen: Ein Mensch blickt aus – Neugier, Verdorbenheit oder Eifersucht durch ein Schlüsselloch. Seine Handlungen werden nur durch das Ziel und die durch sie zu verwendenden Instrumente geleitet. Er ist seine Handlungen, er hat kein thetisches Bewusstsein von sich selbst. Das Bewusstsein ist untrennbar mit den Handlungen verbunden. Durch Schritte im Flur, die der Schlüssellochgucker hört, wird ihm bewusst, dass er gesehen wird. Dadurch ergeben sich wesentliche Modifikationen der eigenen Strukturen.

Erst der Blick des Anderen löst sein Bewusstsein von seiner Handlung, Handlungsalternativen werden erst jetzt für ihn sichtbar.

Die Scham läßt die Situation des Erblicken erleben, nicht erkennen. Die Scham ist die Scham über sich, sie anerkennt, dass man tatsächlich das Objekt ist, das der Andere anblickt und beurteilt.¹⁴⁷

„Es genügt, dass der Andere mich anblickt, damit ich das bin, was ich bin.“¹⁴⁸

„... Für den andern bin ich über ein Schlüsselloch gebeugt,.....“¹⁴⁹

„So habe ich für den andern meine Transzendenz abgelegt“¹⁵⁰

Liebe

Wie in den vorigen Ausführungen hervorkam, ist für Sartre der Kampf um Anerkennung das erste Prinzip des Miteinanders. Oder mit seinen Worten: „Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins.“¹⁵¹ Die Aporie der Liebe besteht darin, auf die Freiheit des Anderen einzuwirken und die Freiheit dabei dennoch bestehen zu lassen.¹⁵² Wir wollen in der Liebe an der Freiheit des Anderen teilhaben, wollen nicht seine Freiheit antasten. Im Gegenteil, wir

¹⁴⁵ Vgl. Suhr S 177

¹⁴⁶ Sartre SN S 474

¹⁴⁷ Vgl. Sartre SN S 467ff

¹⁴⁸ Sartre SN S 473

¹⁴⁹ Sartre SN S 473

¹⁵⁰ Sartre SN S 473

¹⁵¹ Sartre SN S 638

¹⁵² Vgl. Suhr S 189

wollen, dass uns der Andere als Bewusstheit, als Freiheit, liebt. Dem steht aber unser eigenes Bestreben, unsere eigene Subjektivität zu bewahren, entgegen.¹⁵³

Mit der Erkenntnis der eigenen Subjektivität mache ich aber den Anderen zum Objekt, zum An-sich. Der Widerspruch kann nur dadurch aufgehoben werden, dass der Liebende – zumindest für gewisse Zeit – seine Subjektivität aufgibt und sich zum Objekt macht, quasi als Objekt verstellt. Damit schafft er die Voraussetzung, die Freiheit des geliebten Menschen sicher zu stellen. Aber dadurch wird die Freiheit des Geliebten um ihr Wesen gebracht. Und weiterhin ist von einer Reziprozität der Intention des Geliebten auszugehen, was die vermeintliche Lösung vereitelt.¹⁵⁴ Für Sartre besteht darin die Aporie der Liebe.

Der Tod

Im Gegensatz zu Heidegger, der den Tod als Signum unserer Endlichkeit sieht, sieht Sartre den Tod als reines Faktum, ebenso wie die Geburt. Beide sind Faktizität.¹⁵⁵ Das „Sein zum Tode“ Heideggers, das Sartre zurückweist, zeigt die Gleichsetzung von Tod und Endlichkeit auf. Für Sartre jedoch stellt der Tod ein kontingentes Faktum dar, das zur Faktizität gehört; die Endlichkeit jedoch stellt eine ontologische Struktur des Für-sich dar.¹⁵⁶

„Mit anderen Worten, die menschliche-Realität bleibt endlich, auch wenn sie unsterblich wäre, denn sie macht sich endlich, indem sie sich als menschliche wählt.“¹⁵⁷

Durch dieses Sich-Endlich-machen wird das Leben einmalig. Auch wenn der Mensch unsterblich wäre, wäre es für ihn unmöglich, etwas rückgängig zu machen, bedingt durch die Struktur der Zeitlichkeit. Selbst ein Unsterblicher muss um Möglichkeit A zu wählen, Möglichkeit B zurückzuweisen. Er hat dann zwar in Folge die Möglichkeit B zu wählen, aber auch für ihn gilt, dass diese zurückgewiesene Möglichkeit erst nach der Wahl von A realisiert werden kann, dass diese unwiederbringliche Wahl den Unsterblichen für die Ewigkeit endlich gemacht hat.¹⁵⁸

Der Tod, der durch seine Endgültigkeit ein Erstarren der Freiheit ist, sozusagen dem Leben eine von außen zu beurteilende Ganzheit gibt, ist für Sartre nur der Triumph der Sichtweise der Anderen, für die mein nun totes Leben als Ganzes endgültig vorliegt.¹⁵⁹

¹⁵³ Vgl. Galle S 45

¹⁵⁴ Vgl. Galle S 46

¹⁵⁵ Vgl. Kampits S 219

¹⁵⁶ Vgl. Sartre SN S 938

¹⁵⁷ Sartre SN S 938

¹⁵⁸ Vgl. Sartre SN S 938f

¹⁵⁹ Vgl. Kampits S 219f

„Die Freiheit, die meine Freiheit ist, bleibt total und unendlich; nicht weil der Tod sie nicht begrenzte, sondern weil die Freiheit dieser Grenze nie begegnet, ist der Tod durchaus kein Hindernis für meine Entwürfe; er ist nur ein anderweitiges Schicksal dieser Entwürfe. Ich bin nicht „frei zum Sterben“, aber ich bin ein freier Sterblicher.“¹⁶⁰

Damit will Sartre zeigen, dass unserer Freiheit, die sich im Für-sich darstellt, nur Grenzen vorgegeben sind, denen die Freiheit nie begegnet.¹⁶¹

2.4.1.8. Einsamkeit

„Jean-Paul Sartres Mensch ist einsam, und er muss den Schmerz der Einsamkeit fühlen, um seinen Platz im Universum zu erkennen,“¹⁶² Diese notwendige Einsamkeit resultiert meiner Ansicht aus verschiedenen Ursachen, die sich aus Sartres Existentialismus ableiten lassen.

Darauf werde ich im Kapitel über die Einsamkeit noch weiter eingehen.

- Einsamkeit entsteht aus Nicht-Identität des Für-sich mit Sich. Die Trennung des Subjekts von sich selbst erzeugt Einsamkeit.
- Die ek-statische Eigenschaft des Für-sich, das heißt in der zeitlichen Struktur seine eigene Vergangenheit, seine Zukunft zu sein und gleichzeitig nicht zu sein bringt die Erkenntnis, dass nur ich diese Struktur für mich erlebe, und sie nicht mit anderen teilbar ist. Auch das erzeugt das Gefühl von Einsamkeit.
- Sartre zitiert Dostojewski „Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt.“¹⁶³ und bezeichnet das als Ausgangspunkt des Existentialismus. Aber wenn alles erlaubt ist, ist der Mensch verlassen, er findet keinen Halt, aber auch keine Entschuldigung. Es gib kein a-priori Gutes mehr, keine Möglichkeit Werte als gegeben anzunehmen.¹⁶⁴ Aus dieser Nichtexistenz Gottes folgt Verlassenheit und somit Einsamkeit.
- In seiner Rechtfertigung *Der Existentialismus ist ein Humanismus* geht Sartre auf den Vorwurf ein, der Existentialismus würde es an menschlicher Solidarität mangeln lassen.¹⁶⁵ Der Existentialismus geht von der reinen Subjektivität aus, vom cartesianischen Cogito, das heißt, „von dem Moment, wo der Mensch mit seiner

¹⁶⁰ Sartre SN S 941

¹⁶¹ Vgl. Kampits S 220

¹⁶² Svendsen S 203

¹⁶³ Sartre EH S 154

¹⁶⁴ Vgl. Sartre EH S 154f

¹⁶⁵ Vgl. Sartre EH S 145

Einsamkeit zusammenfällt.“¹⁶⁶ Hier wird also explizit auf den Zusammenhang des „ich denke“ mit der Erfahrung der Einsamkeit Bezug genommen.

- Über Authentizität als erste Forderung und Tugend um die eigene Individualität zu verwirklichen schreibe ich im Kapitel 2.4.1.6. „mauvaise foi“. Erst durch authentisches Handeln wird der Mensch zum Individuum. Aber eben diese Individualisierung bringt es mit sich, in seinem Lebensentwurf einsam zu sein.
- Auch im Bezug zum Anderen, in dem stetigen Kampf um Anerkennung und darum Subjekt zu bleiben, zeigt sich die Einsamkeit der Existenz. Das folgt aus Sartres Behauptung: „Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins.“¹⁶⁷
- Auch die Liebe kann diese existenzielle Einsamkeit nicht überwinden. Da der Erhalt der eigenen Subjektivität nur dadurch zu bewerkstelligen ist, dass die geliebte Person zum Objekt gemacht wird, entsteht ein Widerspruch in der notwendigen Anerkennung der Freiheit des Anderen. Aus der Aporie der Liebe folgt Einsamkeit.
- Einsamkeit ist die Folge der Freiheit. Wenn wir zur Freiheit verurteilt sind, wenn wir selbst die Freiheit sind, so resultiert daraus ebenso das Gefühl von Einsamkeit, weil nur ich die Wahl, den Entwurf und die Handlungen in meinem Leben setzen kann. Es gibt keine Entschuldigung, keine Rechtfertigung mit Bezug auf andere. Die Entscheidungen, natürlich situationsbedingt, treffen wir in wahrnehmbarer Einsamkeit.
- Die Erfahrung der Kontingenz und damit das Erfahren des „de trop“ bleibt individuell und macht Einsamkeit spürbar.

2.4.2. *Der Existentialismus ist ein Humanismus*

Sartre schreibt am Ende von *Das Sein und das Nichts* von der Unmöglichkeit des Ziels des Für-sich, nämlich ein „Sich-selbst als An-sich“ zu werden, und bezeichnet alle menschlichen Tätigkeiten als „nutzlose Passion.“¹⁶⁸ Er tut dies mit den berühmten Worten:

„So läuft es auf dasselbe hinaus, ob man sich einsam betrinkt oder Völker lenkt. Wenn eine dieser Tätigkeiten die andere übertrifft, so nicht wegen ihres realen Ziels, sondern wegen des Grades an Bewußtsein, das sie von ihrem idealen Ziel hat, und in diesem Fall wird es geschehen, daß der Quietismus des einsamen Trinkers der müßigen Geschäftigkeit des Lenkers von Völkern überlegen ist.“¹⁶⁹ In seinem Vortrag *L'existentialisme est un humanisme* von 1945 der

¹⁶⁶ Sartre EH S 145

¹⁶⁷ Sartre SN S 638

¹⁶⁸ Vgl. Sartre SN S 1052

¹⁶⁹ Sartre SN S 1071

später in leicht veränderter Form gedruckt wurde, thematisiert Sartre explizit die Frage nach ethischen Maßstäben des Handelns des „Für-sich“ und sieht die konkrete sittliche Entscheidung als in der sie hervorbringenden Situation eingebettet.¹⁷⁰

Er betont die ständige Aufgabe, sich selbst ohne vorgegebene Aspekte einen Selbstentwurf zu erschaffen. Dazu muss die persönliche Freiheit als solche erkannt und anerkannt werden, Aufrichtigkeit im Gegensatz zu „mauvaise foi“ ist die Voraussetzung.¹⁷¹ Wie schon im Kapitel 2.3.3. über Kierkegaard als Vorläufer des Existentialismus beschrieben, stellt sich für ihn jeder ethische Fall als einzigartig und unvergleichbar dar. Ebenso urteilt Sartre, und er gibt ein Beispiel eines seiner Schüler: Ein junger Mann war im Konflikt ob er in den Krieg ziehen und damit seinen Bruder rächen, oder ob er bei seiner einsamen Mutter bleiben sollte. Sartre hatte nur eine Antwort für ihn: Er sei frei, und sollte wählen. Denn es gäbe keine allgemeine Moral, die ihm einen Hinweis geben könne. Wenn er meine, es zähle nur das Gefühl – liebe er seine Mutter ausreichend um bei ihr zu bleiben? – so könne man es nur nach erfolgter Handlung beurteilen. Er könne erst sagen, dass er seine Mutter genug liebe, um bei ihr zu bleiben, wenn er bei ihr geblieben sei.¹⁷²

Darüber hinaus braucht es aber ein moralisches Urteil, das die Freiheit als Grundlage aller Werte ansieht.¹⁷³

Die Verbindung zum Anderen formuliert Sartre folgendermaßen: „Und die Freiheit wollend, entdecken wir, daß sie ganz von der Freiheit des anderen, und daß die der anderen von unserer Freiheit abhängt.“¹⁷⁴

Damit schließt sich auch der Bogen zu seinem kategorischen Imperativ, der die Handlung des einzelnen mit der Verantwortung für die gesamte Menschheit verknüpft: „Wenn wir sagen, der Mensch ist für sich selbst verantwortlich, wollen wir nicht sagen, er sei verantwortlich für seine strikte Individualität, sondern für alle Menschen.“¹⁷⁵

Sartre modifiziert also seine Philosophie bereits in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* zu einer Möglichkeit, dass der Mensch die anderen als Bedingung seiner Existenz begreift, und nicht nur als „Konflikt“. Der Andere erscheint als Möglichkeit einer kritischen Selbstwahrnehmung, die das „Für-sich“ aus eigenem heraus nicht erlangen kann.¹⁷⁶ Der Mensch ist nichts anderes, als was er aus sich gemacht hat. Und das gilt auch für die geglückte

¹⁷⁰ Vgl. Frenger S 117

¹⁷¹ Vgl. Frenger S 127

¹⁷² Vgl. Sartre EH S 156ff

¹⁷³ Vgl. Frenger S 127

¹⁷⁴ Sartre EH S 172

¹⁷⁵ Sartre EH S 121

¹⁷⁶ Vgl. Frenger S 131

oder nicht geglückte Liebe. „In Wirklichkeit gibt es für den Existentialisten keine andere Liebe als jene, die gelebt wird, es existiert keine andere Möglichkeit der Liebe als die, die sich in einer Liebe ausdrückt.“¹⁷⁷

2.4.3. *Entwürfe für eine Moralphilosophie*

Die *Entwürfe für eine Moralphilosophie (Cahiers pour une morale)*, entstanden 1947 und 1948, wurden aber erst posthum veröffentlicht, und haben eher fragmentarischen Charakter. Sie führen den Bezug des „Für-sich“ zum Anderen nochmals weiter aus, indem das Selbstinteresse des „Für-sich“ an der Freiheit des Anderen dargelegt wird.¹⁷⁸

Trotz der nutzlosen Passion, die Sartre in *Das Sein und das Nichts* als Eigenschaft jeder menschlichen Tätigkeit beschreibt, weil das Bewusstsein alles Seiende auf eine Vision transzendiert, die nie verwirklicht werden kann, nämlich den Zustand des „Sich-selbst als An-sich“ zu erreichen, hat Sartre bereits in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* einen Weg gezeigt, einen moralischen Lebensvollzug durch die Anerkennung der Freiheit des Anderen möglich zu machen.¹⁷⁹

In den „*Cahiers*“ beschreibt Sartre die Konversion als Voraussetzung für ein authentisches Leben.¹⁸⁰

Die Konversion bedeutet die Abkehr von der Unauthentizität, die darin besteht, dass das „Für-sich“ ein „An-sich“ werden will. Wir identifizieren uns mit sozialen Rollen, wie im bereits angeführten Sartres Beispiel des Kellners, der in seiner Rolle aufgeht. Die Konversion soll diesen Zustand überwinden, und zur Authentizität führen. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, seiner unbestimmten Existenz durch seinen persönlichen Lebensentwurf Gestalt zu verleihen.¹⁸¹

Sartre schreibt folgendes über die Folgen der Authentizität: „Sie entdeckt, dass der einzige gültige Entwurf derjenige ist, zu tun (und nicht zu sein), und dass der Entwurf, zu tun, ebenfalls nicht allgemein sein kann, ohne ins Abstrakte zu fallen (so der Entwurf, das Gute zu tun, immer die Wahrheit zu sagen, usw. usw.). Der gültige Entwurf ist der, auf eine konkrete Situation einzuwirken und sie in einem bestimmten Sinn zu verändern.“¹⁸²

¹⁷⁷ Sartre EH S 162

¹⁷⁸ Vgl. Frenger S 146

¹⁷⁹ Vgl. Frenger S 117ff

¹⁸⁰ Vgl. Sartre EH S 30

¹⁸¹ Vgl. Frenger S 133f

¹⁸² Sartre EM S 828

Die Konversion bringt auch mit sich, dass durch die Konzentration des „Für-sich“ auf einen konkreten Lebensvollzug auch der Andere ein Teil davon wird. Die bisher als Konflikt geschilderte interexistentielle Beziehung ändert sich durch das „authentische Wollen“ und den „Appell“. ¹⁸³

Authentisches Wollen rekurriert auch nicht auf die handelnde Person, sondern auf das von ihr verfolgte Ziel. So wird einerseits der Zweck, ein bestimmtes Werk oder Ergebnis zu erreichen, bejaht und gleichzeitig die dahinterstehende Freiheit. ¹⁸⁴ Im Appell will das „Für-sich“ Unterstützung der eigenen Ziele durch den Anderen erreichen. Sie soll aber nicht erzwungen werden, sondern aufgrund der akzeptierten Freiheit des Anderen wird auch die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass der Andere auf diesen Appell nicht eingeht. ¹⁸⁵ Sowohl das „authentische Wollen“ als auch der „Appell“ beziehen sich auf Situationen und nicht auf die Person. Damit bleibt es möglich, sowohl den Subjektcharakter aller handelnden Personen, als auch deren Freiheit zu bewahren. Damit ist das Dilemma des Konflikts, eine Entscheidung zwischen Subjekt und Objekt zu treffen zu müssen, eliminiert. Sartre hat somit konkrete Lebensvollzüge aufgezeigt, nach denen es möglich ist, der Freiheit des Anderen gerecht zu werden, ohne selbst zum Objekt zu werden. ¹⁸⁶

2.4.4. *Der Ekel*

Jean Paul Sartre schrieb dieses Buch 1938, also fünf Jahre vor seinem philosophischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts*.

Ich wähle das Buch als Beispiel für existentialistische Philosophie und Literatur, weil ich exemplarisch folgende Punkte anhand von *Der Ekel* aufzeigen möchte:

- Existentialistische Themen, die später in *Das Sein und das Nichts* ausführlich von Sartre behandelt werden
- Einsamkeit als Thema des Existentialismus
- Als Beispiel dafür, wie Werke der Literatur auch philosophische Werke sein können.

¹⁸³ Vgl. Frenger S 143

¹⁸⁴ Vgl. Frenger S 143

¹⁸⁵ Vgl. Sartre EM S 493ff

¹⁸⁶ Vgl. Frenger S 145

2.4.4.1. Inhalt

Schon das Vorwort von Louis-Ferdinand Celine „Das ist ein Bursche ohne effektive Bedeutung, das ist ganz einfach nur ein Individuum“ zeigt das Credo des Existentialismus: Nur durch Authentizität wird man zum Individuum.“¹⁸⁷ Goebel bezeichnet dieses Zitat als die „Formel der „absoluten Einsamkeit““.¹⁸⁸

Der Roman ist in Form eines fiktiven Tagebuchs geschrieben. Der Autor und Protagonist dieses Berichtes ist Antoine Roquentin, ein Historiker, der eine Biographie über einen Diplomaten des 18. Jahrhunderts, Rolleston schreibt, und im Laufe des Buches dieses Unternehmen aufgibt, weil er spürt, dass „wenn man lebt, nichts passiert“, und „man wählen muss zu leben oder zu erzählen.“¹⁸⁹ Er will einen Roman schreiben, um nach Fertigstellung des Buches Klarheit auf seine Vergangenheit zu werfen, und sich in der Vergangenheit – und nur dort – zu akzeptieren. Am Beginn der Tagebucheintragen berichtet er über den Ekel, der ihn befällt, als er sich über die Sinnlosigkeit und Kontingenz seiner Existenz klar wird. Die Erfahrung beginnt bei ihm damit, dass ein Kiesel, den er am Strand in die Hand nimmt, in ihm das Gefühl von „süßlicher Übelkeit“, eine „Art von Ekel“¹⁹⁰ erzeugt.

Seine weiteren Erfahrungen betreffen Papier, das er nicht aufzuheben im Stande ist, Ekelerfahrungen im Cafe. Der Ekel verlässt ihn nicht mehr, er hält ihn fest.

Nur zu dem Zeitpunkt wo er „in der Musik aufgeht“, in dem Jazz-Song mit dem Refrain „Some of these days you’ll miss me, honey“,¹⁹¹ verschwindet der Ekel, und er verspürt ein Glücksgefühl.

Sein Erleben der reinen Existenz als „de trop“ steigert sich zu Wahrnehmungen, die die Dinge losgelöst von ihrer Bestimmung in Einzelteile ohne Grund zerlegen und jeglicher bisheriger Bedeutung berauben. Er betrachtet seine am Tisch ausgestreckte Hand, die für ihn zu einem umgefallenen Tier wird.¹⁹² Er versucht das Denken zu unterdrücken, weil ihm bewusst wird, dass er existiert, weil er denkt, und das nicht verhindern kann.

In der Straßenbahn erscheint ihm die rote Sitzbank nicht mehr als das von Menschen für diesen Zweck Hergestellte, sondern es zeigt sich ihm als Ding, das genauso gut ein toter Esel sein könnte.

¹⁸⁷ Sartre Ekel S 7

¹⁸⁸ Goebel S 175

¹⁸⁹ Vgl. Sartre Ekel S 66f

¹⁹⁰ Sartre Ekel S 23

¹⁹¹ Sartre Ekel S 41

¹⁹² Vgl. Sartre Ekel S 157

„Die Dinge haben sich von ihrem Namen befreit. Sie sind da, grotesk, eigensinnig, riesenhaft, und es erscheint blöd, sie Sitzbänke zu nennen oder irgendetwas über sie zu sagen: ich bin inmitten der Dinge, der unnennbaren.“¹⁹³

In seinem Versuch der Nähe der Dinge zu entfliehen, landet er im Park, wo sich ihm das Wesen der Existenz an der Wurzel eines Kastanienbaums enthüllt. Er verschmilzt mit der Kastanienwurzel, es droht der Verlust der Trennung von Subjekt und Objekt.¹⁹⁴ „Diese Wurzel wird zu einer Schlange, Kralle oder Wurzel oder Geierklaue, sie ist absurd. Die Individualität entpuppt sich als Schein, zurück bleiben monströse und wabbelige Massen, ungeordnet – nackt, von einer erschreckenden und obszönen Nacktheit.“¹⁹⁵

Es gibt keinen Grund für die Existenz, und durch ihre Willkürlichkeit ist sie „zuviel“. Dieser Gedanke treibt ihn dazu an Selbstmord zu denken, um seine überflüssige Existenz zu beenden, aber er erkennt, dass auch sein Tod noch zuviel gewesen wäre, weil auch seine Leiche dann noch da wäre.¹⁹⁶ Die Handlung umspannend ist die Schilderung seiner früheren Geliebten, Anny. Ihr Brief, in dem sie ihm mitteilt, dass sie ihn wiedersehen möchte, bringt seine Fixierung auf die Frau, die ihn verlassen hat, wieder zum Vorschein. Das einmalige Wiedersehen läßt ihn ohne Hoffnung auf einen Wiederbeginn zurück. Sein einsames Leben verbringt Roquentin in der Bibliothek, auf den Straßen und in den Cafes der fiktiven Stadt Bouville. In der Bibliothek kommt es zu Begegnungen mit dem „Autodidakten“, dessen Pseudohumanismus und Pseudobildung in ihm ebenso Ekel hervorrufen, weil auch hier die Selbsttäuschung und Selbstgefälligkeit, wie bei den anderen Bürgern von Bouville vorherrscht.

2.4.4.2. Themen des Existentialismus

- **Das Nichts**

Das Nichts, auf das Sartre in *Das Sein und das Nichts* ausführlich eingeht, wird hier in der Erkenntnis Roquentins behandelt, dass es vor der Welt nichts gegeben hat, und zwar gab es keinen Moment, in dem die Welt nicht hätte existieren können. Es gab zwar keinen Grund für deren Existenz, aber es war nicht möglich, dass sie nicht existierte.¹⁹⁷

„Das war undenkbar: um sich das Nichts vorzustellen, musste man schon dasein, mitten in der Welt, und die Augen weit offen haben und leben; Das Nichts war nur eine Idee in meinem

¹⁹³ Sartre Ekel S 198

¹⁹⁴ Vgl. Galle S 85

¹⁹⁵ Sartre Ekel S 201

¹⁹⁶ Vgl. Sartre Ekel S 203

¹⁹⁷ Vgl. Sartre Ekel S 212

Kopf, eine existierende Idee die in dieser Unermeßlichkeit schwebte: dieses Nichts war nicht vor der Existenz gekommen, es war eine Existenz wie jede andere und war nach vielen anderen erschienen.“¹⁹⁸

- **Nur die Gegenwart existiert**

„Die wahre Natur der Gegenwart enthüllte sich: sie war das, was existierte, und alles, was nicht Gegenwart war, existierte nicht. Die Vergangenheit existierte nicht.“¹⁹⁹ „Jetzt wusste ich: die Dinge sind ganz und gar das, was sie scheinen – und hinter ihnen, ist gar nichts.“²⁰⁰

- **Mauvaise foi**

Sartre schildert in „Der Ekel“ eine sehr ähnliche Szene wie in *Das Sein und das Nichts* als Beispiel für mauvaise foi: Roquentin beobachtet in einem Restaurant einen Mann und eine Frau, die einander ein Ritual von mutmaßlicher Schicklichkeit und Konvention vorspielen und dennoch wissen, dass trotz aller Scheinhandlungen eine sexuelle Beziehung entstehen wird. Die Frau leistet eine scheinbare Gegenwehr um ihren Anstand zu demonstrieren, der Mann verschleiert sein Werben ebenso hinter gesellschaftlich vermeintlich akzeptiertem Rollenverhalten. Roquentin nimmt diese Farce als solche wahr: „Wenn sie miteinander geschlafen haben werden, müssen sie etwas anderes finden, um die ungeheure Absurdität ihrer Existenz zu verschleiern. Trotzdem..... ist es unbedingt nötig, sich zu belügen?“²⁰¹

- **Kontingenz der Existenz**

Sartre lässt Roquentin sagen: „Das Wesentliche ist die Kontingenz. Ich will sagen, daß die Existenz ihrer Definition nach nicht die Notwendigkeit ist. Existieren, das ist dasein, ganz einfach.“²⁰² Und weiter: „Doch kein notwendiges Sein kann die Existenz erklären: die Kontingenz ist kein Trug, kein Schein, den man vertreiben kann; sie ist das Absolute, folglich die vollkommene Grundlosigkeit. Alles ist grundlos, dieser Park, diese Stadt und ich selbst.“²⁰³ Aus dieser Kontingenz leitet er auch das „zuviel“ ab, aus eben diesem Gefühl der Grundlosigkeit. „Alles Existierende entsteht ohne Grund, setzt sich aus Schwäche fort und stirbt durch Zufall.“²⁰⁴

¹⁹⁸ Sartre Ekel S 212

¹⁹⁹ Sartre Ekel S 153

²⁰⁰ Sartre Ekel S 153

²⁰¹ Sartre Ekel S 126

²⁰² Sartre Ekel S 207

²⁰³ Sartre Ekel S 2017

²⁰⁴ Sartre Ekel S 211

- **Etwas tun heißt Existenz schaffen**

Roquentin, der die Nutzlosigkeit der Verfassung einer Biographie Rollebons für sich festgestellt hat, schwankt, ob er einer anderen Arbeit nachgehen soll. Er ertappt sich dabei, sich in diesem Moment selbst Theater vorzuspielen, denn innerlich weiß er genau, dass er nichts tun will: „etwas tun heißt Existenz schaffen – und es gibt schon genug Existenz.“²⁰⁵ Aber am Ende des Buches gibt es einen Hoffnungsschimmer in dieser Trostlosigkeit: Angeregt durch die Jazzmelodie mit dem Refrain, den er immer im Kopf hat „Some of these days You’ll miss me, honey“ kommt ihm der Gedanke: „Man kann seine Existenz also rechtfertigen? Ein ganz klein wenig?“²⁰⁶ Roquentin wagt die Überlegung einen Roman zu schreiben. Es würde dadurch nicht vermeiden sich existieren zu fühlen, aber er hofft über das Buch sich an sein Leben erinnern zu können.²⁰⁷

- **Unmöglichkeit der Liebe**

Der Kampf um Anerkennung, den ich schon im Kapitel 2.4.1.7. „Das Für-Andere“ beschrieben habe, kommt in der Beziehung zwischen Roquentin und Anny stark hervor: Das Bemühen sich selbst als Subjekt zu erhalten und damit aber den anderen zum Objekt zu degradieren macht ein gleichberechtigtes wertschätzendes Miteinander unmöglich.

In dem Wiedersehen in einem Hotelzimmer in Paris beherrscht Anny das Treffen, indem sie Roquentin an früher erinnert, wo er immer nur eine kleine Rolle zu spielen hatte, in einem Stück das sie vorgab. Nämlich immer auf der Suche nach dem vollkommenen Moment stellte sie ihm Fallen, ob er im richtigen Moment das richtige Verhalten an den Tag legen würde, was er meistens nicht schaffte.

Um ihre Subjekthaftigkeit derjenigen, die sich verändert hat zu erhalten, macht sie ihn zum unveränderten, gleichgebliebenem Objekt, der für sie nur einen Fixpunkt für die eigene Veränderung darstellt.²⁰⁸

Aber auch hier zeigt sich wie Sartre in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* schreibt, dass es keine andere Liebe gibt, als die, die gelebt wird.

²⁰⁵ Sartre Ekel S 271

²⁰⁶ Sartre Ekel S 278

²⁰⁷ Vgl. Sartre Ekel S 278f

²⁰⁸ Vgl. Sartre Ekel S 214ff

2.4.4.3. *Der Ekel als Werk der Philosophie*

Eckhart Goebel fasst in seinem „Der engagierte Solitär“ die Zentralerfahrung Roquentins in folgenden Zitaten zusammen. „Roquentins Ekel gilt allein dem, was sich hinter diesem Spiel [!] der Geschlechter, der Familien, der sozialen Hierarchien, ja sogar der Worte aufbaut. Seine *Nausée* ist das Bewusstsein – in der Form eines körperlichen Gefühls und damit unter Umgehung theoretischer Vergegenständlichung – der völligen Kontingenz und sinnlosen Faktizität der eigenen Existenz. In *Das Sein und das Nichts* (1943) heißt es entsprechend: Ekel ist für den, der ihn fühlt, das setzende Erfassen einer Kontingenz, die er ist, als bloße Wahrnehmung von sich als faktischer Existenz.“²⁰⁹

„Zwar exekutierte der Held „nicht einfach die phänomenologische Doktrin der Intentionalität des Bewusstseins,“ doch transzendiert er, erläutert Karl Heinz Bohrer,

>> sein konventionelles Ich in ein intentionales, indem er die in den Dingen verborgene Existenz wahrnimmt, jenseits von Namen. [...] Man kann den Entwicklungsprozeß des Helden beschreiben als einen Bewußtseinsakt von präreflexiver Brechung der herkömmlichen Wahrnehmung der Welt, in dem eine phänomeno-logisch-existentielle Vision der absurden Gegebenheit der Dinge erreicht wird, bis hin zur Überwindung dieser Absurdität durch eine freie, reflektierte Entscheidung eine sinnvolle Realität zu schaffen.<<“²¹⁰

Goebel beschreibt das Werk als einen Roman, „in dem Philosophie als > traumhafter Abhub der Erfahrungswelt < begegnet, nicht Ziel der Darstellung, sondern Moment eines Verlaufs, Ausdruck einer Situation ist.“²¹¹

Diese letzte Beschreibung erscheint mir als sehr zutreffend, denn genau das ist es, was die literarische Qualität des Buches ausmacht. Dass eben nicht das Ziel, eine philosophische Botschaft in literarischer Form zu erstellen in doktrinhafter Weise hervorsteht, sondern ein Kunstwerk geschaffen wurde, das die Grundprobleme menschlicher Existenz behandelt.

2.4.4.4. **Einsamkeit**

Nachdem ich im Kapitel 2.4.1.8. über die Einsamkeit, die sich aus der existentialistischen Philosophie ergibt, geschrieben habe, möchte ich diese auf Roquentin beziehen.

Roquentins Einsamkeit, eine absolut allumfassende Einsamkeit, resultiert aus vielen Ursachen: Im Gegensatz zum Autodidakten, der sich als Humanisten bezeichnet und den Menschen als

²⁰⁹ Goebel S 165

²¹⁰ Goebel S 166

²¹¹ Goebel S 166

den Zweck des Lebens ansieht, erkennt Roquentin keinen Zweck, keinen vorgegebenen Sinn.²¹² Diese Sinnleere führt ebenso zum Gefühl der Einsamkeit. Davor erfuhr er bereits die Sinnlosigkeit seines Gesichtes im Spiegel. Er stellte fest, dass die Gesichter der anderen einen Sinn haben, seines aber nicht. Er nimmt nicht mehr Augen, Mund, Nase als solche wahr, sondern „Braune Falten zu beiden Seiten der fiebrigen Schwellung der Lippen, Schrunden, Maulwurfshügel.“ Er nimmt sein Gesicht als geologische Reliefkarte, als vertraute Mondlandschaft wahr.²¹³

Die ihn überwältigende Erfahrung der Kontingenz, des Zuviel, die ihn bei Betrachtung von Gegenständen und Natur überfällt, läßt ihn das Gefühl der Einsamkeit, der nicht überwindbaren, da existentiell bedingten Einsamkeit erfahren. Auch seine Beziehung zu Anny, in der der Konflikt, einander Freiheit zu lassen und auf der anderen Seite nicht zum Objekt zu werden deutlich sichtbar wird, führt in eine Einsamkeit, da durch ihr endgültiges Weggehen ihm jede Hoffnung geraubt wird. Aufgrund dieser Verlassenwerden-Erfahrung fragt sich Roquentin ob das also die Freiheit wäre. „Ich bin frei: ich habe keinen einzigen Grund mehr zu leben, alle, die ich ausprobiert habe, haben versagt, und ich kann mir keine anderen mehr ausdenken.“²¹⁴ Roquentin kämpft um seine Individualisierung, er hinterfragt, ob seine Arbeit als Biograph von Rollebon noch ihm entspricht. Und er kommt zu dem Schluss, dass eine historische Arbeit keinen Sinn mehr für ihn macht, und er – wenn überhaupt – einen Roman schreiben will. Auch dieser Kampf um Authentizität macht einsam.

Seine Einsamkeit drückt sich auch in seinen Lebensumständen aus. Wenn er im Café Menschen beobachtet, stellt er fest, dass Menschen, um zu existieren sich zu mehreren zusammenschließen müssen.²¹⁵ „Ich aber lebe allein, vollständig allein. Ich spreche mit niemanden, niemals, ich bekomme nichts, ich gebe nichts.“²¹⁶ Seine Begegnungen mit anderen Menschen wie dem Autodidakten oder der Wirtin Françoise, mit der er gelegentliche, geschäftsmäßige, unpersönliche sexuelle Begegnungen unterhält, zählen nicht. Nachdem Anny ihn ursprünglich – Jahre zuvor – verlassen hatte, gab es noch eine gedankliche Verbindung: „Früher – sogar lange nachdem sie mich verlassen hatte – habe ich für Anny gedacht. Jetzt denke ich für niemanden mehr, ich bemühe mich nicht einmal, nach Wörtern zu suchen.“²¹⁷ Er lebt innerlich – und äußerlich in größter Einsamkeit. Diese Einsamkeit, der sich Roquentin ausgeliefert hat verhindert seine Rückkehr in eine „herkömmliche Welt“ und erzeugt den

²¹² Vgl. Sartre Ekel S 177ff

²¹³ Vgl. Sartre Ekel S 32f

²¹⁴ Sartre Ekel S 245

²¹⁵ Vgl. Sartre Ekel S 16f

²¹⁶ Sartre Ekel S 17

²¹⁷ Sartre Ekel S 18

Ekel.²¹⁸ Er kann nicht mehr zurück in die Gemeinschaft – die ja nach Sartre ohnehin gekennzeichnet ist durch den Konflikt. Davor war er in der Nähe der Menschen, „an der Oberfläche des Alleinseins, fest entschlossen, mich im Notfall in ihre Mitte zu flüchten: eigentlich war ich bis jetzt ein Amateur.“²¹⁹ Aber er ist offensichtlich – wie er feststellt – mit seinem Alleinsein zu weit gegangen. Er erkennt diesen Prozess, ist ihm aber ausgeliefert.²²⁰

3. Verhältnis Literatur zu Philosophie

3.1. Überblick

Bereits im präkolumbischen Amerika wie auch in der europäischen Antike trifft man auf eine Beziehung zwischen Literatur und Philosophie. Es ergeben sich Fragen nach dem Unterschied zwischen Philosophie und Literatur sowie nach deren Wechselwirkungen. Wobei es hier jedoch nicht um jenen Teil von Literatur geht, zu dem auch philosophische Texte gehören, sondern um das Verhältnis von Philosophie und Dichtung.²²¹

„Ein weiser Poet ist ein Philosoph“, so die treffenden Worte des Mexikaners José Vasconcelos.²²² Auch Karl Jasper verweist auf diesen Zusammenhang, wenn er zwischen einem weiteren und einem engeren Philosophiebegriff unterschied: Der weitere Philosophiebegriff erfasst die Bereiche Mythos, Poesie, Weltanschauung etc. und der engere Philosophiebegriff meint die Linie des europäischen rationalistischen Denkens.²²³ Dennoch muss man, bei allen Gemeinsamkeiten zwischen Philosophie und Literatur auch die Trennungslinie im Auge behalten. Sowohl lateinamerikanisches als auch europäisches philosophisches Denken stimmen darin überein, dass Philosophie ihre Aufgabe darin hat, sich mit gnoseologischen, ontologischen und methodologischen Kategorien zu befassen. Literatur hingegen (Dichtung, Roman) will mit Hilfe von Kunstfiguren ästhetische, moralische und weltanschauliche Themen beschreiben. Mariana Zambrano (1904-1992) benennt den Unterschied zwischen Philosophie und Literatur, dass der Poet in den Erscheinungen aufgeht, hingegen der Philosoph versucht das Wesen hinter den Erscheinungen aufzuzeigen.²²⁴

Oder wie die Schriftstellerin Ulla Lenze schreibt, dass Literatur in jedem Moment das, was sie erzählt, konstituiert und zwar als Gesamtheit von Inhalt und Klang im Sinne einer sinnlichen

²¹⁸ Vgl. Goebel S 168

²¹⁹ Sartre Ekel S 19

²²⁰ Vgl. Sartre Ekel S 19ff

²²¹ Vgl. Krumpel 2006 S 17

²²² Vgl. Krumpel 2006 S 23

²²³ Vgl. Krumpel 2006 S 24

²²⁴ Vgl. Krumpel 2006 S 23ff

Evokation. Diese sinnliche Erkenntnis hat der Philosoph Alexander Gottlieb Baumgarten neben der rationalen Erkenntnis als unverzichtbar angesehen.²²⁵ Ein philosophischer Text kann diese Ästhetik entbehren. Die vermeintlich geforderte diskursive Strenge kann im Rahmen der Wissenschaftlichkeit auf sprachliche Schönheit und Stil verzichten, so Lenze.²²⁶ Literatur aber geht über das Diskursive und Verständnisorientierte hinaus, oder mit Ingeborg Bachmann gesagt: „Kunst argumentiert nicht“²²⁷. Oder, wie die österreichische Autorin Lydia Mischkulnig, gefragt nach dem Verhältnis von Literatur zu Philosophie, sagt: „Literatur denkt aus und Philosophie denkt nach. Beide können aber auch erdenken und in Symbiose einen Gedanken ausdrücken. Wie konzipiert dieser Gedanken ausgedrückt ist, hängt von den Fähigkeiten des Schreibenden ab, der auch der Denkende ist. Schreiben ohne Philosophie gibt es nicht, meiner Meinung nach. Literatur ist ein Mittel, das Höhlengleichnis besser schildern zu können, als es zum Beispiel in der kleinen Weltgeschichte der Philosophie nachzulesen ist“.²²⁸

Eine andere Antwort auf diese Frage gibt Wolfgang Hermann: „Die Sprache der Philosophie steht unter Spannung. Diese Spannung rührt von der Anstrengung her, disparate Erscheinungen und Begriffe miteinander in Beziehung zu setzen. Diese Arbeit hieß einmal die „Anstrengung des Begriffs“. Die Literatur dagegen knüpft Netze von Bedeutungen, in denen sie eine Welt aus Tönen, Farben, der Sommerstille einer Dorfstraße, erstehen läßt. Sie bewegt sich im Reich der Erscheinungen. Auch wenn die Erscheinungen oft nur Stellvertreter einer Innenwelt sind. Das Denken überläßt die Literatur der Philosophie“.²²⁹ Aber gerade dort, wo diese Einheit vorgestellt werden kann, wo die Aufarbeitung der menschlichen Fragen in literarisch hoher Form gelingt, dort ist diese von Baumgarten geforderte Einheit von sinnlicher und rationaler Erkenntnis möglich. Zwei Passagen aus Gabriel García Márquez Büchern *Hundert Jahre Einsamkeit* und *Die Liebe in den Zeiten der Cholera* sollen die unterschiedlichen Intentionen des poetischen Beschreibens und des Erzählens in kurzer knapper Form, um die dahinterstehende Aussage zum Ausdruck zu bringen, zeigen.

Die Schilderung einer Liebeswerbung liest sich in *Hundert Jahre Einsamkeit* so: „Viele Jahre vorher, fast noch als Kind, hatte Gerineldo Márquez Amaranta seine Liebe gestanden. Damals war sie so sehr von ihrer einsamen Leidenschaft zu Pietro Crespi geblendet gewesen, daß sie ihn verlacht hatte. Gerineldo Márquez wartete. Einmal sandte er Amaranta einen Zettel aus dem

²²⁵ Vgl. Lenze

²²⁶ Vgl. Lenze

²²⁷ Vgl. Lenze

²²⁸ Mischkulnig S 221

²²⁹ Hermann S 211

Gefängnis mit der Bitte, ein Duzend Batistaschentücher mit den Initialen seines Vaters für ihn zu besticken. Er schickte ihr das Geld. Nach einer Woche brachte Amaranta die zwölf bestickten Taschentücher mit dem Geld ins Gefängnis und sie sprachen mehrere Stunden von der Vergangenheit. „Wenn ich hier herauskomme, heirate ich dich“ sagte Gerineldo Márquez beim Abschied.“²³⁰

Im Roman *Die Liebe in Zeiten der Cholera* wird die Liebeswerbung von Florentino Ariza um Fermina Daza (das erst nach 51 Jahren, 9 Monaten und 4 Tagen erfolgreich sein sollte) folgendermaßen beschrieben:

„Florentino Ariza spionierte ihr verzückt nach, folgte ihr atemlos, stieß mehrmals an die Körbe der Magd, die seine Entschuldigungen mit einem Lächeln beantwortete. Fermina Daza war so nah an ihm vorbeigegangen, daß ihn die Brise ihres Duftes streifte, sie hatte ihn jedoch nicht gesehen, nicht weil sie es nicht gekonnt hätte, sondern weil sie so hoheitsvoll einherschritt. Sie erschien ihm so schön, so verführerisch, so anders als die gewöhnlichen Menschen, daß er nicht begriff, warum niemand wie er selbst vom Kastagnettenklang ihrer Absätze auf dem Pflaster verrückt wurde, warum niemand das Herz durchging im Seufzerwind ihrer Volants, warum nicht die ganze Welt toll wurde vor Liebe beim Wippen ihres Zopfes, dem Flug ihrer Hände, dem Gold ihres Lachens. Ihm war keine ihrer Gesten entgangen, kein Hinweis auf ihre Wesensart, doch er wagte nicht, sich ihr zu nähern, aus Furcht, den Zauber zu zerstören.“²³¹

3.2. Geschichtliche Entwicklung

Wie bereits im Beginn des Kapitels dargestellt, zeigt sich sowohl in der europäischen Antike, als auch in im präkolumbischen Amerika ein Verhältnis zwischen Philosophie und Literatur an, tauchen Fragen nach deren Unterschieden und Wechselwirkungen auf.²³² Sowohl in den epischen und lyrischen Dichtungen der indianischen Bevölkerung, als auch den Mythen und Legenden zeigt sich das hohe Niveau des poetischen Schaffens. Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach Hoffnung, Glaube etc. werden behandelt. Mythologie, Poesie und philosophisches Denken bildeten eine untrennbare Einheit. Hingegen ist in der europäischen Antike zwischen Platon und Aristoteles eine differenzierte Haltung zu Philosophie und Dichtung auszumachen. Für Platon stellte die Dichtung kein brauchbares Mittel zum Erkenntnisgewinn dar und war vielmehr der Philosophie entgegengesetzt. Homer und die

²³⁰ Márquez 100 JE, S 159f

²³¹ Márquez Liebe, S 151

²³² Vgl. Krumpel 2006 S 17

anderen großen griechischen Dichter bekommen keinen Platz in der Konzeption eines Idealstaates, der die ideale Ordnung von Staat und Erziehung darstellen sollte. Die Erziehung sollten allein die Philosophen übernehmen, und nicht die „viellügenden Dichter“, deren Werke streng zensuriert werden sollten.²³³

Die Dichtung ahmt ihm zufolge die Wahrheit nur nach. Wahre Erkenntnis kann nur durch die metaphysische Schau des Reichs der Ideen bzw. des Allgemeinen erreicht werden.²³⁴ Platon schreibt aber in seinem 7. Brief selbst, dass das philosophische Wissen sich nicht aussprechen lasse wie andere Kenntnisse, sondern durch lange Beschäftigung mit der Sache selbst und im wissenschaftlichen Verkehr tritt es wie ein von einem springenden Funken plötzlich entzündetes Licht in der Seele hervor und nährt sich dann selbst.²³⁵

Auch Platon greift immer, wenn er an die Grenzen der diskursiven Diskussion kommt zu Bildern, Metaphern und Mythen, um durch sie auszudrücken, was man direkt nicht mehr ausdrücken kann. So spricht er über die grundlegende Idee seiner Philosophie des Guten als höchstem philosophischen Prinzip nur mit Hilfe der Metapher des Lichts.²³⁶

Aristoteles fand im Gegensatz zu Platon die poetische Mimesis als gültigen Weg zur Erkenntnis. Mimesis ist für Aristoteles nicht Nachahmung der äußeren Welt, sondern ein Offenbaren menschlicher Sinndeutungen von Gegenständen, Leidenschaften, Haltungen.²³⁷

Mythos erhellt für Aristoteles als sinngebende Ganzheit die Erscheinungen des Lebens, wobei das Reale „... in seinen möglichen menschlichen Bedeutungen im Hinblick auf Gelingen und Scheitern aufleuchtet.“²³⁸

Bis zur europäischen Romantik bestand im Wesentlichen die aristotelische Auffassung von der Poesie. Dichtung war für sie der einzig mögliche Weg um die Wirklichkeit zu erkennen.²³⁹

Davor waren bereits die Humanisten des 14. bis 16. Jahrhunderts diejenigen, die auch das bildliche und poetische Reden als Möglichkeit spezifischer Erkenntnis ernst nahmen, ohne auf die rationale argumentierende Sprache zu verzichten. Petrarca (1304-1374) forderte, dass alles was der Dichter schreibe im sicheren Fundament der Wahrheit begründet sein müsse. Er kann allerdings nur allgemein behaupten, dass die poetische Wahrheit eine andere Qualität als die begriffliche Wahrheit habe, ohne deren Unterschied zu erklären. Der florentinische Kanzler Coluccio Salutati (1331-1406) schreibt in seiner Schrift *de laboribus Herculis* anklagend gegen

²³³ Vgl. Krumpel 2006 S 17

²³⁴ Vgl. Krumpel 2006 S 18

²³⁵ Vgl. Wokart S 23

²³⁶ Vgl. Wokart S 24

²³⁷ Vgl. Krumpel 2006 S 18

²³⁸ Vgl. Krumpel 2006 S 19

²³⁹ Vgl. Krumpel 2006 S 19

die Philosophen, weil sie die Dichtung geringschätzen oder verurteilten. Die poetische Sprache ist es die entdecken kann, was über begriffliches Wissen hinausgeht, das was alles im Grunde genommen unsagbar ist. Somit ist nicht das aussagende und beweisende Reden des Philosophen die angemessene Form menschlichen Wissens, sondern das erfindende und hinweisende des Dichters, in dem schließlich auch alle Wissenschaft ihren Ursprung hat.²⁴⁰

Die Humanisten traten für Wert und Eigenständigkeit nicht rational zu begründender Erfahrungen ein, obwohl ihre Einsichten rational gewonnen waren und auf methodischer Einsicht beruhten. Das führte zu einer Entwertung ihrer wissenschaftlichen Leistung und fand seinen Höhepunkt bei Descartes, der alle Themen und Methoden aus der Wissenschaft ausschloss, die nicht seinem Gebot des rationalen Begründens genügten. Seit der Aufklärung verschrieb sich die Philosophie der rationalen, begründenden Redeweise, obwohl die Erfahrung immer mehr zeigte, dass keine Rede sein konnte von der Kraft innovativer Gedanken, wo nur die strengste wissenschaftliche Argumentation herrschte.²⁴¹

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde versucht, die Philosophie auf das bloße Gefühl zu gründen, um gegen diese Einseitigkeit anzukämpfen. Gegen solche Schwärmerei schreibt Kant, dass es das eigentliche Geschäft der Philosophie sei, alles auf deutliche Begriffe nach logischer Art zu bringen. Erst hintennach könne man solche Begriffe noch ein wenig sinnlich beleben. Die moderne europäische Philosophie teilt die Auffassung, dass es ihr nur um begrifflich fassbares Wissen gehen dürfe. Bilder, Mythen und Metaphern sind nur mehr Hilfsmittel, aber keine Mittel zur Erkenntnis.²⁴²

Die vorspanischen Dichter in Mexico sahen, ebenso wie die europäischen Romantiker, die Dichtung als einzig gangbaren Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit. So zeigen die Náhuatl Dichtungen den Versuch das menschliche Wesen am reinsten zu erfassen. Die Vergänglichkeit des Menschen begründet den Zweifel auf Erden etwas Wahres sagen zu können, das über diese Vergänglichkeit hinaus Bestand hat. Ebenso wird über die Verhältnisse zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit, Ruhe und Bewegung, Einheit und Vielheit in diesen Dichtungen geschrieben, die damit philosophischen Erkenntnisgewinn liefern.²⁴³

Nezahualcōyotl (1402-1472) ist einer der bedeutendsten Dichter im alten Mexico. Als Quelle der Weisheit sieht er den Widerstreit zwischen Wahrheit und Tod. Der Tod bedeutet für ihn das endgültige Ende. Die Dichtung soll über dieses tragische Empfinden hinaus Trost sprechen.²⁴⁴

²⁴⁰ Vgl. Wokart S 27f

²⁴¹ Vgl. Wokart S 28f

²⁴² Vgl. Wokart S 29f

²⁴³ Vgl. Krumpel 2006 S 19ff

²⁴⁴ Vgl. Krumpel 2006 S 20

„Lebt man denn wirklich in die Erde verwurzelt? Nicht immer auf Erden: nur für eine kurze Weile. Auch wenn es aus Jade wäre, bricht es, auch wenn es aus Gold wäre, birst es, auch das Gefieder des Quetzal vermodert. Nicht für immer auf Erden: nur eine kurze Weile.“²⁴⁵

Ähnlich verweist Epikur auf das kurze irdische Leben, wenn er seinem Schüler Menoikeus schreibt:²⁴⁶ „Gewöhne Dich an den Gedanken, daß der Tod uns nichts angeht. Denn alles Gute und alles Übel beruht auf der Empfindung, der Tod aber ist der Verlust der Empfindung. Daher macht die rechte Einsicht, dass der Tod uns nichts angeht, das sterbliche Leben genußvoll, indem sie diesem nicht ein Dasein von unbegrenzter Dauer hinzufügt, sondern indem sie das Verlangen nach Unsterblichkeit beseitigt. (...) Das schauerlichste Übel, der Tod geht uns also nichts an. Denn solange wir sind, ist der Tod nicht da, und sobald er da ist, sind wir nicht mehr.“²⁴⁷ In der Náhuatl-Poesie und Kunst kommt die Suche nach einem tiefen Sinn des menschlichen Daseins zum Ausdruck, und mittels dieser Dichtungen werden die philosophischen Gedanken ausgedrückt. Auch für Miguel León Portilla stellt die Náhuatl-Poesie, die im Hochtal von Mexiko entstand, und sich in den Frühlings-, Helden- und Liebesgedichten zeigte, eine Ausdrucksform von philosophischer Erkenntnis dar.²⁴⁸ So ist auch Friedrich Schlegel der Ansicht, dass Philosophie zwar das Höchste erreicht, aber nur ein Bruchstück des Menschen dorthin bringt, während die Kunst den ganzen Menschen zur Erkenntnis des Höchsten bringt.²⁴⁹

Trotz des völlig unterschiedlichen historischen und begrifflichen Hintergrunds des poetischen und philosophischen Denkens in der europäischen Antike und im präkolumbischen Amerika, zeigen sich doch die Parallelen zwischen der Auffassung Aristoteles und der Náhuatl Dichtung, vor allem was die im Mythos sich zeigende poetische Erkenntnis betrifft.²⁵⁰

Poesie und später auch der Roman hatten in Iberoamerika einen zentralen Stellenwert. Der Mexikaner Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) vertritt einerseits in seinen Schriften aufklärerisches Gedankengut, und andererseits wird sein Werk *„Infortunios de Alonso Ramírez“* zum Vorläufer des lateinamerikanischen Romans.

Die bedeutendste Barockdichterin Sor Juana Inés de la Cruz, (1648-1695) die den Spuren Góngoras folgte, diente Octavio Paz als Vorlage für seinen bekannten Roman *„Sor Juana Inés de la Cruz oder die Fallstricke des Glaubens“*.²⁵¹

²⁴⁵ Krumpel 2006 S 20

²⁴⁶ Vgl. Krumpel 2006 S 20

²⁴⁷ Krumpel 2006 S 20f

²⁴⁸ Vgl. Krumpel 2006 S 20f

²⁴⁹ Vgl. Krumpel 2006 S 21

²⁵⁰ Vgl. Krumpel 2006 S 21

²⁵¹ Vgl. Krumpel 2006 S 22

Luz y Caballero (1800-1862), von José Martí als stillen Gründer der Aufklärung bezeichnet, wandte sich gegen die Trennung von Gefühl und Intelligenz und die Absolutsetzung des Rationalen im Bewusstsein des Menschen. Durch seine Forderung einer Einheit von Herz und Verstand gab er eine ästhetische und literarische Orientierung vor, die vielen lateinamerikanischen Autoren den Weg zu literarischem und gleichzeitig philosophischem Werken vorgab. Expliziert zu erwähnen ist ebenso Jorge Luis Borges, der selbst wiederum einen sehr starken weltanschaulich-philosophischen und sprachlichen Einfluss auf das literarische Schaffen in Lateinamerika ausübte.²⁵²

Er verbindet metaphysisches Denken mit ontologischen und erkenntnistheoretischen Kategorien in seinen literarisch phantastischen Erzählungen.²⁵³

3.3. Ausgewählte Beispiele von Philosophischer Literatur

3.3.1. Sartre: *Der Ekel*

Der Ekel wurde von mir bereits auf seine existentialistischen Themen hin im Kapitel 2.4.4.2. behandelt. In diesem Abschnitt, der sich mit dem Unterschied zu Literatur befasst, wird daher nunmehr auf diesen Aspekt eingegangen.

Mit diesem Roman setzte Sartre die Tradition der Schriftsteller-Philosophen wie Voltaire und Rousseau fort. Peter Strasser bezeichnet den Roman zwar als einen der wichtigsten Texte der philosophischen Moderne, kritisiert aber zugleich, dass es sich beim Protagonisten Roquentin um eine Kunstfigur handle, ersonnen zum Zwecke der Demonstration einer philosophischen Idee.²⁵⁴

Dem widerspricht Bernard-Henri Lévy und hebt im Gegenteil die Schönheit der von Philosophie genährten Romane hervor. Somit widerlegt er auch die platte Behauptung, dass Sartre ein schlechter Romanschreiber sei, weil er Philosoph sei, und seine Philosophie die Literatur beschwere. Ganz im Gegenteil, so Lévy, sei Sartre eben nicht trotz, sondern wegen seiner Philosophie ein großartiger Romancier.²⁵⁵

Wie ich bereits in der Besprechung der existentialistischen Fragestellungen im Roman dargelegt habe, ergibt sich für mich schlüssig, dass es sich beim Werk *Der Ekel* um ein Werk der Philosophie handelt, das viele Positionen Sartres in Hinblick auf sein Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* anspricht und deutlich macht.

²⁵² Vgl. Krumpel 2006 S 22

²⁵³ Vgl. Krumpel 2006 S 24

²⁵⁴ Vgl. Strigl S 14ff

²⁵⁵ Vgl. Strigl S 18

3.3.2. Camus: *Der Fremde*

Das 1942 entstandene Werk ist ebenso wie *Der Ekel* in der Ich-Form verfasst. Den philosophischen Hintergrund bildet sein im selben Jahr erschienener Essay *Der Mythos des Sisyphos*.²⁵⁶ Darin schreibt er, „Ich weiß nicht, ob diese Welt einen Sinn hat, der über mich hinausgeht. Aber ich weiß, daß ich diesen Sinn nicht kenne und daß ich ihn zunächst unmöglich erkennen kann.“²⁵⁷ Camus lässt Mersault, seine Hauptfigur zu Beginn des Romans sagen: „Heute ist Mama gestorben. Vielleicht auch gestern, ich weiß nicht.“²⁵⁸

Damit wird eingeleitet, dass die Bedeutungslosigkeit ein zentrales Thema ist. Diese Bedeutungslosigkeit drückt er am Ende seines Lebens, kurz vor seiner Hinrichtung in Gegenwart des Geistlichen so aus. „Nichts, nichts wäre von Bedeutung, und ich wüßte genau, warum nicht. Er wüßte es auch. Aus der Tiefe meiner Zukunft stiege während dieses ganzen absurden Lebens, das ich geführt hätte, ein dunkler Atem zu mir auf, durch Jahre hindurch, die noch nicht gekommen wären, und dieser Atem machte auf seinem Weg all das gleich, was man mir in den genauso unwirklichen Jahren böte, die ich lebte. Was scherte mich der Tod der anderen, die Liebe einer Mutter, was scherte mich sein Gott, die Leben, die man wählt, die Bestimmungen, die man erwählt, da eine einzige Bestimmung mich erwählen sollte, mich und mit mir Milliarden von Privilegierten, die sich, wie er, meine Brüder nannten.“²⁵⁹

Mersault wird von seiner Umwelt als seltsam wahrgenommen, obwohl er sich selbst nicht so wahrnimmt. Beim Begräbnis seiner Mutter zeigt er nicht Gefühle von Trauer oder Verlust, sondern nimmt bis ins kleinste Detail seine Umwelt wahr und beschreibt genauestens alle Einzelheiten. Seine einzigen Gefühle, die er beschreibt, sind die von Hitze und der unerträglichen Helligkeit, die durch die stechende Sonne hervorgerufen wird.²⁶⁰ Ebenso versagt er im Fühlen und Ausdrücken von adäquaten Empfindungen, als er - nach dem Mord - von seinem Anwalt nach seinen Gefühlen nach dem Tod der Mutter gefragt wird, um eine Verteidigungsstrategie aufzubauen: „Sicher hätte ich Mama gern gehabt, aber das hieße nichts. Alle vernünftigen Menschen hätten mehr oder weniger den Tod derer gewünscht, die sie liebten.“²⁶¹ Strigl bezeichnet Mersault als so etwas wie den reinen Tor des Existenzialismus, als einen, der Ungeheuerliches von sich gibt, ohne es zu wollen, ein Provokateur ohne den Willen zu provozieren. Der knappe Stil passt zu Mersaults Verschlossenheit, die er dem

²⁵⁶ Vgl. Strigl S 21

²⁵⁷ Oei S 64

²⁵⁸ Camus 2006, S 7

²⁵⁹ Camus 2006, S 141f

²⁶⁰ Vgl. Camus 2006, S 17ff

²⁶¹ Camus 2006, S 79

Untersuchungsrichter damit erklärt, dass er nicht viel zu sagen habe und demzufolge den Mund halte. Trotzdem wird in verschiedenen Situationen klar, dass er trotz unkonventioneller Gefühle nicht emotional verkümmert ist.²⁶² Ein zentrales Motiv stellt die Sonne da. „Mersault wird zum Mörder, als er, geblendet vom Licht, den Schutz seiner Gleichgültigkeit verliert. Ein arabisches Lied lautet: Was ist die Natur des Menschen ohne Maß? O Licht, so wunderbar läßt du uns das Schöne erkennen, doch ein zuviel an Licht blendet, schmerzt, macht rasend.“²⁶³ Die Sonne wird zur treibenden Kraft für Mersaults Mord, der in seiner Motivlosigkeit, abgesehen von der Flucht vor der unerträglichen Hitze, das absolute Absurde darstellt.²⁶⁴ Im Angesicht der drohenden Hinrichtung versöhnt sich Mersault mit dem Absurden.²⁶⁵ „Und auch ich fühlte mich bereit, alles noch einmal zu leben. Als hätte diese große Wut mich vom Bösen geläutert, von Hoffnung entleert, öffnete ich mich angesichts dieser Nacht voller Zeichen und Sterne zum erstenmal der zärtlichen Gleichgültigkeit der Welt. Als ich spürte, wie ähnlich sie mir war, wie brüderlich letzten Endes, habe ich gefühlt, daß ich glücklich gewesen war und daß ich es noch war. Damit sich alles erfüllte, damit ich mich weniger allein fühlte, brauchte ich nur zu wünschen, daß am Tag meiner Hinrichtung viele Zuschauer dasein würden und daß sie mich mit Schreien des Hasses empfangen.“²⁶⁶ Der Satz „... Auch ich fühlte mich bereit, alles noch einmal zu leben“ deutet auf den Sisyphos-Mythos hin: „Die Götter hatten Sisyphos dazu verurteilt, unablässig einen Felsbrocken einen Berg hinauf zu wälzen, von dessen Gipfel der Stein selber wieder herunterrollte. Sie hatten mit einiger Berechtigung bedacht, dass es keine fürchterliche Strafe gibt als eine unsinnige aussichtslose Arbeit.“²⁶⁷ Erst durch die Bewusstwerdung des Absurden, die Revolte dagegen und die Akzeptanz des Universums, das nun keinen Herr mehr kennt kann verständlich sein, dass Camus schreibt „wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.“²⁶⁸

3.3.3. Gabriel García Márquez *Hundert Jahre Einsamkeit*

Da sowohl Inhalt als auch die sich im Werk aufzuzeigenden existentialistischen Themen ausführlich in späterer Folge behandelt werden, möchte ich an dieser Stelle nur kurz auf die philosophischen Themen eingehen, um eine Abgrenzung zur Literatur aufzuzeigen.

²⁶² Vgl. Strigl S 21f

²⁶³ Oei S 113

²⁶⁴ Vgl. Strigl S 22

²⁶⁵ Vgl. Strigl S 22

²⁶⁶ Camus 2006, S 143

²⁶⁷ Oei S 64

²⁶⁸ Vgl. Strigl S 22

Márquez behandelt das existentielle Thema der Einsamkeit, die als durchgängiges Thema alle Familienmitglieder miteinander „verbindet“. Es fehlt den Buendías an zwischenmenschlicher Wärme und Empathie, sowie Nähe. Nähe erfahren sie nur in sexuellen, meist inzestuösen Begegnungen, sowie in unerfüllter, unerwideter Liebe. Die letzten der Familie, Aureliano Babilonia und Amaranta Ursula werden zwar als sich liebend und glücklich beschrieben ²⁶⁹, aber auch bei ihnen kommt das Thema Einsamkeit hervor, beschrieben als „eingeschlossen von Einsamkeit und Liebe und von der Einsamkeit der Liebe in einem Haus.....“ ²⁷⁰

Der Tod als ebenso vorherrschendes Thema, meistens gewaltsam herbeigeführt, oder zumindest mit „magischen“ Ereignissen einhergehend, ist tief mit dem Thema Einsamkeit verbunden. Geburt und Tod, als Erfahrungen der absoluten Einsamkeit rahmen die menschliche Existenz ein, die dem Thema Einsamkeit ausgeliefert ist. Ebenso eine wesentlich philosophische Fragestellung ist jene, der Erscheinungsform von Zeit. In diesem Werk wird sowohl die kreisförmige als auch die lineare Zeit als begleitendes und mitgängiges philosophisches Thema aufgezeigt.

3.4. Fazit

Ein Verhältnis zwischen Philosophie und Literatur besteht schon seit der Antike und den präkolumbischen Kulturen. Trotz aller Gemeinsamkeiten lassen sich jedoch verschiedene Kriterien erkennen:

Erstens: Philosophie beschäftigt sich, im Gegensatz zu Literatur mit begrifflichen und kategorialen Überlegungen, die Fragen nach der Stellung des Menschen in und zu dieser Welt im Ganzen, nach dem Sinn des Lebens, nach Hoffnung, Glaube, Glück etc. umfassen. Darin finden Begriffe wie z.B., Mythos, Dualität, Sinnfragen, Zeit, Leben und Tod Platz, die auch in der präkolumbischen Mythologie einen großen Stellenwert einnehmen. Es geht im Wesentlichen immer um das Aufdecken der wesentlichen Zusammenhänge hinter den Erscheinungen in Natur und Gesellschaft. Die Kantschen Fragen „was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen, was ist der Mensch?“ bleiben auch zur Zeit der (katholischen) Aufklärung in Lateinamerika von universeller Bedeutung. ²⁷¹

Zweitens: Lateinamerikanische Begriffe und Kategorien, wie z.B.: der „Dia-Logos“ (Leopoldo Zea), die „condición humana“ (Arturo Andrés Roig) der „Exteriorität“ (Enrique Dussel) sowie die Utopienkonzeption von Horacio Cerutti Guldberg hängen untrennbar mit dem universellen

²⁶⁹ Vgl. Márquez 100 JE S 458

²⁷⁰ Márquez 100 JE S 454

²⁷¹ Vgl. Krumpel 2006S 25

und partikulären Charakter des philosophischen Denkens in Lateinamerika zusammen. Darin zeigt sich u.a. die Tradition des spanischen philosophischen Denkens und des französischen philosophischen Essays. Im deutschsprachigen Raum beeinflusst der philosophische Rationalismus stark das Verhältnis von Philosophie und Literatur. Philosophie und Poetik sind zwei streng voneinander getrennte Bereiche. Hegels Antwort an Goethe, dass Dialektik der in jedem Menschen innewohnende Widerspruchsgeist sei, konnte Goethe nicht wirklich verstehen, denn als Dichter war er nur an der Dialektik seiner Protagonisten interessiert, und nicht an daraus sich ergebenden kategorialen Begriffen.²⁷² Das aufstrebende Bürgertum des 19. Jahrhunderts zeigt sich sowohl im dichterischen Werk Goethes als auch im philosophischen Werk Hegels, dennoch gibt es eine starke Unterscheidung zwischen philosophischer und poetischer Ausdrucksweise. Dieser krasse Unterschied besteht so nicht in Lateinamerika, wie die Essays von Alfonso Reyes und Enríquez Ureña zeigen.²⁷³

Drittens: Im lateinamerikanischen Diskurs zeigt sich das Verhältnis von Philosophie und Literatur darin, dass der lateinamerikanische Philosoph sich auf die Literatur bezieht, um die bildhafte und anschauliche Untermauerung seiner Begriffe und Kategorien zu erreichen. So greift Leopoldo Zea zur Verdeutlichung seiner „Kategorie der Entfremdung“ auf Shakespeares im *Sturm* geschaffene Kunstfiguren Prospero und Kaliban zurück, da er befreiungsphilosophisches und literarisches Denken verknüpfen will. Auch José Enrique Rodó greift in seinem Roman *Ariel* auf Shakespeare zurück. Seine Aussage ist, dass der durch Schönheit und Geist gekennzeichnete Luftgeist Ariel die lateinamerikanische Wesensart verkörpert, während Kaliban, primitiv und materialistisch, Nordamerika symbolisiert.²⁷⁴

Nietzsche und Schopenhauer, die in ihrer Philosophie kein geschlossenes philosophisch begriffliches System geschaffen haben, werden in Lateinamerika dahingehend rezipiert, dass sie als Gegengewicht zum europäischen rationalistischen Denken wahrgenommen werden.²⁷⁵

Auch die Romane von Octavio Paz, Carlos Fuentes, Ernesto Sábato und anderen Autoren sind ohne Philosophie nicht zu verstehen. Diese Autoren setzen ihre philosophischen Ideen an Hand der von ihnen geschaffenen fiktiven Welten und Kunstfiguren um. Ihre philosophischen Gedanken werden zu einem Bild verdichtet und bieten einen künstlerischen und ästhetischen Genuss.²⁷⁶

²⁷² Vgl. Krumpel 2006 S 25

²⁷³ Vgl. Krumpel 2006 S 25f

²⁷⁴ Vgl. Krumpel 2006 S 26

²⁷⁵ Vgl. Krumpel 2006 S 27

²⁷⁶ Vgl. Krumpel 2006 S 28

4. Magischer Realismus

4.1. „Magischer Realismus“: ein Oxymoron?

Michael Scheffel bezeichnet den Begriff des „Magischen Realismus“ als Oxymoron, das die zwei unverträglich scheinenden Elemente zu amalgamieren sucht.²⁷⁷ Im Gegensatz dazu versucht Mechtild Strausfeld die Verbindung zwischen Mythos und Magie aufzuzeigen, um die These aufzustellen, dass die Begriffe Realität und Magie zusammengefasst werden können. Sie argumentiert wie folgt: Zunächst rekurriert sie auf Freuds Konzeption des Universums wo in der animistischen Phase der Magie eine besondere Bedeutung zukommt, da durch magische Verfahren Menschen beeinflusst werden können. Ihre Hypothese lautet, dass wenn der Mythos eine Realität ist (sie bezieht sich dabei auf Lévi-Strauss) und in enger Beziehung zur Magie steht, dann können auch die Begriffe Realität und Magie zusammengefasst werden. Somit entstünde eine „magische Realität“ oder eine „reale Magie“.²⁷⁸

Sie zitiert Asturias: (auf den ich in Folge noch ausführlicher zurückkomme)

„Die Halluzinationen, die Eindrücke, die der Mensch aus seiner Umgebung bezieht, verwandeln sich immer mehr in Realitäten, vor allem dort, wo ein gewisser kultisch-religiöser Untergrund dafür vorhanden ist, beim Indio zum Beispiel. Das ist also keine greifbare Realität, sondern eine, die gewissen magischen Vorstellungen entwächst. Deshalb nenne ich das, wenn ich ihm literarischen Ausdruck gebe, den „magischen Realismus“.“²⁷⁹

Schranz bezeichnet den Magischen Realismus als eine Juxtaposition von Fakten, historischen Tatsachen und extravaganter Phantasie²⁸⁰, und zitiert dazu Gabriel García Márquez: „... you can get people to believe anything if you tell it convincingly enough“.²⁸¹ Auch Franz Roh, auf den ich im nächsten Kapitel über die Entstehung des Begriffs eingehe, spricht von einem magischen Rationalismus, und zwar nicht als Oxymoron, sondern im Sinne, dass die uns als rational geordnet erscheinende Welt als Wunder zu begreifen ist.

Hervorgebracht wurde der magische Realismus durch die Post-Moderne, insbesondere den Dekonstruktivismus, der aussagt, dass Worte sich nur ausschließlich auf sich selbst beziehen, ein in sich selbst geschlossenes System darstellen. Allgemein gültige Wahrheit im literarischen Sinn gebe es gar nicht, da Realität ein Konstrukt von Sprache sei.²⁸²

²⁷⁷ Vgl. Scheffel S 62

²⁷⁸ Vgl. Strausfeld S 103

²⁷⁹ Strausfeld S 103

²⁸⁰ Vgl. Schranz S 12

²⁸¹ Schranz S 12

²⁸² Vgl. Schranz S 12

Krumpel beschreibt den Magischen Realismus (ebenso wie den Surrealismus) als Versuch, die Wirklichkeit vollständiger zu erfassen. Er bezieht sich auf Asturias, der erklärt, dass es für die Mayas und auch heutigen Indios eine Wirklichkeit gäbe, die nicht die Wirklichkeit ist. Diese Wirklichkeit existiere als eine Art von Wachtraum neben den individuellen Gegebenheiten des Alltags.²⁸³ Mit dieser Formulierung „individuelle Gegebenheiten des Alltags“ zeigt sich, dass von einer persönlich erschaffenen Realität ausgegangen wird, die sich in mit dem ebenso persönlichen Wachtraum zu einer „dritten Wirklichkeit“, wie Asturias es bezeichnet, vereinigt.

Es entsteht somit eine dritte Ebene, als Synthese von Magie und Realität. Diese Magie unterscheidet sich zwar von unserer „bekannten“ Realität, aber steht im Einklang mit unserem mythischen Wissen, dass Magie möglich ist.

4.2. Entstehung des Begriffs in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts

Der Begriff „Magischer Realismus“ entstand einerseits, bezogen auf die Malerei durch Franz Roh, andererseits bezogen auf die erzählende Literatur durch Massimo Bontempelli. Beide Begriffe entstanden in der Mitte der zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, die Zuschreibung der Vaterschaft ist aber nicht eindeutig möglich.

4.2.1. Franz Roh

Franz Roh verwendete den Begriff „Magischer Realismus“ in seinem Werk „Nach-Expressionismus“, bezog ihn aber nur auf bildende Kunst. In seinem Vorwort schreibt er, dass mit „magisch“ im Gegensatz zu „mythisch“ angedeutet werden soll, dass das Geheimnis nicht in die dargestellte Welt eingeht, sondern sich hinter ihr zurückhält.²⁸⁴ Diese neue Malerei versucht, im Gegensatz zu den früheren Strömungen des Impressionismus und des Expressionismus, welche die Objekte als „selbstverständlich“ genommen haben, an einer allgemeinen, tieferen Grundlage zu rühren, nämlich die Existenz jener „Umzubiegenden“ Objektwelt überhaupt.²⁸⁵ Es geht um ein ruhiges Anstaunen der Magie des Seins.²⁸⁶ Roh formuliert dies so: „Jetzt erst wird eigentlich eine höhere kosmische Macht als von außen

²⁸³ Vgl. Krumpel 2006 S 167

²⁸⁴ Vgl. Roh, Vorwort

²⁸⁵ Vgl. Roh S 29

²⁸⁶ Vgl. Roh S 29f

geheim umfassendes allem irdischen Treiben gegenübergestellt. Das Ziel ist die Einordnung aller Vitalitäten in die „magischen“ Gesetze denen sie letztlich unterworfen sind.“²⁸⁷

So sollte bei den Jungen ein magischer Rationalismus in Gang kommen, magisch in dem Sinn, dass das „rationale“ Geordnetsein der Welt als ein Wunder begriffen wird.²⁸⁸

Magischer Realismus ist für Roh gleichbedeutend mit „Nachexpressionismus“, eine zu Beginn der zwanziger Jahre einsetzende Strömung. Für ihn sind die Bilder von Karl Haider, der 1912 verstarb, Vorboten dieser neuen Epochen.²⁸⁹

Roh beschrieb also zunächst eine Form der realistischen Darstellung, die eine besondere Weltsicht verkörpert. Der Künstler als „Zauberer“ soll ursprünglich Gegensätzliches magisch zu einer neuen Gesamtheit zusammenführen. Eine Totalität, die Mikro- und Makrokosmos enthalten soll.²⁹⁰

4.2.2. Massimo Bontempelli

Fast zeitgleich verwendete der italienische Schriftsteller und Publizist Massimo Bontempelli den Begriff „Magischer Realismus“. In der 1926 von ihm gegründeten Literaturzeitschrift mit dem Namen *900* (Novecento) prägt er ein literarisches, ästhetisches Programm, das die Überschrift „Magischer Realismus“ trägt.²⁹¹

Der Wunsch Bontempellis, eine neue Literatur zu begründen, entsprang dem allgemeinen Gefühl der Orientierungslosigkeit nach dem ersten Weltkrieg. Die undurchschaubare komplexe Welt, in der die alten Ordnungen nicht mehr unhinterfragt gültig sind, macht es notwendig, dem Menschen wieder eine geistige Heimat zu geben, die er als „spirituelle Geogenie“ bezeichnet. Dieses individuelle Zentrum besteht aus einer ebenso allgemein wie individuell verbindlich geschaffenen neuen Realität. Diese neue Realität besteht aus den beiden grundsätzlich unterschiedlichen Realitätsbereichen – eine „*réalité extérieure*“ sowie einer „*réalité individuelle*“.

Diese Aufgabe komme der Literatur zu, indem sie sich ihrer ursprünglichen Aufgabe bewusst wird, mit Hilfe der „*imagination*“ wieder neue Mythen und Legenden zu schaffen. Die Sprache selbst soll Mittel, nicht Zweck sein. Die erzählende Literatur soll eine tiefere Schicht der Wirklichkeit sichtbar machen indem über die Annäherung an das Alltägliche zum

²⁸⁷ Roh S 67

²⁸⁸ Vgl. Roh S 67f

²⁸⁹ Vgl. Scheffel S 8

²⁹⁰ Vgl. Scheffel S 8

²⁹¹ Vgl. Scheffel S 13

Wunderbaren, Abstrakten, zum sogenannten „‘merveilleux‘ nouveau“ vorgestoßen wird. Die Welt hinter den Dingen, das sogenannte „Übernatürliche“ soll aufgezeigt werden, um damit wieder das natürliche Gleichgewicht zwischen Himmel und Erde wiederherzustellen.²⁹²

4.3. Voraussetzungen und Umfeld

Schranz schreibt der Geschichte Südamerikas und der damit verbundenen Unfreiheit einen Grund für die Entstehung des Magischen Realismus zu, indem der magische Realismus als Reaktion beschrieben wird.²⁹³ Sie bezieht sich auf Luiss Harss, der zwei Gründe für die Entstehung des Magischen Realismus nennt: Erstens habe sich nach dem zweiten Weltkrieg die Beziehung zwischen Romanautor und Leser verändert: beide entstammen jetzt der gebildeten Mittelschicht, und sind nicht wie früher ein kleiner Kreis von Mitgliedern der Aristokratie, abgesondert von der größtenteils analphabetischen Bevölkerung.

Als zweiten Grund nennt er die kubanische Revolution von 1954-1959, die den Intellektuellen als Orientierungspunkt gegolten hätte. Der Magische Realismus hätte sich vor allem in ehemaligen Kolonialländern, die wie Südamerika politische Unabhängigkeit erlangten, fortgesetzt.²⁹⁴

Scheffel bezieht sich auf Stefan de Winter, dessen „drei Verfahren“ er anführt wenn von magisch realistischer Literatur gesprochen wird:“erstens die Anpassung und Deutung der alten Mythologie (...), zweitens die Ergründung der Traumwelt (...), drittens die Erfassung und Deutung der äußeren Welt im Lichte des Unbewußten, oder besser des Unterbewußten.“²⁹⁵

Krumpel verweist auf die Gegenüberstellung R. Großmanns vom europäisch gedachten Kausalnexus zum magischen Weltbegriff. Er verweist auf eine magisch-mythologische Grundhaltung der Indianer und arbeitet drei Merkmale heraus:

Erstens werde der magische Weltbegriff davon geprägt, dass eine widerspruchslose Unterordnung des Einzelnen unter des Ganze, unter das All sowie der Familie unter ihr Oberhaupt vorherrscht.

Zweitens überwiege das Innenleben über die äußere Welt, und der Augenblick wird durch seine empfundene Bedeutungslosigkeit in der Form von Apathie festgehalten.

²⁹² Vgl. Scheffel S 13ff

²⁹³ Vgl. Schranz S 11

²⁹⁴ Vgl. Schranz S 11

²⁹⁵ Scheffel S 2

Drittens führt der magische Weltbegriff zu einem Überschreiten der physisch-materiellen Welt und Eindringen in kosmische Dimensionen.²⁹⁶

Patricia Tobin bezieht sich direkt auf Gabriel García Márquez wenn sie den Impetus zu seinem Werk *Hundert Jahre Einsamkeit* in dem „protest against the inevitabilities that ignore or kill us all“²⁹⁷ verortet. Sein Werk ist eine Auflehnung gegen die Unumgänglichkeit, die dem westlichen Denken im Bezug auf Zeit, Geschichte und die Entstehung von Erzählungen zugrunde liegt. Das westliche lineare Denken lebt von kausalem Denken, und somit der Suche nach Ursachen und Anfängen.²⁹⁸ Der Magische Realismus ist daher meiner Meinung nach ein Mittel, diesen wie schon von Krumpel beschriebenen Kausalnexus zu durchbrechen. Diese Auflehnung gegen die Kausalität verbindet den Magischen Realismus mit dem Existentialismus Sartres. Die Ablehnung von Kausalität in den eigenen Handlungen, dieser Moment des „Nichts“ zwischen Vergangenheit und Zukunft sind Kernaussagen des Existentialismus. Diese absolute Freiheit führt auch zu unterschiedlichen Wahrnehmungen, die individuell erlebt werden. Die Erfassung der Mitwelt ist daher – aufgrund der mangelnden zwingenden Kausalität – offen für Erfahrungen, auch für Begegnungen mit dem Magischen im Alltäglichen. Die Aufhebung der linearen Familienchronik zeigt sich bei Marquéz – ich gehe beim Kapitel über das Werk – noch näher darauf ein – in der Zirkularität der Namensgebung. Es gibt im wesentlichen nur zwei Linien, nämlich die der Aurelianos und die Arcadios.

Bereits bei der zweiten oder dritten Generation wird klar, dass das Verwirrspiel der Namen ein Stilmittel des Buches ist. Dadurch, dass der Chronist Melchíades die Fakten nicht in der althergebrachten Zeit der Menschen angeordnet hatte, sondern dass er ein Jahrhundert alltäglichen Episoden vereinigt hat, existiert alles gleichzeitig.

Durch die Aufhebung der Linearität und somit von Ursache und Wirkung gibt es auch keine zwingenden Handlungen der Familienmitglieder. Sie sind nicht an Vorangegangenes gebunden, sie sind „zur Freiheit verurteilt“. Sie müssen ihre Chance auf Erden nützen mit voller Verantwortung. Deshalb – gibt es nach dieser einen – Chance keine zweite.....

4.4. Verbreitung des Begriffs in Lateinamerika

1927 wird in der von Ortega y Gasset herausgegebenen „Revista Occidente“ die Arbeit Franz Rohs in einem Beitrag zum „Realismus Mágico“ besprochen.²⁹⁹

²⁹⁶ Vgl. Krumpel 2006 S 167f

²⁹⁷ Tobin S 41

²⁹⁸ Vgl. Tobin S 41

²⁹⁹ Vgl. Krumpel 2006 S

Dieser Begriff wurde aber erst 1948 von Arturo Uslar Pietri auf die Literatur bezogen, und zwar auf die lateinamerikanische Literatur für venezulanische Kurzgeschichten der dreißiger und vierziger Jahre.³⁰⁰

Die Verbreitung dieses Begriffs geht aber von Alejo Carpentiers Roman *El reino de este mundo* (Das Königreich dieser Welt) von 1949 und insbesondere dessen Vorwort aus. Er beschreibt seinen Aufenthalt auf Haiti und seine dort gemachten Erfahrungen über das Erlebnis der „Wunderbaren Wirklichkeit“, des „real maravilloso“³⁰¹. Zunächst grenzt er seinen Begriff des Magischen von den Surrealisten ab, denen er vorwirft, dass sie, indem sie das Wunderbare um jeden Preis hervorrufen wollen, von Wunderwirkern zu Bürokraten werden. Geringe Vorstellungskraft läßt sie die Kodices des Fantastischen auswendig lernen. Das Wunderbare soll so erzeugt werden, dass Dinge, die nie gemeinsam sein würden aufeinandertreffen.³⁰²

Im Gegensatz dazu manifestiert sich, so Carpentier, das Wunderbare zum unmissverständlich Wunderbaren, wenn der Glaube an das Wunderbare vorhanden ist. Wenn dieser Glaube vorhanden ist, dann zeigt sich das Außergewöhnliche³⁰³: „Lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de „estado limite“.³⁰⁴

Im Gegensatz zum Surrealismus, der die Wunder künstlich erzeugen muss, zeigen sich die Wunder in den Alltag eingebettet, sie integrieren sich in das tägliche Leben.³⁰⁵

Diese Erkenntnis erfuhr er in Haiti, wo er in Kontakt kam mit dem Wunderbaren in der Wirklichkeit, das er überall antraf.³⁰⁶

Aber nicht nur die tropische Natur ist für ihn Erfahrungsquelle, sondern auch die Vielfalt des lateinamerikanischen mythologischen Denkens.³⁰⁷

Nicht nur Haiti, sondern der ganze amerikanische Kontinent war durchzogen von diesem Wunderbaren. Überall findet sich noch die Verbindung zu den alten Mythen. Und so fragt er

³⁰⁰ Vgl. Schranz S 31

³⁰¹ Vgl. Krumpel 2006 S 166

³⁰² Vgl. Carpentier Randzahl 95f

³⁰³ Vgl. Carpentier Randzahl 95f

³⁰⁴ Strausfeld S 104

³⁰⁵ Vgl. Schranz S 37

³⁰⁶ Vgl. Carpentier Randzahl 140f

³⁰⁷ Vgl. Krumpel 2006 S 166

am Ende des Vorworts: „But what is the history of America if not a cronicle of the marvelous in the real?“³⁰⁸

Miguel Angel Asturias erhielt 1967 den Literaturnobelpreis für sein Werk *Maismenschen* von 1949 verliehen. Seine ganze Studienzeit, wo er sich mit der Maya-Mythologie beschäftigte, trug zu seiner Suche nach nationaler Identität bei. Sein Kontrakt zum Surrealismus brachte ihn zu der Feststellung, „dass die Welt mit Hilfe unserer Vorstellungskraft zu verändern sei“.³⁰⁹ „Hombres de maiz“, stellt den Kampf der indianischen Landbevölkerung, für die der Mais die Grundlagen ihrer Ernährung ist, und den Kreolen, für die der Mais nur eine Einnahmequelle ist, dar.³¹⁰ Asturias sagt über seinen Roman aus, dass das gesprochene Wort eine religiöse Bedeutung hat. Die Charaktere sind niemals allein, sondern immer umgeben von den großen Stimmen der Natur, der Stimmen der Flüsse, der Berge. Der Hintergrund ist nicht mehr nur bloße theatralische Szenerie wie er zB in romantischen Romanen war. Die Landschaft ist dynamisch geworden, sie hat ein Eigenleben.³¹¹ In einem 14-Stunden Interview mit Günter W. Lorenz im Dezember 1967 gibt Asturias seine persönliche Beschreibung von Magischem Realismus. Wenn ein Indio oder Mestize die Verwandlung eines riesigen Steins in eine Person oder einen Riesen beschreibt, oder eine Wolke, die zum Stein wurde, dann handelt es sich hier um keine greifbare Realität mehr, sondern um eine, die das Verständnis für übernatürliche Kräfte bereits in sich trägt. Deshalb ist das für ihn, wenn er ihm eine literarische Bezeichnung geben muss „Magischer Realismus“. Es gibt eine dritte Art von Wirklichkeit, die zwischen dem Realen und der Magie liegt. Es ist ein Verschmelzen des Sichtbaren und des Greifbaren mit der Halluzination und dem Traum.

Magischer Realismus ähnelt für ihn dem Ziel der Surrealisten. Er hat für ihn eine direkte Beziehung zur Mentalität der Indios.³¹² „The Indian thinks in pictures; he sees things not so much as the events themselves but translates them into other dimensions, dimensions where reality disappears and dreams appear, where dreams transform themselves into tangible and visible forms.“³¹³

Angel Flores nimmt anlässlich eines Vortrages in New York im Dezember 1954 unter dem Titel „Magical Realism in Spanish American Fiction“ umfassend Stellung zur

³⁰⁸ Carpentier Randzahl 208f

³⁰⁹ Krumpel S 169

³¹⁰ Vgl. Krumpel 2006 S 169f

³¹¹ Vgl. Mead S 329

³¹² Vgl. Mead S 330

³¹³ Mead S 330

lateinamerikanischen Literatur. Er bemängelt, dass es bisher nur entweder biographische oder thematische Annäherungen gab, und keine komplexe Behandlung von Form, Komposition und Stiltrends durchgeführt wurde.³¹⁴ Seine Feststellung lautet: „One can survey the works of one novelist after another with the same result: that in Latin America Romanticism and Realism seem bond together in one afflatus“.³¹⁵

Im Weiteren bezieht er sich auf die Einzigartigkeit der Schriftsteller Jorge Luis Borges und Eduardo Mallea und bezeichnet den Stil dieser beiden und anderer brillanter lateinamerikanischer Literaten als „magical realism“.³¹⁶

Die Neuheit besteht dabei in der Vermischung von Realismus und Fantasie, wobei beide Richtungen auf verschiedenen Arten nach Lateinamerika gelangten. Abgesehen von frühen Kontakten bezeichnet Flores das Jahr 1935 als jenes, in dem der „magic realism“ nach Lateinamerika kam. Und zwar mit dem Erscheinen von Jorge Luis Borges Sammlung *Historia universal de la infamia*. Borges war als Übersetzer von Kafka auch von diesem sehr beeinflusst. Flores bezeichnet Borges als bahnbrechenden bewegenden Geist, der eine Gruppe von brillanten Literaten um sich anzog, die alle in Richtung „magical realism“ gingen.³¹⁷

Alle waren beherrscht vom Stil und auch von der gleichen Transformation des Gewöhnlichen und Alltäglichen ins Überwältigende und Unwirkliche.³¹⁸ Flores definiert mit dem Begriff „magical realism“ also eine Literaturgattung, die eine Verschmelzung von Wirklichkeit und Fantasie darstellt, wobei das Geheimnis als Teil der Wirklichkeit gesehen wird.³¹⁹ Flores nennt keine Quellen des Begriffs, rekurriert aber auf Rohs und Bontempellis Grundbedingungen seiner Verwendung.³²⁰

Luis Leal widerspricht dem Ansatz von Flores in einem 1967 verfassten Aufsatz „El realismo mágico en la literatura hispanoamericana“. Im Gegensatz zu Flores nennt er Roh als eine Quelle, und legt dann seine eigene Definition von „realismo mágico“ vor.

Er widerspricht Flores sowohl betreffend der Datierung von 1935 als auch bezüglich der Hauptstellung von Kafka und Borges.

Leal nähert sich dem Begriff durch negatives Ausschließen und Abgrenzen der Begriffe Phantastik, Science-fiction, Surrealismus sowie der psychologischen, hermetischen, ästhetizistischen oder magischen Literatur.³²¹

³¹⁴ Vgl. Flores S 187

³¹⁵ Flores S 188

³¹⁶ Vgl. Flores S 188

³¹⁷ Vgl. Flores S 189

³¹⁸ Vgl. Flores S 190

³¹⁹ Vgl. Scheffel S 44

³²⁰ Vgl. Scheffel S 44

³²¹ Vgl. Scheffel S 45

Vor dem Schreiben steht für Leal eine Haltung gegenüber der Wirklichkeit.³²² Es wird keine imaginäre Welt errichtet, sondern versucht, das Wunderbare sowohl in Dingen, als auch im Leben, im menschlichen Handeln zu sehen.³²³

Für Leal hängt die Zuordnung des magischen Realismus zu einem Werk in erster Linie vom Autor selbst ab, da nur er das „Wunderbare im Alltag“ entdecken kann.³²⁴

Für ihn sind die Repräsentanten des Magischen Realismus u.a. Arturo Uslar Pietri, Miguel Angel Asturias, Juan Rulfo und Julio Cortazar, aber eben nicht Franz Kafka.³²⁵

4.5. Abgrenzung zwischen europäischem Surrealismus und Magischem Realismus Amerikas

Der Surrealismus beeinflusst sehr stark die lateinamerikanische Literatur des 20. Jahrhunderts und verschafft der lateinamerikanischen Literatur zu internationaler Anerkennung.³²⁶ Nach dem ersten Weltkrieg stellte sich die Frage, ob die Vernunft alleine ausreichend sei um ein humanistisches Weltbild zu vermitteln. Der Surrealismus in Frankreich, dessen Begriff von Guillaume Apollinaire geprägt wurde, und in Folge von André Breton und Philippe Soupalt übernommen wurde, basierte auf einer Suche nach künstlerischen Ausdrucksweisen, die ein Gegengewicht zum herrschenden Vernunftanspruch in der Kunst darstellten. Die neue Ästhetik löste eine kulturelle Revolution aus, die traditionellen Anschauungs- und Ausdrucksweisen wurden erschüttert. André Breton definiert den Surrealismus im Manifest folgendermaßen:

„Der Surrealismus beruht auf dem Glauben an die höhere Wirklichkeit gewisser, bis dahin vernachlässigter Assoziationsformen. An die Allmacht des Traumes, an das zweckfreie Spiel des Denkens. Es zielt auf die endgültige Zerstörung aller psychischen Mechanismen und will sich zur Lösung der hauptsächlichen Lebensprobleme an ihre Stelle setzen.“³²⁷

Der Surrealismus will die Überwindung des Einfachen, Realen durch Bewusstseinsweiterung, Halluzinationen und Traumbildern.³²⁸ „Der Surrealismus sei der Magische Realismus auf

³²² Vgl. Scheffel S 45

³²³ Vgl. Schranz S 34

³²⁴ Vgl. Krumpel 2006 S 166

³²⁵ Vgl. Scheffel S 45f

³²⁶ Vgl. Krumpel 2006 S 163

³²⁷ Krumpel 2006 S 164

³²⁸ Vgl. Schranz S 39

einem bunten LSD-Trip“. Er erzwingt künstlich, was der Magische Realismus als natürlich ansieht.³²⁹

Alejo Carpentier beschreibt in seinem Vorwort zu *The Kingdom of this World* den europäischen Surrealismus als leere Falschheit, bei der durch Tricks eine Magie erzeugt werden soll, indem z.B. Gegenstände zusammengebracht werden, die in der Wirklichkeit nie gemeinsam wären. So spielt er auf *Les Chants de Maldoror* (1890) von Isidore Ducasse an, wenn er als Beispiel die Begegnung des Regenschirms mit der Nähmaschine auf dem Seziertisch nimmt. Er wirft den Surrealisten vor, um jeden Preis das Magische hervorbringen zu wollen. Es fehlt ihnen der Glaube an ihre Magie. Die Aufklärung hat die Mythen verdrängt, der Glaube an das Wunderbare ist verloren. Im Gegensatz dazu geht der magische Realismus von einer unerwarteten Änderung der Realität aus, einem Wunder, einer Demonstration und Erweiterung der Kategorien von Wirklichkeit, die von einem offenen Geist als wahr empfunden werden.³³⁰ Carpentier unterstreicht, dass Glaube die Voraussetzung ist, das Magische erfahren zu können. Wer nicht an Heilige glaubt, wird nicht durch die Wunder der Heiligen geheilt werden. Die Europäer erschaffen surrealistische Werte ohne an sie zu glauben, sie schreiben und malen über Erfahrungen, die sie nie gemacht haben, ihre persönliche Erfahrung ist soweit von Aufklärung durchdrungen, dass sie ihren Glauben von ihrem Werk trennen. Im magischen Realismus gibt es einen gefühlten Kontakt mit dem Magischen, er zeigt sich in der üppigen Natur und in den Mythen, die zu einer Überzeugung werden. Obwohl Carpentier in seinem Vorwort über Haiti schreibt, sagt er, dass diese magischen Begegnungen ganz Amerika betreffen.³³¹ Er nimmt als Beispiel den westeuropäischen Folkloretanz, der allen magischen und beschwörenden Charakter verloren hat und vergleicht ihn mit dem kollektiven Tanz in Amerika, der eine tiefe rituelle Bedeutung hat und oft auch ein Initiationsritual darstellt.³³² Somit ist für Carpentier der größte Unterschied zwischen Surrealismus in Europa und Magischen Realismus in Lateinamerika im Glauben gelegen. Der Surrealismus wiederholt mechanisch sein Klischee und erfinden die Themen für ihre Arbeit. Der Magische Realismus hingegen lebt vom Glauben an das Wunderbare, Mythische, es ist Teil ihres Alltags. Daher müssen sie nicht Themen erfinden, sie finden sie ringsum in der Natur und der Geschichte ihres Landes. Strausfeld fasst wie folgt zusammen: Die ersten Vertreter des magischen Realismus waren eng mit dem französischen Surrealismus verbunden, und waren sehr beeinflusst. Jedoch besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen Surrealismus und magischem Realismus. Nämlich in dem Verhältnis zu

³²⁹ Vgl. Schranz S 39

³³⁰ Vgl. Carpentier, Randziffer 10-90

³³¹ Vgl. Carpentier, Randziffer 90-150

³³² Vgl. Carpentier, Randziffer 150-200

ihrer sie umgebenden Wirklichkeit. Surrealismus ist essentiell eine intellektuelle Tätigkeit, während der Magische Realismus sowohl „Ratio“ als auch „Irratio“ beinhaltet, er schafft so eine Harmonie zwischen den Elementen und der zugrundeliegenden Wirklichkeit. Die Grenzen zwischen Traum und Wirklichkeit, sowie Mythos und Wissenschaft verschwimmen ineinander.

333

5. Einsamkeit

Der Begriff von Einsamkeit, so Strausfeld, entstand in der Neuzeit 1490 in Spanien. Rousseau verwendet das Wort Einsamkeit 1782 zum ersten Mal als Titel: *Les rêveries du promeneur solitaire*. In der Romantik wird das Einsamkeitsproblem stärker thematisiert und stellt den Bruch des Menschen mit der Welt und Verlust der kosmischen Harmonie dar.³³⁴

Einsamkeit hat viele unterschiedliche Gründe und Ausprägungen. Sie kann positiv empfunden werden oder aber bedrückend. Sie kommt in verschiedenen Lebensabschnitten vor, sie kann kürzere oder längere Zeit andauern, sie kann selbstgewählt oder aufgezwungen sein. Ebenso gibt es eine speziell lateinamerikanische Einsamkeit, die aus fehlender Identität resultiert.

Die Einsamkeit hat auch im Verlauf der Geschichte eine Entwicklung erlebt, die eng mit dem soziopolitischen Umfeld zusammenhängt.

Auf all diese Aspekte werde ich in diesem Kapitel noch eingehen.

Die meiner Meinung nach allem zugrundeliegende Einsamkeit ist allerdings eine zutiefst philosophische.

5.1. Philosophisch existentialistische Einsamkeit

Ich gehe mit Cornelia Klinger konform, die diesen Gedanken wie folgt ausdrückt: „Die einzige nicht-kontingente, absolute Einsamkeit, jene, die allen anderen Erscheinungsformen letztlich zu Grunde liegt, ist hingegen nicht bloß Stoff, Thema oder Gegenstand, sondern *Sache der Philosophie*: Sie ist *einzig Sache der Philosophie* und streng genommen auch *die einzige Sache der Philosophie*. In der Perspektive der Philosophie ist das Thema Einsamkeit „einfach“, eben weil ihr nur eine Ursache zu Grunde liegt. Denn es gibt nur einen Grund von Einsamkeit, der nicht kontingent, das heißt nicht zufällig, bedingt und begrenzt ist. Dieser einzige nicht

³³³ Vgl. Strausfeld S 105f

³³⁴ Vgl. Strausfeld S 23

kontingente Grund ist die Kontingenz selbst, die Zufälligkeit, Beliebigkeit, Bedingtheit, Begrenztheit der (menschlichen) Existenz.“³³⁵

Klinger beschreibt hier eine Einsamkeit, die aus der Kontingenz unserer Existenz resultiert. Und genau diese nicht hintergehbare Einsamkeit ist es, die in der existentialistischen Philosophie gemeint ist.

Einsamkeit, die nicht nur daraus resultiert, dass unsere Endlichkeit uns einsam macht, sondern vor allem, dass im Existentialismus keine Instanz vorhanden ist, die vorgibt, was das Richtige zu tun ist. Denn wenn Sartre das Zitat von Dostojewski „Wenn Gott nicht existiert ist alles erlaubt“ als Ausgangspunkt des Existentialismus setzt, so zeigt er dann, dass, wenn alles erlaubt ist, der Mensch verlassen, ohne Halt, eben einsam ist.³³⁶ Diese Freiheit, - zu der wir ja laut Sartre „verurteilt“ sind, ist es, die uns einsam macht. Es gibt kein vorgegebenes Richtig oder Falsch, einzig das Handeln eines Menschen führt am Ende zu dem was seine Essenz ist. Das, was er daraus gemacht hat. Der Mensch als Individuum, also als vereinzelt Wesen, ist nicht mehr Teil der Masse, der Herde, er ist einsam. Und einsam muss er auch seinen Lebensweg gehen. Nur dann kann Authentizität gelingen, das bewusste sich mit seinen Lebensentwürfen Auseinandersetzen und oft auch darum innerliches Ringen sind einsame Handlungen. Das cartesianische „Cogito“ ist auch der Moment, wo der Mensch mit seiner Einsamkeit zusammenfällt.³³⁷ Meint Sartre in *Das Sein und das Nichts* noch, dass es letztlich egal sei, ob man sich einsam betrinkt oder Völker lenkt³³⁸, so relativiert er diese Aussage in seinem Vortrag *Der Existentialismus ist ein Humanismus* doch so, dass er postuliert, dass wir durch unser Handeln die Verantwortung für die ganze Menschheit tragen.³³⁹

Die Last dieser Verantwortung, dieser Freiheit kann man nur alleine tragen, diese Einsamkeit, die mit dem eigenen Lebensentwurf zusammenhängt ist die Grundverfasstheit unserer menschlichen Existenz.

Ebenso zu dieser Grundverfasstheit des Menschen gehört die Einsamkeit, die aus der Nichtidentität des Für-sich mit sich resultiert.

Das Für-sich, das die ek-statische Eigenschaft besitzt in seiner zeitlichen Struktur seine eigene Vergangenheit und Zukunft zu sein, und doch gleichzeitig auch eben nicht, ist dadurch ebenso in eine Grundeinsamkeit gefangen.³⁴⁰

³³⁵ Klinger S 734f

³³⁶ Vgl. Kapitel 2.4.1.8

³³⁷ Vgl. Kapitel 2.4.1.8

³³⁸ Vgl. Sartre SN S 1071

³³⁹ Vgl. Sartre EH S 121

³⁴⁰ Vgl. Kapitel 2.4.1.8

Diese existentialistische, unabänderliche, unhintergehbare Einsamkeit bildet die Basis für alle sich daraus ergebenden Arten von Einsamkeit, die ich in den folgenden Unterkapiteln noch besprechen werde.

Diese existentialistische Einsamkeit ist durchgängig auch in *Hundert Jahre Einsamkeit* zu finden, da meiner These nach in diesem Werk existentialistische Themen behandelt werden.

Bestätigt wird meine Meinung durch Wolfgang Matzat, der der Rezeption des Existentialismus ab den 30er Jahren eine wichtige Rolle in Lateinamerika bescheinigt. Er sieht diese Rolle auch im lateinamerikanischen Roman, im speziellen Beispiel auch in *Hundert Jahre Einsamkeit*. Er konstatiert zwei Formen des Geschichtsverständnisses im lateinamerikanischen Roman, nämlich die historische Tradition, die sich unter anderem in Mythen ausdrückt einerseits, und andererseits die Geschichtslosigkeit des Kontinents seit der Kolonisation, die Einfluß auf den lateinamerikanischen Roman haben. Zugrunde liegt auch hier die existentialistische Kontingenz des Daseins, das als spezifisches historisches Schicksal der amerikanischen „solidad“ aufgefasst wird.³⁴¹

Auf diese spezielle Form der lateinamerikanischen Einsamkeit komme ich noch ausführlicher zurück.

Die vorigen Ausführungen sollten zeigen, dass der Roman *Hundert Jahre Einsamkeit* allgemein existentialistische Themen, wie eben die existentialistische Einsamkeit, beinhaltet. Die lateinamerikanische „soledad“ stellt meiner Meinung nach lediglich die situative Bedingung dar, nicht aber die Ursache einer kausalen Unfähigkeit zu Solidarität. Während die primäre Einsamkeit nicht veränderbar ist, kann die daraus resultierende Einsamkeit in all ihren Ausformungen durch eigenes Handeln verhindert werden.

Wie ich noch zeigen werde, ist es diese – zu verantwortende Einsamkeit – oder fehlende Solidarität – die der Grund ist, dass Macondo und seine Bewohner nach hundert Jahren weggefegt werden und keine zweite Chance auf Erden bekommen. „Keine zweite Chance“ bedeutet aber, dass es wohl eine „erste Chance“ gegeben haben muss, die ungenützt blieb.

Gerhard Kölbl schreibt in seinem Buch „Über die Einsamkeit“ im Kapitel über die Einsamkeit der Existenzphilosophie folgendes: „Es ist das Verdienst der Existentialphilosophie, darauf hingewiesen zu haben, daß die persönliche Existenz nirgends untrüglicher erfahren wird, als in der Begegnung mit dem „Nichts“. Das „Nichts“ ist in die in der Angst erfahrene Negation der Existenz, die die Existenz als Position erweist: In aller Endlichkeit, Gebrochenheit, und Begrenztheit solchen Daseins, in seinem Schuldigsein und in seiner bedrückenden Einsamkeit

³⁴¹ Vgl. Matzat S 74ff

ist doch „Eigenes“ da, das in aller Verstrickung mit „Anderem“ in aller Sorge und Not sich selbst sein kann.“³⁴²

Kölbel sieht in diesem Augenblick bewusst erfahrener Existenz die Auflösung des Schreckens der Einsamkeit, denn sie wird somit zur Basis der menschlichen Existenz. Dadurch wird der Mensch auch gewissermaßen zum Beherrscher seiner Existenz, denn er kennt die Bedingungen unter denen er sie erfahren kann, nämlich die Einsamkeit. Kölbel schreibt dieser existentialistischen Einsamkeitserfahrung also eine positive Bewertung zu, denn Einsamkeit und Existenz sind somit komplementär. Das eine erfordert das andere, und viceversa.

Er konstatiert jedoch eine existentialistische Überbetonung der Einsamkeit, mit der Gefahr, dass durch die prinzipielle Einsamkeit der Existenz dann zwangsläufig zu einer nihilistischen wird, und Offenheit und Bereitschaft zu Liebe, Glaube und Hoffnung nicht vorhanden sind.³⁴³

Er zitiert Ortega y Gasset zur totalen Lebenseinsamkeit:

„Das Leben ist Einsamkeit, radikale Einsamkeit. ... jeder muß sein Leben für sich allein leben. Unsere Zahnschmerzen schmerzen uns und nur uns. Das Problem, das ich habe, die Angst, die ich fühle, sind meine und zunächst meine. Ich muß meinen Gedanken denken, der ein Problem löst oder meine Angst heilt oder lindert! Ich muß in jedem Augenblick entscheiden, was ich in dem nächsten tun werde, und niemand kann diese Entscheidung für mich treffen, mich ihr ersetzen. Aber um meine Existenz zu entscheiden, mein Tun oder Nicht-tun muß ich ein System von Überzeugungen, von Meinungen über die Welt haben. Ich muß sie haben, ich muß wirklich von ihnen überzeugt sein. Zusammenfassend: das ist das Leben – und wie man merkt, all das geschieht mir allein, und ich muß es letztlich tun. In letzter Instanz und Wahrheit, jeder muß freischwebend seine eigene Existenz tragen.“³⁴⁴

Diese Worte Ortega y Gassets sprechen genau dieses Fundament der menschlichen Existenz an, aber diese *conditio humana* verhindert nicht die Verantwortung für unsere Handlungen, und dazu zählt eben auch, die Einsamkeit im Miteinander, die fehlende Solidarität und Empathie durch bewußtes Handeln zu durchbrechen.

Sartre geht zwar in *Das Sein und das Nichts* von der Aporie der Liebe aus, nämlich, dass wir auf die Freiheit des Anderen einwirken und sie gleichzeitig bestehen lassen wollen, was aber dem Bestreben unsere eigene Subjektivität zu bewahren, entgegensteht.³⁴⁵

Allerdings sieht Sartre in späteren Arbeiten, dass Liebe keine Aporie darstellen muss. In *Der Existentialismus ist ein Humanismus* sieht er die Möglichkeit, den Anderen nicht nur als

³⁴² Kölbel S 207

³⁴³ Vgl. Kölbel S 208f

³⁴⁴ Kölbel S 208

³⁴⁵ Vgl. Kapitel 2.4.1.7

„Konflikt“ zu sehen, sondern auch als Bedingung seiner eigenen Existenz. Der Andere ermöglicht erst die kritische Selbstwahrnehmung, ohne die eine Versteinerung und Isolation, wie sie in *Hundert Jahre Einsamkeit* herrscht, droht.

Und Sartre spricht auch die Verantwortung für das Miteinander, und speziell die Liebe an, auch für die Liebe gilt, was Kernsatz des Existentialismus ist, nämlich, dass nur eine gelebte Liebe als Liebe gelten kann, nur die erfolgten Handlungen am Ende unsere Essenz ausmachen.³⁴⁶

In *Entwürfe für eine Moralphilosophie* kommt die Bedeutung des eigenen moralischen Lebensentwurfes durch Anerkennung der Freiheit des Anderen zur Sprache. „Konversion“ als Abkehr von einem unauthentischen Leben ist die Voraussetzung für einen geglückten Lebensentwurf. Die Verfolgung dieses ureigenen, persönlichen Ziels hat nicht mehr die Fokussierung auf die andere Person zum Inhalt, sondern will für die Erreichung dieses Lebensziels die Unterstützung der anderen. Dadurch bleibt die Freiheit und der Subjektcharakter der anderen Person intakt.³⁴⁷

Für das Miteinander bedeutet das meiner Meinung nach, dass zuallerst in authentischer Weise der eigene Lebensentwurf, der eigene Sinn erarbeitet werden muss. Auch das ist eine einsame Angelegenheit, allerdings kann das sehr wohl als positiv und befreiend empfunden werden.

Eine „romantische“ Fixierung auf einen anderen Menschen, und damit auch ein Stück Selbstaufgabe und Nicht-Authentizität stehen dazu im Widerspruch. Eine Abhängigkeit von der Liebe des Anderen mit Inkaufnahme der Aufgabe der eigenen Ziele und Lebensentwürfe macht unauthentisch. Diese persönliche „Verdrehung“ um der Liebe eines anderen Menschen willen führt weg von sich selbst und dem eigenen Weg. Liebe aus einer Position des Insichruhens und der eigenen Stärke läßt auch dem Anderen die Freiheit, denn sie fordert und will nichts. Es entsteht keine Abhängigkeit aus Schwäche, die zu eigener Selbstaufgabe führen kann, sondern die dem Anderen entgegengebrachte Liebe – bedingungslose Liebe – sichert die Freiheit aller. Nur wenn man seinen eigenen Weg geht und um diese bewusste Entscheidung Bescheid weiss, kann man auch dem Anderen die Freiheit seines Weges zugestehen und ihn unterstützen. Aus diesen Überlegungen heraus folgt meine Überzeugung, dass die Familie Buendía in *Hundert Jahre Einsamkeit* nicht einem unausweichlichen Schicksal der Einsamkeit, das heißt der Unfähigkeit zu Solidarität und Liebe ausgeliefert waren. Basierend auf der

³⁴⁶ Vgl. Kapitel 2.4.2

³⁴⁷ Vgl. Kapitel 2.4.3

unhintergehbaren Einsamkeit der menschlichen Existenz gibt es Arten von Einsamkeit, die durch bewusstes Handeln zu verhindern sind.

5.2. Arten von Einsamkeit

Lars Svendsen schreibt in *Philosophie der Einsamkeit* über das Gefühl in Verbindung mit Einsamkeit: „Es gibt eine Reihe unterschiedlicher Definitionen von Einsamkeit, die jedoch durchgängig einige Gemeinsamkeiten aufweisen: ein Gefühl von Schmerz oder Traurigkeit, eine Selbstauffassung als isoliert oder allein sowie einen gefühlten Mangel an Nähe zu anderen.“³⁴⁸ Dem ist meiner Ansicht nach zu entnehmen, dass es sich auf die „zweite“ Ebene von Einsamkeit bezieht. Nämlich alle Arten, die nicht die unabdingbare Einsamkeit der menschlichen Existenz ausmachen. Denn, wie Kölbel beschrieben hat, kann das Erfassen und Begreifen von Einsamkeit als Basis für die Existenz eine Erkenntnis darstellen, den Schlüssel für diese Existenz in den eigenen Händen zu haben. Und so ist auch verständlich, dass Kölbel verschiedene Kategorien von Einsamkeit ausgearbeitet hat:

- Einsamkeit als beglückende seelische Einheit
- Einsamkeit als schmerzliche seelische Entzweiung
- Innere Einsamkeit
- Äußere Einsamkeit
- Einsamkeit in verschiedenen Lebensaltern³⁴⁹

Diese Unterscheidung in beglückende und schmerzliche seelische Erfahrung widerspricht der von Svendsen gegebenen Definition, dass Einsamkeit ausschließlich mit einem schmerzlichen Gefühl verbunden sein muss.

Diese positive Einsamkeitserfahrung ist verbunden mit selbstgewählten Stätten des Alleinseins mit der Erfahrung der Natur, mit – wie Kölbel es nennt „Gegen Störungen abgesicherte Eigenräume“, wie Burgen, Klöster, Kirchen.³⁵⁰

Ich denke auch bei dieser Unterscheidung kommt klar hervor, dass die beglückende innere Einsamkeit eine solche ist, die bewusst den Rückzug sucht um die eigene Authentizität, die eigenen Lebensentwürfe zu suchen. Auseinandersetzung mit dem eigenen Lebensweg erfordert eben genau diese selbstgewählte beglückende Einsamkeit.

³⁴⁸ Svendsen S 33

³⁴⁹ Vgl. Kölbel S 29

³⁵⁰ Kölbel S 14

5.3. Einsamkeit in der Geschichte

Friedrich Papert beschreibt in *Philosophie der Einsamkeit* den Strukturwandel der Einsamkeit im Laufe der Geschichte. Auch für ihn ist das Problem der Einsamkeit das Problem des Menschen: ³⁵¹ „Dem Menschen in seiner Tiefe begegnen heißt ihn in seiner Einsamkeit aufsuchen.“ ³⁵² Einsamkeit ist also ein Teil der *conditio humana* und Bedingung des Menschen um für seine Authentizität zu kämpfen. Das kann nur in Einsamkeit geschehen.

Er stellt den Strukturwandel der Einsamkeit, die durch Veränderung von Zeit, Umwelt und Landschaft hervorgerufen wird in drei verschiedenen Epochen dar: „... Die kultische Einsamkeit des Mittelalters, die säkularisierte Einsamkeit der Aufklärung und das Ringen beider miteinander im Jahrhundert der Technik“. ³⁵³

5.3.1. Das hohe Mittelalter

Als Beispiel für die, wie er es nennt, kultische Einsamkeit führt Papert Franz von Assisi an. Diese kultische Einsamkeit ist eine Zweisamkeit mit Gott, das Zeitloswerden außerhalb und oberhalb der Zeit. Durch Schaffung einer mönchischen Gemeinschaft schuf Franz von Assisi eine kollektive Einsamkeit, mit Verzicht auf Welt, Besitz, Familie, etc. Doch er ging noch weiter indem er einen Tertianer Orden schuf, in dem Menschen erfasst wurden, die im Alltagsleben mit Familie und Beruf verblieben, aber sich dem Mönchsstand so viel wie möglich annähern wollten. ³⁵⁴

Die positiven segensreichen Seiten der kultischen Askese endeten aber mit der Verweltlichung des Mönchtums. Es entstand eine säkularisierte Einsamkeit, die einen Verrat an der Essenz der Einsamkeit darstellt, weil sie sowohl Ursprung wie auch Zielsetzung verrät. ³⁵⁵

Mehr oder weniger aus der kollektiven Einsamkeit entstanden auch die Zünfte, Gilden, der Adel, die Ritterorden und das Patriziat. ³⁵⁶ Die verschiedenen Orden und ordensähnlichen Gemeinschaften des hohen Mittelalters sind Orte der kollektiven Einsamkeit, einer Einsamkeit,

³⁵¹ Vgl. Papert S 7

³⁵² Papert S 7

³⁵³ Papert S 8

³⁵⁴ Vgl. Papert S 12f

³⁵⁵ Vgl. Papert S 14

³⁵⁶ Vgl. Papert S 14

die zum vollständigen Bruch mit der Welt führen kann und eigene Einheiten bildet, wo auch innerhalb von Beruf und Alltag Askese und Abstand von der Welt geübt wird. Wenn aber die kultische Einsamkeit auf Kosten der Endlichkeit geht, und nicht vom Unendlichen ausgeht, beginnt die Säkularisierung.³⁵⁷

5.3.2. Das Zeitalter der Aufklärung

Mit der Übernahme der Führung durch die mündige Vernunft löst sich die kirchlich geleitete Kultur des Mittelalters, sofern sie noch bestand, auf. Das Zeitalter der Aufklärung, gekennzeichnet durch den Griff ins Große, das sich durch Entdeckungen, Freiheit der Forschung und Überwindung der Enge des begrenzten Denkens zeigt, kennt auch die Tendenz, die die Einsamkeit sucht.³⁵⁸ Weltaufgeschlossenheit und Weltabgewandtheit, Gemeinsamkeit und Einsamkeit, der Weg nach außen und der Weg nach innen, Freude am Fernweh und Freude am Nahen sind Gegensatzpaare, die in ihrer Spannung sowohl in der Gemeinschaft als auch beim Individuum manifest sind.³⁵⁹ Beides besteht nebeneinander: größtmögliche Gemeinsamkeit sowie größtmögliche Einsamkeit. Eine besondere Weise des Ausdrucks der Einsamkeit lässt sich in der Gartenkunst, den Landschaftsgärten finden. Sie werden so angelegt, dass sie zu Orten der einsamen Stille werden. Der Mensch wird der Welt überdrüssig, er sucht die Einsamkeit. Diese Einsamkeit ist eine säkularisierte Einsamkeit, die in Schwermut endet. Die säkularisierte Einsamkeit verliert an Tiefe und Schwergewicht, sie hat den Weg ins Weltliche vollzogen.³⁶⁰ Durch die Reformation wurde der mittelalterliche Dualismus von Kloster und Welt, außer- und innerweltlichen Menschen, aufgehoben. Der Dualismus wurde nun in die Einzelperson verlegt, denn in jedem Menschen gibt es zwei Seiten, den geselligen und den einsamen Menschen. Askese beschränkte sich nicht mehr auf das Mönchtum, sondern wurde für alle relevant. Hatte die Einsamkeit im Mittelalter eine Teilung zwischen Kloster und Welt zur Folge, so wurde in der Aufklärung die kollektive klösterliche Einsamkeit zu einer persönlichen Angelegenheit.³⁶¹ Papert bezeichnet Leibniz mit seiner Monadologie, die eine Metaphysik der Einsamkeit darstellt, als Begründer der Philosophie der Einsamkeit, als einen Denker gegenüber der säkularisierten Einsamkeit.³⁶²

³⁵⁷ Vgl. Papert S 22f

³⁵⁸ Vgl. Papert S 27

³⁵⁹ Vgl. Papert S 27f

³⁶⁰ Vgl. Papert S 29ff

³⁶¹ Vgl. Papert S 38f

³⁶² Vgl. Papert S 45

5.3.3. Das Jahrhundert der Technik

Der Einbruch der Maschinenteknik bringt eine Äionenzäsur mit sich: Durch die moderne Vernetzungen ist der Weg in die Einsamkeit schwierig geworden, und der Mensch zieht sich immer mehr in fiktive Einsiedeleien zurück.³⁶³

Der Siegeszug der Technik macht den Menschen noch diesseitiger. Sie degradiert ihn zur bloßen Nummer und nimmt ihm mit der Monotonie der Arbeit seine Menschenwürde. Waren im Mittelalter unglückliche Menschen oft ins Kloster gegangen, so wird nun der Freitod als Ausweg angesehen.³⁶⁴

Das Jahrhundert der Technik bringt viel Einsamkeit hervor. Sowohl säkularisierte, wie auch metaphysische. Die Existentialisten machen die Einsamkeit zum Terminus der Philosophie. In dieser säkularisierten Einsamkeit, die ohne Bezug zum Absoluten steht, steht die Einsamkeit des Einzelnen im Mittelpunkt.³⁶⁵

5.4. Die Einsamkeit Lateinamerikas

Wolfgang Matzat bescheinigt dem Roman *Hundert Jahre Einsamkeit* „soledad“ als zentrales Thema in Form einer spezifisch amerikanischen Einsamkeit oder Verlassenheit.³⁶⁶

Er nimmt dafür zwei Beispiele lateinamerikanischer Einsamkeit, nämlich der argentinischen, beschrieben von Ezequiel Martínez Estrada im Essay *Radiographia de la pampa* und der mexikanischen, behandelt von Octavio Paz in *El laberinto de la soledad*. Beide beschriebenen Erfahrungen von Einsamkeit seien aber auf die gesamte Situation Lateinamerikas umzulegen.

5.4.1. Octavio Paz: Das Labyrinth der Einsamkeit

Paz bescheinigt dem Mexikaner ein tiefsitzendes Minderwertigkeitsgefühl, das die Ursache für seine Zurückhaltung einerseits und seine unerwartete Heftigkeit andererseits, mit der unterdrückte Kräfte eine Maske sprengen, darstellt.³⁶⁷

³⁶³ Vgl. Papert S 50

³⁶⁴ Vgl. Papert S 53

³⁶⁵ Vgl. Papert S 64ff

³⁶⁶ Vgl. Matzat S 74

³⁶⁷ Vgl. Paz S 28

Der Verlust seines ganzen Vermächtnisses – Sprache, Religion, Überzeugung und Sitten machen ihn in seinen eigenen Augen zum wert- und schutzlosen Waisenkind.³⁶⁸

Das jedoch viel tiefer verwurzelte Gefühl ist das der Einsamkeit, das nicht mit dem Gefühl der Minderwertigkeit verglichen werden kann. Minderwertigkeit beruht oft auf einer Illusion, während Einsamkeit Ausdruck einer Wirklichkeit ist. Das wirklich anders sein macht wirklich einsam.³⁶⁹

„Überall gibt es einsame Menschen. Doch ist die Einsamkeit des Mexikaners unter der großen steinernen Nacht der Hochebene, die immer noch von unersättlichen Göttern bevölkert ist, eine andere als die des Nordamerikaners, der in der abstrakten Welt von Maschinen, Mitbürgern und Moral dahinlebt.“³⁷⁰

Der Mexikaner, so Paz, ist nicht fähig seine Einsamkeit zu übersteigen, im Gegenteil, er schließt sich in sie ein.³⁷¹

Die ausgelassene Fiesta ist zugleich ein trauriges Fest, denn sie ist eine Zuflucht, eine Kompensation.³⁷²

Eine Kompensation zu einem Hermetismus, der die Kommunikation mit der Welt verhindert.³⁷³

Diese Verschlossenheit siegt über die Offenheit und zeigt sich in Argwohn den Mitmenschen gegenüber, und auch in der Vorliebe zu „Form“, die die eigene Innerlichkeit verbergen soll.³⁷⁴

Diese Maske soll vor der Außenwelt, vor der er sich verwahrt und verschließt, schützen.³⁷⁵

Der Mexikaner lebt zwischen dem Verlust der eigenen Geschichte und dem existentialistischen Anspruch auf eigene Sinngebung: „durch die Vergangenheit sind wir verwaist, und die Zukunft bleibt uns noch zu schaffen.“³⁷⁶

Im Kapitel IX „Dialektik der Einsamkeit“³⁷⁷ beschreibt Paz die Einsamkeit als tiefsten Grund der *conditio humana*. Und er nimmt vielleicht in seinem Werk von 1950 Grundideen von *Hundert Jahre Einsamkeit*, erschienen 1967 vorweg, wenn er sagt: „Wir sind zum Einsamsein verurteilt, doch auch dazu, unsere Einsamkeit zu überwinden.....“³⁷⁸ Dieser Satz entspricht vollständig meiner Interpretation des Grundes der Verdammnis der Familie Buendía, und der Versagung einer zweiten Chance auf Erden: Sie haben ungeachtet der unterhintergehbaren

³⁶⁸ Vgl. Paz S 25

³⁶⁹ Vgl. Paz S 28f

³⁷⁰ Paz S 29

³⁷¹ Vgl. Paz S 69

³⁷² Vgl. Paz S 58f

³⁷³ Vgl. Paz S 59

³⁷⁴ Vgl. Paz S 39

³⁷⁵ Vgl. Paz S 37

³⁷⁶ Paz S 169

³⁷⁷ Vgl. Paz S 189

³⁷⁸ Paz S 189

Einsamkeit die die *conditio humana* darstellt, nicht die Verantwortung wahrgenommen, durch ihre Handlungen die überbrückbare Einsamkeit zu überwinden. Sie versagen in ihrer Kommunikation und Solidarität. „Die Einsamkeit, die eigentliche Bedingung unsers Daseins, ist Reinigung und Prüfung, nach deren Bestehen Angst und Unbeständigkeit schwinden. Fülle, Vereinigung, Ruhe, Glück, Übereinstimmung mit der Welt erworben uns am Ende des Labyrinths der Einsamkeit.“³⁷⁹ Octavio Paz spiegelt hier die existentialistischen Grundaussagen wider – Einsamkeit als *conditio humana*, Verstellung und somit Nicht-Authentizität sowie die Verantwortung der eigenen Handlung.

5.4.2. Argentinische Identitätsdebatte

Ezequiel Martínez Estrada beschreibt im kulturkritischen Essay *Radiografía de la pampa* (1933) die „soledad“ als Wesensmerkmal der argentinischen Existenz.³⁸⁰ Die historische Ursache sieht er, wie auch Paz, in den Umständen der Conquista gelegen. Durch das Fehlen einer kontinuierlichen historischen Tradition gibt es keine Sinnbezüge, die normalerweise in einer geschichtlich manifesten Existenz verankert sind.³⁸¹ Auch in diesem Essay werden die Charakterzüge des Argentiniers ähnlich denen des Mexikaners bei Octavio Paz beschrieben: „Die Psychologie des Argentiniers ist für Martínez Estrada durch Einsamkeit, Mißtrauen, Ressentiment, die Tendenz zur Verstellung und zur sozialen Maske geprägt, durch eine tiefgehende Kommunikationsunfähigkeit also, die nur in gelegentlichen Ausbrüchen von Gewalt, und sexuellem Rausch durchbrochen werden kann.“³⁸²

Matzat führt dann noch Hector A. Murenas Rezeption von *Radiografía de la pampa* an, der die argentinische Misere in einen existentialistischen Raster überträgt.³⁸³

Das argentinische Schicksal kann aber als repräsentativ für die gesamte lateinamerikanische Verfasstheit angesehen werden. Für alle gilt, dass aufgrund der fehlenden historischen Sinndimension, die in der alten Welt die grundsätzliche Ungesicherheit der Existenz mildert, die Lateinamerikaner der existentialistischen Grunderfahrung der „angustia del ser posible“ unmittelbar ausgesetzt sind.³⁸⁴ Sowohl die argentinische wie auch die mexikanische „soledad“, die sich in den meisten Ausprägungen und Ursachen (conquista) sehr ähnlich sind, können wohl

³⁷⁹ Paz S 189f

³⁸⁰ Vgl. Matzat S 75

³⁸¹ Vgl. Matzat S 75f

³⁸² Matzat S 76

³⁸³ Vgl. Matzat S 77

³⁸⁴ Vgl. Matzat S 77

beide als Stellvertreter für ein gesamtes lateinamerikanisches Bild der speziellen Einsamkeit gesehen werden. Wichtig erscheint mir festzuhalten, dass aufgrund existentialistischer Einflüsse, so Matzat, die „soledad“ zum Leitbegriff wird.

Wird aufgrund eines Geschichtsbezugs – wie in der alten Welt – die mit der Kontingenz der Existenz in Zusammenhang stehende Einsamkeit abgefedert, so trifft diese existentialistische – unhintergehbare – Einsamkeit aufgrund der nicht kontinuierlich bestehenden historischen Tradition die Lateinamerikaner mit radikaler Härte.

Die geschichtliche Zerrissenheit zwischen indigenistischen kulturellen Traditionen einerseits und der seit der Conquista geraubten Identität spiegelt sich in der lateinamerikanischen Literatur, wie eben auch im Roman *Hundert Jahre Einsamkeit*, sowohl in der Art der Geschichte als auch in der narrativen Form wider. Die kulturellen historischen Bezüge führen eher zu konservativer Erzählform, die Negation der Geschichte und der Sinnbezüge legen eine eher avantgardistische Erzählform nahe. Daraus erwächst ein ästhetisch produktiver Widerspruch.³⁸⁵

5.4.3. Nobelpreisrede von Gabriel García Márquez

In seiner Nobelpreisrede vom 8. Dezember 1982 nimmt er zunächst Bezug auf Reiseberichte von Antonio Pigafetta, Magellans Steuermann. In seiner Chronik beschreibt dieser Tiere und Menschen, in einer Art, die dem Reich der Fantasie sehr nahe kommen. Seien es Schweine mit dem Nabel am Rücken, oder Vögel ohne Füße oder Monstrositäten wie ein Tier mit Kopf und Ohren eines Maulesels, dem Körper eines Kamels, den Hufen eines Hirsches und dem Wiehern eines Pferdes.

Márquez nimmt damit Bezug auf mögliche Quellen des Magischen Realismus, fortgesetzt in seinen Romanen.

In weiterer Folge geht er auf die Einsamkeit Lateinamerikas ein, die geprägt ist von der Ausbeutung und Unterdrückung durch die Conquistatoren und auch durch die späteren Diktatoren. Ebenso fordert er von Europa, ihre Beurteilungen und Denkmuster, die sie auf Lateinamerika anwenden zu hinterfragen, und auf die eigene historische Entwicklung zu schauen, die Jahrhunderte für ihre Entfaltung zur Verfügung hatte. Solidarität ist gefordert, und zwar in Handlungen, um ein selbstbestimmtes Leben führen zu können.

³⁸⁵ Vgl. Matzat S 73f

Seine Utopie besteht aus einem Leben, wo jeder selbstbestimmt leben kann, wo Liebe und Glück möglich sind, und die nachfolgenden Generationen von *Hundert Jahre Einsamkeit* schlussendlich für immer eine zweite Chance auf Erden bekommen.³⁸⁶

Márquez sieht somit die Gründe für die lateinamerikanische Einsamkeit in der Fremdbestimmtheit, Ausbeutung, Unterdrückung und in fehlender Solidarität. Wenn er eine Utopie heraufbeschwört in der selbstbestimmtes Leben, Glück und Liebe möglich sind, so sieht er die Verantwortung vordergründig bei den Europäern, die diese Einsamkeit seit Beginn der Conquista verschuldet haben. Durch Beseitigung dieser mangelnden Solidarität gibt es eine zweite Chance auf Erden, nämlich dann, wenn die Bedingungen für diese von außen verursachte Einsamkeit aufgehoben werden. Mehr direkten Bezug zu seinem Roman enthielt die Rede allerdings nicht.

Die lateinamerikanische Einsamkeit geht, wie aus exemplarischen Aussagen darüber hervorkommt, auf die Conquista zurück, und damit auf die abrupte Zerstörung der eigenen Kultur. Diese Geschichtslosigkeit trägt zur Verstärkung der existentialistischen Einsamkeit, die aus der Kontingenz des Daseins entspringt, bei, da die Einbettung in eine sinnstiftende geschichtliche Tradition fehlt.

Dennoch bin ich der Meinung, dass die Überwindung der Einsamkeit des täglichen Lebens, im Miteinander, auch schon immer möglich gewesen wäre, hätten die Mitglieder der Familie Buendía die Verantwortung für Solidarität und Nähe übernommen. Das zeigt auch die Versagung einer zweiten Chance, denn somit muss ja, wie bereits dargelegt eine erste Chance gegeben gewesen sein, unabhängig von der durchlittenen Geschichte, hervorgerufen von den Europäern und fortgeführt von Diktatoren im eigenen Land.

Christian Wehr fasst Márquez Nobelpreisrede dermaßen auf, dass die Einsamkeit der Effekt einer kulturellen Brechung ist, und er sich dadurch von der neueren Meinung, die die „soledad“ in einen (neo) existentialistischen Kontext stellt, unterscheidet.³⁸⁷

Das ist meiner Meinung nach aber kein Widerspruch, denn diese interkulturelle Brechung verstärkt die existentialistische Einsamkeit in der Wahrnehmung der Menschen.

³⁸⁶ Vgl. Márquez Solitude 1982

³⁸⁷ Vgl. Wehr S 382

6. *Hundert Jahre Einsamkeit*

García Márquez gibt im Jahr 1970 im Gespräch mit Ernesto Gonzáles Bermejo folgende Darstellung: „Als ich das Buch schrieb, ging es mir darum, herauszustellen, daß Einsamkeit (soledad) das Gegenteil von Solidarität (solidaridad) ist. Ich glaube, das ist das Wesentliche des Buches. Das erklärt das Scheitern jedes einzelnen der Buendías, das Scheitern ihrer Umwelt, das Scheitern Macondos. Ich glaube, das ist ein politische Konzept; die Einsamkeit als Verneinung von Solidarität gesehen, ist ein sehr wichtiges politisches Konzept. Es ist das Fehlen von Liebe. Aureliano Buendías Unfähigkeit zur Liebe spricht Buchstabe für Buchstabe aus dem ganzen Buch. Am Ende, als Aureliano mit dem Schweineschwanz geboren wird, heißt es: >... da er als einziger in einem Jahrhundert mit Liebe gezeugt worden war. < Und er setzt dem Geschlecht ein Ende“.³⁸⁸

1979, im Gespräch mit Peter Stone präzisiert er das Thema noch einmal, das ihn am stärksten beschäftigt. „Wer die absolute Macht erlangt, verliert den Kontakt zur Wirklichkeit. Das ist die schlimmste Art von Einsamkeit, die es geben kann. Von allen menschlichen Problemen beschäftigt mich das am meisten.“³⁸⁹

Márquez betont diesen Realitätsverlust mit dem Stilmittel des magischen Realismus, der eine dritte Realität schafft.

Der Schlusssatz des Buches: „... Und daß alles in ihnen Geschriebene seit immer und für immer unwiederholbar war, weil die zu hundert Jahren Einsamkeit verurteilten Sippen keine zweite Chance auf Erden bekamen.“³⁹⁰ zeigt die Parallele zum existentialistischen „Zur Freiheit verurteilt“ sein.

Diese Einsamkeit, zu der alle verurteilt sind, ist schicksalhaft. Die Handlungen der Menschen, die ihre Essenz ja erst schaffen müssen, sind es, die veränderbar sind. Durch dieses Handeln und Entscheidungen treffen, Sinnggebung und Verantwortung übernehmen, gibt es die Möglichkeit, die zweite, nämlich die veränderbare Ebene der Einsamkeit zu durchbrechen. Die Verantwortung, die wir mit unserem Handeln für die ganze Menschheit tragen, betrifft unsere Beziehung zum „Anderen“. Solidarität und Liebe als Antipoden zur Einsamkeit können durch eigenes Handeln erreicht werden; die situative Begrenzung und Einschränkung kann dies erschweren, aber nicht gänzlich verhindern. Wenn Márquez daher in seiner Nobelpreisrede die lateinamerikanische Einsamkeit als Folge der Conquista, von Diktaturen und europäischer

³⁸⁸ Cobo Borda S 40

³⁸⁹ Cobo Borda S 41

³⁹⁰ Márquez 100 JE S 468

mangelnder Solidarität sieht, so kann damit nur die historische Erklärung versucht werden, die zur Verschärfung der Erfahrung der Kontingenz der Existenz führt.

Ungeachtet dieser situativen Beschränkung gibt es aber die Möglichkeit zur Entscheidung für zwischenmenschliche Solidarität, Nähe, Liebe. In seiner Antwort an Rossana Rossanda über sein Buch *Chronik eines angekündigten Todes* nimmt García Márquez Bezug auf das Thema Schicksalhaftigkeit. Wenn seine Antwort sich auch auf ein anderes Werk bezieht, so bin ich der Meinung, dass sich in dieser Antwort eine Grundhaltung Márquez zum Thema Verantwortung zeigt. Eine Übertragung auf die Verantwortung der handelnden Personen in *Hundert Jahre Einsamkeit* erscheint mir legitim. „Wie in König Ödipus von Sophokles, wo der Schwerpunkt nicht in der Schicksalhaftigkeit der Ereignisse liegt, sondern in dem Drama des Menschen auf der Suche nach einer eigenen Identität und dem eigenen Geschick.“³⁹¹ Und weiter, bezogen auf die Ermordung von Santiago Nasar: „Alles war vermeidbar, und der soziale Verhaltenskodex, nicht das Schicksal, war der Grund dafür, dass es nicht verhindert werden konnte. In diesem Sinne hast du recht: dies ist kein Drama des Schicksals, sondern der Verantwortung. Ich glaube sogar, das Buch endet damit, daß der Mythos des Schicksals unglaubwürdig wird, weil es nämlich Stück für Stück dessen grundsätzliche Bestandteile auseinandernimmt und zeigt, daß wir selbst die alleinigen Herren unseres Geschickes sind.“³⁹² Und nur weil die Sippen der Buendía die Möglichkeit durch ihre Handlungen die Einsamkeit zu überwinden vertan haben, bekommen sie keine zweite Chance. Das heißt, dass sie eben eine erste Chance hatten, die sie nicht genützt haben, um die zwischenmenschliche Einsamkeit zu überwinden.

6.1. Inhaltsangabe

„Viele Jahre später sollte der Oberst Aureliano Buendía sich vor dem Erschießungskommando an jenen fernen Nachmittag erinnern, an dem sein Vater ihn mitnahm, um das Eis kennenzulernen.“³⁹³

Mit diesem Satz beginnt der Roman und mit dem folgenden endet er:

„Doch bevor er zum letzten Vers kam, hatte er schon begriffen, daß er nie aus diesem Zimmer gelangen würde, da es bereits feststand, daß die Stadt der Spiegel (oder der Spiegelungen) vom Wind vernichtet und aus dem Gedächtnis der Menschen in dem Augenblick getilgt sein würde in dem Aureliano Buendía die Pergamenten endgültig entziffert hätte, und daß alles in ihnen

³⁹¹ Márquez: Das Thema S 232

³⁹² Márquez Das Thema S 232

³⁹³ Márquez 100 JE S 7

Geschriebene seit immer und für immer unwiederholbar war, weil die zu hundert Jahren Einsamkeit verurteilten Sippen keine zweite Chance auf Erden bekamen.“³⁹⁴

Dazwischen entfaltet sich teils linear, teils kreisförmig die Geschichte der sieben Generationen der Familie Buendía in Macondo, einem kleinen Ort an der kolumbianischen Karibikküste. Die kreisförmige Erzählweise bewirkt, dass erst am Ende, wenn sich der Kreis geschlossen hat, das Ganze verstanden werden kann.

Márquez erzählt die Geschichte vom Aufstieg und Untergang Macondos anhand von Bürgerkriegen, Fortschritt durch Eisenbahnbau, Bananenpflanzungen, Ausbeutung durch die Bananengesellschaften und brutaler Niederschlagung eines Aufstandes der ausgebeuteten Arbeiter.

In diesem geschichtlichen Ablauf vollzieht sich die kreisförmige Familiengeschichte, die gekennzeichnet ist durch ihre schmerzhaft Einsamkeit, Promiskuität und Neigung zum Inzest.

Das Gründerpaar Ursula und José Arcadio verlassen nach einem „Ehrenmord“, bei dem Prudencio, José Arcadios Widersacher getötet wird, ihre Heimat, nachdem sie der tote Prudencio immer wieder heimsucht, und gründen Macondo. Macondo ist vom Rest der Welt abgeschnitten, und die Welt war so jung, dass viele Dinge des Namens entbehrten, und man mit dem Finger auf sie deuten musste um sie zu benennen.³⁹⁵

Ihre Kinder José Arcadio, Aureliano und Amaranta werden durch Rebeca, eine angebliche Cousine Ursulas die sie in ihrem Haus aufnehmen, ergänzt. Die beiden Brüder, unterschiedlich im Charakter geben an ihre jeweiligen Nachkommen die für ihre Namensträger typischen Eigenschaften wieder. Die José Arcadios sind eher extrovertiert im Gegensatz zu den empfindsameren Aurelianos.

Die Zigeuner, die mit ihrem Anführer Melchíades das Dorf aufsuchen, bringen Neuigkeiten und Erfindungen aus der Zivilisation. José Arcadio verfällt diesen Erfindungen völlig, bis er den Verstand verliert und seine Tage angebunden an einem Kastanienbaum im Innenhof verlebt.

Während Oberst Aureliano Buendía in den Bürgerkrieg zieht, dessen Sinnhaftigkeit ihm selbst verschlossen ist, und der ihn immer einsamer, mächtiger und grausamer macht, wird José

³⁹⁴ Márquez 100 JE S 468

³⁹⁵ Vgl. Márquez 100 JE S 7

Arcadio durch seine körperlichen überragenden Kräfte zu Mutproben und Heldentaten veranlasst. Nach 65 Erdumrundungen kehrt er zurück und heiratet Rebeca, das Pflegekind, das in der Familie mitaufgewachsen ist.³⁹⁶

Die Tochter von Ursula und José Arcadio, Amaranta, lebt ein zurückgezogenes Leben im Haus der Familie, zutiefst unglücklich und einsam, da sie ihre Wünsche nicht verwirklicht. Ihre Sexualität lebt sie nur im Rahmen von inzestuösen Begegnungen.

Durch die Namensgleichheiten der nachfolgenden Generationen wird bewusst der Eindruck des sich immer alles Wiederholenden beziehungsweise in kreisförmiger Zeitstruktur sich Ereignenden erzeugt.

Ihre Leben sind gekennzeichnet durch Ausschweifungen, Inzest und Einsamkeit. Ihre Versuche emotionale Beziehungen zu knüpfen, scheitern. So wird Renata Remedios (Meme) von ihrer Mutter bei einem Kuss mit Mauricio Babilonia erwischt, und in ihr Zimmer verbannt. Die verbotenen Besuche bei Meme bezahlt er mit einem Schuss ins Rückgrat und Gelähmtsein.³⁹⁷

Das aus der Verbindung entstandene Kind, Aureliano wird von seiner Großmutter Fernanda aufgezogen. Dieser Aureliano verliebt sich in Amaranta Ursula, seine Tante. Aus ihrer inzestuösen Beziehung, die als einzige als „Liebe“ bezeichnet wird, entspringt der Letzte der Sippe, das Kind mit dem prophezeiten Schweineschwanz. Damit erfüllt sich das Schicksal der Familie Buendía, wie in den Pergamenten des Zigeuners Melchíades geschrieben.

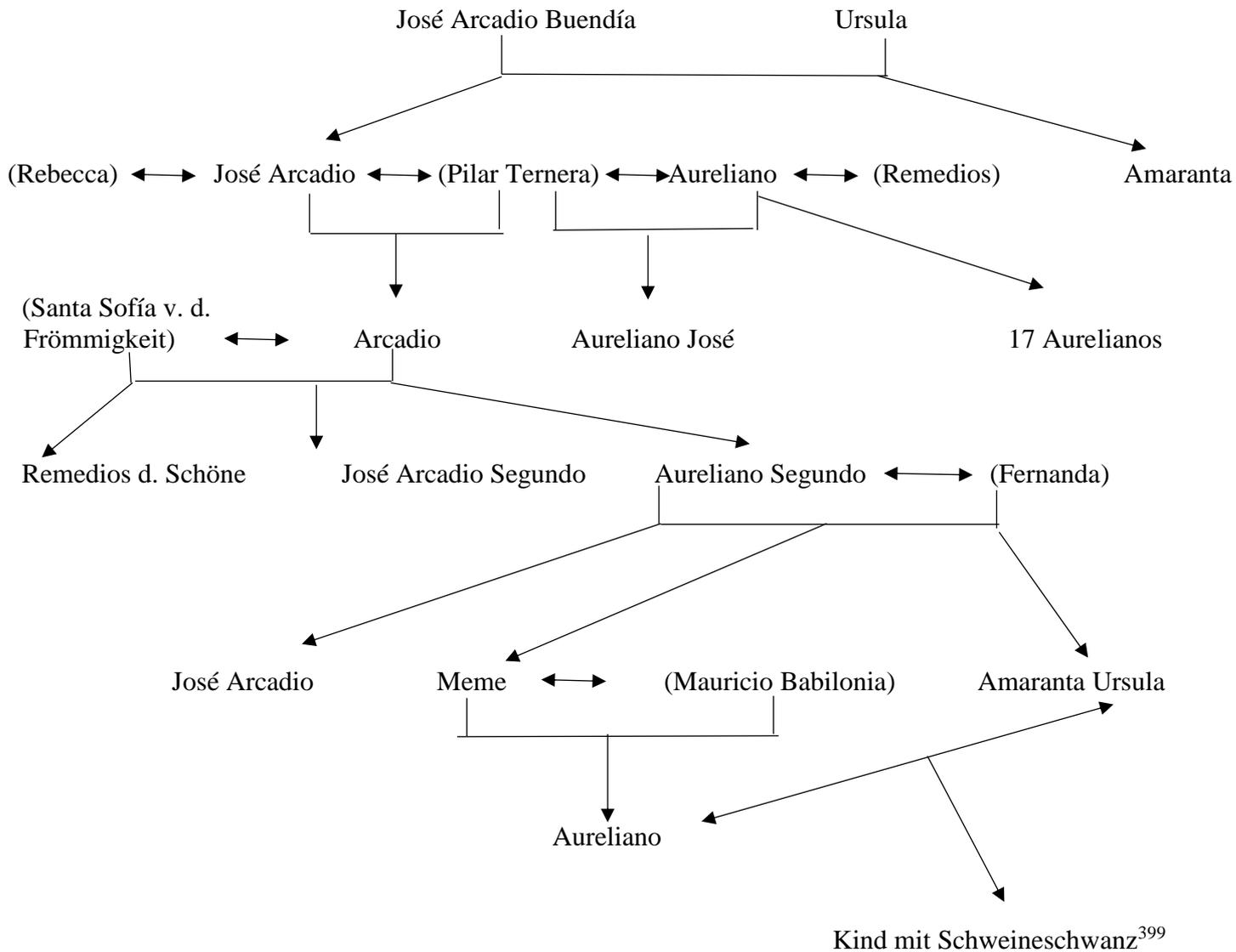
Erst am Ende des Romans stellt sich heraus, dass Melchíades, der Zigeuner, der eigentliche Erzähler des Geschehens, das allwissende alter-ego des Autors ist.³⁹⁸ Erst als Aureliano Babilonia, der Vorletzte der Sippe die Schrift lesen kann, wird ihm klar, dass es sich um die Geschichte der eigenen Familie handelt, und um sein eigenes Schicksal, das mit der entgültigen Entzifferung der Pergamente besiegelt ist.

³⁹⁶ Vgl. Márquez 100 JE S 111

³⁹⁷ Vgl. Márquez 100 JE S 322ff

³⁹⁸ Vgl. Strausfeld S 77

Stammbaum der Familie Buendía



³⁹⁹ Oviedo S 136

6.2. Magischer Realismus

Ich habe bereits im Kapitel vier: Magischer Realismus theoretische Aspekte behandelt. Im Kontext mit dem Roman möchte ich Worte von García Márquez vorausstellen: „Ich bin völlig bar jeder Phantasie und muß die Wirklichkeit lang beobachten, um schreiben zu können. [.....] Alles, was ich geschrieben habe, hat eine reale Grundlage; wenn das nicht so ist, dann ist es Phantasie, und wenn es Phantasie ist, dann ist es Walt Disney. Das interessiert mich aber nicht im Geringsten. Wenn man bei mir auch nur ein Gramm Phantasie findet, fühle ich mich beschämt. In keinem meiner Bücher findet man Phantasie.“⁴⁰⁰ Die Verbindung von Magischem Realismus bei Gabriel García Márquez zur Philosophie Sartres findet sich meiner Meinung nach im strengen Subjektivismus des Existentialismus, das dem eigenen Denken – und somit auch den eigenen Vorstellungen, den Vorrang vor vorgefertigten Lebensentwürfen gibt.

Merks-Leinen beschreibt diesen Zusammenhang folgendermaßen: „So wird im „Entwurf einer Theorie der Emotionen“ die Emotion als ein Bewußtseinsmodus begriffen, der wesentlich durch die Flucht aus der Welt der Realitäten und den Aufbau einer eigenen „magischen“, Welt charakterisiert wird.“⁴⁰¹

In Referenz zu Vargas Llosa beschreibt Heide Lutosch drei große Mittel des Irrealen: die Übertreibung, die Aufzählung sowie die Verwirrung von Objekteigenschaften.⁴⁰² Als Beispiele für Übertreibungen führt sie die Beschreibung von José Arcadios körperlichen Merkmalen sowie seiner Kräfte an.⁴⁰³

Für die Aufzählung wird das Beispiel von Fernandas Tätigkeiten im Kloster angeführt: „Als sie nach acht Jahren lateinische Verse zu machen, Klavichord zu spielen, mit den Kavalieren über Falkenjagd und mit den Erzbischöfen über Apologetik zu sprechen und sich mit ausländischen Herrschern über Staatsgeschäfte und mit dem Papst über die Angelegenheiten Gottes auszulassen verstand.....“⁴⁰⁴

Die Verwirrung von Objekteigenschaften kann sowohl bedeuten, dass einerseits reale Objekte mit unpassenden Eigenschaften geschildert werden oder andererseits irreale Objekte reale Qualitäten zugesprochen erhalten.

⁴⁰⁰ Lutosch S 131

⁴⁰¹ Merks-Leinen S 232

⁴⁰² Vgl. Lutosch S 131

⁴⁰³ Vgl. Lutosch S 131f

⁴⁰⁴ Márquez 100 JE S 238

Da es mir nicht so sehr um eine systematische Zuordnung der magischen Beschreibungen zu einer Kategorie geht, möchte ich die mir eindrucklichsten magischen Schilderungen wiedergeben.

Die poetischste Stelle für mich ist jene, als beim Tod von José Arcadio Buendía ein Rieselregen aus winziggelben Blüten fiel: ⁴⁰⁵ „Er fiel die ganze Nacht auf das Dorf in einem stillschweigenden Unwetter und bedeckte Dächer, versperrte Türen und erstickte die Tiere, die im Freien schliefen. So viele Blüten fielen vom Himmel, daß die Gassen am Morgen mit einer so dichten Schicht bedeckt waren, daß man sie mit Rechen und Schaufel wegräumen mußte, damit der Leichenzug sich hindurchschlängeln konnte.“ ⁴⁰⁶

Sind es beim Abschied vom Gründer der Buendías gelbe Blüten die ihm die Ehre erweisen, so begleiten die Ankunft von Mauricio Babilonia in Macondo Schwärme von gelben Faltern, vor denen man das Haus verschließen musste. ⁴⁰⁷

José Arcadios Frau Ursula wird bei ihrem Tod zwar auch von magischen Erscheinungen begleitet, aber von keinen angenehmen. Im Alter von hundertfünfzehn bis hundertzwanzig Jahren war sie so eingeschrumpft, dass man sie in einem kleinen Kästchen beerdigte. Bei ihrer Beerdigung fallen so viele tote Vögel vom Himmel, dass man sie karrenweise in den Fluss werfen musste. Die Anzeichen ihres Todes verspürte die Witwe ihres Enkels, Santa Sofia von der Frömmigkeit anhand folgender Anzeichen: „Die Rosen rochen nach Gänsefuß, und wenn sie einen Topf mit Kirchererbsen fallen ließ, blieben die Kerne in der vollkommenen Ordnung von Seesternen unbeweglich auf dem Erdboden liegen, und eines Nachts sah sie eine Reihe leuchtender orangefarbener Scheiben am Himmel fliegen.“ ⁴⁰⁸

Der verbitterte Pater Nicanor Reyna ersann zwecks Spendeneintreibung einen beeindruckenden Gottesbeweis. Nach dem Genuß einer dicken, dampfendheißen Schokolade breitete er die Arme aus und schloss seine Augen. Daraufhin erhob er sich zwölf Zentimeter über den Boden. Mit diesem überzeugenden, unwiderlegbaren Beweis von Gottes unendlicher Macht konnte er nun erfolgreich Geld für den Kirchenbau sammeln. ⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ Vgl. Márquez 100 JE S 163

⁴⁰⁶ Márquez 100 JE S 163f

⁴⁰⁷ Vgl. Márquez 100 JE S 322

⁴⁰⁸ Márquez 100 JE S 386

⁴⁰⁹ Vgl. Márquez 100 JE S 98f

Ebenso die Gesetze der Physik missachtend wird der Moment von José Arcadios Tod beschrieben: Als José Arcadio unter mysteriösen Umständen durch einen Schuss zu Hause stirbt, dringt unter der Türe eine Blutspur heraus, die auf der Straße Treppen hinabließ, Steindämme erklimmte und auf den kürzesten Weg in das Haus der Buendías floß, um nach Durchquerung des ganzen Hauses in der Küche zu erscheinen, in der Ursula, seine Mutter, gerade dabei war sechsunddreißig Eier für das Brot aufzuschlagen.⁴¹⁰

Magische Überschreitungen zwischen Tod und Leben gibt es betreffend Prudencio, dem Widersacher von José Arcadio Buendía, den dieser im Streit getötet hatte, und der der Anlass zum Aufbruch aus ihrer alten Heimat und Gründung Macondos war. Nach dem Ehrenduell in dem dieser getötet wurde, sah Ursula ihn nächstens einige Male im Haus und im Garten umhergehen. Ursula erkennt in ihm seine Einsamkeit.⁴¹¹

Bevor José Arcadio Buendía, dem Wahnsinn verfallen, einsam an eine Kastanie des Innenhofs gebunden, seine letzten Jahre verbringt, besucht ihn Prudencio wieder, und José Arcadio Buendía wundert sich, dass auch Tote altern.⁴¹²

Ebenso wird der Erzähler Melchíades als zwischen den Lebenden und den Toten wechselnd beschrieben. Melchíades zeigt sich nach seinem rätselhaften Verschwinden wieder in Macondo und rettet die Bewohner mit einem Trank von der Schlafkrankheit. Er war tot gewesen, aber zurückgekehrt, weil er die Einsamkeit nicht mehr ertragen konnte. Dafür nahm er auch in Kauf, dass er als Strafe für seine Treue zum Leben seine übernatürlichen Fähigkeiten verlor.⁴¹³ Als er sich zuletzt in der strahlenden Mittagshelle auflöst sind seine letzten Worte, dass er in Singapurs Dünen am Fieber gestorben sei.⁴¹⁴

Zuletzt möchte ich noch zwei Plagen schildern, die Macondo heimsuchen. Zunächst werden die Bewohner Macondos von der Pest der Schlaflosigkeit erfaßt. Sobald die Befallenen sich an den Wachzustand gewöhnen, vergessen sie alles und auch ihr eigenes Bewusstsein.⁴¹⁵

Eine andere Plage, die geschildert wird ist die Sintflut:⁴¹⁶

„Es regnete vier Jahre, elf Monate und zwei Tage“⁴¹⁷

⁴¹⁰ Vgl. Márquez 100 JE S 154

⁴¹¹ Vgl. Márquez 100 JE S 30f

⁴¹² Vgl. Márquez 100 JE S 93

⁴¹³ Vgl. Márquez 100 JE S 61f

⁴¹⁴ Vgl. Márquez 100 JE S 401

⁴¹⁵ Vgl. Márquez 100 JE S 55

⁴¹⁶ Vgl. Márquez 100 JE S 355

⁴¹⁷ Márquez 100 JE S 355

6.3. Allgemeine Themen

Eine der Interpretationsmöglichkeiten des Romans ist es, ihn als Geschichte des ganzen Universums zu lesen. Von der Genesis bis zur Apokalypse erstreckt sich die Geschichte des Sündenfalls (durch Inzest, ein weiteres Thema, das sich durch das ganze Buch zieht), der Propheten (Melchíades) sowie der biblischen Plagen wie Schlaflosigkeit und Sintflut.

Ebenso ist der Roman als die Geschichte Lateinamerikas zu sehen.

Mechtild Strausfeld sieht den Roman auch als Spiegel der wichtigsten Ereignisse seit der Entdeckung des Kontinents. Sie unterscheidet vier Epochen: ⁴¹⁸

- 1.) Entdeckung, Eroberung, Kolonialzeit (1492 - 1830)
- 2.) Republik: Beginn der Bürgerkriege (1830 - 1902)
- 3.) Beginn des Imperialismus: Bananen etc. (1899 - 1930)
- 4.) Aktualität – Neoimperialismus (1930 -)

Da meine Arbeit die existentialistische Untersuchung des Romans zum Thema hat, werde ich daher auch auf die oben genannten Interpretationsmöglichkeiten nicht weiter eingehen.

6.4. Existentialistische Themen

Das Hauptthema, das bereits im Titel des Buches zentral enthalten ist, ist die Einsamkeit. Dieses fundamentale Thema zieht sich durch die gesamte Sippe der Buendías, und zeigt sich auch in räumlicher und zeitlicher Hinsicht. Diese Einsamkeit, so werde ich zeigen, ist einerseits eine unhintergehbare Folge der Freiheit, andererseits die Konsequenz aus dem Nicht-in-Beziehung-treten mit dem Anderen, dem Scheitern den anderen Solidarität oder Liebe entgegenzubringen.

Im Zusammenhang mit der Einsamkeit zeigt sich auch das Problem der Macht, das Márquez, wie schon zuvor angeführt, als ausdrücklichen Grund für die beschriebene Einsamkeit ansah.

Ein Thema, das sich vom Anfang bis zum Ende durchzieht, ist das des Inzests. Ursula und José Arcadio Buendía sind direkte Cousins und Ursula fürchtet den Fluch, der bereits in der Familie aufgetreten war, nämlich den eines Kindes mit Schweineschwanz. Das letzte Paar, Aureliano Babilonia und seine Tante Amaranta Ursula schließlich bekommen einen Sohn, der mit einem

⁴¹⁸ Strausfeld S 28

Schweineschwanz geboren wird. Dazwischen liegen hundert Jahre von Promiskuität und Inzest. „Gerade diese kaum domestizierbare, nahezu animalische Triebhaftigkeit kann nun erste und wichtige Hinweise auf die besondere Gestaltung der Einsamkeitsthematik liefern.“⁴¹⁹ Wehr sieht die unkontrollierte Promiskuität als Ursache für mangelnde soziale Hoffnung und selbstverschuldete Isolation.⁴²⁰

Mangelnde Individualität wird schon durch die Verwendung der immerselben Namen der Familienmitglieder thematisiert.

Ebenso ein Thema ist die fehlende Authentizität, des nicht zu seinen Lebensentwürfen zu Finden bzw. nicht danach zu Handeln.

Das Für-Andere-Sein als dritter Seinsstatus neben dem An-sich und dem Für-sich ist entscheidend für die Wahrnehmung meines Selbst und daraus folgend für die darauf begründenden Handlungsoptionen. (Siehe Kapitel 2.4.1.7)

Zuletzt möchte ich noch auf das Thema Tod eingehen, da sowohl die zum Teil biblischen Lebenserwartungen (Ursula mit rund einhundertzwanzig Jahren) beziehungsweise die Wiederkehr der Toten eine mangelnde Endlichkeit zeigen, die das Leben als Sichverhalten zum Tod vereitelt.

Das Thema der Verantwortung, das wir laut Sartre durch unsere Handlungen für die gesamte Menschheit haben, spiegelt sich meiner Meinung in dem Ende des Buches wider, da die Vernichtung der Sippe der Buendías und die Auslöschung Macondos eine Folge dieser Nichtwahrnehmung von Verantwortung im eigenen Handeln ist, und sie somit auch keine zweite Chance erhalten.

6.4.1. Einsamkeit

Die allem zugrundeliegende philosophische Einsamkeit, resultiert – wie bereits im Kapitel 2.4.1.8. Einsamkeit ausgeführt, aus den Grundannahmen des Existentialismus: Einsamkeit als Folge der Nicht-Identität des Für-sich mit sich als Folge der ek-statischen Verfasstheit des Für-sich, der Haltlosigkeit in Bezug auf vorgegebene Werte und Richtlinien, im Ringen um die

⁴¹⁹ Wehr S 386f

⁴²⁰ Vgl. Wehr S 394

eigene Individualität sowie dem stetigen Kampf um Anerkennung durch den Anderen, und die Erfahrung der Kontingenz. Zuletzt ist Einsamkeit im philosophischen Sinn eine Folge der Freiheit. Als zur Freiheit Verurteilte können wir diese Freiheit nur sein, wenn wir die damit verbundene Einsamkeit akzeptieren. Denn nur in der Einsamkeit mit sich ist man in der Lage Lebensentwürfe zu reflektieren. Diese oben geschilderte Einsamkeit betrifft jedes Individuum und ist nicht hintergebar. Im Kapitel 5. Einsamkeit bin ich bereits auf diese durch die Kontingenz der menschlichen Existenz bedingte Einsamkeit eingegangen. Im Roman *Hundert Jahre Einsamkeit* bildet diese existentialistische Einsamkeit als *conditio humana* die Basis der menschlichen Erfahrung, wie sie für alle Menschen gültig ist. Wenn Márquez von den zu hundert Jahren Einsamkeit verurteilten Sippen⁴²¹ schreibt, so lautet meine These, dass nur die existentialistische Grundeinsamkeit gemeint sein kann. Diese Verurteilung zur Einsamkeit setze ich gleich mit der sartreschen „Verurteilung zur Freiheit.“⁴²² Márquez selbst beschreibt die Einsamkeit im Werk *Hundert Jahre Einsamkeit* als metaphysisch, als Teil der menschlichen Natur.⁴²³ Und es ist auch diese Freiheit, - die sich in der existentialistischen Einsamkeit ausdrückt-, die es erfordert Lebensentwürfe zu machen. Die Widerstände in unserer Umwelt, die wir nicht geschaffen haben, sind sogar die Bedingungen der Freiheit.⁴²⁴ Somit denke ich, dass die kolonialistischen Hintergründe keine ausreichende Erklärung für die Unfähigkeit zur Solidarität der Familie Buendía abgeben. Diese Einsamkeit als positive Erfahrung zu nutzen wäre in meiner Interpretation die Aufgabe der Sippe der Buendías gewesen. Der Mensch, der zum Beherrscher seiner Existenz werden will, braucht die Bedingung der Einsamkeit. Die Familie Buendía nützt aber die Chance nicht, durch ihre Handlungen Solidarität und Nähe herbeizuführen. Daher sind sie alle in einem Labyrinth der Einsamkeit gefangen, unfähig zu Solidarität und menschlicher Nähe. Die unterschiedlichen Ausprägungen an Einsamkeit, die sie alle schmerzlich erfahren, werde ich in Folge anhand der mir am wichtigsten erscheinenden Personen darlegen.

6.4.1.1. Räumliche Einsamkeit

Macondo wird zu Beginn als ein Dorf von zwanzig Häusern an einem Fluss mit kristallklarem Wasser geschildert.⁴²⁵ Hierher waren Ursula und José Arcadio mit einigen Freunden

⁴²¹ Vgl. Márquez 100 JE S 468

⁴²² Vgl. Sartre SN S 764

⁴²³ Vgl. Strausfeld S 57

⁴²⁴ Vgl. Sartre SN S 833f

⁴²⁵ Vgl. Márquez 100 JE S 7

gekommen, um von den Erinnerungen an ein Ehrenduell, zu fliehen. Nach 26 Monaten des Umherirrens gründete José Arcadio Buendía nach einem Traum von einer Stadt mit spiegelwändigen Häusern den Ort Macondo.⁴²⁶ Auch die spiegelwändigen Häuser können als Anspielung auf eine sich immer nur selbstspiegelnde, isolierte Existenz gewertet werden. Dort war die Welt noch so jung, dass man mit dem Finger auf sie deuten und benennen musste.⁴²⁷ José Arcadio Buendía ist davon überzeugt, dass Macondo von allen Seiten von Wasser umgeben ist.⁴²⁸ Diese vorgestellte Insellage kann als räumliche Einsamkeit gesehen werden, ebenso die Tatsache, dass die Zigeuner mit ihrem Anführer Melchíades Erfindungen von außen nach Macondos brachten (Magnet, Fernrohr, Lupe, Eis).⁴²⁹

José Arcadio Buendía möchte aus dieser Einsamkeit und Isolation fliehen und eine Verbindung mit der Welt der großen Erfindungen schaffen.⁴³⁰ Als er scheitert klagt er: „Wir werden nie im Leben irgendwo hinkommen.“⁴³¹ „Hier werden wir leibhaftig verfaulen, ohne die Wohltaten der Wissenschaft empfangen zu haben.“⁴³² Es ist Ursula, die zufällig den Weg zur Außenwelt findet. Mit ihr kommen die ersten Fremden ins Dorf, die aus einem nur zwei Tagesreisen entfernten Ort kommen, wo Zivilisation herrschte.⁴³³ Die Öffnung des Ortes brachte dem Dorf aber keinen wirklichen, befruchtenden Ausbruch aus ihrer Einsamkeit, denn mit dem Einzug der Bananengesellschaft beginnt nicht nur ein kurzer wirtschaftlicher Aufschwung, sondern es wird der Keim für den Rückfall in ihren ursprünglichen Zustand gelegt.⁴³⁴

6.4.1.2. Zeitliche Einsamkeit

Schon der Einleitungssatz: „Viele Jahre später sollte der Oberst Aureliano Buendía sich vor dem Erschießungskommando an jenen fernen Nachmittag erinnern, an dem sein Vater ihn mitnahm, um das Eis kennenzulernen“⁴³⁵ zeigt die aufgehobene Chronologie der geschilderten Ereignisse.

Die Gefangenheit in der Zeit zeigt sich meiner Meinung nach am schönsten durch José Arcadio Buendías Überzeugung jeder Tag sei Montag. Er versucht in der Veränderung der Dinge einen

⁴²⁶ Vgl. Márquez 100 JE S 30 ff

⁴²⁷ Vgl. Márquez 100 JE S 7

⁴²⁸ Vgl. Márquez 100 JE S 20

⁴²⁹ Vgl. Márquez 100 JE S 7 ff

⁴³⁰ Vgl. Márquez 100 HJE S 17

⁴³¹ Vgl. Márquez 100 JE S 20

⁴³² Vgl. Márquez 100 JE S 20

⁴³³ Vgl. Márquez 100 JE S 46f

⁴³⁴ Vgl. Márquez 100 JE S 388ff

⁴³⁵ Márquez 100 JE S 7

Ablauf der Zeit zu erkennen, kommt aber zweifelsfrei zu der Erkenntnis, dass es immer noch Montag sei.⁴³⁶

Ein weiteres Beispiel für die zeitliche Einsamkeit gibt die Schilderung, als die Zigeuner nach dem Niedergang Macondos wieder in das heruntergewirtschaftete Dorf kommen und die Bewohner die schon zu Beginn vorgestellten Neuigkeiten wie zB einen Magneten oder eine Lupe, wieder als völlig neue Entdeckung bestaunen.⁴³⁷

Die Pest der Schlaflosigkeit hebt einerseits die natürliche Struktur von Wachen und Schlafen auf, andererseits vergessen die Betroffenen ihre eigenen Namen sowie die Bezeichnung der Dinge, und zuletzt sogar das Bewusstsein vom eigenen Ich. Somit droht eine komplette, strukturlose zeitliche Einsamkeit.⁴³⁸

Die Kreisförmigkeit der Zeit, die eben nicht vorübergeht, wie Ursula feststellt⁴³⁹ zeigt sich auch in den sich wiederholenden Namen der beiden Buendía Sippen. Der der José Arcadios und jene der Aurelianos. Die Unentwirrbarkeit der sieben Generationen schon anhand ihrer Namensgleichheiten ist ebenso eine Metapher für die Kreisförmigkeit.

Die ewige Wiederholung desselben wird auch dadurch thematisiert, dass Ursula, im hohen Alter erblindet, sich in ihrem Umfeld gut zurechtfindet, weil es eben diese ewigen Wiederholungen gibt.⁴⁴⁰ „..... und entdeckte nach einiger Zeit, daß jedes Familienmitglied tagtäglich, ohne es zu merken, die gleichen Gänge, die gleichen Verrichtungen und zur gleichen Stunde fast die gleichen Wörter wiederholte.“⁴⁴¹

Die ewigen Wiederholungen, das Gefühl der stehengebliebenen Zeit machen auch klar, dass es in diesen ewigen Kreisläufen eben das sartresche „Nichts“ nicht gibt, weil die Möglichkeit der Veränderung aufgrund der menschlichen Freiheit fehlt.

Angel Rama beschreibt das folgendermaßen: „Die Hölle ist immer wiederholte Gegenwart, ist – um diesen abgedroschenen Danteschen Vers noch einmal zu bemühen – der Verlust der Hoffnung, den man auch als Verlust der Möglichkeit zu Veränderung, zu Variation bezeichnen kann.“⁴⁴²

Die „Ewige Wiederkehr des Gleichen“, die für Nietzsche das Kriterium darstellt, ob Handlungen unzählige Male getan werden sollen, meint einen ethischen Handlungsmaßstab.

⁴³⁶ Vgl. Márquez 100 JE S 94f

⁴³⁷ Vgl. Márquez 100 JE S 389

⁴³⁸ Vgl. Márquez 100 JE S 55ff

⁴³⁹ Vgl. Márquez 100 JE S 378

⁴⁴⁰ Vgl. Márquez 100 JE S 282

⁴⁴¹ Márquez 100 JE S 282

⁴⁴² Rama: S 118

Sie passt daher zu dieser zeitlichen Einsamkeit, da die Kreisförmigkeit der Ereignisse eben auch jene Handlungen die zur Einsamkeit führen, miteinschließt.

6.4.1.3. Einsamkeit der Personen

Die Einsamkeit ist die einzige Gemeinsamkeit der Mitglieder der Familie Buendía. Sie haben ihre Einsamkeit auf verschiedene Arten herbeigeführt und sind auch in ihren unterschiedlichen „Einsamkeiten“ gefangen.

Strausfeld zitiert Márquez, der die Einsamkeit in den verschiedenen Facetten der Menschen aufzeigt: „tratar de explicarme esta soledad que yo expreso y que trato de buscar en distintas facetas del individuo“. ⁴⁴³

Somit erklärt sich auch, dass es kein einheitliches Konzept von Einsamkeit in dem Roman gibt, sondern nur eines, das aus den verschiedenen leidvollen Arten von Einsamkeit der jeweiligen Personen zusammengesetzt ist. ⁴⁴⁴

José Arcadio Buendía

Ein Mann mit zügelloser Phantasie, die stets die Erfindungsgabe der Natur übertrumpfte ⁴⁴⁵, verfällt aufgrund seiner immer mehr in seinen Erfindungen-sich-Verlierens in den Wahnsinn⁴⁴⁶. Das Interesse an Alchemie und Wissenschaft wurde von Melchíades dem Zigeuner geweckt und führte ihn in eine Isolation, aus der er nur durch Gespräche mit dem toten Prudencio und dem toten Melchíades treten kann.

Seine innere Einsamkeit, die das Resultat seines selbstgewählten Rückzugs zu seinen Erfindungen ist, wird gespiegelt durch die äußere Einsamkeit seiner Existenz, seinem an einen Kastanienbaum im Innenhof Gebundenseins. ⁴⁴⁷ Durch seine Leidenschaft für seine Erfindungen verlor er den Kontakt zu seiner Familie, da er es vorzog, lange Stunden in seinem Zimmer zu verbringen.

Oberst Aureliano Buendía

„Der Herr Oberst Aureliano Buendía zettelte zweiunddreißig bewaffnete Aufstände an und verlor sie allesamt. Er hatte von siebzehn verschiedenen Frauen siebzehn Söhne, die einer nach dem anderen in einer einzigen Nacht ausgerottet wurden, bevor der älteste das

⁴⁴³ Strausfeld S 57

⁴⁴⁴ Vgl. Strausfeld S 57

⁴⁴⁵ Vgl. Márquez 100 JE S 7

⁴⁴⁶ Vgl. Márquez 100 JE S 95

⁴⁴⁷ Vgl. Márquez 100 JE S 95

fünfunddreißigste Lebensjahr erreichte. Er entkam vierzehn Attentaten, dreiundsiebzig Hinterhalten und einem Erschießungskommando. Er überlebte eine Ladung Strychnin in seinem Kaffee, die genügt hätte, ein Pferd zu töten.“⁴⁴⁸

Aureliano besitzt die Gabe, Dinge voraussagen zu können ebenso wie das handwerkliche Geschick seines Vater José Aracdio, das ihn zum Goldschmied werden lässt. Er verliebt sich in Remedio, die blutjunge Tochter des Landrichters. Die Zeit des Wartens verbringt er in großer Einsamkeit, und nach ihrem Tod bei der Geburt von Zwillingen vereinsamt er immer mehr. Aus dieser Einsamkeit heraus stürzt er sich nach „einem einsam gefaßten Entschluss“⁴⁴⁹ in den Bürgerkrieg (siehe 6.4.3. Authentizität) und verstrickt sich in eine immer undurchdringbarere Einsamkeit. Den gewaltigen Sog der Macht sieht man an der Episode, als er in den Krieg zieht und seinem Schwiegervater antwortet: „Das ist Krieg. Und nennen Sie mich nicht Aurelito, denn jetzt bin ich Oberst Aureliano Buendía.“⁴⁵⁰ Seine immer größer werdende Macht korreliert mit seiner Einsamkeit, und findet ihren Höhepunkt darin, dass, wo immer er sich befindet, ein Kreidekreis um ihn gezogen werden muss, den niemand überschreiten darf. Niemand, nicht einmal seine Mutter Ursula darf sich ihm mehr als drei Meter nähern.⁴⁵¹

Die Warnungen seines Freundes Oberst Gerineldo Márquez, er solle „auf sein Herz aufpassen“, andernfalls „er bei lebendigem Leib verfaule“⁴⁵² dringen nicht zu ihm durch.

Erst Jahrzehnte später erkennt er, dass die einzigen glücklichen Augenblicke seines Lebens in seiner Jugend gelegen waren, die er auch in der Goldschmiedewerkstatt des Vaters verbracht hatte.⁴⁵³

Seine Einsamkeit ist undurchdringlich geworden. „kratzte Oberst Aureliano Buendía stundenlang an der harten Schale seiner Einsamkeit, ohne sie indes aufknacken zu können.“

⁴⁵⁴

Er begriff, dass das Geheimnis eines guten Alters nichts anderes ist als ein ehrenwerter Pakt mit der Einsamkeit.⁴⁵⁵

Er verbrachte seinen Lebensabend in seiner Goldschmiedewerkstatt und stellte die wundervollsten Fischchen aus Gold her, die er früher auch erzeugt hatte. Er verkaufte sie allerdings nicht mehr, sondern, sobald er fünfundzwanzig hergestellt hatte, schmolz er sie ein

⁴⁴⁸ Márquez 100 JE S 122

⁴⁴⁹ Strausfeld S 48

⁴⁵⁰ Márquez 100 JE S 121

⁴⁵¹ Vgl. Márquez 100 JE S 191

⁴⁵² Márquez 100 JE S 191

⁴⁵³ Vgl. Márquez 100 JE S 196

⁴⁵⁴ Márquez 100 JE S 196

⁴⁵⁵ Vgl. Márquez 100 JE S 230

und begann von neuem.⁴⁵⁶ Die starke Parallele zu Sisyphos, die damit hergestellt wird, wirft die Frage auf, ob Camus Aussage „wir müssen uns Sisyphos als glücklichen Menschen vorstellen“⁴⁵⁷ auf Aureliano zutrifft. Das möchte ich bestreiten, denn die Gefangenschaft in seiner Einsamkeit schließt das aus. Sein Tod ereignet sich in ebenso großer Einsamkeit wie sein Leben. Er geht in den Hof zu einer Kastanie und an sie gelehnt verstirbt er. Seine Familie findet ihn erst am nächsten Tag, als die Aasgeier bereits herabstießen.⁴⁵⁸ Márquez hob die Bedeutung der Figur Oberst Aureliano Buendías besonders hervor, als Sinnbild der Unfähigkeit zur Liebe. Sogar Oberst Aurelianos Mutter Ursula erkennt in der Hellsichtigkeit ihres Alters, dass er nicht aufgrund des Krieges die Zuneigung zur Familie verloren hatte, sondern dass er nie jemanden geliebt habe, nicht einmal seine Gattin Remedio oder die vielen Frauen, die später durch sein Leben zogen, noch viel weniger seine Söhne. Er war einfach ein liebesunfähiger Mensch.⁴⁵⁹ Ein Hauptanliegen für Márquez war das Problem der absoluten Macht, die einen Wirklichkeitsverlust mit sich bringt, und die schlimmste Art von Einsamkeit erzeugt.

Sowohl die „Liebesunfähigkeit“ als auch die durch absolute Macht verursachte Einsamkeit sind kein unabwendbares Schicksal, sondern liegen in der Freiheit und somit Verantwortung des Einzelnen. Durch diese Entscheidungen, die in unüberwindbare Einsamkeit münden, wird aber auch im Sinne Sartres die Verantwortung für die gesamte Menschheit sichtbar. Das Scheitern Oberst Aureliano Buendías, wird in dem Werk schrittweise nachvollziehbar dargelegt.

Amaranta

Amarantas Einsamkeit ist die Folge anderer Lebensentscheidungen. Ihre Einsamkeit und die von Oberst Aureliano Buendía stellen meiner Meinung nach die schmerzlichsten Arten der Einsamkeit dar. Amarantas Leben bewegt sich, wie bei den meisten Frauen der Familie Buendía innerhalb häuslicher Grenzen. Dort lernt sie auch Pietro Crespi kennen, und verliebt sich in ihn. (Wie im Kapitel über Authentizität geschildert) (6.4.3.)

Nachdem sie mit ihrer endgültigen Absage Crespi in den Freitod getrieben hat, fügt sie sich in ihrem Schmerz tiefe Brandwunden zu, und trägt bis an ihr Lebensende einen schwarzen Gazeverband.⁴⁶⁰ Diese äußerlichen Verbrennungen zeigen ihre inneren Gefühle und inneres Verbrennen, sie sollen auch ihre Gefühle vernichten.

⁴⁵⁶ Vgl. Márquez 100 JE S 301

⁴⁵⁷ Camus 2010 S 160

⁴⁵⁸ Vgl. Márquez 100 JE S 304

⁴⁵⁹ Vgl. Márquez 100 JE S 283

⁴⁶⁰ Vgl. Márquez 100 JE S 130ff

Sie zerstört bewusst ihre Liebesfähigkeit und Solidarität zu anderen Menschen. Die Gesellschaft ihres lebenslangen Verehrers Oberst Gerineldo Márquez und seine Hingabe genießt Amaranta, zwar ohne es zu zeigen, aber sie lehnt seine wiederholten Heiratsanträge ab.⁴⁶¹ Sie verschließt sich in ihr Zimmer, schluckt ihre geheimen Tränen hinunter und verschließt sich mit den Fingern die Ohren, um seine Stimme nicht zu hören.⁴⁶²

„... erdrückt von der unerträglichen Last ihrer eigenen Hartnäckigkeit, schloss Amaranta sich in ihr Schlafzimmer ein, um dort ihre Einsamkeit bis zum Tod zu beweinen...“

Ihre selbstgewählte Einsamkeit, als Folge ihres nicht-authentischen Lebens, wirkt wie ein Gefängnis, das sie aus Angst um sich gebaut hat. Angst entsteht für Sartre als Folge der gegenwärtigen Konfrontation mit dem zukünftigen Sein. Die Unsicherheit darüber, wer man sein wird, wenn man dieses Zukünftige Sein ist, macht Angst. Angst ist also der Seinsmodus der Freiheit. (vgl. Abschnitt 2.4.1.5. Angst)

Diese Angst kann Amaranta nicht zu einem für sie authentischen Lebensentwurf nützen, sondern um ihr zu entgehen flüchtet sie in die von Sartre als „mauvaise foi“ genannte lebenslange Selbstlüge.

Die Stammutter Ursula scheint zunächst nicht von der Einsamkeit betroffen zu sein. Aber die Trennung von ihrem Mann, den sie an eine Kastanie gebunden hatten, zeigt ihre Einsamkeit und Unfähigkeit zu Nähe, Solidarität oder Liebe ihm gegenüber. Als sie im Bürgerkrieg die Schreckensherrschaft ihres Enkels Arcadio beendet, und selbst das Dorf regiert, fühlt sie sich so einsam, dass sie die nutzlose Gesellschaft ihres unter dem Kastanienbaum vergessenen Mann suchte.⁴⁶³

„Die undurchdringliche Einsamkeit ihrer Altersschwäche“⁴⁶⁴ gewährt ihr allerdings – obwohl oder vielleicht weil – blind – allerdings neue Wahrheiten über die Familienmitglieder.⁴⁶⁵

José Arcadio, der Bruder von Oberst Aureliano Buendía ist auch trotz – oder vielleicht wegen – der vielzähligen sexuellen Beziehungen, einsam. Allerdings ist die Einsamkeit in ihm weniger ausgeprägt und auch in den weiteren Arcadios als im Zweig der Aurelianos.⁴⁶⁶

⁴⁶¹ Vgl. Márquez 100 JE S 188ff

⁴⁶² Vgl. Márquez 100 JE S 161

⁴⁶³ Vgl. Márquez 100 JE S 124f

⁴⁶⁴ Márquez 100 JE S 283

⁴⁶⁵ Vgl. Márquez 100 JE S 283

⁴⁶⁶ Vgl. Strausfeld S 59

Aureliano und Amaranta Ursula, die Eltern von Aureliano Babilonia, dem letzten Spross der Buendías werden zwar als liebend und glücklich beschrieben ⁴⁶⁷, aber auch bei ihnen kommt das Thema Einsamkeit hervor, beschrieben als „eingeschlossen von Einsamkeit und Liebe und von der Einsamkeit der Liebe in einem Haus.....“ ⁴⁶⁸ Diese Schilderung verweist auf Sartres frühe Ansicht, dass Liebe eine Aporie darstellt, da Liebe im Widerspruch zur notwendigen Anerkennung des anderen steht, da dieser Kampf um Anerkennung das erste Prinzip des Miteinanders darstellt. ⁴⁶⁹

Der Letzte der Familie, Aureliano Buendía, ist wiederum vollständig durch Einsamkeit charakterisiert. Als Neugeborener wird er nach dem Tod der Mutter völlig allein gelassen und schließlich von den Ameisen gefressen ⁴⁷⁰, wie es das Pargament des Melchíades vorsah: „Der erste der Sippe wird an einen Baum gebunden, und den letzten werden die Ameisen fressen.“⁴⁷¹

Aber auch die Nichtmitglieder der Sippe, der Chronist Melchíades und der Widersacher von José Arcadio Buendía, Prudencio, leiden an Einsamkeit. Prudencio erscheint auch nach seinem Tod immer wieder, da sein Verlangen nach den Lebenden so tief und das Bedürfnis nach Gesellschaft so dringend war, dass er sogar die Nähe seines ehemaligen Feindes suchte. ⁴⁷²

Melchíades kommt nach seinem Tod wieder nach Macondo zurück, weil er die Einsamkeit nicht mehr ertragen konnte. Er wurde jedoch von seiner Sippe als Strafe für seine Treue zum Leben aller übernatürlicher Fähigkeiten beraubt. ⁴⁷³

6.4.2. Individualität

Wie schon unter 2.1. angeführt, ist der Existentialismus eine „individualistische“ Philosophie. Zum Individuum werden stellt eine Lebensaufgabe dar, die ständig versucht werden muss. Wegzukommen von der Konformität und den von außen gesetzten Werten, Erwartungen und Lebensentwürfen ist Aufgabe des Menschen. Damit verbunden muss aber auch einer „Herde“ zuzugehören aufgegeben werden und das bedeutet ein Sichauseinandersetzen mit der daraus resultierenden Einsamkeit.

⁴⁶⁷ Vgl. Márquez 100 JE S 458

⁴⁶⁸ Márquez 100 JE S 454

⁴⁶⁹ Vgl. Sartre SN S 474

⁴⁷⁰ Vgl. Márquez 100 JE S 464ff

⁴⁷¹ Márquez 100 JE S 466

⁴⁷² Vgl. Márquez 100 JE S 93f

⁴⁷³ Vgl. Márquez 100 JE S 61f

Die männlichen Mitglieder der Familie Buendía tragen entweder den Vornamen Aureliano oder Arcadio, jeder Versuch neue Namen zu geben ist zum Scheitern versteckt. Ursula, die Stammutter versucht dagegen anzugehen, da sie die Verbindung von Charaktereigenschaften und Namen erkennt.

„Und sie beschloß, nie wieder solle ein Nachkomme Aureliano oder José Arcadio heißen. Als Aureliano Segundo jedoch seinen ersten Sohn bekam, wagte sie nicht, ihm zu widersprechen.“⁴⁷⁴

Sogar in der letzten Generation gibt es kein Entrinnen vor den determinierenden Namen. Als Amaranta Ursula ihr Neugeborenes sieht, schlägt sie den Namen Rodrigo vor. Aber auch sie ist nicht erfolgreich „<<Nein“, widersprach ihr Mann.>> Er soll Aureliano heißen und zweiunddreißig Kriege gewinnen.“⁴⁷⁵

Die mangelnde Individualisierung wird daher an Hand der Namen sichtbar.

Sind die José Arcadios durch ihre animalische physische Kraft und ihren Mangel an Fantasie gekennzeichnet, so besitzen die Aurelianos mehr intellektuelle und auch zum Teil spirituelle Fähigkeiten. Dadurch neigen sie wie am eindrucklichsten am Beispiel von Oberst Aureliano geschildert, aber auch mehr zur Einsamkeit. Die unterschiedlichen Charaktere der beiden Linien zeigen sich bereits bei der ersten Beschreibung der beiden Söhne von Ursula und José Arcadio. José Arcadio, der ältere Sohn wird als eigensinnig wie der Vater und ohne Einbildungskraft beschrieben. Körperlich zeichnen ihn sein „viereckiger Schädel“ und seine Körperkraft aus. Sein Bruder Aureliano hingegen wird als still und in sich gekehrt beschrieben. Er hat schon als Kind prophetische Gaben (er sieht voraus, dass ein siedenheißer Suppentopf vom Tisch fällt) und wird als versponnen und mit eigenem grillenhaften Gang zu Grübeleien beschrieben.⁴⁷⁶

Auch die Frauen der Buendías werden – in zwar geringerem Ausmaß - mit Namensgleichheit bedacht. Gibt es bei den Männern fünf José Arcadios, und inclusive der siebzehn Söhne von Oberst Aureliano mehr als zwanzig Aurelianos, so wiederholen sich die Frauennamen in geringerem Ausmaß.

Den Namen von Remedio Moscote, erhalten zwei weitere weibliche Familienmitglieder. Die letzte weibliche Buendía, Amaranta Ursula, leitet ihren Namen von der Urmutter Ursula und deren Tochter Amaranta ab.

⁴⁷⁴ Márquez 100 JE S 218

⁴⁷⁵ Márquez 100 JE S 462

⁴⁷⁶ Vgl. Márquez 100 JE S 22f

6.4.3. Authentizität

Authentisch sein bedeutet ständig die eigenen Lebensentwürfe neu zu betrachten und zu bewerten, ob sie noch Gültigkeit haben, ob sie noch entsprechend sind. Das ständige sich in Frage stellen setzt eine Offenheit den eigenen Möglichkeiten gegenüber voraus. Die Mitglieder der Familie Buendía leben in einer kreisförmigen Zeit, die beabsichtigten Wiederholungen von Namen und Ereignissen zeigen, dass keine Veränderungen stattfinden, und somit auch keine Adaptierung der eigenen Lebenspläne an eventuell geänderte Bedürfnisse. Die starren Charaktereigenschaften, die scheinbar an die zwei Zweige der Sippe gebunden sind, sind ein weiteres Indiz für ihre fehlende Authentizität.

Diese fehlende Authentizität zeichnet sich besonders in den folgenden Familienmitgliedern ab:

Oberst Aureliano Buendía stürzt sich in den Bürgerkrieg, obwohl er zunächst den Unterschied zwischen Liberalen und Konservativen nicht erkennt.⁴⁷⁷ Obwohl er nach den ersten Siegen am Sinn des Krieges zweifelt, und erkennt, dass er nur aus Stolz im Krieg bleibt, ändert er nichts.⁴⁷⁸

José Arcadio, der Stammvater verliert sich in seinen Erfindungen, und verzweifelt schlussendlich an der Zeitmaschine, worauf er den Verstand verliert, worauf man ihn im Hof an eine Kastanie bindet.⁴⁷⁹ Er versinkt immer mehr in tiefe Unbewußtheit und hält am meisten Zwiesprache mit seinem toten Widersacher, Prudencio.⁴⁸⁰

Amaranta, die Tochter von Ursula und José Arcadio Buendía, wird von Pietro Crespi, dem italienischen Pianofachmann nicht gegengeliebt, weil er ihre Adoptivschwester Rebeca vorzieht: Als diese einen anderen wählt, hofiert Crespi Amaranta, die mit ihm ein Spiel treibt und ihm schließlich entgültig absagt. Aus Hass heraus treibt sie Crespi in den Selbstmord, und verschließt ihr Herz auch gegenüber Oberst Gerineldo Márquez, dem engsten Vertrauten ihres Bruders, Oberst Aureliano Buendía. Ihre Mutter erkennt an ihrem Lebensende, dass sie unter der oberflächlichen Herzenshärte die zartfühlendste Frau ist, die je gelebt hat. Ihre Handlungen waren ein Kampf auf Leben und Tod zwischen maßloser Liebe und unbezwingbarer Feigheit, wobei am Ende die irrationale Angst über ihr eigenes gequältes Herz gesiegt hatte.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Vgl. Márquez 100 JE S 114ff

⁴⁷⁸ Vgl. Strausfeld S 48f

⁴⁷⁹ Vgl. Márquez 100 JE S 95

⁴⁸⁰ Vgl. Márquez 100 JE S 162f

⁴⁸¹ Vgl. Márquez 100 JE S 284

Zusammenfassung

Ziel meiner Arbeit war es zu zeigen, dass das Werk *Hundert Jahre Einsamkeit* ein philosophisches Werk ist, und in diesem Themen des Existentialismus behandelt werden. Dazu war es notwendig, die wesentlichen Aussagen des Sartreschen Existentialismus aufzuzeigen, was ich anhand von seinen Werken *Das Sein und das Nichts*, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, *Entwürfe für eine Moralphilosophie* und seinem (philosophischen) Roman *Der Ekel* getan habe. Die Freiheit, zu der wir „verurteilt“ sind, bringt eine unhintergehbare Einsamkeit mit sich. Eine Einsamkeit, die – wenn akzeptiert – als Basis für verantwortungsvolles Handeln dient.

Wichtig erschien es mir das Verhältnis von Literatur zu Philosophie aufzuzeigen und bei aller Verknüpfung auch die Trennungslinie im Auge zu behalten. *Hundert Jahre Einsamkeit* behandelt die großen Fragen der Menschheit – Einsamkeit, Tod, Verantwortung – in literarisch hoher Form, sodass eine Erkenntnis sowohl in rationaler als auch in sinnlicher Form möglich ist.

Der Magische Realismus, der eine Synthese von Realität und Magie darstellt, und somit eine neue, dritte Ebene schafft, unterstreicht die Subjektivität der Wahrnehmung. Damit zeigt sich eine Parallele zu Sartres Schilderung seines Romanhelden Roquentin, der beim Betrachten einer Kastanienwurzel, die sich ihm als eine Vielzahl von Erscheinungen präsentiert, ob der Kontingenz des Seins fast vor Ekel den Verstand verliert.

Einsamkeit hat viele unterschiedliche Gründe und Ausprägungen. Sie kann als schmerzhaft oder auch positiv erlebt werden. Sie kann selbstgewählt oder aufgezwungen sein.

Eine besondere Erscheinungsform stellt die vielfach behauptete lateinamerikanische Einsamkeit dar, die aus fehlender Identität resultiert. Ein Versuch der Angst, die angesichts der Verantwortung für das Handeln zwangsläufig als Grundphänomen aufscheint, zu entgehen, kann in einem Determinismus als Entschuldungsverhalten liegen. Die behauptete lateinamerikanische Einsamkeit gehört für mich aber zu den situativen Gegebenheiten, in denen wir die Freiheit leben müssen, und gilt nicht als unbedingte Kausalität für fremdbestimmtes Handeln. Die allem zugrundeliegende, nicht-kontingente, absolute Einsamkeit, die allen Erscheinungsformen voraus geht, ist die philosophische Einsamkeit, die aus der Kontingenz unserer Existenz resultiert.

Meine These, dass *Hundert Jahre Einsamkeit* existentialistische Themen behandelt, bewiese ich im letzten Kapitel, wo ich über das Werk den „Raster“ des Existentialismus lege.

Nachdem ich zuvor gezeigt habe, dass Einsamkeit, Angst, Nicht-Authentizität und Kampf um Anerkennung aus der existentialistischen Notwendigkeit der Freiheit resultieren, zeige ich nun – im Speziellen am Phänomen der Einsamkeit – dass es eine allen Handlungen zugrundeliegende Einsamkeit ist, zu der die Sippe der Buendía verdammt war. Ihre „Verdammung zur Einsamkeit“ setze ich gleich der „Verurteilung zur Freiheit“ im Sinne Sartres. Das ist die Grundstruktur unseres Seins, die *conditio humana*, aus der menschliches Handeln – somit Schaffung von Essenz entspringt.

Weil die Familie Buendía in hundert Jahren ihre Verantwortung die menschliche Einsamkeit auf Solidarität hin zu übersteigen nicht erfüllt hat, wird sie vom Wind hinweggefegt und erhält keine zweite Chance auf Erden.

Die Verdammung zur Einsamkeit stellt, so habe ich dargelegt, keinen Fluch dar, der eigenes Handeln und Verantwortung verhindert, und der somit ein grausamer, sinnloser wäre, sondern beschreibt die Grundstruktur unserer kontingenten Existenz. Sich diesem „Fluch“ zu stellen, und – ungeachtet der kolonialen Vergangenheit – Verantwortung für Solidarität statt gelebter Einsamkeit zu übernehmen war die Aufgabe, an der die Sippe der Buendías gescheitert ist.

Literaturverzeichnis

Asturias, Miguel Angel: *Die Maismenschen*. 2. Auflage Göttingen: Lamuv Taschenbuch 122, Januar 1994

Berdjajew, Nikolai: *Das Ich und die Welt der Objekte Versuch einer Philosophie der Einsamkeit und Gemeinschaft*. Darmstadt: Holle Verlag 1951

Borda, Juan Gustavo Cobo: „Über und um Gabriel García Márquez herum“ in: Koenigs, Tom (Hg.) *Mythos und Wirklichkeit – Materialien zum Werk von Gabriel García Márquez*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1985

Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*. 12. Auflage Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2010

Camus, Albert: *Der Fremde*. 58. Auflage Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag März 2006

Carpentier, Alejo: „„Prologue“ to *The Kingdom of this World*“ 1949

<https://analepsis.files.wordpress.com/2017/08/carpentier-marvelous.pdf> (Zugriff 23.06.2016)

Caws, Peter: „Der Ursprung der Negation“ in: Schuhmacher Bernard N. (Hg.) *Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts*. 2. Auflage Berlin: Akademie Verlag GmbH 2014

Ette, Ottmar: *Zwischen Welten Schreiben Literaturen ohne festen Wohnsitz*. Berlin: Kunstverlag Kadmos, 2005

Flores, Angel: „Magic Realism in Spanish American Fiction“ – *Hispania*, vol. 38, no. 2, pp. 187-192, JSTOR, American Association of Teachers of Spanish and Portuguese. 1955, <https://www.jstor.org/stable/335812> (Zugriff 17.07.2019)

Flynn, Thomas R.: *Der Existentialismus: Eine kurze Einführung*. Wien: Verlag Turia + Kant 2008

Foulquie, Paul: *Der Existentialismus*. Hamburg: Hoesper Verlag 1960

Frenger, Moritz Johannes: „*Der individuelle Imperativ als Ernstfall sittlicher Entscheidung*“
Universität Wien, Katholisch-Theologische Fakultät 2014 <http://othes.univie.ac.at/34659/>
(Zugriff 24.02.2019)

Galle, Roland: *Der Existenzialismus*. 1. Auflage Paderborn: Verlag W. Fink 2009

Gloy, Karen: *Grundlagen der Gegenwartsphilosophie: Eine Einführung*. Stuttgart UN Verlag,
2006

Goebel, Eckart: *Der engagierte Solitär: die Gewinnung des Begriffs Einsamkeit aus der
Phänomenologie der Liebe im Frühwerk Jean-Paul Sartres*. Berlin: Akad.-Verl., 2001

Hermann, Wolfgang: „Literatur und Philosophie Eine Umfrage“ in: Kastberger,
Klaus/Liessmann, Konrad Paul (Hg.) *Die Dichter und das Denken Wechselspiele zwischen
Literatur und Philosophie*. Wien: Paul Zsolnay Verlag 2004

Hengelbrock, Jürgen: *Jean-Paul Sartre, Freiheit als Notwendigkeit*. München: Alber
Philosophie 2005

Honneth, Axel: „Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres
Theorie der Intersubjektivität (405-538)“ in: Schumacher Bernhard N. (Hg.) *Jean-Paul Sartre:
Das Sein und das Nichts*. 2. Auflage Berlin: Akademie Verlag GmbH 2014

Irnberger, Harald: *Gabriel García Márquez Die Magie der Wirklichkeit Biographie*. Düsseldorf
und Zürich: Patmos Verlag GmbH & Co KG, Artemis & Winkler Verlag 2003

Kampits, Peter: „Grundlose Freiheit“ (833-849 und 950-955) in: Schuhmacher N. Bernhard
(Hg.) *Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts*. 2. Auflage Berlin: Akademie Verlag GmbH
2014

Kierkegaard, Søren: *Entweder – Oder Teil I und II*. 13. Auflage München: dtv
Verlagsgesellschaft & Co KG 2017

Klinger, Cornelia: „... cor je ne tends qu'à connaitre mon neant..." oder: Die verlorene Einsamkeit der Philosophie in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, pp. 733-748, Band 50, Heft 5 Berlin: Akademie Verlag GmbH 2014

<https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/view/j/dzph.2002.50.issue-5/dzph.2002.50.5.733/dzph.2002.50.5.733.xml> (Zugriff 04.12.2019)

Kölbel, Gerhard: *Über die Einsamkeit 1960*. München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1960

Krumpel, Heinz: *Philosophie und Literatur in Lateinamerika – 20. Jahrhundert*. Frankfurt/Main: Peter Lang GmbH 2006

Krumpel, Heinz: *Aufklärung und Romantik in Lateinamerika*. Frankfurt/Main: Peter Lang Verlag 2004

Krumpel, Heinz: *Philosophie in Lateinamerika, Grundzüge ihrer Entwicklung*. Frankfurt/Main: Peter Lang Verlag 2011

Lenze, Ulla: „Wovon man nicht sprechen kann, davon muss man schreiben“. Deutschlandfunk Kultur - <https://www.deutschlandfunkkultur.de/literatur-vs-philosophie-wovon-man-nicht-sprechen-kann.2162.de.html?dram.article.id.320732>, (Zugriff 29.11.2019)

Lutosch, Heide: *Ende der Familie – Ende der Geschichte – Zum Familienroman bei Thomas Mann, Gabriel García Márquez und Michael Houellebecq*. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2007

Mader, Gerhard: *Einführung in die Philosophie*., Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG 2005

Márquez, Gabriel García: *Hundert Jahre Einsamkeit*. 12. Auflage Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag Februar 2004

Márquez, Gabriel García: *Die Liebe in den Zeiten der Cholera*. 10. Auflage Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag Februar 2004

Márquez, Gabriel García: „Das Thema ist das Schicksal, aber es ist keine Metapher für das Heute“ in: Koenigs, Tom (Hg.) *Mythos und Wirklichkeit – Materialien zum Werk von Gabriel García Márquez*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1985

Matzat, Wolfgang: *Der lateinamerikanische Roman zwischen Geschichtenentwurf und Negation der Geschichte: Zum Thema der „Soledad“ bei Ernesto Sábato und Gabriel García Márquez* in: *Iberoromania* 1992 (36), pp. 73-94

<https://www.degruyter.com/view/j/iber.1992.1992.issue-36/iber.1992.1992.36.73/iber.1992.1992.36.73.xml> (Zugriff 25.02.2019)

Mead, Robert G.: „Miguel Angel Asturias and the Nobel Prize“. *Hispania*, vol. 51 no 2 1968 pp 326-331, JSTOR, www.jstor.org/stable/338517, (Zugriff 26.06.2019)

Merks-Leinen, Gabriele: „Sartre, Jean-Paul: Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft“ in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band 56, Heft 2, pp. 232-236, Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2015 <https://www-degruyter-com.uaccess.univie.ac.at/view/j/agph.1974.56.issue-2/agph-1974-0215/agph-1974-0215.xml> (Zugriff 10.11.2019)

Mischkulnig, Lydia: „Literatur und Philosophie Eine Umfrage“ in: Kastberger, Klaus/Liessmann, Konrad Paul (Hg.) *Die Dichter und das Denken Wechselspiele zwischen Literatur und Philosophie*. Wien: Paul Zsolnay Verlag 2004

Oei, Bernd: *Camus Sisyphos zwischen dem Absurden und der Revolte*. Berlin: Lit Verlag Dr. W. Hopf 2010

Orozco, Pablo Valdivia: „Eine Romantheoretische Studie im Ausgang von Gabriel García Márquez, Sandra Cisneros und Robert Bolano“ in: Ette, Ottmar (Hg.) Band 56, Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH 2013

Oviedo, José Miguel: „Macondo – ein magisches Dorf in Amerika“ in: Koenigs, Tom (Hg.) *Mythos und Wirklichkeit – Materialien zum Werk von Gabriel García Márquez*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1985

Parpert, Friedrich: *Philosophie der Einsamkeit*. München: Reinhardt Verlag 1955

Paz, Octavio: *Das Labyrinth der Einsamkeit*. 6. Auflage Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 1974

Pieper, Annemarie: „Freiheit als Selbstinitiation (753-833)“ in: Schuhmacher Bernd N. (Hg.) *Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts*. 2. Auflage Berlin: Akademie Verlag GmbH 2014

Rama, Angel: „Der Romancier: Gabriel García Márquez, Chronist der amerikanischen Gewalt“ in: Koenigs, Tom (Hg.): *Mythos und Wirklichkeit Materialien zum Werk von Gabriel García Márquez*. Köln: Kiepenhauer & Witsch 1985

Roh, Franz: *Nach-Expressionismus*. Leipzig: Klinkhardt & Biermann 1925

Rossana, Rossanda: „Das Thema ist die Verantwortung, und das ist ein Thema der 70er Jahre“ in: Koenigs, Tom (Hrsg.): *Mythos und Wirklichkeit Materialien zum Werk von Gabriel García Márquez*. Köln: Kiepenhauer & Witsch 1985

Santoni, Ronald E: „Unaufrichtigkeit“ – Klärung eines Begriffs in *Das Sein und das Nichts* (119-160) in: Schuhmacher N. Bernhard (Hg.) *Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts*. 2. Auflage Berlin: Akademie Verlag GmbH 2014

Sartre, Jean Paul: *Der Ekel*. 59. Auflage Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2017

Sartre, Jean-Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948* 8. Auflage Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2016

Sartre, Jean-Paul: *Die Transzendenz des Egos Philosophische Essays 1931-1939*. 2. Auflage Reinbek/Hainburg: Rowohlt Verlag 2010

Scheffel, Michael: *Magischer Realismus – Die Geschichte eines Begriffes und ein Versuch seiner Bestimmung*. Stauffenburg: Verlag Brigitte Narr GmbH 1990

Schranz, Hermine Christiane: *Von Magischen Realisten und Weißen Tigern*, Dissertation
 Universität Wien, Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät, 2009
<http://othes.univie.ac.at/5207/> (Zugriff 24.02.2019)

Stegmaier, Werner: *Friedrich Nietzsche zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag 2013

Strausfeld, Mechtild: *Aspekte des neuen lateinamerikanischen Romans und ein Modell:
 „Hundert Jahre Einsamkeit“ (Gabriel García Márquez)*. Hispanische Studien (Hg Girardot
 Rafael Gutierrez) Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH 1976

Suhr, Martin: *Jean-Paul Sartre zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag 2001

Strigl, Daniela: „Warum sie so gute Bücher schreiben. Denker als Dichter“ in: Kastberger,
 Klaus/Liessmann, Konrad Paul (Hg.) *Die Dichter und das Denken Wechselspiele zwischen
 Literatur und Philosophie*. Wien: Paul Zsolnay Verlag 2004

Svendsen, Lars: *Philosophie der Einsamkeit*. Wiesbaden: Berlin University Press, 2016

Theile, Wolfgang: „Poetik und Wirklichkeitsbewußtsein im lateinamerikanischen Roman
 „Immanente Poetik“ bei Miguel Àngel Asturias und Julio Cortázar“. –
[https://www.degruyter.com/view/j/roma.1974.25.issue-
 1/9783110244823.318/9783110244823.318.xml](https://www.degruyter.com/view/j/roma.1974.25.issue-1/9783110244823.318/9783110244823.318.xml) (Zugriff 20.03.2017)

Tobin, Patricia: „García Márquez and the Subversion of the Line“ – Latin American Literary
 Review, Vol. 2, No. 4 (Spring, 1974), pp. 39-48 – <https://www.jstor.org/stable/20118916> -
 (Zugriff 26.06.2019)

Werder, von Lutz: *Existentialismus jetzt! Eine neue Philosophie der Hoffnung*. Berlin-
 Strassburg: Schibri-Verlag 2012

Wehr, Christian: „Mythisches Erzählen und historische Erfahrung – Verfahren der
 Geschichtsbewältigung in Gabriel García Márquez' Cien años de soledad“
[https://www.degruyter.com/view/j/roma.2004.54.issue-
 1/9783110179880.380/9783110179880.380.xml](https://www.degruyter.com/view/j/roma.2004.54.issue-1/9783110179880.380/9783110179880.380.xml) - (Zugriff 23.03.2017)

Weiß-Pawliksa, Maria: „Márquez Gabriel García und Isabel Allende“ in: Langenbacher-Liebgott/Thomas Johannes (Hg.) *Verwandlung und Verwandtschaft*. 1 Auflage, Paderborn: Igel Verlag 1993

Wildenburg, Dorothea: *Jean-Paul Sartre*. Frankfurt/New York: Campus Verlag 2004

Wokart, Norbert: „Glaubenskriege um die literarische Form von Philosophie“ in: Faber, Richard/Neumann Barbara (Hg.) *Literarische Philosophie – Philosophische Literatur*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 1999 - https://books.google.at/books?id=dzJFDq9JSSgC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (Zugriff 05.06.2017)

Abstract

Die vorliegende Arbeit will *Hundert Jahre Einsamkeit* als Werk aufweisen, in dem existentialistische Themen, wie insbesondere die aus Freiheit resultierende Einsamkeit als Voraussetzung für verantwortungsvolles Handeln behandelt werden.

Diese Einsamkeit, als *conditio humana*, ist die Grundbedingung der kontingenten menschlichen Existenz. Ihre Akzeptanz ist die Voraussetzung für verantwortungsvolles Handeln. Um diese These zu beweisen, wird zunächst die existentialistische Philosophie Jean-Paul Sartres in Grundzügen dargestellt. Im nächsten Schritt wird die Grenze zwischen Literatur und Philosophie thematisiert.

Der magische Realismus wird von seiner Entstehung an überblicksmäßig dargestellt.

Einsamkeit in ihren unterschiedlichen Ausprägungen hat viele Ursachen und kann sowohl positiv als auch als schmerzhaft erlebt werden. Ihr zugrunde liegt jedoch die existentialistische Einsamkeit als menschliche Grunderfahrung: Die Familie Buendía hat aber diese Einsamkeit, die mit Freiheit im Sartreschen Sinn gleichzusetzen ist, nicht genützt um ein selbstbestimmtes Leben in Solidarität und Liebe zu führen. Sie scheitern, sei es aus Machtstreben, Promiskuität und Inzucht, Nicht-Authentizität oder Angst, und verstricken sich in ihrer je persönlichen, schmerzhaften Einsamkeit.

Dieses Scheitern ist der Grund, warum sie nach hundert Jahren Einsamkeit keine zweite Chance auf Erden bekommen.