

Matthias Mayer

Ohnmächtige Ethik

Psychoanalyse und Marxismus
bei Jean-Paul Sartre



Cuvillier Verlag Göttingen

Matthias Mayer

Ohnmächtige Ethik

Psychoanalyse und Marxismus
bei Jean-Paul Sartre

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Aufl. - Göttingen : Cuvillier, 2006

ISBN 3-86537-899-4

Umschlagsfoto: ullstein bild

© CUVILLIER VERLAG, Göttingen 2006

Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen

Telefon: 0551-54724-0

Telefax: 0551-54724-21

www.cuvillier.de

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem Weg (Fotokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

1. Auflage, 2006

Gedruckt auf säurefreiem Papier

ISBN 3-86537-899-4

Inhalt

Remerciements	7
Einleitung	9
Problem und Methode	9
I. Genealogie moralischer Ohnmacht	25
1. Transzendentalphilosophie	25
2. Psychoanalyse.....	31
3. Existenzphilosophie.....	51
<i>„Unmögliche“ Ethik</i>	60
<i>Freiheit und Faktizität</i>	63
<i>Die „existentielle Psychoanalyse“ als description morale</i>	81
II. „Mit Freud zu Marx“	115
Der Einzelne und die „Gruppe“	134
Freiheit und Geschichte	143
„Verstehen“ statt Wissen	149
III. Flaubert oder die „Ethik des Scheiterns“	159
Lesen heißt handeln.....	164
Ursprüngliche Bedingungen.....	171
„Erhabenheit von unten“	189
„Nützliche Nutzlosigkeit“	201
Die Neurose als Negation.....	229
Die individuelle und gesellschaftliche Neurose.....	245
Schlußbetrachtungen	281
Literaturverzeichnis	289
<i>Werke von Jean-Paul Sartre</i>	289
<i>Weitere Literatur</i>	290

Remerciements

Bei der vorliegenden philosophisch-ethischen Studie handelt es sich um die nur geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Wintersemester 2005/06 vom Philosophischen Seminar der Fakultät für Philosophie und Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen unter dem Titel *„Ohnmächtige“ Ethik? Eine moralphilosophische Untersuchung zur Rezeption der psychoanalytischen Methode Freuds und ihrer marxistischen Modifikation bei Jean-Paul Sartre unter besonderer Berücksichtigung seiner Studie über Gustave Flaubert* angenommen wurde.

Ich möchte hier allen meinen akademischen Lehrern, die mich durch die Betreuung und Begutachtung der Arbeit unterstützt haben, herzlich Dank sagen; vor allem Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Manfred Frank, ohne dessen väterliche Intervention und bereitwilliges Engagement das zeitaufwendige ‚Summa-Verfahren‘ nicht so schnell hätte abgeschlossen werden können. Zu großem Dank bin ich des weiteren Herrn Prof. Dr. Eberhard Braun, Frau Prof. Dr. Heidrun Hesse und Frau PD Dr. Friedrike Schick verpflichtet. Für die Mühen des Korrekturlesens danke ich Herrn Martin Lang.

Tübingen, im April 2006

Matthias Mayer

Einleitung

Problem und Methode

Die Fragestellung dieser Untersuchung entsteht aufgrund einer zentralen These Odo Marquards, die er in seiner Habilitationsschrift mitteilt: „Freuds Psychoanalyse wird innerhalb der Gegenwartphilosophie gerade dort philosophisch attraktiv, wo der wiederkehrende Historizismus die Nötigung erfährt, die Insuffizienzen seiner (sei es ‚soziologischen‘, sei es ‚existenzphilosophischen‘) Wende zur Geschichte durch die Wende zur ‚Natur‘ zu kompensieren: aus ihrer Unbereitschaft oder Unfähigkeit, ‚die Vernunft in der Geschichte‘ zu begreifen, folgt der Zwang, ‚Natur‘ in ihr zu bemerken und Freud zu konsultieren“¹. Die ‚soziologisch‘² und ‚existenzphilosophisch‘³ orientierte Theorie der Geschichte sei den Weg von Marx zu Freud gegangen, ja, habe ihn in eben dieser Reihenfolge aufgrund der aporetischen Situation des Marxismus gehen *müssen*, insofern diesem die *vernunftmäßige* Beherrschung der Geschichte entglitten sei. Eine Theorie, die dem Klassenkampf und der politischen Revolution als Realisierungsmittel entsagte, ohne zu wissen, was an ihre Stelle treten könne, habe sich hier an Freud um Rat gewandt. Kurzum: „Die Neigung einer Philosophie für Thesen Freuds ist geradezu ein Indiz für ihre Ohnmacht“⁴.

¹ Marquard, Odo, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse* (Schriftenreihe zur Philosophischen Praxis, vol. 3), Köln: Verlag für Philosophie Dinter, 1987, p. 268. In seinem Vorwort von 1986 teilt Marquard ausführlich mit, warum die zwischen 1960 und 1962 entstandene und 1963 in Münster als Habilitationsschrift eingereichte Arbeit erst 1987 publiziert werden konnte.

² Marquard meint das Umfeld des Frankfurter Instituts für Sozialforschung sowie vornehmlich dessen Vertreter Theodor W. Adorno.

³ Marquard führt als Hauptvertreter Jean-Paul Sartre an.

⁴ Marquard, *Transzendentaler Idealismus*, p. 264.

Dieser Vorwurf soll in der anstehenden Studie allerdings nicht in bezug auf den Frankfurter psychoanalytischen Linkshegelianismus, sondern allein auf die Existenzphilosophie Jean-Paul Sartres hin überprüft werden. Ihr und insbesondere ihrem *ethischen* Theoriegehalt gilt unser Erkenntnisinteresse. Genauer: ist die sogenannte ‚existentialistische Ethik‘, die in Sartres vielfältigem und nahezu unüberschaubarem Œuvre an vielen Stellen sich findet (uns interessiert vor allem der *Flaubert*), so *ohnmächtig* wie es Marquard behauptet? Nicht soll es hier darum gehen, alles theoretische und wissenschaftliche Bemühen dahingehend aufzuwenden, eine einzige These aus einer Habilitationsschrift zu widerlegen. Es ist jedoch so, daß die allgemeine Kritik, die allenthalben und nach wie vor an Sartres ‚Sozialontologie‘ geübt wird, in Marquards Text sich pointiert und repräsentativ zugleich wiederfindet.

Marquard muß sich bewußt werden, daß seine Resultate und Urteile über die Ohnmacht der mit psychoanalytischen Kategorien angereicherten und ergänzten Existenzphilosophie befremdend klingen mögen für jemanden, der sein Buch mit der Hermeneutik eines Ethikers rezipiert. Der Moralphilosoph⁵ wird sofort bemerken, daß die aufgestellten Thesen tiefgreifende Konsequenzen für die praktische Philosophie haben. Das soll heißen, daß die Ausgangsfrage dieser Studie keine intellektuelle Spielerei für postmoderne Freudianer und keine verspätete Diskussion für beleidigte Marxisten, sondern eine ernsthafte und grundlegende Frage für die Existenz und Legitimation philosophischer Ethik an sich darstellt, die heute – angesichts des technischen und insbesondere naturwissenschaftlichen Fortschritts – mehr denn je ihr theoretisches Substrat für die sogenannte ‚angewandte‘ oder ‚bereichsspezifische‘ Ethik (‚Bioethik‘, ‚Medizinethik‘, ‚Neuroethik‘ etc.) zu rechtfertigen sucht. Dies wäre allerdings nur der indirekt berührte und weitläufige Horizont des zugrunde liegenden Erkenntnisinteresses. Bevor die normative Ethik in der

⁵ Der Leser möge verzeihen, wenn ich zwischen den Ausdrücken *Ethik* und *Moral* häufig alterniere. Dies hat keine inhaltliche Bewandtnis, sondern eine stilistische: *variatio delectat*. Sowohl unter *Moral* als auch unter *Ethik* verstehe ich die reflexive Theorie des menschlichen Handelns.

Vielfalt ihrer theoretischen Begründungen sich verliert, müssen vorher wieder fundamentale Fragen nach dem ethischen ‚Ob-überhaupt‘ im Rahmen einer ‚historischen und strukturellen Anthropologie‘, wie Sartre sie im *Flaubert* leistet, gestellt werden. Vielleicht wird es sich am Ende nur mehr um eine nüchterne ‚Schadensbegrenzung‘ handeln als um eine theoretische Offensive, welche moralische Prinzipien ins ‚Überzeitliche‘ und ‚Immerstimmige‘ zu retten vermag. Man möge hier diesbezüglich nicht zu viel oder gar das Unmögliche erwarten. Dennoch sei es einen Versuch wert.

Zu Beginn des letzten Kapitels von *Das Sein und das Nichts* äußert Sartre sich zum Problem einer normativen Ethik: „Die Ontologie könnte selbst keine moralischen Vorschriften formulieren. Sie beschäftigt sich allein mit dem, was ist, und es ist nicht möglich, aus ihren Indikativen Imperative abzuleiten. Sie läßt jedoch ahnen, was eine Ethik sein kann, die ihre Verantwortlichkeiten gegenüber einer *menschlichen Realität in Situation* übernimmt. Sie hat uns ja Ursprung und Natur des Wertes enthüllt; wir haben gesehen, daß er das Ermangelte ist, dem gegenüber sich das Für-sich in seinem Sein als *Mangel* bestimmt“⁶. Ein systematisches Traktat über die Ethik oder die Formulierung einer positiven Moral hat Sartre zwar am Ende jenes Werkes angekündigt, jedoch nie verwirklicht. Es blieb bei Fragmenten. Dazu gehören auch die *Cahiers pour une Morale*⁷. „Es überrascht auch nicht weiter, wenn Sartre aus seiner Grundthese von der Freiheit heraus jedwede normative Ethik, jede Prinzipienethik in Frage stellt. Denn: Durch die Wichtigkeitsdimension des Für-sich-Seins und die die ‚réalité humaine‘ konstituierende Freiheit, durch die freie Spontaneität des Bewußtseins wird jede Beziehung auf objektive Werte oder

⁶ SN, p. 1068.

⁷ Auf dieses *posthum* aus dem Nachlaß erschienene Fragment wollen wir im Rahmen dieser Studie jedoch nur am Rande eingehen, da erstens auch diese Schrift das ‚moralische Dilemma‘, welches Sartres ‚phänomenologische Ontologie‘ und ‚dialektische Vernunft‘ verursachen, am Ende nicht aufzulösen vermag und zweitens, weil wir uns auf Sartres Rezeption der *Psychoanalyse* zu konzentrieren haben und deswegen sowie aus Gründen der Übersichtlichkeit nur jene Texte genauer untersuchen können, die zum Verständnis des *Flaubert* einen veritablen Beitrag leisten.

Ziele von vornherein unterminiert. Das handelnde Subjekt und seine Freiheit bleiben alleinige Quelle aller Werte und Zielsetzungen⁸.

Die *reductio ad subjectum* legt die Vermutung nahe, daß, wenn schon keine *normative* Ethik, dann doch ‚wenigstens‘ eine ‚Ethik des guten Lebens‘ in Sartres Philosophie vorzufinden sei. Dies würde bedeuten, den Existentialismus in moralphilosophischer Hinsicht der *aristotelischen* Tradition einzugliedern. Da die Ethik bei Aristoteles jedoch an vorwiegend zwei Grundbegriffen sich orientiert und von diesen her sich definiert, *ευδαιμονια* (Glück, gutes, gelingendes Leben) und *αρετη* (Tugend), gilt es mit den Termini ‚Glücksethik‘ bzw. ‚Ethik des gelingenden Lebens‘ vorsichtig umzugehen. Sartres moralisches Bemühen mit derlei Begriffen zu versehen, könnte aufgrund des genannten Traditionszusammenhanges dazu verleiten, eine Art ‚existentialistischer Tugendethik‘ von ihm erwarten zu wollen. Das soll jedoch ausdrücklich nicht gemeint sein, wenn auf die aristotelische Provenienz der Definition von Ethik verwiesen wird. Im ersten Kapitel, in dem wir die Psychoanalyse genauer erörtern, werden wir sehen, daß die Tugend aufgrund ihrer Nähe zu dem von Freud entdeckten *Ichideal* stets einen Zug zum Zwanghaften aufweist und deshalb auch für Sartre unbedingt vom Feld der ethischen Debatte ausgeschlossen werden muß. Zu unserer Verfügung stünde also nur der erste der beiden Begriffe, aus denen die Ethik des Aristoteles deriviert. Mit der *ευδαιμονια* ist ein Strebensziel gemeint, das als Prinzip der Ethik zugrunde liegt. Insofern ist sie eine teleologische zu nennen. Dieses Prinzip läßt im Gegensatz zu Aristoteles sich jedoch nicht als ein *allgemeines* auffassen, da dies im Widerspruch zu den Grundthesen der Existenzphilosophie und zur Unhintergebarkeit der Individualität stünde. Sartre selbst würde außerdem die Existenz eines ‚guten Lebens‘ bestreiten. Er beschreitet in dieser Hinsicht die *via negativa*. Er weiß zu sagen, welches Leben er *nicht* zu leben wünscht, er vermag jedoch nicht zu bestimmen, was es genau sein könnte, das er begehrt und wie es beschaffen sein müßte, um sein Verlangen zu stillen,

⁸ Kampits, Peter, *Jean-Paul Sartre* (Becksche Reihe: Denker, vol. 567), München: Beck, 2004, p. 78 sq.

sein Gefühl des Mangels wirklich auszugleichen, ja ob überhaupt dies sein Wunsch ist. Die griechische *εὐδαιμονία* könnte allzu leicht Illusionen erzeugen und falsche Hoffnungen wecken. Das Studium der Psychoanalyse Freuds wird außerdem offenbaren, daß das Phänomen des *Wiederholungszwanges* sowohl den ‚Wunsch nach Glück‘ als auch den Plan vom ‚gelingenden Leben‘ wirksam zu vereiteln weiß. Auch die in der Moralphilosophie in Anlehnung an die *εὐδαιμονία* verwendeten Begriffe wie ‚Lebensführung‘ und ‚Selbstverhältnis‘ geraten in Bedrängnis, da die für sie unentbehrliche Vernunft⁹ von ‚Triebnatur‘ und ‚Seinsmangel‘ sich dominiert sieht. Zurecht warnt auch Adorno vor einer falsch verstandenen, „aufgeweichten“ ‚Ethik des guten Lebens‘. „Es steckt darin schon das: daß, wenn man nur seinen eigenen Ethos, seiner eigenen Beschaffenheit nach lebe – wenn man, wie man so schön sagt: sich selbst verwirkliche oder wie diese Phrasen alle lauten mögen –, dabei schon das richtige Leben herauskomme; was eine pure Illusion und eine pure Ideologie ist. Eine Ideologie im übrigen, die sich mit einer zweiten paart, nämlich mit der Ideologie, daß die Kultur und das Sichanpassen an die Kultur die Selbstveredelung, Selbstkultivierung des Individuums eigentlich dort leiste, wo die Kultur selbst gegenüber der Moralphilosophie zur Diskussion steht und eigentlich ein zu Kritisierendes wäre“¹⁰. Zur Rezeption aus der aristotelischen Begriffstradition der Ethik bleibt uns am Ende nur ihre ‚Intentionalität‘. Das *Streben*, welches bei Freud den Trieben innewohnt, wird von Sartre dem Sein als Eigenschaft zugeordnet und zum festen Bestandteil seiner Ontologie erhoben. Was es im einzelnen bewirkt und wie es Flauberts Biographie enthüllt, werden wir im Verlauf unserer Studie zu

⁹ Düwell, Marcus, *Ästhetische Erfahrung und Moral. Zur Bedeutung des Ästhetischen für die Handlungsspielräume des Menschen*, Freiburg i.Br. [u.a.]: Alber, 2000, p. 151, beschreibt beispielsweise die zur Lebensführung notwendigen Handlungsziele als mit der *Vernunft* einseh- und bewertbar: „Die Möglichkeit zur Frage nach der angestrebten Form, das eigene Leben zu führen, erwächst unmittelbar aus der Struktur des Handelns als wesentlich-willentlichem Tun“.

¹⁰ Adorno, Theodor W., *Probleme der Moralphilosophie* (1963), in: *Nachgelassene Schriften*, Abt. IV, Vorlesungen, vol. 10, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996, p. 23.

ergründen suchen. Als ‚Strebensethik‘ lassen Sartres moralische Anstrengungen sich aber dennoch nicht bezeichnen, da der Begriff bereits von anderen Ethik-Konzeptionen besetzt ist, die eng mit Vorstellungen Kantischer Deontologie und dem ‚objektiven Guten‘ in Verbindung stehen. Das Streben wird dort endzielig auf das ‚gute Leben‘ und die ‚sozialen Pflichten‘ bezogen¹¹. Simone de Beauvoir bezeichnet die ‚existentialistische Ethik‘ als „individualistische Ethik“¹². Für sie scheint die Unmöglichkeit einer positiven Moral allein aus den Begriffen *Subjektivität* und *Freiheit* – und wie diese in der Existenzphilosophie ihre tragende Anwendung finden – sich zu ergeben. Zufriedenstellend ist diese Benennung deshalb nicht, weil es in Anwendung der marxistischen Theorie in der *Kritik der dialektischen Vernunft* und im *Flaubert* um die Spannung geht, welche partikulare und *allgemeine* Moralvorstellungen hervorbringen. Sartre behandelt dort eine Ethik, die über das Individuelle hinausgeht und die deshalb in der Signifizierung von Simone de Beauvoir verkürzt sich wiederfindet. Also verzichten wir zunächst darauf, Sartres Ethik in einer Kategorie der moralphilosophischen Nomenklatur unterbringen und einordnen zu wollen. Es wäre an dieser Stelle verfrüht und würde den An-

¹¹ So findet man exemplarisch die Definition von Ethik bei Haker, Hille, *Ethik der genetischen Frühdiagnostik. Sozialethische Reflexionen zur Verantwortung am Beginn des menschlichen Lebens*, Paderborn: Mentis, 2002, p. 17: „Ethik ist die Theorie des menschlichen Strebens nach einem guten Leben sowie der Sollensansprüche, unter die das Streben gerechtfertigt zu stellen ist. Sie befaßt sich mit Fragen der Selbstverwirklichung und mit sozialen Werten, die beide Ausdruck des individuellen und sozialen Strebens nach einem guten und gelungenen Leben sind. Darüber hinaus klärt die Ethik über Rechte auf, die von einzelnen eingefordert werden können und von anderen zu respektieren sind, und sie sucht Wege, die unterschiedlichen Interessen und Rechte einzelner wie auch Gruppen gerecht auszugleichen. Insbesondere Fragen der Gerechtigkeit beziehen sich auf Institutionen und die Gestaltungsmacht, die mit ihnen einhergehen, im Hinblick auf die Achtung und Förderung von Freiheit und Gleichheit“. (Im Original kursiv)

¹² Beauvoir, Simone de, *Soll man die Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Reinbeck: Rowohlt, 1997, p. 190. Den komplexen Zusammenhang mit der Psychoanalyse jedoch läßt sie in jenem Essay unerwähnt.

schein des Erzwungenen sich geben. Genaugenommen spielt es für unsere Fragestellung keine Rolle, ob es sich bei der Ethik des Existentialismus um eine individualistische oder um eine deskriptive Ethik handelt. Die formalen moralphilosophischen Kategorien sind nicht unbedingt entscheidend. Von Interesse für unsere Forschung ist hinsichtlich der Ethik Sartres allein das *Scheitern* und die *Ohnmacht*, welche nach Marquard die Nähe zur Psychoanalyse Freuds hervorbringt.

Läßt sich Ethik überhaupt als *ohnmächtig* präzisieren? Sittlichkeit darf kein Abstraktum darstellen. Sie wird von Menschen hervorgebracht, von ‚Einzel-‘ sowie ‚Kollektiv-Subjekten‘. Insofern die Ethik als reflexive Theorie auf dieses menschliche Handeln Bezug nimmt, ist sie nicht mehr oder weniger in der Lage, sich Bewußtsein von etwas zu verschaffen, wie der einzelne Mensch es vermag, sich seiner selbst oder einer Sache bewußt zu werden. Eben um dieses Gelingen oder Nichtgelingen von *Bewußtwerdung* geht es. Eine Handlung, die ‚unkontrolliert‘, weil unbewußt – reflexiv nicht einholbar – sich vollzieht, muß, wie die Ethik selbst, die auf dieses Phänomen sich bezieht, das Prädikat *ohnmächtig* für sich akzeptieren. Die Ethik ist nur so leistungsfähig wie das Reflexionsvermögen des menschlichen Gehirns. Die Reflexionskraft ist abhängig vom *Bewußtsein* und den ‚Wortvorstellungen‘, aus denen dieses besteht und die es bildet. Sowie ein Residuum an Uneinholbarem verbleibt, wird die Vergeblichkeit zum berechtigten Implikat. Eine Ethik ist auch dann *ohnmächtig* zu nennen, wenn sie das Subjekt mit einer Normativität überfordert, die es nicht zu leisten vermag. In einem solchen Falle wäre der ausgesprochene Imperativ zwar *wissentlich* erfaßbar, würde aber die biologischen und psychischen Grenzen, die der menschlichen Natur gegeben sind, nicht ausreichend berücksichtigen.

Das von Freud enthüllte *Ich*, das nicht mehr *Herr im eigenen Hause* ist, steht zu Beginn des moralischen Zweifels an Individuum und Kollektiv, wird zur offiziellen ‚biologistischen‘ Begründung für die unbewußte Defektstruktur des Menschen und ist mitverantwortlich für die ‚Umwertung aller Werte‘. Diese Studie versucht dennoch die Wirkfähigkeit einer ‚Ethik der Psy-

choanalyse' zu erweisen und fragt, warum sie den Ort ihrer bestmöglichen Entfaltung und Verwirklichung in der Philosophie Sartres findet. Strenggenommen handelt bei den Äußerungen Freuds zu moralischen Fragen es sich eher um eine *Moralkritik*, um eine *Psychoanalyse der Ethik* und um eine *deskriptive Ethik* (was ist Moral, wie entsteht sie und welche Rolle spielt sie in unserem Leben?). Damit aus der ‚Psychoanalyse der Ethik‘ eine ‚Ethik der Psychoanalyse‘ werden kann, muß man Freud gegen Freud lesen, ihn philosophisch aufarbeiten. Erst dann erhalten seine Theorien eine geeignete Plattform, auf der sie ihre Wirkung effektiv entfalten können¹³. So verfahren nach Sartre auch Jacques Lacan und Slavoj Žižek. Die Öffnung seiner Existenzphilosophie für die Theorien Freuds betrieb Sartre nicht nur mit Leidenschaft, es war für ihn zugleich ein mühevolleres Ringen und eine jahrzehnte währende Auseinandersetzung. „Man müßte eines Tages die Geschichte der zwiespältigen Beziehung schreiben, die Sartre seit dreißig Jahren zur Psychoanalyse unterhält und die auf einem Sich-hingezogen-Fühlen und einem *gleichermaßen* tiefgründigen Davor-Zurückschrecken basiert, und vielleicht müßte man sein

¹³ Es soll hier den Bedenken, die Freud selbst hinsichtlich des Verhältnisses der Psychoanalyse zur Moralphilosophie geäußert hat, Rechnung getragen werden. Sartres Skepsis gegenüber jeglicher normativer Ethik verhindert aber, was Freud an seinem Kollegen James J. Putnam als störend empfand, nämlich der allzu enge Anschluß der Psychoanalyse an ein philosophisches System zum Zwecke seiner moralischen Ziele und Ansprüche. Freud, Sigmund, *Selbstdarstellung. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, hrsg. u. eingel. von Ilse Grubrich-Simitis, Frankfurt a.M.: Fischer, 1999, p. 79, schreibt dazu: „Wir [Freud u. C. G. Jung] trafen dort [beide waren 1909 von G. Stanley Hall, dem Präsidenten der Clark University, Worcester, Mass., USA, zur zwanzigjährigen Gründungsfeier des Instituts eingeladen worden, eine Woche lang Vorlesung (in deutscher Sprache) zu halten] auch James J. Putnam, den Neurologen von Harvard, der sich trotz seines Alters für die Psychoanalyse begeisterte und mit dem ganzen Gewicht seiner allgemein respektierten Persönlichkeit für ihren kulturellen Wert und die Reinheit ihrer Absichten eintrat. An dem ausgezeichneten Manne, der in Reaktion auf eine zwangsneurotische Anlage vorwiegend ethisch orientiert war, störte uns nur die Zumutung, die Psychoanalyse an ein bestimmtes philosophisches System anzuschließen und in den Dienst moralischer Bestrebungen zu stellen“.

Werk unter dieser Perspektive erneut lesen“¹⁴. Wie Nietzsche, standen auch Freud und Sartre jeder positiven Moral nicht nur skeptisch, sondern sogar ablehnend gegenüber. Dies ist meines Erachtens nicht anders denn als *Forderung* ethischer Art zu verstehen. Allein, daß diese Autoren so große Teile ihres Denkens für den *handelnden* Menschen aufgebracht haben, läßt als ihre Motive nur eine Unzufriedenheit sowie eine Art Verzweiflung über den moralischen Zustand der Menschheit vermuten. Deshalb gilt: je negierender, ja, je nihilistischer das ethische Rasonnement scheint, desto fordernder wirkt es zugleich. Um so schwieriger ist es dennoch, den Texten von Sartre und Freud eine ins Positive gewendete, systematische Ethik zu entwinden. Ob dies gelingt und ob am Ende deren Ohnmacht sich erweist – wie Marquard düster prophezeit –, kann und soll als Ergebnis an dieser Stelle nicht vorweggenommen werden.

Lassen sich Vernunft und Geschichte mit ‚Natur‘ verbinden? Mag sein, daß Marquard recht behält – wir wollen das zunächst nicht in Zweifel ziehen – und die Psychoanalyse ein „Aggregatzustand des deutschen Idealismus“, eine bestimmte „depotenzierte Form der Transzendentalphilosophie“ ist. Die vorliegende Untersuchung gibt mit dieser Erkenntnis allein sich nicht zufrieden und fragt weiter, ob Sartres Philosophie und insbesondere seine Ethik mit Hilfe psychoanalytischer und marxistischer Kategorien aus jener ‚Aggregation‘ sich zu befreien vermag. Die Psychoanalyse interessiert hier nicht als therapeutisches Medium, dessen Richtigkeit oder Effizienz es zu überprüfen gilt, sondern allein die Disposition der Sartreschen Existenzphilosophie zur Rezeption psychoanalytischer Denkweisen sowie Denkmittel und was sie daraus konstruiert und hervorgehen läßt, stehen im Vordergrund. Die Applikation und Integration der ‚psychoanalytischen Methode‘ in die ‚anthropologische Methode‘ Sartres und ihre Anwendung auf gesellschaftliche Probleme sind es, welche die besondere Aufmerksamkeit dieser Arbeit erhalten.

¹⁴ Pontalis, Jean-Bertrand, „Réponse à Sartre par J.-B. Pontalis“, in: *Les Temps Modernes*, Nr. 274, April 1969, wiederaufgenommen in: Sartre, Jean-Paul, *Situations IX*, Paris: Gallimard, 1972, p. 360.

Die *Gliederung* unserer Untersuchung entspricht den Umrissen der Vorgehensweise. Die Arbeit zerfällt in drei Kapitel. Da es zunächst die Transzendentalphilosophie und die Psychoanalyse sind, von denen Marquard nachweist, daß sie die Ohnmacht der Vernunft auslösen, *bevor* zu diesem Sujet die Existenzphilosophie ihren Beitrag leistet, haben wir im *ersten* Kapitel die wichtigsten Aporien zu untersuchen, in welche der deutsche Idealismus und Freud die Moralphilosophie geführt haben. Wie steht es um die Genese jener Ohnmacht, die sie in der Ethik zu verursachen scheinen? Warum hat die praktische Philosophie generell und bis heute erhebliche Berührungängste vor den Erkenntnissen des jüdischen Nervenarztes aus Wien?

Wir fragen noch einmal: *warum sollte Sartres Ethik scheitern, nur weil er Freud konsultiert?* Um hierauf am Beispiel von Sartres letztem philosophischen Hauptwerk, dem *Flaubert*, eine Antwort geben zu können, müssen wir zunächst klären, was den Begründer und Schöpfer des französischen Existentialismus überhaupt dazu bewogen hat, auf Freud sich einzulassen und ihn zu rezipieren. Welche Affinitäten bestehen zwischen phänomenologischer Ontologie und klassischer Psychoanalyse? Die Antwort nötigt, einen Blick in *Das Sein und das Nichts* zu werfen, Sartres erste umfangreiche und systematische philosophische Abhandlung. Besonders der letzte Teil *Handeln und Haben*, in dem der Autor seine Idee einer *existentiellen Psychoanalyse* entwirft, gibt uns Aufschluß über sein Verhältnis zu Freud. Es wird dort außerdem die später ausgearbeitete ‚regressiv-progressive Methode‘, die im *Flaubert* zur Anwendung kommt, grundgelegt. Sartre sucht dort mit Hilfe der Psychoanalyse nach der ‚Initialwahl‘ (*choix initial*) eines Menschen, nach seinem ‚ursprünglichen‘, ‚unreduzierbaren‘ ‚Seinsentwurf‘ (*projet d'être*). Bei der Diagnose psychosomatischer Symptome geht es ihm nicht nur um Ursachenbekämpfung, sondern um die Einordnung des Erlebten in die *Totalität* des Seins der Biographie. Es wäre für ihn unverantwortlich, die Neurose als isoliertes Etwas zu betrachten, das allein für sich geheilt werden muß. Die Psychoanalyse ist Ursachenforschung. Sie reduziert. Mehr kann und soll sie eigentlich – nach Freud – nicht leisten und bewirken. Sartres Intention ist es hingegen, Ursache und Sym-

ptom als Implikate eines *umfassenderen* ‚existentiellen Entwurfes‘ aufzuzeigen, welcher die Frage nach dem individuellen *Sinn* des Daseins beantworten helfen soll.

Zur Konzeption und Bedeutung der Ethik allgemein in *Das Sein und das Nichts* sowie zum phänomenologisch-ontologischen Fundament der komplexen Beziehung zum Mitmenschen, zum Anderen, wurden in diversen Arbeiten bereits ausführliche wissenschaftliche Untersuchungen angestellt¹⁵. Wir wollen deshalb nur die Grundzüge ihrer aporetischen Wirkung skizzieren. Sartres literarisches Werk sowie seine politischen Essays werden hier nur soweit einbezogen, als sie für die Fragestellung dieser Studie unmittelbar relevant scheinen.

In seinem zweiten philosophischen Hauptwerk, der *Kritik der dialektischen Vernunft*, erweitert Sartre die Grundlage für die praktische Verwirklichung des Menschseins um die *gesellschaftliche* Dimension. Wurde in *Das Sein und das Nichts* die Frage nach dem Anderen noch vorwiegend als Frage nach dem Menschen und seinem Mitmenschen, nach Subjekt und Objekt gestellt, wird die ontologische Verwirklichung nun im Zusammensein nicht nur mit *dem* Anderen, sondern auch mit *den* Anderen gedacht, das heißt im Bereich kollektiver und gesellschaftlicher Praxis. In dieser Phase öffnet Sartre seine ‚ontologische Ethik‘ der Marxschen Theorie des dialektischen Materialismus. Von erheblichem Interesse sind für uns der diesem Werk ursprünglich vorangestellte, in

¹⁵ Cfr. dazu besonders: Kampits, Peter, *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*, Wien [u.a.]: Oldenbourg, 1975; idem, *Grundlose Freiheit*, in: Schumacher, Bernard (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts* (Klassiker Auslegen, vol. 22), Berlin: Akademie Verlag, 2003, pp. 211-225; idem, *Existentialistische Ethik*, in: Piper, Annemarie (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik*, vol. 2: Gegenwart (UTB für Wissenschaft, vol. 1702), Tübingen: Francke, 1992, pp. 173-193; idem, *Jean-Paul Sartre*, München: Beck, 2004. Des weiteren: Theunissen, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: De Gruyter, 1977 sowie: Töllner, Uwe, *Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik. Zur Vereinbarkeit einer normativen Ethik und/oder Metaethik mit der Ontologie von ‚L'Être et le Néant‘*, Bern: Lang, 1996 und: Schönwälder-Kuntze, Tatjana, *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*, Frankfurt a.M.: Campus, 2001.

sich eigenständige Teil mit dem Titel *Fragen der Methode*. Mit ihm beschäftigt sich das *zweite* Kapitel dieser Arbeit. Darin unternimmt Sartre „den zweifellos hybriden Versuch“¹⁶, Marx, Freud und den Existentialismus zu synthetisieren sowie eine Methode zu entwickeln, mit welcher er den Fragen nachgeht: „Was kann man heute von einem Menschen wissen? Oder: Haben wir heute die Mittel, eine strukturelle und historische Anthropologie zu konzipieren? Gibt es eine Wahrheit vom Menschen?“ Er experimentiert dort mit einer Ethik, die auf *Verstehen* und nicht auf *Wissen* beruht und welche die verschränkte Beziehung der Abhängigkeit von Einzelem und Allgemeinem, von Individuum und Kollektiv erforscht. Adorno bezeichnet dies als „Zentralproblem“ jeder Moralphilosophie: „nämlich das Verhältnis zwischen dem Besonderen, den besonderen Interessen, den Verhaltensweisen des einzelnen, besonderen Menschen und dem Allgemeinen, das dem gegenübersteht. (...) Und wie das Verhältnis dieser beiden Unmöglichkeiten: die Zufälligkeit des bloß psychologisch vereinzelt Menschen, der so sehr bedingt ist durch sein Seelenleben, daß es in ihm zu etwas wie Freiheit kaum kommt, und auf der anderen Seite die abstrakte Norm, die gegenüber den lebendigen Menschen so vergegenständlicht ist, daß sie sie gar nicht lebendig mehr sich zuzueigenen [sic] vermögen, im einzelnen beschaffen ist, wie es zu durchdenken ist und welche Lösungen von beiden Seiten aus als mögliche sich anbieten, das eigentlich macht den Problemkreis dessen aus, wovon der Begriff der Ethik oder der Moral als eine theoretische Disziplin handelt“¹⁷.

In Sartres Versuch einer Methodologie steht für die Psychoanalyse Freuds insofern etwas auf dem Spiel, als dort ihre Tragfähigkeit hinsichtlich *gesellschaftspolitischer* Problemüberhänge sich zu erweisen hat. Die mangelnde Stellungnahme und der geringe Beitrag zu Diskussionen um soziale Konflikte wurde der Psychoanalyse von jeher und auch in jüngster Zeit wieder zum Vorwurf gemacht. So beklagt Jacques Derrida in seinem Vortrag vor der *États généraux de la Psychanalyse* am 10. Juli 2000 in Paris: „Es gibt ein Übel, auf jeden Fall eine selbstimmunisierende Funk-

¹⁶ Kampits, *Sartre*, p. 130.

¹⁷ Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), p. 33 et p. 35.

tion in der Psychoanalyse wie überall, eine Verwerfung ihrer selbst, einen Widerstand gegen sich selbst, gegen ihr eigenes Prinzipat, gegen ihr eigenes Schutzprinzip. Meines Erachtens hat es die Psychoanalyse noch nicht unternommen, geschweige denn, es wäre ihr gelungen, die Axiome des Ethischen, Rechtlichen und Politischen zu denken, in sie einzudringen und sie zu verändern, und das namentlich an jenen Erschütterungsorten, an denen das theologische Phantasma der Souveränität erbebt und die traumatischsten, sagen wir auf noch verworrene Weise, die grausamsten geopolitischen Ereignisse dieser Zeit geschehen“¹⁸. Auf dem 24. *Spring Meeting* 2004 der *Division 39*, der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung (IPA), in Miami Beach bekannten sich die Referenten nach dem Leitmotiv *The world matters* (Donald Winnicott) ebenfalls zu der Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der sozialen, kulturellen und politischen Realität¹⁹.

Alle hier aufgeführten und erwähnten philosophischen Schriften Sartres wollen verstanden und verarbeitet sein, wenn die Lek-

¹⁸ Derrida, Jacques, *Seelenstände der Psychoanalyse. Das Unmögliche jenseits einer souveränen Grausamkeit. Vortrag vor den États généraux de la Psychanalyse am 10. Juli 2000 im Grand Amphithéâtre der Sorbonne in Paris*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondeck, Frankfurt a.M.: Surkamp, 2002, p. 20.

¹⁹ Cfr.: Altmeyer, Martin, *Kampf dem Konfessionszwang. Die oft schon totgesagte Psychoanalyse ist am Leben: Eindrücke von zwei Konferenzen aus den USA*, in: *Frankfurter Rundschau*, 24.03.2004. Konkreter fragt Altmeyer in seinem Buch: *Im Spiegel des Anderen. Anwendungen einer relationalen Psychoanalyse*. Mit einem Vorwort von Daniel Cohn-Bendit, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2003, p. 35, „ob eine Theorie des Subjekts in der Lage ist, das zu erfassen, was sich zwischen Subjekten oder gar zwischen Kollektivsubjekten ereignet? Kann die Psychoanalyse, die zunächst ja eine Individualpsychologie ist, überhaupt zur Psychologie von Gruppen etwas beitragen, deren Dynamik sich gerade nicht aus der aggregierten Psychodynamik ihrer einzelnen Mitglieder erklären läßt? Läßt sie sich auf soziale Phänomene anwenden? Findet hier nicht jener allzu kühne Sprung über den Abgrund zwischen Innen und Außen statt ...? Wie können wir also das vermeiden, was Jürgen Habermas ... einmal den ‚Erbfehler‘ der psychoanalytischen Sozialpsychologie genannt hat: nämlich die ‚gesellschaftstheoretische Überdehnung‘ des an der Einzelspsyche entwickelten Begriffsarsenals, die schließlich in die bekannten Sackgassen ihres Anwendungsdiskurses geführt hat?“

türe seines letzten und umfangreichsten, über 3000 Seiten in 4 Bänden²⁰ umfassenden Hauptwerkes, *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821 bis 1857*, über dessen Fertigstellung er zunächst erblindet und später gestorben ist, gelingen soll. Diesem Werk widmet das *dritte* und letzte Kapitel unserer Untersuchung sich ausführlich, weil es die in der Praxis angewandte Theorie aus *Fragen der Methode* beinhaltet und der Autor dort Freud und Marx vereint sowie endlich eine Antwort auf die Frage nach der Ohnmacht seiner ‚existentialistischen Ethik‘ bereithält. Wir werden von Sartre hinsichtlich des ‚moralischen Problems‘ eine Lösung nicht nur für das *einzelne* Subjekt, sondern auch für die *Kollektiv-* oder *Gruppensubjekte* erhalten.

Eine Philosophie ist immer so ohnmächtig wie der Mensch, von dem sie ein Bild entwirft und von dem sie Wesentliches zu wissen und zu entziffern sich bemüht. Anders gesagt: so ohnmächtig die Analyse und Darstellung von Gustave Flaubert ausfällt, so ohnmächtig ist in moralischer Hinsicht auch die Philosophie Sartres und die Psychoanalyse Freuds. Der *Flaubert* ist deshalb als eine unvollständig- (der letzte Band wurde nie fertiggestellt!) vollständige *Anthropologie* Sartres zu bezeichnen. An der Person und Biographie Gustave Flauberts will das Problem ethischer Ohnmacht in bewußter Einseitigkeit kritisch verfolgt und erörtert sein. Wir werden die biographische Entwicklung dieses jungen Menschen, seine ‚Konstitution‘ und ‚Personalisation‘, der analytischen und diagnostischen Beschreibung Sartres in ihren Grundzügen folgend, nachvollziehen, um sie für das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit auswerten zu können.

Ungeachtet des Ergebnisses dieser Studie zeichnet sich jetzt schon ab, daß vor dem Hintergrund der zitierten Vorwürfe und Warnungen Derridas an die Psychoanalyse diese in einem interdisziplinären Bündnis mit der Existenzphilosophie und deren marxistischer Modifikation sowohl vor einem Dogmatismus sich bewahren als auch ihre Aktualität und Gültigkeit erweisen kann. Die Moral der Existenzphilosophie hingegen stellt nach wie vor -

²⁰ Die Zahl der Seiten und Bände hängt von der jeweiligen Ausgabe ab. Die Angaben oben beziehen sich auf die hier verwendete deutsche Edition aus dem Hause Rowohlt, siehe Literaturverzeichnis.

besonders durch ihre ablehnende Haltung gegenüber der Prinzipienethik und durch ihren Hinweis auf die Möglichkeit des *Scheiterns* und der *Ohnmacht* - eine ernstzunehmende Herausforderung für jede normative Ethik sowie für jeden Glauben an eine universalistische und kognitivistische Ethik dar, wie sie angesichts der Probleme, welche die sogenannte Globalisierung verursacht, in unseren Tagen gerne wieder verlangt wird.

I. Genealogie moralischer Ohnmacht

1. Transzendentalphilosophie

Odo Marquard vertritt – wie eingangs schon erwähnt – die These, daß die Psychoanalyse – aus philosophischer Perspektive – ein *Aggregatzustand des deutschen Idealismus* sei²¹. Die Attraktivität der Psychoanalyse für bestimmte ‚geschichtsnahe‘ philosophische Destinationen beruhe auf ihrer Affinität zur Transzendentalphilosophie und zur romantischen Naturphilosophie. Die Psychoanalyse verkörpere die ‚entzauberte‘ Wiederkehr der naturphilosophischen Wendung der Transzendentalphilosophie. Sie sei eine „Form des auf skeptische Weise praktisch gemachten deutschen Idealismus“²². Doch wie kommt es dazu und was hat das am Ende mit der Ohnmacht der Ethik zu tun? Die Transzendentalphilosophie sah am Ausgang des 18. Jahrhunderts, nach dem ‚Scheitern‘ der metaphysischen Wesensvernunft, sich genötigt, nach einer ‚neuen Form von Vernunft‘ Ausschau zu halten. „Es ist plausibel, daß eben da, wo die Vernunft ins Wanken gerät und in einem gewissen Sinne ausfällt, die *Natur* – und gerade sie – zum Zuge kommt“²³. Die Transzendentalphilosophie befand sich im Zustand des ‚nicht mehr‘ und ‚noch nicht‘, zwischen wehmütigem Abschied von der Metaphysik und Argwohn gegenüber der Idee einer Geschichtsphilosophie. Das schwankende, seiner selbst unsicher gewordene Ich wurde auf einmal im ‚Nicht-Ich‘ und die Vernunft in der ‚Nicht-Vernunft‘ gesucht, das heißt in der ‚Natur‘ – zunächst in deren ‚ästhetisch-verzauberter‘, dann in deren ‚entzauberter‘ Gestalt, der *Triebnatur*. „Denn ‚Natur‘ ist – im menschlich-geschichtlichen Bereich – streng genommen nur der Name für diejenigen Probleme, die die Vernunft nicht aufzulösen ver-

²¹ Marquard, *Transzend. Idealismus*, XI.

²² Marquard, *Transzend. Idealismus*, XI.

²³ Marquard, *Transzend. Idealismus*, p. 54.

vermag; und ‚Triebnatur‘ ist jener Name für diese Probleme, der geltend macht, daß diese Unaufgelöstheit dieser Probleme keine Tugend, sondern eine Not ist“²⁴. Die entstehende Skepsis rief Ängste hervor und lähmte Entscheidungen. „Unter diesen Bedingungen vermag sich die Philosophie weder eindeutig durch das (betrachtungszielige) Interesse am Immerstimmenden und Immerseienden, noch eindeutig durch das (veränderungszielige) Interesse am geschichtlichen Erreichen einer heilen Welt zu definieren, sondern eindeutig allein durch die Furcht vor einer Herrschaft der ‚Triebnatur‘“²⁵. Es ist der Zustand der *Ohnmacht*, der diese Philosophie kennzeichnet. Er drängt sie, „Geschichtsphilosophie auf Anamnese – auf Bewußtmachung der unbewußten Vergangenheit des Ich – zu beschränken, das heißt auf ‚Genealogie‘ zu reduzieren und damit den philosophischen Zukunftsaspekt der ‚Verwirklichung‘ zugunsten des Vergangenheitsaspekts der ‚Erinnerung‘ preiszugeben. Zu ihr gehört die sich verstärkende Tendenz, exakte ‚Vernunft nur der Mittel‘ und moralische ‚Vernunft nur der Zwecke‘ als isolierte Sonderbereiche geschichtstunabhängig zu machen und außer Beziehung aufeinander zu bringen; zu ihr gehört der daraus erwachsende Zwang, außerhalb ihrer Reichweite eine Unmittelbarkeit – eine Wirklichkeit ohne vernünftige Vermittlungen – sich selbst und einer potentiellen Herrschaft der Triebnatur zu überlassen: die Transzendentalphilosophie ist genetische-geschichtliche Theorie des Ich – aber faktisch führt sie zu einer (indirekten) Ermächtigung des Nicht-Ich: ihr vernunftwilliger Ansatz treibt sie in sein Gegenteil“²⁶. Aus der Furcht vor einer Herrschaft der Triebnatur bieten sich zwei Fluchtmöglichkeiten an. Zum einen der Rückzug in die *Kontrollnatur* – das heißt in die Naturwissenschaften – oder in die – zuerst ‚verzauberte‘ (ästhetisierte), dann ‚entzauberte‘ (psychologisch analysierte) – *Romantiknatur*. Es ist dies der Versuch, das Unbeherrschbare entweder durch genaue Beobachtung und wissenschaftliche Empirie beherrschbar zu machen oder es durch eine romantische Ästhetisierung zu ‚domestizieren‘. „Die Hoff-

²⁴ Marquard, *Transzend. Idealismus*, p. 251. Im Original kursiv.

²⁵ Marquard, *Transzend. Idealismus*, p. 3.

²⁶ Marquard, *Transzend. Idealismus*, p. 3.

nungen liegen – zunächst – bei der vorurteilslosen Einsicht in die exakte Gesetzmäßigkeit und bei der Versenkung in die ursprüngliche Poesie des Daseins. Das sind Versuche einer Überwindung (Bewältigung) der freigesetzten Triebnatur durch ihre Verwandlung – ihre Übersetzung – in die Verfassung der anderen Naturbegriffe: Kontrollnatur und Romantiknatur werden in je anderer Weise zur ‚Natur gegen die Triebnatur‘²⁷. Der Versuch einer romantischen Ästhetisierung mündete jedoch bekanntlich in einer Naturphilosophie, die, nachdem sie schließlich von Freud als reine *Triebnatur* demaskiert wurde, am Ende des 19. Jahrhunderts die Psychoanalyse hervorbrachte. Der ‚Psychologismus‘ wurde zum „Konkursverwalter der romantisch-ästhetischen Naturverzauberung“²⁸. „Freuds Theorie wiederholt die romantische ‚Ermächtigung‘ der Natur ohne romantische ‚Verzauberung‘ der Natur“²⁹. Aus all dem schließt Odo Marquard, daß es sich bei der Psychoanalyse um den Aggregatzustand einer bestimmten ‚depotenzierten‘³⁰ Form der in Naturphilosophie gewendeten Transzendentalphilosophie handelt. Sowohl an Adorno und die Frankfurter Schule, als auch an Sartre und die Pariser Existenzphilosophie gewandt, konstatiert Marquard, daß die Psychoanalyse für die genannten Philosophien deshalb attraktiv sei, weil diese durch die „Insuffizienzen“ ihrer „Wende zur Geschichte“ sich genötigt sähen, eine „Wende zur Natur“ zu vollziehen und Freud zu konsultieren³¹. Anders gesagt: Die *vernunftmäßige* Beherrschung der Geschichte entgleitet dem Menschen aufgrund seiner ‚triebmächtigen‘ natürlichen Verfaßtheit. „Die Naturverfallenheit der Menschen heute ist vom gesellschaftlichen Fortschritt nicht abzulösen“³². Auch Hegels dialektischer Gang durch

²⁷ Marquard, *Transzend. Idealismus*, p. 58.

²⁸ Marquard, *Transzend. Idealismus*, p. 4. Die Wende zur „ästhetischen Naturphilosophie“ weist Marquard anhand ausgewählter Schriften von Kant, Schiller, Schelling und Carus nach.

²⁹ Marquard, *Transzend. Idealismus*, p. 228. Im Original kursiv.

³⁰ Diesen Begriff entlehnt er Schelling.

³¹ Cfr.: Marquard, *Transzend. Idealismus*, p. 267 sq.

³² Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Gesammelte Schriften, vol. 3), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, (1944) 2003, p. 14.

die Geschichte ist deshalb früher oder später zum Scheitern verurteilt. „Diese – in der Tradition der sozialistischen Fortschrittstheorien entwickelte – Utopie eines Zustandes gänzlicher Erfüllung aller menschlichen Hoffnungen ist heute ‚gesättigt mit historischer Realität‘“³³. Es geht um die Frage, „warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt“³⁴. Weder dem aufgeklärten *Ich* noch dem nach Überwindung und Aufhebung der historischen Dialektik strebenden *Wir* scheint der Ausgang aus der repressiven Ordnung der Dinge wirklich zu gelingen. Die vernunftzielige Aufklärung wird als Mythos entlarvt. Die zur Freiheit unterdrückter Triebe und Klassen notwendige Solidarität verläuft sich im Sande postrevolutionärer Dürre. Adorno stellt diesbezüglich resigniert fest: „Auch die ehrwürdigste Verhaltensweise des Sozialismus, Solidarität, ist erkrankt. (...) Mittlerweile ... ist Solidarität übergegangen ins Vertrauen darauf, daß die Partei tausend Augen hat, in die Anlehnung an die längst zu Uniformträgern avancierten Arbeiterbataillone als die eigentlich stärkeren, ins Mitschwimmen mit dem Strom der Weltgeschichte. Was an Sekurität dabei zeitweise etwa zu gewinnen ist, wird bezahlt mit permanenter Angst, mit Kuschen, Lavieren und Bauchrednerei: die Kräfte, mit denen man die Schwäche des Gegners ausfühlen könnte, werden dazu verbraucht, die Regungen der eigenen Führer zu antizipieren, vor denen man im Innersten mehr zittert als vorm alten Feind, ahnend, daß am Ende die Führer hüben und drüben sich auf dem Rücken der von ihnen Integrierten verständigen werden“³⁵. Freud selbst – so wirft Adorno es ihm vor – meide es – die Aporie ahnend –, eine klare Position für die Vorteile einer *Triebbefreiung* zu beziehen. „Vielmehr liegt das Fatale darin, daß er [Freud], gegen die bürgerliche Ideologie, materialistisch das bewußte Handeln hinab auf seinen unbewuß-

³³ Marquard, *Transzendent. Idealismus*, p. 263. Das Zitat stammt von: Marcuse, Herbert, *Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, 1957, p. 154.

³⁴ Horkheimer; Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 11.

³⁵ Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, Cap. 31, p. 58 sqq.

ten Triebgrund verfolgte, zugleich aber in die bürgerliche Verachtung des Triebs einstimmte, die selber das Produkt eben jener Rationalisierungen ist, die er abbaut. Er fügt sich ausdrücklich, nach den Worten der Vorlesungen, ‚der allgemeinen Schätzung ... welche soziale Ziele höher stellt als die im Grunde selbstsüchtigen sexuellen‘. Als Fachmann für Psychologie nimmt er den Gegensatz von sozial und egoistisch ungeprüft, statisch hin. Er erkennt in ihm so wenig das Werk der repressiven Gesellschaft wie die Spur der verhängnisvollen Mechanismen, die er selber bezeichnet hat. Oder vielmehr, er schwankt, theorielos und in Anpassung ans Vorurteil, ob er den Triebverzicht als realitätswidrige Verdrängung negieren oder als kulturfördernde Sublimierung preisen soll. In diesem Widerspruch lebt objektiv etwas vom Januscharakter der Kultur selber und kein Lob der gesunden Sinnlichkeit vermöchte ihn zu glätten“³⁶. So lieb Adorno und seinem Frankfurter Umfeld es gewesen wäre, Freud ‚links zu überholen‘, so wenig vermochte die Methode der ‚negativen Dialektik‘ es, die Wende ins Positive zu vollziehen. Auch sie kam über das Leiden am ‚Januspalast der Kultur‘ nicht hinaus. Was wir hier bereits festhalten können, ist, daß Adorno die Psychoanalyse einer philosophischen Deutung unterzieht und ihre Methoden für seine Philosophie Verwendung finden. Dies will aber nicht heißen, daß er ihre Methoden als zureichend empfindet, die ‚Insuffizienz‘ der Geschichtsphilosophie zu überwinden. Wir werden erst später sehen, ob darin der entscheidende Unterschied zu Sartre liegt. Marquard sieht es als gerechtfertigt an, all diese Philosophien, die durch die Rezeption der Psychoanalyse der ‚Unlösbarkeit‘ von Geschichte gegenüberstehen, als *Genealogien* zu charakterisieren. Diese hätten die Tendenz, das Problem der Geschichte mit deren *Anamnese* bewältigen zu wollen³⁷. Die Außerachtlassung eines ‚geschichtlichen Zukunftsbezuges‘ führt nicht nur zu einer Reduktion der Philosophie auf Genealogie, sondern gestattet der Philosophie „geschichtshinsichtlich“ eine nur „abstrakte Verfassung“³⁸. Die Auslassung von ‚historischer Zukunft‘ zugunsten

³⁶ Adorno, *Minima Moralia*, 72.

³⁷ Cfr.: Marquard, *Transzend. Idealismus*, p. 270.

³⁸ Marquard, *Transzend. Idealismus*, p. 273.

von ‚anamnetischer Vergangenheit‘ führt zu ‚geschichtshinsichtlicher Insuffizienz‘ von Philosophie und Psychoanalyse. Bei Marquard finden wir die Problematik der prekären Verflechtung von Psychoanalyse und ‚geschichtsnaher‘ Philosophie zusammenfassend wie folgt formuliert: „die Philosophie findet gegenwärtig zu ihrem eigenen fälligen Problem zwar ‚nicht ohne‘ Aneignung psychoanalytischer Denkweisen und Denkmittel; aber sie ‚löst‘ dieses Problem nicht schon ‚allein durch‘ diese Aneignung: sie ist keine Ermächtigung der Philosophie zu störungsfreier Bewältigung ihrer Zentralprobleme, sondern einzig die Lizenz zum Einstieg in eine ganz und gar aporetische Verfassung der Philosophie“³⁹.

Noch einmal: Freud steht für die Befreiung der unterdrückten Triebe des Individuums, Marx für die Befreiung der Masse aus der repressiven Gesellschaftsordnung. Beide Formen der Befreiung scheinen dem ‚Zwang zu scheitern‘ ausgeliefert zu sein. Wie ist das möglich? Nach Freud ist es der *Todes-* oder *Destruktionstrieb*, der die guten Absichten des Menschen immer wieder zu verhindern weiß. So bleibt es auch für Herbert Marcuse ein offenes Problem, wie eine Kultur „jenseits des Realitätsprinzips“⁴⁰ den ihr sich widersetzenden Kräften abgerungen werden könne. „Um die Hypothese einer unterdrückungslosen Kultur aus Freuds Triebtheorie zu extrapolieren, muß man sein Konzept der primären Triebe (Urtriebe), ihrer Ziele und wechselseitigen Beziehung nochmals überprüfen. Freuds Auffassung nach ist es vor allem der *Todestrieb*, der jeglicher Hypothese einer verdrängungsfreien Kultur entgegensteht: schon die Existenz solch eines Triebes scheint ‚automatisch‘ das gesamte Netzwerk der durch die Kultur eingeführten Beschränkungen und Kontrollen zu schaffen: die eingeborene Destruktivität muß die fortwährende Unterdrückung erzeugen. Unsere Nachprüfung muß daher mit Freuds Ana-

³⁹ Marquard, *Transzendent. Idealismus*, p. 271. Im Original kursiv.

⁴⁰ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* (Schriften, vol. 5), Springe: zu Klampen, 2004, p. 113.

lyse des Todestriebes beginnen“⁴¹. Dieser Aufforderung will auch unsere Untersuchung im nächsten Schritt folgen.

2. Psychoanalyse

Im Rahmen dieser Studie und insbesondere im Hinblick auf die anstehende Interpretation von Sartres *Flaubert* erscheint es als notwendige Vorarbeit, die Mechanismen des Unbewußten, die Methode der Psychoanalyse sowie die wichtigsten Begriffe, welche sie abwirft, genauer zu betrachten. Dies soll geschehen, ohne ihrem Eindruck durch die notwendige Kürzung schaden zu wollen.

„Die Lehren vom Widerstand und von der Verdrängung, vom Unbewußten, von der ätiologischen Bedeutung des Sexuallebens und der Wichtigkeit der Kindheitserlebnisse sind die Hauptbestandteile des psychoanalytischen Lehrgebäudes“⁴². Mit Hilfe des Verfahrens der ‚freien Assoziation‘ wurde es Freud möglich, das ‚Material‘ des Unbewußten, Verdrängten im Seelenleben des Patienten zu sichten und zu deuten. Das gelang zunächst, indem der Analysand über seine Träume sprach. Die Ergebnisse publi-

⁴¹ Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, p. 119. Von Marcuse gut artikuliert finden wir das Problem auch im Kapitel XI, *Eros und Thanatos*, p. 193: „Das stärkste Argument gegen die Idee einer freien Kultur liegt weniger im Konflikt zwischen Trieb und Vernunft, als in dem Konflikt, den der Trieb in sich selbst schafft“.

⁴² Freud, *Selbstdarstellung*, p. 68. Natürlich ist die psychoanalytische Forschung nicht auf diesen genannten Grundlagen, wie sie von ihrem Begründer entdeckt wurden, stehengeblieben. Die verschiedenen Schulrichtungen, die nach Freuds Tod die Psychoanalyse fortführten, haben bis heute eine unübersehbare Menge an Literatur produziert. Dennoch werde ich mich hier hauptsächlich auf die Texte ihres ‚Urvaters‘ beziehen: Erstens, weil das Grundgerüst der Psychoanalyse und seine Begrifflichkeit (das ‚Unbewußte‘, der ‚Wiederholungszwang‘ etc.) gleichgeblieben sind. Zweitens, um die Übersichtlichkeit für den Leser zu erhalten und um der Philosophie nicht deren terminologisches Gewicht, welches ihr in dieser Untersuchung zukommt und zusteht, zu nehmen. Drittens, weil vor allem Freud selbst die Quelle war, die Sartre rezipiert hatte und für seine Theorien verwandte.

zierte Freud im Jahre 1900 in seiner *Traumdeutung*, die zum Durchbruch seiner Methode und zu einer entscheidenden Wende seiner Wissenschaft führte⁴³. Bis zu jenem Zeitpunkt hatte die Psychoanalyse allein mit *pathologischen* Phänomenen sich beschäftigt. „Der Traum aber, den sie dann in Angriff nahm, war kein krankhaftes Symptom, er war ein Phänomen des normalen Seelenlebens, konnte sich bei jedem gesunden Menschen ereignen. Wenn der Traum so gebaut ist wie ein Symptom, wenn seine Erklärung die nämlichen Annahmen erfordert, die der Verdrängung von Triebregungen, der Ersatz- und Kompromißbildung, der verschiedenen psychischen Systeme zur Unterbringung des Bewußten und Unbewußten, dann ist die Psychoanalyse nicht mehr eine Hilfswissenschaft der Psychopathologie, dann ist sie vielmehr der Ansatz zu einer neuen und gründlicheren Seelenkunde, die auch für das Verständnis des Normalen unentbehrlich wird. Man darf ihre Voraussetzungen und Ergebnisse auf andere Gebiete des seelischen und geistigen Geschehens übertragen; der Weg ins Weite, zum Weltinteresse, ist ihr eröffnet“⁴⁴.

Ungeachtet der *philosophischen* Relevanz der Psychoanalyse, der damit Raum gegeben war, blieb der Konflikt mit der Philosophie unausweichlich. ‚Stein des Anstoßes‘ ist bis heute der tragende Begriff des *Unbewußten*. Für Freud war alles Psychische zunächst *unbewußt*, „die Bewußtseinsqualität konnte dann dazu-

⁴³ Cfr. zusef. idem, op. cit., p. 74: „Indem sich die unbewußte Triebregung des Traumes mit einem Tagesrest, einem unerledigten Interesse des Wachlebens, in Verbindung setzt, verschafft sie dem von ihr gebildeten Traume einen zweifachen Wert für die analytische Arbeit. Der gedeutete Traum erweist sich ja einerseits als die Erfüllung eines verdrängten Wunsches, andererseits kann er die vorbewußte Denktätigkeit des Tages fortgesetzt und sich mit beliebigem Inhalt erfüllt haben, einem Vorsatz, einer Warnung, Überlegung und wiederum einer Wunscherfüllung Ausdruck geben. Die Analyse verwertet ihn nach beiden Richtungen, sowohl für die Kenntnis der bewußten wie der unbewußten Vorgänge beim Analysierten. Auch zieht er aus dem Umstande Vorteil, daß dem Traume der vergessene Stoff des Kindheitslebens zugänglich ist, so daß die infantile Amnesie zumeist im Anschluß an die Deutung von Träumen überwunden wird. Der Traum leistet hier ein Stück von dem, was früher der Hypnose auferlegt war“.

⁴⁴ Freud, *Selbstdarstellung*, p. 75.

kommen oder auch wegbleiben. Dabei stieß man freilich mit dem Widerspruch der Philosophen zusammen, für die ‚bewußt‘ und ‚psychisch‘ identisch war und die beteuerten, sie könnten sich so ein Unding wie das ‚unbewußte Seelische‘ nicht vorstellen. Es half aber nichts, man mußte sich achselzuckend über die Idiosynkrasie der Philosophen hinaussetzen. Die Erfahrungen am pathologischen Material, das die Philosophen nicht kannten, über die Häufigkeit und Mächtigkeit solcher Regungen, von denen man nichts wußte und die man wie irgendeine Tatsache der Außenwelt erschließen mußte, ließen keine Wahl“⁴⁵.

Freud hatte zunächst die Erkenntnis des Unbewußten als Sujet erkannt. Da auch das Ich⁴⁶ unbewußt im eigentlichen Sinne sein kann, suchte er mehr davon zu erfahren. Sein Interesse richtete sich – weg von einer ausschließlichen Konzentration auf das Verdrängte – in seinem 1923 erschienen Werk *Das Ich und das Es* auf die Erstellung einer genaueren ‚Topographie‘ des ‚psychischen Apparates‘. Es gibt gleichzeitig Aufschluß über die Genese der *Moral*. Nach dem Freudschen Modell entsteht *Moral* durch *Identifizierung*. Vereinfacht und gekürzt dargestellt sind die ablaufenden frühkindlichen Vorgänge die folgenden: Aus der frühkindlichen, zärtlichen Objektstrebung des Knaben nach der Mutter entwickelt sich der Wunsch, den Vater bei dieser zu ersetzen. Das Verhältnis zum Vater erhält so seine prägende Ambivalenz, aus welcher der sogenannte *Ödipuskomplex*, das *Über-Ich* sowie das *Ichideal* hervorgehen: „Da die Eltern, besonders der Vater, als das Hindernis gegen die Verwirklichung der Ödipuswünsche erkannt werden, stärkte sich das infantile Ich für diese Verdrängungsleistung, indem es dies selbe Hindernis in sich aufrichtete. Es lieh sich gewissermaßen die Kraft vom Vater aus, und diese Anleihe ist ein außerordentlich folgenschwerer Akt. Das Über-Ich wird den Charakter des Vaters bewahren, und je stärker der Ödipuskomplex war, je beschleunigter (unter dem Einfluß von Autorität, Religionslehre, Unterricht, Lektüre) seine Verdrängung erfolgte,

⁴⁵ Freud, *Selbstdarstellung*, p. 61 sq.

⁴⁶ In *Das Ich und das Es* (1923), SA, vol. III, p. 286, definiert Freud das Ich zusammenfassend als die „Vorstellung von einer zusammenhängenden Organisation der seelischen Vorgänge in einer Person“.

desto strenger wird später das Über-Ich als Gewissen, vielleicht als unbewußtes Schuldgefühl über das Ich herrschen“⁴⁷. Das *Gewissen* verinnerlicht in Gestalt von Verboten und Geboten die frühere Autorität der Eltern, die so im erwachsenen Menschen fortbesteht. „Die Spannung zwischen den Ansprüchen des Gewissens und den Leistungen des Ichs wird als *Schuldgefühl* empfunden. Die sozialen Gefühle ruhen auf Identifizierungen mit anderen auf Grund des gleichen Ichideals. Religion, Moral und soziales Empfinden – diese Hauptinhalte des Höheren⁴⁸ im Menschen⁴⁹ – sind ursprünglich eins gewesen. Nach der Hypothese von *Totem und Tabu* wurden sie phylogenetisch am Vaterkomplex erworben, Religion und sittliche Beschränkung durch Bewältigung des eigentlichen Ödipuskomplexes, die sozialen Gefühle durch die Nötigung zur Überwindung der erübrigenden Rivalität unter den Mitgliedern der jungen Generation. (...) Da die Feindse-

⁴⁷ Freud, *Das Ich und das Es*, p. 302.

⁴⁸ Zum hier verwendeten Begriff des „Höheren“ äußert Freud auf der vorhergehenden Seite, *ibid.*, p. 303: „Es ist der Psychoanalyse unzählige Male zum Vorwurf gemacht worden, daß sie sich um das Höhere, Moralische, Überpersönliche im Menschen nicht kümmere. Der Vorwurf war doppelt ungerecht, historisch wie methodisch. Ersteres, da von Anbeginn an den moralischen und ästhetischen Tendenzen im Ich der Antrieb zur Verdrängung zugeteilt wurde, letzteres, da man nicht einsehen wollte, daß die psychoanalytische Forschung nicht wie ein philosophisches System mit einem vollständigen und fertigen Lehrgebäude auftreten konnte, sondern sich den Weg zum Verständnis der seelischen Komplikationen schrittweise durch die analytische Zergliederung normaler wie abnormer Phänomene bahnen mußte. Wir brauchten die zitternde Besorgnis um den Verbleib des Höheren im Menschen nicht zu teilen, solange wir uns mit dem Studium des Verdrängten im Seelenleben zu beschäftigen hatten. Nun, da wir uns an die Analyse des Ichs heranwagen, können wir all denen, welche, in ihrem sittlichen Bewußtsein erschüttert, geklagt haben, es muß doch ein höheres Wesen im Menschen geben, antworten: ‚Gewiß, und dies ist das höhere Wesen, das Ichideal oder Über-Ich, die Repräsentanz unserer Elternbeziehung. Als kleine Kinder haben wir diese höheren Wesen gekannt, bewundert, gefürchtet, später sie in uns selbst aufgenommen“.

⁴⁹ Wissenschaft und Kunst sind hier beiseite gelassen. [Anmerkung von Freud]

ligkeit nicht zu befriedigen ist, stellt sich eine Identifizierung mit dem anfänglichen Rivalen her“⁵⁰.

Hinsichtlich unseres Forschungsergebnisses halten wir daraus fest: die Motivation für ‚moralisches‘ Handeln liegt im schwer zugänglichen unbewußten Seelenleben des Menschen. Auf diese Weise gelangt Freud zu dem kontradiktorisch anmutenden, jedoch in sich logischen Ergebnis: „Würde jemand den paradoxen Satz vertreten wollen, daß der normale Mensch nicht nur viel unmoralischer ist, als er glaubt, sondern auch viel moralischer, als er weiß, so hätte die Psychoanalyse, auf deren Befunden die erste Hälfte der Behauptung ruht, auch gegen die zweite Hälfte nichts einzuwenden“^{51/52}. Mit dieser Entdeckung brachte (und bringt) Freud die ethische Tradition des Abendlandes offensichtlich ‚aus dem Konzept‘, mit ihr leitete er eine entscheidende Wende im moraltheoretischen Denken ein. Die radikale Subjektivität, die zur Grundlage der Psychoanalyse wurde, geht von da an mit ethischen Paradoxien einher. Dem Subjekt entgleitet die Unterscheidung des Guten vom Bösem. Bei analytischer oder – philosophisch gesprochen – deskriptiver Betrachtung der moralischen Motive des Subjekts eröffnet sich aber auch die Möglichkeit sich ethisch gründlicher zu artikulieren.

Das Ich des Menschen leidet an der Übermacht des Unbewußten, an den Forderungen von Kultur-Über-Ich und Es. Aus der ‚Gefangenschaft‘ des so entstandenen Introjekts Über-Ich soll das Ich des erwachsenen Menschen sich nach Freud befreien. Das Ich soll seine Herrschaft über das Es und das Über-Ich zurückgewinnen, von Neurosen und Illusionen sich befreien lernen. Dies gilt nicht nur für den klinischen Fall, welcher einer psychoanalytischen Kur sich unterzieht, sondern dies ist spätestens seit Freuds Aussagen in *Zukunft einer Illusion* von 1927 eine Forderung, die er an die ganze Menschheit richtet. Nachdem Freud die Quelle

⁵⁰ Freud, *Das Ich und das Es*, p. 304.

⁵¹ Dieser Satz ist nur scheinbar ein Paradoxon; er besagt einfach, daß die Natur des Menschen im Guten wie im Bösen weit über das hinausgeht, was er von sich glaubt, das heißt was seinem Ich durch Bewußtseinswahrnehmung bekannt ist. [Anmerkung von Freud]

⁵² Freud, *Das Ich und das Es*, p. 318 sq.

menschlichen Handelns entdeckt und moralische Motive als neurotisch entlarvt hatte, erforschte er den ‚wirklichen Motor‘ menschlicher Handlungen und den wahren Verursacher seiner Ohnmacht: die *Triebe*.

Die positive Aufforderung an das Ich, von Über-Ich und Es sich zu befreien, wird von Freud selbst relativiert, indem er im Text unmittelbar das Eingeständnis der bestehenden Abhängigkeit des Ichs vom Es und seinen beiden Triebarten folgen läßt. Was bedeutet das? Freud nimmt an, daß der Ablauf der seelischen Vorgänge automatisch von zwei Trieben reguliert wird: *Eros* und *Thanatos*, der Lebens- und Todestrieb. In seinem 1920 erschienenen Buch *Jenseits des Lustprinzips* legt er erstmals die neue Zweiteilung von Eros und Todestrieb vor, die er in das *Ich und das Es* 1923 vollständig ausarbeitet⁵³. Freud bemerkte, daß es „jenseits des Lustprinzips“ noch etwas ‚Unlustvolles‘ gibt, das zum Gegenstand der seelischen Aufarbeitung gehört. Die Unverträglichkeit der frühkindlichen Wünsche mit dem Realitätsprinzip der Außenwelt hinterläßt eine narzißtische Narbe im Seelenleben, die auch beim Erwachsenen noch unbewußt vorhanden ist. Wenn die psychischen Systeme nicht in der Lage sind, die ankommende Erregungsmenge in einer unangenehmen Lebenssituation zu binden, wird die Reizbewältigung unter Angstentwicklung (etwa bei Kriegsneurosen) im Traum oder in der Analyse nachgeholt. Es kommt zum *Wiederholungszwang*. Schon bei Kleinkindern beobachtete Freud, daß diese im Spiel alles wiederholen, „was ihnen im Leben großen Eindruck gemacht hat, daß sie dabei die Stärke des Eindrucks abreagieren und sich sozusagen zu Herren der Situation machen“⁵⁴. Der Vorgang des Abreagierens kann zur Neurose führen, wenn die unbewußte Wiederholung des negativen Erlebnisses in variierenden Lebenssituationen des Erwachsenen zum perpetuierenden Prinzip sich entwickelt. Dieser Wiederholungszwang steht weit außerhalb der Zielkreise des Lustprinzips. Eine Lust zur wiederholten Unlust stellt als fortdauernder Zustand sich ein. Es ist der Beginn eines

⁵³ Früher unterschied Freud den Gegensatz der Antriebe im Seelenleben als *Ich-* und *Sexualtrieb*.

⁵⁴ Freud, *Jenseits des Lustprinzips* (1920), SA, vol. III, p. 226.

neurotischen Teufelskreises. Die wohl verbreitetste und charakteristischste Form von Neurose, die durch den Wiederholungszwang geprägt ist, kennen wir als *Hysterie*. Freud selbst spricht in diesem Zusammenhang vom „dämonischen Charakter“⁵⁵, welchen der Wiederholungszwang aufweise, wenn er im Gegensatz zum Lustprinzip sich befindet. Denn auch das Lustprinzip kennt die Anlage zur Wiederholung. „Auf welche Art hängt aber das Triebhafte mit dem Zwang zur Wiederholung zusammen?“ – fragt Freud und erklärt umgehend: „Hier muß sich uns die Idee aufdrängen, daß wir einen allgemeinen, bisher nicht klar erkannten ... Charakter der Triebe, vielleicht alles organischen Lebens überhaupt, auf die Spur gekommen sind. *Ein Trieb wäre also ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, welchen dies Belebte unter dem Einflusse äußerer Störungskräfte aufgeben mußte, eine Art von organischer Elastizität, oder wenn man will, die Äußerung der Trägheit im organischen Leben*“⁵⁶⁵⁷. Der eine Trieb drängt so zur Fortpflanzung, der andere zum Tode. Der Selbsterhaltungstrieb als Partialtrieb des Eros ist dazu bestimmt, „den Todesweg des eigenen Organismus zu sichern und andere Möglichkeiten der Rückkehr zum Anorganischen als die immanenten fernzuhalten ... (...) Es erübrigt, daß der Organismus nur auf seine Weise sterben will; auch diese Lebenswächter sind ursprünglich Trabanten des Todes gewesen“⁵⁸. Kurzum: „*Das Ziel allen Lebens ist der Tod, und zurückgreifend: Das Leblose war früher da als das Lebende*“⁵⁹. Das Neue und das durch die Forschungsergebnisse der Evolutionsbiologie Erwiesene an diesen Erkenntnissen Freuds über den Wiederholungszwang und die Triebarten ist deren ausgeprägt *konservativer*, ja *regressiver* Charakter. Als weitere Polarität erlaubt uns die Psychoanalyse für den Gegensatz von *Eros* und *Thanatos* auch vereinfacht *Liebe* und *Haß* einzusetzen. Der Todes- oder

⁵⁵ Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, p. 245.

⁵⁶ Ich bezweifle nicht, daß ähnliche Vermutungen über die Natur der „Triebe“ bereits wiederholt geäußert worden sind. [Anmerkung von Freud]

⁵⁷ Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, p. 246.

⁵⁸ Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, p. 248 sq.

⁵⁹ Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, p. 248.

auch Destruktionstrieb kann seine Aggressionsmacht sowohl auf äußere Objekte (auch zum Zwecke der Selbsterhaltung) als auch nach innen richten (autodestruktiv). „Das Es, zu dem wir am Ende zurückführen, hat keine Mittel, dem Ich Liebe oder Haß zu bezeugen. Es kann nicht sagen, was es will; es hat keinen einheitlichen Willen zustande gebracht. Eros und Todestrieb kämpfen in ihm. (...) Wir können es so darstellen, als ob das Es unter der Herrschaft der stummen, aber mächtigen Todestriebe stünde, die Ruhe haben und den Störenfried Eros nach den Winken des Lustprinzips zur Ruhe bringen wollen, aber wir besorgen, doch dabei die Rolle des Eros zu unterschätzen“⁶⁰. Damit hat unsere Studie bis hierher ergeben, daß die *moralische Ohnmacht* des Ich, der wir ja eigentlich auf der Spur sind und die wir im Auge behalten wollen, ihre anthropologische Ursache in den beiden von Freud entdeckten Triebarten und im Wiederholungszwang hat, der diesen innewohnt. Das Ich steht dem Es und dem Über-Ich hilflos gegenüber. Moral ist nur noch ein Begriff für das aus der Verdrängung hervorgegangene Über-Ich oder Ichideal. Rasch kann das Ich selbst zum Objekt und damit zum Opfer des Destruktionstriebes werden. Die Frage, ob sich die damit verbundene Problematik des Ethischen nur auf den Einzelnen (individual-ethisch) oder auch auf eine Gruppe (sozialethisch) beziehen läßt, hängt davon ab, ob die am Individuum diagnostizierten Erkenntnisse der Psychoanalyse auch auf eine größere Menschenmenge sich übertragen lassen. Freud bejaht und erforscht dies vor allem in *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, wo er den Begriff der *Sozialpsychologie* für seine Wissenschaft als zulässig und berechtigt einführt⁶¹. Des weiteren finden sich diesbezüglich Antworten in den Abhandlungen zu Fragen der Gesellschaft, der Religion und der Moral, die Freud vorwiegend gegen Ende seines Lebens verfaßte. Er schreibt zu dieser interdisziplinär erweiterten Applikati-

⁶⁰ Freud, *Das Ich und das Es*, p. 325.

⁶¹ Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), SA, vol. IX, p. 65: „Im Seelenleben des Einzelnen kommt ganz regelmäßig der andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und als Gegner in Betracht, und die Individualpsychologie ist daher von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie in diesem erweiterten, aber durchaus berechtigten Sinne“.

on seiner Theorien: „Bereits mitten auf der Höhe der psychoanalytischen Arbeit, im Jahre 1912, hatte ich in *Totem und Tabu* den Versuch gemacht, die neu gewonnenen analytischen Einsichten zur Erforschung der Ursprünge von Religion und Sittlichkeit auszunützen. Zwei spätere Essays *Die Zukunft einer Illusion* (1927) und *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) setzen dann diese Arbeitsrichtung fort. Immer klarer erkannte ich, daß die Geschehnisse der Menschheitsgeschichte, die Wechselwirkungen zwischen Menschennatur, Kulturentwicklung und jenen Niederschlägen urzeitlicher Erlebnisse, als deren Vertretung sich die Religion vordrängt, nur die Spiegelung der dynamischen Konflikte zwischen Ich, Es und Über-Ich sind, welche die Psychoanalyse beim Einzelmenschen studiert, die gleichen Vorgänge, auf einer weiteren Bühne wiederholt“⁶². Die ethischen Forderungen, die das durch den Ödipuskomplex entstandene Über-Ich des Einzelnen erhebt, werden in der Menschheitsentwicklung vom Über-Ich des Kollektivs, das Freud ‚Kultur-Über-Ich‘ nennt, übernommen. Freud legt diesen Theorien die Annahme einer *Massenpsyche* zugrunde. Dort speicherten sich die seelischen Vorgänge wie im Seelenleben des Einzelnen. Das Schuldbewußtsein, das z.B. durch die Tat des *Vatermordes* in der Totemsippe entsteht, könne über viele Jahrtausende fortleben und in Generationen wirksam bleiben⁶³. Dieser Hinweis ist für unsere Studie insofern relevant, als Sartre im *Flaubert* den Versuch unternimmt, das Individuum als ‚einzelnes Allgemeines‘ zu erweisen. Der Einzelne wird nach Sartre von seiner Epoche ‚totalisiert‘ und, dadurch allgemein geworden, ‚retotalisiert‘ der Einzelne wiederum seine Epoche. Wir werden im letzten Kapitel eingehend erörtern, was damit gemeint ist und dabei auf Freud und die Ergebnisse dieses Abschnitts zurückkommen.

Zu den Leistungen Freuds gehört unzweifelhaft, in *Totem und Tabu*, 1912-13 ediert, die Konvergenz der ‚Verbrechen‘ des Ödipus mit den Tabuvorschriften des *Totemismus* und den Urwünschen

⁶² Freud, *Selbstdarstellung*, p. 98.

⁶³ Cfr.: Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1912-13), SA, vol. IX, p. 440.

des Kleinkindes⁶⁴ nachgewiesen zu haben. Der Konsens liegt im ambivalenten Verhältnis zum Vater, in der Existenz der Wunschphantasie, ihn zu töten und dem daraus entstehenden Schuldgefühl, das sich durch zwanghafte Ersatzbildungen in Form strenger Moralvorschriften zu entlasten versucht. Was sich im Seelenleben des Einzelnen (Ödipus und Kleinkind) vollzieht, weist Freud auch in der Massenpsyche des Totemclans nach. Was genau geschah in dieser ‚Urhorde‘? Wie kam es zu einem solch intensiven *kollektiven Schuldgefühl*? Freuds Hypothese geht von einer eifersüchtigen Brüderschar aus. „Sie haßten den Vater, der ihrem Machtbedürfnis und ihren sexuellen Ansprüchen so mächtig im Wege stand, aber sie liebten und bewunderten ihn auch. Nachdem sie ihn beseitigt [getötet und verzehrt!], ihren Haß befriedigt und ihren Wunsch nach Identifizierung mit ihm durchgesetzt hatten, mußten sich die dabei überwältigten zärtlichen Regungen zur Geltung bringen⁶⁵. Es geschah in der Form der Reue, es entstand ein Schuldbewußtsein, welches hier mit der gemeinsam empfundenen Reue zusammenfällt. Der Tote wurde nun stärker, als der Lebende gewesen war; (...) Was er früher durch seine Existenz verhindert hatte, das verboten sie sich jetzt selbst in der psychischen Situation des uns aus den Psychoanalysen so wohl bekannten ‚*nachträglichen Gehorsams*‘. Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten. So schufen sie aus dem *Schuldbewußtsein des Sohnes* die beiden fundamentalen Tabu des Totemismus, die eben darum mit den beiden verdrängten Wünschen des Ödipuskomplexes übereinstimmen mußten. Wer dawiderhandelte, machte sich der beiden einzigen Verbrechen

⁶⁴ Freud nennt das dort beobachtete Phänomen deshalb auch die „infantile Wiederkehr des Totemismus“.

⁶⁵ Dieser neuen Gefühlseinstellung mußte auch zugute kommen, daß die Tat keinem der Täter die volle Befriedigung bringen konnte. Sie war in gewisser Hinsicht vergeblich geschehen. Keiner der Söhne konnte ja seinen ursprünglichen Wunsch durchsetzen, die Stelle des Vaters einzunehmen. Der Mißerfolg ist aber, wie wir wissen, der moralischen Reaktion weit günstiger als die Befriedigung. [Anmerkung von Freud]

schuldig, welche die primitive Gesellschaft bekümmerten⁶⁶⁶⁷. Der Anfang aller Moral liegt nach Freud also in dem *ambivalenten Verhältnis des Sohnes zum Vater*. Die allgemeine Sittlichkeit der Menschen beginnt mit den aus dieser Verstrickung hervorgegangenen beiden Tabus des Totemismus.

Tatsächlich lesen sich die genannten Spätwerke des Begründers der Psychoanalyse wie religionsphilosophische Abhandlungen zur ‚Genealogie der Moral‘. Seine Kritik an jenem ‚Kultur-Über-Ich‘, welches den Triebverzicht der Menschen überwacht, läßt an Deutlichkeit nicht zu wünschen übrig. Es „kümmert sich nicht genug um die Tatsachen der seelischen Konstitution des Menschen, es erläßt ein Gebot und fragt nicht, ob es dem Menschen möglich ist, es zu befolgen. Vielmehr, es nimmt an, daß dem Ich des Menschen alles psychologisch möglich ist, was man ihm aufträgt, daß dem Ich die unumschränkte Herrschaft über sein Es zusteht. (...) Fordert man mehr, so erzeugt man beim Einzelnen Auflehnung oder Neurose oder macht ihn unglücklich“⁶⁸. Anschließend folgt Freuds wohl bekannteste Kritik an der christlichen Ethik, die in der Feststellung kulminiert: „Das Gebot ‚Liebe

⁶⁶ „Murder and incest, or offences of like kind against the sacred law of blood, are in primitive society the only crimes of which the community as such takes cognizance ...“ (Smith, 1894, 419). [Anmerkung von Freud]

⁶⁷ Freud, *Totem und Tabu*, p. 427. Auf p. 437 stellt Freud hinsichtlich der Wirkungsgeschichte des Totemismus dessen Bewahrung und Fortführung durch das Christentum fest: „So bekennt sich denn in der christlichen Lehre die Menschheit am unverhülltesten zu der schuldvollen Tat der Urzeit, weil sie nun im Opfertod des einen Sohnes die ausgiebigste Sühne für sie gefunden hat. Die Versöhnung mit dem Vater ist um so gründlicher, weil gleichzeitig mit diesem Opfer der volle Verzicht auf das Weib erfolgt, um dessentwillen man sich gegen den Vater empört hatte. Aber nun fordert auch das psychologische Verhängnis der Ambivalenz seine Rechte. Mit der gleichen Tat, welche dem Vater die größtmögliche Sühne bietet, erreicht auch der Sohn das Ziel seiner Wünsche gegen den Vater. Er wird selbst zum Gott neben, eigentlich an Stelle des Vaters. Die Sohnesreligion löst die Vaterreligion ab. Zum Zeichen dieser Ersetzung wird die alte Totemmahlzeit als Kommunion wiederbelebt, in welcher nun die Brüderschar vom Fleisch und Blut des Sohnes, nicht mehr des Vaters, genießt, sich durch diesen Genuß heiligt und mit ihm identifiziert“.

⁶⁸ Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), SA, vol. IX, p. 268.

deinen Nächsten wie dich selbst' ist die stärkste Abwehr der menschlichen Aggression und ein ausgezeichnetes Beispiel für das unpsychologische Vorgehen des Kultur-Über-Ichs. Das Gebot ist undurchführbar; eine so großartige Inflation der Liebe kann nur deren Wert herabsetzen, nicht die Not beseitigen"⁶⁹. Wir verstehen gleich auch, warum Adorno – wie er weiter oben zitiert wurde – Freud vorwirft, er könne sich nicht entscheiden zwischen der ‚Befreiung der Triebe‘ und deren ‚kulturfördernder Sublimierung⁷⁰‘, er würde „theorielos schwanken“, wenn dieser in *Das Unbehagen in der Kultur* weiter ausführt: „Ich meine, solange sich die Tugend nicht schon auf Erden lohnt, wird die Ethik vergeblich predigen. Es scheint auch mir unzweifelhaft, daß eine reale Veränderung in den Beziehungen der Menschen zum Besitz hier mehr Abhilfe bringen wird als jedes ethische Gebot; doch

⁶⁹ Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 268. Lacan, Jacques, *Die Ethik der Psychoanalyse* (Das Seminar von Jacques Lacan, Buch VII [1959-1960]), Weinheim [u.a.]: Quadriga, 1996, p. 176, hebt die Bedeutung dieses Werks für die Deutung einer ‚Ethik‘ Freuds hervor: „Freud hat der Frage nach der Quelle der Moral jene unschätzbare Beibedeutung gegeben, die er *Unbehagen in der Kultur* nannte, anders gesagt, jene Unordnung, durch die eine bestimmte psychische Funktion, das Überich, sich an sich selbst zu verschärfen scheint durch so etwas wie ein Straffen der Zügel, wodurch diese richtig wirken sollen“. Aus den gleichen Gründen, mit denen Freud das christliche Gebot der Nächstenliebe zurückweist, bezeichnet er übrigens den ‚kategorischen Imperativ‘ Kants als „zwanghaft“.

⁷⁰ Die Möglichkeit, die Triebe zu *sublimieren*, kommentiert Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse*, p. 384, sehr anschaulich mit Hilfe der von ihm erfundenen Metonymie *das Buch essen*: „Das Buch essen, wir berühren da mit Händen, was Freud sagen will, wenn er von der Sublimierung als einem Wechsel nicht des Objekts, aber des Zieles spricht. Das läßt sich freilich nicht sofort einsehen. Der Hunger, um den es geht, der sublimierte Hunger, fällt in das Intervall zwischen beiden, denn es ist nicht das Buch, was den Magen füllt. Wenn ich das Buch gegessen habe, bin ich deswegen noch nicht Buch geworden, so wie das Buch auch nicht Fleisch geworden ist. Das Buch wird *mir*, wenn ich so sagen kann. Damit aber diese Operation vonstatten gehen kann – sie tut es jeden Tag –, muß ich wohl etwas zahlen. Die Differenz. Freud wägt sie ab, irgendwo im *Unbehagen in der Kultur*. Sublimieren Sie, was immer sie wollen, Sie müssen es mit etwas bezahlen. Dieses Etwas heißt das Genießen. Diese mystische Operation bezahle ich mit einem Pfund Fleisch“.

wird diese Einsicht bei den Sozialisten durch ein neuerliches idealistisches Verkennen der menschlichen Natur getrübt und für die Ausführung entwertet⁷¹. Freud wird also – wie wir sehen – an manchen Stellen politisch konkret. Kritischer noch äußert er sich bezüglich des Problems einer geschichtlichen Überwindung der menschlichen Aggressionen gegenüber den revolutionären Ideen des Marxismus. Den dialektischen Prozeß der Geschichte bezeichnet er in einer seiner Vorlesungen gar als Niederschlag jener „dunklen Hegelschen Philosophie, durch deren Schule auch Marx gegangen“⁷² sei. „Die Kommunisten glauben den Weg zur Erlösung vom Übel gefunden zu haben. Der Mensch ist eindeutig gut, seinem Nächsten wohlgesinnt, aber die Einrichtung des privaten Eigentums hat seine Natur verdorben. Besitz an privaten Gütern gibt dem einen die Macht und damit die Versuchung, den Nächsten zu mißhandeln. (...) Ich habe nichts mit der wirtschaftlichen Kritik des kommunistischen Systems zu tun, ich kann nicht untersuchen, ob die Abschaffung des privaten Eigentums zweckdienlich und vorteilhaft ist⁷³. Aber seine psychologische Voraussetzung vermag ich als haltlose Illusion zu erkennen. Mit der Aufhebung des Privateigentums entzieht man der menschlichen Aggressionslust eines ihrer Werkzeuge, gewiß ein starkes und gewiß nicht das stärkste“⁷⁴. Nüchtern schließt Freud, daß die Aggression immer ein Objekt finden würde, an dem sie sich ent-

⁷¹ Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 268.

⁷² Freud, 35. *Vorlesung innerhalb der neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse: Über eine Weltanschauung* (1933), SA, vol. I, p. 603.

⁷³ Wer in seinen jungen Jahren das Elend der Armut verkostet, die Gleichgiltigkeit und den Hochmut der Besitzenden erfahren hat, sollte vor dem Verdacht geschützt sein, daß er kein Verständnis und kein Wohlwollen für die Bestrebungen hat, die Besitzungleichheit der Menschen und was sich aus ihr ableitet, zu bekämpfen. Freilich, wenn sich dieser Kampf auf die abstrakte Gerechtigkeitsforderung der Gleichheit aller Menschen berufen will, liegt der Einwand nahe, daß die Natur durch die höchst ungleichmäßige körperliche Ausstattung und geistige Begabung der Einzelnen Ungerechtigkeiten eingesetzt hat, gegen die es keine Abhilfe gibt. [Anmerkung von Freud]

⁷⁴ Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, p. 241 sq. Sehr ähnlich argumentiert Freud auch in seinem Brief an Albert Einstein, der als kleine Schrift unter dem Titel *Warum Krieg*, SA, vol. IX, p. 280 et 283, 1933 publiziert wurde.

zündet. Sie sei nun mal der „unzerstörbare Zug“⁷⁵ der menschlichen Natur, der ihr überall hin folge. Besonders hinsichtlich Sartres Theorie der *groupe en fusion* – wie wir sie später noch genauer kennenlernen werden –, seinen Überlegungen zum ‚Objekt-Wir‘, dessen Solidarität durch die Aggression des von außen herantretenden Dritten ausgelöst wird, sind Freuds massenpsychologische Ansichten über das Aggressionsverhalten in der Gruppe interessant. Es sei immer möglich, eine größere Menge von Menschen in Liebe aneinander zu binden, wenn nur andere für die Äußerung der Aggression übrigblieben⁷⁶. „Es war auch kein unverständlicher Zufall, daß der Traum einer germanischen Welt Herrschaft zu seiner Ergänzung den Antisemitismus aufrief, und man erkennt es als begreiflich, daß der Versuch, eine neue kommunistische Kultur in Rußland aufzurichten, in der Verfolgung der Bourgeois seine psychologische Unterstützung findet. Man fragt sich nur besorgt, was die Sowjets anfangen werden, nachdem sie ihre Bourgeois ausgerottet haben“⁷⁷.

Drei Jahre später ‚schwankt‘ Freud immer noch, jedoch nicht ‚theorielos‘. In seiner 35. *Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse*, die Freud 1933 unter dem Titel *Über eine Weltanschauung* hielt, kommentiert er die marxistische Theorie und ihre sowjetische Praxis nach wie vor skeptisch, jedoch gleichzeitig unerwartet positiv. Interessanterweise ähneln diese wenigen Sätze genau der Marxismuskritik, die Sartre später in seiner *Critique de la raison dialectique* und im *Flaubert* ausgeführt hat. Sie scheinen auf den ersten Blick die eingangs vorgestellte These Marquards zu beleben und zu bestätigen, daß die Psychoanalyse ein kompensatorisches Surrogat für den geschichtlich ‚insuffizienten‘ Marx geworden sei: „Die Stärke des Marxismus liegt offenbar nicht in seiner Auffassung der Geschichte und der darauf gegründeten Vorhersage der Zukunft, sondern in dem scharfsinnigen Nachweis des zwingenden Einflusses, den die ökonomischen Verhältnisse der Menschen auf ihre intellektuellen, ethischen und künstlerischen Einstellungen haben. (...) Aber man kann nicht annehmen, daß

⁷⁵ Ibid., p. 242.

⁷⁶ Cfr. ibd., p. 243.

⁷⁷ Ibid., p. 243.

die ökonomischen Motive die einzigen sind, die das Verhalten der Menschen in der Gesellschaft bestimmen. (...) Man versteht überhaupt nicht, wie man psychologische Faktoren übergehen kann, wo es sich um die Reaktionen lebender Menschenwesen handelt, denn nicht nur, daß solche bereits an der Herstellung jener ökonomischen Verhältnisse beteiligt waren, auch unter deren Herrschaft können Menschen nicht anders als ihre ursprünglichen Triebregungen ins Spiel bringen, ihren Selbsterhaltungstrieb, ihre Aggressionslust, ihr Liebesbedürfnis, ihren Drang nach Lusterwerb und Unlustvermeidung“⁷⁸. Und da ist noch der Mut, gegen die Repression der zaristischen Kulturverordnungen überhaupt etwas zu bewegen, den Freud nicht außer acht läßt und würdigt: „Ich würde gestehen, daß die Bedingungen dieses Experiments [der kommunistischen Revolution] mich und meinesgleichen abgehalten hätten, es zu unternehmen, aber wir sind nicht die einzigen, auf die es ankommt. Es gibt auch Männer der Tat, unerschütterlich in ihren Überzeugungen, unzugänglich dem Zweifel, unempfindlich für die Leiden Anderer, wenn sie ihren Absichten im Wege sind. Solchen Männern verdanken wir es, daß der großartige Versuch einer solchen Neuordnung jetzt in Rußland wirklich durchgeführt wird. In einer Zeit, da große Nationen verkünden, sie erwarten ihr Heil nur vom Festhalten an der christlichen Frömmigkeit, wirkt die Umwälzung in Rußland – trotz aller unerfreulichen Einzelzüge – doch wie die Botschaft einer besseren Zukunft. Leider ergibt sich weder aus unserem Zweifel noch aus dem fanatischen Glauben der Anderen ein Wink, wie der Versuch ausgehen wird“⁷⁹. Die Begriffe *Tat* und

⁷⁸ Freud, *Über eine Weltanschauung*, SA, vol. I, p. 604 sq.

⁷⁹ Freud, *Über eine Weltanschauung*, p. 607. Auch Wiesenhütter, Eckart, *Die Begegnung zwischen Philosophie und Tiefenpsychologie* (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, p. 9, bemerkt die zwischen Bewunderung und Kritik schwankende Haltung Freuds gegenüber bestimmten philosophischen Positionen: „Es ist eine der Paradoxien seines Lebens und Wirkens, auf die wir schon in ‚Freud und seine Kritiker‘ [Wiesenhütter, E., Darmstadt: Wiss. Buchges., 1974] stießen, daß sich bei ihm (bewußte) Ablehnung und (unbewußte) Hochschätzung (ebenso wie das Umgekehrte) keineswegs ausschließen, sondern immer wieder miteinander auftauchen. Wie stark

Festhalten treten im Text hervor und signifizieren durch ihren antipodischen Charakter nicht nur die Zerrissenheit ihres Autors, sondern auch eine implizierte Notwendigkeit, das Drängen einer Dialektik. Die Anstrengung des Begriffs spiegelt Freuds Intention. Anders gesagt: das *Festhalten* provoziert schon *per se* die *Aktivität* und die *Praxis*. Wir sehen hier, daß es Freud – ebenso wie später auch Adorno und Sartre – einen erheblichen noetischen und emotionalen Aufwand abverlangt, bei voller Kenntnis der biologischen und psychischen Veranlagung des Menschen, diesem nicht unumwunden und unvermittelt den Mut zu dessen eigener Befreiung von der Repression seiner Triebe machen und ihm nicht einen konkreten geschichtlichen Rat erteilen zu können, es methodisch immer nur bei einer *via negativa*, einer ‚negativen Dialektik‘, einer ‚Deskription‘, einer ‚Analyse‘ belassen zu müssen. Daß die Psychoanalyse ein therapeutisches, höchstens hermeneutisches Verfahren bleibe, nicht System werde und damit allzu leicht einem Ideal erliege, das es selbst sich errichtet, darauf gab Freud stets peinlich acht. Bis auf die eben zitierte Ausnahme ließ er ungeachtet seiner bisweilen scharfen Kulturkritik sich nicht dazu hinreißen, auf eine ‚Befreiung‘ geschichtlich-politischer Art direkt und unzweideutig zu insistieren. Das von ihm enthüllte Wissen um die ‚Verfaßtheit‘ und ‚Nichtverfaßtheit‘ des ‚psychischen Apparates‘ sowie die Ahnung des Scheiterns hinderten ihn letztlich an einem solchen Schritt.

Auf eine weitere subtile Aporie innerhalb des psychoanalytischen Theoriegebäudes macht uns Jacques Lacan aufmerksam. Nicht nur der Trieb an sich enthält *per se* die ‚aporetische Verstrickung‘, in die der Versuch einer Befreiung aus seiner Unterdrückung führt, sondern auch der Aufforderung zu *begehren* und zu *genießen* inhäriert etwas Dilemmatisches. Nicht nur der ‚negative‘, sondern auch der ‚positive‘ Gang führen in ein ‚Jenseits der Triebe und des Begehrens‘. Sowohl die erreichte Freiheit, die für das Aufhören oder Nachlassen eines Unbehagens steht, als auch das endlich besetzte Objekt des Begehrens, das *Ding*, wie es Lacan in Anlehnung an Freud und Kant nennt, hinterlassen am Ende ein

hat er (unbewußt) die Anerkennung durch die Philosophie ersehnt – wahrscheinlich mehr als durch jede andere Wissenschaft!“

unbefriedigtes Gefühl, eine unerfüllt bleibende Leere. Diese nicht aufzuhebende Bewegung und Nervosität bleibt ein Phänomen der menschlichen Natur. Für Lacan ein Grund, genau in diesem Grenzbereich ‚kommunikativer Möglichkeiten‘ die Notwendigkeit eines Bündnisses von Psychoanalyse und Philosophie, insbesondere von Strukturalismus und Existentialontologie, zu situieren. Für das beschriebene Phänomen blieben zu dessen Auswertung – so Lacan – im Grunde nur *ontologische* Kategorien. „Das ist das Ziel unserer Forschung ... unter welchem Modus die Frage, was mit dem *Ding* ist, sich für uns stellt. Genau das greift Freud in seiner Psychologie der Triebe auf, denn der *Trieb* läßt sich keinesfalls auf einen psychologischen Begriff eingrenzen – es ist ein absolut fundamentaler ontologischer Begriff, der die Antwort auf eine Bewußtseinskrise darstellt, die voll zu bestimmen wir nicht gezwungen sind, weil wir in ihr leben“⁸⁰. Der Zugang zum *Genuß* ist dem Menschen von vornherein verbaut. Darin liegt sein eigentliches sisyphales Scheitern. „Es geht um den Aufstand des Menschen, das heißt um den Aufstand von *Jedermann*, der nach seinem Glück sucht. Der Widerstand angesichts des Gebotes *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst* und der Widerstand, der zur Wirkung kommt, seinem Zugang zum Genuß Fesseln anzulegen, sind ein und dasselbe“⁸¹. Gebot und Verbot schöpfen hier aus derselben Quelle. Genau darin liegt die Umkehrung dessen, was die klassische ethische Tradition lehrt. Das Genießen und die Lust richten sich nicht ‚automatisch‘ auf das Gute. Die Lust und das Gute fallen auseinander. Das *Verbot* meidet ebenso wenig das ‚objektive Übel‘ wie das *Gebot* nicht zum ‚objektiven Guten‘ führt. Freud entlarvte das sogenannte ‚höchste Gut‘, die *Moral*, als ‚nicht objektives Gut‘, weil es vom Subjekt selbst im ödipalen Komplex als Über-Ich oder Ichideal errichtet wurde. Dessen unbeschadet muß dennoch das *wahre* ‚positive Gute‘, das ebenfalls vom Subjekt gewählt und gesetzt wird, existieren: das *Ding*. „Nun, der von Freud auf der Ebene des Lustprinzips vollzogene Schritt besteht darin, daß er zeigt, daß es ein höchstes Gut nicht gibt – daß jenes Höchste Gut, das *das Ding* ist, das die Mutter, das

⁸⁰ Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse*, p. 157.

⁸¹ Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse*, p. 234.

Objekt des Inzests ist, ein verbotenes Gut ist und daß es kein anderes Gut gibt. Das ist das bei Freud umgestürzte Fundament des Moralgesetzes⁸². Lacan verweist hier auf den engen Zusammenhang von (ursprünglich religiösem) Gesetz, ‚höchstem Gut‘, Vätermord und Schuldgefühl⁸³. Das *wahre* ‚höchste Gut‘ existierte einmal in Gestalt der Mutter. Das Verbot, sie zu begehren und zu besetzen löste aber ein Schuldgefühl aus, welches das Subjekt veranlaßt, sich selbst ein neues, diesmal *falsches* ‚höchstes Gut‘, in Form strengster Moralvorschriften, zu verabreichen. Das vom Vater erwirkte Gebot spiegelt bekanntermaßen sich in der Kultur des Monotheismus wieder. In diese Kategorie fällt nach Lacan auch die abendländische Tradition der Tugendethik⁸⁴. Das Über-Ich verurteilt das Ich und das Es im psychischen Apparat durch die Setzung hoher *Ideale* (Gebote) zum Scheitern, da es diese nicht

⁸² Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse*, p. 88. P. 85 führt Lacan dazu noch ergänzend aus: „Was wir im Inzestgesetz finden, gehört als solches auf die Ebene des unbewußten Verhältnisses zum *Ding*. Das Begehren nach der Mutter ist nicht zu befriedigen, weil es das Ende, den Endpunkt, das Auslösen einer ganzen Welt des Anspruchs bedeutet, der Welt, die das Unbewußte des Menschen zutiefst strukturiert. Das ist so in dem Maße, als die Funktion des Lustprinzips macht, daß der Mensch stets auf der Suche ist nach dem, was er wiederfinden soll, was er aber nicht erreichen kann. Da ist das Wesentliche, diese Triebfeder, dieses Verhältnis, das Gesetz des Inzestverbots heißt“.

⁸³ Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse*, p. 215 sq.: „Wenn sich der Mythos vom Ursprung des Gesetzes in der Vätertötung inkarniert, dann sind daraus jene Prototypen hervorgegangen, die aufeinanderfolgend Totemtier, der oder jener mehr oder weniger mächtige und eifersüchtige Gott und schließlich einziger Gott, Gottvater heißen. Der Mythos der Vätertötung ist wohl der Mythos einer Zeit, für die Gott tot ist. Wenn aber Gott tot ist für uns, dann ist er es seit jeher, und genau dies sagt uns Freud. Vater war er je nur in der Mythologie des Sohnes, das heißt in derjenigen des Gebots, das ihn zu lieben heißt, ihn, den Vater, und im Drama der Passion, das uns zeigt, daß es eine Auferstehung jenseits des Todes gibt. Das heißt, daß der Mensch, der den Tod Gottes inkarnierte, immer da ist. Er ist immer da in dem Gebot, das Gott zu lieben befiehlt. Vor dem hält Freud ein und er hält auch ein – das ist im *Unbehagen in der Kultur* formuliert – vor der Nächstenliebe, die uns als etwas erscheint, das unübersteigbar und nicht zu verstehen ist“.

⁸⁴ Cfr.: Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse*, p. 267.

erreichen kann. Schuldgefühle sind die Folge. Oder: das Über-Ich äußert *Verbote*, die es durch Nichtbefolgen in die gleiche Situation von Schuld und Gewissensnöten führen. Das wirksamste (individuelle oder kollektive) Schuldgefühl löst der tatsächlich vollzogene bzw. meist nur gewünschte *Vatermord* aus. Der Triebverzicht bleibt als *positiver* wie *negativer* Imperativ in gleicher Weise effizient. Aus diesem Grund bezeichnet Freud den ‚kategorischen Imperativ‘ Kants als „direkten Erben des Ödipuskomplexes“⁸⁵. Die Entdeckung der *Lust zur Unlust*, wie sie am anschaulichsten durch Wiederholungszwang und Sadismus repräsentiert wird und wie sie spätestens seit de Sade bekannt sein hätte müssen, aber durch Freud erst geleistet wurde, verkehrt alle traditionellen ethischen Maßstäbe. Was die materiellen Güter betrifft, so sind diese vor einem neurotischen Ursprung ebensowenig sicher wie die Tugenden. Jene können – die marxistische Theorie hat es erkannt – dem Destruktionstrieb in Gestalt der Unterdrückung Besitzloser eine ausreichende Hilfestellung geben. Nicht umsonst schreibt Adorno: „Allbekannt ist der Zusammenhang von Unterdrückung und Moral als Triebverzicht. Aber die moralischen Ideen unterdrücken nicht nur die anderen, sondern sind von der Existenz der Unterdrücker unmittelbar deriviert. (...) gut sein und Gut haben fallen von Anbeginn zusammen. Der Gute ist, der sich selbst beherrscht als seinen eigenen Besitz: sein autonomes Wesen ist der materiellen Verfügung nachgebildet. (...) Alle Moral hat sich am Modell der Unmoral gebildet und bis heute auf jeder Stufe diese wiederhergestellt. Die Sklavenmoral ist schlecht in der Tat: sie ist immer noch Herrenmoral“⁸⁶.

Zusammenfassend lassen sich nun aus der Perspektive der orthodoxen Tiefenpsychologie Freuds zwei Hauptgründe für die ‚Unmöglichkeit‘ einer Ethik darlegen. Erstens: durch die im seeli-

⁸⁵ Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus* (1924), SA, vol. III, p. 351. In: *Totem und Tabu*, p. 292, äußert Freud sich ebenfalls zu Kants Moralko- zeption: „Obwohl negativ gefaßt und auf andere Inhalte gerichtet, ist es [das Tabu] seiner psychologischen Natur nach doch nichts anderes als der ‚kategorische Imperativ‘ Kants, der zwangsartig wirken will und jede be- wußte Motivierung ablehnt“.

⁸⁶ Adorno, *Minima Moralia*, p. 244 sqq.

schen Unbewußten miteinander ringenden Triebe *Eros* und *Thanatos* ist das Ich nicht ‚Herr im eigenen Hause‘ und somit nur bedingt für seine Entscheidungen und Handlungen verantwortlich zu machen. Zweitens: Das ‚objektive Gute‘ existiert nicht. Es ist nur eine aus dem Ödipuskomplex hervorgegangene subjektive Setzung von Über-Ich, Ichideal und Kultur-Über-Ich, mit dem das Individuum sich selbst und dem Anderen einen Triebverzicht auferlegt. Bis hierher sind wir also Marcuses Rat gefolgt und haben den engen Zusammenhang von Todestrieb, Aggression und Moral genauer untersucht sowie die Herkunft seines aporetischen Zirkels mit Hilfe der psychoanalytischen Methode nachvollziehen können. Wir wissen nun, warum die Rezeption der klassischen Psychoanalyse in Verbindung mit ‚geschichtsnaher‘ Philosophie ethisch ohnmächtige Tendenzen evoziert. Es interessiert hier nicht das Verhältnis von Psychoanalyse und Sowjetsystem sowie dessen Wirkungsgeschichte. Das wäre ein zu komplexes Unterfangen für eine bewußt eingeschränkte Untersuchung wie die vorliegende. Gegenstand derselben ist und bleibt die eingangs gestellte Frage, wie die Grundpfeiler der von Freud entwickelten psychoanalytischen Methode, insbesondere ihre Libidotheorie, den Menschen in einen Zustand ohnmächtigen Zweifels gegenüber der moralischen und politischen Wirkmächtigkeit seines transzendentalen Ichs versetzen können. Die marxistischen Theorien innerhalb der hier aufgeführten ‚geschichtsnahen‘ Philosophien stehen im Grunde nur exemplarisch für den subjektiven Willen des Menschen zu seiner *persönlichen* wie geschichtlichen Befreiung, deren größtes Hindernis seine eigene Natur darstellt. Zweierlei Triebe arbeiten in ihm gegeneinander sowie gegen sein Ich. Auf diese ‚dämonische‘ Verstrickung wollen wir uns im weiteren Gang konzentrieren. Sie ist es auch, welche für die scheinbar unüberbrückbare Distanz zwischen orthodoxer Psychoanalyse und praktischer Philosophie, ob ‚geschichtsnah-‘ oder ‚fern‘, verantwortlich gemacht werden kann. Wirkungsgeschichtlich stehen deshalb bis heute nur wenige Philo-

sophen Freuds Theorien rezeptionswillig und ohne Berührungsängste gegenüber⁸⁷.

3. Existenzphilosophie

Wir wollen nun die ethischen ‚Möglichkeiten‘ bzw. ‚Unmöglichkeiten‘, welche die phänomenologische Ontologie nach Sartre aufweist, untersuchen. Während des Ganges sollen diese immer wieder auf ihre Affinität mit den Aporien hin, welche die Psychoanalyse Freuds hervorbringt, überprüft werden. Welche Strukturen in Sartres Ontologie stellen die Bedingungen her, um im Zusammenhang mit seinen Thesen, wie er sie in *Das Sein und das Nichts* darlegt, auf eine moralische Ohnmacht hinweisen zu können? Die Tradition der transzendentalphilosophischen Wende zum Subjekt, in welche Sartre sich stellt, gibt Auskunft.

Das subjektive *Ego*, welches beide, Freud und Sartre, ihren ethischen Theorien zugrundelegen und welches beide für ein artifizielles, aber notwendiges Konstrukt halten, findet sich im cartesianischen *cogito*. Dabei wird das *Ego* sehr dezidiert vom Bewußtsein unterschieden. Das französische *je* (Ich) und das *moi* (ICH) bilden für Sartre nur jeweils „zwei Seiten“ desselben. Das *Ego* konstituiert für ihn die ideale (noematische) und indirekte Einheit der unendlichen Reihe unserer reflektierten Bewußtsei-

⁸⁷ Ein gelungener systematischer Überblick findet sich bei: Wiesenhütter, Eckart, *Die Begegnung zwischen Philosophie und Tiefenpsychologie*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1979. Als rezeptionsfreudige Hauptströmungen der Philosophie nennt Wiesenhütter Personalismus, Existenzphilosophie und Phänomenologie, Soziologie, Frankfurter Schule, dialektischer Materialismus, französische Gegenwartsphilosophie, Daseinsanalyse und Pathosophie. Der Problematik von Ethik und Psychoanalyse haben sich außerdem noch Jacques Derrida sowie Jacques Lacan und deren Schüler angenommen: Gondek, Hans-Dieter; Widmer, Peter (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1994; Derrida, Jacques, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!* Hrsg., übers. u. mit einem Nachwort vers. von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998; Butler, Judith, *Kritik der ethischen Gewalt: Adorno-Vorlesungen 2002*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002.

ne⁸⁸. „Das Ich ist das Ego als Einheit der Handlungen. Das ICH ist das Ego als Einheit der Zustände und der Qualitäten. Die Unterscheidung, die man zwischen diesen beiden Aspekten ein und derselben Realität macht, scheint uns rein funktional, um nicht zu sagen, grammatisch“⁸⁹. Das tiefere Motiv des Bewußtseins einer Handlung nennt Sartre in seinem frühen philosophischen Essay zur Phänomenologie von 1936, *La transcendance de l'ego*, die *Spontanität*. „Diese Spontanität ist es, die Bergson in den *Données immédiates* beschrieben hat⁹⁰; sie hält er für die Freiheit, ohne sich darüber Rechenschaft abzulegen, daß er ein *Objekt* und kein Bewußtsein beschreibt und daß die Verbindung, die er setzt, vollkommen irrational ist, weil der Hervorbringende in bezug auf die geschaffene Sache passiv ist. (...) Kraft dieser Passivität ist das Ego imstande, *affiziert* zu werden. Nichts kann auf das Bewußtsein wirken, weil es *causa sui* ist. Das Ego aber, das etwas hervorbringt, erleidet den Rückstoß dessen, was es hervorbringt. Es wird durch das, was es hervorbringt, ‚kompromittiert‘“⁹¹. Nach Sartre erweist sich das Ich, das „am Horizont des ‚Ich denke‘ erscheint“, nicht als „Hervorbringer“ der bewußten Spontanität. „Das Bewußtsein bringt sich dem Ich gegenüber hervor, geht zu ihm hin, wird es treffen. Das ist alles, was man sagen kann“⁹². Freud und Sartre unterstellen dem Ich ein ausgeprägtes und notwendiges Bedürfnis nach Freiheit. Das radikal reduzierte, transzendente *Ego* Descartes bedarf eines bestimmten ‚Freiraumes‘, um seine *cogitationes* als Möglichkeit des Zweifels – zum Zwecke der ‚Wahrheitsfindung‘ – entfalten zu können. Die ‚transzendente Reduktion‘ wird auch für Husserl bekanntermaßen zum apodiktischen Fundament seiner ‚phänomenologischen Methode‘. Während Heidegger vorwiegend das *sum* Descartes bekümmerte, ließ Husserl das *ego cogito* nicht unerörtert. Er rief – wie Descartes – mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Wahrheit zum Um-

⁸⁸ Cfr.: TE, p. 59.

⁸⁹ TE, p. 59.

⁹⁰ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* in: *Ceuvres*, besonders S. 93 ff, 143 ff. [Anm. von Sartre]

⁹¹ TE, p. 73 sqq.

⁹² TE, p. 82.

sturz aller bisheriger Wissenschaft auf, suchte ohne Rückgriff auf vergangenes, vorbestimmtes Wissen unter Wahrung ‚transzendentaler Neutralität‘ einen gänzlich neuen Zugang ‚zu den Sachen selbst‘ zu finden. Nichts gelte mehr. Alles werde von Grund auf neu errichtet. „Wir haben als Anfangende noch kein normatives Wissenschaftsideal in Geltung; und nur insoweit wir es uns neu schaffen, können wir es haben“⁹³. Die Lebenswelt baut aus den Leistungen des transzendentalen Bewußtseins sich auf. Sartre veranlaßt diese These später zu der radikalisierten Formulierung, der Mensch sei ‚zur Freiheit verurteilt‘. Husserl nennt seine Methode, sich den ‚Gegenständen‘ zu nähern, ‚Phänomenologie‘, ‚Wesenserschauung‘ oder auch ‚eidetische Reduktion‘. Er unterscheidet zwischen den ‚Anschauungen‘ von *Existenz* (reines Dasein) und *Essenz* (Wesen), von *Tatsache* und *Eidos*. Die wichtigsten Begriffe zum Verständnis seiner Methode sind die *Intentionalität* und das *Bewußtsein*. Denn ‚Wesensanschauung‘ bedeutet immer zugleich ‚Bewußtsein von etwas‘, einem ‚Gegenstand‘ haben. Das Bewußtsein findet sich immer mit einer *Ausrichtung* ausgestattet. Diese *Intentionalität des Bewußtseins* erweist sich als *aktiver* Vorgang. Ein Vorgang, ein ‚Vollzug‘, der – wie die zu leistende ‚Wesenserschauung‘ – seine *Freiheiten* einfordert. „[G]ewiß ist, daß ... keine Wesensanschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit der Blickwendung auf ein ‚entsprechendes‘ Individuelles und der Bildung eines exemplarischen Bewußtseins – wie auch umgekehrt keine individuelle Anschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit des Vollzugs einer Ideation und in ihr der Blickrichtung auf die entsprechenden, sich im individuell Sichtigen exemplifizierenden Wesen“⁹⁴. Es folgt hieraus die Forderung, die Intentionalität *frei* walten zu lassen. Diese Freiheit ergeht sich in der ‚Anschauung‘ von *Existenz* und *Essenz*.

Den Husserlschen ‚Gegenstand‘, den es zu ‚erschauen‘ gilt, löst Heidegger in seine verschiedenen Seinsweisen auf. Die ‚reine Phänomenologie‘ Husserls erfährt bei ihm eine Wende zur Ana-

⁹³ Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen* (Husserliana VI) (Gesammelte Schriften, vol. 8), Hamburg: Meiner, 1992, p. 9.

⁹⁴ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (Husserliana III/1 und V) (Gesammelte Schriften, vol. 5), p. 15.

lyse des Daseins und der Existenz, die er ‚Ontologie‘ nennt. Das Sein ist ihm ein ‚Zu-verwirklichendes‘ durch die Bestimmung des ‚Zu-sein‘ (es hat zu sein). Es steht sozusagen ‚unter dem Druck‘ zu sein. „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt. Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeiten hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen. Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen“⁹⁵. Heidegger verweist auf *Freiheit* wie *Verantwortlichkeit* des Seins gleichermaßen. Die ‚Möglichkeit‘ des Seins zu sein, geht mit ihrer ‚Nötigkeit‘ einher. Das ‚Nötigkeitsprinzip‘ wie das ‚Möglichkeitprinzip‘ finden beide im Begriff der Freiheit sich wieder. „Und weil Dasein wesentlich je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst ‚wählen‘, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur ‚scheinbar‘ gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, insofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist. Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* – diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt – gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist“⁹⁶.

Wie aus der ‚reinen‘ Existenzphilosophie Sartres, ist es ein ebenso prekäres Unterfangen, aus der Ontologie Heideggers dessen Verhältnis zur praktischen Philosophie zu präzisieren oder jene für dasselbe auszuwerten. Dennoch sind es neben der Kritik Heideggers am Begriff des *Wertes* im *Brief über den Humanismus*

⁹⁵ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, (1927) 2001¹⁸, p. 12.

⁹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 42.

noch die Ausführungen über die erwähnte *Eigentlichkeit* in *Sein und Zeit*, die für eine ethische Reflexion Relevanz erhalten⁹⁷. Das ‚Sich-in-die-Eigentlichkeit-setzen‘ und die ‚Bezeugung des Ursprünglichen‘ in der eigenen Existenz ist ein ‚Voll-bringen‘, welches mit ‚Handeln‘ in eins gesetzt werden kann. Es ist die Treue gegenüber der ‚eigentlichen‘ Existenz, gegenüber dem ‚eigentlichen‘, ‚ursprünglichen‘ Sein gegen das Widrige der ‚Alltäglichkeit‘. Es bedeutet, die „Frage nach dem Sinn für sich selbst übernehmen, gegen das existentielle Denken, Sich-in-das-Existentiale setzen, das Vollbringen bereiten, oder das Sich-in-das-Wesen-des-Handelns setzen. Und auch wenn die Haltung, die Heidegger beschreibt, die Pietas des Anfragens oder die fromme Erwartung, die Ek-stasis ist, befinden wir uns vor einem indirekten Vollbringen, weil alle diese Haltungen zum Vollbringen führen. Sie öffnen die Tür auf das, was uns erfüllen kann. Das Handeln ... ist bei Heidegger eine gewagte Entscheidung für die Fülle, für die Sehnsucht nach einer verlorenen Fülle, in der Theorie und Praxis nicht unterschiedlich sind und das Ereignis des Ursprünglichen faßbar ist“⁹⁸. Die Begriffe *Voll-zug* und *Voll-bringen*, wie sie bei Husserl und Heidegger fallen, intendieren bereits in sich den Anspruch auf *Voll-ständigkeit*. Dem Sein nämlich, haftet ein Makel an: der *Mangel*. Dem Sein mangelt es an Sein. Aus diesem Mangel an ‚Seins-Fülle‘ heraus verlangt es nach seinem ‚eigentlichen‘, *vollen* Sein. In ihm erhebt sich das perpetuierende Verlangen nach der *Freiheit*, das eigene Sein voll-ziehen und voll-bringen sowie den Mangel, der es umschließt, ausgleichen zu können. Von dieser fundamental-ontologischen Bestimmung transzendentaler Freiheit, die Sartre übernimmt und weiterführt, wird dieser nicht mehr ablassen. Bis tief in den *Flaubert* hinein läßt die Spur der von Husserl und Heidegger so entscheidend geprägten phänomenologischen Ontologie sich verfolgen und nachvollziehen. Es wird

⁹⁷ Cfr.: Rigobello, Armando, *Heideggers Kritik des Begriffes „Wert“ und die praktische Bedeutung von „Eigentlichkeit“*, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1989, pp. 197-206.

⁹⁸ Rigobello, ibd., p. 206.

Ziel und innerstes Anliegen Sartres sein, das ‚Husserlsche‘ *Wesen* des ‚Heideggerschen‘ *Seins* zu ‚erschauen‘. Die ‚Wiederkehr‘ des von Husserl kritisierten und abgelehnten ‚Psychologismus‘ in Gestalt von Freuds Psychoanalyse gab Sartre eine verfeinerte Methode an die Hand, die ‚Wesensschau des Seins‘ noch gründlicher zu vollziehen. Wie genau ist das zu verstehen? Sinn der phänomenologischen Reduktion Husserls ist es, nach der *Intentionalität* der Erkenntnis und nicht nach ihrer *Genese* zu fragen. Aus diesem Grunde bekämpfte er den ‚Psychologismus‘ als ernsthaften Gegner seiner Theorie. Eine Genealogie der Erkenntnis stand für Husserl einer ‚reinen Phänomenologie‘ im Wege. Seine ausführliche Kritik dazu legt er den *Prolegomena zur reinen Logik* im ersten Band seiner *Logischen Untersuchungen* zugrunde. Die Genese der Erkenntnis rechnete Husserl zu den ‚Tatsachen‘- oder ‚Erfahrungswissenschaften‘, zu denen er auch die Psychologie zählte. So gilt Husserls Interesse bei der ‚Anschauung‘ eines ‚Gegenstandes‘ nicht dem *Was* der ‚Erfahrungswissenschaften‘, sondern dem *Wie* der ‚reinen Phänomenologie‘. Sartre geht in *Das Sein und das Nichts* insofern darüber hinaus, als er wissen will: warum wähle ich überhaupt *dieses* Objekt zur ‚Anschauung‘? Inwiefern ist es *meine* ‚Wahl‘? Welchen *Sinn* verschaffe ich meinem eigenen ‚Seins-Entwurf‘ mit einer bestimmten ‚Anschauung‘ bzw. Handlung? Durch welchen Zweck wird die Welt in ihrer Betrachtung als *meine* illuminiert? Schon für Heidegger steht bei der Frage nach dem Sein der *Sinn* im Mittelpunkt. Das ist der besondere Raum, den die Phänomenologie eröffnet. Aus der veränderten Perspektive der Beziehung des Subjekts zum Objekt werden neue Wahrheiten über sein Sein, seinen Sinn und seine Freiheit erschlossen. Sartre geht in *Das Sein und das Nichts* von folgender Phänomenologie aus: Alles ‚Schauen‘ bzw. Handeln ist auf mich bezogen und fällt auf mich zurück. Alle (Objekt-) ‚Anschauung‘ ergibt nur im Zusammenhang mit *mir* einen Sinn. Das Handeln wird zum permanenten Versuch, *Sinn* zu stiften. Das Sein wird von Sartre deshalb mit dem Handeln gleichgesetzt. Sein bedeutet ‚Praktisch-sein‘: „So ist die menschliche-Realität zunächst nicht, um zu handeln, sondern sein ist für sie handeln, und aufhören zu handeln ist aufhören zu

sein“⁹⁹. Der Sinn erweist sich als der Mangel des Seins. Diese ‚Nachfrage‘ verlangt stets durch neue ‚Angebote‘ befriedigt zu werden. Gleichgültig aber, wie aufwendig der ‚Konsum‘ sich gestaltet, hinterläßt er doch jeweils einen irredentistischen Nachgeschmack. Besonders bei der Lektüre der *Wörter* wird bewußt, daß die *Rechtfertigung* des Daseins, also die *Sinnfrage*, das zentrale Thema in Sartres persönlichem Leben darstellt und als der rote Faden sich offenbart. Schon in seinem frühen Roman *Der Ekel* konnotiert die dort beschriebene Erfahrung der ‚Überflüssigkeit der Existenz‘ die Frage nach deren Legitimierung. Und auch im *Flaubert* wird sie das zentrale Thema bleiben. Das *Sein und das Nichts* kann als ein Traktat über *Freiheit* und *Rechtfertigung* betrachtet werden. Sein Ausgangspunkt ist die Absurdität des Daseins und die sich anschließenden Fragen: wie erreiche ich das *Wesen* dieses Daseins? Wie kann ich ihm Sinn einstiften? Um angemessen Antwort erteilen zu können, stellen Husserl und Heidegger Begriffe und Methode als Rüstzeug zur Verfügung¹⁰⁰.

⁹⁹ SN, p. 825.

¹⁰⁰ Lévy, Bernard-Henri, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*. Aus dem Französischen von Petra Willim, München [u.a.]: Hanser, 2002. p. 165, warnt zu recht davor, Sartre vorschnell als ‚den französischen Heidegger‘ zu bezeichnen, nur weil er Teile von dessen Philosophie in seine eigene transferiert: „*Das Sein und das Nichts* ist nicht ein Buch ‚im Geiste Heideggers‘. Wenn jedoch dieses Buch ein großes Buch ist, ... wenn Sartre in der Folge Marx las und sich mit Freud befaßte ..., wenn er mit Hegel eine äußerst eigenwillige Art der Auseinandersetzung führte, deren einzelne Etappen noch analysiert werden sollen und mit denen sich seine ‚Verirrungen‘ im Alter zu einem großen Teil erklären lassen, wenn er vom Mysterium der Freiheit und dem ‚Augenblick der Wahl, der freien Entscheidung, die sich auf die Moral und ein ganzes Leben auswirkt‘, besessen war, wenn er daran festhielt, daß ‚der Mensch‘ ‚frei‘ bleiben kann, obgleich er ‚in die Welt geworfen‘ und dazu gezwungen ist, etwas ‚auf sich zu nehmen, was er nicht gewollt hat‘, sich also ‚das Gegebene zu geben‘ hat, wenn er die Ansicht vertrat, daß der Mensch ‚nichts anderes ist als das, was er aus sich macht‘, daß er ‚zunächst existiert, sich begegnet, in der Welt auftaucht‘ und ‚sich danach bestimmt‘, wenn er an die Geschichtlichkeit glaubte, wenn er – bis hin zur *Kritik der dialektischen Vernunft* (und diese einbegriffen) – stets wiederholte, das Praktisch-Inerte selbst sei historisiert, niemals und nirgends begegne man einer Materie, die nicht immer schon humanisiert sei, und selbst noch der Ausbruch des

Daß auch Freud zur Antwort seinen Beitrag leistet, erkennt Sartre frühzeitig. Denn die Erforschung des eigenen Selbst ist für ihn mit einer biographisch tief verwurzelten Ernsthaftigkeit verbunden und alles andere als nur eine akademische Herausforderung zur Erprobung neuer philosophischer und psychologischer Methoden.

Sartre unterscheidet in *Das Sein und das Nichts* zweierlei Seinsweisen: das ‚Für-sich-Sein‘ (*être-pour-soi*) und das ‚An-sich-Sein‘ (*être-en-soi*). Ersteres entspricht dem Bewußtsein (*cogito*, das Sein des Menschen), Letzteres bezieht sich auf die Welt der Objekte (das Sein der Dinge). Diese beiden Seinstypen bilden fortan die Grundstruktur seiner Existenzphilosophie. Durch die Vermittlung des Bewußtseins besitzt das Existierende die Möglichkeit, sich selbst zum Gegenstand zu werden, denn es existiert nicht nur *an sich*, sondern auch *für sich*. Diese Einsicht ist nicht neu. Wir finden sie bereits bei Hegel erörtert. Neben Husserl und Heidegger offenbart sich damit die dritte Hauptquelle deutscher Philosophie, deren Sartre sich bedient und aus der er sowohl in *Das Sein und das Nichts* als auch in *Kritik der dialektischen Vernunft* reichlich schöpfen wird¹⁰¹.

Vesuv, der Herculaneum zerstört hat, zeuge von diesem ‚Sein-für-den-Menschen‘ noch der offenbar einfältigsten Materie, wenn er vielfach zu solchen oder ähnlichen Formulierungen griff, die das Kennzeichen des Sartreschen Denkens sind und im Grunde vom Verflochtensein der Faktizität und des Entwurfs künden – so verdankt er dies trotz allem seinem gescheiterten Rendezvous mit Heidegger“.

¹⁰¹ Lévy, *Sartre*, p. 533 schreibt dazu: „Auf einer ersten Lektüreebene kann man *Das Sein und das Nichts* als eine Art Pastiche oder Fortsetzung der *Phänomenologie des Geistes* auffassen“. Daß Sartre sich den ‚Ausführungen seiner Vorredner‘ noch niemals ‚angeschlossen‘ oder sich ihnen in irgendeiner (philosophischen) Weise verpflichtet gefühlt hat, drückt Lévy anders, aber dennoch treffend, an gleicher Stelle aus: „Er [Sartre] betrügt den Hegelianismus, beerbt Hegel und kehrt ihm, sobald es irgend möglich ist, den Rücken, kritisiert ihn immanent, zerstört ihn. Das ist der andere Sartre, ... der Verschlagene. Er ist immer noch derselbe Krieger, der aber jetzt auf seinem eigenen Terrain kämpft und, nachdem er die Wachsamkeit des Gegners eingeschläfert hat, sich dessen Begriffe aneignet, um sie zu verdrehen, gegen ihn zu wenden, sie jedenfalls zu den seinen zu machen und zu entstellen. Wir sahen, wie Sartre dies mit Husserl und mit Heidegger

Rasch tritt der Moment des ‚Scheiterns‘ in diesem ‚phänomenologisch-ontologischen System‘ auf, indem sich herausstellt, daß das ‚Für-sich-Sein‘ nicht mit dem ‚An-sich-Sein‘ als reiner Positivität zusammenfällt. Das Ideal wäre dem ‚Für-sich‘ aber das ‚An-sich-Für-sich‘ existieren zu machen. Sartres ‚An-sich‘ ist wie das *Ding* bei Freud und wie es Lacan deutet: es ist das *Ding*, das begehrt, aber nie erreicht werden kann, das Objekt, das sich nie wirklich besetzen läßt. Da es für sich allein nicht sein kann, will das ‚Für-sich‘ stets auf das Objekt hin sich transzendieren, das es nicht ist. Es *ist* nur in bezug auf etwas. Das bedeutet, daß „das Bewußtsein auf etwas ruht, das es nicht ist. Erst in dieser absetzenden Negation konstituiert sich das Bewußtsein. Daraus folgt für Sartre nicht allein der Vorrang der Existenz vor der Essenz, sondern zugleich auch der Ursprung des Nichts“¹⁰². Auf der Grundlage dieser Bewußtseinsstruktur konstruiert Sartre seine Freiheitstheorie. Denn die Freiheit signifiziert das Selbst, „insofern es als fortwährender Modus des Losreißen von dem, was ist, existiert; mehr noch: insofern es sich als solches existieren macht“¹⁰³. Das Sein des ‚Für-sich‘ läßt sich definieren, „als das seiend, was es nicht ist, und als nicht seiend, was es ist“¹⁰⁴. Freiheit und Negation stellen für Sartre gleichermaßen eine ontologische Notwendigkeit dar. „Die notwendige Bedingung dafür, daß es möglich ist, *nein* zu sagen, ist, daß das Nicht-sein eine ständige Anwesenheit ist, in uns und außer uns, daß das Nichts das Sein *heimsucht*“¹⁰⁵. Das menschliche Sein erfährt sich durch die jeweiligen ‚Nichtungen‘ (*néantisations*), die es vornimmt und die auf es zurückverweisen. „Als Nichtung wird es durch das An-sich *ge-seint*; als interne Negation läßt es sich durch das An-sich das an-

tat. Wir sahen, wie er in den großen Gedankengebäuden seiner Zeit buchstäblich räuberte. Er tut das gleiche mit Hegel. Er spielt Heidegger gegen Hegel aus. Dann wieder zieht er die Karte Husserl. Dann trumpft er mit Descartes und seinem Cogito. Und nun versucht er, Hegel den guten Sartreschen Virus einzupflanzen“.

¹⁰² Kampits, *Sartre*, p. 47.

¹⁰³ SN, p. 101.

¹⁰⁴ SN, p. 42.

¹⁰⁵ SN, p. 63.

zeigen, was es nicht ist und was es folglich zu sein hat“¹⁰⁶. Auf diese Weise versucht der Mensch – an einem Selbst-Mangel leidend – seine volle Wirklichkeit zu erfassen. Da ihm dies – durch das hohe Maß an Freiheit und Eigenverantwortlichkeit überfordert – nach Sartre nicht gelingt, bleibt stets eine Spur des Scheiterns und der Vergeblichkeit zurück.

„Unmögliche“ Ethik

Diese kurze Einsicht in die Grundstruktur von Sartres Phänomenologie und Ontologie möge hier genügen, um zum eigentlichen Problem unserer Studie, der moralischen Ohnmacht, zurückzukehren. Anhand dessen, was wir untersucht haben, zeichnet sich ab, daß Sartre einer ‚Du-Ethik‘ nur wenig Chancen einräumt. Die ‚Unmöglichkeit‘ einer ‚Moral am Anderen‘ kulminiert in der Aussage: „Das Wesen der Beziehungen zwischen Bewußtseinen ist nicht das Mitsein, sondern der Konflikt [*L'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit*]“¹⁰⁷. Dadurch, daß Sartre für die fiktiven Konfliktpartner eben nicht den Begriff *Menschen*, sondern die Metonymie *consciences* verwendet, macht deutlich, daß es hier um das Aufeinander-treffen von verschiedenen transzendentalen *Freiheiten* geht. „Dieser Konflikt, dieses antagonistische Grundmodell läßt sich auch nicht durch die Möglichkeit einer ontisch-phänomenal erfahrbaren Gemeinsamkeit widerlegen. Solidarität, Gemeinschaft kann nach Sartre keine ontologische Struktur der ‚réalité humaine‘ darstellen. Wohl konzidiert er, daß es solche Wir-Erfahrungen durchaus gibt, daß aber das darin implizierte Sein mit Anderen eine sekundäre Erfahrung darstellt und daß das Für-Andere-Sein diesem Wir vorausgeht und zugrunde liegt“¹⁰⁸. Die ‚totale Subjektbezogenheit‘ führt die moralische Frage nach dem Anderen in ein unauflösbares Dilemma. Wenn es dem ‚Für-sich-Sein‘ nicht einmal gelingt, sein ‚An-sich-Sein‘ zu erreichen, mit ihm eins zu werden, wie soll es ihm dann gelingen, das Sein des *Anderen* zu

¹⁰⁶ SN, p. 1056.

¹⁰⁷ SN, p. 747, EN, p. 502.

¹⁰⁸ Kampits, *Sartre*, p. 71.

erfassen? Kurzum: die subjektive ‚Seinsbegierde‘ (*désir d’être*) schließt die moralische Rücksicht auf den Anderen aus. Der Andere bleibt stets Mittel und wird nie zum Zweck. Die Forderungen der deontologischen Ethik Kants erfahren in der Existenzphilosophie Sartres ihre Umkehrung. Die klassische Moralphilosophie und auch -Theologie gehen davon aus, daß die menschlichen Begierden (das Lustprinzip) durch die Vernunft beherrschbar sind. Sartres Ontologie versucht hingegen nachzuweisen, daß das Sein ‚Seinsbegierde‘ ist und daß die Begierde, das Streben, die Intentionalität das Sein schlechthin konstituieren und daß das Sein *per se* nicht aufhören kann zu *sein*, das heißt sein zu *wollen*, das heißt zu *begehren*. Vernunft und Begierde finden sich beide im Sein aufgelöst wieder. Freud erkannte schon früher die gleichen Mechanismen für die Triebe (die Sartre wiederum als Teil der ‚Seinsbegierde‘ betrachtet).

Strenggenommen sind die gesuchte Ohnmacht innerhalb dieser Studie und die ‚Unmöglichkeit‘ einer Ethik – auf Sartre bezogen – nicht identisch. Die ‚Unmöglichkeit‘ einer sittlichen Handlung bezieht sich auf den *Anderen*, die Ohnmacht dagegen überkommt das *Selbst* und seine ‚Ich-Geschichte‘. Es ist nach der Existenzphilosophie *möglich*, an sich selbst und *auf sich bezogen* eine – dem eigenen Lustprinzip entsprechende – moralische Handlung vorzunehmen. Motor und Garant ist die *Seinsbegierde* als die egoistische Grundanlage des Menschen. Eine solche ‚Ich-Ethik‘ ist möglich aber auch zugleich ohnmächtig. Es ist deshalb *unmöglich* am Anderen Handlungen vorzunehmen *ohne* egoistisch zu sein. *Unmöglich* heißt eine Ethik, die sich auf den Anderen bezieht und dabei ein anderes Motiv sucht als das, welches allein *in mir selbst* gründet. Das bedeutet, daß jede meiner Handlungen sich immer *auf mich selbst* bezieht und in ihrem Ergebnis *auf mich* zurückwirkt. Eine altruistische oder deontologische Moralbegründung gilt als ‚unmöglich‘ und bleibt hier ausgeschlossen. Die ‚unmögliche‘ Moral ist die logische Konsequenz einer Ontologie, die von der ‚totalen Transzendentalität‘ einer Handlung ihren Ausgang nimmt. Sie ist als ‚transzendentalontologisches‘ *parergon* zu betrachten, als logisches Ergebnis einer ‚Ich-Ontologie‘. Die ichlich gewendete Ethik besitzt die Eigenschaft, ausschließlich *bei*

sich selbst zu verweilen. Der Gefahr einer Ohnmacht bleibt sie dennoch ausgesetzt. Und wenn die Ohnmacht die Individualmoral wie ein Virus befällt, erübrigt die Frage nach dem Anderen sich ebenso wie jene nach der *normativen* Ethik. Es spielt keine Rolle, ob „einer sich betrinkt oder Völker lenkt“ – es geht darum, daß er ist nicht ‚Herr seiner Handlungen‘ ist. Angesichts der Erschütterung des Ich durch die transzendente Ohnmacht droht der *Andere* endgültig aus dem Blick zu geraten. Das Ich scheint in dieser Krise allein *mit sich selbst* beschäftigt. Das Ringen um den Sinn und die Rechtfertigung seiner Existenz nimmt es ganz in Anspruch. Diese biologistisch anmutende Moralbegründung mag auf den ersten Blick den Eindruck eines ‚Sozialdarwinismus‘ erwecken und an ‚evolutionäre Ethik‘ erinnern. Später wird Sartre jedoch – wir werden darauf zurückkommen – erstens den Freiheitsanspruch des Subjekts als zu radikal konstruiert bewerten und teilweise revidieren. Zweitens wird er dieses Ethik-Modell in seine Theorie des dialektischen Materialismus integrieren, es also in eine ‚marxistische Sozialontologie‘ wenden, was ebenfalls zur Entschärfung seines monadisch-selbstliebenden Bildes, das es vermittelt, beiträgt.

Die ‚Depotenzierung‘, welche die romantisch gewendete Transzendentalphilosophie am Ich vorgenommen hatte, erweitern Heidegger und Sartre, indem sie dieselbe auch für das Sein erschließen. Das Ich verliert von da an nicht nur die Hoheit über Geschichte und Moral, sondern auch noch die Domäne des eigenen Seins. Die narzißtische Kränkung des transzendentalen Ich scheint kein Ende zu nehmen. In bewußter Einschränkung verfolgt unsere Untersuchung daher *die Bedingung der Möglichkeit des Handelns* zunächst am einzelnen Subjekt und auf dieses bezogen. Anders gesagt: nur über die Erörterung der Probleme der *Individualmoral* in *Das Sein und das Nichts* sind wir in der Lage, die Ethik der *Kollektiv*-Subjekte zu begreifen. Dies alles ist zu berücksichtigen, wenn wir schließlich das Verhalten Gustave Flauberts und seines gesellschaftlichen Umfeldes verstehen wollen. Sartres Ausführungen über Freiheit, Faktizität und Determination, denen der letzte große Abschnitt von *Das Sein und das Nichts* gewidmet ist, kommen unserem epistemischen Fortschreiten diesbezüglich we-

sentlich entgegen. Ihnen wollen wir uns deshalb zuwenden und sie in Umrissen zu erfassen suchen.

Freiheit und Faktizität

Das ‚In-der-Freiheit-stein‘ ist innerhalb der Existenzphilosophie Sartres in dreifacher Weise zu deuten. Zum einen ist das Sein frei von jeglichem ‚Verankert-sein‘ in der Metaphysik. Und zum anderen geht das Sein, das mit der Existenz in die Welt eintritt, dem Wesen voraus, das heißt es hat erst *selbst* sich zu ‚wesen‘, sein Sein zu ‚errichten‘. Nichts ist *a priori* bestimmt oder festgelegt. Das Sein ist als *réalité-humaine* der Wirklichkeit ausgeliefert und muß in ihr sich frei zurecht finden. Die Freiheit ist somit in doppelter Weise ein „Sein-ohne-Rückhalt [*être-sans-appui*]“ und „ohne-Sprungbrett [*sans-tremplin*]“¹⁰⁹. Das Sein unterliegt – wie wir gesehen haben – dem Streben, das ‚An-sich-Sein‘, das es ist, zu ‚nichten‘, um *das* ‚An-sich-Sein‘, das es *nicht* ist, zu werden bzw. zu sein. Sich streng an diesem ontologischen Grundschema orientierend, entwickelt Sartre seine eigenwillige Theorie von der Freiheit menschlichen Handelns. Die Existenz, auf der das ‚Für-sich‘ aufruht, die es aber doch nicht vollständig zu erfassen vermag, mit der es nie ganz eins ist, wird zur Basis der Freiheit. Das ‚Für-sich‘ ist nie ganz bei sich. Es ist aber auch nie ganz beim ‚An-sich‘, dem Objekt außerhalb seines Selbst. Es strebt nach einer ‚Bindung‘, die es doch nicht ganz festigen wird und, abgesehen davon, ohnehin rasch wieder zu lösen sucht, um die nächste einzugehen, rastlos auf der Suche nach dem erfüllten und mit Sein angereicherten Sein. „Der Mensch ist frei, weil er nicht Sich ist, sondern Anwesenheit bei sich. Das Sein, das das ist, was es ist, kann nicht frei sein“¹¹⁰. So befindet sich das ‚Für-sich‘ in einem permanenten ‚Schwebezustand‘, der das Gefühl von ‚frei-sein‘ begründet und erhält. Es ist der Topos, der ‚draußen‘ liegt, ‚jenseits‘ des ‚An-sich‘, welcher die Freiheit existieren läßt und sie gleichzeitig zur Freiheit nötigt. Die Freiheit als ‚Für-sich-Sein‘ muß in diesem ‚Frei-raum‘ des ‚Draußen‘ und ‚Dazwischen‘ frei

¹⁰⁹ SN, p. 831, EN, p. 560.

¹¹⁰ SN, p. 765.

sein, es bleibt ihr nichts anderes übrig. So kommt Sartre zu dem Schluß: „Ich bin verurteilt, für immer jenseits meines Wesens zu existieren, jenseits der Antriebe und Motive meiner Handlung: ich bin verurteilt, frei zu sein. Das bedeutet, daß man für meine Freiheit keine anderen Grenzen als sie selbst finden kann oder, wenn man lieber will, daß wir nicht frei sind, nicht mehr frei zu sein“¹¹¹. Ihre Antriebskraft erfährt die Freiheit aus der ‚Nichtung‘. Die *néantisation* des jeweiligen ‚An-sich‘ verleiht ihr die nötige Motivation, sich aufs Neue zu *sein*. Das ständige ‚Unwohl-sein‘ im eigenen Sein verhindert den Stillstand in diesem ontologischen Prozeß und bildet zugleich den Anreiz, mit der ‚Nichtung‘ fortzufahren sowie den ‚Entwurf‘ des Seins zu erneuern. Die Freiheit ist nur als ‚Nichtung‘ eines Gegebenen denkbar¹¹². Sie ist daher „keine hinzugefügte Qualität oder Eigenschaft meiner Natur; sie ist ganz genau der Stoff meines Seins“¹¹³.

Wir haben bis hierher gesehen, daß der Konstruktion des Seins eine Dialektik innewohnt. Dieses Grundmuster scheint für Sartre evident und nicht frei verfügbar. Der Impuls, zu ‚nichten‘ und sein zu wollen, liegt im Sein selbst und bildet seine dialektische Struktur. Das ‚An-sich‘ hingegen, das Objekt des Begehrens und der Transzendenz, das es zu diesem ‚Sein-machen‘ unbedingt benötigt, vermag es *frei zu wählen*. Wählen *muß* es, da es ja die Veranlagung besitzt, sich sein zu machen und das Bewußtsein *intentional* konstituiert ist. Es besteht für Sartre überhaupt keine Möglichkeit, *nicht* zu wählen. *Was* es aber zum Zwecke seiner ‚Ent-werfung‘ wählt, steht ihm frei. Dies wäre die dritte ontologische Dimension der Freiheit. Der Mensch ist frei von Metaphysik, frei, weil er nicht bei sich ist und frei, weil es ihm möglich ist, das Objekt seiner ‚Überschreitung‘ selbst zu wählen.

Doch ist der Mensch wirklich so frei wie Sartre hier vorgibt? Bei genauer Betrachtung fällt eine Kontradiktion ins Auge: „Die Freiheit ist genau das Nichts, das im Kern des Menschen *geseint wird [est été]* und die menschliche-Realität zwingt, *sich zu machen*

¹¹¹ SN, p. 764.

¹¹² Cfr.: SN, p. 832.

¹¹³ SN, p. 762.

statt zu sein“¹¹⁴. Der Mensch soll also zum Akt der ‚Wahl‘ selbst, die sich als Sein-machen vollzieht, *gezwungen* sein. Das Objekt dieser ‚Wahl‘ jedoch vermag er frei zu bestimmen. Das ist zweischneidig. Der erste Teil des Aktes ist ein Zwang, der zweite vollzieht sich in absoluter Freiheit. Ist ein *Zwang* nicht eine *Determination*? Sartre jedoch schließt jegliche Determination des Menschen aus, da ja die Existenz dem Wesen vorausgeht. Wir können diesen Widerspruch hier nur konstatieren aber nicht auflösen. Versuchen wir, dem Gedankengang Sartres weiter zu folgen.

Sartre läßt hinsichtlich der menschlichen Freiheit nur zwei Möglichkeiten zu: völlige Freiheit oder völlige Determination¹¹⁵. Der sogenannte ‚freie Wille‘ (*libre arbitre*) wird in sein Modell der ‚freien Wahl‘ (*choix libre*) integriert. Der Wille ist auf keinen Fall als „gegebenes psychisches Faktum“ anzusehen, da er ja sonst ein ‚An-sich‘ wäre. Das wiederum könnte einen Widerspruch auslösen, da bekanntlich nach Sartre das ‚An-sich‘ *per definitionem* nur das ist und sein kann, was es ist, das heißt es könnte sich nicht *verändern*¹¹⁶. Nur das ‚Für-sich‘ ist durch Transzendierung zu einer Veränderung in der Lage. Demnach gehört der ‚freie Wille‘ dem Akt des intentionalen Bewußtseins an, sonst könnte er zu keiner Wandlung beitragen. Sartre geht nicht „von einem Willen aus, dessen ‚Wesen‘ Freiheit wäre, sondern er bestimmt umgekehrt Freiheit als Bedingung, unter welcher Willensvollzüge möglich sind. (...) Nicht der Wille trifft somit die Entscheidung, sondern die Freiheit hat sie je schon getroffen, wenn der Wille mit seiner Entscheidung dem bereits Entschiedenen zustimmt“¹¹⁷. Der Wille setzt sich „als reflektierten Entschluß in bezug auf bestimmte Zwecke. Aber diese Zwecke schafft er nicht. Er ist vielmehr eine auf sie bezogene Seinsweise“¹¹⁸. Eine Leidenschaft verfügt nach Sartre über die Kompetenz, z.B. den „Wert des Lebens“

¹¹⁴ SN, p. 765, EN, p. 516.

¹¹⁵ Cfr.: SN, p. 768.

¹¹⁶ Cfr.: SN, p. 767.

¹¹⁷ Pieper, Annemarie, *Freiheit als Selbstinitiation*, in: Schumacher, Bernard (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts* (Klassiker Auslegen, vol. 22), Berlin: Akademie Verlag, 2003, pp. 195-210, p. 199 et p. 201.

¹¹⁸ SN, p. 769.

(Selbsterhaltung) in einer bestimmten Lebenssituation als obersten Zweck zu setzen. Der Wille hingegen entscheidet über die Wahl der Mittel sowie den Reflexions- und Explikationsgrad zur *Erreichung* des Zweckes, nicht aber über diesen selbst¹¹⁹. Wichtig ist für Sartre, daß der Wille an der *Nichtung* der Faktizität partizipiert, die für ihn den eigentlichen und wesentlichen Grund der Freiheit bildet. Der Wille definiert sich im Rahmen von Antrieben (Leidenschaften) und Zwecken, die vom ‚Für-sich‘ bereits frei entworfen und festgelegt wurden. Die letzte ‚Wahl‘ der Zwecke geschieht als freier *Selbstentwurf*. Dies ist der Moment im System, in dem Sartre, als Konsequenz seiner ontologischen Konstruktion des Selbst, dem Individuum die *volle Verantwortung* für dessen Handlungen zuschreibt und auferlegt. Das ‚Für-sich‘ *wählt* seinen ‚Entwurf‘ zu sein *frei* und *selbstverantwortlich*. Selbst Um- und Zustände, die gänzlich ‚unreflektiert‘, ‚rein emotional‘ erlebt werden, wie Phobien oder Neurosen, sind für Sartre durch ‚Selbstwahl‘ entstanden. „Meine Furcht ist *frei* und manifestiert meine Freiheit, ich habe meine ganze Freiheit in meine Furcht gelegt und habe mich als unter diesen oder jenen Umständen furchtsam gewählt“¹²⁰. Da alle Erscheinungsweisen des Seins selbstverantwortlich gewählt werden, herrscht eine Art ‚ontologischer Egalität‘. Auch in bezug auf die *Freiheit* der ‚Wahl‘ existiert kein ‚ontologischer Gradualismus‘, für den eine Wertehierarchie sich finden ließe. Das bedeutet, daß eine ‚Wahl‘ *bewußter* ablaufen kann als eine andere, aber nicht *freier*. Die ‚Wahl‘ geschieht *immer* und *gleich* frei. „In bezug auf die Freiheit gibt es kein bevorzugtes psychisches Phänomen. Alle meine ‚Seinsweisen‘ manifestieren sich in gleicher Weise, da sie nämlich Arten sind, mein eigenes Nichts zu sein“¹²¹. Aus der Perspektive der ‚freien Wahl‘ ist demnach jeder ‚Entwurf‘ gleich-gültig und gleich-wertig. Durch die Logik dieses Ganges gelangt Sartre zu der bekannten These, daß alle Tätigkeiten äquivalent seien und es auf dasselbe hinauslaufe, „ob man sich einsam betrinkt oder Völker lenkt. Wenn eine dieser Tätigkeiten die andere übertrifft, so nicht wegen ihres realen

¹¹⁹ Cfr.: SN, p. 770.

¹²⁰ SN, p. 773.

¹²¹ SN, p. 773.

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“¹²². Die konsequente Alleinverantwortlichkeit des Wählenden gegenüber seinen Handlungen führt außerdem dahin, daß „alle Entschuldigungs- und Entlastungsgründe sowie Phänomene wie Reue und Gewissen abgewehrt werden“¹²³.

Bis jetzt haben wir erfahren, daß der Zweck einer Handlung frei gesetzt und die ‚Wahl‘ eines ‚Entwurfes‘ frei bestimmt ist. Doch wo und wann geschieht die ‚Urwahl‘ eines Zweckes? Wie ist die jeweilige ‚Wahl‘ versteh- und einsehbar? Das Motiv einer Tat kann nicht im ‚Rückgang‘, in der ‚Zurückverfolgung‘ ihrer Kausalkette bestehen. Sartre sucht etwas bestimmtes ‚Unreduzierbares‘ (*irréductible*). In diesem Zusammenhang, beim Lösen der Frage nach Freiheit und Determination, entsteht bei Sartre die Idee von der Existenz einer *ursprünglichen Wahl* (*choix originel*), die alle folgenden ‚Wahlen‘ vereinnahmt und beeinflusst. Sartre geht davon aus, daß Motive, Antriebe und Zwecke im Rahmen der Freiheit als *vereinigend organisiert* verstanden werden müssen¹²⁴. Das freie Existierende erkennt sich, indem es sich als das, was es ist, durch „etwas anderes als es selbst anzeigen läßt, das heißt durch einen Zweck, der es nicht ist und den es auf die andere Seite der Welt projiziert ...“¹²⁵. Dieses ‚Sich-anzeigen-lassen‘ möge zur Enttöschung der ‚Urwahl‘ beitragen. Die ‚Wahl‘ der ‚Anzeige‘ geschieht nämlich nicht *beliebig*, unvorhersehbar oder zufällig. Es existiert nach Sartre eine *Totalität* (*totalité*) des ‚Entwurfes‘. Das Ganze erscheint im Einzelnen und dieses wiederum verweist zurück auf die ‚Totalität‘. Ich könnte in einer bestimmten Situation so oder auch anders handeln. Ich würde mich dann als ein im Rahmen meiner ‚Wahl‘ frei Entscheidender empfinden. Sartre warnt jedoch vor einer allzu ‚formellen Betrachtung‘ der ‚Wahlfreiheit‘, indem er auf die Notwendigkeit verweist, *tiefer* zu

¹²² SN, p. 1071.

¹²³ Kampits, *Existentialistische Ethik*, p. 177.

¹²⁴ Cfr.: SN, p. 785.

¹²⁵ SN, p. 786.

blicken. „Wenn ich also verstehen will, unter welchen Bedingungen ich eine Müdigkeit als unerträglich erliden kann, darf ich mich nicht an angebliche faktische Gegebenheiten halten, die sich lediglich als eine Wahl herausstellen, sondern muß versuchen, diese Wahl selbst zu untersuchen, und sehen, ob sie sich nicht in der Perspektive einer umfassenderen Wahl [*choix plus large*] erklärt, in die sie sich als sekundäre Struktur integriert“¹²⁶. Ich wünsche ja, durch den ‚Blick des Anderen‘ (*regard d’autrui*) mir ein bestimmtes Sein, das ich begehre, anzeigen zu lassen. Dieses Sein kann – so Sartre – nicht nur die fleischliche Müdigkeit sein. Es erfordere eine *regressive Analyse*, um zu einem ‚Initialentwurf‘ (*projet initial*) vor- bzw. zurückzudringen, in den auch das Detail der Müdigkeit sich ontologisch sinnvoll einfügen läßt. „Es kommt ja darauf an, die durch eine Handlung – durch *jede* Handlung – implizierten Bedeutungen herauszufinden und von da zu reicheren und tieferen Bedeutungen überzugehen, bis man auf die Bedeutung trifft, die keine andere Bedeutung mehr impliziert und nur auf sich selbst verweist“¹²⁷.

Nun folgt im Text die erste Applikation der psychoanalytischen Methode Freuds, welcher ebenfalls auf die tieferen Strukturen von Handlungen verwiesen hat und für den jede Art von Tätigkeit niemals auf sich selbst beschränkt bleibt. Zugleich weist Sartre aber auch auf wesentliche Differenzen hin. Durch die Annahme psychophysiologischer Triebe als Basis allen Handelns konstituiere Freud einen „vertikalen Determinismus [*déterminisme vertical*]“¹²⁸. Für ihn dagegen ist auch die Affektivität des Menschen eine *tabula rasa*. Die Existenz beginnt mit dem Nichts, und die Essenz entspricht einer *creatio ex nihilo*. Es seien die äußeren Umstände und im Grunde die *Geschichte* des Subjekts, die entscheide, ob sich dieser oder jener Trieb auf dieses oder jenes Objekt fixiere¹²⁹. Alles entscheidet sich an der Beziehung des Subjekts zum Gegebenen in der Welt. Von den *Dingen* und vom *Anderen* her läßt es sein Sein sich schließlich anzeigen, *auch* seine

¹²⁶ SN, p. 789.

¹²⁷ SN, p. 793.

¹²⁸ SN, p. 794, EN, p. 535.

¹²⁹ Cfr.: SN, p. 794.

Triebe. Diese stellen keine *a-priorisch*-biologistische Notwendigkeit dar. Erst wenn die *äußeren* Umstände es durch ihre *Existenz* zulassen, kann der Mensch durch sie einen Trieb entstehen oder einen Komplex sich anzeigen lassen. Sartre führt als Beispiel die soziale Struktur der Koralleninseln an. Dort könne der Ödipuskomplex wegen entsprechender Konstellationen in den Familienverhältnissen sich nicht bilden. Ebenso *äußere* Umstände seien es dann auch, die entscheiden würden, „ob sich dieser Komplex“ – falls er doch entstehen sollte – „im Pubertätsalter ‚auflöst‘ oder im Gegenteil der Pol des Sexuallebens bleibt“¹³⁰. Eine Neurose und ein Komplex können den ‚Seinsentwurf‘ des Subjekts inhaltlich ausfüllen und fixieren, ebenso können sie aber auch das Zentrum verlassen und eine weniger wichtige ‚Funktion‘ ausüben. Schon der Begriff *Trieb* ist Sartre zu abstrakt und inhaltsleer. Er beklagt an gleicher Stelle, daß der Psychoanalyse die Dimension des Zukünftigen fehle und die *réalité-humaine* allein sich durch einen „Regref von der Gegenwart zur Vergangenheit aus“¹³¹ interpretieren ließe. Sartre sieht damit aber die ihm wesentliche Sinnfrage gefährdet. Der Sinn des Seins liegt für ihn nach wie vor darin, in der Möglichkeit zu stehen, sich auf *Zukunft* hin ‚ent-werfen‘ (*projeter*) zu können (Flaubert bildet seinen Stil anhand umfangreicher Lektüre, um einmal ein guter Schriftsteller zu *werden*). Das gegenwärtige und vergangene Sein wird von der Zukunft her mit Sinn versehen und angezeigt. „Auf diese Weise wird die Freiheit gerettet, denn so verstanden ist ihr nichts vorgegeben außer dem von ihr selbst in Form eines Selbstentwurfs gesetzten Zweckbündel, das sie aber eben selbst hervorgebracht hat und – ausgehend von der bestehenden Mangelsituation – als (noch) nicht vorhandene Wirklichkeit in die Zukunft projiziert sowie durch Reflexion auf die Mittel zu ihrer Herbeiführung auf die Gegenwart zurückbezieht, in welcher der als das Mittel der Wahl bestimmte Weg zum Ziel, das heißt die Vergegenwärtigung ihren Anfang nimmt“¹³². Ohne die *regressive* Hermeneutik der Geschichte eines Menschen mit Hilfe der Psychoanalyse bleibt eine ‚zukünftige

¹³⁰ SN, p. 794.

¹³¹ SN, p. 795.

¹³² Pieper, *Freiheit als Selbstinitiation*, p. 202.

Deutung' für Sartre jedoch ebenso unverstehbar wie die Gegenwart oder eine ‚Wahl‘, die nicht im Gesamt eines ‚Entwurfes‘ situiert werden kann. Gemeinsam mit Freud lehnt Sartre deshalb einen ‚linearen Determinismus‘ ab. Das bedeutet, er weigert sich, in einer Handlung, auch in der unbedeutendsten, nur die Wirkung einer vorhergehenden Kausalität zu sehen. Einen ‚vertikalen Determinismus‘, wie er Freuds Reduktion einer Handlung auf die Triebe nennt, will Sartre jedoch nicht als Alternative gelten lassen. Er bemüht sich zwischen ‚linearem‘ und ‚vertikalem Determinismus‘ um einen eigenen Weg für die Situierung einer Handlung. Zusammen mit der psychoanalytischen Methode übernimmt er jedoch gleichzeitig wesentliche Elemente des ‚vertikalen Determinismus‘, vielleicht sogar mehr als ihm lieb ist und er sich eingestehen möchte. Menschliches Handeln will Sartre als eine ‚sekundäre Struktur‘ verstanden wissen, die in einer ‚globalen Struktur‘ aufgeht, das heißt auf die *Totalität* des jeweiligen Individuums verweist. „Andernfalls müßte ich mich ja als einen horizontalen Strom von Phänomenen begreifen, von denen jedes durch das vorhergehende in Exteriorität bedingt ist – oder als eine Substanz, die das Abfließen trägt, bar des Sinns ihrer Modi“¹³³. Den ‚vertikalen Determinismus‘ der Psychoanalyse will Sartre nur insoweit übernehmen, als er ihm dienlich ist, ‚den Strom von Phänomenen‘ auf einen bestimmten ‚Initialentwurf‘, eine ‚ursprüngliche Wahl‘, deren Vertikalität Vergangenheit *und* Zukunft zu umfassen in der Lage ist, zurückverfolgen zu können. Das Verhältnis von Trieb und Handlung erinnert für Sartres Geschmack zu sehr an die Kausalkette des ‚horizontalen Determinismus‘. „Wir stimmen den Psychoanalytikern zu, daß jede menschliche Reaktion *a priori* verstehbar ist. Aber wir werfen ihnen vor, diese anfängliche ‚Verstehbarkeit‘ gerade verkannt zu haben, wenn sie versuchen, die betreffende Reaktion durch einer frühere Reaktion zu erklären, was den kausalen Mechanismus wieder einführt: das Verstehen muß anders definiert werden. Verstehbar ist jede Handlung als Entwurf seiner selbst auf ein Mögliches hin“¹³⁴. Auf diesem Wege kommt Sartre wieder auf das

¹³³ SN, p. 795.

¹³⁴ SN, p. 797.

angeführte Beispiel seiner Müdigkeit zurück, die unterwegs mit Freunden auf einer Wanderung eintritt. Durch die mit psychoanalytischer ‚Technik‘ angereicherte und erweiterte Methode sieht er sich nun in der Lage, jene Müdigkeit nicht mehr als Ergebnis physikalischer Verkettungen erörtern zu müssen, sondern sie als ein in das Gesamt eines ‚Lebentwurfes‘ integriertes Phänomen wahrzunehmen und zu begreifen. Der ‚Entwurf‘, auf den die Müdigkeit verweist, ist in diesem konkreten Beispiel Sartres ein *Minderwertigkeitsgefühl*. „So ist der Minderwertigkeitskomplex freier globaler Entwurf meiner selbst als dem andern gegenüber minderwertig, er ist die Art, in der ich wähle, mein Für-Andere-sein zu übernehmen, die freie Lösung, die ich der Existenz des andern, diesem unüberwindbaren Skandal gebe. So muß man meine Minderwertigkeitsreaktionen und mein Mißerfolgsverhalten vom freien Entwurf meiner Minderwertigkeit aus als Wahl meiner selbst in der Welt verstehen“¹³⁵. Der Zustand der Müdigkeit wurde von ihm selbst aktiv *konstruiert*, um dem Minderwertigkeitskomplex eine sichtbare Form und Gestalt zu geben und ihm als ‚Initialentwurf‘ die erforderliche ‚Exteriorität‘ zu verschaffen. Würde man hier als Folie die Psychoanalyse auflegen, könnte man den Vorgang zweifellos als neuronale Reizbewältigung durch Wiederholungszwang diagnostizieren. Freud würde hier ohnehin anders argumentieren. Für ihn wäre auch ein in die Zukunft weisender ‚Entwurf‘ als eine projizierte aber noch nicht vollzogene *Reaktion* auf psychische Reize zu verstehen, die von erlebten Traumata in der Vergangenheit herrühren. Aus diesem Grunde wohl fällt der Aspekt des Zukünftigen für die Psychoanalyse weniger ins Gewicht. Das ‚Möglichkeitsprinzip‘, welches für Sartre die ontologische Freiheit manifestiert, betrachtet die klassische Psychoanalyse nur mehr als auf die Vergangenheit bezogenes ‚Reaktionsprinzip‘. Wir werden im *Flaubert* jedoch sehen, daß Sartres Haltung diesbezüglich im Laufe der fast dreißig Jahre, die zwischen diesen Werken liegen, sich verändert und eine Annäherung an Freuds ‚vertikalen Determinismus‘ gebracht hat. Der Verwendung psychoanalytischer Methoden innerhalb

¹³⁵ SN, p. 797.

der phänomenologischen Ontologie Sartres wenden wir uns noch einmal weiter unten zu.

Zurück zur ‚totalen Freiheit‘. Sartre weiß – bei aller Liebe zur ihr – um die Wirklichkeit des ‚In-der-Welt-seins‘, das heißt um die Mühe, welche die ‚Faktizität des Alltags‘ dem Menschen bereitet und wie wenig frei er sich doch oftmals empfindet. Die Umstände und Bedingungen dieses Gefühls der ‚Unfreiheit‘ nennt er ‚Widrigkeitskoeffizienten‘ (*coefficient d’adversité*). Daß die ‚Überschreitung‘ des Gegebenen zum Zwecke der Seinung des Seins Leiden erzeugt, versucht Sartre nicht zu verharmlosen sondern er integriert diese Tatsache in sein Modell von Freiheit und ‚Totalität‘. ‚Überschreitung‘ bedeutet *Verwandlung* und *Veränderung*.¹³⁶ Es verändert sich sowohl das eigene Sein als auch das Gegebene selbst. „Das Auftauchen der Freiheit ist also Kristallisation eines Zwecks *an Hand eines Gegebenen* und Entdeckung eines Gegebenen *im Licht* eines Zwecks; diese beiden Strukturen sind simultan und untrennbar“¹³⁷. So wie die Dialektik ein Unbehagen als Ausgangspunkt beansprucht um überhaupt als Dialektik verstanden zu werden und um sich dialektisch entfalten und äußern zu können, bedarf es des ‚Gegebenen in Situation‘ mit seinem ‚Widrigkeits-‘ und ‚Verwendbarkeitskoeffizienten‘ (*coefficient d’utilisabilité*), damit die Freiheit als Freiheit sich wahrnimmt und versteht. ‚Situation‘ bedeutet die Fülle von Gegebenem, von ‚Anwesenheiten‘, die mich um-geben. „Ohne Bezug auf die Situation würde die Freiheit zu einer leeren Abstraktion verkümmern – sie wäre dann, je nach Betrachtungsweise, innere Freiheit oder bloße Indifferenz. Denn die ‚Situation‘ ist selbst ein doppeldeutiges Phänomen, etwas, das sowohl die Kontingenz des An-sich wie auch des Für-sich umfaßt“¹³⁸. Erst *in Situation* ist der Mensch in der Lage, die ihn umgebende Kontingenz durch ‚freies Wählen‘ zu bewältigen. Kurzum: Die Freiheit beginnt mit der ‚Situation‘. Und vorher? Das Sein bleibt ein in die *réalité-humaine* geworfenes,

¹³⁶ SN, p. 882: „[I]ch werde also in meinem eigenen Sein verwandelt, da ich die Zwecke *bin*, die ich gewählt habe, und die Techniken, die sie realisieren“.

¹³⁷ SN, p. 877.

¹³⁸ Kampits, *Sartre*, p. 54 sq.

und dieses ‚Hineingeworfen-sein‘ kann es nicht selbst bestimmen. Die Existenz vermag ihre Essenz zu wählen und zu schaffen aber nicht die Existenz selbst. Diese ‚Wahl‘ müßte in einer Art ‚pränatalen Akt‘ sich vollziehen. Hier wird die Freiheit sich selbst zur Determinierung. „Weil die Freiheit verurteilt ist, frei zu sein, das heißt, sich nicht als Freiheit wählen kann, gibt es Dinge, das heißt eine Kontingenzfülle, innerhalb deren sie selbst Kontingenz ist; durch die Übernahme dieser Kontingenz und durch ihr Überschreiten kann es gleichzeitig eine Wahl und eine Organisation von Dingen *als Situation* geben. (...) [D]eshalb bin ich frei nur in Situation“¹³⁹. Ebenso wie die Freiheit sich nicht selbst zu wählen in der Lage ist, kann im Verhältnis dazu auch die *Verantwortlichkeit* nicht ihr eigener Grund sein. Die Verantwortlichkeit ist nicht für ihre eigene Existenz verantwortlich. Ich bin nicht Grundlage meines Seins. „Wohl habe ich weder gewählt, geboren zu werden, noch die Umstände, in die ich geboren wurde, das soziale Milieu, die Epoche meiner Geburt, aber ich übernehme – zustimmend oder abweisend – diese meine Geburt, als Faktizität“¹⁴⁰. Verantwortung steht in diesem Fall unter dem Aspekt der ‚Nachträglichkeit‘. Ich kann *a posteriori* zu meiner Geburt durch ‚Wahl‘ Stellung nehmen. Da die Freiheit ein Faktum benötigt, um sich durch ‚Wahl‘ zu vollziehen, muß auch die Geburt als Faktum erscheinen, um gewählt werden zu können. Eine *präinatale* ‚Wahl‘ der Geburt kann es folglich nicht geben, da diese noch keine Faktizität besäße. „Also *wähle* ich in gewissem Sinn, geboren zu sein“¹⁴¹. Nur durch das postnatale ‚In-Situation-sein‘ ist es Sartre möglich, zu solch paradoxem Schluß zu gelangen¹⁴².

¹³⁹ SN, p. 878 sq.

¹⁴⁰ Kampits, *Sartre*, p. 78.

¹⁴¹ SN, p. 954.

¹⁴² Da Sartres Grundintention die Frage nach dem Sinn des Lebens und der Rechtfertigung des Daseins ist, können auch seine radikalen Schlußfolgerungen über die Selbstverantwortlichkeit der Geburt nur in dieser Hinsicht gedeutet und verstanden werden. Er läßt dem Menschen eine bis dahin in der Philosophie nicht gekannte Bürde an Transzendentalität und Subjektivismus auf. Dies geht soweit, daß er die Frage nach dem *a-priorischen, pränatalen Warum* um der Freiheit willen nicht zu stellen erlaubt, SN, p. 954: „[I]ch stoße immer nur auf meine Verantwortlichkeit,

Eine weitere ‚faktische Grenze‘ der Freiheit – nach dem ‚Gegebenen in Situation‘ – sieht Sartre im *Anderen*. Durch die Anwesenheit und das Auftauchen des Anderen „erscheinen gewisse Bestimmungen, die ich *bin*, ohne sie gewählt zu haben. Ich bin ja Jude oder Arier, schön oder häßlich, einarmig usw. Alles das bin ich *für den andern*, ohne Hoffnung, diesen Sinn, den ich *draußen* habe, erfassen oder gar verändern zu können“¹⁴³. Hier geht es darum, daß der Andere insofern kein ‚Gegenstand‘ ist, weil er selbst über eine subjektive Freiheit verfügt. Ich vermag mein Sein zwar durch Gegenstände (Haus, Tasse etc.) mir anzeigen zu lassen und so zur ‚Totalität‘ und zum Sinn meines Seins zu gelangen, jedoch verfügt der Andere über das besondere Potential, mir von sich aus – ungefragt, im ungünstigsten Falle – mein Sein anzuzeigen. Es wird mir von *außen*, unabhängig von mir, Sinn verliehen. „So existiert etwas von mir – gemäß dieser neuen Dimension – in der Art des *Gegebenen*, wenigstens *für mich*, denn dieses Sein, das ich bin, *wird erduldet*, es ist, ohne *existiert zu werden*“¹⁴⁴. Es kann auf diese Weise zur Entfremdung der eigenen Persönlichkeit kommen. Der Jude muß sich nicht als Jude fühlen, wird aber von seiner Umgebung als solcher ‚sein gemacht‘. Die Erklärung, daß die Rasse eine kollektive Einbildung sei und sie objektiv nicht existiere, daß es statt dessen nur Individuen gäbe, mag richtig sein, den Gegenüber aber hilft sie nicht zu überzeugen. Welche Lösung findet Sartre für dieses Dilemma des ‚entfremdeten Seins‘?

Um auch das *Leiden* an der eigenen ‚Seinswahl‘ demonstrieren zu können, führt er – wir haben das bereits gesehen – Beispiele gesellschaftlicher Diskriminierung an. Sartre bleibt dem Rahmen seiner Ontologie treu und überträgt auch in einem uns extrem

deshalb kann ich nicht fragen ‚*Warum* bin ich geboren?‘, den Tag meiner Geburt verfluchen oder erklären, daß ich nicht verlangt habe, geboren zu werden, denn diese verschiedenen Haltungen gegenüber meiner Geburt, das heißt gegenüber dem *Faktum*, daß ich eine Anwesenheit in der Welt realisiere, sind eben nichts anderes als verschiedene Arten, diese Geburt in voller Verantwortlichkeit zu übernehmen und sie zur *meinen* zu machen“.

¹⁴³ SN, p. 901 sq.

¹⁴⁴ SN, p. 902 sq.

scheinenden Falle die Verantwortung konsequent auf das wählende Subjekt. Selbst der Imperativ „Eintritt für Juden verboten“ könne nur Sinn haben auf der Grundlage und durch die Grundlage meiner ‚Wahl‘¹⁴⁵. Ich konstruiere eine ‚Situation‘, die aufgrund der Anwesenheit und Existenz des Anderen zu einem *Draußen* wird. Das ‚Für-sich‘ findet sich mehr als in jeder anderen ‚Situation‘ *außerhalb* seiner selbst wieder. Der eigentliche Sinn, eine solche ‚Situation‘ als ‚Draußen-sein-für-den-anderen‘ herbeizuführen, liegt in dem quasi masochistischen Wunsch nach Sinnerschließung durch ‚Exteriorität‘. Mit dem Adjektiv *masochistisch* sei auf die ‚Passion‘ verwiesen, die mit jenem ‚Vom-anderen-gesehen-werden‘ (*être-vu-par-autrui*) verbunden ist. „Nur indem ich die *Freiheit* der Antisemiten (welchen Gebrauch sie von ihr auch machen) anerkenne und dieses *Jude-sein*, das ich für sie bin, auf mich nehme, nur so wird das *Jude-sein* als objektive äußere Grenze der Situation erscheinen; wenn es mir dagegen gefällt, die Antisemiten als bloße *Objekte* zu betrachten, verschwindet mein *Jude-sein* sofort und weicht dem bloßen Bewußtsein (davon), freie, nicht zu qualifizierende Transzendenz zu sein“¹⁴⁶. Der Andere übernimmt nun mittels des Blickes, der mich entfremdet, die Funktion des oben erwähnten ‚Widerstandskoeffizienten‘. „Wenn sich frei wollen wählen heißt, in dieser Welt angesichts der anderen zu sein, wird der, der sich so will, auch die *Passion* seiner Freiheit wollen“¹⁴⁷. Diese ‚autodestruktive‘ Tendenz würde Freud in den Kategorien seiner Psychoanalyse durchaus wiedererkennen, sie jedoch auch hier als *Wiederholungszwang* bezeichnen. Sartre gesteht selbst, daß die Freiheit in der Begegnung mit dem Anderen letztlich nicht auf ein frontales Hindernis stößt, sondern auf eine „Art von Zentrifugalkraft ihrer Natur selbst“. Und diese ‚Kraft‘, die der Freiheit innewohnt, nennt er bezeichnenderweise „eine Schwäche in ihrem Stoff“¹⁴⁸. Indem Sartre jede Determinierung als *gewählte* Faktizität zum ‚transzendentalen Bestandteil‘ der Freiheit erklärt, sucht er den traditionellen synergetischen

¹⁴⁵ Cfr.: SN, p. 903.

¹⁴⁶ SN, p. 906.

¹⁴⁷ SN, p. 905.

¹⁴⁸ SN, p. 905.

Konflikt zu vermeiden, wie wir ihn vorwiegend in seiner theologischen Gestalt aus dem Verhältnis von *Freiheit und Gnade* kennen.

Es bleibt bei diesem ‚Außen-vorgang‘ weniger die Frage offen, ob ich die Entfremdung, die mir durch den Anderen geschieht, als solche *übernehme* oder nicht, sondern vielmehr ist das Phänomen als Ganzes, seine Existenz überhaupt, von Interesse. Im Zusammenhang mit der Untersuchung der Tatsache, daß das ‚Dem-Blick-des-Anderen-ausgeliefert-sein‘ eine *a-priorische* Tendenz des Leidens und Scheiterns impliziert, entdeckt man bei Sartre so etwas wie *Abhängigkeit vom Anderen*. Wir haben ja gesehen, daß das ‚Für-sich‘ nicht *sein* kann. Um sein zu können, bedarf es etwas, auf das es Bezug nehmen kann. „Für mich bin ich ebenso wenig Lehrer oder Kellner, wie ich schön oder häßlich, Jude oder Arier, geistreich, vulgär oder vornehm bin. Wir nennen diese Merkmale *Unrealisierbare*. (...) ... und ich, der ich sie *bin*, kann sie nicht realisieren“¹⁴⁹. Mit der Einführung des Begriffes des *Unreali-*

¹⁴⁹ SN, p. 907. Passagen wie diese zeugen davon, daß die Autonomie des Subjekts auch bei Sartre ‚Luftlöcher‘ erhält und das ‚Monadenmodell‘ für seinen Subjektivismus keine adäquate Metapher wäre. Die Schärfe der Kritik von Herbert Marcuse, *Existentialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres L'Être et le Néant* (1948), in: idem, *Aufsätze und Vorlesungen 1948-1969* (Schriften, vol. 8), Springer: zu Klampen, 2004, p. 23, dessen Mißtrauen gegenüber der Existenzphilosophie Sartres hier repräsentativ stehen soll, ist aufgrund des *intersubjektiven* Abhängigkeitsverhältnisses m.E. nicht gerechtfertigt: „In der Philosophie Sartres ist dieses Subjekt noch mit all dem Prunk ausgestattet, den die sich entwickelnde individualistische Gesellschaft einmal verlieh. Das ‚Für-sich‘ erscheint mit den Attributen absoluter Autonomie, ewigen Besitzes und ewiger Abneigung (genauso wie der Andere als derjenige erscheint, der meine Welt usurpiert, sich aneignet und sie taxiert, als der ‚Dieb‘ meiner Möglichkeiten). Hinter der nihilistischen Sprache des Existentialismus verbirgt sich die Ideologie der freien Konkurrenz, der freien Initiative und der für jeden gleichen Chance. Jedermann kann seine Situation ‚transzendieren‘, seinen Entwurf ausführen: jedermann hat seine absolut freie Wahl. Wie ungünstig die Bedingungen auch sein mögen, der Mensch muß sie hinnehmen und aus dem Zwang seine Selbstverwirklichung machen. Jedermann ist Herr seines Schicksals“.

Auch Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, p. 296, weist darauf hin, daß der Andere von Anfang an in der Seinsstruktur des Ich enthalten

sierbaren verweist Sartre nicht nur auf die Abhängigkeit vom Anderen, sondern auch auf einen weiteren *Ohnmachtsaspekt*. Der Spannung, die das Selbst und der Andere bezüglich des Seins erzeugen, inhäriert die Anwesenheit von Ohnmacht. Es geht nicht nur um die freie Übernahme fremder Seinszuweisung. Das Sein, das der Andere mir von mir selbst anzeigt, existiert auch noch, wenn ich es als ‚Für-mich-sein‘ (z.B. das erwähnte *Jude-sein*) ablehne. Es bleibt im Raum stehen¹⁵⁰. „Das Unrealisierbare hat den Charakter einer unveränderlichen Grenze meiner Situation“¹⁵¹. Was meint Sartre genau? Dem ‚Für-sich‘ gelingt es hier ebenso wenig das ‚Sein im Blick des Anderen‘ zu erreichen wie das ‚An-sich-Sein‘. Das ‚Sein im Blick des Anderen‘ und das ‚An-sich-Sein‘ sind in diesem Falle identisch. Ich kann nur versuchen, „für mich das zu sein, was ich für den anderen bin, indem ich mich als den wähle, als der ich dem anderen erscheine, das heißt durch die

ist und der Subjektivismus Sartres dadurch deutlich an präziser Radikalität und Schärfe verliert: „Dies bezieht sich vor allem darauf, daß der Andere bei Sartre ursprünglich nicht nachträglich mit dem Ich in Zusammenhang gebracht wird, daß also kein isoliertes Ich zum Ausgang gemacht wird, das erst später mit dem Anderen konfrontiert werden muß, sondern daß Sartre das Gegenüber zum Anderen von Anfang an in die Seinsstruktur des Ich als wesentlich einbezieht. Der Mensch kommt nicht erst einmal zu sich, um dann auch noch angesichts und gegenüber dem Anderen sich zu verwirklichen, sondern er ist immer schon auf den Anderen angelegt“.

¹⁵⁰ In seinem bekannten Drama *Bei geschlossenen Türen (Huis Clos)*, in: Sartre, *Dramen*, Reinbek: Rowohlt, 1960, p. 97, bezeichnet Sartre die Situation des ‚Dem-Blick-des-Anderen-ausgeliefert-sein‘ sogar als „Hölle“. In unüberbietbarer Dichte enthält es die wichtigsten Inhalte seiner Theorie des Zwischenmenschlichen aus *Das Sein und das Nichts*, wenn er Garcin, einen der eingeschlossenen, dort sagen läßt: „Nun, der Augenblick ist da. Ich sehe diese Statuette hier an und begreife, daß ich in der Hölle bin. Ich sage euch: alles ist vorgesehen. Vorgesehen, daß ich vor diesem Kamin stehen würde, daß ich mit meiner Hand diese Statuette umpressen würde, aller Blicke auf mich gerichtet. All diese Blicke, die mich verzehren ... *Sich mit einem Ruck umdrehend*. Ha! Ihr seid nur zu zweit? Ich meinte, ihr seiet viel zahlreicher. *Auflachend*. Also, dies ist die Hölle. Niemals hätte ich geglaubt ... Ihr entsinnt euch: Schwefel, Scheiterhaufen, Bratrost ... Auch, ein Witz! Kein Rost erforderlich. Die Hölle, das sind die anderen“.

¹⁵¹ SN, p. 947.

gewählte Übernahme“¹⁵². Von Sartres Ontologie haben wir gelernt, daß die Freiheit des Anderen eine unerreichbare ist. So bleibt mir auch des Anderen Denken bezüglich *meines* Seins, das er von sich auf mich richtend vollzieht, verhüllt. Da ich aber gleichzeitig auf den Anderen angewiesen bin, um von ihm mein Sein gespiegelt zu bekommen und um es von ihm zu *übernehmen*, ergibt sich eine koexistente Spannung. Wieder kommt uns hier das Freudsche *Ding* in den Sinn, wie Lacan es expliziert, und wie der Mensch es vergeblich begehrt, weil er es doch nie erreichen wird. Sartre nennt es eben das *Unrealisierbare*. Es ist letztlich die *Identität* des Subjekts, die in diesem Zusammenhang auf dem Spiel steht sowie das Selbst, das nie ganz zum Selbst sich machen kann. Wieder bleibt ein irredentistischer Nachgeschmack übrig, wieder stellt Sartre dem Menschen sein Scheitern vor Augen. Die Spannung im Selbst wird durch die Differenz von *innerer* und *äußerer* Identität verursacht. Das von Sartre angeführte Beispiel des *Schuldgefühls* kann einer dreifachen Differenz sich ausgeliefert sehen: Das individuelle Gefühl: „Ich *bin* schuldig, ich habe gesündigt“¹⁵³, die reale, objektive Situation und das Urteil des Anderen. Von daher – so Sartre – rührten alle „Ängste des schlechten Gewissens, das heißt des Bewußtseins von Unaufrichtigkeit, dessen Ideal es ist, sich zu beurteilen, das heißt, sich gegenüber den Gesichtspunkt des anderen einzunehmen“¹⁵⁴. Es ist nicht möglich für sich selbst ein Anderer zu sein. Frei und ‚mit Passion‘ wähle ich den Blick und das Urteil des Anderen, weil ich in seiner Abhängigkeit stehe, und doch gestaltet sich eine vollständige Übernahme dieses Seins, das von außen kommt, als *unrealisierbar*. Beide Versuche, die Ablehnung der Übernahme wie die Internalisierung verweisen in ihrer Vergeblichkeit auf ein Jenseits von Selbst und ‚Situation‘. Die Determinierung der Freiheit besteht bei Sartre darin, daß das Sein nie zu seiner *wirklichen Fülle* gelangen kann, so sehr ist das ‚Für-sich‘ zur Freiheit verurteilt. Die Freiheit der ‚Wahl‘ nützt insofern am Ende wenig, weil das Gewählte doch nicht als real erreichbar sich gibt. Die Grenze der Freiheit ist

¹⁵² SN, p. 910.

¹⁵³ SN, p. 909.

¹⁵⁴ SN, p. 909.

die Freiheit des ‚Für-sich‘. Kurz: die Freiheit ist sich selbst ihre einzige Begrenzung. Und das *Leiden* entsteht weniger durch die frei und selbstgewählte ‚Situation‘, daß ich mein *Jude-sein* mir negativ anzeigen lasse, sondern dadurch, daß ich, wollte ich dieses Sein als solches ernsthaft übernehmen, es mir nicht gelänge, sondern es sich mir als *unrealisierbarer* Wunsch entzöge. Unbeschadet der ‚Freiheit zur Wahl‘ erweist die Ohnmacht sich als Inhärenz der phänomenologischen Ontologie.

Daß die *konstruktivistische*¹⁵⁵ Dimension in Sartres Theorie existentieller Freiheit wesentliche Affinitäten zur Lehre Freuds aufweist, bestätigt eine in jüngster Zeit im Vordringen sich befindliche psychoanalytische Forschungsrichtung, die man unter der Bezeichnung *Selbstpsychologie* antrifft. Die ‚solipsistische Neigung‘ der Psychoanalyse rührt von Freuds Narzißmus-Theorie her. Diese besagt, daß der Mensch im frühkindlichen Stadium die Welt als feindlich empfindet und seinem Umfeld argwöhnisch begegnet. In diesem Modell bildet der psychische Zustand des Kindes eine Monade, vergleichbar einem Protoplasmatier. Den primären Narzißmus prägt eine gewisse Selbstgenügsamkeit. Der Säugling betrachtet den Anderen als Objekt, das er entsprechend seiner Bedürfnisbefriedigung zu ‚besetzen‘ sich erlaubt. Für Martin Altmeyer ergibt aus der Narzißmustheorie Freuds neben dem ‚Monadenmodell‘ sich noch eine zweite Deutungsmöglichkeit. Freud „hat den Narzißmus nämlich aus der Tatsache der sozialen Frühgeburt des Menschen abgeleitet – der Hilflosigkeit des Säuglings, die dem frühen Objekt seine existentielle Bedeutung gibt – und als Geliebtwerden definiert (‚ein Bedürfnis, das den Menschen nicht mehr verlassen wird‘). In dieser Definition bezeichnet der Narzißmus nicht Selbstliebe, sondern eine Liebeserwartung – ein Zwischen, welches das Selbst mit dem Anderen vermittelt und den cartesianischen Dualismus von Innen und Außen sprengt, der die psychoanalytische Triebtheorie begleitet“¹⁵⁶. Der

¹⁵⁵ Daß das Subjekt bei Sartre der *Konstrukteur* seiner Wirklichkeit und seines *projet d'être* ist, interpretiert auch Annemarie Pieper, *Freiheit als Selbstinitiation*, p. 203. Das Adjektiv *konstruktivistisch* ist deshalb m.E. für Sartres Theoriezusammenhang von Freiheit und Handeln opportun.

¹⁵⁶ Altmeyer, *Im Spiegel des Anderen*, p. 47.

frühkindliche Freiheitsdrang findet sich unmittelbar auch im Subjektivismus der Existenzphilosophie wieder. Doch – wie wir sahen – liegt selbst bei Sartre keine ‚monadische Reinform‘ von Subjektivität vor. Die ‚Faktizität der Situation‘ sorgt für Verschränkungen, Grenzen und Abhängigkeiten. „Die ich-bildnerische Funktion des Narzißmus, die Jaques Lacan im frühkindlichen ‚Spiegelstadium‘ erkannt hat, ist eben nicht die solipsistische Selbstbegegnung im Spiegel, wobei sich das rudimentäre Reale im idealen Ich (das ‚je‘ im ‚moi‘) erkennt und verkennt, sondern die Spiegelung des Selbst im Anderen“¹⁵⁷. Wir erwähnten bereits, daß auch Sartres ‚Blick des Anderen‘, der dem Subjekt zum Sein verhilft, eine *intersubjektive Abhängigkeit* konnotiert. „Das Gesicht der Mutter, so meint gegen Lacan der Kinderarzt und Psychoanalytiker Donald Winnicott, ist der ‚Vorläufer des Spiegels‘. In ihrem Lächeln, aber auch in ihrem abweisenden Blick, erhält der Säugling eine erste Idee davon, wer er ist“¹⁵⁸. Altmeyer macht auf ein Verwischen der Grenzen, ein Aufbrechen der Dichotomie von Ich und Realität aufmerksam, das uns bei der Interpretation des *Flaubert* behilflich werden kann. Es ist die Spannung zwischen ‚Seinen‘ und ‚Geseint-werden‘, zwischen transzendentelem Konstruktivismus und relationaler Abhängigkeit, zwischen Selbster-schaffung und Gemacht-werden, zwischen *Individuum* und *Allgemeinem*, die es zu pointieren und zu konturieren gilt. Daß der Säugling „das Objekt erschaffen muß, das er zugleich vorfindet – all diese paradoxen Einsichten ... verweisen auf die intersubjektive Herkunft des Subjektiven, das sich im kommunikativen Austausch mit dem Anderen über Prozesse der Spiegelung und Anerkennung (und später der Abgrenzung und Identifizierung) als etwas Eigenes erst entwickelt“¹⁵⁹. Der *frühe Sartre*, wie er in *Das Sein und das Nichts* schreibt, weist den Begriff der Intersubjektivität noch weit von sich, käme ihm dies doch einer Symbiose von Subjekt und Objekt gleich. Das wiederum würde bedeuten, daß der Idealzustand des ‚An-sich-für-sich-Seins‘, des Bewußtseins also, das der Grund seines eigenen ‚An-sich-Seins‘ ist, doch mög-

¹⁵⁷ Altmeyer, *Im Spiegel des Anderen*, p. 47.

¹⁵⁸ Altmeyer, *Im Spiegel des Anderen*, p. 47.

¹⁵⁹ Altmeyer, *Im Spiegel des Anderen*, p. 47.

lich wäre. Dies aber widerspräche zutiefst seiner phänomenologischen Ontologie. Für den frühen Sartre gibt es zunächst nur ein ‚Objekt-Wir‘ (*nous-objet*) kein ‚Subjekt-Wir‘ (*nous-sujet*). Die Theorie der ‚Selbstpsychologie‘ bietet sich deshalb an, weil sie nicht – wie Lacan, Lévi-Strauss und Foucault – die Souveränität des Bewußtseins und des Subjekts angreift. Diesbezüglich gab es in den sechziger Jahren eine heftige Kontroverse mit Sartre, für den ein Individuum immer mehr sein sollte, als die strukturellen Bedingungen, die es bestimmen. Es ging ihm im Gegensatz zu den Strukturalisten um den Erhalt der Innerlichkeit des Subjekts und um die Bewahrung desselben vor einer Selbstauflösung im Symbolgehalt der Welt. Dennoch will die Innerlichkeit des Subjekts bei Sartre nicht als isolierte Robinsonade verstanden sein. Dies ließe eine Lektüre des *Flaubert* auch nicht zu. Es geht vielmehr um die *Anwesenheit* des Wir im Ich und *vice versa*, nicht um eine Aufhebung oder Verschmelzung dieser beiden Bewußtseine und ihrer Souveränität. Durch die jüngsten Erkenntnisse der ‚Selbstpsychologie‘ lassen sich Freud und Sartre gleichermaßen modifizieren. Sartre selbst erklärte übrigens im Rückblick auf die frühe Phase seiner Arbeit: „Es gibt immer die anderen Menschen, und sie bedingen mich – ich habe den Menschen in *L’être et le néant* zu viel Freiraum gelassen. Jedes Individuum hängt von jedem anderen ab“¹⁶⁰.

Die ‚existentielle Psychoanalyse‘ als *description morale*

Wir sahen bis hierher: die ‚Freiheit in Situation‘, die ‚Faktizität des Gegebenen‘ als Grenze der Freiheit, all diese ‚Hindernisse‘ der ‚freien Wahl‘ haben letztlich nur die Funktion, auf die ‚Totalität‘ des eigenen ‚Entwurfes‘ zurückzuverweisen und ihn anzuzeigen. Wir wenden uns deshalb der Untersuchung der sogenannten *ursprünglichen Wahl* (*choix originel*) oder *Initialwahl* (*choix initial*) zu.

Der entscheidende Schritt, den Sartre in *Das Sein und das Nichts* bei der Frage nach dem *Motiv einer Handlung* vollzieht, um ein Bündnis mit Freuds psychoanalytischer Methode eingehen zu

¹⁶⁰ Sartre, J.-P., in: *Nouvel Observateur*, 10.3.1980, zitiert nach Kampits, *Sartre*, p. 81 sq.

müssen, ist die *Kausalkette* durch ein tiefer liegendes *Prinzip* zu ersetzen, das er *Initialentwurf* oder *Urwahl* nennt und welche noch in der kleinsten Geste die ‚Totalität‘ des Seins ihres Urhebers enthüllt. Die Unterbrechung – um nicht zu sagen: Aufhebung – der Kausalität vollzieht Sartre, indem er das Subjekt selbst zur *causa sui* erhebt. Weil Sartre in der Methode, mit deren Hilfe der ‚Initialentwurf‘ des Seins erforscht werden soll, sowohl seine phänomenologische Ontologie als auch die Psychoanalyse Freuds vereinigt, nennt er sie bezeichnenderweise ‚existentielle Psychoanalyse‘ (*psychoanalyse existentielle*).

Konnten wir bisher die Ohnmacht der Freiheit konstatieren, so verabreicht Sartre nun selbst die Medizin oder vielmehr das Gegengift, um das ‚moralische Schwindelgefühl‘ zu therapieren. Es geht um die *Bewußtwerdung* des eigenen Seins. Die Erforschung und Analyse des ‚existentiellen Entwurfs‘ wird zum ethischen Beitrag des ‚Sich-seiner-selbst-bewußt-werdens‘¹⁶¹. Hierin liegt zugleich die Ambivalenz des Unterkapitels über die ‚existentielle Psychoanalyse‘. Zum einen kompromittiert Sartre selbst seinen Freiheitsbegriff durch den Nachweis der Existenz eines ‚ursprünglichen Entwurfes‘. Auf der anderen Seite soll mit Hilfe Freuds die entstandene Ohnmacht durch Analyse jenes ‚Entwurfs‘ wieder behoben werden. Die Psychoanalyse entdeckt die Triebe, denen das Ich ohnmächtig ausgeliefert ist. Zugleich schenkt sie aber auch die Methode, die unbewußten Triebregungen einsehbar, das heißt bewußt werden zu lassen. In der *Bewußt-*

¹⁶¹ Daß der Vorgang der *Bewußtwerdung* als ein nicht zu unterschätzender hinsichtlich einer individualethischen Praxis sich erweist, erörtert auch Theodor W. Adorno in einer seiner *Vorlesungen über Probleme der Moralphilosophie* (1963), p. 16: „Eine solche Formulierung [die Theorie ist der Ort richtigen Handelns] der Aufgabe von wie immer auch fragmentarischen moralphilosophischen Überlegungen wie die, die ich Ihnen eben gegeben habe, wäre im übrigen auch in Übereinstimmung mit dem gegenwärtigen Stand der fortgeschrittenen – und das will sagen: der psychoanalytischen – psychologischen Erkenntnis, die ja im wesentlichen darin besteht, daß, ‚wo Es ist‘, also wo Unbewußtes, Dunkles herrscht, ‚Ich sein soll‘, also Bewußtsein sein soll; und daß nur durch Bewußtsein hindurch, also wenn Sie wollen: nur durch Theorie hindurch, überhaupt so etwas wie richtige Praxis möglich ist.“

werdung liegt der Schlüssel zur wenigstens partiellen Auflösung jenes Gefühls der ‚transzendentalen Depotenziertheit‘. Freud liefert sozusagen Gift und Gegengift gleichermaßen. Das meinte er auch, wenn er von der ‚Herrschaft des Ichs‘ schreibt, welche über das Es und das Über-Ich es wiederherzustellen gelte.

Wie Freud geht auch Sartre davon aus, daß *allem* in unserer Erlebniswelt eine Bedeutung zukommt und nichts ‚unreduzierbar‘ im Raum zurückbleibt: „Für Freud wie für uns kann eine Handlung sich nicht auf sich selbst beschränken: sie verweist unmittelbar auf tiefere Strukturen. Und die Psychoanalyse ist die Methode, die es ermöglicht, diese Strukturen zu explizieren. Freud fragt sich wie wir: Unter welchen Bedingungen ist es möglich, daß eine bestimmte Person eine bestimmte Handlung vollbracht hat?“¹⁶² Der ‚empirischen Psychologie‘ wirft er in ihrem Vorgehen eine Oberflächlichkeit vor, die aus zwei Grundirrtümern bestehe: erstens, daß sie glaube, der Sinn der Begierde (*désir*) sei der Begierde selbst inhärent. Sartre warnt aber davor, die Begierden als „kleine psychische Entitäten anzusehen, die das Bewußtsein bewohnen“¹⁶³. Vielmehr sei ihr Existieren vom Bewußtsein selbst abhängig. Sartre ist der Überzeugung, daß ein Haus, ein Glas Wasser, ein Frauenkörper, nicht aufgrund seiner eigenen Begierde begehrt würden, sondern wegen des *Bewußtseins*, das er von diesen Dingen habe¹⁶⁴. Das Bewußtsein als ‚Fürsich-Sein‘ bleibt für Sartre Garant seiner Theorie der Freiheit. Aus

¹⁶² SN, p. 793 sq.

¹⁶³ SN, p. 957.

¹⁶⁴ Diese Ansicht teilt Mitchell, Stephen A., *Kann denn Liebe ewig sein? Psychoanalytische Erkundungen über Liebe, Begehren und Beständigkeit*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2004, dessen Interesse darin besteht, die klassische Psychoanalyse durch eine intersubjektiv orientierte *Selbstpsychologie* zu modifizieren. Er grenzt von der orthodoxen Trieblehre sich insofern ab, als er nicht davon ausgeht, daß Leidenschaft sich physiologisch aufstaut, um sich dann an einem geeigneten Objekt Befriedigung zu verschaffen. Vielmehr sei der Andere, das Objekt, durch seine Existenz für die Begierden erst konstitutiv. Anstelle des Modells von Basis und Überbau präferiert Mitchell ein Verhältnis reziproker Beeinflussung. Er begründet mit dieser Theorie die Möglichkeit längerfristigen Begehrens in Partnerschaften.

diesem Grunde vermeidet er es, diese Freiheit durch die Annahme irgendeines ‚An-sich-Seins‘ zu gefährden. Dazu gehören für ihn die Triebe und das Unbewußte. Diese dürfen seiner Meinung nach nicht als feste Instanz, als Implikat der Existenz, als anthropologisches *a priori* anerkannt werden, da sonst die Freiheit als existentielles Prinzip durch sie eine Grenze von *innen* erfahre. Alles, was sich nicht von Grund auf frei und neu erschaffen läßt, sondern schon als Gegeben, zur Existenz gehörig betrachtet wird, behindert die ‚freie Wahl‘ des Seins. Hierin liegt – zumindest beim frühen Sartre – das Motiv für eine konstante Skepsis gegenüber der Instanz des Unbewußten in *Das Sein und das Nichts*. Allein durch das Bewußtsein als Vermittlung zwischen Außen und Innen ist es möglich, zu einem umfassenderen Ganzen, das er *projet d’être* nennt, zu gelangen. Richtig sei es allerdings, meint Sartre, daß die empirische Psychologie davon ausgehe, daß der einzelne Mensch *durch seine Begierden* sich definiere¹⁶⁵. Der zweite Grundirrtum besteht nach Sartre darin, daß man die psychologische Untersuchung zu einem verfrühten Zeitpunkt als beendet und die Erklärungsmöglichkeiten als ausgeschöpft betrachtet. Die Diagnose sei mit der Untersuchung der konkreten Gesamtheit der empirisch feststellbaren Begierden abgeschlossen. Auf diese Weise würde der Mensch aber über das Bündel von Trieben (*tendances*) definiert, das die empirische Beobachtung ergeben hätte¹⁶⁶. Bereits in diesem Kapitel von *Das Sein und das Nichts* bedient Sartre zum Zwecke der praktischen Veranschaulichung seiner theoretischen Ausführungen sich der Biographie von Gustave Flaubert. Es geht ihm darum, ein Faktum oder ein charakterliches Merkmal so zu analysieren, daß er nicht nur – wie es die Psychologen tun – *allgemeine* Strukturen und Kategorien freilegt und zu benennen vermag, sondern daß er sich bemüht, den *individuellen* Gehalt der Neurose zu erfassen. So stört er sich an den psychologisierenden Versuchen, die Paul Bourget über Gustave Flaubert unternimmt. Dieser gelangt hinsichtlich des jungen Gustave unter anderem zu dem Schluß, daß die „Wallung seines jungen Blutes“ bei ihm sich in „literarische Leidenschaft“ verwandelt hätte. Er

¹⁶⁵ Cfr.: SN, p. 957.

¹⁶⁶ Cfr.: SN, p. 957.

habe damit das „quälende Bedürfnis, viel zu agieren oder zu stark zu empfinden“ zu betäuben versucht¹⁶⁷. Sartre kritisiert an dieser ‚Diagnose‘, daß Bourget die komplexe Persönlichkeit des adoleszenten Flaubert auf einige primäre Begierden reduziert habe¹⁶⁸. Was er beklagt, ist die *Abstraktion*, welcher die Triebe dadurch ausgeliefert sind sowie ihr ‚Verloren-sein‘ in der wissenschaftlichen Allgemeinheit. Das Fragen darf mit diesen ‚einfachen‘ Feststellungen nicht enden, der Neugier nicht Einhalt geboten oder Grenzen gesetzt werden. Sartre fordert eine *existentielle* Analyse, welche hinter den Tatsachen das Husserlsche *Wesen* mit Hilfe der Freudschen Psychoanalyse zu ‚erschauen‘ versteht. Der Blick und das Fragen, die tiefer reichen und weiter ausholen, dürfen nicht einer epistemischen Bequemlichkeit zum Opfer fallen: „„Aha‘, sagt man sich, ‚Flaubert war ambitiös‘. Er ‚war so‘. Es wäre ebenso müßig, sich zu fragen, warum er so war, wie wissen zu wollen, warum er groß und blond war: irgendwo muß man stehenbleiben, das ist eben die Kontingenz jeder realen Existenz. Dieser Fels ist mit Moos bewachsen, der Fels daneben ist es nicht. Gustave Flaubert hatte literarische Ambitionen, sein Bruder Achille nicht. Das ist so“¹⁶⁹. Man könnte – wie gesagt – es bei dieser psychologischen Reduktion bewenden lassen. Und obwohl die Komplexität von Flauberts Verhaltensweisen, seiner Empfindungen und Neigungen, tatsächlich auf einige *Eigenschaften* (*propriétés*) sich zurückführen lassen, hat Sartre dennoch „das dunkle Gefühl, daß Flaubert seine Ambition nicht ‚bekommen‘ hat. Sie ist bedeutend, also frei“¹⁷⁰. Für ihn besteht die Möglichkeit, über das psychologische Faktum der charakterlichen Eigenschaft *ambitiös* hinauszugehen und das zu suchen, was „das wirklich unreduzierbare Psychische [*le véritable irréductible psychique*]“¹⁷¹ wäre. Das Verlangen danach will er jedoch nicht mit

¹⁶⁷ Bourget, Paul, *Essais de psychologie contemporaine*, Plon, Paris, 1899, cit. in SN, p. 957.

¹⁶⁸ Cfr.: SN, p. 957 sq.

¹⁶⁹ SN, p. 961.

¹⁷⁰ SN, p. 961.

¹⁷¹ SN, p. 962.

der „unaufhörlichen Jagd nach der Ursache“¹⁷² verwechselt wissen. Ursachen zeichnen sich dadurch aus, von *außen* an das Subjekt herangetragen zu werden. Damit würde dieses aber zum *Objekt* gemacht, was seiner Möglichkeit der ‚freien Wahl‘ widerspräche. Sartre geht es wie immer um die konsequente Verteidigung der Freiheit des konstruktivistischen ‚Für-sich‘. Wenn dem nicht so wäre, müßte man Flaubert entweder als „eine Art unbestimmter Töpfererde“ begreifen, welche die Begierden *passiv* zu empfangen hätte oder aber „er würde sich auf ein bloßes Bündel dieser unreduzierbaren Triebe reduzieren. In beiden Fällen verschwände der Mensch“¹⁷³.

Durch den konstruktivistischen Ansatz in seiner Theorie der Freiheit umgeht Sartre jede kausale Rückfrage *außerhalb* des Subjekts und richtet die Investigation auf sein *Inneres*. Jedes ‚extrinse-zistische‘ Fragen, was für eine Ursache (Familie, Gesellschaft, Sozialisation, ererbte Veranlagungen, ‚Ambitionen‘ etc.) Flaubert bewogen haben könnte, Schriftsteller zu werden, käme rasch an sein Ende. Es bliebe in der Tat nur – wie bei Paul Bourget exemplifiziert – die Aufzählung ‚oberflächlicher‘ *propriétés*: er war eben *ambitioniert*. Das entspräche der ungenügenden Rekonstruktion der Person allein aus ihren Neigungen. Geht man – wie Sartre – davon aus, daß der junge Gustave in seiner absoluten Freiheit sich selbst gewählt hat, läßt auf ‚intrinsicem‘ Wege sich weiterfragen: warum hat Flaubert gewählt, so und nicht anders zu sein? Warum hat Flaubert entschieden, Schriftsteller zu werden und nicht Schauspieler? „Und warum wählt er gerade, sich symbolisch zu befriedigen, statt sich in Gewaltakten, Fluchten, Liebesabenteuern oder Ausschweifungen zu stillen?“¹⁷⁴ Der investigative Stillstand wäre somit vermieden und umgangen. In dem Moment, in dem die transzendente Subjektivität und die Freiheit ihres Bewußtseins als Prämisse der Fragestellung inhäriert, ist ein Fortschreiten der Fragesequenz garantiert. Dies erfolgt solange, bis die Antworten ein evident *Unreduzierbares* ergeben,

¹⁷² SN, p. 962.

¹⁷³ SN, p. 962 sq.

¹⁷⁴ SN, p. 959.

dessen „Feststellung von einem Gefühl der Befriedigung begleitet wäre“¹⁷⁵.

Neben Flaubert gibt es außerdem Sartres ‚Freund Pierre‘, der für die exemplarische Anschaulichkeit dieser komplexen Theorie herangezogen wird. Er erklärt in seinem Beispiel, daß Pierre „gern rudert“¹⁷⁶. Pierres Neigung (*inclination*) zum Rudern kann Sartre verständlicherweise noch nicht als dessen ‚grundlegenden Entwurf‘ (*projet fondamental*) anerkennen, da sie „an sich“ – also bereits *per se* – etwas „Sekundäres und Abgeleitetes“¹⁷⁷ hat. Er will die Neigung seines Freundes in einen größeren Zusammenhang, in ein größeres Ganzes gestellt wissen. Die Aussage für sich genommen, als kontingentes Faktum, erklärt zwar nach Sartre die ‚Grundlosigkeit‘ der freien Entscheidung, besitzt jedoch keineswegs deren Autonomie. Hinsichtlich der Frage, wie frei der Mensch in seinen Entscheidungen, also Handlungen ist, erhalten wir hier eine nicht unwesentliche begriffliche Differenzierung. Sartre unterscheidet „Grundlosigkeit [*gratuité*]“ und „Autonomie [*autonomie*]“¹⁷⁸. *Gratuité* bedeutet, daß sich weitere ‚formale Ursachen‘ an einer bestimmten Stelle der Untersuchung nicht mehr finden lassen. Der schon erwähnte investigative Stillstand tritt unmittelbar ein. Die Aussage, daß Pierre gern rudert, ist *unreduzierbar*. Man muß Pierre nicht mehr nach seinen Neigungen befragen, da er mit dieser bereits eine davon, vielleicht seine affektivste, offenbart hat. Hinter diese Indikation läßt sich nicht weiter zurückgehen. Das macht sie auf eine Weise ‚grundlos‘. Wer dennoch auf ‚formellem‘ Wege fortschreitet, dem bleibt allenfalls zu erklären, daß die eine Neigung mit der anderen, auf „materialistische“ Weise (Comte), das heißt durch „bloße Exteriorität [*simple extériorité*]“¹⁷⁹, wie Sartre sich ausdrückt, in Verbindung steht. „Man wird zum Beispiel sagen, das betreffende Subjekt sei ein Sportler, der große Anstrengungen liebt, und außerdem ein Landliebhaber, der besonders den Freiluftsport schätzt. So unterlegt

¹⁷⁵ SN, p. 962.

¹⁷⁶ SN, p. 964.

¹⁷⁷ SN, p. 964.

¹⁷⁸ SN, p. 964, EN, p. 648.

¹⁷⁹ SN, p. 964, EN, p. 648.

man der zu erklärenden Begierde allgemeinere und weniger differenzierte Triebe, die für die Begierde ganz einfach etwas sind, wie die zoologischen Gattungen für die Spezies“¹⁸⁰. Dieser Versuch einer psychologischen Erklärung erweist für Sartre sich als Angelegenheit „bloßer Klassifizierung [*simple classification*]“¹⁸¹. „Pierres Neigung für das Rudern erklären heißt aus ihr ein Glied der Familie der Neigungen für Freiluftsport machen und diese Familie mit der der Neigungen zum Sport überhaupt verbinden“¹⁸². Das von Sartre kritisierte Erklärungsschema bewegt sich allein auf einer *horizontalen* Ebene, auf der die einzelnen Verknüpfungen letztlich austauschbar und deshalb für eine tiefergreifende Analyse unergiebig bleiben.

Um Mißverständnissen und voreiligen Schlüssen entgegen zu wirken, seine Thesen enthielten Affinitäten zu Vorstellungen Prousts, Stendals sowie einiger ‚katholischer Romanciers‘, expliziert Sartre ausführlich den Unterschied zwischen der ‚Totalität‘ (*totalité*) einer Tätigkeit und der sie ‚transzendierenden Bedeutung‘ (*signification qui la transcende*), wie sie die ‚Moralisten‘ annehmen. Sartre berücksichtigt damit die Möglichkeit, eine Handlung mit einer weiteren Deutung zu versehen ohne dabei am Beginn einer Kausalreihe stehenbleiben zu müssen und ohne durch ihre ‚Unreduzierbarkeit‘ aufgehalten zu werden. Als von Stendal entliehenes Beispiel dienen ihm dabei die Affekte *Liebe* und *Eifersucht*. Diese lassen sich nicht allein auf die bloße Begierde, *eine* Frau zu besitzen, reduzieren, sondern sie zielen darauf ab, „sich *über* die Frau der ganzen Welt zu bemächtigen“¹⁸³. Die Frau – und das kritisiert Sartre – dient hier nur als „Leitkörper [*corps conducteur*]“¹⁸⁴. Ähnliches gelte für jene Erklärungen der „katholischen Romanciers“, die in der fleischlichen Liebe sofort deren ‚Überschreitung‘ auf Gott hin sähen, in Don Juan den „ewig Unbefriedigten“ und in der Sünde die „Leerstelle Gottes“¹⁸⁵. Sartre

¹⁸⁰ SN, p. 964.

¹⁸¹ SN, p. 964, EN, p. 648.

¹⁸² SN, p. 964.

¹⁸³ SN, p. 965.

¹⁸⁴ SN, p. 966, EN, p. 649.

¹⁸⁵ SN, p. 966.

betont dagegen, daß es gerade nicht darum gehe, hinter dem Abstrakten etwas Konkretes zu finden, sondern es „handelt sich vielmehr darum, unter partiellen und unvollständigen Aspekten des Subjekts die wirkliche Konkretisierung wiederzufinden, die nur die Totalität seiner Hinwendung zum Sein sein kann, sein ursprünglicher Bezug zu sich, zur Welt und zum andern in der Einsicht *innerer* Beziehungen und eines grundlegenden Entwurfs. Diese Hinwendung kann nur rein individuell und einmalig sein“¹⁸⁶. Auf diese Weise will Sartre die Person als *Ganzes* in ihrem ‚Initialentwurf‘ entdecken. Alle begehrten Objekte und Handlungen signifizieren das konkrete Subjekt und zeigen es als ‚Totalität‘ an. Jede Handlung offenbart sich als Teil des Gesamten der Persönlichkeit und nicht als ein über diese hinaus weisendes ‚Jenseits-von-ih‘. Natürlich sucht bei Sartre das ‚Für-sich‘ *jenseits* seiner selbst sich im ‚An-sich‘ zu finden, jedoch weist es von dort wieder *auf das Subjekt zurück*, von dem es ausgegangen ist. Nur diese besondere, *individuelle* Suche läßt das *ganze* Bild des Subjekts entstehen. Nicht das Abstrakte macht die Person deutbar, sondern das Konkrete. Ein Trieb bleibt, ohne Einbettung in die individuelle Geschichte des Menschen, bei dem er diagnostiziert wird, ein Abstraktum. Die Persönlichkeit des Subjekts ist nur in der Unhintergebarkeit der Individualität und im Auffinden des ‚Initialentwurfes‘ nachvollziehbar. „Aus diesem Grund wird sich die Unreduzierbarkeit des erreichten Resultats mit Evidenz enthüllen: nicht weil es das ärmere oder abstraktere, sondern weil es das reichere ist: die Intuition wird hier Erfassen einer individuellen Fülle [*plénitude individuelle*] sein“¹⁸⁷. Die *individuelle Fülle* ist es, welche für Sartre den Ausschlag gibt. Es ist das *Mehr* des Partikularen, welches die Analyse enthüllt. Das Abstrakte vermag keine ‚Fülle‘ zu ergeben. Ein Ödipuskomplex läßt bei vielen Menschen sich nachweisen. Was unterscheidet jedoch Flauberts Ödipuskomplex von dem seiner Zeitgenossen? Erst die konkrete ‚Ausstattung mit Sein‘ als ‚In-der-Welt-sein‘ läßt ihn sicht- und unterscheidbar werden, macht ihn ‚reicher‘, weil verstehbarer. Sartre wird mittels dieses Analyseverfahrens im Laufe des *Flaubert* zu

¹⁸⁶ SN, p. 966.

¹⁸⁷ SN, p. 966, EN, p. 650.

dem kontradiktorisch anmutenden Schluß gelangen, daß der Ambition des jungen Gustave zu Schreiben, in Wahrheit *Untätigkeit* als ‚Initialentwurf‘ zugrunde lag. Für Bourgets dagegen war es – wir erinnern uns – das Bedürfnis nach *Tätigkeit*, die Flauberts Grundintention manifestierte. Mit der Feststellung eines ‚unreduzierbaren‘ ‚Tätigkeitsdranges‘ sieht Bourgets sich gezwungen mit der Ursachenforschung stehenzubleiben. Sartre aber geht weiter und dringt mit der Methode der ‚regressiven Analyse‘ und ‚progressiven Synthese‘ – wir werden diese im nächsten Kapitel näher erörtern – in tiefere Schichten von Flauberts Seelenleben vor.

Die Entstehungsgeschichte der Psychoanalyse läßt sich hier sehr gut als Folie auf Sartres Suche nach dem ‚Initialentwurf‘ legen. Freuds Forschungen begannen bekanntermaßen mit der Untersuchung des Phänomens der Hysterie. Alles hing von der richtigen Deutung der somatischen Symptome ab. Es war Freud, der auf den Zusammenhang zwischen den unbewußten Vorgängen im Seelenleben des Patienten und seinem körperlichen Leiden hinwies. Von der Schulmedizin wurde die Ursache allein innerhalb der ‚horizontalen‘, somatischen Kausalreihe gesucht. Die medizinische Untersuchung mußte aus diesem Grunde bald mit dem investigativen Stillstand rechnen. Freud fand jedoch heraus, daß körperliche Leiden auch als *psychosomatische* Erscheinung und als Teil der Persönlichkeit des Patienten zu denken sind. Schmerz und Leid sind auf etwas zu Bestimmendes reduzierbar, haben eine tiefere Bedeutung. Sie stehen nicht allein in der Sukzession physiologischer Vorgänge. Freud lehnte es ab, den Menschen auf seine somatischen Leiden zu reduzieren und ihn ausschließlich als Bündel seiner Schmerzen zu betrachten. Auch die ‚romantische‘ Sicht auf das Leiden, das heißt das ‚Höhere‘ durch das ‚Niedere‘ zu deuten, stellte für Freud kein plausibles Erklärungsmodell dar. Körperlichem Schmerz eine ‚transzendierende Bedeutung‘ zuschreiben zu wollen, erschien Freud ebenso unbefriedigend wie Sartre. Weder Freuds Patienten noch Sartres *Flaubert* hätten je eine tiefgreifende Analyse erfahren, wären ihre hysterischen Symptome lediglich als Zeichen von ‚Weltschmerz‘ gedeutet worden. Allerdings – und das ist das

Unterscheidende – behauptet Sartre, mit seiner *existentiellen* Psychoanalyse den Menschen als *Individuum* umfassender erklären und verstehen zu können als Freud es allein durch die exakte Konstatierung und Beschreibung der Neurosen leiste.

Es drängt sich uns an dieser Stelle die Frage auf, warum Sartre im Vergleich zu Freud die *Unhintergebarkeit der Individualität* so sehr zum Zwecke seiner phänomenologisch-ontologischen Bemühungen erhebt. Das Motiv läßt in Sartres eigenem ‚Seinsentwurf‘ sich finden, dessen Krise er in eine der Grundfragen seiner Philosophie verwandelte. Es steht dahinter wieder einmal die Frage nach dem *Sinn*, die ein jeder für sich selbst in der ganzen Freiheit seiner Verantwortung zu beantworten gezwungen ist und mit deren Beantwortung er sein Dasein zu rechtfertigen versucht¹⁸⁸. Die Schwierigkeit des Selbstvollzuges der Sinnstiftung hinsichtlich des eigenen Lebens ist für Sartre der Preis, den die Freiheit der transzendentalen Subjektivität fordert. Für die Psychoanalyse sind es die *narzisstischen Anteile* im Seelenleben, welche die Persönlichkeit veranlassen, ihrer Individualität sich permanent zu versichern und aus der Partikularität ihres ‚In-der-

¹⁸⁸ In EH, p. 150 sq., erweitert Sartre das Feld subjektiver Verantwortung noch um einen wesentlichen Aspekt: „So besteht die erste Absicht des Existentialismus darin, jeden Menschen in den Besitz seiner selbst zu bringen und ihm die totale Verantwortung für seine Existenz aufzubürden. Und 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. Das Wort Subjektivismus hat zwei Bedeutungen, und unsere Gegner treiben mit diesen zwei Bedeutungen ihr Spiel. Subjektivismus bedeutet einerseits die Wahl des individuellen Subjekts durch sich selbst und andererseits die Unmöglichkeit für den Menschen, die menschliche Subjektivität zu überschreiten. Der zweite Sinn ist der tiefe Sinn des Existentialismus. Wenn wir sagen, der Mensch wählt sich, verstehen wir darunter, jeder von uns wählt sich, doch damit wollen wir auch sagen, sich wählend wählt er alle Menschen. In der Tat gibt es für uns keine Handlung, die, den Menschen schaffend, der wir sein wollen, nicht auch zugleich ein Bild des Menschen hervorbringt, wie er unserer Ansicht nach sein soll. Wählen, dies oder das zu sein, heißt gleichzeitig, den Wert dessen, was wir wählen, zu bejahen ... (...) So bin ich für mich selbst und für alle verantwortlich, und ich schaffe ein bestimmtes Bild vom Menschen, den ich wähle; mich wählend wähle ich den Menschen“.

Welt-seins' und ihres ‚In-Situation-seins‘ Sinn abzuleiten und zu gewinnen. Dies erklärt auch das ausgeprägte Interesse, das Sartre an Biographien hat (neben dem *Flaubert* verfaßte er außerdem noch biographische Werke über *Genet*, *Baudlaire* und *Freud*¹⁸⁹).

In jeder noch so kleinen Geste offenbart für Sartre sich die Individualität der Person als *Totalität*, das heißt in jedem Trieb „drückt sie sich vielmehr ganz und gar aus [*elle s'exprime toute entière*]“¹⁹⁰. Die Persönlichkeit des Subjekts setzt sich nicht einfach aus der Summe seiner Triebe zusammen¹⁹¹, sondern ist für den, der sie zu dechiffrieren vermag, in jeder kleinen Geste vollständig anwesend und in ihr sich ganz ausdrückend. Jede Handlung entbirgt das Sein ihres Trägers. Für Sartre ist der Mensch eine ‚Totalität‘ und keine ‚Kollektion‘. Durch die Kunst ‚existentieller Hermeneutik‘ wird jede Aktivität zur Selbstoffenbarung. Die Verwiesenheit auf das Innere der Persönlichkeit zum Zwecke der Skizzierung des ‚Entwurfs‘ läßt die Konsultation Freuds zur unverzichtbaren Prämisse werden. Mit Hilfe der ‚regressiven Analyse‘ verknüpft Sartre die ‚äußere Handlung‘ mit der Biographie, also mit der Innerlichkeit und Geschichtlichkeit einer Person. Auf diesem Wege erhält sein Fragen die notwendige *vertikale* Ausrich-

¹⁸⁹ Sartre entdeckt seine eigenen Ängste vor der Nicht-Individualität, vor der Auflösung des Individuums im Allgemeinen auch in der Biographie von Freud selbst. In seinem Drehbuch über ihn entwirft er einige diesbezüglich interessante und exemplarische Dialoge zwischen dem jungen Wiener Nervenarzt und dessen Frau Martha. Nach einigen anfänglichen medizinischen Mißerfolgen mit seinen Patienten zeigt Freud sich verzweifelt. FD, p. 130: „FREUD: (...) „Ich gebe alles auf. Ich leiste mir den Luxus eines Go: irgend jemand sein. Du wirst die Frau irgendeines praktischen Arztes sein ... MARTHA: Ich werde *deine* Frau sein, was auch immer aus dir wird. Und praktische Ärzte sind mir lieber als Fachärzte. Sigmund, große Männer sind sehr einsam. Was wäre aus mir geworden? Die Gattin des berühmten Doktor Freud. *Sie tut so als schaudere ihr. Brr ...* Wie kalt der Ruhm. Das muß jede Liebe töten ... FREUD: Der Ruhm ist eine Totgeburt. Ich habe nichts mehr...“

¹⁹⁰ SN, p. 967, EN, p. 650.

¹⁹¹ Cfr.: Ricoeur, Paul, *Das Selbst als ein Anderer* (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt), Aus dem Französischen von Jean Greisch, München: Finck, 1996, p. 148, bei welchem den Charakter die Summe aller Unterscheidungsmerkmale bildet.

tung. Die bloße Addition der Triebe hingegen würde die ‚äußere Kausalität‘¹⁹² nicht zu durchbrechen vermögen, der ‚Seinsentwurf‘ bliebe verborgen. Das Subjekt wäre ein ‚Strom‘ allein ‚äußerer‘ Gesetzmäßigkeit folgender Phänomene. Seine ‚Unreduzierbarkeit‘ sowie seine undefinierbarkeit wären die Folge.

Sartre ist sich der Schwierigkeit wohl bewußt, zum ‚unreduzierbaren Entwurf‘ des Subjekts sich vorzutasten. Ab wann erscheint es sinnlos, mit der ‚regressiven Analyse‘ fortzufahren? Wann weiß man, daß der ‚grundlegende Entwurf‘ des Seins gefunden ist? Wann ist die ‚evidente Unreduzierbarkeit‘ erreicht? Wie Freud auf die Fähigkeit zur ‚freien Assoziation‘, verweist Sartre auf eine empathische Gabe und besondere Kompetenz des Analytikers bzw. des Biographen. Wir sahen, daß er an einer Stelle die „Intuition“ nennt, mit deren Hilfe er das „Erfassen der individuellen Fülle“¹⁹³ zu leisten versucht. Und schließlich meint er, der Entwurf müsse „durch sich selbst begriffen werden“¹⁹⁴. Als erste Quintessenz eines methodischen Vergleichs bleibt anzumerken – und das gilt es zu berücksichtigen –, daß es Freuds Anliegen war, die Pathogenese seiner Patienten zu ergründen und

¹⁹² Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, p. 78, erläutert zu diesem Begriff: „Diese sogenannte Äußerlichkeit der Kausalität, die im übrigen ja die gesamte spätere positive Wissenschaft und vor allem der gesamte Positivismus mit Kant gemein hat, und die, wie bei Hume, noch unvergleichlich viel weitergetrieben ist als bei Kant, die rührt daher, daß Kausalität nicht in den Dingen an sich waltet, sondern ein Ordnungsprinzip ist, nach dem das Subjekt die aufeinander folgenden Zustände miteinander vereinigt. Es hätte also somit die Kausalität nichts mit der Erklärung der Motivation zu tun, die sich anheischig macht, aufeinander folgende Zustände von innen her verständlich zu machen, nämlich auf Grund unseres inneren Sinnes, in dem ja Subjekt und Objekt, also unsere Erfahrung von uns selbst und wir selbst als das, was wir erfahren, miteinander koinzidieren oder koinzidieren sollen, so daß jenes Problem des Gegensatzes von innen und außen dabei gar nicht bestehen soll. Und infolgedessen – und das ist ein Motiv, das besonders von Schopenhauer dann gegen Kant zur Geltung gebracht worden ist – hat man als eine besondere und von Kant eigentlich gar nicht berücksichtigte, ausgezeichnete Art der Kausalität, nämlich einer Kausalität, die doch als eine von innen her möglich sei, eben die Motivati-on bezeichnet“.

¹⁹³ SN, p. 966.

¹⁹⁴ SN, p. 967.

nicht den Sinn ihres Seins zu enthüllen. Sartre dagegen sucht den Komplex in Sein zu verwandeln, ihn als strebende Kraft in das Ganze der Persönlichkeit zu integrieren und ihm auf diese Weise Sinn einzustiften. *Die Neurose wird zum Nützlichkeitskoeffizienten der Sinnfindung und Selbstlegitimation.*

Bei der ‚existentiellen Psychoanalyse‘ ist die „empirische Haltung“ (*attitude empirique*)¹⁹⁵, das heißt die nach und von außen in Gestalt eines Habitus oder einer Handlung sichtbare Begierde das einzig mögliche Kriterium, das einem Urteilsakt zur Verfügung steht. Von dort aus nehmen sämtliche Dechiffrierungsversuche ihren Anfang. Um zu dem entscheidenden ‚Entwurf‘ des Individuums vordringen zu können, ist das Innere des Seelenlebens nicht als abstraktes Mysterium aufzusuchen, sondern als „empirische Wahl“ (*choix empirique*)¹⁹⁶. Diese wird „keineswegs in irgendeinem Unbewußten oder auf der noumenalen Ebene vollzogen, um sich *dann* in einer beobachtbaren Haltung auszudrücken ..., sondern sie ist grundsätzlich das, was sich immer aus der empirischen Wahl als ihr *Jenseits* und die Unendlichkeit ihrer Transzendenz ablesen lassen muß. Wenn ich also auf dem Fluß rudere, bin ich nichts anderes – weder hier noch in einer anderen Welt – als dieser konkrete Ent-wurf des Ruderns“¹⁹⁷. Die empirische Erscheinung ist nach Sartre als Kriterium zur Bestimmung des *projet d’être* vollkommen ausreichend. Es existiert keine nur durch Denken allein ableitbare und erreichbare Ebene. Alles findet seinen Ort in der Konkrektion, auch wenn es *hinter* der Empirie die jeweils individuelle Geschichte des Subjekts gibt. Diese Historie, egal wie tief verschüttet im Seelenleben die Traumata der frühen Kindheit auch sein mögen, sucht in der ‚Exteriorität‘ einer Handlung, einer Haltung, eines Werkes vielleicht, einen konkreten ‚Gegenstand‘, in und an dem sie die neuronalen Stauungen abfließen lassen kann. Bei Sartre ist die Empirie das sichtbar gewordene ‚Jenseits‘ der psychischen Vorgänge. Im Unterschied zu Freud aber sieht er bei diesen Abläufen keine zeitliche Verzögerung. Für Sartre gibt es keine ‚Zwischenlagerung‘ des ‚Entwurfs‘

¹⁹⁵ SN, p. 967, EN, p. 650.

¹⁹⁶ SN, p. 967, EN, p. 650.

¹⁹⁷ SN, p. 967.

im Unbewußten, der, *nachdem* er ein geeignetes Objekt gefunden haben wird, an ihm sich befriedigt bzw. – ontologisch gesprochen – von ihm sich ‚sein machen läßt‘¹⁹⁸. Das Sein des ‚Entwurfs‘ drückt sich nur unter jeweils veränderten ‚Umständen‘ aus, die es frei wählt. „[A]ls Totalität meines Seins drückt dieser Entwurf selbst meine ursprüngliche Wahl unter besonderen Umständen [*circonstances particulières*] aus, er ist nichts anderes als meine Selbstwahl [*choix de moi-même*] als Totalität unter diesen Umständen“¹⁹⁹. Diese ‚besonderen Umstände‘ kennzeichnen für Sartre wiederum die Individualität, die, wie auch die Freiheit, nur aus ‚In-Situation-sein‘ hervorgehen kann.

Konkreter wird Sartre wieder, als es um die Methode und den Unterschied zur klassischen Psychoanalyse geht: „Wir werden also eher durch einen *Vergleich* der verschiedenen empirischen Triebe eines Subjekts den grundlegenden Entwurf zu entdecken versuchen, der ihnen allen gemeinsam ist – und nicht durch eine bloße Summierung oder Zusammensetzung dieser Triebe: in jedem ist die Person ganz und gar“²⁰⁰. Der äußerste Punkt, der in ‚regressiver Analyse‘ sich erreichen läßt, ist also der ‚Entwurf‘, dem alles ‚Grundlegende‘ inhäriert und der die „menschliche Wahrheit der Person [*vérité humaine de la personne*]“²⁰¹ birgt. Sartre will betont wissen, daß dieser ‚Entwurf‘ auf nichts anderes zielt, als auf das Sein, „denn man kann evidentermaßen nicht weiter zurückgehen als bis zum *Sein* ...“²⁰² Und dieses Sein ist nichts anderes als das Sein des ‚Für-sich‘. Das ‚Für-sich‘ erklärt sich ontologisch als ‚Seinsmangel‘ (*manque d'être*), und „das Mögliche gehört zum Für-sich als das, *was ihm mangelt*, ebenso wie der Wert das Für-sich heimsucht als die *ermangelte* Seinstotalität [*totalité d'être manquée*]“²⁰³. Aus diesem Grunde wird der ‚ursprüngliche Entwurf‘, den es zu finden gilt und der in jedem beobachtbaren

¹⁹⁸ Damit rückt Sartre wieder in die Nähe der ‚Selbstpsychologie‘, wie sie von Stephen A. Mitchell beschrieben wird.

¹⁹⁹ SN, p. 967, EN, p. 651.

²⁰⁰ SN, p. 968.

²⁰¹ SN, p. 974, EN, p. 655.

²⁰² SN, p. 969.

²⁰³ SN, p. 969.

Trieb sich ausdrückt, *Seinsentwurf* genannt. An dieser Stelle macht Sartre noch einmal auf das Unterscheidende im ‚zeitlichen Ablauf‘ des ‚Sich-entwerfens‘ und der ‚Triebbefriedigung‘ aufmerksam. Es ist nämlich nicht so, „daß die Seinsbegierde *zunächst* wäre und sich *dann* durch die Begierden *a posteriori* ausdrücken ließe; sondern es gibt nichts außerhalb des systematischen Ausdrucks, den sie in den konkreten Begierden findet. Es gibt nicht zunächst *eine* Seinsbegierde, dann tausend einzelne Gefühle, sondern die Seinsbegierde existiert und manifestiert sich nur in der Eifersucht, im Geiz, in der Liebe zur Kunst, in der Feigheit, im Mut, in den tausend kontingenten Ausdrucksweisen, die machen, daß die menschliche-Realität [*réalité-humaine*] uns immer nur als durch *einen bestimmten Menschen*, durch eine einzelne Person *manifestiert* erscheint“²⁰⁴. Für Sartre unterliegen Sein und ‚Umstand‘ bzw. ‚Situation‘ der ‚Gleichzeitigkeit‘. Erst der Moment, den der ‚Umstand‘ evoziert, macht die Begierde überhaupt erst existieren.

Weil das begehrte und zugleich ermangelte Sein das ‚An-sich‘ darstellt, ist der ‚grundlegende Wert‘ (*valeur fondamentale*), der den ‚Entwurf‘ leitet, der Ideal-Zustand des ‚An-sich-für-sich‘ (*en-soi-pour-soi*). Damit meint Sartre ein ideales Bewußtsein, „das Grund seines eigenen An-sich-seins wäre durch das bloße Bewußtsein [*par la pure conscience*], das es von sich selbst gewönne“²⁰⁵. Und er fügt hinzu: „Das ist das Ideal, das man Gott nennen kann“²⁰⁶. Gott als äußerstes Ziel und oberster Wert der Transzendenz stellt für Sartre zugleich auch die „permanente Grenze [*limite permanente*]“ dar, „von der her der Mensch sich anzeigen läßt, was er ist“²⁰⁷. Mensch sein heißt im Rahmen dieser phänomenologischen Ontologie danach streben, Gott zu sein, „oder, wenn man lieber will, der Mensch ist grundlegend Begierde, Gott zu sein“²⁰⁸. Es handelt sich hier sozusagen um eine mit ‚existentialistischer Hybris‘ erweiterte Theologie des Augustinus: der Mensch

²⁰⁴ SN, p. 970, EN, p. 652.

²⁰⁵ SN, p. 971, EN, p. 653.

²⁰⁶ SN, p. 971, EN, p. 653.

²⁰⁷ SN, p. 972, EN, p. 653.

²⁰⁸ SN, p. 972.

sehnt sich ‚nicht mehr‘ nach Gott, sondern ihn ergreift das Verlangen, selbst zu ‚Gott‘ sich zu machen.

Die ‚Exteriorität‘ der psychischen Vorgänge in Haltung, Handlung, Mimik etc. enthält für Sartre gleichzeitig einen *Symbolgehalt*. Die ‚grundlegende Wahl‘ *symbolisiert* für ihn sich in der sichtbaren Geste²⁰⁹. Diese – im Grunde ‚strukturalistische‘ – Einsicht nennt er eine weitere *Gemeinsamkeit* von ‚existentieller‘ und ‚empirischer‘ (das heißt klassischer) Psychoanalyse. Des weiteren betrachtet er als eine beide verbindende Ansicht jene, daß es keine „primären Gegebenheiten“ (ererbte Neigungen, Charakter etc.) gäbe, und nichts *vor* dem ursprünglichen Auftauchen der menschlichen Freiheit existiere. „Die Libido ist außerhalb ihrer konkreten Fixierungen nichts außer einer permanenten Möglichkeit, sich irgendwie auf irgend etwas zu fixieren“. Hier tritt bei Sartre wieder das ‚Möglichkeitsprinzip‘ hervor, welches er als ein *a-priorisches* verstanden wissen will und das seinem ‚konstruktivistischen‘ Verständnis von Freiheit als Grundlage dient. Anders gedeutet: Freuds Psychoanalyse findet hier ihre dankbare Verwendung als Beweis und *Affirmation* von Sartres These, daß die ‚Existenz der Essenz vorausgeht‘.

Sartre erwähnt die ‚Geschichtsnähe‘, welche seine und Freuds Methode miteinander verbinde. Beide würden das menschliche Sein als „fortwährende Vergeschichtlichung [*historialisation perpétuelle*]“²¹⁰ betrachten. In der Tat berücksichtigen beide, Sartre und Freud, in besonderer Weise die geschichtliche *Situation* des Menschen. „Die psychoanalytischen Untersuchungen wollen das Leben des Subjekts von der Geburt bis zum Beginn der Analyse rekonstruieren; sie benutzen alle objektiven Dokumente, die sie finden können: Briefe, Zeugnisse, Tagebücher, ‚soziale‘ Informationen aller Art. Und was sie rekonstruieren wollen, ist weniger ein bloßes psychisches Ereignis als ein Paar: das entscheidende Ereignis der Kindheit und die psychische Kristallisation um dieses Ereignis“²¹¹. Daß es dabei keinerlei *objektive* Vorgaben zur

²⁰⁹ Cfr.: SN, p. 976.

²¹⁰ SN, p. 977, EN, p. 657.

²¹¹ SN, p. 977. Lévy, *Sartre*, p. 266, konstatiert dazu, „daß jene existentielle Psychoanalyse unterderhand die vermeintlichen Theoreme der sogenann-

Evaluation der gesammelten Daten gibt, sondern daß der Analytiker, ob bei ‚empirischem‘ oder ‚existentiellem‘ Vorgehen, sich vollständig neu in die *Situation* des Analysanden hineinzuversetzen hat, erweist von neuem den *konstruktivistischen* und infolgedessen *individualistischen* Charakter dieser Methode. Die Entzifferung der Symbole stellt dabei sich als die größte zu überwindende Schwierigkeit heraus. Denn das Symbol „wirkt nur nach der Art, wie es aufgenommen wird, und eben diese Art, es aufzunehmen, drückt die innere Disposition des Individuums symbolisch aus“²¹². Der Fragende und der Befragte müssen jeweils ihren individuellen und kulturellen Vorrat an Deutungsmustern auf die ‚Situation‘ des Analysanden abstimmen oder entsprechend neu anlegen. Eine objektive Beschreibung der Umwelt nützt wenig, solange nicht bekannt ist, wie das in ihr lebende *Subjekt* diese aufnimmt und *versteht*, „das heißt, sie in Situation verwandelt [*le transforme en situation*]“²¹³. Alles hängt davon ab, ob ‚Wirkliches‘ in die Begriffe eingeht, in ihnen sich findet und erweist.

ten ‚empirischen‘ Psychoanalyse längst nicht in dem Maße für ungültig erklärt, wie Sartre vorgibt: Beispielsweise billigt er der Kindheit bei der Dressur des Menschentieres einen ebenso großen Stellenwert zu. In *Die Kindheit eines Chefs* und der darin enthaltenen Schilderung, wie in den dreißiger Jahren ein Sohn aus gutem Hause zum Faschisten wird, ist er von der orthodoxen Analyse und ihren Begriffen der Identifikation, Introjektion und Projektion nicht weit entfernt. Wenn er behauptet, daß ‚allein die Psychoanalyse ... heute ein wirklich eingehendes Studium der ersten Versuche‘ ermögliche, ‚in denen ein Kind noch ganz im dunkeln tappend – ohne es zu begreifen – die ihm von den Erwachsenen auferlegte soziale Rolle zu spielen versucht‘; wenn er wiederholt, daß die Psychoanalyse – und nur sie – uns zeigen könne, ‚ob es an dieser Rolle erstickt, ob es ihr zu entfliehen versucht oder ob es sich ihr gänzlich anpaßt‘; wenn er der Psychoanalyse schließlich die Rolle zuteilt, ‚das entscheidende Ereignis der Kindheit und die psychische Kristallisation um dieses Ereignis‘ zu ergründen, so hat er dabei zweifellos ‚seine Psychoanalyse‘ vor Augen, doch wird man schwerlich einen Freud-Exegeten finden, der sich an solchen Formulierungen stört. Und worin widersprechen denn Sartres Analysen der Unaufrichtigkeit oder seine Beschreibung einer jungen Frau, die angeblich die eigene Hand in der ihres Verehrers vergißt, den Freudschen Hypothesen über das falsche Bewußtsein oder das Unbewußte ...?“

²¹² SN, p. 977.

²¹³ SN, p. 982, EN, p. 660.

Sartre geht davon aus, daß alle „erkennbaren Manifestationen des ‚psychischen Lebens‘ Beziehungen zwischen Symbolisierung und Symbol mit grundlegenden globalen Strukturen unterhalten“²¹⁴ und auch Freud – wie Lacan es später gezeigt hat – diese Tatsache für die Psychoanalyse als evident betrachtet und berücksichtigt hätte²¹⁵. Indem Sartre jedoch eine Untersuchung der „mechanischen Verursachungen [*causations mécaniques*]“ unterläßt, verzichtet er zugleich „auf *allgemeine* Interpretationen des betrachteten Symbolismus“²¹⁶. Es mag sein – und der *Flaubert* wird es erweisen –, daß die *universale* Symbolisierung im *individuellen* Symbol anwesend ist oder wenigstens mit diesem korrespondiert, daß aber nicht unbedingt von der Symbolik des einzelnen Subjekts ein allgemeines Gesetz für die Analyse deriviert werden kann. „Der Psychoanalytiker muß vielmehr jedesmal eine Symbolik für den besonderen Fall erfinden, den er untersucht. (...) Außerdem wird der Psychoanalytiker nie außer acht lassen, daß die Wahl lebendig ist und folglich vom untersuchten Subjekt jederzeit *wiederrufen* werden kann“²¹⁷.

Sartre wird nicht müde, auf die diffizilen Eigenheiten, welche seine Hermeneutik birgt, hinzuweisen. Da sie – wie wir sahen – die ‚äußere Kausalität‘ durchbricht und nicht deren physikalischen Gesetzen folgt, erfordert die Synthetisierung der Vielzahl an Einzelergebnissen und Hinweisen ein nicht geringes Maß an Assoziationsvermögen, um mittels der ‚Sachen selbst‘ zum ‚Menschen selbst‘ zu gelangen. „Die empirische Psychoanalyse sucht den *Komplex* zu bestimmen, dessen Name schon die Polyvalenz aller sich darauf beziehenden Bedeutungen anzeigt. Die existentielle Psychoanalyse sucht die *ursprüngliche Wahl* zu bestimmen. Diese ‚ursprüngliche Wahl‘, die der Welt gegenüber vollzogen wird und ‚Wahl‘ der Position in der Welt ist, ist totalitär wie der Komplex; sie geht wie der Komplex der Logik voraus; sie wählt die Haltung der Person gegenüber der Logik und den Prinzipien; es geht also nicht darum, sie nach der Logik zu befragen. Sie faßt

²¹⁴ SN, p. 976.

²¹⁵ Cfr.: SN, p. 976.

²¹⁶ SN, p. 982, EN, p. 660.

²¹⁷ SN, p. 982.

die Totalität des Existierenden in einer prälogischen Synthese zusammen und ist als solche das Bezugszentrum einer Unendlichkeit polyvalenter Bedeutungen“²¹⁸.

Die *Abhängigkeit vom Anderen*, die wir im Zusammenhang mit dem problematischen Ineinander von ‚Freiheit und Faktizität‘ kennengelernt und die uns zu ‚intersubjektiven Spekulationen‘ hinsichtlich der phänomenologischen Ontologie veranlaßt haben, findet Sartre in der *Praxis* der psychoanalytischen Behandlung wieder: das zu analysierende Subjekt sei für eine „Selbstuntersuchung [pour procéder à ces enquêtes sur lui-même]“²¹⁹ in einer ungünstigen Position. Insofern ist es auf eine zweite Person angewiesen, den Analytiker, der ihm als Spiegel dient. Sollte das untersuchungswillige Subjekt es dennoch im Alleingang wagen, müsse es sich dabei so befragen, als ob es ein Anderer wäre. Sartre erkennt,

²¹⁸ SN, p. 977 sq. *Prälogisch* ist nicht nur die ‚Wahl‘ einer Lebensgeschichte, sondern auch Sartres Auffassung von Geschichte überhaupt. Er unterscheidet in ihr ‚Ereignisse‘ und ‚Tatsachen‘. Lévy, *Sartre*, p. 283, beschreibt, mit welcher ‚Nicht-Logik‘ Sartre ‚Geschichte‘ verstanden und interpretiert wissen möchte: „Die Tatsachen sind zahllos und dunkel, das Ereignis ist selten und erhellend. Tatsachen machen die Geschichte aus, das Ereignis stiftet statt Ordnung Unordnung und zersetzt die Geschichte. Man kann eine Chronik der Tatsachen schreiben: Dann hätte man eine gewisse Idee der Geschichte, die aus anonymen Zwischenfällen, Regelmäßigkeiten und sich wiederholenden Notwendigkeiten bestünde – völlig uninteressant! Man kann jedoch auch die Ereignisse unterscheiden, sich auf sie konzentrieren, nur sie allein erzählen, man kann sich genau an jener Grenze, an jenem geheimnisvollen Punkt aufhalten, an dem die Logik der Tatsachen in die des Ereignisses umkippt und an dem eine Regelmäßigkeit plötzlich ein Ereignis beschleunigt: So entsteht eine andere Vorstellung von Geschichtsschreibung, die auf Irruptionen, Interruptionen, Explosionen und Singularitäten achtet – auf all das, wofür sich weder die Historiker der neuen noch der alten Geschichtsschreibung interessieren, wofür sich Sartre jedoch begeistert. Aristoteles: Wissenschaft hat es stets mit dem Allgemeinen zu tun. Von da nimmt jegliche Geschichtswissenschaft ihren Ausgang. Sartre: Mich interessiert allein eine Geschichte, und zwar die der Ereignisse oder die fraktale jener Tatsachen, die zum Ereignis werden. Um so schlimmer für die Geschichtswissenschaft. Und zum Teufel mit dem Aristotelismus! Von *Das Sein und das Nichts* hätte eine ‚neue Geschichtsschreibung‘ ausgehen können“.

²¹⁹ SN, p. 978, EN, p. 658.

welch hohes Maß an Empathie es erfordern würde, den ‚Blick des Anderen‘ durch sich selbst zu ersetzen und die Rolle des Anderen mit sich selbst zu tauschen. Er selbst hat auf diese ‚Herausforderung‘ nicht verzichten mögen. Das Resultat legte er bekanntlich in seinem autobiographischen Roman *Die Wörter* vor.

Sartre erläutert sein Verhältnis zu Freud anhand der unterschiedlichen Bedeutung, die beide dem *Unbewußten* zukommen lassen. Wie oben bereits erörtert, verteidigt er seine Konzeption von Freiheit, indem er alle Aktivität vom *Bewußtsein* ausgehen läßt. Für ihn entspricht das Unbewußte der ‚Unbeweglichkeit‘ des ‚An-sich-Seins‘; das Bewußtsein dagegen will er als die ‚freie Bewegung‘ des ‚Für-sich‘ verstanden wissen. Er führt schon zu Beginn von *Das Sein und das Nichts* die Unterscheidung von ‚Bewußtsein‘ (*conscience*) und ‚Erkenntnis‘ (*connaissance*) ein. Sie soll die Freudsche Dichotomie von ‚Bewußtsein‘ (*conscience*) und ‚Unbewußtem‘ (*inconscient*) ersetzen²²⁰. Freud selbst maß dem Be-

²²⁰ Freud gewinnt in: *Das Ich und das Es*, p. 284 sq., den Begriff des Unbewußten aus seiner Lehre von der *Verdrängung*. Das Verdrängte ist für ihn das Vorbild des Unbewußten. Obwohl er *drei* verschiedene Termini unterscheidet, behält das Unbewußte genau die Funktion, wessentwegen Sartre es ablehnt. Freud besteht außerdem auf die Zugehörigkeit des Bewußtseins zum *Psychischen*: „Wir sehen aber, daß wir zweierlei Unbewußtes haben, das latente, doch bewußtseinsfähige, und das Verdrängte, an sich und ohne weiteres nicht bewußtseinsfähige. (...) Wir heißen das Latente, das nur deskriptiv unbewußt ist, nicht im dynamischen Sinne, *vorbewußt*; den Namen *unbewußt* beschränken wir auf das dynamisch unbewußte Verdrängte, so daß wir jetzt drei Termini haben, bewußt (*bw*), *vorbewußt* (*vbw*) und unbewußt (*ubw*), deren Sinn nicht mehr rein deskriptiv ist. Das *Vbw*, nehmen wir an, steht dem *Bw* viel näher als das *Ubw*, und da wir das *Ubw* psychisch geheißt haben, werden wir es beim latenten *Vbw* um so unbedenklicher tun. Warum wollen wir aber nicht lieber im Einvernehmen mit den Philosophen bleiben und das *Vbw* wie das *Ubw* konsequenterweise vom bewußten Psychischen trennen? Die Philosophen würden uns dann vorschlagen, das *Vbw* wie das *Ubw* als zwei Arten oder Stufen des *Psychoiden* zu beschreiben, und die Einigkeit wäre hergestellt. Aber unendliche Schwierigkeiten in der Darstellung wären die Folge davon, und die einzig wichtige Tatsache, daß diese Psychoide fast in allen anderen Punkten mit dem anerkannt Psychischen übereinstimmen, wäre zugunsten eines Vorurteils in den Hintergrund gedrängt, eines Vorurteils, das aus der Zeit stammt, da man diese Psychoide oder das Bedeutsamste

wußtsein nicht viel Bedeutung bei. Für ihn waren Bewußtsein, Vernunft und Sprache mehr oder weniger „Wortvorstellungen“²²¹, die aus dem unbewußten Seelenleben den mühsamen Weg in die mentale Artikulierbarkeit gefunden hatten. Daß Sartres Konstruktion Schwächen zeigt und an dieser Stelle allein durch den Zweck seiner Apologie der Freiheit zu rechtfertigen ist, wird erst im *Flaubert* sich erweisen. Das verdeutlicht bereits die Häufigkeit, mit der er dort vom Terminus des *Unbewußten* Gebrauch macht. Sartre gibt immerhin zu, daß das, was die „Reflexion als eine Quasi-Erkenntnis“ zu erfassen und zu erkennen vermag, „nicht der reine Entwurf des ‚Für-sich‘, wie er sich symbolisch ... durch das konkrete Verhalten ausdrückt“²²², ist. Für Freud entspräche die ‚Symbolik des Entwurfs‘ der ‚Symbolik des Unbewußten‘. Die Termini zur Bezeichnung der ‚psychischen‘ und ‚mental‘ Vorgänge scheinen bei Sartre und Freud zu differenzieren. Dasselbe läßt sich vom Zweck der Untersuchung sagen: Sartre sucht zum *Entwurf*, Freud zum *Komplex* vorzudringen. Durch die Applikation einer *identischen Methode* aber, verhalten

von ihnen noch nicht kannte. Nun können wir mit unseren drei Termini, *bw*, *vbw* und *ubw*, bequem wirtschaften, wenn wir nicht vergessen, daß es im deskriptiven Sinne zweierlei Unbewußtes gibt, im dynamischen aber nur eines“.

²²¹ Genauer führt Freud in: *Das Ich und das Es*, p. 289, dazu aus: „An einer anderen Stelle habe ich schon die Annahme gemacht, daß der wirkliche Unterschied einer *ubw* von einer *vbw* Vorstellung (einem Gedanken) darin besteht, daß die erstere sich an irgendeinem Material, das unerkannt bleibt, vollzieht, während bei der letzteren (der *vbw*) die Verbindung mit *Wortvorstellungen* hinzukommt. Hier ist zuerst der Versuch gemacht, für die beiden Systeme *Vbw* und *Ubw* Kennzeichen anzugeben, die anders sind als die Beziehung zum Bewußtsein. Die Frage: ‚Wie wird etwas bewußt?‘ lautet also zweckmäßiger: ‚Wie wird etwas vorbewußt?‘ Und die Antwort wäre: ‚Durch Verbindung mit den entsprechenden Wortvorstellungen.‘ Diese Wortvorstellungen sind Erinnerungsreste, sie waren einmal Wahrnehmungen und können wie alle Erinnerungsreste wieder bewußt werden. Ehe wir noch weiter von ihrer Natur handeln, dämmert uns wie eine neue Einsicht auf: bewußt werden kann nur das, was schon einmal *bw* Wahrnehmung war, und was außer Gefühlen von innen her bewußt werden will, muß versuchen, sich in äußere Wahrnehmungen umzusetzen. Dies wird mittels der Erinnerungsspuren möglich“.

²²² SN, p. 978.

sich die Theorien kongruent zueinander. Der Unterschied zwischen beiden ist m. E. geringer als es den Anschein hat oder als Sartre es einzugestehen bereit wäre. Für ihn ist die Verborgenheit des ‚Entwurfs‘ eine Frage ‚mangelnder Erkenntnis‘, die mit Hilfe der ‚objektiven‘ Perspektive des Anderen sich beantworten läßt. Für Freud hingegen ist die ‚mangelnde Erkenntnis‘, auf das uns nur schwer zugängliche Unbewußte, welches dem ‚Entwurf‘ entspräche, zurückzuführen. Das Unbewußte und der *projet initial* haben gemeinsam, daß sie dem Ich zum größten Teil unzugänglich sind und nur mit Unterstützung der psychoanalytischen – sei es der ‚empirischen‘, sei es der ‚existentiellen‘ – Methode aus der Verschüttung ans Licht des Bewußtseins gehoben und befördert werden können. Wenn sich die ‚empirische Psychoanalyse‘ der „grundlegenden Wahl nähert, brechen die Widerstände des Subjekts schlagartig zusammen, und es *erkennt* plötzlich sein Bild, das man ihm zeigt, als ob es sich in einem Spiegel sähe“²²³. Für Sartre liegt das Problem allein in der bisweilen mangelhaften ‚Reflexionskraft‘ des Bewußtseins.

Sartre zeigt sich in *Das Sein und das Nichts* weit davon entfernt, die von Odo Marquard konstatierte Ohnmacht der Transzendentalphilosophie einzugestehen. Diese würde seine Idee von der ‚transzendentalen Freiheit‘ wesentlich gefährden. Da ich Subjekt meiner Handlungen und Konstrukteur meiner *réalité-humaine* bin, habe ich für mein In-der-Welt-sein die volle Verantwortung zu übernehmen. Und weil das Ziel der Analyse die ‚ursprüngliche‘ *Wahl* des Subjekts ist und nicht irgendein *Zustand*, „muß diese Untersuchung bei jeder Gelegenheit daran denken, daß ihr Gegenstand nicht eine in der Dunkelheit des Unbewußten verborgene Gegebenheit ist, sondern eine freie und bewußte Bestimmung – die nicht einmal im Bewußtsein wohnt, sondern mit diesem Bewußtsein selbst eins ist“²²⁴. Sartres Befürchtung geht zurecht dahin, daß eine zu enthüllende ‚Wahl‘, die im ‚dunklen‘ Bereich des Unbewußten läge, nicht mehr eine ‚freie‘ genannt werden könnte. Die ‚Freiheit der Wahl‘ stieße in einem solchen Falle rasch an ihre Grenzen. Sartre versucht seine These zu retten,

²²³ SN, p. 983.

²²⁴ SN, p. 983.

indem er argumentiert, der *unbewußte* Komplex könne, eben weil er unbewußt sei, sich niemals selbst *erkennen*: *Est-ce le complexus inconscient qui se reconnaît?*²²⁵ Das ‚Verstehen‘ (*compréhension*) sei ihm versagt. Sartre fragt deshalb weiter: „Was ist denn Verstehen, wenn nicht Bewußtsein davon haben, daß man verstanden hat?“²²⁶ Allein die Möglichkeit, den eigenen Komplex zu erkennen, ist für Sartre Beweis genug, daß dieser immer schon irgendwie *bewußt* gewesen sein muß. Der ‚anthropologische‘ Schwachpunkt liegt für ihn in der subjektiven Unmöglichkeit reflexiver Selbsteinholung. Das Subjekt bleibt deshalb auf die reflektierende Anwesenheit des Anderen in der Person des Psychoanalytikers angewiesen. Die Möglichkeit der „Erleuchtung des Subjekts [*illumination du sujet*]“ ist für Sartre eine „Tatsache [*un fait*]“²²⁷, die genügt, um *alle* psychischen Vorgänge ins *Bewußtsein* zu verlegen und allein dort sich ‚abspielen‘ zu lassen. Die ‚Erleuchtung des Subjekts‘ ist keine Wahrheit, die dem Analysanden *von außen* zukommt. „Das vom Psychoanalytiker geleitete Subjekt tut mehr und besseres, als einer Hypothese seine Zustimmung zu geben: es berührt, es sieht, was es ist. Das ist nur dann wirklich zu verstehen, wenn das Subjekt nie aufgehört hat, sich seiner tiefsten Triebe bewußt zu sein, oder, besser, wenn diese Triebe sich nicht von seinem Bewußtsein unterscheiden“²²⁸. Noch einmal: Das Freud-sche Unbewußte ist für Sartre mit dem, was er unter Bewußtsein versteht, *kongruent*. Das bleibt die wesentliche formale Differenz, auch wenn sie bei näherer Betrachtung und inwendigem Verständnis aufgelöst werden kann. Deutlicher noch tritt dies im bereits erwähnten Gebrauch des Begriffspaares *Bewußtsein* und *Erkenntnis* zutage, das immer wieder zur Erklärung und zur Abgrenzung von der Freudschen Terminologie herangezogen wird. Die psychoanalytische Untersuchung – meint Sartre – läßt das Subjekt „nicht *Bewußtsein gewinnen* von dem, was es ist: sie läßt es davon *Kenntnis gewinnen*. Es ist also Sache der existentiellen Psy-

²²⁵ EN, p. 660 sq.

²²⁶ SN, p. 984.

²²⁷ SN, p. 984, EN, p. 662.

²²⁸ SN, p. 984.

choanalyse, die letzte Intuition des Subjekts als entscheidende zu setzen“²²⁹.

Immer wieder verteidigt Sartre die ‚transzendental-konstruktivistische‘ Destination seiner ‚existentiell-psychoanalytischen‘ Methode. „Sie ist eine Methode, in streng objektiver Form die subjektive Wahl ans Licht zu bringen, durch die jede Person sich zu Person macht, das heißt sich selbst anzeigen läßt, was sie ist“²³⁰. Das ‚Verstehen‘ des eigenen Seins geht am Ende – unbeschadet des psychoanalytischen Beistands – allein aus dem Bewußtsein des *Subjekts* hervor. Alles hängt von ihm ab. Ohne seinen Anteil, in einer Haltung völliger Passivität etwa, wäre ein von außen herantretender Versuch des ‚Verstehens‘ zum Scheitern verurteilt. Im Falle von Gustave Flaubert gestaltet sich eine Untersuchung des ‚Entwurfs‘ insofern schwierig, als der Analysand für eine ‚aktive‘ Analyse nicht mehr zur Verfügung steht (er starb 1880!) und die Neugier zu ‚Verstehen‘ allein auf Seiten Sartres existiert. Bei der Untersuchung eines bereits Verstorbenen behält das ‚konstruktivistische Prinzip‘ des Bewußtseins jedoch seine volle Gültigkeit. Der ‚Seinsentwurf‘ läßt sich dann – wir werden das bei der Lektüre des *Flaubert* genauer betrachten – von der Gegenwart aus z.B. durch die Recherche von dessen Briefen sowie von Aussagen anderer Zeitgenossen rekonstruieren. Alles empirisch Auffindbare wird auf seine symbolische Bedeutung hin ausgewertet und befragt. Sartre drängt es, Freud mit dem Anspruch auf ‚Vollständigkeit‘ entgegenzutreten. Die ‚existentielle Psychoanalyse‘ soll als die ‚reichere‘ und ‚umfassendere‘ sich erweisen. „Die durch diese Psychoanalyse untersuchten Verhaltensweisen werden nicht nur die Träume, Fehlleistungen, Zwangsvorstellungen und Neurosen sein, sondern auch und vor allem die Gedanken des Wachzustands, die erfolgreichen und angemessenen Handlungen, der Stil usw.“²³¹ Es ist wieder die sichtbare ‚Exteriorität‘, deren geschichtliches ‚Faszinosum‘ berücksichtigt und in die Analyse integriert werden will. Schließlich beeindruckt das Sein, wie es im Außen, also in seiner *Geschichte* sich zeigt, uns weitaus mehr als in seiner

²²⁹ SN, p. 984.

²³⁰ SN, p. 985.

²³¹ SN, p. 985.

reduzierten Gestalt, im Komplex. Jede Art von Reduktionismus unterliegt der Gefahr, zum Nährboden für einseitige Anthropologien werden zu können. Der Interpret ist verführt, ihn als Flucht in die Simplifizierung, die aus Furcht vor der Komplexität der Materie gewählt wurde, zu deuten. So warfen auch Deleuze und Guattari der Psychoanalyse Freuds vor, in mechanische Begriffe zu flüchten und die Vielfalt und Kreativität des existentiellen Entwurfs des Menschen auf die Simplizität seiner Dispositive zu beschränken. „Die Produktionen des Unbewußten, so erläutern sie in *L'Anti-Cedipe* (Anti-Ödipus), sind viel reicher, als es ihre Einsperrung in die herkömmlichen psychoanalytischen Begriffe wie Es, Ich, Über-Ich, Phallus und Name-des-Vaters nahelegt. Das reale Funktionieren des Begehrens werde um so vieles aufregender, sobald man sich mit seinen kollektiven Ausformungen, seinen Produktionen und Machinationen beschäftigt, kurz: sobald man die Weise ins Auge faßt, in der es sich nicht mit sich selbst, sondern mit dem Außen Gestalt gibt“²³². Und so sieht Sartre – fast dreißig Jahre vor der Durchführung – sich veranlaßt, die praktische Anwendung seiner Untersuchungsmethode am Beispiel der Viten von Gustave Flaubert und Fjodor Dostojewski anzukündigen. Zu letzterem fehlte ihm allerdings die Gelegenheit. „Diese [existentielle] Psychoanalyse hat ihren Freud noch nicht gefunden“ – bedauert er – „allenfalls vermitteln gewisse besonders gelückte Biographien eine Ahnung davon. Wir hoffen, an anderer Stelle versuchen zu können, anlässlich Flauberts und Dostojewskis zwei Beispiele dafür zu geben. Aber es kommt uns hier nicht darauf an, daß diese Psychoanalyse existiert: wichtig ist für uns, daß sie möglich ist“²³³. Der *Flaubert* ist sozusagen das As, welches Sartre schon früh besitzt, es jedoch erst gegen Ende seines philosophisch-literarischen Schaffens aus dem Ärmel zieht und dem erstaunten Leser präsentiert.

Das letzte Unterkapitel von *Das Sein und das Nichts* ist bezeichnenderweise mit *Moralische Perspektiven* überschrieben. Sartre zieht hier die ‚ethische Bilanz‘ seiner ‚existentiellen Psychoanalyse‘. Da das Sein nicht im ‚Ruhe-‘, sondern im ‚Mangelzustand‘

²³² Lévy, *Sartre*, p. 268.

²³³ SN, p. 986.

sich befindet, ist es *per se* intentional. Diese Intentionalität des Bewußtseins ‚aus Mangel‘ läßt den Menschen sich permanent zu etwas *verhalten*, fordert ihn auf zu *handeln*. Konsequenterweise setzt Sartre Handeln, Haben und Sein in eins. Die Ontologie ist die unverzichtbare theoretische Prämisse zum Verständnis seiner Ethik. Die ‚existentielle Psychoanalyse‘ nennt Sartre ausdrücklich eine „moralische Beschreibung [*description morale*]“, „denn sie liefert uns den ethischen Sinn der verschiedenen menschlichen Entwürfe“²³⁴. Da es um den ontologischen Sinn aller *Handlungen* geht, erhält der ‚Sinn‘ das Attribut ‚ethisch‘. *Sein*, *Entwurf* und *Ethik* stehen in einem interreferentiellen Verhältnis. Für Sartre existiert keine ideale *Handlung*, jedoch eine „ideale Bedeutung [*signification idéale*]“²³⁵ aller Handlungen des Menschen. Eine ‚ideale Handlung‘ ließe sich – im Gegensatz zur ‚idealen Bedeutung‘ – nicht in ‚subtraktivem‘ Verfahren enthüllen und freilegen, sondern käme eher einem ‚additiven‘ Unterfangen gleich. Da dem Vordringen zum ‚Entwurf‘, dem Enthüllen der ‚idealen Bedeutung‘ menschlicher Attitüden therapeutische Ansprüche inhärieren, insofern es den Menschen sich selbst näher zu bringen vermag, übernimmt die ‚existentielle Psychoanalyse‘ für Sartre eine *ethische* Funktion und Verantwortung. Mit Bedacht verwendet Sartre den Ausdruck *moralische Beschreibung* für seine Untersuchungsmethode. Auf diese Weise verhindert schon der Begriff selbst, in ihm nach moralischen *Forderungen* zu suchen. Statt moralphilosophisch exakt zu klassifizieren, wirbt Sartre für ein Verständnis von Ethik, das sich in den üblichen Nomenklaturen nicht leicht einordnen ließe. Dennoch besteht er auf die Nützlichkeit und Notwendigkeit seiner *description morale*. Er wirbt dafür sowohl beim fragenden als auch beim befragten Teil der ‚existentiellen Psychoanalyse‘. Wir könnten das, was Sartre implizit vom Befragenden allgemein und vom Psychoanalytiker im besonderen fordert und gegenüber dem zu untersuchenden und zu befragenden Subjekt angewendet wissen will, eine ‚Ethik des Verste-

²³⁴ SN, p. 1069.

²³⁵ SN, p. 1069, EN, p. 720.

hens'²³⁶ nennen. Dem zu analysierenden Subjekt hingegen ist durch die Reflexion *des Anderen*, des Analytikers, die Möglichkeit eröffnet, eine ‚Ethik der Bewußtwerdung‘, die zum ‚Verstehen seiner selbst‘ beitragen kann, zu entwickeln. Diese wäre aber jenseits von Kategorien wie ‚Selbstveredelung‘, ‚Selbstverwirklichung‘, ‚Tugend‘ und ‚evolutionsbiologischem Egoismus‘ zu situieren. „Der Mensch macht sich zum Menschen, um Gott zu sein, kann man sagen: und die Selbstheit [*ipséité*] kann, von diesem Gesichtspunkt betrachtet, als ein Egoismus erscheinen; aber gerade weil es kein gemeinsames Maß gibt zwischen der menschlichen-Realität und der *causa sui*, die sie sein will, kann man ebensogut sagen, daß der Mensch sich zugrunde richtet, damit die *causa sui* existiere“²³⁷. Die ‚Ethik des Verstehens‘ richtet sich sowohl an den Anderen als auch auf das Subjekt selbst. Der Analytiker ist aufgefordert, mit einem Höchstmaß an Empathie und assoziativer Geschicklichkeit zum ‚Verstehen‘ des Analysanden beizutragen. Und als sein eigenes Objekt der Untersuchung, ist der Analysand in die ‚Pflicht‘ genommen, den eigenen Seinsentwurf zu ‚verstehen‘ zu suchen.

Sartres deskriptive Ethik läßt diesen schließlich ‚theologische‘ Einsichten gewinnen. Er betrachtet die menschliche Existenz durch die Bedingung ihres Scheiterns als irredentistische Passion. Sie ist eine Passion, insofern sie entwirft, zugrunde zu gehen, um ihr Sein zu begründen. „So ist die Passion des Menschen die Umkehrung der Passion Christi, denn der Mensch geht als Mensch zugrunde, damit Gott geboren werde. Aber die Gottesidee ist widersprüchlich, und wir gehen umsonst zugrunde; der Mensch ist eine nutzlose Passion“²³⁸. Dennoch fordert Sartre den Menschen auf – und dabei wird er normativ –, die Suche nach dem Sein und dessen Sinn nicht aufzugeben. Die Suche bleibt eine Passion. Aber für ihn ist es ein Unterschied, ob diese Passion *blind* oder *sehend* erlitten wird, mit oder ohne Illusionen. Das wichtigste Ergebnis der ‚existentiellen Psychoanalyse‘ muß deshalb sein,

²³⁶ Wir werden im nächsten Kapitel sehen, daß Sartre den Ausdruck ‚Verstehen‘ nicht *wissentlich* oder *rational* verstanden wissen möchte.

²³⁷ SN, p. 1069, EN, p. 720.

²³⁸ SN, p. 1052.

„uns auf den Geist der Ernsthaftigkeit verzichten zu lassen [*de nous faire renoncer à l'esprit de sérieux*]. Der Geist der Ernsthaftigkeit hat ja das doppelte Merkmal, daß er die Werte als transzendente, von der menschlichen Subjektivität unabhängige Gegebenheiten betrachtet und die Eigenschaft ‚begehrenswert‘ von der ontologischen Struktur der Dinge auf ihre bloße materiale Beschaffenheit überträgt“²³⁹. Sartre fürchtet nichts mehr als den Verlust der transzendentalen Subjektivität als wichtigster Errungenschaft des modernen Menschen. Die ‚Kollaboration‘ mit scheinbar objektiven Strukturen von Wirklichkeit käme für ihn einer metaphysischen Reduktion gleich. Für Sartre darf der Mensch nicht zu einem *passiven* werden, der von seinen Aufgaben *erwartet* wird. Die ‚Gegenstände‘ dürfen nicht zu „stummen Forderungen“ werden, gegenüber denen der Mensch nichts ist, als der passive Gehorsam²⁴⁰. Sartre macht auf die Ich-Bestimmtheit der Wirklichkeit aufmerksam, auf die *Eigenverantwortlichkeit* des Subjekts bei der Suche nach seinem Sein. Diese illuminativen Bemühungen wollen auf die ‚ichlichen Leistungen‘ des menschlichen Bewußtseins aufmerksam machen. Sie fordern das Bewußtsein auf, seine Ohnmacht zu überwinden und ihr mit der ‚Macht des Verstehens‘ zu begegnen. Aus diesem Grunde kann für Sartre Ethik immer nur eine *deskriptive* und *hermeneutische* Theorie²⁴¹, niemals eine *norma-*

²³⁹ SN, p. 1069, EN, p. 721.

²⁴⁰ Cfr. : SN, p. 1070.

²⁴¹ Sartre selbst bezeichnet seine Methode hier zwar ausdrücklich als *description*, fordert jedoch gleichzeitig ein darüber hinausgehendes, tieferreichendes *Verstehen*, um die ontologische Wirklichkeit des Subjekts phänomenologisch erfassen zu können. Wissenschaftliche Sachlichkeit und subjektive Empathie sollen zweckdienlich vereint werden, weshalb sein Vorgehen sowohl ein *deskriptives* als auch ein *hermeneutisches* zu nennen ist. Soll die Kunst des Deutens zu einem befriedigenden Ergebnis führen, plädiert auch Lesch, Walter, *Hermeneutische Ethik / Narrative Ethik*, in: Düwell, Marcus ... (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart: Metzler, 2002, pp. 231-242, p. 239, für ein komplementäres Verhältnis von *Beschreiben* und *Verstehen*: „Moralisch zu bewertende Handlungen sind sowohl empirisch-analytisch als auch hermeneutisch aufzuschlüsseln. Sie widersetzen sich also einer eindeutigen Zuordnung moralischer Phänomene zum Modus des Erklärens und des Verstehens. Obwohl die Ethik in ihrer Geschichte eine in erster Linie geistesgeschichtliche Orientierung hatte, sind die Bei-

tive sein. Die Ontologie und die ‚existentielle Psychoanalyse‘ müssen „dem moralisch Handelnden aufdecken, daß er *das Sein ist, durch das die Werte existieren*“²⁴². Jeder Mensch ist der Urheber seiner Werte, die aus seinem *persönlichen* Seinsmangel entstehen. Sie kommen nicht von außen auf ihn zu. Nur er selbst ist deshalb in der Lage, durch die Entzifferung der von ihm entworfenen Symbolik, zur Entbergung seines *individuellen* Seins beizutragen.

Problematisch bleibt, daß Sartre eine Freiheit proklamiert, die sich selbst im Wege steht, weil sie sich nicht erreichen kann. Anders gesagt: ich konstruiere mich, von Grund auf, aber es nützt mir nichts. Zu Beginn seiner Abhandlung proklamiert Sartre die ‚totale Freiheit‘ und am Ende entwirft er die Existenz einer ‚Urwahl‘, welche dem Unbewußten Freuds synonymisiert und deshalb alles Handeln determiniert. Der *projet initial* wird zum dilemmatischen *nucleus* und atropopäischen Merkmal seiner Theorie. Was Sartre in *Das Sein und das Nichts* als ‚Ontologie der Freiheit‘ mühsam entfaltet, erfährt in den letzten Kapiteln eine Konversion. Peter Kampits hat das erkannt, wenn er zum Problem von Freiheit, Determination und ‚Urwahl‘ bei Sartre schreibt: „Diese ursprüngliche Wahl determiniert mich bekanntlich nicht, sie bestimmt aber den konkreten Entscheidungsrahmen meiner Akte und Handlungen“²⁴³. Kurz: ich bin zu irgendeinem Zeitpunkt (der frühen Kindheit) frei gewesen, die ‚Urwahl‘ zu treffen. Aber die einmal auf das Sein ‚losgelassene‘ ‚Urwahl‘ ist

träge der Sozial- und Naturwissenschaften auf der Ebene der nüchternen Beschreibung und der Erklärung von Zusammenhängen nicht zu vernachlässigen. Jede Handlung hat einen Sinnüberschuß, wenn es darum geht, ihre normative Dimension zu verstehen und diese nicht auf ein Kalkül möglicher Konsequenzen zu reduzieren. Das Verstehen von moralischen Überzeugungen und Regeln geschieht ähnlich wie die Übersetzung von Texten aus fremden Sprachen im Bewußtsein um bleibende Differenzen und im Respekt vor der durch nichts einzuebendenden Individualität der Gesprächspartner. Diese Offenheit scheint am besten in einer hermeneutischen Grundhaltung artikulierbar zu sein, die mit einem reflektierten Vorverständnis die Komplementarität vom Erklären und Verstehen zu nutzen weiß“.

²⁴² SN, p. 1071.

²⁴³ Kampits, *Sartre*, p. 75.

dann nicht mehr frei, sondern bleibt sie selbst. Sie bestimmt mich in meinen konkreten Entscheidungen. Es scheint, als würde die Freiheit der ‚Urwahl‘ mit der Freiheit der Triebe kongruieren, die zwar frei walten aber eben weder durch Bewußtsein noch durch Vernunft sich regulieren lassen. Ich bin so frei, daß ich meine Freiheit nie einholen werde und am Ende mit Garantie scheitere. Ich bin so frei, daß ich scheitern *muß*. Und da der ‚freien Wahl‘ das Scheitern inhäriert, gibt es keinen Unterscheid mehr zwischen Freiheit und Determination. Durch die Methode der ‚existentiellen Psychoanalyse‘ revidiert Sartre nicht nur sein eigenes ‚Freiheitsprogramm‘, sondern erweist gleichzeitig und paradoxerweise die Vergeblichkeit und somit die ‚Impotenz‘ menschlichen Handlungsvermögens. Dieser Nachweis rechtfertigt es, den Abschnitt über die ‚existentielle Psychoanalyse‘ noch innerhalb des ersten Kapitels dieser Untersuchung zu erörtern. Schon zu Beginn des Abschnitts über *Freiheit in Situation* bekennt Sartre intuitiv: „Das entscheidende Argument des gesunden Menschenverstandes gegen die Freiheit besteht darin, uns an unsere Ohnmacht [*notre impuissance*] zu erinnern“²⁴⁴. Natürlich zeigt er sich bemüht, diesen Satz auf den darauf folgenden Seiten mit aufgebotener Anstrengung zu widerlegen. Bisweilen aber mag Sartre dabei nicht zu überzeugen. Das Bemühen erscheint als ein ‚Sich-auflehnen‘ gegen die innere Vorahnung der Vergeblichkeit.

Sartre wird nicht müde in seiner Affirmation, daß dieser ‚Initialentwurf‘ jederzeit – quasi von der Wurzel her – widerrufen und verändert werden kann. Das bedeutet, „daß ich mich nicht weigern kann, stehenzubleiben, außer durch eine radikale Konversion meines In-der-Welt-seins, das heißt durch eine jähe Metamorphose meines Initialentwurfs, das heißt durch eine andere Wahl meiner selbst und meiner Zwecke“²⁴⁵. Optimistisch ergänzt er: „Diese Modifikation ist übrigens immer möglich“²⁴⁶. Wesentlich anders klingt Sartre allerdings zu einem späteren Zeitpunkt, in seinem autobiographischen Roman *Die Wörter*, wenn er schreibt „[M]an kann eine Neurose ablegen, vermag aber nicht

²⁴⁴ SN, p. 833.

²⁴⁵ SN, p. 804.

²⁴⁶ SN, p. 804 sq.

von sich selbst zu genesen. Alle Charakterzüge des Kindes, wenngleich verbraucht, verblaßt, verlacht, verdrängt, verschwiegen, sind auch noch bei dem Fünfzigjährigen zu finden. Meistens liegen sie flach ausgestreckt im Schatten und warten. Aber es genügt ein Augenblick der Unaufmerksamkeit – und sie heben die Köpfe und erscheinen unter irgendeiner Verkleidung im hellen Tageslicht“²⁴⁷. Der Gedanke an Freiheit und Modifikation des ‚Entwurfs‘ scheint verloren gegangen zu sein, wenn in den *Wörtern* der auf sein Leben zurückblickende, gealterte Sartre in einer geradezu resignierenden Weise von der *Bestimmtheit* seines Lebens schreibt. Er bewältigt diese Einsicht, indem er sie in folgende Spiegelung verkehrt, um sein eigenes Schicksal auf beinahe metaphysische Weise zu rechtfertigen und zu garantieren: „Wenn ein großer Gedanke zur Welt kommen will, requiriert er den Bauch einer Frau für den großen Mann, der Träger dieses Gedankens werden soll; der Gedanke sucht ihm seinen Lebenskreis aus, seine Herkunft, dosiert genau das Verständnis und Unverständnis seiner Angehörigen, regelt seine Erziehung, unterwirft ihn den notwendigen Prüfungen, komponiert ihm nach und nach einen schwankenden Charakter, dessen Schwankungen bis zu dem Augenblick geregelt werden, wo der Gegenstand so vieler Fürsorge nun endlich den Gedanken selbst zur Welt bringt. Dies wurde nirgendwo ausdrücklich erklärt, alles aber sollte darauf hindeuten, daß die Verkettung der Ursachen eine umgekehrte und geheime Ordnung verdeckte“²⁴⁸. Durch die Arbeit am *Drehbuch* über Freud, die den *Wörtern* vorausgegangen war, hat sich, bedingt durch ein erneutes Studium der Schriften Freuds und diverser Biographien²⁴⁹, die Einstellung zur ‚Macht des Unbewuß-

²⁴⁷ W, p. 195.

²⁴⁸ W, p. 154.

²⁴⁹ Jean Bernard Pontalis erläutert in seinem Vorwort zu FD, p. 16 sq., die Quellenfrage: „Was waren Sartres ‚Quellen‘? Die Zufälle des Buchmarkts sind manchmal entscheidend. Just 1958 erscheint der erste Band der großen Freudbiographie von Ernest Jones in französischer Übersetzung; dieser Band behandelt die Periode, für die sich Huston und Sartre interessierten, die des ‚jungen Freud‘, und endet mit der Veröffentlichung der *Traumdeutung* kurz nach dem Tod des Vaters. Zwei Jahre zuvor waren unter dem Titel *La naissance de la psychanalyse* Freuds wiedergefundene Briefe

ten' gegenüber seiner philosophischen Frühphase *zugunsten* der klassischen Psychoanalyse geändert. Über den amerikanischen Regisseur John Huston, für den er *Le scénario Freud* schreibt, soll Sartre sogar geäußert haben: „Das Ärgerliche bei ihm ist, daß er nicht an das Unbewußte glaubt“²⁵⁰. Auch Bernard-Henri Lévy gesteht, daß bezüglich des Verhältnisses von Sartre und Freud durchaus die Möglichkeit besteht, dessen Kritik an der Psychoanalyse nicht als deren Ablehnung zu deuten, sondern als Aufforderung, sie nicht nur zu komplementieren sondern sogar zu radikalisieren: „Sartre liquidiert die Psychoanalyse nicht, er radikalisiert sie vielmehr. Man hat ihm immer nachgesagt – und häufig genug gaben seine Äußerungen auch Anlaß dazu –, er bedauere, daß es der Freudschen Lehre um die Beherrschung der inneren Bestie gehe; hingegen bedauert er jedoch, daß sie ihr Ansinnen nicht methodisch besser oder entschiedener betrieben habe, ohne dabei in die größten Fallen der Wissenschaften ihrer Zeit zu tappen. Ein hyperfreudianischer Sartre also, ein Sartre, der freudianischer ist als Freud selbst“²⁵¹.

an Wilhelm Fließ und die zu dieser Korrespondenz gehörenden Manuskripte veröffentlicht worden, die sogar für die Spezialisten eine Offenbarung waren. Das sind zwei wesentliche Dokumente, von denen man sich heute, fünfundzwanzig Jahre später, nach einer Flut von Untersuchungen und Lebenszeugnissen über Freud, schwer vorstellen kann, wieviel neue Informationen sie damals boten. Bis dahin wußte man fast nichts von der Person und der Geschichte Freuds ...“

²⁵⁰ Cfr.: Pontalis, Jean-Bernard, Vorwort, in: FD, p. 20. Merle, Jean-Christophe, *Die existentielle Psychoanalyse als moralische Klassifizierung*, in: Schumacher, Bernard (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts* (Klassiker Auslegen, vol. 22), Berlin: Akademie Verlag, 2003, pp. 227-243; p. 236, meint zu dieser Verschiebung in der Haltung Freuds gegenüber dem Unbewußten: „Allerdings bevorzugt er nun ein anderes Wort als das ‚Unbewußte‘, weil letzteres zum Wortschatz der Physiologie und der Biologie gehört (*Situations X*, 105): Sartre spricht von der undurchsichtigen Überfülle des ‚Erlebten‘, die bzw. gleichzeitig ‚Anwesenheit für sich selbst‘ und ‚Abwesenheit für sich selbst‘ ist (*Situations IX*, 108 u. 111). Nicht zuletzt wird Sartre spätestens in seinen literarischen Psychoanalysen und in der *Kritik der dialektischen Vernunft* auf die geschichtliche Wirklichkeit aufmerksam, welche die Versuche des Menschen begrenzt, sich zu verändern ...“

²⁵¹ Lévy, *Sartre*, p. 268.

II. ‚Mit Freud zu Marx‘

Sartre stellte seine Schrift *Questions de méthode*, die ursprünglich als selbständiger Artikel in *Les Temps Modernes* erschienen war, seinem zweiten philosophischen Hauptwerk *Critique de la raison dialectique* voran. Heute wird sie unter *Fragen der Methode* wieder als eigenständiges Werk publiziert. Von der ersten Zeile an begegnet uns ein anderer Stil als wir ihn aus der Lektüre von *Das Sein und das Nichts* gewohnt sind. Ein nahezu vollständiger Wechsel der Lemmata bietet sich uns von Anfang an. Die ontologischen Termini finden sich größtenteils gegen marxistische eingetauscht. Es läßt sich deshalb zu Beginn dieses Kapitels bereits der erste Kritikpunkt Odo Marquards entkräften, wie er in der Einleitung zitiert wurde. Folgt man nämlich dem philosophischen Schaffen Sartres in seiner diachronischen Folge, fällt auf, daß er nicht – wie behauptet – den Weg ‚von Marx zu Freud‘²⁵² gegangen ist. Marquard hypothetisierte, die Resignation über die ‚Insuffizienz‘ des Marxismus hätte die Existenzphilosophie nach ihrer Wende zum dialektischen Materialismus in ‚die Arme Freuds‘ getrieben, was die von ihm prognostizierte Reihenfolge erklärt: ‚von Marx zu Freud‘. Für Sartre können wir dagegen den *umgekehrten* Gang konstatieren: ‚von Freud zu Marx‘. Denn erst *nach* seiner ‚ontologischen Phase‘ folgte bekanntlich die marxistische. Seine intensive Auseinandersetzung mit Freud und seine Rezeption der psychoanalytischen Methode hatten bereits – wie wir im vorangehenden Kapitel bei der Erörterung von *Das Sein und das Nichts* haben erkennen können – vor 1943, dem Publikationsjahr von *L'être et le néant*, stattgefunden. Und da er Freud nicht *hinter sich* läßt, als er Marx zu entdecken beginnt, gilt es zu formulieren, daß er ‚mit Freud zu Marx‘ gelangt. Odo Marquard will in Sartres ‚Weg zu Freud‘ einen *Regreß* erkennen, eine Kapitulation vor dem ‚insuffizienten‘ Marxismus. Der französische Philosoph

²⁵² Cfr.: Marquard, *Transzendent. Idealismus*, p. 267 sq.

geht jedoch über die *Kritik der dialektischen Vernunft* hinaus – seine modifizierte theoretische Destination beibehaltend – auch im *Flaubert* weiter ‚auf Marx zu‘. Damit die Praxis eben *keine* geschichtliche Desillusionierung hervorbringt, konsultiert Sartre Freud, *bevor* er den ‚marxistischen Weg‘ antritt. Anders gewendet: erst eine Revolution, die sich durch die ‚psychoanalytische Kur‘ aufgearbeitet hat und sich ihrer Praxis *bewußt* wird, sieht sich – wie das gestärkte Ich des Individuums, welchem der Einblick in seinen ‚Entwurf‘ gewährt ist – nicht mehr der Ohnmacht ihrer Geschichte ausgeliefert. Die revolutionäre Praxis hat sich ihrer unbewußten Antriebe vollständig *bewußt* zu werden. Darin besteht die eigentliche Synthetisierung von psychoanalytischer Methode und Marxscher Theorie, die Sartre in *Fragen der Methode* theoretisch fundiert, um sie im *Flaubert* praktisch auszuführen und zur Anwendung zu bringen.

Die phänomenologische Ontologie soll in der *Kritik der dialektischen Vernunft* nicht etwa durch die marxistische Theorie *ersetzt* werden. Vielmehr soll sie als ‚Existentialismus‘ unter Bewahrung ihrer eigenen Qualitäten in den Marxismus *integriert* werden. Auf diese Weise sucht Sartre zu verhindern, daß seine Existenzphilosophie einem *dogmatisierten* orthodoxen Marxismus subordiniert werden kann. Gleichzeitig will er die marxistische Theorie ‚lebendig‘ halten und vor der (stalinistischen) ‚Erstarrung‘ bewahren. Zu diesem Zweck wird die Existenzphilosophie durch marxistische Begriffe modifiziert. Die Ontologie verliert außerdem durch die Rezeption dieser anschaulicheren, weil ‚geschichtsnahen‘ Begrifflichkeit an Abstraktheit. Ontologie und marxistische Theorie stehen in der *Kritik der dialektischen Vernunft* nicht gegeneinander. Denn will das Individuum sich durch die *Praxis* befreien, kommt es nicht umhin, mit dem *gesellschaftspolitischen* ‚Realitätsprinzip‘ sich zu konfrontieren sowie seine intersubjektive Vernetztheit zu überdenken. Diese *Modifikation*, welche ihren Zweck darin findet, daß die ontologische und damit individuell ausgerichtete Frage nach der Freiheit um die *geschichtliche* und somit *gesellschaftliche* Dimension erweitert werden kann, wird allgemein als tiefgreifende ‚Wende‘ im Denken Sartres aufgefaßt. Peter Kampits faßt diese ‚Kehre‘ kurz unter die Titel „Von der Ethik zur Politik“ und „Von

der Freiheit zur Befreiung“²⁵³ zusammen. Für ihr Aufkommen finden sich vorwiegend zwei Gründe. Ein ‚äußerer‘ und ein ‚innerer‘. Wie oft in solchen Fällen, läßt das eine vom anderen sich nicht trennen. Die Übersichtlichkeit aber nötigt uns hier.

Für Sartre konstituiert sich Philosophie, „um der allgemeinen Bewegung der Gesellschaft Ausdruck zu geben; und solange diese Philosophie lebt, ist sie es, die den Zeitgenossen als kulturelles Milieu dient“²⁵⁴. Der Marxismus ist für ihn aufgrund des ‚Nötigkeitsprinzips‘, welches von der Faktizität verursacht wird, *die Philosophie seiner Zeit*. „Folglich bleibt die Philosophie solange wirksam, wie die *Praxis*, die sie hervorgebracht hat, die sie trägt und die durch sie erhellt wird, lebendig ist“²⁵⁵. Es ist letztlich die Idee der *Situation*, wie sie in *Das Sein und das Nichts* entwickelt wird, welche dort zunächst die *Freiheit* und nun die *Befreiung* evoziert sowie ihre entsprechende philosophische Reflexion verlangt. Das Subjekt wiederum, mit dem Drang nach Freiheit und Befreiung, konstruiert seine ‚Situation‘ und seine ‚Praxis‘, um sich darin ‚sein zu machen‘ und zu ‚verwirklichen‘. Die ‚Situation‘ wendet sich jetzt in ‚Geschichte‘. Wir können Sartres marxistische Tendenzen als konsequente Erweiterung seines philosophischen *Situationismus* betrachten. Er sucht den Hiatus zwischen Theorie und Praxis zu beheben und macht auf die reziproke Verwiesenheit sowie die Zusammengehörigkeit beider aufmerksam. Die Einheit von Theorie und ‚geschichtlicher Situation‘ soll wieder zu Bewußtsein gelangen. Eine ‚philosophische Krise‘ ist für Sartre der „besondere Ausdruck einer sozialen Krise, und die Erstarrung der Philosophie ist durch Widersprüche bedingt, die die Gesellschaft zerreißen. (...) die Bewegung der Geschichte selbst, der Kampf der Menschen auf allen Gebieten und allen Ebenen menschlicher Aktivität wird das gefesselte Denken befreien und ihm ermöglichen, seine volle Entfaltung zu erreichen“²⁵⁶. Die Philosophie des ‚bürgerlichen Idealismus‘ und ‚bürgerlichen Humanismus‘ gilt für Sartre als ebenso überwunden

²⁵³ Kampits, *Sartre*, p. 88.

²⁵⁴ FM, p. 9.

²⁵⁵ FM, p. 11.

²⁵⁶ FM, p. 13.

und anachronistisch wie die klassische Metaphysik. „Wir lehnten“, schreibt er, „den offiziellen Idealismus im Namen der ‚Tragik des Lebens [tragique de la vie]‘²⁵⁷ ab. Das ferne, unsichtbare, unerreichbare, aber bewußte und handelnde Proletariat lieferte uns – für viele von uns nur dunkel – den Beweis, das *alle* Konflikte ungelöst waren. Wir waren im Humanismus bürgerlicher Prägung großgeworden, und dieser optimistische Humanismus zerbarst, da wir um unsere Stadt herum die ungeheure Menge von ‚Untermenschen‘ errieten, die ‚selbst um ihr Untermenschlichkeitsein wußten [sous-hommes conscients de leur sous-humanité]‘²⁵⁸. Wie viele andere gefiel Sartre sich in der Rolle des gegen die eigene bürgerliche Herkunft rebellierenden Studenten. Die marxistische Theorie, welche in der etablierten akademischen Ordnung und im bürgerlichen Lager Frankreichs regelrechte Phobien auslöste, bot sich diesbezüglich als geeignete ‚neue Wahrheit‘ an. Sartre war überzeugt, „daß der historische Materialismus die einzig gültige Interpretation der Geschichte lieferte und daß der Existentialismus die einzige konkrete Annäherung an die Realität ist“²⁵⁹. Es sei an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen, das diese Art von philosophisch-politischer ‚Konversion‘ bei Sartre dessen bisheriges Denken keinesfalls ausschließt. „Er hat nicht sein früheres Werk verleugnet, um sich in die Arme des Marxismus zu stürzen, sondern sieht in seinem Werk eine Arbeit, die auf den Boden des Marxismus gestellt werden kann“²⁶⁰.

Es existieren aber neben diesen ‚formellen‘ Ursachen noch die *persönlichen* Motive, welche Sartre zur Änderung seines philosophischen Habitus veranlaßten. Es gab nach seinen eigenen Angaben in der Tat so etwas wie ein ‚Bekehrungserlebnis‘. Dies fällt mit seiner Zeit und seinen Erfahrungen in Krieg und Gefangenschaft zusammen. Sartre verbrachte im Jahre 1940 sieben Monate

²⁵⁷ Das war ein durch den spanischen Philosophen Miguel de Unamuno in Mode gekommenes Wort. Natürlich hatte diese Tragik nichts gemein mit den wirklichen Konflikten unserer Epoche. [Anmerkung von Sartre]

²⁵⁸ FM, p. 25, CD, p. 23.

²⁵⁹ FM, p. 27.

²⁶⁰ Biemel, Walter, *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Rowohlt's Monographien, vol. 87), Reinbek: Rowohlt, 1969⁶, p. 151 sq.

im deutschen Kriegsgefangenenlager *Stalag XII D* auf den Hügeln über Trier. Dort habe er eine Form des Zusammenlebens wieder gefunden, die er seit den Zeiten der *Ecole Normale* nicht mehr gekannt hätte. Was ihm im Lager besonders gefiel, war „das Gefühl, Teil einer Masse zu sein“. „Alles in allem“ sei er dort glücklich gewesen²⁶¹. Verkürzt könnte man sagen, daß Sartre als ‚Individu- alist‘ im Lager angekommen ist und es als ‚Sozialist‘ wieder verlassen hat. Diese Wandlung vollzog sich in bestimmten *sinnstif- tenden* Emotionen und konkreten Erlebnissen, die jedoch als schwer artikulierbar sich erweisen. Es lag vor allem „am Eintauchen in die Gruppe; an der Geborgenheit im feuchten und warmen Schoß der Menge; am Geruch eines Kollektivs, das einen umgibt und beschützt – wagen wir das Wort auszusprechen: Am Geschmack, an der Bedeutung und an den Vorzügen der Brüderlichkeit“²⁶². Zweifellos eine paradoxe und extravagante Erfahrung: „der freieste unter den Männern entdeckt seine Wahrheit im Gefangenenlager“²⁶³. Es ist die *subjektiv* empfundene *Solidari- tät*, welche das Soziale und Kollektive gleichermaßen integriert sowie Sartre den Weg zum Marxismus ebnet.

Sinn und *Rechtfertigung* sind für Sartre der ‚Urgrund‘ menschlichen Handelns. Flauberts Sein wird erst durch die ‚einende Pluralität‘ seiner Leser gerechtfertigt. Das Individuum besitzt die Möglichkeit, in der ‚Gruppe‘ seinen Sinn zu entdecken. Die Gefühle des Einzelnen sind in den identischen der Anderen ‚eingebettet‘. Das ist es, was Sartre im ‚Stalag‘ empfindet. Die ‚verschmelzende Gruppe‘ löst das Individuum für einen Moment aus seiner Isoliertheit und ‚Serialität‘. Nur das Publikum vermag Flaubert seiner Einsamkeit zu entreißen. „Sobald ein Kind eine Zeichnung vollendet oder eine Seite geschrieben hat, eilt es zu den Eltern um seine Arbeit zu zeigen: es bedarf ihres Lobes ebenso wie der Süßigkeiten oder Spielsachen. (...) König Kandaules wünscht, daß die Schönheit seiner Frau den Augen aller offenbar werde. Thoreau lebt jahrelang allein in den Wäldern, aber nach seiner Rückkehr schreibt er *Walden*, und Alain Gerbault schreibt

²⁶¹ Cfr.: Lévy, *Sartre*, p. 480.

²⁶² Lévy, *Sartre*, p. 483.

²⁶³ Lévy, *Sartre*, p. 484.

*Allein über den Atlantik*²⁶⁴. Der empfundene ‚Überdruß‘ an Existenz kann nur durch den Anderen oder – idealerweise – durch *die Anderen* Linderung erfahren. „Nur in der Existenz seiner Mitmenschen kann der Mensch eine Rechtfertigung seiner eigenen Existenz finden. Eine solche Rechtfertigung braucht er aber, er kann ihr nicht enttrinnen. Nicht von außen her wird der Mensch auf die Sittlichkeit hingewiesen, sondern in ihm selbst erhebt sich die quälende Frage: Wozu? Anders gesagt: Er selbst ist die drängende Frage, er entflieht ihr nur, wenn er vor sich flieht; sobald er existiert, beantwortet er sie“²⁶⁵. Die Sinnfrage entsteht aus einer Art *Daseinskomplex*, der in konkreten Neurosen sich Gestalt verleiht. Somit ist die Neurose ein wesentlicher Teil der ‚Urmotivation‘ unserer Handlungen. Jeder findet in sich diese Komplexe. Wir haben dieses Phänomen im vorausgehenden Kapitel als ‚Nützlichkeitskoeffizienten‘ der Neurose bezeichnet. Die ‚subjektive Neurose‘ Flauberts wird in der ‚objektiven Neurose‘ der französischen Gesellschaft des Zweiten Kaiserreichs ihr kollektives Pendant finden und ihre *Legitimation* erhalten. Bernard-Henri Lévy komplementiert diese unsere Erläuterungen hinsichtlich Sartres ‚Kehre‘ ‚vom Individuum zur Gesellschaft‘ durch eine Reihe interessanter Hypothesen, die in bisherigen Studien entweder gänzlich fehlen oder nicht in dieser Weise zur geeigneten Artikulation gelangten. Das *Bewußtsein*, wie Sartre es konzipiert habe – meint Lévy –, sei zu fragil und er fragt: „Endet nicht *Das Sein und das Nichts* mit dem Hinweis auf ein freies, autonomes und in gewisser Weise triumphierendes Subjekt, das jedoch von der ätzenden Säure des ‚unglücklichen Bewußtseins‘ angefressen ist und von nichts anderem träumt, als sich zu erleichtern und Ballast abzuwerfen, indem es wieder zu einem ‚Ding‘ oder zu einem ‚An-sich‘ wird?“²⁶⁶ Der *Individualismus* Sartres sei ein gequälter und beklemmender, da für ihn „das Zurück zur Materie und zum An-sich zugleich angst- und wunschbesetzt“²⁶⁷ sei. Die Tatsache der „unerträglichen Leichtigkeit des Ichs“ ist für Lévy

²⁶⁴ Beauvoir, *Soll man de Sade verbrennen?*, p. 230 sq.

²⁶⁵ Beauvoir, *Soll man de Sade verbrennen?*, p. 127.

²⁶⁶ Lévy, *Sartre*, p. 497.

²⁶⁷ *Ibd.*

ein Resultat des Übermaßes an Freiheit, das Sartre dem Menschen aufbürdet. Es ist eine Freiheit, die mehr belastet als frei macht, weil sie ein Zuviel an Verantwortung mit sich bringt und einfordert. Des weiteren existiert für Lévy bei Sartre die „Zwangsvorstellung einer Inkarnation, die von Werkbeginn bis Werkende erst erlitten, dann gewollt, dann gewünscht und schließlich beschworen wird: (...) der ‚reale‘ Sozialismus als ‚Verkörperung‘ der Idee ‚in einem bestimmten Land‘ (...) Kurzum: die alte religiös geprägte Debatte aus dem Hause Schweitzer, das sehr alte und tief in ihm sitzende, aus der protestantischen Kultur stammende Schwanken zwischen der Ablehnung des Fleisches (*Das Sein und das Nichts*) und der Sehnsucht nach ihm (*Kritik der dialektischen Vernunft*)“²⁶⁸. Die *inkarnatorische Dimension* der marxistischen Theorie eröffnet Sartre ein bis dahin nicht gekanntes ‚empfindendes‘ und ‚körperliches‘ Denken. Dies führt ihn konsequent zur „Sehnsucht nach dem Realen“, nach jener „wirklichen Welt“, für die es sich „zu leben und zu sterben lohnt“²⁶⁹. Diese Sehnsucht nährt der „Selbsthaß“ des Intellektuellen. Es ist die „Selbstgeißelung des schamhaften, unproduktiven Mandarins, für den heute das Stalag, morgen die Verschmelzung mit dem Proletariat und übermorgen die Anstellung in einer Fabrik Gelegenheit bieten, Buße zu tun“²⁷⁰. All diese Hypothesen helfen Sartres ‚Eintauchen ins Kollektiv‘ zu plausibilisieren. Das ‚kollektivistische‘ Denken entspringt den tiefen Strukturen seines Seelenlebens, weshalb es keine epheme Phase seines philosophischen Schaffens bildet, sondern von bleibender Substanz ist. Der Marxismus wird neben dem Existentialismus zu einem „zweiten Sinnzentrum“, zur „zweiten Seele in derselben Brust“. „Als würde Sartre von nun an auf zwei Frequenzen senden, wobei die eine Stimme die andere ständig überlagert, stört, manchmal auch erstickt – und das bis an sein Lebensende“²⁷¹.

Sartre verliert die ‚Errungenschaften‘ des einst gepriesenen Individuums aus dem Blick und will dessen Vorteile ausschließ-

²⁶⁸ Lévy, *Sartre*, p. 498.

²⁶⁹ *Ibd.*

²⁷⁰ Lévy, *Sartre*, p. 499.

²⁷¹ Lévy, *Sartre*, p. 500.

lich bei und mit *den Anderen* situieren. „Der Sartre, der allein auf die fusionierende Gruppe schwört und nur davon träumt, daß sich in ihrer Hitze die seriellen Gruppen auflösen werden, verdächtigt von nun an die vermeintliche ‚Einsamkeit‘ des Subjekts, eine List der bürgerlichen Ordnung zu sein, die darauf abzielt, die ‚Fabriken‘ um so besser ‚in Gang zu halten‘, und würdigt Marx, der den vereinzelter, passiven, kurz: einsamen Arbeiter als ‚Entmenschten‘ charakterisiert hat“²⁷². Und eben diese Einsamkeit und Entfremdung sind es, die Gustave Flaubert zum *Idioten* machen. Auf diese Weise wird die Personalität *des Arbeiters* auf eine Weise idealisiert, die Sartre ursprünglich zu vermeiden suchte, da sie eine Eigenschaft und Vorgehensweise des ‚bürgerlichen Idealismus‘ und Humanismus darstellten. Sartre ist ‚Humanist‘ und ‚Antihumanist‘ gleichermaßen. Was sei damit gemeint? Schon von Beginn seines philosophischen Denkens an versuchte Sartre einen ‚Humanismus‘ zu entwickeln, der auf einem ‚Antihumanismus‘ aufruht. Das bedeutet, daß er zunächst die seiner Meinung nach irrige und deshalb überholte humanistische Tradition dekonstruieren mußte, um auf ihren ‚Ruinen‘ eine ganz neue, andersartige Humanität denken und errichten zu können. Es sollte ein ‚Humanismus‘ frei von jenen objektiven Werten sein, denen man ihre metaphysische Provenienz auf den ersten Blick anzusehen vermag. Sartres ‚Antihumanismus‘ generierte seinem persönlichen Widerstand gegen seine Herkunft, in welcher der sogenannte ‚bürgerliche Humanismus‘ sich fixer Etablierung erfreute. Es war eine späte ‚Abrechnung‘ mit seinem Elternhaus, das von der protestantischen Ethik seines Großvaters Charles Schweitzer und dessen Bruder Albert Schweitzer geprägt war. „Der Antihumanismus des frühen Sartre basiert weder auf Toleranz noch auf der Liebe zur menschlichen Gattung. Er hat – zum Glück – rein gar nichts mit irgendeinem rührenden Geselligkeitsideal gemein, das den Gemeinschaften anrät, sich kennen- und lieben zu lernen. Er postuliert vielmehr – im Grunde wie Freud –, daß der Haß und nicht die Liebe die Bindungen zwischen den Menschen erzeugt. Daraus zieht er alle Schlußfolgerungen“²⁷³. Auf der anderen Seite

²⁷² Lévy, *Sartre*, p. 504.

²⁷³ Lévy, *Sartre*, p. 382 sq.

verleiten diese Schlüsse Sartre zur *Idealisierung* nicht nur des einzelnen Arbeiters sondern auch aller unterdrückten Minoritäten. So entwickelt er beispielsweise einen Antirassismus *aus Prinzip*. „So wie Canguilhem von Cavailles sagte, er sei aus logischen Gründen Antifaschist, so kann man bei Sartre von einem logischen Antirassismus sprechen, der sich aus der Definition des Subjekts und der Gesellschaft herleitet. Und darin liegen sein Wert und seine Wirkungskraft“²⁷⁴. Sartre entdeckt auf diese Weise von neuem das *Wesen* des Menschen. Früher lehnte er einen Primat der *Essenz* vor der Existenz strikt ab. Nun jedoch entwickelt sein Denken im Zusammenhang mit der Entdeckung der ‚fusionierenden Gruppe‘ sich unversehens zu einem ‚Humanismus‘, welcher den Glauben an das *Eigentümliche* des Menschen begünstigt. „Der ehemals pessimistische und hoffnungslose Sartre urteilt nun, daß ein Arbeiter allein aufgrund der Tatsache, daß er ‚ein entfremdeter Mensch‘ ist und ‚für sich und alle anderen die Freiheit fordert‘, die Gattung Mensch verkörpert“²⁷⁵. Die Freiheit, die jetzt nicht mehr ein beliebiges Subjekt, sondern der konkrete entfremdete Arbeiter einfordert, wird zunächst an die *fusionierende Gruppe* übermittelt, um sie verwirklichen zu können. Das in *Das Sein und das Nichts* ausführlich erörterte Problem von *Freiheit und Faktizität* scheint durch die ‚Wende zur Geschichte‘ sich einseitig aufgelöst zu haben. Hing Sartres gesamte Ontologie noch von der Frage ab: „Wie kann ich mich, meine Faktizität vorausgesetzt, davon befreien und trotz allem immer freier werden?“ , so lautet das leitende Interrogativum nunmehr: „Wie kann man eine gegebene Singularität überwinden und Solidarität und Gesellschaft zutage treten lassen?“²⁷⁶

Wesentlichen Anteil an Sartres Marxismuskritik übernimmt die ‚existentielle Psychoanalyse‘. Diese wird jetzt sowohl auf das Individuum als auch auf das ‚gesellschaftliche Ganze‘ angewendet. Die wesentlichen ontologischen Prinzipien aus *Das Sein und das Nichts* werden in der *Kritik der dialektischen Vernunft* beibehalten, indem sie marxistischen Termini analog gesetzt werden. Aus

²⁷⁴ Lévy, *Sartre*, p. 383.

²⁷⁵ Lévy, *Sartre*, p. 501.

²⁷⁶ Lévy, *Sartre*, p. 507.

dem ‚Seinsmangel‘, der den Menschen beherrscht und steuert, wird so das ‚materielle Bedürfnis‘ als Ausdruck der nach wie vor geltenden *néantisation*. Dieses ‚Bedürfnis‘ signifiziert den Versuch, die ‚organische Totalität‘ zu erhalten. Die ‚Negation der Negation‘ wird jetzt auf die Materie übertragen. Wieder sieht der Mensch sich zur Handlung bzw. zur ‚Arbeit‘ gezwungen. „Dabei wird die Materie aber als etwas entdeckt, das nicht starr und in sich selbst ruhend wie das An-sich-Sein dem Menschen entgegensteht, sondern auf diese Praxis selbst objektivierend zurückschlägt. Die Materie enthüllt sich als ‚Gegenfinalität‘, als Antipraxis, die den produzierenden Menschen selbst reproduziert. Die Dialektik hat gewissermaßen die Regie übernommen und den alten Antagonismus von Für-sich-Sein und An-sich-Sein abgelöst. Dies betrifft auch die Stellung des Anderen, der nunmehr im Horizont von Bedürfnisbefriedigung und Arbeit erscheint“²⁷⁷. Modifiziert ist vor allem Sartres Ansicht über die ‚Potenz‘ des ‚An-sich-Seins‘, das heißt der ‚Materie‘ – wie er sie jetzt nennt. Deren frühere ‚Passivität‘ scheint in ‚aktive Möglichkeiten‘ sich verwandelt zu haben. Während in *Das Sein und das Nichts* noch die Betonung der Freiheit den zentralen Gedanken bildete, sieht Sartre dieselbe nun zunehmend eingeschränkt. Der Materie inhäriert eine „Entfremdungspotenz“²⁷⁸, das heißt ihre Beherrschung wendet sich nun in Beherrscht-werden durch dieselbe. In dieser Situation der ‚Entfremdung‘ (*aliénation*)²⁷⁹ innerhalb der Bedürfnisstruktur tritt der

²⁷⁷ Kampits, *Sartre*, p. 111.

²⁷⁸ Kampits, *Sartre*, p. 115.

²⁷⁹ Kampits, *Sartre*, p. 115, erklärt die differenzierte Verwendung dieses Begriffs: „Dieser Begriff der Entfremdung, der innerhalb der marxistischen Dialektik eine große Rolle spielt, wird von Sartre ebenfalls modifiziert. Sartre sieht die Entfremdung – in Abgrenzung zum Marxismus – nicht im ökonomisch-historischen Prozeß, bedingt durch die Eigentumsverhältnisse, Kapital und Produktionsverhältnisse, als Erscheinung auf einer bestimmten historischen Stufe, sondern sieht sie als eine nahezu ‚apriorische‘ Struktur der menschlichen Praxis selbst. Ihre Wurzeln liegen sowohl im Verhältnis zur Materie wie auch in der Beziehung zum Anderen. Die Entfremdung, von Sartre auch als ‚permanente Gefahr‘ (KV 69, Fn. 3) bezeichnet, besteht in der menschlichen Handlung selbst, die von Anfang an durch die Doppelheit ihrer Beziehung zu den Objekten und zu anderen Handelnden geprägt ist (cfr. KV 69). Sartres Analyse der Klasse be-

Moment der *Knappheit* hervor. Der „Mensch des Mangels [*l'homme de la rareté*]“²⁸⁰ findet sich verschärft in Konkurrenz zum Anderen. Dadurch wird die ursprüngliche Konfliktsituation, wie wir sie aus *Das Sein und das Nichts* kennen, in der *Kritik der dialektischen Vernunft* übernommen und dialektisch weiterentwickelt. Angesichts des durch Knappheit bedrohten Menschen soll die herkömmliche Moral aufgrund ihrer ‚Insuffizienz‘ mit der *revolutionären Praxis* ein effektives Surrogat erhalten. Die nach wie vor geltende ‚Unmöglichkeit‘, sich mit dem Anderen in einer ‚organischen Totalität‘ zu vereinigen, nennt Sartre die ‚Isoliertheit‘ des Individuums. ‚Serialität‘ und ‚Isolierung‘ heißen die ‚sozialen Modifikationen‘, welche dem Individuum jetzt beigefügt werden, um welche es zum Zwecke seines besseren und vollständigeren ‚Verstehens‘ ergänzt wird. Es ist bei Sartre jedoch davon auszugehen, daß die Frage nach dem *Sinn* und der *Legitimation* des Daseins stets, wenn auch im Hintergrund der Argumentation, präsent ist. Wir wollen im Augenblick jedoch nicht in langen Ausführungen über die *Kritik der dialektischen Vernunft* stehenbleiben, sondern uns auf das Wesentliche der Untersuchung konzentrieren. *Führt die Rezeption Freuds zu einer ‚depotenzierten‘ Moraltheorie?* Diese leitende Fragestellung gilt es nicht aus den Augen zu verlieren.

‚Bindeglied‘ sowie ‚durchhaltendes Prinzip‘ zwischen den beiden Hauptwerken und der ‚Wende‘ Sartres von der Ontologie zum dialektischen Materialismus sind jene letzten Kapitel in *Das Sein und das Nichts*, in denen die ‚existentielle Psychoanalyse‘ expliziert wird. Sartres *Questions de méthode* ließe sich deshalb ohne weiteres als Fortschreibung der letzten Seiten von *Das Sein und das Nichts* verstehen. Das ontologische System weicht den

schränkt sich darum nicht auf das ökonomisch-historische Feld, sondern begründet auch die Herausbildung von Klassen im grundsätzlichen Mangel der menschlichen Praxis. Man hat darum aus orthodox-marxistischer Sicht diese Auffassung Sartres als ‚idealistisch‘ oder ‚individualistisch‘ bezeichnet. Entfremdung (*aliénation*) und ‚Veränderung‘ (*altération*) treffen so zusammen, der marxistische Grundbegriff und der aus der Phänomenologie stammende verschmelzen“.

²⁸⁰ KV, p. 139.

Fragen der Methodologie. Der Begriff der *Totalisierung*, welcher in *Das Sein und das Nichts* seine vorbereitende Definition und Explikation erfährt, avanciert jetzt zum Schlüsselbegriff bzw. zum „neuen Zauberwort“²⁸¹. Sartre konzentriert seine Bemühungen auf die Untersuchung des *Handlungsmotivs* im ‚Entwurf‘. Die marxistische Theorie bildet den Rahmen und zugleich die regulative Idee für sein Untersuchungsverfahren, das von der Frage geleitet wird: *was kann man heute von einem Menschen wissen (que peut-on savoir d'un homme aujourd'hui)?*

Sartres Suche nach einer ‚Wahrheit vom Menschen‘ wird von Beginn an durch die Diskrepanz und Spannung bestimmt, die zwischen *Existenz* und *Wissen* herrscht. Wenn die Aufgabe der Philosophie darin besteht – wie er behauptet –, der ‚allgemeinen gesellschaftlichen Bewegung Ausdruck zu geben‘ (*pour donner son expression au mouvement général de la société*²⁸²), hat sie auch zu jenen tieferen Gründen und zu jener ‚Spontaneität‘ der Menschen vorzudringen, welche dafür verantwortlich sind, daß diese überhaupt an jener ‚Bewegung‘ partizipieren. Die Praxis der ‚allgemeinen Bewegung‘ besitzt einen zeitlichen Vorsprung gegenüber ihrer philosophischen Einholbarkeit. Ein theoretisches System allein – wie etwa der dialektische Materialismus – vermag die Aufgabe der Reflexion nicht zu leisten. Hilfswissenschaften bilden die notwendige Vermittlung. „Der *existierende* Mensch kann nicht von einem Ideensystem assimiliert werden; denn was immer man auch über das Leid sagen und denken mag, es entzieht sich dem Wissen in dem Maße, in dem es an sich und für sich erlitten wird und das Wissen es nicht abzuändern vermag“²⁸³. Das *subjektive* Leben entzieht sich für Sartre prinzipiell der Erkenntnis. Dennoch existieren für ihn gültige Interpretationsmodelle. Dazu gehören vorrangig der historische Materialismus, der Existentialismus und die klassische Psychoanalyse. Das konkrete Denken muß für Sartre aus der Praxis erwachsen „und sich zu ihrer Erhellung [*pour l'éclairer*] wieder zu ihr zurückwenden“²⁸⁴. Kehrt es

²⁸¹ Kampits, *Sartre*, p. 109.

²⁸² CD, p. 15.

²⁸³ FM, p. 16.

²⁸⁴ FM, p. 28, CD, p. 25.

nicht ständig wieder zurück zur Quelle seiner Erfahrung, kommt es zum Stillstand der Theorie-Praxis-Bewegung. Daß im zeitgenössischen Marxismus solch ein arretierender Moment eingetreten sei, daß es überhaupt so weit kommen konnte, darin besteht Sartres Vorwurf. Die Schwäche des Marxismus liegt darin, die subjektive Erfahrung durch die Idee bevormundet zu haben. Durch diese noetische Starrheit unterläuft dem Marxismus derselbe Fehler, der zur ‚Insuffizienz‘ des ‚absoluten‘ und ‚bürgerlichen‘ Idealismus geführt hat, nämlich *a priori* Menschen und Dinge den Ideen zu unterwerfen. „Die Budapester Metro war im Kopf von Rákosi²⁸⁵ wirklich; wenn der Untergrund von Budapest nicht erlaubte, sie zu bauen, dann war eben dieser Boden konterrevolutionär. (...) Jahre hindurch glaubte der marxistische Intellektuelle seiner Partei damit zu dienen, daß er der Erfahrung Gewalt antat ...“²⁸⁶ Sartre weist darauf hin, daß die von Marx entwickelte Methode zur Interpretation der Geschichte ihre Fruchtbarkeit und Lebendigkeit gerade dadurch hervorbrachte und erhielt, daß sie die *Erfahrung* nicht nur mit einbezog, sondern als Initiation ihres Denkens schlechthin betrachtete. Erst als die Erfahrung selbst zum unveränderlichen Interpretament mit dem Charakter ‚ewiger Wahrheit‘ erhoben wurde, dogmatisierte sich ihre ‚historische Hermeneutik‘ gleichermaßen. „Davon überzeugt, daß die Tatsachen niemals isolierte Erscheinungen sind, daß sie, wenn sie zusammen auftreten, immer in der höheren Einheit eines Ganzen stehen, daß sie untereinander durch innere Beziehungen verknüpft sind und daß das Auftreten der einen die andere zuinnerst modifiziert, ging Marx an die Untersuchung der Revolution vom Februar 1848 und des Staatsstreichs von Louis-Napoléon Bonaparte in einem synthetischen Geist heran; er sah in ihnen von inneren Widersprüchen zerrissene und zugleich hervorgerufene Totalitäten“²⁸⁷. Die ‚Totalität‘, das heißt die ‚ganzheitliche‘, ‚ganzmachende‘ Ausrichtung einer Handlung, ist Ausgangspunkt und Ziel der Interpretation zugleich. Der dialektische

²⁸⁵ Mátyás Rákosi (1892-1972), von 1949 bis 1953 Generalsekretär der ungarischen Partei der Arbeit (Kommunistische Partei). [Anm. d. Übers.]

²⁸⁶ FM, p. 29.

²⁸⁷ FM, p. 31.

Gang der Geschichte bildet den hermeneutischen Rahmen. Das Ganze konstituiert sich jedoch durch das Einzelne. Und auf die *Erfahrung* dieses Einzelnen gilt es Rücksicht zu nehmen, will man seine Totalität, seine Situierung innerhalb des Ganzen begreifen. Diese Fähigkeit zur Hegelschen ‚Einordnung ins Ganze‘ ist es, was Sartre an Marx bewundert und als ‚synthetischen Geist‘ bezeichnet. Die Idee (des dialektischen Materialismus) bleibt als regulatives Prinzip erhalten, muß jedoch stets durch die praktische Erfahrung modifiziert werden. Die Theorie hat an der *Praxis* sich je neu auszurichten und an ihr sich messen zu lassen. In dieser Weise ist Marx an die Analyse historischer Prozesse herangetreten. „Wenn er beispielsweise die kurze und tragische Geschichte der Republik von 1848 studiert, beschränkt er sich nicht darauf ... zu erklären, das republikanische Kleinbürgertum habe das Proletariat, seinen Verbündeten, verraten. Ganz im Gegenteil, er versucht, diese Tragödie im Detail wie im Ganzen wiederzugeben. Wenn er die Einzelfakten der Totalität (einer Bewegung, einer Einstellung) unterordnet, dann will er diese vermittels jener enthüllen“²⁸⁸. Gemeinsam mit Marx sucht Sartre den genauen *Sinn* einer historischen Bewegung zu erfassen. Analog zur ontologischen Terminologie geht es auch hier um den *Entwurf*, den *projet initial*, der das ‚sinnmachende Ganze‘ eines geschichtlichen Ereignisses spiegelt. Dieser ‚Entwurf‘ wird nun – darin liegt die Differenz – von *mehreren* Personen gleichzeitig repräsentiert und gelebt. Im ‚fusionierenden Miteinander‘ bilden diese ihre ‚Totalität‘²⁸⁹. „[D]a das die Untersuchung leitende Grundprinzip

²⁸⁸ FM, p. 32.

²⁸⁹ Auch bei Sartres Definition der ‚Totalität‘ in der KV, p. 46, fällt die Analogie zur Beschreibung des ‚Seinsentwurfs‘ in SN auf: „Die Totalität ist bestimmbar als ein Gebilde, das, radikal verschieden von der Summe seiner Teile, sich in einer oder der anderen Form vollständig in jedem dieser Teile wiederfindet und das zu sich selbst in Beziehung tritt entweder durch sein Verhältnis zu einem oder mehreren seiner Teile oder durch sein Verhältnis zu den Beziehungen, die alle oder einige seiner Teile untereinander aufrechterhalten. Da diese Realität der Voraussetzung nach eine *geschaffene* ist (ein Bild, eine Symphonie sind Beispiele davon, wenn man die Integration bis zum äußersten treibt), kann sie nur in der Vorstellung, das heißt, als Korrelat eines Akts der Phantasie existieren“.

darin besteht, den synthetischen Zusammenhang zu suchen, wird jede einmal festgestellte Tatsache als Teil eines Ganzen befragt und entziffert; *von ihr aus*, durch das Studium ihrer Leerstellen und ihrer ‚Überbedeutungen‘, wird – in Form einer Hypothese – die Totalität bestimmt, in deren Schoß die Tatsache ihre Wahrheit findet“²⁹⁰. Aus diesem Grunde bleibt die marxistische Analyse für Sartre ungeachtet der bleibenden Achse ihrer regulativen Prinzipien ‚heuristisch-lebendig‘. Er weist darauf hin, daß die Definition der ‚Totalität‘ *Das Kleinbürgertum (petite bourgeoisie)* in Marx’ *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* im Laufe der Untersuchung ‚sich selbst erneuert‘. Diese – nennen wir es – ‚analytische Flexibilität‘ und Offenheit zur ‚methodologischen und heuristischen Selbstmodifikation‘ will Sartre von den zeitgenössischen Marxisten wieder rezipiert und als Interpretationsmodell wiederbelebt wissen. Davon ist vor allem die *sprachliche* Struktur betroffen. In der zur Analyse verwendeten Begrifflichkeit muß sich die *Erfahrung* widerspiegeln. Wie schon beim ‚Verstehen‘ des *projet d’être* in *Das Sein und das Nichts* hat die subjektive Erfahrung im *Begriff* sich wiederzufinden und zu erweisen. Die geschichtliche Praxis entscheidet über den Symbolgehalt der Sprache. Praxis und Sprache befinden sich in einem unauflösbaren interreferentiellen Verhältnis. „Die offenen Begriffe [*les concepts ouverts*] des Marxismus sind zu geschlossen geworden; sie sind nicht länger *Schlüssel [clés]*, Interpretationsschemata [*schèmes interprétatifs*]: sie geben sich selbst den Anschein eines bereits totalisierten Wissens. (...) Die totalisierende Untersuchung ist einer Scholastik der Totalität gewichen“²⁹¹. Die synthetische Vereinigung der Vielheit versteht Sartre als *dynamischen* Prozeß, als eine „*ablaufende* Handlung [*acte en cours*]“²⁹². Dies nennt er *Totalisierung (totalisation)*. *Totalität*

²⁹⁰ FM, p. 32.

²⁹¹ FM, p. 34, CD, p. 28.

²⁹² Cfr.: KV, p. 47: „Wenn wirklich etwas existiert, das sich als synthetische Einheit des Verschiedenen ausgibt, kann es sich nur um eine ablaufende Vereinigung, das heißt um einen Akt handeln. Die synthetische Vereinigung [*unification synthétique*] einer Wohnung besteht nicht bloß in der Arbeit, die sie hervorgebracht hat, sondern auch im Akt des Sie-Bewohnens: auf sich selbst reduziert, fällt sie in die inerte Trägheits-Pluralität zurück. Die Totalisierung hat daher denselben Status wie die

(*totalité*) dagegen bezeichnet die synthetische Verbindung der historischen Fakten und Gegenstände. „Der ontologische Status, den sie durch ihre Definition selbst verlangt, ist der des An-sich oder, wenn man will, der Trägheit. Die synthetische Einheit, die ihren Totalitätsanschein hervorbringt, kann keine Handlung, sondern nur die Spur einer vergangenen Aktion sein (wie die Einheit der Medaille der passive Rückstand der Prägung ist)“²⁹³. Die Gefahr der Erstarrung in einer ‚totalisierten‘ Begrifflichkeit sieht Sartre aber auch für die klassische Psychoanalyse gegeben (man denke beispielsweise an den Vorwurf der *Reduktion* des Menschen auf seine Triebe). Diese ‚Haltung des Verdachts‘ ist uns noch aus dem vorhergehenden Kapitel unserer Untersuchung in Erinnerung. Den einzig gangbaren Ausweg aus dem ‚Diktat der Begriffe‘ bietet der Existentialismus, „weil er die Wirklichkeit des Menschen wieder zur Geltung brachte“²⁹⁴.

Nur mit Hilfe der ‚ontologisch aufbereiteten‘ Psychoanalyse Freuds glaubt Sartre dem Marxismus seine ursprüngliche hermeneutische Qualität zurückgeben zu können. Allein mit der ‚hilfswissenschaftlichen‘ ‚Terminologie der Erfahrung‘ will er der ‚Sklerose der Theorie‘ entgegenwirken. Diese Einsicht wird für ihn zum Antrieb, am Marxismus seine *erkenntnistheoretische* Korrektur vorzunehmen. Sartre sucht keine neue Gesellschaftstheorie zu entwerfen, sondern sich einer *Anthropologie* zu nähern, auf deren Basis erstere errichtet und *via Praxis* reflektiert werden kann. Ziel seiner methodologischen Bemühungen ist ausdrücklich eine ‚strukturelle und historische Anthropologie‘, deren *nucleus* nach wie vor die ‚existentielle Psychoanalyse‘ bildet. Dabei ist das Erfassen der komplexen *Handlungsmotive* von Individuum und Gesellschaft Sartres wichtigste ‚technische‘ Prämisse. Da der Marxsche Begriff des *Klassenkampfes* im Grunde nichts anderes

Totalität. Vermittels der Vielheiten bewerkstelligt sie jene synthetische Arbeit, die aus jedem Teil eine Äußerungsform des Ganzen macht und die das Ganze durch die Vermittlung der Teile auf sich selbst bezieht. Aber das ist eine *ablaufende* Handlung, die nicht anhalten kann, ohne daß die Vielheit zu ihrem ursprünglichen Zustand zurückkehrt“.

²⁹³ KV, p. 46 sq.

²⁹⁴ FM, p. 35.

intendiert, als ein *Handlungsmotiv* zu enthüllen, erweist er für die Methode der ‚Ethik des Verstehens‘ sich als besonders geeignet, um über die moralischen Antriebe des Individuums hinauszublicken zu lassen. Die *subjektive Erfahrung* bleibt für Sartre wiederum wichtigstes Hilfsmittel und Maßstab zugleich, um dem Marxismus einen erkenntnistheoretischen *aggiornamento* zu bereiten. Quelle der Erfahrung ist die Praxis. „[D]ie *Enthüllung* [*dévoilement*] einer Situation geschieht in und durch die *Praxis*, die sie verändert. Wir setzen die Bewußtheit nicht an den Anfang einer Handlung, sondern sehen in ihr ein notwendiges Moment der Handlung selbst: Die Handlung erhellt sich *im Laufe eines Vollzuges* [*en cours d’accomplissement*] selbst“²⁹⁵. Die Erkenntnis will Sartre nicht aus einer fertigen Idee gewinnen, sondern Erkenntnis definiert sich für ihn sozusagen als ‚praktische Erkenntnis‘ *von den Dingen selbst*. Daß weder ein rein subjektives noch ein rein objektives Weltverständnis Ausgang und Grundlage einer Theorie der Erkenntnis sein können, ist für Sartre evident. Dies begründet für ihn sich aus der ‚mikrophysischen Tatsache‘, daß der Beobachter immer auch Teil des Beobachtungssystems ist²⁹⁶. Den Marxisten macht Sartre zum Vorwurf, daß sie eben jenen objektiven Blick auf die ‚Natur‘, das heißt die Welt so wie sie ist, für möglich halten. Eine solche Sicht würde jedoch den ‚reflexiven Ausgangspunkt‘, das (cartesianische) Bewußtsein ausklammern. Die Marxisten sind für Sartre deshalb verleitet, den dialektischen Materialismus als eine Art *Naturgesetz* zu betrachten, das es unter den jeweiligen historischen und geographischen Bedingungen zu erkennen gelte. Er kritisiert, daß es im Marxismus nur *ein* „konstituierendes Bewußtsein“ gäbe, das *a priori* die Rationalität der Welt behauptet (und infolgedessen dem Idealismus verfällt) sowie das „konstituierende Bewußtsein der einzelnen Menschen“²⁹⁷ *determiniere* und diese damit um ihre Freiheit brächte. „Gegen diese Naturdialektik, die dem Menschen letztlich nur eine passive Rolle zusprechen kann – die Widerspiegelung objektiver Zusammenhänge –, fordert Sartre, die Dialektik im menschlichen Be-

²⁹⁵ FM, Anm. p. 39.

²⁹⁶ Cfr.: FM, Anm. p. 39.

²⁹⁷ FM, Anm. p. 39.

reich zu suchen. Statt einer dogmatischen Metaphysik muß die Dialektik eine Begründung im Subjekt geben, nicht im Absoluten wie bei Hegel, sondern vom menschlichen Subjekt aus, denn nur so kann sie eine Dialektik der Praxis werden“²⁹⁸. Sowohl die ‚Subjektivierung‘ als auch die ‚Objektivierung‘ einer Erkenntnistheorie laufen Gefahr, zu zwei Arten von Idealismen zu werden: „die eine besteht darin, das Wirkliche in der Subjektivität aufzulösen, die andere darin, alle wirkliche Subjektivität zugunsten der Objektivität zu leugnen. In Wahrheit aber ist die Subjektivität weder alles noch nichts; sie stellt nur ein Moment des objektiven Prozesses dar (der Interiorisierung der Exteriorität), und zwar ein Moment, das sich unaufhörlich aufhebt, um ebenso unaufhörlich neu zu entstehen“²⁹⁹. Wir sehen, wie treu Sartre seiner ontologischen Terminologie bleibt. Es ist aus diesem Grunde nur konsequent, wenn der Begriff des *Bewußtseins* in *Fragen der Methode* und in *Kritik der dialektischen Vernunft* seine Position als methodologischer Schlüsselbegriff beibehält. Im Akt des *Bewußtseins* muß das geschichtliche Subjekt in seiner individuellen ‚Situation‘ sich als Ausgangspunkt der Reflexion erfahren.

Der Marxismus darf seine Begriffe nicht im voraus bilden. Er würde sonst der Erfahrung Gewalt antun. Am Beispiel der Budapester Metro haben wir gesehen, was Sartre damit meint. Die vorurteilslose Betrachtung des historischen Gegenstandes ist für ihn deshalb eine unumgehbare Prämisse zur Bestimmung einer geeigneten und glaubwürdigen Begrifflichkeit. Er weist darauf hin, daß es nicht unbedingt der von den Marxisten angenommene und dogmatisierte *ökonomische* Interessenkonflikt sein muß, der den Widerspruch einer betroffenen Gruppe evoziert. Oft geschehe es, daß eine zu schnell durchgeführte Reduktion des Politischen auf das Soziale zu verfälschten Analysen führe³⁰⁰. Sartres exemplarisches Vorbild für sein ‚methodisches Engagement‘ ist Marx‘ Untersuchung der revolutionären Ereignisse des Jahres 1848, insbesondere dessen Schriften *Die Klassenkämpfe in Frankreich* und *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Marx unter-

²⁹⁸ Kampits, *Sartre*, p. 91.

²⁹⁹ FM, Anm. p. 40.

³⁰⁰ Cfr.: FM, p. 47.

nimmt dort den Versuch, die historischen Tatbestände *en détail* nachzuvollziehen, um die ‚dialektische Wirklichkeit‘ hinter der ‚Tatsachen-Wirklichkeit‘ einsichtig zu machen. So konstatiert er beispielsweise für die gescheiterten Aufstände vom Juni 1848: „Die Niederlage der Juniinsurgenten hatte nun allerdings das Terrain vorbereitet, geebnet, worauf die bürgerliche Republik begründet, aufgeführt werden konnte; aber sie hatte zugleich gezeigt, daß es sich in Europa um andere Fragen handelt als um ‚Republik oder Monarchie‘. Sie hatte offenbart, daß die *bürgerliche Republik* hier die uneingeschränkte Despotie einer Klasse über andere Klassen bedeute“³⁰¹. In der verwirrenden Komplexität der Ereignisse sucht Marx nach den ‚unreduzierbaren‘ Handlungsmotiven der unterschiedlichen beteiligten Parteien. Für Sartre ist diese Methode der schwierige Versuch einer Synthese von Intention und Resultat³⁰². Es ist dies die detektivische Bemühung um die Rekonstruktion von *Tathergang* und *Motiv*. In diesem hermeneutischen Verfahren findet sich sowohl Marx‘ Leistung als auch die Schwäche, der seine ‚Schüler‘ und ‚Nachahmer‘ später erlegen sind. Der Schwachpunkt der ‚synthetischen Interpretation‘ liegt darin, „daß man den Boden der Wirklichkeit verläßt, wenn man zu schnell totalisiert und *ohne Beweise* die Bedeutung in eine Intention, das Resultat in ein wirklich intendiertes Ziel umwandelt. Und auch, daß man um jeden Preis vermeiden sollte, an die Stelle der realen und genau bestimmten Gruppen (*die Gironde*) unzureichend bestimmte Kollektive (*das Bürgertum* der Im- und Exporteure) zu setzen“³⁰³. Diese dezidierte Differenzierung von *Gruppe* und *Kollektiv*, der er übrigens in der *Kritik der dialektischen Vernunft* ein eigenes Kapitel widmet, läßt sich als weiteren Beitrag Sartres verstehen, die marxistische Theorie in seinem Sinne terminologisch gründlicher zu erschließen und zu modifizieren. Die Synthese von ‚Resultat und Intention‘ erlaubt, bei jedem Men-

³⁰¹ Marx, Karl, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (Erschienen im Rahmen der Karl-Marx-Ausgabe: Werke, Schriften, Briefe, vol. III/1; Politische Schriften, vol. 1), hrsg. von Hans-Joachim Lieber, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, p. 280.

³⁰² Cfr.: FM, p. 53.

³⁰³ FM, p. 52.

schen „eine imaginäre Handlung als Dublette und Matrize der realen und objektiven Handlung zu entdecken“³⁰⁴.

Der Einzelne und die ‚Gruppe‘

Beim Ringen um die strukturelle und historische ‚Wahrheit‘ stellt sich nun die Frage, wie es zur Homogenese von Individuum und ‚Gruppe‘ kommt. Wie genau werden der Einzelne und das Allgemeine in der ‚Wahrheit des Ganzen‘ situiert? Es muß eine ‚substantielle Basis‘ existieren, die alle Beteiligten miteinander verbindet. Die Bezeichnung ‚kollektives Unbewußtes‘ läge hier nahe und schiene opportun, findet jedoch bei Sartre, auch später im *Flaubert*, keine Verwendung. Er überläßt dies – wiedereinander – seiner eigenen Heuristik. Im besonderen Falle des Gustave Flaubert und seiner Zeitgenossen wird Sartre die (subjektive und objektive) *Neurose* als beide Größen, sowohl das Individuum als auch das Allgemeine, vermittelnde und tragende Substanz entdecken und einführen. Doch zunächst verfolgt Sartre das Problem der ‚Vermittlung‘ anhand einer *kleineren Einheit* als es das Kollektiv oder die Klasse darstellen: diese nennt er ‚verschmelzende Gruppe‘ (*groupe en fusion*). Dabei handelt es sich um eine Ansammlung *serieller*, also untereinander isolierter Menschen, welche durch ein gemeinsames Interesse das Gefühl von Zusammengehörigkeit erfahren. In Sartres Beispiel besteht das Interesse im Warten mehrerer Personen auf den Bus an einer Haltestelle. „Und vor allem darin bilden diese Individuen eine Gruppierung, daß sie ein *gemeinsames Interesse* [*un intérêt commune*] haben, von dem sie von außen vereinigt werden“³⁰⁵. Das gemeinsame Interesse wiederum stiftet eine Identität sowie eine ‚Wechselseitigkeit‘, welche die Isoliertheit des Einzelnen und damit seine ‚serielle‘ Ohnmacht überwinden. Sartre verwendet diesbezüglich auch den Begriff der ‚gemeinsamen Alterität [*altérité commune*]“³⁰⁶. Das be-

³⁰⁴ FM, p. 54.

³⁰⁵ KV, p. 276, CD, p. 310.

³⁰⁶ KV, p. 277, CD, p. 311. Cfr. dazu auch Kampits, *Sartre*, p. 119: „Darin ist der entscheidende Schritt Sartres innerhalb dieses dialektischen Wechsel-

deutet: „Jeder ist der Gleiche wie die Anderen, insofern er Anderer ist als er selbst. Und die Identität als Alterität ist die *Exterioritätstrennung* [*séparation d'extériorité*] oder, wenn man vorzieht, die Unmöglichkeit, durch die Körper die zukünftige transzendente Einheit zu verwirklichen, insofern sie als irrationale Notwendigkeit empfunden wird“³⁰⁷. Das zukünftige Sein als ‚Anderer-sein‘ steht gegen die bloße ‚Materialität des Organismus‘. Selbst wenn das Interesse und die Praxis als höchst konkret sich erweisen, wird die *Einheit* jeder ‚Gruppe‘ zugleich von *Abstraktheit* bestimmt. Das „Draußen-sein“ der Wartenden „(das heißt ihr Interesse als Benutzer dieser Buslinie) ist eins, als reine und unsichtbare Abstraktion und nicht als reichhaltige, differenzierte Synthese“³⁰⁸.

Eine weitere Untersuchung – diesmal *historischer* Art –, wie es zur einer solchen ‚Gruppenverschmelzung‘ kommen kann, unternimmt er in bezug auf die revolutionären Ereignisse vom Juli des Jahres 1789. Dort bildet sich die ‚Gruppe‘ des Pariser Stadtviertels *Saint Antoine* aufgrund des vorrückenden Militärs. *Angst, Panik* und die *gemeinsame Gefahr*, stellt Sartre fest, waren in diesem Falle die reaktive Intention, welche die ‚Fusion der Gruppe‘ herbeiführte. „Die Ansammlung hat zum Ziel, dieses Unbehagen zu überwinden, indem sie *praktisch* eine Integration eines jeden durch die Praxis realisiert. Aber dieses Ziel kann von niemandem klar bestimmt werden, weil jeder sich *gleichzeitig* als Anderer, als souveräner Organisator des praktischen Feldes und als ein von einer Totalität geforderter Teil einstellt“³⁰⁹. Die *groupe en fusion* ist somit der einzige Ort und die seltene Möglichkeit der *freien moralischen Anerkennung* des Anderen. Durch einen externen Aggressor kommt es zu ‚authentischer Solidarität‘ und Identität inner-

spiels von Freiheit und Notwendigkeit, Alterität und Identität, Exteriorisierung und Interiorisierung zu sehen. Die Alterität oder Veränderung innerhalb der Serie macht einer Reziprozität Platz, in der der Andere weder der ganz Andere noch mit mir identisch ist: Er ist vielmehr ‚*der Gleiche wie ich*‘ (KV 403)“.

³⁰⁷ KV, p. 277, CD, p. 311.

³⁰⁸ KV, p. 276.

³⁰⁹ KV, p. 395.

halb der ‚Gruppe‘. Im revolutionären Kampf um Befreiung von Repressionen erblickt Sartre deshalb das *Ideal* einer ‚fusionierenden Gruppe‘. „Damit ist der Kampf als wahre menschliche Praxis, und das heißt in diesem Zusammenhang natürlich als Klassenkampf, für Sartre zum Motor der Geschichte geworden, die gerade dadurch intelligibel wird. Wenn es auch mit den Mitteln der strukturellen Anthropologie nicht mehr möglich ist, den Verlauf dieser Geschichte selbst zu bestimmen – diese vielmehr in Unbestimmtheit bleibt –, läßt sich aus dieser zentralen Bedeutung des Kampfes ... schließen, daß Sartre die einzig wirklich *gelingende Gemeinschaft* auf das *revolutionäre Augenblickerlebnis* beschränken muß. Nur dort ist dem Menschen eine wahrhaft menschliche Beziehung zum Anderen erschlossen“³¹⁰. Bis auf den ‚moralischen Moment‘ also, den die ‚fusionierende Gruppe‘ hervorbringt, behält die weiter oben festgestellte ‚Unmöglichkeit‘ einer Ethik auch in der *Kritik der dialektischen Vernunft* ihre volle Gültigkeit.

Wie eben schon erwähnt, geht es Sartre später darum, Gustave Flaubert als Teil einer ‚fusionierenden Gruppe‘ zu entdecken. Seine individuelle Person sieht sich auf den ersten Blick allerdings – und darin besteht das Problem – einer sehr ungenauen, *abstrakten Größe*, nämlich ‚der französischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts‘ oder, noch genereller, ‚ganz Frankreich‘ als ‚kollektivem Allgemeinem‘ gegenübergestellt. Man könnte diese Sicht einschränken und sagen, daß Flaubert Mitglied einer ganz bestimmten *Klasse*, nämlich des *Bürgertums*, gewesen sei. Aber auch diese Zuordnung entspräche noch nicht der ‚intentionalen Übersichtlichkeit‘, ‚situativen Konkretion‘ und ‚praktisch-inerten Dynamik‘ einer *groupe en fusion*. Im *Flaubert* hingegen wird Sartre es gelingen, den Romancier verschiedenen ‚Klein-Gruppen‘, das heißt seiner Familie, seinem Freundes- und Leserkreis etc. zuzuordnen und deren Strukturen genauestens zu analysieren.

Die Hegelsche Erkenntnis, daß *die Wahrheit nur das Ganze sei*³¹¹, wird von Sartre insofern revidiert, als bei ihm die ‚Wahrheit des Ganzen‘ von der ‚Wahrheit des Einzelnen‘ abhängt und auf diese bezogen bleibt. Die ‚Wahrheit des Ganzen‘ erweist sich auch nicht

³¹⁰ Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, p. 289.

³¹¹ Cfr.: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 19.

erst ‚am Ende der Geschichte‘, sondern im *Seinsentwurf*, der durch die ursprünglichen Bedingungen der frühen Kindheit seine prägende Ausrichtung erfahren hat. Die ‚Wahrheit‘ umfaßt ‚Ende‘ (verstanden als ‚objektives Ergebnis‘) und Anfang, Resultat und Intention einer Lebensgeschichte. Das wäre die einzige Form von ‚Synthese‘, der auch Sartre zustimmen würde. „Hegel ließ wenigstens das Besondere als aufgehobene Besonderheit bestehen“, klagt er, „der Marxist glaubte seine Zeit zu verlieren, wenn er z.B. versuchen würde, einen bürgerlichen Gedanken in seiner Ursprünglichkeit zu erfassen“³¹². Wie vermittelt man also das *individuelle* Bewußtsein mit einer *Pluralität* von Bewußtseinen? Diese Frage hat Sartre schon in *Das Sein und das Nichts* beschäftigt. Kein logischer oder epistemologischer Optimismus könne den „Skandal der Pluralität der Bewußtseine“ beenden, schreibt er dort. „Wenn Hegel das geglaubt hat, so deshalb, weil er nie die Natur jener besonderen Seinsdimension erfaßt hat, die das Bewußtsein (von) sich ist. Die Aufgabe, die eine Ontologie sich stellen kann, ist, diesen Skandal zu beschreiben und ihn eben in der Natur des Seins zu begründen: aber sie ist unfähig, ihn zu überschreiten [*mais elle est impuissante à le dépasser*]“³¹³. Das alte Problem der ‚Transzendierung der ontologischen Freiheit des Anderen‘ gewinnt in *Fragen der Methode* seine gewohnte Aktualität zurück. Wie kann ich das ‚kollektive Bewußtsein‘ der Anderen befragen, um zu begreifen, welchen Anteil ich daran habe oder inwiefern es mit meinem eigenen übereinstimmt? Für Sartres Geschmack hat Hegel es diesbezüglich sich zu leicht gemacht. Vor der ‚Wahrheit der Partikularität‘ flüchtete er sich in die ‚Wahrheit des Ganzen‘ und überschritt die ‚Vielheit‘ „in Richtung auf irgendeine intermonadische Totalität“³¹⁴. *These* und *Antithese* heben sich nicht im Unbestimmbaren auf, sondern bleiben bestehen im Hier und Jetzt der revolutionären Praxis³¹⁵. Wenn Sartre also in *Das Sein und das*

³¹² FM, p. 56.

³¹³ SN, p. 442, EN, p. 300.

³¹⁴ SN, p. 443.

³¹⁵ Lévy, *Sartre*, p. 535 sq., äußert sich zur Verschiedenheit Hegelscher und Sartrescher Auffassung von Dialektik: „Sartre hat bekanntlich seine *eigene* Dialektik, eine ‚geköpftete‘ Dialektik ‚ohne Synthese‘. Sie verläuft nicht als

Nichts konstatiert und resigniert, daß er die ‚Bewußtseine der Anderen‘ nicht zu erreichen vermag, so läßt ihn dieses Problem dennoch nicht ruhen und er bemüht sich in der *Kritik* um eine Lösung. Er *muß* die fremde, schwer faßbare ‚Vielheit der Bewußtseine‘ ‚überschreiten‘, wenn er *wenigstens* verstehen will, inwiefern ein bestimmtes Individuum, wie Gustave Flaubert, seine Wahrheit im ‚Schoße der Anderen‘ wiederfinden kann. Was geht in den Anderen vor, daß sie in der Lage sind, sich mit seinen Intentionen zu identifizieren und wie hat das Seelenleben des Romanciers disponiert zu sein, um an den Empfindungen seiner Zeitgenossen (beispielsweise die Angst vor den Preußen und Bismarck) zu partizipieren? Die Antwort – das haben wir in der *Kritik* nachlesen können – kann im ersten Moment nur *allgemein* ausfallen: es ist das *gemeinsame Interesse*, welches als die verbindende Intention und unierende Substanz sich nachweisen läßt. Alles Weitere ist nur durch die mühsame und detaillierte Arbeit am konkreten Ereignis festzustellen.

Das Gemeinsame und das Verbindende (allerdings auch das Trennende) zwischen Individuum und ‚Gruppe‘ entstehen nicht von jetzt auf gleich, ihre Wurzeln reichen tiefer. Sie sind das Resultat einer langen historischen Genese. Diese muß bei der Analyse und Auswertung der ‚horizontalen‘, das heißt soziologisch erfaßbaren Strukturen, berücksichtigt werden. „Flaubert lernte, geprägt von den Besonderheiten einer Lebensgeschichte und den Widersprüchen, die *dieser* Familie eigen waren, verschwommen

Fortschritt, sondern kreuzt ihren eigenen Weg. Wegen dieser Spiralforn vermag sie mehrfach und sogar endlos denselben Punkt zu durchlaufen und es einem Ereignis zu gestatten, seine (Kraft-) Quelle weder in dem vorangegangenen Ereignis noch in einem nahe bevorstehenden, sondern in möglicherweise sehr entfernten Ereignissen zu finden, welche die geköpfte Dialektik mitschwingen läßt. Diese Dialektik hat nur noch den Namen mit jener linearen, fortschreitenden Dialektik Hegels gemein. Wohl handelt es sich um eine Dialektik. Doch liefert sie in der Tat ein anderes erkenntnistheoretisches und ontologisches Modell der Geschichte. Aber Sartre zweifelt keine Sekunde lang an seiner Fähigkeit, sie gegen die andere in Stellung zu bringen. Er zweifelt nicht an der Überlegenheit seines Modells gegenüber dem seines Vorgängers. *Das Sein und das Nichts* ist die *Phänomenologie des Geistes*, nur besser“.

seine Klasse kennen. Es gibt keinen Zufall, wenigstens nicht so, wie man annimmt: das Kind wird so oder so, weil es das Allgemeine als Besonderes lebt“³¹⁶. Die ‚Kleingruppe‘ *Familie*, die das Kind als seine nächste Umgebung, als seine ‚Allgemeinheit‘ kennenlernt, repräsentiert – ob bewußt oder unbewußt – stets eine bestimmte Klasse und ein bestimmtes Milieu. „Allein der kleine Flaubert hat dies alles nur dunkel erlebt, das heißt ohne wirkliches Bewußtwerden, in Bestürzung, Flucht, Verständnislosigkeit und in den materiellen Verhältnissen eines Bürgerkindes, wohlgenährt und umhegt, aber ohnmächtig und isoliert von der Welt“³¹⁷. Die ‚Kleingruppe‘ ist immer Teil einer größeren ‚Gruppe‘. Die Zuordnung des Partikularen, das Einfügen eines einzelnen Gliedes *in das Ganze* muß mit der kleinstmöglichen ‚Gruppe‘ oder auch Dyade (Mutter-Kind) beginnen. *In initio* der Sartreschen Analyse Flauberts steht die gründliche Untersuchung von dessen Beziehung zur Mutter, um daraufhin wie eine Spirale alle übrigen Familienmitglieder, den Vater, die Geschwister, einer nach dem anderen, zu erfassen. Nur auf diese Weise kann ein Sich-verlieren in der *Abstraktheit des Ganzen* vermieden werden. Wichtig ist für Sartre, daß die Prägung durch die Bedingungen der Familie, und damit durch die Klasse, der diese Familie angehört, sehr früh, nämlich im Säuglingsalter oder noch früher³¹⁸, erfolgt. Die ‚Monade‘ Kleinkind erhält insofern ‚Luftlöcher‘, als sie durch das Medium Familie eine ‚nächstgrößere Allgemeinheit‘ wahrnimmt und dieser sich öffnet. Eine andere Möglichkeit bestünde hier sonst nur in der Flucht in den Autismus (wir werden später sehen, inwieweit Flaubert von dieser ‚Alternative‘ Gebrauch machte). Sartre macht darauf aufmerksam, daß die *conditio der Kindheit* sich radikal von der *conditio des Erwachsenen* unterscheidet: „Die Kindheit formt unüberwindbare Vorurteile aus, sie läßt in der Gewalt der Zucht und Verwirrung des dressierten Tieres die Milieuzugehörigkeit *als einzelnes Ereignis* empfin-

³¹⁶ FM, p. 67.

³¹⁷ FM, p. 67.

³¹⁸ Genetische Bedingungen und Vorgaben nennt Sartre allerdings nicht ausdrücklich.

den“³¹⁹. Die Analyse der Kindheit steht für Sartres ungebrochenes Interesse am *projet d'être* eines Menschen, wie er sie in seiner phänomenologischen Ontologie dargelegt hat. Auch in diesem Fall werden wir Zeugen seiner methodischen Kontinuität. Das frühkindliche Erleben der familiären Beziehungen beeinflusst entscheidend das Verhältnis des erwachsenen Menschen zur *Gesellschaft*. Die gründliche Untersuchung dieser Lebensphase ist aufgrund ihrer sozial finalisierten Aussagekraft für den nun in marxistischen Kategorien denkenden Sartre von größerem Interesse als noch in *Das Sein und das Nichts*. Er kritisiert deshalb, daß die Marxisten sich heute nur um ‚die Erwachsenen‘ (*des adultes*) kümmern würden: „wenn man sie liest, könnte man glauben, wir kämen an dem Tag zur Welt, an dem wir unser erstes eigenes Geld verdienen; sie haben ihre eigene Kindheit vergessen, und alles geschieht bei ihnen, als verspürten die Menschen ihre Entfremdung und Verdinglichung zum ersten Mal bei ihrer eigenen Arbeit, während sie doch jeder zuerst als Kind in der Arbeit seiner Eltern erlebt“³²⁰. Sartre macht den Marxisten seiner Zeit des weiteren zum Vorwurf, daß sie die psychoanalytische Interpretationsmethode aufgrund ihrer *allzu ausschließlichen sexuellen Deutungen* (*des interprétations trop exclusivement sexuelles*) verurteilen. Die ‚Natur‘ würde von ihnen deshalb durch ‚Geschichte‘ ersetzt. Die Marxisten hätten jedoch nicht begriffen, „daß die Sexualität nichts anderes ist als eine Weise, auf einer bestimmten Ebene und in der Sicht eines bestimmten individuellen Abenteuers die Totalität unserer *conditio* zu leben“³²¹. Sartre entdeckt damit die Sexualität als Element der *Eingliederung* des Menschen in seine Familie und in seine Klasse. „Die Familie wird in der Tat im und durch den allgemeinen Geschichtsablauf konstituiert und andererseits als ein Absolutes in der Tiefe und Undurchschaubarkeit der Kindheit erlebt“³²². Die ganze Dichte der sozialen Wirklichkeit einer Epoche wird nach Sartre vom Individuum als „Interiorisierung der

³¹⁹ FM, p. 68.

³²⁰ FM, p. 70.

³²¹ FM, p. 70.

³²² FM, p. 70 sq.

Exteriorität [*intériorisation de l'extériorité*]³²³ wahrgenommen. So verstanden, ist z.B. die Fixierung des jungen Gustave auf seinen Vater für Sartre der zeitbedingte Ausdruck einer ‚Gruppenstruktur‘ (*structure de groupe*). „Jeder erlebt seine ersten Jahre in Verwirrung oder Verwunderung als eine tiefe und einsame Realität“. Es tritt eine ‚negative Anthropologie‘ in den Vordergrund, die nicht nur seinen *Flaubert*, sondern auch die klassische Freud'sche Triebtheorie kennzeichnet. Gustave Flaubert betritt die Welt zwar nicht als reine, isolierte ‚Monade‘, er steht ihr und den *Objekten*, die er darin vorfindet, jedoch zunächst feindlich oder wenigstens skeptisch gegenüber. Dieser Vertrauensentzug und diese Vorbehaltlichkeit rufen bei ihm gleichzeitig das unvermeidlich negative Gefühl von Einsamkeit hervor.

Flauberts Roman *Madame Bovary* läßt sich nicht direkt mit der politisch-sozialen Struktur des Kleinbürgertums in Verbindung bringen, sondern nur vermittelt durch die besondere *Kindheitsgeschichte* des Autors. Die ‚Interessen‘ einer Klasse sind zu abstrakt, um – wie die Marxisten sagen – das soziale Verhalten des Individuums vollständig bedingen zu können. ‚Fremde Interessen‘ oder sogar Repressionen werden zuerst in der *Kindheit* erlebt. Der erwachsene Mensch lebt diese Erfahrungen als „fortsetzende Verirrung [*affolement prolongé*], die – zum Teil wenigstens – der Grund ist für unsere irrationalen Verhaltensweisen, für unsere Widerstände gegen die Vernunft“³²⁴. Die gesellschaftliche Realität ist nicht allein an allgemeinen dialektischen Bewegungen ablesbar, sondern auch an der „außerordentlichen Vielfalt“ der „zeitlichen Tiefe“ *zeitgenössischer* Ereignisse³²⁵. Diese ‚Tiefe‘ gilt es am Beispiel der Kindheit Flauberts auszuloten. Wir sahen weiter oben, daß das, was die ‚Gruppe‘ mit dem ‚seriellen Individuum‘ verbindet, das ‚gemeinsame Interesse‘ ist. Sartres Verdienst besteht darin, auf die Idee gekommen zu sein, *in einem Buch, Madame Bovary*, jenes sichtbar gewordene Verbindende zu entdecken, anhand dessen die Empfindungen einer bestimmten Epoche, nämlich des *Seconde Empire*, ermittelt werden können. Die

³²³ FM, p. 72, CD, p. 48.

³²⁴ FM, Anm. p. 74, CD, Anm. p. 49.

³²⁵ Cfr.: FM, p. 73.

„Gruppe“ bilden in diesem Falle die Leser, welche sich im Roman wiederfinden. Der „isolierte Einzelne“ ist der Schriftsteller, Gustave Flaubert. Das Medium ist sein Werk.

Sartre beginnt seine „Materialsammlung“ mit der Untersuchung der historischen Ereignisse und der strukturellen Bedingungen des *Seconde Empire* auf ähnlich gründliche Weise wie wir es von Marx aus dessen *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* kennen. Die eigentliche Modifikation aber besteht in der Anwendung der „existentiellen Psychoanalyse“ auf die Kindheit und Jugend Flauberts. So wie Sartre seinen autobiographischen Roman *Die Wörter* mit dem zwölften Lebensjahr abbricht, bleibt auch seine Arbeit über Flaubert ein Fragment. Sie endet – das verrät bereits der Untertitel – mit dem sechsunddreißigsten Lebensjahr von Gustave, im Jahre 1857. Flaubert hatte im selben Jahr *Madame Bovary* als erstes seiner Werke publiziert. Der unmittelbare Erfolg des Buches – und darin besteht Sartres verdienstvolle Entdeckung – basiert auf dessen *identifizierenden Potentials* hinsichtlich des Leserkreises, also einer bestimmten Klasse der französischen Gesellschaft von 1857, dem Publikationsjahr. *Madame Bovary* ist der Ausdruck der „nachromantischen Verzweiflung“ sowohl seines Verfassers als auch seiner Leser. Die verwirrende Gefühlslage jener Zeit und ihrer sozialen Beziehungen oder „Klassenverhältnisse“ (*rappports de classe*) erforderten sozusagen die literarische Form der Prosa, um sich in die Lage zu bringen, die eigenen emotionalen Unebenheiten, wenn schon nicht systematisch, so doch wenigstens metaphorisch und narrativ zu „ordnen“. Dies jedoch erweist sich als ein *unbewußter* Vorgang, sowohl beim Autor wie auch in der „Lesergruppe“. Des wahren Hintergrundes der gegenseitigen *attractio* ist keine der beiden Parteien sich wirklich bewußt. Die Dechiffrierung eines solchen Phänomens muß ihren Anfang im Auffinden des *Schnittpunktes* von „vertikaler“ und „horizontaler“ „Totalität“ nehmen. Die Entwicklung der dialektischen Philosophie müsse deshalb – so Sartre – den Marxismus selbst dahin führen, „in ein und demselben Akt die horizontale Synthese und die in die Tiefe reichende Totalisierung zu voll-

ziehen“. Diese „synchrone und diachrone Bewegung“³²⁶ nachzuvollziehen, macht Sartre sich zur Aufgabe. Darin erblickt er „die Leerstelle einer konkreten Anthropologie [*l'emplacement vide d'une anthropologie concrète*]“³²⁷, für deren ‚Füllung‘ und Aufhebung er sich berufen und verantwortlich fühlt. Intention und Resultat der Handlungen und Haltungen einer ‚Gruppe‘ sind nur zu verstehen, wenn man sowohl die zeitgemäßen soziopolitischen Strukturen, die sie bedingen, als auch die historische Genese ihrer Zusammensetzung anhand der Kindheitsgeschichte *eines ihrer Mitglieder* untersucht. Kürzer: die gesellschaftliche Realität einer bestimmten ‚Gruppe‘ ist nur durch die ‚Wahrheit‘ *eines ihrer Mitglieder* verstehbar *et vice versa*. „Ein Mensch ist nämlich niemals ein Individuum; man sollte ihn besser ein *einzelnes Allgemeines* nennen: von seiner Epoche totalisiert und eben dadurch allgemein geworden, retotalisiert er sie, indem er sich in ihr als Einzelheit wiederhervorbringt“³²⁸.

Freiheit und Geschichte

Indem Sartre den Menschen oder genauer, Gustave Flaubert, als *individuellen Allgemeinen* definiert, begibt er sich erneut in das prekäre Feld um die Diskussion über Freiheit und Determination. Aus der Perspektive des dialektischen Materialismus spitzt diese Auseinandersetzung sich auf die Antinomie *Freiheit und Geschichte* zu. Dies impliziert, daß der Geschichte – im Hegelschen Sinne – ein metaphysischer, weil unveränderlicher, autonomer ‚Ordnungscharakter‘ zufällt und sie damit den determinierenden Teil des ungleichen Begriffspaares bildet. Während in *Das Sein und das Nichts* die Einschränkung der Freiheit durch die Faktizität, zu der auch der *Andere* gehört, verursacht wird, ist es nun die Geschichte, verstanden als ‚Entwurf‘ der *Anderen*, als ‚Produkt‘ (nicht als bloße Summe) einer *Handlungsviellheit*. Es fügt sich, diese Überlegung als Konsequenz der Sartreschen Theorie vom

³²⁶ KV, p. 866.

³²⁷ FM, p. 93, CD, p. 59.

³²⁸ IF, I, p. 7.

„Blick des Anderen“, der mich ‚sein macht‘ und von dem ich in meiner ‚Sein-werdung‘ abhängig bin, zu verstehen. „Wenn aber die Geschichte sich mir entzieht, so nicht deshalb, weil ich sie nicht mache, sondern weil auch der andere sie macht“³²⁹. Sartre zeigt sich mit Engels *d'accord*, wenn er darauf besteht, daß die Menschen ihre Geschichte zwar selber machen, als Subjekt ihrer Handlungen, dies jedoch in einem *sie bedingenden Milieu*, das heißt „auf der Grundlage vorgefundener tatsächlicher Verhältnisse [sur la base de conditions réelles antérieures]“³³⁰. Er betont aber, daß es am Ende immer noch die *Menschen* seien, welche die Geschichte machen und nicht abstrakte, ‚vorgefundene Verhältnisse‘. Auf diese Weise intendiert er, der marxistischen Theorie ihre ursprüngliche Anthropozentrik zurückzugeben und eröffnet gleichzeitig – eben aufgrund der *menschlichen* Ursächlichkeit der ‚Verhältnisse‘ – die Möglichkeit, Geschichte als *veränderbar* zu betrachten³³¹. Geschichte erscheint den Menschen als eine fremde, objektive Macht in dem Maße, „in dem sie den Sinn ihrer Unternehmungen (selbst wenn sie örtlich glücklich verlaufen) im objek-

³²⁹ FM, p. 97.

³³⁰ FM, p. 97, CD, p. 61.

³³¹ Kampits, *Sartre*, p. 125, erklärt sehr gut, warum Freiheit und Determination, also Geschichte, bei Sartre sich nicht – wie These und Antithese bei Hegel – *aufheben*. Es ist der bereits benannte ‚Nützlichkeitskoeffizient‘, welcher der Geschichte als ‚Widerspruchs-Geschichte‘ innewohnt und der Sinnstiftung des Subjekts dient: „Diese gegenseitige Bedingtheit von Entfremdungs- und Befreiungsprozeß bildet die Geschichte selbst, die als solche nie abgeschlossen ist, nie vollständig totalisiert werden kann. Darum kann ein vorgegebenes dialektisches Konzept von Geschichte, deren Endziel dann der zu sich selbst gekommene absolute Geist im Sinne Hegels oder die klassenlose Gesellschaft im Sinne von Marx wäre, nicht angenommen werden. (...) Sartre setzt gegen diese Behauptung der Geschichte als eines souveränen und unabhängigen Subjektes die unaufhebbare Bedeutung der Einzelpraxis, und im Entwurf seiner strukturellen und historischen Anthropologie, die die strukturellen Bedingtheiten des menschlichen Lebens ebenso herausarbeiten will wie seine geschichtliche Situation, steht die Frage im Mittelpunkt: ‚Gibt es eine Wahrheit vom Menschen?‘ (KV 869) Darum muß dieser Sinn von Geschichte ständig in der Bewegung der Totalisierung angestrebt werden, ohne daß er je erreicht werden kann“.

tiven Gesamtergebnis nicht wiedererkennen“³³². Der Marxismus hingegen hat es sich nach Sartre zur Aufgabe gemacht, nicht nur Geschichte zu machen, sondern allein durch die Erhellung und *Bewußtwerdung* des dialektischen Ganges dem unterdrückten Menschen *Sinn* zu stiften und ihn so am historischen Prozeß seinen Anteil zu geben und zu sichern. „Indem das Proletariat zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, wird es zum Subjekt der Geschichte, das heißt es kann sich in ihr wiedererkennen“³³³. In der richtigen Erkenntnis sowie im Akt der Bewußtwerdung – wie im Falle des Individuums in *Das Sein und das Nichts* – sieht Sartre die einzige Möglichkeit, der Ohnmacht ‚geschichtlicher Entfremdung‘ entgegen zu wirken. So gibt er sich optimistisch, wenn er die Initiative einer ‚Gruppe‘ erkennt, die Gestaltung von Geschichte nicht anderen zu überlassen. „Sie [Geschichte] bildet sich täglich unter unseren Händen, anders, als wir sie zu machen glauben, und macht uns, auf uns zurückschlagend, zu anderen, als wir zu sein oder zu werden glauben; und dennoch ist sie weniger undurchsichtig als zuvor: das Proletariat hat ‚ihr Geheimnis‘ entdeckt und preisgegeben“³³⁴. Dies schließt jedoch nicht aus, daß auch der unterdrückende, machtausübende Teil der die dialektische Bewegung verursachenden ‚Gruppen‘, sich die Tragweite seiner Aktivitäten zu Bewußtsein führen muß. Die ‚illuminierende Arbeit‘ hat beide Pole zu erfassen und einzuholen. „Die Bewegung des Kapitals ist ihrer selbst bewußt geworden, sowohl durch die Kenntnis, die die Kapitalisten von ihr haben, als auch durch die Unternehmungen der Theoretiker der Arbeiterbewegung“³³⁵.

Für Sartre ‚macht der Mensch sich sein‘, indem er eine ‚Situation‘ ‚überschreitet‘. Dabei darf er jedoch nicht verdrängen, daß jede ‚Situation‘ bei ihm ‚Spuren‘ hinterläßt. Er ist *situatio* gekennzeichnet durch das, „was ihm aus dem zu machen gelingt, was man aus ihm gemacht hat [*par ce qu’il parvient à faire de ce qu’on a fait de lui*], selbst wenn er sich niemals in seiner Vergegen-

³³² FM, p. 98.

³³³ FM, p. 99.

³³⁴ FM, p. 99.

³³⁵ FM, p. 99.

ständiglichung erkennt“³³⁶. Der philosophische ‚Situationismus‘ Sartres zeigt sich hier in seiner deutlichsten und konsequentesten Ausformung. Geprägt durch die ‚Situation‘, mißt der Mensch sich und seine Freiheit an der ‚Überschreitung‘ derselben. Maß die Freiheit in *Das Sein und das Nichts* sich noch am ‚Widrigkeitskoeffizienten‘ der Faktizität der ‚Situation‘, so findet sie sich jetzt den Begriffen *Bedingung (condition)*, und *Entfremdung (aliénation)* ausgeliefert. „[S]elbst das rudimentärste Verhalten muß sich zu realen und gegenwärtigen es bedingenden Faktoren bestimmen, und zugleich im Verhältnis zu einem bestimmten zukünftigen Objekt, das es hervorzubringen sucht. Das aber nennen wir Entwurf [*projet*]“³³⁷. Was den ‚Entwurf‘ betrifft, wie er in *Das Sein und das Nichts* sich erörtert findet, sind wir im Bilde und daß Sartre seiner ontologischen Grundkonzeption im wesentlichen treu geblieben ist, erweist an dieser Stelle sich ein weiteres Mal. Die *Erkenntnis* des ‚Entwurfes‘ begegnet uns in der ‚existentiellen Psychoanalyse‘ als entscheidender Schritt hinsichtlich der Bewußtwerdung von Sinn und Sein, wobei die Äquivalenz von Sein und Handeln für Sartre evident ist: „auf diese Weise ist die Erkenntnis ein Moment selbst der rudimentärsten Praxis. Aber diese Erkenntnis hat nichts mit einem absoluten Wissen gemein: definiert durch die Negation der im Namen der zu erzeugenden Realität verweigerten Realität, bleibt sie der Aktion, die sie erhellt, verhaftet und verschwindet mir ihr“³³⁸. Die Arbeit an der ‚Wahrheit‘ ist als ein dynamischer, ‚selbstmodifizierender‘ Prozeß zu verstehen, bei dem es die Beziehung des Subjekts zu seinen *Möglichkeiten* zu erhellen gilt. Jeder noch so geringen Empfindung inhäriert die potentielle Bereitschaft zur ‚Überschreitung‘ und damit zur Veränderung. „[I]m Erfahren des Erlebten wendet sich die Subjektivität auf sich selbst zurück und entreißt sich durch *Objektivierung* der Verzweiflung. So bewahrt das Subjektive in sich das Objektive, das es verneint und überschreitet hin zu einer neuen Objektivität; und diese neue Objektivität entäußert als *Objektivation* die Interiorität des Ent-

³³⁶ FM, p. 101, CD, p. 63.

³³⁷ FM, p. 101, CD, p. 63 sq.

³³⁸ FM, p. 102.

wurfs als objektivierte Subjektivität“³³⁹. Wenn die ‚Wahrheit‘ des Objektiven in der *Objektivierung* liegt, das heißt wenn es das objektivierte Subjektive darstellt, dann kann die letzte Motivation zu ‚Überschreitung‘ einer objektiven ‚Situation‘ *ausschließlich* aus der *Subjektivität* des Erlebens erwachsen. Hinsichtlich einer zu verändernden Realität hängt alles Gelingen vom persönlichen ‚Entwurf‘ *als Bedingung der Möglichkeit von Überschreitung* durch Arbeit und Handeln ab. Man könnte sagen, daß der dialektischen Bewegung für Sartre ein *mimetischer* Moment innewohnt. Das die Dialektik enthaltende und hervorbringende *Ereignis* erinnert den Menschen an schon einmal Erlebtes. Freud würde die in einer solchen ‚Situation‘ evozierte Handlung als *Wiederholungszwang* zum Zwecke der Abfuhr einer in der Kindheit angestauten Reizmenge bezeichnen. Sartre argumentiert parallel zu diesem psychoanalytischen Deutungsmuster. Er ersetzt es allerdings durch marxistische und existentialistische Termini. Nie verliert Sartre dabei sein Ziel aus den Augen: die abstrakte historische Dialektik wieder zu ihrem Ausgangspunkt und Verursacher zurückzuführen, dem *Menschen selbst*. „Die Dialektik muß im Verhältnis *der Menschen zur Natur, zu den ‚Ausgangsbedingungen‘ [conditions de départ]*, und in den Beziehungen der Menschen untereinander gesucht werden. Hier nimmt sie ihren Ausgang als *Resultante* des Aufeinanderprallens der Entwürfe [*comme résultante de l’affrontement des projets*]“³⁴⁰. Die Konsultation und Einbeziehung der psychoanalytischen Methode zur Erklärung kollektiver Konfliktsituationen bedeutet für Sartre keineswegs eine Schmälerung der Legitimation und Gültigkeit revolutionären Handelns. Ein in der Kindheit erlebter *Vaterkonflikt* beispielsweise, wie ihn Flaubert durchlitten hat, kann für den erwachsenen Menschen einen ernstzunehmenden Grund darstellen, beim Durchleben eines ‚dialektischen Momentes‘ von politischem Ausmaß, Partei für die Insurgenten zu ergreifen oder sich sogar selbst an deren revolutionärer Praxis zu beteiligen. Welchen anderen Grund sollte es auch sonst geben? Für Sartre ist der im Seelenleben verborgene individuelle ‚Entwurf‘ *das einzig gültige Motiv*. Das Heranziehen

³³⁹ FM, p. 107.

³⁴⁰ FM, p. 109, CD, p. 68.

der *Vernunft* zur Klärung eines Handlungszusammenhangs entspräche für ihn der Philosophie des ‚bürgerlichen Idealismus‘. Die *Affektivität* erhält hier ihre Rechtfertigung als Humanum zurück. „Das Gegebene, das wir jeden Augenblick überschreiten allein durch die schlichte Tatsache, es zu leben, beschränkt sich nicht auf die materiellen Bedingungen unserer Existenz; man muß – ich sprach bereits davon – auch unsere eigene Kindheit [*enfance*] einbeziehen“³⁴¹. Die *dialektische Empfindung* setzt in einem sehr viel früheren Stadium ein, als erst im Moment des konkreten gesellschaftlichen Konfliktes oder in der revolutionären Aktion. Alle ‚Seinsbegierde‘, nicht nur die individuelle, sondern auch die kollektive, proletarische, findet ihren Ursprung im Prinzip der Negation einer unbehaglichen Realität. Aus diesem Grunde bleibt für Sartre der methodische Regreß auf die Kindheitsgeschichte eines Menschen unverzichtbar.

Noch einmal: der Mensch ist determiniert durch die Bedingungen des sozialen Milieus als Repräsentanz einer Klasse, welcher er entstammt. Seine Freiheit besteht darin, eine Realität als zu verweigernde zu empfinden und die *Möglichkeit wahrzunehmen*, sie zu ‚überschreiten‘. Daß darüber der persönliche ‚Entwurf‘ bestimmt, als *unbewußter Speicher* frühkindlicher Erlebnisse, daß der Vorgang der Bewußtwerdung der erlebten Widersprüche also ein *unbewußt* gesteuerter ist, führt Sartre an dieser Stelle nicht explizit aus, es erweist sich jedoch als konkludent, zumal, wenn man den *Flaubert* vor Augen hat. Damit stellt sich für Sartre auch nicht die rationale Frage nach dem ‚Sich-Lohnen‘ revolutionärer Handlungen. Ebenso wenig erkundigt er sich geschichtsphilosophisch nach der Erreichbarkeit eines gesellschaftlichen Zustandes ohne Klassen als auszuführende Utopie. Der Widerspruch und das Unbehagen in der Realität, die empfunden und erlebt werden, *müssen*, sofern es der ‚Entwurf‘ zuläßt sowie eine entsprechende Konstitution aufweist, *überschritten* werden. Aller Erörterung über ein *Danach* kommt hier noch keine Relevanz zu. Die Affektivität des Konfliktes genießt bei Sartre absolute Priorität. Er kennt nicht die Resignation vor der Ohnmacht der

³⁴¹ FM, p. 110, CD, p. 68.

Vernunft, wie sie die Transzendentalphilosophie beschreibt. Vielmehr macht er Mut, auf die ‚Nicht-Vernunft‘, die ‚Nicht-Logik‘ des ‚Entwurfes‘ sich einzulassen und diesen wenigstens annähernd zu begreifen zu suchen. Wenn Geschichte nicht rational zu beherrschen ist, so haben wir uns ihr nach Sartre dennoch mit dem ganzen Gewicht unserer subjektiven ‚Entwürfe‘ *hinzugeben* und sie auf diese Weise zu ‚gestalten‘ sowie uns unseren Anteil an ihr zu sichern.

‚Verstehen‘ statt Wissen

Als Resultat all dieser dargestellten Überlegungen, die Sartre in *Fragen der Methode* anstellt, führt er eine letzte wichtige und grundlegende begriffliche Neuerung zum Verständnis seiner methodischen Absichten ein. Die dialektische Methode Marxscher Provenienz nennt er nun als Ergebnis ihrer psychoanalytischen und existentialistischen Modifikation eine *regressiv-progressive*. Was ist damit gemeint? Wir erwähnten bereits, daß es Marx Anliegen war, in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Intention und Resultat einer kollektiven Handlung zu *synthetisieren*. Sartres Erweiterung dieser theoretischen Vorgehensweise besteht darin – wir haben das ausführlich untersucht –, das *allgemeine* Interesse einer bestimmten ‚Gruppe‘ mittels der *partikularen* Intention eines ihrer Mitglieder, als ‚Interiorisierung der Exteriorität‘, zu rekonstruieren. Da es sich hierbei um einen ‚vertikalen‘, also *historischen* Akt handelt, nennt Sartre diesen konsequenterweise *regressiv*. Ist die Untersuchung der Analyse bei der Kindheitsgeschichte angelangt und dort zu weiterführenden Ergebnissen gekommen, bewegt sie sich wieder *nach vorne*, zum gegenwärtigen, objektiven Ergebnis, das als Ausgangspunkt diene und welches zugleich immer auch auf die Zukunft ausgerichtet bleibt. Diese Methode sei deshalb eine *regressiv-progressive* oder auch eine *analytisch-synthetische* zu nennen³⁴². Und da dieselbe sich nicht von vorgefundener, von welcher Seite auch immer an sie herangetragenener Begrifflichkeit – im Stile ‚methodischer Allge-

³⁴² Cfr.: FM, p. 160.

meinplätze' – fremdbestimmen lassen möchte, will sie zugleich eine *heuristische* sein. Dies alles verleiht Sartres Methode eine besondere ‚Dynamik‘, ein ständiges ‚In-Bewegung-sein‘. „Sie hat nur ein Mittel, das ‚Hin-und-Her‘ [*va-et-vient*]: Sie bestimmt (beispielsweise) die Biographie progressiv durch das vertiefende Studium der Epoche und die Epoche durch das vertiefende Studium der Biographie. Weit davon entfernt, auf der Stelle zu versuchen, die eine in die andere zu integrieren, hält sie beide getrennt, bis sich der wechselseitige Einschluß von selbst ergibt und der Untersuchung ein vorläufiges Innehalten [*un terme provisoire*] erlaubt“³⁴³. Die Bewegungen der Methode, das ‚Hin-und-Her‘, das ‚Nach-vorne‘ und ‚Nach-hinten‘, stiften durch ihre rasche und häufig wechselnde Anwendung durch Sartre bisweilen entsprechende Verwirrung bei der Lektüre des *Flaubert*. Die Gesamtheit dieses Vorgehens, die ‚Regression‘, die ‚Progression‘ und das wechselseitige ‚Hin-und-Her‘ enthüllen, was Sartre als „Erlebnistiefe [*profondeur du vécu*]“³⁴⁴ bezeichnet. „Um den Sinn [*sens*] menschlichen Verhaltens zu erfassen, muß man über das verfügen, was die deutschen Psychiater und Historiker ‚Verstehen‘ [*compréhension*] genannt haben“³⁴⁵. Den Marxschen Versuch einer *Synthetisierung* von Intention und Resultat menschlicher Handlungen wendet Sartre in einen Akt des *Verstehens* und er betont, daß es sich dabei weder um eine besondere Gabe noch um eine spezielle Fähigkeit der Intuition handelt: „Die Erkenntnisweise ist einfach die dialektische Bewegung, die die Handlung [*l'acte*] durch ihre abschließende Bedeutung [*signification terminale*] erklärt, ausgehend von ihren Ausgangsbedingungen“³⁴⁶. Die Bewegung des ‚Verstehens‘ ist, wie die gesamte Methode, zugleich *progressiv*, das heißt auf das *objektive Ergebnis* hinführend – es erhellend –, und *regressiv*, das heißt auf die *ursprüngliche Bedingung* zurückgehend³⁴⁷. ‚Verstehen‘ impliziert, den Sinn meines Verhaltens zu erfassen und ihn in meinem sozialen Umfeld zu situieren. „So

³⁴³ FM, p. 146, CD, p. 87.

³⁴⁴ FM, p. 157, CD, p. 92.

³⁴⁵ FM, p. 164, CD, p. 96.

³⁴⁶ FM, p. 164.

³⁴⁷ Cfr.: FM, p. 166.

ist *Verstehen* nichts anderes als mein wirkliches Leben, das heißt die totalisierende Bewegung, die meinen Nächsten, mich selbst und die Umgebung in der synthetischen Einheit einer ablaufenden Objektivation zusammenfaßt³⁴⁸. ‚Verstehen‘ ist somit auch ein Vorgang synthetisierenden *Bewußtseins*, denn es unterscheidet sich vom gewöhnlichen *Wissen*. Ebensowenig darf es mit einem bloßen ‚Für-etwas-Verständnis-haben‘ verwechselt werden. Weil der Mensch nach Sartre sich geschichtlich erlebt, das heißt sich fortwährend durch seine eigene Praxis definiert, ist das ‚Verstehen-wollen‘ dieser Praxis nichts anderes als ein ‚ontologischer Vollzug‘ der ‚Sein-werdung‘, also der ‚Transzendierung‘. Den Existentialismus als *Anthropologie* zu konstituieren, ist deshalb für ihn keine Frage von *Erkenntnis*, sondern von *Verstehen*. „Der wesentliche Unterschied und der Gegensatz zwischen Ethnologen oder Soziologen ... und einem Historiker ... rührt viel weniger von der Verschiedenartigkeit ihrer Methoden als von einem viel tiefer liegenden Widerspruch [*contradiction*] her, der den Sinn der menschlichen Realität selbst betrifft³⁴⁹. Für Sartre hängt also Wesentliches davon ab, welche Anthropologie ich meinen Untersuchungen zugrundelege. Gehe ich nicht von einem dialektischen Geschichts- und somit Menschenbild aus, macht die Anwendung seiner Methode verständlicherweise wenig Sinn bzw. führt nicht zu dem gewünschten Ergebnis. Der Mensch bleibt für Sartre ein vom *Widerspruch* gezeichneter. „Wenn die Anthropologie ein organisiertes Ganzes sein soll, muß sie diesen Widerspruch – dessen Ursprung nicht im *Wissen* [*savoir*], sondern in der Realität selbst liegt – überwinden und sich aus sich selbst als strukturelle und historische Anthropologie begründen“³⁵⁰. Was heißt das genau? *Wissen* hat nach Sartre stets einen *a-priorischen* Charakter. ‚Wissen‘ heißt, über einen vorgefundenen begrifflichen Deutungsapparat verfügen und ihn zur Anwendung zu bringen. Die Komplexität des persönlichen ‚Entwurfs‘ ist jedoch für Sartre – wie wir sahen – nicht durch *Begriffe* (*concepts*) bestimmbar. Ihn ‚verstehen‘ darf jedoch ebensowenig bedeuten, daß man ihn zum unerreich-

³⁴⁸ FM, p. 166.

³⁴⁹ FM, p. 181, CD, p. 104.

³⁵⁰ FM, p. 181, CD, p. 104.

baren Mysterium eleviert, um denselben dann nur noch mit Hilfe der Intuition oder ähnlich abstrakter Verfahren erfassen zu können – wir erwähnten das bereits. Allein durch *Identifikation* mit dem Anderen in der *gemeinsam erlebten Praxis* ist ein beschränktes Eindringen in dessen ‚ontologischen Entwurf‘ möglich. ‚Verstehen‘ ist für Sartre immer zugleich *praktisches* ‚Verstehen‘. „Dieses Verstehen zu explizieren heißt nicht abstrakte Begriffe zu finden, durch deren Kombination es wieder dem begrifflichen Wissen eingegliedert würde, sondern selbst die dialektische Bewegung zu reproduzieren, die von den erlittenen Gegebenheiten ausgeht und sich zur bezeichnenden Aktivität erhebt. Dieses Verstehen, das sich nicht von der *Praxis* unterscheidet, ist zugleich unmittelbare Existenz (da es sich als Bewegung der Handlung herausbildet) und Grundlage einer indirekten Erkenntnis [*connaissance indirecte*] der Existenz (da sie die Existenz des anderen versteht)³⁵¹. Unter *indirekter Erkenntnis* versteht Sartre das Ergebnis der Reflexion auf die Existenz. Der Vorgang des ‚Verstehens‘ und der ‚indirekten Erkenntnis‘ der Existenz des Anderen, wie er ihn hier zu artikulieren versucht, erinnert an eine Äußerung von Jacques Lacan über die psychoanalytische Kur. Lacan konstatiert, daß der Analytiker stets „etwas zahlen müsse“, um „seine Funktion aufrechtzuerhalten“³⁵², daß es also für die ‚hermeneutische Leistung‘, die erbracht würde einen ‚Preis‘ gäbe, den der *Analytiker selbst* zu entrichten habe. Dieser bringt das ‚Opfer‘ seiner eigenen ‚psychischen Subjektivität‘, um den Analysanden zu ‚verstehen‘. „Er zahlt mit Wörtern – seine Deutungen. Er zahlt mit seiner Person, insofern er durch die Übertragung buchstäblich um ihren Besitz gebracht wird“³⁵³. Der illuminative und hermeneutische Akt von Übertragung und Gegenübertragung ist für Lacan keine Leistung, welche die *Vernunft* verursacht. „Der Grund ist, daß der Analytiker in einem gewissen Sinn sich sehr deutlich bewußt ist, daß er nicht wissen kann, was er in der Analyse tut. Es gibt einen Teil an diesem Handeln, der ihm

³⁵¹ FM, p. 183, CD, p. 105.

³⁵² Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse*, p. 347.

³⁵³ Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse*, p. 347.

selbst verhüllt bleibt“³⁵⁴. In der Biographie und im ‚Entwurf‘ des Analytikers finden sich immer auch ‚Anteile‘ des Patienten. Der Analytiker wird durch die Erzählung der Erlebnisse des Analysanden an sein eigenes Erlebtes *erinnert*. *Gemeinsam* kann dann, durch Übertragung und Gegenübertragung, das erlebte Erlittene erinnert, wiederholt und durchgearbeitet werden. ‚Verstehen‘ bedeutet ebenso bei Sartre, für einen ‚gemeinsamen Moment‘ im Anderen sich *aufzulösen*. Ich verliere für einen ‚solidarischen Augenblick‘ meine Subjektivität, die sich im ‚Objekt-Anderen‘ auflöst, um sich anschließend wieder ‚zusammensetzen‘ und zu sich selbst ‚zurückzufinden‘.

Für Sartre und Lacan gleichermaßen ist das ‚Verstehen‘ des Anderen zutiefst ein Akt, welcher der *Worte* bedarf. Der Gebrauch der Worte „zur Bezeichnung der Existenz in den Strukturen ihres Sich-Enthüllens zeigt uns, daß sie *benannt, denotiert* werden kann“³⁵⁵. Sprache drückt – und auch das hat Sartre mit den Strukturalisten gemein – ein unmittelbares *Verhalten* des Menschen allem und allen gegenüber aus. „Das bedeutet, daß der existentielle Entwurf sich im Wort finden wird, das ihn denotiert, nicht als das Bezeichnete – das prinzipiell *aufserhalb* liegt –, sondern als dessen Urgrund und dessen Struktur“³⁵⁶. Die sprachliche *Bezeichnung* stellt für Sartre nur eine *Markierung* der ‚totalisierenden Bewegung‘ dar, keine *Überführung in Wissen*³⁵⁷. „Bedürfnis, Negativität, Überschreitung, Entwurf und Transzendenz bilden in der Tat eine synthetische Totalität, in der jedes der genannten Momente alle anderen enthält“³⁵⁸. Eben diese ‚Totalität‘ bringt den *symbolischen* Charakter hervor, welcher der sprachlichen Struktur innewohnt.

Wenn Sartre konstatiert, die Anthropologie untersuche nur *Objekte*, der Mensch sei aber jenes Sein, durch das dem Menschen das Objekt-*Werden* widerfahre³⁵⁹, artikuliert er noch einmal den

³⁵⁴ Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse*, p. 347.

³⁵⁵ FM, p. 184.

³⁵⁶ FM, p. 184.

³⁵⁷ Cfr.: FM, p. 186.

³⁵⁸ FM, p. 186.

³⁵⁹ Cfr.: FM, p. 186.

wesentlichen Unterschied seiner Methode gegenüber jenen Untersuchungsverfahren, die er dem ‚bürgerlichen Idealismus‘ zugeordnet wissen will. Das affektive *Betroffensein* vom ‚dialektischen Grundzustand‘ soll die Differenz anzeigen. Das *Wissen* (*savoir*) der Anthropologie soll deshalb auf einem *verstehenden Nicht-Wissen* (*non-savoir compréhensif*) gründen. Nur so kann nach Sartre die Anthropologie *sich selbst verstehen*, statt sich zu ‚ignorieren‘. Die Anthropologie muß ihre eigenen Voraussetzungen sowie ihre Grenzen kennen. „Sich verstehen, den anderen verstehen, existieren, handeln: das ist ein und dieselbe Bewegung, die die direkte und begriffliche Erkenntnis auf indirekte und verstehende Erkenntnis gründet, jedoch ohne jemals das Konkrete, will sagen die Geschichte, zu verlassen, oder, genauer, es ist die Bewegung, die *verstehet, was sie weiß*“³⁶⁰. Da der ‚Entwurf‘ jedes Menschen von dem abhängt, wie er als *Objekt* von den Anderen wahrgenommen, ‚sein gemacht‘ und in konkreter Praxis behandelt worden ist, muß dieser Vorgang der *Objekt-Werdung* der Schlüssel zum *verstehenden Nicht-Wissen* sein. *Sartres Anthropologie ruht auf der verstehenden Erkenntnis der Bedingungen, die den Menschen prägen und ihn auf bestimmte Möglichkeiten festlegen*. Diese Konditionen können nicht *gewußt*, sondern nur in einem *empathisierenden* und *sym-pathisierenden* Akt *verstanden* werden. „Diese unaufhörliche Auflösung des Wissens im Verstehen und umgekehrt, das unaufhörliche Heruntersteigen, das das Verstehen als die Dimension des *rationalen Nicht-Wissens* in die intellektuelle Erkenntnis einführt, macht die Vieldeutigkeit dieser Disziplin aus, in der der Fragesteller, die Frage und das Befragte eins sind [*le questionneur, la question et le questionné ne font qu’un*]“³⁶¹. Das Fragen bezieht sich dabei auf die *Praxis*, auf das, was der konkrete Mensch, Gustave Flaubert etwa, *erlebt*, was er gefühlt und erlitten hat. Es sind für Sartre allein die *Erfahrungen des Subjekts* aus der Sicht der *Erfahrungen des Fragenden* von Interesse. Darin liegt der Schnittpunkt von Existentialismus, Marxismus und Psychoanalyse. Darin besteht der weitangelegte Versuch einer Überwindung des klassischen Gegensatzes von Erkenntnis

³⁶⁰ FM, p. 186 sq.

³⁶¹ FM, p. 187, CD, p. 107.

und Sein. Das tiefe ‚Verstehen‘ der menschlichen Realität erschließt sich aus dem ‚Eins-werden‘ von Fragendem und Befragtem. „Der Fragende muß verstehen, wie der Befragte – das heißt er selbst – *seine Entfremdung lebt*, wie er sie überschreitet und sich in eben diesem Überschreiten entfremdet; sein Denken muß in jedem Augenblick über den inneren Widerspruch hinausgehen, der das Verstehen des handelnden Menschen mit der Erkenntnis des Objekt-Menschen eint, und neue Begriffe schmieden, Bestimmungen des Wissens, die aus dem existentiellen Verstehen auftauchen und die Bewegung ihrer Inhalte entsprechend seinem dialektischen Vorgehen regeln“³⁶². Es geht Sartre darum, daß bloßes Wissen menschliches Leiden nicht zu beheben vermag, das ‚Verstehen‘ jedoch diesbezüglich als ein erster konkreter Schritt gewertet und respektiert werden muß. Die deskriptive Ethik Sartres, die wir im ersten Kapitel als ‚Ethik des Verstehens‘ bezeichneten, ließe sich an dieser Stelle – was die besondere philosophische Intention von *Fragen der Methode* betrifft – terminologisch als *Ethik des verstehenden Nicht-Wissens* modifizieren. Der psychoanalytisch-marxistisch gewendete Existentialismus ließe sich als ‚verstehende Erkenntnislehre‘, als ‚verstehende Nicht-Wissenschaft‘ bezeichnen. Sartre selbst nennt den Existentialismus ein „aus dem Wissen herausfallendes Systemfragment [*un fragment du système, tombé hors du Savoir*]“³⁶³. Diese philosophische ‚Nicht-Wissenschaft‘ ist er am Ende von *Fragen der Methode* sogar bereit, vollständig in der marxistischen Theorie aufgehen zu lassen, wenn diese – das ist seine Bedingung – den ‚existentiellen Entwurf‘, den es mittels der psychoanalytischen Methode zu enthüllen gilt, zur Grundlage ihres „anthropologischen Wissens“ macht. „[A]ufgesogen, überschritten und aufbewahrt durch die totalisierende Bewegung der Philosophie, wird er [der Existentialismus] aufhören, eine besondere Untersuchung zu sein, um Grundlage aller Untersuchungen zu werden“³⁶⁴. Sartre vermittelt im gesamten Text ohnehin den Eindruck, als wolle er der Philosophie überhaupt am Ende ihr Existenzrecht absprechen und sie

³⁶² FM, p. 193.

³⁶³ FM, p. 194, CD, p. 111.

³⁶⁴ FM, p. 194.

vollständig durch Psychoanalyse und politische Praxis *aufgehoben* wissen.

Für die moralphilosophische Fragestellung unserer Untersuchung läßt bis hierher sich folgendes Zwischenergebnis fixieren: Durch die psychoanalytische Methode entreißt Sartre den Menschen seiner Ohnmacht auf zweifache Weise: Erstens wird das ‚Verstehen‘ der Handlung *des Anderen* möglich. Es eröffnet sich die Möglichkeit, das bisherige Unverständnis angesichts der Handlungsmotive anderer Subjekte wesentlich zu beheben. Zweitens reduziert sich die ‚Unmöglichkeit des Verstehens‘ dem eigenen Selbst gegenüber durch die *Bewußtwerdung* der eigenen ‚Wahl‘ und des eigenen ‚Entwurfs‘. Mit der ‚Ethik des Verstehens‘ ist ein erster Schritt getan, um die Ohnmacht des Verstehens‘ zu depotenzieren. Ob normativ oder deskriptiv, die Ohnmacht der Ethik entsteht *durch das Nichtbewußtsein der tieferen Ursachen sowie durch die Unkenntnis der Bedingung der Möglichkeit einer Handlung oder Haltung*. Dies gilt nicht nur für das Individuum, sondern auch für die revolutionäre Praxis einer ‚Gruppe‘. Die *normative* Ethik bleibt ohnmächtig, insofern es ihr nicht einsichtig ist, warum moralische Prinzipien, unbeschadet ihrer vernunftmäßigen Begründung, keinerlei Applikation beim Subjekt finden und warum auch ‚kommunikatives Handeln‘ (Habermas) nicht gelingen mag³⁶⁵. Das gleiche gilt für die Strebens- oder Tugendethik.

³⁶⁵ Sartres Kritik an der Diskursethik begründet er in: *Sartre. Ein Film* (Gesammelte Werke; Autobiographische Schriften, Briefe, Tagebücher, vol. 2), von Alexandre Astruc u. Michel Contat (Regie), Reinbek: 1988, p. 75, auch mit seiner persönlichen Erfahrung. Diskurs und Handlung scheinen ihm nach wie vor nur innerhalb einer sich bildenden ‚fusionierenden Gruppe‘ möglich: „Ich kann mich nicht erinnern, daß ich je in meinem Leben Diskussionen erlebt habe, die mir etwas genützt hätten. Die größten Diskussionen, die ich je hatte, waren, glaube ich, die mit Raymond Aron, als ich fünfundzwanzig war. Wir hatten schreckliche Diskussionen, er versuchte mich immer in die Enge zu treiben, was ihm übrigens auch gelang, weil er ein furchtbarer Dialektiker war. Aber das brachte mir nichts; es brachte mir nichts, weil das eben der klassische Idealismus war, der jemanden in die Enge zu treiben versuchte, der damals noch nicht recht wußte, was er dachte, das war noch vor *Das Sein und das Nichts*. Mit ihm habe ich eine Fülle solcher Gespräche gehabt, aber mit anderen nicht viel. Im allgemeinen höre ich zu, was die anderen mir sagen, und das interessiert mich

Die *deskriptive* Ethik bleibt in ihrer Untersuchungsmethode solange ohnmächtig als ihre ‚Beschreibungskompetenz‘ nicht ausreicht, um die ‚totalisierende Bewegung‘ einer Handlung bis in ihren ‚unreduzierbaren Entwurf‘ hinein zu erfassen. Aus der *moralischen Beschreibung* muß unmittelbar das *moralische Verstehen* folgen. Die ‚Ethik des Verstehens‘ oder – wie wir am Ende dieses Kapitels ergänzen können – die ‚Ethik des verstehenden Nicht-Wissens‘ ist die *modifizierende Vertiefung* der deskriptiven Ethik. Für Sartre sind die Fragen ‚was können wir tun?‘ und ‚woher stammt unser Tun?‘ ohne die Methode der ‚existentiellen Psychoanalyse‘ in ihrer marxistischen Erweiterung nicht zu beantworten.

Die bisherige Analyse ergibt also: Das Gefühl des *existentiellen Überdrusses* veranlaßt Sartre, die Frage nach dem Sinn des Daseins zu stellen. Mittels des Bewußtseins wird er sich selbst zum ‚Gegenstand‘, der sich befragen läßt. Mit Hilfe der psychoanalytischen Methode Freuds macht er sich auf die Suche nach dem ‚Seinsentwurf‘, das heißt nach dem ‚unreduzierbaren‘ Motiv, das alle seine Handlungen leitet. Um sich dieses ‚Entwurfes‘ vollständig bewußt zu werden, bedarf es jedoch der Unterstützung des ‚Blickes des Anderen‘. Mit dem Akt des exogenen ‚Geseintwerdens‘ öffnet sich die Perspektive der intersubjektiven Möglichkeiten aber auch der Interdependenzen des Individuums. Sartre interessiert von da an das Verhältnis des individuellen Bewußtseins zur ‚Bewußtseinsvielfheit‘ *der Anderen*. Ausgangspunkt seiner investigativen Bemühungen ist auch hier die Hoffnung auf existentielle Sinnerschließung für das ‚isolierte‘ Subjekt durch die ‚Gruppensubjekte‘. Gemeinsam mit Marx fragt Sartre jetzt nicht mehr nur nach dem ursprünglichen Handlungsmotiv des *Einzelnen*, sondern auch nach dem der ‚*Gruppe*‘. Er vereint das individuell ausgerichtete Verfahren der orthodoxen Psychoanalyse mit der kollektivzieligen Methode des Marxismus. Der Einzel-

dann von ihrem Gesichtspunkt. Aber ich diskutiere nicht. Das sind nicht die wahren Beziehungen zwischen Menschen; die wahren Beziehungen sind die, wo man gemeinsam handelt, wo man gemeinsam einen Beschluß faßt, das kann eine Aktion intellektueller Art sein, etwa ein Papier zu unterzeichnen oder einen Artikel zu schreiben, aber eben nur auf dieser Ebene kann man handeln“.

ne und das Allgemeine, das diesen umgibt und das bisweilen sich über ihm zu schließen droht, stehen in einem engen Wechselverhältnis. Die *Handlungsinention* sowohl des ‚Singularen‘, ‚Seriellen‘ als auch des ‚Pluralen‘, ‚Generellen‘ anhand eines objektiven Resultates, welches allein die *Praxis* hervorgebracht und sichtbar gemacht hat, zu illuminieren, erweist sich als philosophisch-methodologisches Hauptanliegen Sartres. Mit anderen Worten: das, was Gustave Flaubert so interessant macht, ist seine Verkörperung des *individuellen Allgemeinen*³⁶⁶.

³⁶⁶ Das Phänomen des *individuellen Allgemeinen* ließe sich wahrscheinlich auch am Beispiel eines Fabrikarbeiters oder eines Büroangestellten des 20. Jahrhunderts beschreiben. Hinsichtlich Sartres marxistischem Erkenntnisinteresse schiene dies sogar sinnvoller und angemessener. Warum Gustave Flaubert sich dennoch besser eignet und Sartre sogar eine – man könnte sagen – Wahlverwandtschaft mit ihm verbindet, werden wir im anschließenden Kapitel erörtern.

III. Flaubert oder die ‚Ethik des Scheiterns‘

Schreiten wir nun zur praktischen Anwendung des in den beiden vorangegangenen Kapiteln vorbereitend Erörterten. Aus dem Schatten methodologischer Grundprobleme treten wir in das Licht konkreter Anschaulichkeit. Alle unsere theoretischen Bemühungen waren bis hierher nötig und gerechtfertigt, um die im Verständnis störungsfreie und ungetrübte Lektüre von Sartres letztem und umfangreichsten Hauptwerk, *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821 bis 1857*, gewährleisten zu können³⁶⁷. Das ontologische System aus *Das Sein und das Nichts* weicht der Methodologie in *Fragen der Methode* bzw. in der *Kritik der dialektischen Vernunft*. Die Methodologie wiederum tritt zugunsten ihrer eigenen Applikation als ‚existentielle Psychoanalyse‘ in *Der Idiot der Familie* zurück. Die drei Hauptwerke Sartres spiegeln die komplexe, ineinandergreifende Stufenfolge seines philosophischen Denkens und seiner persönlichen Entwicklungsphasen. Kontinuität und Wandlung finden dort sich gleichermaßen.

Gattungskritisch läßt sich das Werk nur schwer einordnen. Es ließe sich unter anderem als Biographie bestimmen, die – wie Sartre selbst es wünschte – als *Entwicklungsroman* zu lesen sei. In der Tat weist es seiner unabgeschlossenen Form nach Affinitäten zu Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* auf. Durch die Tatsache, daß der ‚Protagonist‘ einer der bekanntesten Schriftsteller

³⁶⁷ Cfr. dazu: Frank, Manfred, *Das Individuum in der Rolle des Idioten. Die hermeneutische Konzeption des Flaubert*, in: König, Traugott (Hrsg.), *Sartres Flaubert lesen. Essays zu „Der Idiot der Familie“*, Reinbek: Rowohlt, 1980, pp. 84-108, p. 85: „Wer die Grundgedanken von *Das Sein und das Nichts* und auch den Argumentationsduktus und die Terminologie der *Kritik der dialektischen Vernunft* nicht stets vor Augen hat, wird sich mit einer genüßlichen Lektüre [des *Flaubert*] schwertun. Sartre hat nur ganz wenige seiner die Argumentation tragenden Begriffe definitorisch neu eingeführt: fast immer appelliert er ohne weiteres an das terminologische System von *Das Sein und das Nichts* und der *Kritik der dialektischen Vernunft*. Nicht die Erstellung einer philosophischen Hermeneutik ist diesmal Sartres Absicht, sondern deren Anwendung auf einen Dichter und seine Epoche“.

Frankreichs ist und Sartre gleichzeitig eine genaue Analyse nicht nur von dessen Einzelperson, sondern auch von dessen familiären Verhältnissen und gesellschaftlichem Umfeld vornimmt, ließe der *Flaubert* sich ebenso als literatur- und sozialwissenschaftliches Werk verstehen³⁶⁸. An der genauen Untersuchung der politischen Ereignisse zwischen 1830 und 1870, bis zur preußischen Invasion, und deren Deutung im Sinne des dialektischen Materialismus, hätten wiederum aufgeklärte Marxisten ihre Freude. Für den Psychiater Klaus Dörner liest der *Flaubert* sich wie „die Krankengeschichte eines Menschen und seiner Epoche“. Er betont aber: „in jedem Fall ist es ein philosophisches Werk“³⁶⁹. In der Tat spricht Sartre darin in vorwiegend *philosophischen* Kategorien zum Leser. Diese gehen neben der Existenzphilosophie, die man bei Sartre voraussetzen muß, aus hauptsächlich zwei, uns ebenfalls bekannten Quellen hervor: der klassischen Psychoanalyse und dem Marxismus. Diese beiden Wissenschaften wurden ontologisch bzw. existentialistisch ‚aufbereitet‘ – ohne in ihrer Eigenart verfälscht zu werden –, um Sartre als Mittel zur Verfügung zu stehen, *eine strukturelle und historische Anthropologie* zu konzipieren. Der *Flaubert* läßt somit als eine *philosophische Abhandlung*

³⁶⁸ Cfr. dazu Frank, Manfred, *Das Individuum in der Rolle des Idioten*, p. 85: „Für die Literaturwissenschaft – um diesen Aspekt voranzustellen – besitzt Sartres Versuch ein Interesse, das ihm kein andres in der Geschichte hermeneutischer Theoriebildung und Auslegungspraxis hervorgetretenes Werk streitig macht. Einerseits darum, weil es sich nicht nur, wie Szondi es Gadamer vorhalten konnte, auf den Gipfeln einer rein ontologisch-phenomenologischen Grundlegungsarbeit aufhält – den zeitgenössischen Theorien bleibt Sartre auch hierin allerdings nichts schuldig –, sondern das Gesamt der Wissenschaften einbezieht, die uns Kenntnisse über den Menschen und seiner Situation verschaffen können (Biologie, Psychoanalyse, Linguistik, Soziologie usw.); sodann, weil es darüber hinaus auf die Felder einer der Absicht nach keinem Detail und keiner Nuance ausweichenden Interpretationsarbeit herabsteigt, der man statt Anwendungsscheu vielmehr hat vorwerfen können, ein ‚Delirium der Interpretation‘ zu riskieren“.

³⁶⁹ Dörner, Klaus, *Die Wiedergeburt der Psychiatrie aus der Philosophie in Sartres Flaubert und die Kritik an Sartre daraus*, in: König, Traugott (Hrsg.), *Sartres Flaubert lesen. Essays zu „Der Idiot der Familie“*, Reinbek: Rowohlt, 1980, pp. 60-83, p. 60 sq.

eigener Art sich definieren³⁷⁰ (auch deshalb, weil er als *Fragment* verfaßt wurde), die dem über 3000 Seiten umfassenden *Diagnosebericht* eines Psychoanalytikers entspricht³⁷¹. Die ‚Patienten‘ sind Gustave Flaubert und seine Epoche. Bernard-Henri Lévy drückt sich über dieses letzte große Werk Sartres wie folgt aus: „In mancherlei Hinsicht ist es sein *opus magnum*, in dem all seine Talente kulminieren, in dem er Marx und Freud verknüpft, Proust wiederentdeckt, endlich seine Ethik, seine politische Theorie und seine Poetik liefert und den gelungensten seiner Romane vorlegt“³⁷². Man müsse das Werk aber nicht unbedingt nur als methodische Erschließung des ‚individuellen Allgemeinen‘ werten, urteilt Peter Kampits, sondern auch als „einen gigantischen Versuch der eigenen Selbstaufarbeitung und Selbstbewältigung“³⁷³. Kampits behält weiter recht, wenn er darin eine Fortsetzung des autobiographischen Romans *Die Wörter* erblickt, mit dessen Hilfe „eine Entmystifizierung seiner selbst, eine Heilung von jener Neurose des Schreibens, von den Wörtern her erfolgen sollte, mit denen Sartre im Flaubertbuch so verschwenderisch umgeht. Man

³⁷⁰ Unsere am Ende des vorhergehenden Kapitels gewonnene Erkenntnis, daß Sartre den Eindruck vermittele, die Philosophie durch die Psychoanalyse und den Marxismus aufheben zu wollen, bleibt unbeschadet dieser Feststellung bestehen. Denn daß Sartre höchstwahrscheinlich die Auflösung der Philosophie in der politischen und psychoanalytischen Praxis im Sinn hat, ändert nichts an der Tatsache, daß er – bis diese seine Forderung irgendwann in unbestimmter Zukunft sich einmal erfüllen wird – weiter in *philosophischen Kategorien* sich artikuliert.

³⁷¹ Parallel dazu bezeichnet Sicard, Michel, in: *Sartre*. Sous la direction de Mauricette Berne, Paris: Bibliothèque nationale de France/Gallimard, 2005, p. 266, den *Flaubert* als „biographie de *psychanalyse existentielle*“ und als „un traité de philosophie sur l’universel-singulier où s’approfondissent les thèmes de l’imaginaire, du conditionnement individuel, la question du Sujet et son décentrement par les jeux de rôle, les fictions et la matérialité du langage. Cet ouvrage inachevé est pourtant le plus abouti de Sartre, tant sur le plan théorique – il y étudie la bêtise, le sado-masochisme, l’hystérie, la déréalisation –, que pour la compréhension de Flaubert et de ses mythes personnels (« la Terre est le Royaume de Satan », « le Pire est toujours sûr »), amenant, via les écrits de jeunesse, à l’explication de l’œuvre littéraire et du style.“

³⁷² Lévy, *Sartre*, p. 583.

³⁷³ Kampits, *Sartre*, p. 130.

kann in diesem Werk auch den Versuch Sartres sehen, seinen eigenen Abschied von der Literatur bereits vorgezeichnet in *Die Wörter*, im nachhinein zu rechtfertigen³⁷⁴. Sartre selbst gibt im Vorwort zu bedenken, daß sein *Flaubert* als Fortsetzung der *Questions de méthode* zu verstehen sei. Er macht sich durch mehrere Bände hindurch auf den Weg, seine angekündigte *Anthropologie* zu konzipieren, die auf der *verstehenden Erkenntnis der Bedingungen* basiert, die Gustave Flaubert prägen und ihn auf bestimmte Möglichkeiten festlegen. „Was kann man heute von einem Menschen wissen?“ – so lautet Sartres wegweisende und alles initiierende Frage im Vorwort. Als methodisches Mittel zur Antwort dienen ihm seine von Marx übernommene und durch Freud angereicherte *regressive Analyse* und *progressive Synthese*. Konsequenterweise beginnt Sartre seine Untersuchung mit der *Regression*, das heißt mit der Aufarbeitung der Kindheitsgeschichte Flauberts. Er gibt diesem Teil seiner Analyse den Titel *Die Konstitution (La constitution)*. Der Begriff verwirrt zunächst, da er seine vorwiegende Verwendung in der Biologie findet. Er konnotiert dadurch eine gewisse Festigung des Stoffes sowie eine *Unabänderlichkeit*. Genau das scheint Sartres Intention: „Der Mensch hat seine biologische, körperliche, angeborene, endogene Besonderheit, seine Natur, seine Konstitution, sein Temperament; bei Flaubert ist es passiv, zurückbleibend, empfindsam, leidensfähig, depressiv. Gleichzeitig und grundsätzlich untrennbar davon ist der Mensch gemacht durch seine Eltern, die ihrerseits von den beiden ihnen vorangehenden Generationen geprägt sind, ist gemacht durch die Erwartungen der Eltern, durch die Stellung in der Geschwisterreihe, durch die Struktur seiner Familie“³⁷⁵. Der Ausdruck *Konstitution* spiegelt also nichts anderes wider, als den ‚Seinsentwurf‘, den *projet d’être*, wie wir ihn in *Das Sein und das Nichts* kennengelernt haben. „Sartres philosophischer Konstitutionsbegriff erlaubt die Aussage, daß mit der Geburt eines Menschen der Sinn seiner Existenz feststeht und daß alle Spiraldurchläufe seiner Verzeitlichung immer wieder an dieser seiner

³⁷⁴ Kampits, *Sartre*, p. 131.

³⁷⁵ Dörner, *Die Wiedergeburt der Psychiatrie*, p. 65.

konstituierten Besonderheit, seiner Natur einen Halt finden“³⁷⁶. Diesen *Spiraldurchläufen* gilt es nun zu folgen. Bezüglich unseres investigativen Vorgehens sei angemerkt, daß es hier nicht etwa darum geht, Flauberts Leben nachzuerzählen; vielmehr gilt es, durch Sartres biographische Interpretation und durch die Suche nach dem ‚Initialentwurf‘ des Romanciers hindurch seine ‚existentialistische Ethik‘ freizulegen. Im vorliegenden Kapitel müssen wir deshalb die Paraphrasierung von drei verschiedenen Ebenen differenzieren: *Flauberts* Biographie, *Sartres* Methode und *die in der vorliegenden Studie* zu leistende Interpretation seiner Moralvorstellungen. In der Durchführung dieser hermeneutischen Explikation ist eine punktuelle Vermischung der genannten narrativ-interpretativen Schichtungen um der inhaltlichen Stimmigkeit willen nicht immer vermeidbar.

Zur Lektüre. Nach wenigen Seiten erfährt der Leser bereits die ‚Diagnose‘ der Untersuchung. Sartre beginnt sozusagen mit dem Ergebnis. Er hält es nicht bis zur letzten Seite zurück. Das hätte bei einem Fragment, das keinen offiziellen Abschluß kennt, auch wenig Sinn. Dennoch ist es dadurch nicht seiner ‚Spannung‘ beraubt. Sartre nimmt die Rolle des ‚existentiellen Psychoanalytikers‘ ein und ‚diagnostiziert‘ bei Gustave Flaubert eine *passive Konstitution*. Diese Feststellung mag nüchtern und simpel klingen, jedoch erfordert und rechtfertigt ihr *Nachweis* den gesamten Umfang des Werkes sowie den außergewöhnlichen hermeneutischen Einsatz seines Autors. Mit dieser Bestimmung eröffnet Sartre gleichzeitig die *ethische* Diskussion um die Handlungsbedingungen seines Analysanden; provoziert doch die Bezeichnung ‚passive Konstitution‘ *per se* die Frage nach Freiheit und Determinierung des handelnden Subjekts. So gilt es aus moralphilosophischer Perspektive – und was das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Untersuchung betrifft – zweierlei im Auge zu behalten: erstens die konkrete Bedingung der Möglichkeit des Handelns von Gustave Flaubert und zweitens die Analyse derselben mit Sartres deskriptiver Methode der ‚Ethik des verstehenden Nicht-Wissens‘. Wie ohnmächtig ist Gustave in bezug auf sein eigenes

³⁷⁶ Dörner, *Die Wiedergeburt der Psychiatrie*, p. 66.

Handeln? Und: Wie viel ‚verstehende Erkenntnis‘ hinsichtlich des handelnden Gustave vermag Sartre uns zu erschließen? Kürzer: Wie ohnmächtig ist der Analysand wirklich und wie ohnmächtig ist die Methode seines Analytikers? ‚Biographische Praxis‘ und ‚verstehende Analyse‘, Geschichte und Verfahren bilden für Sartre die zweidimensionale Grundlage zur Konstruktion seiner Anthropologie.

Lesen heißt handeln

Wie konnte es zu eben *dieser* besonderen Verfaßtheit Flauberts kommen? Sartres *conclusio* geht aus der Beobachtung einer äußeren Ursache hervor: den anfänglichen Lese- und Schreibhemmungen des jungen Gustave. Diese Schwäche ist eine Konsequenz aus der Begegnung mit Sprache überhaupt, die für das Kind zum Anlaß seines entfremdeten Weltverhältnisses wird. Und derselbe Anlaß – das gesprochene und geschriebene Wort – ist es auch, der später sich zum Mittel wendet, mit dessen Hilfe er in und mit jener entfremdeten Welt sich engagiert. Er wird Schriftsteller. Die Hemmungen beim Lesen- und Schreibenlernen werden bei Gustave durch Zustände längerer Geistesabwesenheiten sowie durch eine extreme Neigung zur Leichtgläubigkeit ergänzt. All dies bildet die Grundlage für die enttäuschten Eltern, ihm das Gefühl, der *Idiot der Familie* zu sein – besonders im Vergleich mit seinem erfolgreichen älteren Bruder –, zu geben. Für Sartre fällt die erwähnte Leichtgläubigkeit besonders ins Gewicht, steht sie doch aufs engste mit den übrigen Verhaltensauffälligkeiten in Zusammenhang. Die Naivität entsteht nach Sartre ursprünglich aus der Beziehung zur Sprache. Gustave weiß nicht, den Inhalt einer Nachricht in Frage zu stellen. Leicht fällt er auf die Schwindeleien der Erwachsenen herein. „Auch das ‚normale‘ Kind muß natürlich eine lange Lehre durchmachen, bis es das materielle Gewicht der Vokabel, das, was ihr anhängt, den einschüchternden Druck, den sie auf die Angesprochenen ausübt, mit einem Wort, ihre magische Kraft unterscheiden kann von

ihrem reinen signifizierenden Wert [*valeur signifiante*]³⁷⁷. Bei Gustave aber erhält sich diese Naivität. Er bewältigt diese Arbeit nicht wie andere Kinder in seinem Alter. Er verwendet die Zeichen nicht für seine eigenen Zwecke, das heißt er gibt ihnen nicht seinen eigenen Sinn. Der Sinn der Wörter wird von Anderen bereits mitgeliefert. Die Sprache scheint ihm als fertiges System eine objektive Wirklichkeit zu repräsentieren, die nicht jedermann zur Verfügung steht. Er übersieht, daß die Zeichen auch zur Artikulation seiner eigenen subjektiven Erfahrungen bereitstehen. Beim Lesen- und Schreibenlernen muß der junge Flaubert die Grapheme zu seinem *eigenen Gut*, über das er frei verfügen kann, machen. Genau das bereitet ihm die größte Mühe. Gustave wagt nicht die *allgemeine* Signifikation mit dem subjektiv Gefühlten in Verbindung zu bringen. Kurz: er *empfindet* die Wörter seiner erwachsenen Umgebung nicht. „Das kann nur eines heißen: durch das Wort hindurch ist er von seiner frühesten Kindheit an in seinen menschlichen Beziehungen geschädigt“³⁷⁸. Das, was ein Kind zu seiner gesunden psychischen Entwicklung braucht, Liebe, Vertrauen, Zuneigung etc., sind Gustave in der verbalen Kommunikation seiner Familie mit ihm nicht begegnet. Worte sind ein Geschenk seiner Eltern an ihn, das er ohne zu fragen anzunehmen sich genötigt sieht. Durch geistige Absenz entzieht sich Gustave der Gefühllosigkeit des verbalen Diskurses seines Umfeldes. Er spricht zwar, verweigert aber durch jene psychosomatischen Erscheinungen dennoch die sprachliche Interaktion. Die Wörter seiner familiären Umgebung empfindet er eher als Imperative denn als Aussagen. „Der kleine Junge ist in das Universum des Diskurses schlecht eingegliedert. Das Wort ist niemals *sein eigen*: entweder wird es von der Geistesabwesenheit verschlungen, oder es fällt vom Himmel und tyrannisiert ihn“³⁷⁹. Das Wort repräsentiert für ihn nichts anderes als die objektive Macht seines Vaters. Es ist in erster Linie dessen Instrument zur beruflichen und privaten Herrschaft. Gustaves Subjektivität wird von dieser ‚patriarchalen Objektivität‘ fremdbestimmt. Existieren heißt je-

³⁷⁷ IF, I, p. 19, GF, I, p. 19.

³⁷⁸ IF, I, p. 19.

³⁷⁹ IF, I, p. 25.

doch für Sartre *sich selbst* – wenn auch mit Hilfe des Anderen – sein machen. Das Subjekt wird durch den Anderen und durch sich selbst bezeichnet. „[L]eben heißt Bedeutungen hervorbringen; leiden heißt sprechen; es [das Kind] ist für von außen kommende Sinngehalte durchlässig, weil es selbst *sinngebend* ist“³⁸⁰. Die *Sinnstiftung*, als Sartres zentrales und durch sein gesamtes Werk führendes Thema, begegnet uns im *Flaubert* bereits auf den ersten Seiten. Wie in *Die Wörter* steht der existentielle Sinn des Menschen auch im *Flaubert* in enger Verbindung mit dem Phänomen Sprache. Die „Verbalisierung der Existenz“³⁸¹ erfüllt für Sartre eine wesentliche, weil sinngebende Funktion. Sie darf kein heteronomer Vorgang bleiben. Bei Gustave ist das der Fall. Er bringt deshalb keine Sinngehalte für sich hervor. „Sein Leben stellt sich in seinen Augen nicht als ein Sinn dar, er ist in sich selbst durch nichts bezeichnet, weder durch einen Eigennamen noch durch den allgemeinen Namen dessen, was er empfindet“³⁸². Signifikation und Signifikat, Wörter und Gegenstände sind von den Anderen zu deren eigenen Zwecken geschaffen. Gustave hat keinen Anteil daran. Er vermag die Wörter *par tout* nicht zu empfinden. „Seine Eltern zwingen ihn manchmal, sich mit den Zeichen zu bezeichnen, die sie ausgewählt haben: sag der Dame guten Tag, sag ihr wie du heißt; wo tut es dir weh? Hier oder hier? Aber indem er es sagt, wird ihm klar, daß ihm die Wahrheit fremd bleibt“³⁸³. Gustave findet in einem System von Zeichen sich wieder, das nicht seinen innersten Empfindungen gerecht wird. Da er sich nur formell am Diskurs der Erwachsenen beteiligt, macht er *keine Erfahrungen*. Eine eigene Erfahrung entsteht erst, wenn bestimmte Wörter bestimmten Gefühlen zugeordnet werden können. Die ordnende Reihenfolge der Wortvorstellungen hilft dann das psychische Gleichgewicht wieder herzustellen. Wörter benutzen und sich der Sprache bedienen ist für Sartre deshalb auch ein Akt der Bewußtseinsbildung. Ohne Selbstbewußtsein durch Sprache bleibt Gustave das passive Op-

³⁸⁰ IF, I, p. 25.

³⁸¹ IF, I, p. 25.

³⁸² IF, I, p. 25.

³⁸³ IF, I, p. 25 sq.

fer der verbalen Gewalt seiner Umgebung. Zum Schweigen verurteilt wird er zu jeder Revolte unfähig. „Denn die tiefe Wunde, die man ihm beigebracht hat – jenes Schwindelgefühl, jene Unmöglichkeit, irgend etwas anzufangen, jene Schwierigkeit, zu verneinen, zu bejahen, die ihm den Zugang zur Welt des Diskurses versperrt –, muß man, glaube ich, seine *passive Konstitution* [*constitution passive*] nennen“³⁸⁴. Das *schlechte Verhältnis zu den Wörtern* ist für Sartre die entscheidende und alles bestimmende Metapher für Flauberts schriftstellerisches Leben. Sie signifiziert seine ‚Unfähigkeit‘ zu handeln. Das Problem moralischer Ohnmacht ist bei Flaubert nicht ohne den Zusammenhang mit der Sprache zu denken. „[L]esen heißt nicht nur, die Grapheme zerlegen und wiederzusammensetzen, es heißt lernen, daß das Handeln in jedem Fall die Zerlegung eines praktischen Feldes und seine Wiederausammensetzung für ein gegebenes Ziel umfaßt. Lesen lernen heißt handeln. Umgekehrt heißt lesen für ein Kind handeln lernen [*Apprendre à lire, c’est agir. Mais, réciproquement, lire, pour un enfant, c’est apprendre à agir*]“³⁸⁵.

Aus der Situation des ‚Scheiterns‘ heraus wird Gustave nur wenige Zeit später seine ersten epischen Versuche wagen. Im Alter von neun Jahren – Sartre schätzt, daß der Junge zwischen sieben und acht Jahren schließlich das Lesen und Schreiben erlernt hatte³⁸⁶ – sendet Gustave am 31. Dezember 1830 an seinen Freund Ernest Chevalier folgende Zeilen: „Ich werde Dir auch meine Komödien schicken. Wenn Du willst, daß wir uns zusammmentun, um zu schreiben, werde ich Komödien schreiben, und Du wirst Deine Träume aufschreiben, und da es eine Dame gibt, die zu Papa kommt und uns immer Dummheiten erzählt, werde ich sie aufschreiben“³⁸⁷. Er entdeckt die Welt der Poesie als Ge-

³⁸⁴ IF, I, p. 47.

³⁸⁵ IF, I, p. 368, GF, I, p. 363.

³⁸⁶ Cfr.: IF, I, p. 14.

³⁸⁷ Brief von Gustave Flaubert an Ernest Chevalier vom 31. Dezember 1830, cit. in IF, II, p. 218, GF, I, p. 855: « Je t’en veirait aussi de mes comédie. Si tu veux nous associers pour écrire moi, j’écirait des comédie et toi tu écriras tes rêves et comme il y a une dame qui vient chez papa et qui nous contes toujours des bêtises je les écirait ».

genwelt. In ihr erträumt er die Gefühle, die ihm in der Wirklichkeit seiner Herkunft fremd bleiben. „[D]ie Poesie ist ein stilles Abenteuer der Seele, ein Erlebnis, das kein gemeinsames Maß mit der Sprache hat; genauer noch, das gegen sie *stattfindet*“³⁸⁸. Gustave synthetisiert durch die Sprache seiner Dichtung seine Erfahrungen mit der Sprache in der Kindheit. Er setzt die Wörter gegen die Wörter ein. Sartre selbst praktiziert dies im *Flaubert*. Das ist die ‚zweite Ebene‘ des Werkes, die ständig und latent präsent bleibt. Sartre versucht gleichzeitig *seine eigene Existenz* mit Hilfe der Vita Flauberts³⁸⁹ zu rechtfertigen. So verstanden ist sein Werk über den Romancier eine Fortsetzung der *Wörter*. Es ist die Religion der Buchstaben, die den Gläubigen adelt und legitimiert. Der Adorant erschafft sich selbst ein System von Sprache, das ihn aufnimmt, ihm – im Vergleich zur verbalen Struktur, welche ihn in der Kindheit umgab – Geborgenheit gibt und das Gefühl von *Erwähltheit* schenkt. „Wenn ich schrieb, so hieß das lange Zeit, daß ich den Tod und die maskierte Religion darum bat, mein Leben dem Zufall zu entreißen. Ich war ein Mann der Kirche; als Militant wollte ich mich durch Werke retten; als Mystiker bemühte ich mich darum, das Schweigen des Seins durch ein lästiges Geräusch von Wörtern zu enthüllen, wobei ich vor allem die Dinge mit ihrem Namen verwechselte. Das ist: Glauben“³⁹⁰. Sartre und Flaubert versuchen gleichermaßen ihre existentielle Ohnmacht (*l'impuissance*) durch den *Glauben* an die Sprache ihrer

³⁸⁸ IF, I, p. 35.

³⁸⁹ Das ist nichts Ungewöhnliches für den ‚Biographisten‘ Sartre. Dieser ‚Streich‘ gelang ihm, wie er selbst in *Die Wörter*, p. 143, gesteht, schon im Roman *Der Ekel*. Von da an wurde diese Methode zur Grundlage seiner Versuche der Selbstlegitimierung: „Im Alter von dreißig Jahren gelang mir der schöne Streich, daß ich – in aller Aufrichtigkeit, wie man mir glauben darf – in meinem Buch ‚Der Ekel‘ über die ungerechtfertigte und trübe Existenz meiner Mitmenschen schrieb, meine eigene Existenz jedoch aus dem Spiel ließ. (...) Ich selbst war unmöglich, unterschied mich von den anderen nur durch den Auftrag, von dieser Unmöglichkeit Zeugnis abzulegen, wodurch sie sich sogleich in meine geheimste Möglichkeit verwandelte, in den Gegenstand meiner Mission, ins Sprungbrett meines Ruhms“.

³⁹⁰ W, p. 142 sq.

Dichtung zu überwinden. Durch den Versuch einer Umwandlung der eigenen Ohnmacht in schriftstellerische Tätigkeit und in psychosomatische Widerstände (Ohnmachtsanfälle, Lethargien etc.) erhält Gustaves grundsätzlich ‚passive Konstitution‘ eine *aktive* Dimension. Fortan spricht Sartre von der *passiven Aktivität* als Charakteristikum Flauberts schlechthin. Diese Bezeichnung für das *projet d'être* des Romanciers enthüllt Sartres veränderte Sicht auf das Verhältnis von Freiheit und Determination. Beide Antinomien sind im Begriff adäquat vertreten. Das Kräfteverhältnis ist jetzt ausgeglichen. Das bedeutet, daß Gustave aus dem, was man aus ihm gemacht hat, selbst etwas gemacht hat oder zu machen versucht. „[N]iemand kann sich leben ohne sich zu schaffen, das heißt, ohne auf das Konkrete hin zu überschreiten, was man aus ihm gemacht hat [nul ne peut se vivre sans se faire, c'est-à-dire sans dépasser vers le concret ce qu'on a fait de lui]“³⁹¹. Die Determination durch Familie und Herkunft sowie sein Wille zur ‚Überschreitung‘ dieser Konditionen sind in ihm gleichermaßen am Werk.

Mit den hier dargelegten Überlegungen zur Funktion der Sprache bezieht Sartre indirekt Stellung zur *Strukturalismus*-Debatte. Er selbst steht dem Strukturalismus keineswegs feindlich gegenüber, sofern dieser sich der Grenzen seiner Methoden bewußt bleibt. Er bezweifelt weder die Existenz der Zeichensysteme und ihrer Strukturen noch die Notwendigkeit, deren Mechanismus zu analysieren³⁹². Sartre wendet jedoch ein, daß der Strukturalismus, wie ihn Lévi-Strauss versteht, zur Diskreditierung der Geschichte beitrage, da seine Untersuchungsmethoden nur auf bereits bestehende Systeme anwendbar seien. „Gewiß hat der Mythos die Funktion, die absurden oder mißliebigen Elemente, die das Leben einer Gesellschaft bedrohen, zu integrieren. Doch bleibt festzuhalten, daß der Mythos von Menschen ausgearbeitet

³⁹¹ Cfr.: IF, I, p. 656, GF, I, p. 647.

³⁹² Cfr.: Sartre, J.-P., in einem Interview mit Bernard Pingaud, in: Schiwy, Günther, *Der französische Strukturalismus. Mode, Methode, Ideologie. Mit einem Anhang mit Texten von de Saussure ...* (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, vol. 310), Reinbek : Rowohlt, 1978, p. 209 sq.

und gestaltet wurde“³⁹³. Der Strukturalismus vernachlässigt nach Sartre die Tatsache, daß die Strukturen das historisch gewachsene Ergebnis *menschlicher Praxis* und daher veränderbar seien. Er kritisiert an Lévi-Strauss und Lacan, daß beide der Geschichte und dem Subjekt eine passive Rolle erteilten sowie dem System zu viel Autonomie einräumten. „Das Verschwinden oder wie Lacan sagt, das ‚Aus-dem-Zentrum-Rücken‘ (*décentrement*) des Subjekts ist mit der Abwertung der Geschichte verbunden. Wenn es keine Praxis mehr gibt, kann es auch kein Subjekt mehr geben“³⁹⁴. Das Subjekt löst nach Lacan sich in der alles bestimmenden Struktur, in die es hineingeworfen ist, auf. Sartre kritisiert, daß nach dessen Theorie der Mensch nicht mehr *denke*, sondern *gedacht* werde. Angesicht dieser Positionen sieht er sich als Retter von Subjektivität und Freiheit herausgefordert. „Das Wesentliche ist nicht, was man aus dem Menschen gemacht hat. Was man aus dem Menschen gemacht hat, das sind die Strukturen, die Sinn-Einheiten, die die Geistes- und Sozialwissenschaften untersuchen. Was der Mensch macht, das ist die Geschichte selbst, das wirkliche Überschreiten dieser Strukturen in einer totalisierenden Praxis“³⁹⁵. Die Geschichte ist nicht gefangen in der Struktur, sondern die Struktur ist der Ausdruck des Willens geschichtlicher Praxis und deshalb *veränderbar*. Den Strukturen dürfe gegenüber der Geschichte nicht der Vorzug gegeben werden – so Sartre. Er sieht in jedem strukturalen Zeichensystem die potentielle Einladung zum Machtmißbrauch. Wie der Mythos sei es *von Menschen* geschaffen und werde gegen dieselben eingesetzt³⁹⁶; dies gelte es zu verhindern. Welche konkrete Auswirkung ein systemisches Gefüge aus Wörtern haben kann, wenn ihm ‚unverstanden‘ begegnet wird, sehen wir im *Flaubert*. Sartre unterstellt den Strukturalisten vor allem Geschichtsfeindlichkeit und Ideologiebildung. Der

³⁹³ Sartre, J.-P., in einem Interview mit Bernard Pingaud, p. 209.

³⁹⁴ Sartre, J.-P., in einem Interview mit Bernard Pingaud, p. 210.

³⁹⁵ Sartre, J.-P., in einem Interview mit Bernard Pingaud, p. 212.

³⁹⁶ Sartres Argumentation kongruiert hier mit Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*.

Strukturalismus ist für ihn aus diesem Grunde „die letzte Barriere, die das Bürgertum noch gegen Marx errichten kann“³⁹⁷.

Ursprüngliche Bedingungen

Kehren wir zu Gustaves ‚passiver Konstitution‘ zurück. Wir wissen, daß ihr Zustandekommen etwas mit der Beziehung des Jungen zur Sprache seiner Umgebung zu tun hat. Doch ist diese Tatsache bereits eine unreduzierbare? Wohl kaum, sonst wäre die Untersuchung für Sartre an dieser Stelle abgeschlossen. Er hält sich streng an sein methodisches Vorgehen. Es kommt die beschriebene *regressive Analyse* zur Anwendung. Sartre beginnt, die *Ursprünge* von Flauberts Leben, das heißt sowohl die *natalen* als auch die *pränatalen* Umstände, zu ergründen, um eine ‚progressive Synthese‘ anzuschließen, die zum tieferen Begreifen seiner Verhaltens- und Empfindensauffälligkeiten beitragen soll. Noch vor der Geburt wird Gustave unbewußt mit der Geschichte *des* Leibes konfrontiert, den es verlassen wird. Das Verhältnis der beiden Körper, Mutter und Sohn, wird von Sartre – ganz im Sinne Freuds – als für das Vollmaß eines Lebens entscheidendes gewertet. Die Mutter, im Begriff zu gebären, drückt durch ihren Leib die Wahrheit ihrer Person als Totalität aus. Untrüglich nimmt Gustave, vor und nach der Geburt, seine Mutter in der Zusammenfassung ihres gesamten Lebens wahr. Das Kind wird über den Körper der Mutter ‚sein gemacht‘. Das Selbst, noch ehe es ist, erfährt sich ungetrennt als Anderer. „Aber durch diese [körperliche] Liebe und durch die Person selbst, je nachdem, ob sie geschickt oder ungeschickt, brutal oder zärtlich, kurz, so ist, wie sie durch ihre eigene Geschichte wurde, wird das Kind auch sich selbst gegenüber manifestiert“³⁹⁸. Zur Begründung von Gustaves ‚Konstitution‘ führt Sartre eine Kausalreihe an, die weit über jenen hinaus zu dessen Mutter und bis tief hinein in deren Familiengeschichte reicht. Wir können das als Ausweitung seiner investigativen Intention, wie wir sie aus *Das Sein und das Nichts* ken-

³⁹⁷ Sartre, J.-P., in einem Interview mit Bernard Pingaud, p. 208.

³⁹⁸ IF, I, p. 57.

nen, ins ‚Vor-ontische‘ des Analysanden verstehen. Die ‚regressive Bewegung‘ schließt die Vorgeschichte der Eltern des Jungen mit ein, um die Totalität seiner ‚ursprünglichen Wahl‘ vollständig erfassen zu können. Sartre umkreist den *choix originel* Flauberts, die ‚passive Aktivität‘ (*l’activité passive*), solange, bis er alle Informationen zu ihrem ‚Verstehen‘ zusammengetragen hat.

Wie also drückt das besondere Person-sein von Madame Flaubert sich gegenüber Gustave aus? Wir erfahren, daß das Verhältnis der Mutter zu ihrem Sohn zunächst nur aus Pflichterfüllung durch äußerliche Pflege und orale Versorgung besteht. Die Lieblosigkeit, mit der die Mutter den Säugling reinigt und stillt, stiftet diesem keinen anderen Sinn ein als seine rein *körperliche* Präsenz. Anders ausgedrückt: *Gustaves Existenz wird nur organisch gerechtfertigt*. Niemand ist da, sein Verlangen, geliebt zu werden und willkommen zu sein, zu befriedigen. Sein Dasein ist kein ‚Zur-Welt-kommen‘, sondern ein ‚In-die-Welt-geworfen-sein‘. Auf diese Weise wird es von *Passivität* durchdrungen. Gustave wird nicht liebevoll ernährt, sondern, wie Sartre schreibt, „vollgestopft“³⁹⁹. „Hinter der Überfürsorglichkeit verbarg sich, daß man das Kind aufgegeben hatte“⁴⁰⁰. Es wartet vergeblich darauf, daß es über die körperliche Versorgung hinaus vom Anderen zu entäußerter Affektivität *herausgefordert* wird. Vielmehr verinnert es die mütterliche Aktivität als eigene Passivität⁴⁰¹.

Doch gehen wir mit Sartre noch weiter zurück. Wie und wann genau bildete der unterkühlte Charakter der Mutter Flauberts sich heraus? Caroline Flaubert, die Tochter von Doktor Fleuriot und Anne Charlotte Justine Camille Cambremer de Croixmare, „hat die allertraurigste Kindheit gehabt“⁴⁰². Die Mutter starb bei ihrer Geburt. Nüchtern dechiffriert Sartre das Vater-Tochter-Verhältnis: „Es kommt ziemlich oft vor, daß der Witwer auf das Kind böse ist, das ihm seine Frau getötet hat“⁴⁰³. Schwere Schuldgefühle bei Caroline sind die Folge. Sie vermehren sich noch im

³⁹⁹ IF, I, p. 58.

⁴⁰⁰ IF, I, p. 137.

⁴⁰¹ Cfr.: IF, I, p. 58.

⁴⁰² IF, I, p. 82.

⁴⁰³ IF, I, p. 82.

zehnten Lebensjahr als auch der Vater stirbt. Sartre nimmt hinsichtlich dieses Ereignisses die Perspektive des Kindes ein, versucht sich ganz in seine subjektive und unbewußte Gefühlslage zu versetzen: der Arzt hat seine Tochter *nicht genug geliebt*, um ihretwegen überleben zu wollen. Er war „allzu bereit dahinzuscheiden“⁴⁰⁴. So muß das Kind es empfunden haben. Beschwert durch Minderwertigkeit, welche von dieser Herkunft rühren, beginnt Caroline früh, sich ein kompensatorisches Ich-Ideal zu errichten. Auf diese Weise entsteht die *Moral* in ihrem Leben. Sie versucht, „ihrem unbestimmten Dahingleiten ein Ende zu machen, indem sie sich mit der schwersten Fracht belastet, der Tugend: sie wird *gesetzt* und manchmal sogar streng sein“⁴⁰⁵. Im Alter von sechzehn Jahren lernt sie Gustaves Vater, den Arzt Achille-Chléophas Flaubert kennen und ‚lieben‘. Da ihr dieser den „wiederauferstandenen Vater“⁴⁰⁶ verkörperte, galt er als idealer Gatte. An seiner Seite konnte sie auch als Gattin ewig ‚Tochter‘ bleiben. Unter strenger Verwendung psychoanalytischer Kategorien beschreibt Sartre dieses ‚inestuöse‘ Verhältnis nach der Hochzeit (10. Februar 1812): „[S]ie fühlte, daß sie einen Herrn hatte, und diese berauschte Gewißheit spürte sie bis in ihr Geschlecht. Die Übertragung war gelungen: in ihrer fast mönchischen Zelle wartete sie geduldig und unterwürfig auf die Stunde, wo sie mit ihrem Vater schlafen durfte“⁴⁰⁷. Am 9. Februar 1813 wird Achille Flaubert, das erste Kind, geboren. Am 12. Dezember 1821 folgen Gustave und am 15. Juli 1824 Caroline Flaubert. Sie war das sechste und letzte Kind, drei Brüder waren kurz nach der Geburt gestorben, zwei vor der Geburt Gustaves und einer vor der Geburt Carolines. Auch in ihren Kindern ‚liebte‘ sie nur den Vater-Gatten und Patriarchen. „In ihnen liebte sie die Fruchtbarkeit des Erzeugers“⁴⁰⁸. Diese ‚Liebe‘ definierte sich über Gehorsam und Schuld. So stand sie den Todesfällen ihrer Kinder mit auffallender Gleichgültigkeit gegenüber. Sartre deutet diesbezüg-

⁴⁰⁴ IF, I, p. 83.

⁴⁰⁵ IF, I, p. 83.

⁴⁰⁶ IF, I, p. 84.

⁴⁰⁷ IF, I, p. 85.

⁴⁰⁸ IF, I, p. 89.

lich: „[D]a sie die Mörderin ihrer Mutter war, schien das Verhältnis zum Tod ihre grundlegende Beziehung zur Welt und zum anderen gewesen zu sein, die erste Quelle ihrer Schuld“⁴⁰⁹. Den ersten Sohn, Achille, empfing sie wohlwollend, da er das Spiegelbild des Patriarchen und dessen Wiederverkörperung war. Außerdem sicherte er die Nachkommenschaft und garantierte die Fortführung des Namens. Dennoch blieben die Söhne ihr stets fremd, „gleichgültig ob über oder unter der Erde“⁴¹⁰. Dies traf besonders auf Gustave zu. Weshalb? Frau Flaubert wartete ungeduldig auf eine *Tochter*. Und wieder erweist Sartre dem Leser seinen ‚hermeneutischen Dienst‘: „Eine verfehlte Kindheit – man weiß es heute durch die Analytiker – beginnt immer wieder von vorne; beginnt mit einem anderen Kind. Wenn Caroline mit einer Tochter niederkam, war sie ihre eigene Mutter. Die Liebe und die Pflege, die sie ihrer Tochter angedeihen lassen wollte, waren dieselben, die ihr durch den frühen Tod von Frau Fleuriot entzogen worden waren. Kurz, eine zweite Caroline wurde erwartet“⁴¹¹. Mit einer Tochter konnte sie ihre eigene Biographie noch einmal von vorne beginnen lassen und auf einen glücklicheren Ausgang hoffen als er ihr selbst vergönnt sein würde. Gebären wird bei ihr zu einem Vorgang ‚natürlichen Klonens‘ aus *Wiederholungszwang*. Es ist deshalb nur verständlich, wenn die Verbitterung von Madame Flaubert auch *nach* der Geburt Gustaves anhielt. Der zweite Sohn bekam sie sein Leben lang zu spüren. Die Enttäuschung seiner Mutter und das Nicht-geliebt-werden wurde zur Achse seiner Existenz. Sie mit der eigenen Ankunft nicht beglücken zu können, hinterließ bei ihm tiefgreifende Schuldgefühle. „Als er überlebte zahlte er für alle jene eigensinnigen [totgeborenen] Bälger. Wenn ein Theaterstück daneben gegangen ist, sind die Schauspieler böse auf die wenigen Zuschauer: diese stehen für die abwesenden“⁴¹². Sartre erteilt Gustaves Charakterzügen das Signet des *Pathetischen* und meint damit dessen Unfähigkeit, Ag-

⁴⁰⁹ IF, I, p. 91.

⁴¹⁰ IF, I, p. 92.

⁴¹¹ IF, I, p. 90.

⁴¹² IF, I, p. 137.

gressionen als *entäußerte* Gewalt zu ‚überschreiten‘⁴¹³. Sein Leiden bleibt eine nur im Inneren erlebte und eingeschlossene Emotion, an der er zu ersticken droht. Aus diesem Grunde kann bei ihm alles Erlittene sich nie in *revoltierender Praxis* ergehen, um auf diesem Wege sich Befreiung zu verschaffen.

Wesentlichen Anteil an Gustaves ‚Konstitution‘ der ‚passiven Aktivität‘ kommt auch seinem Vater zu. Dessen berufliche Stellung, er ist Chefarzt am *Hôtel-Dieu* in Rouen, erlaubt es, die Familie – und darauf kommt es Sartre an – einem bestimmten *Milieu*, einer bestimmten *Klasse* zuzuordnen. Die Tatsache, daß bereits der Vater das ‚individuelle Allgemeine‘ (*universel singulier*) verkörpert, erlaubt, die Konflikte, die Gustave mit jenem hatte, als Auseinandersetzung *mit der eigenen Herkunft* und *Klasse* zu werten. Ärzte, Rechtsanwälte und all jene, die einen ‚freien‘ Beruf ausüben, bildeten seit Ludwig XVIII. die obere Mittelschicht der französischen Gesellschaft. Ihren sozialen Aufstieg verdankte diese Klasse unmittelbar der Revolution von 1789. Kein anderer als der Erste Konsul der Republik, Napoleon Bonaparte, ermöglichte durch die Vergabe eines Stipendiums Achille-Cléophas Flaubert das Studium der Medizin in Paris. Dessen Vorfahren und noch seine Brüder waren Tierärzte und Bauern gewesen. Er selbst hatte seine Kindheit auf dem Lande verbracht. Im bäuerlichen Denken verwurzelt legte er sein als Chirurg verdientes Geld im Kauf von Ländereien an und eiferte so in gewisser Weise den Großgrundbesitzern nach, deren Attitüden er bewunderte, deren politische Ansichten er jedoch nicht teilte. Durch seine intellektuelle Aufgeschlossenheit – er empfand sich als *philosophischer Arzt* in der Tradition Voltaires – gegenüber den modernen Wissenschaften und in der scharfen Zurückweisung der christlichen, insbesondere der katholischen Religion, tradierte und pflegte er aufgeklärtes Denken in ländlicher Umgebung. „Er war in seinem tiefsten Innern der erlebte Widerspruch zwischen Land, Routine und Fortschritt: Als Rentier ließ er seine Felder nach den alten Methoden bebauen; als Arzt wurde er nicht müde, Neues zu lernen und zu lehren“⁴¹⁴. Er hegte Antipathien sowohl gegenüber

⁴¹³ Cfr.: IF, I, p. 58.

⁴¹⁴ IF, I, p. 68.

der aufstrebenden Klasse der Industriekapitalisten als auch gegenüber den ideologischen Erben der Aristokraten, den Großgrundbesitzern und stand so im Zentrum der Interessenkonflikte dieser beiden sozialen Verbände, welche miteinander um die Vorherrschaft in Frankreich rangen. Diese – im wörtlichsten Sinne – *Mittelmäßigkeit* seiner gesellschaftlichen Position steht exemplarisch für die Krise seines Milieus. Dem wissenschaftlich-industriellen Fortschritt unter gleichzeitiger Bewahrung der romantisch-rustikalen ‚Kultur der Langsamkeit‘ huldigen und folgen zu wollen, evozierte die innere Zerrissenheit einer ganzen Epoche. „Man könnte also überspitzt sagen, daß dieser Liberale – zumindest im Bereich der Wirtschaft – dazu beiträgt, Frankreich in seiner Lethargie zu halten“⁴¹⁵. Die ‚Unmöglichkeit‘ zu handeln, welche für Gustave zum Wesensmerkmal werden wird, findet sich also bereits als *individuelles* Kennzeichen *des Allgemeinen* in der Person seines Vaters. Das Ohnmachtsgefühl wurde zum ‚Klassenzustand‘ der Mittelschicht. Nicht nur des Philosophen-Arztens Auffassungen von Landwirtschaft, sondern auch vom Familienleben waren traditionalistisch geprägt. Er gab sich als autoritäres Familienoberhaupt, dem eher daran liegt, „sich Nachfolger zu geben, als ... gesonderte Individuen zu schaffen“⁴¹⁶. Durch sein Medizinstudium war Doktor Flaubert auf der anderen Seite tief von einem *analytischen Rationalismus*, wie er im 17. Jahrhundert entstanden war und unter Napoleon zur „intellektuellen Charta der Bourgeoisie“⁴¹⁷ avancierte, durchdrungen. Sein Weltbild, als Resultat philosophisch-naturwissenschaftlicher Reflexion, entsprach dem, was man als *mechanistischen Determinismus* bezeichnet. Dieser erweist für die arrivierten Klassen der französischen Gesellschaft sich als äußerst zweckdienlich. „Dank des analytischen Rationalismus kann die Bourgeoisie an zwei Fronten zugleich kämpfen: durch die Kritik löst sie die Privilegien und Mythen der Grundbesitzeraristokratie auf; ihre eigene Klasse und die Arbeiterklasse zerlegt sie in individuierte, aber kommunikativi-

⁴¹⁵ IF, I, p. 68.

⁴¹⁶ IF, I, p. 69.

⁴¹⁷ IF, I, p. 72.

onslose Atome“⁴¹⁸. Als allgemein gültige Moral ist es Sartre wichtig, den ‚ökonomiefreundlichen‘ *Utilitarismus* zu erwähnen, dessen Einfluß in der Familie Flaubert sich ebenfalls deutlich bemerkbar macht, gründet er doch auf den biologistischen Prinzipien des Arzt-Vaters. „Der einzig gültige Altruismus ist der aufgeklärte Egoismus. Ich verfolge mein Interesse entsprechend den allgemeinen Gesetzen der Ökonomie. Und diese Gesetze werden von außen auf der Grundlage meiner privaten Bereicherung allgemeinen Wohlstand hervorbringen“⁴¹⁹. Sartre entlarvt und kritisiert diese Moral, die auch Gustaves Eltern vertreten, als „Puritanismus der Nützlichkeit [*puritanisme de l'utilité*]“⁴²⁰. „Sie betrachteten ihre Familie als ein besonderes Unternehmen [*entreprise*], dessen Arbeiter durch Blutsbande aneinander gebunden waren und dessen Ziel es war, etappenweise zu den nach Verdienst und Reichtum höchsten Sphären der Gesellschaft von Rouen aufzusteigen“⁴²¹. Diese ‚Familienethik‘ als ‚Unternehmensethik‘ wird jedoch gleichzeitig von der theokratischen Verehrung, welche der *pater familias* einfordert, durchkreuzt. Rationalismus und Traditionalismus stehen auch hier gegeneinander. Krisen und Spannungen sind die Folge. Achille-Cléophas Flaubert verkündet einen wissenschaftlichen Atheismus, verlangt aber von den Mitgliedern des Clans ebenso unnachgiebig die ‚mosaische Anbetung‘ seiner Person. „Ihr eigentliches Ziel ist es, die Befehle des Allmächtigen auszuführen. Diese Vereinigung von Atheisten wird also entgegen ihrem Selbstverständnis einen religiösen Unterbau haben“⁴²². Nach außen hin bietet das feudalistische *System Familie* einen gewissen Schutz; es verleiht Selbstbewußtsein. Die Teilhabe an der ‚heiligen Aura‘ des ‚Paten‘ verspricht Respekt und Ansehen bei den Bürgern von Rouen. Als *ein Flaubert* fällt Gustave ein ‚Mehrwert‘ zu; er fühlt sich überlegen. Ein Grund mehr für den ‚passiven Akteur‘, warum er es nie wirklich vermochte, sich von seinem Elternhaus zu lösen, obwohl dieses ihm

⁴¹⁸ IF, I, p. 75.

⁴¹⁹ IF, I, p. 76.

⁴²⁰ IF, I, p. 77, GF, I, p. 76.

⁴²¹ IF, I, p. 77, GF, I, p. 76.

⁴²² IF, I, p. 78.

zu keiner Zeit ein ‚warmes Nest‘ gewesen war. Diese von Sartre detailliert beschriebenen Spannungen und Konflikte, um nicht zu sagen *Klassenkämpfe*, die sich durch die gesamte Gesellschaft bis in die Familienstruktur und in die Biographie des Individuums hinein verfolgen lassen, findet ihren ‚graphemen Ausdruck‘ erst viel später, nämlich 1857, in *Madame Bovary*. Dieser Roman Flauberts kulminiert jene Gefühle und Bewegungen der Epoche, in welchen sich bereits unter Ludwig XVIII. die schleichende Krise abzuzeichnen begonnen hatte.

Gustaves neun Jahre älterer Bruder Achille hatte, weil bei seiner Geburt als Stammhalter mit Liebe⁴²³ erwartet, seinen Erzeugern keinen – wie man zu sagen pflegt – Kummer bereitet. Seine Vita verläuft ‚geradlinig‘ und ‚planmäßig‘. Zum Arzt und Nachfolger seines Vaters bestimmt, wird er willig dessen getreue Kopie. Gustave wird immer in seinem Schatten stehen und den Vergleich mit jenem aushalten müssen. Entsprechend den Naturgesetzen läßt auch Achille sich vom Vater als Ausgangsglied *ableiten*. „Dessen ist sich der Vater ganz sicher: aus dieser schrecklichen Gewißheit heraus zeugt er ihn und tötet ihn damit zugleich“⁴²⁴. Auch in der Zeugung Achilles sieht Sartre einen bourgeoisien Zwang zum Seriellen und Stereotypen am Werk. „Er wurde in der kleinen archaischen Welt der Wiederholung hervorgebracht. Arzt, Arztsohn, zukünftiger Chef des Hôtel-Dieu, so wie seine Tierarzttonkel Tierarztsöhne waren“⁴²⁵. Mit seiner bisweilen zynischen Kritik beabsichtigt Sartre jedoch nicht nur die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zu treffen. Er will vielmehr demonstrieren, daß Familienstrukturen, wie er sie bei den Flauberts beobachtet, auch heute noch existieren und seiner Analyse sich zu stellen haben. Aus dieser Tatsache erweist sich

⁴²³ Ob es sich um Liebe handelt? Sartre zieht auch das in Zweifel, IF, I, p. 95: „[S]ie liebte in ihren Söhnen die ewige Wiederkehr – das heißt die zyklische Zeit der Tugend –, die väterliche Macht und das Haus Flaubert. Kein besonderer Charakterzug: in den heutigen bürgerlichen Familien liebt noch die allerverliebteste Mutter ihren Sohn gegen ihren Gatten: es wird eine Rache sein; kaum ist er geboren, schon verehrt sie die individuellen Züge dieses zukünftigen Erzeugers“.

⁴²⁴ IF, I, p. 110.

⁴²⁵ IF, I, p. 110.

ihm außerdem die gesellschaftskritische *Aktualität* des Schriftstellers Flaubert. Durch das gesamte Werk hindurch begegnet uns Sartre als scharfer Kritiker und Gegner bürgerlicher Moral und Lebensform.

Sein ganzes Leben wird Achille es nicht gelingen, den „ödi-
palen Streich“ zu vollziehen und seinen Vater – vor allem beruf-
lich – „vom Thron“ zu stürzen. Platonisch gesprochen: Achille
bleibt das *Abbild*, Achille-Cléophas das *Urbild* – wie schon die
Namen entbergen. Die – für alle Kinder unübertreffliche – Lei-
stung des Vaters besteht darin, seine Stellung durch harte Arbeit
erworben zu haben, während der älteste Sohn sowohl den Sessel
des Chefarztes als auch dessen entstandenes Vermögen lediglich
erben wird. Der Vater gibt, der Sohn empfängt; darin liegt die
wesentliche Differenz. Und dieser „kleine Unterschied“ wird als
der entscheidende die Idee eines „Tyrannenmordes“ bereits im
Keim ersticken. Der Vater ist durch seinen *selbsterworbenen* Status
von Anbeginn ein Über-Vater. Die Aura des „Absoluten“ und
„Unbesiegbaren“ umgibt ihn. Devot unterwirft sich Achille dieser
ihm *objektiv* scheinenden Wirklichkeit und erweist sich – wie alle
anderen Familienmitglieder – als treuer „Adept der Hausreligi-
on“⁴²⁶. Auch daß der älteste Sohn – im Vergleich zu Gustave –
keine Mühe in Schule sowie Studium hat und damit offiziell als
„intelligent“ gilt, weiß Sartre auf seine Art zu deuten: „Er ist intel-
ligent aus Folgsamkeit: er überläßt sich dem Wahren ohne ir-
gendein Vorurteil in vollem Vertrauen, er wird von Anfang an
Anhänger der Lehren seines Vaters; er empfängt die Verbindun-
gen, lernt sie vorausszusehen und sie schließlich abzuleiten: Achil-
les Intelligenz ist das stolze Inventar des Stammgutes Flaubert,
sein zukünftiges Erbe. Er ist als Eigentümer geboren: lernen heißt
Bestandsaufnahme machen“⁴²⁷. Sartre macht deutlich, wie das
Leben eines jungen Menschen verlaufen kann, wenn jede
„dialektische Empfindung“ ausbleibt, wenn sie sich weder in einer
Neurose – wie bei Gustave – noch in *revolutionärem* Denken und
Handeln zu befreien sucht, sondern sich statt dessen in der tota-
len Identifikation (Ichideal) mit dem Vater auflöst und eins wird.

⁴²⁶ IF, I, p. 114.

⁴²⁷ IF, I, p. 119.

„Der Älteste hat in jedem Fall das Mandat, das Leben des Vaters zu wiederholen. Er hat sich also in eine Progression hineinbegeben, die nicht mehr stillsteht. Ist er gerettet? Nein: verloren. Er hätte das Stadium der Identifikation überschreiten und den Ritualmord am Vater vollziehen müssen“⁴²⁸. Das Freudsche Kreisen um den Vaterkonflikt, das Sartre hier methodisch einsetzt, erhält sich durch das gesamte Werk, wird zu dessen unsichtbarer Achse. Der Chefarzt-Vater Flaubert, als Musterfall eines Familienpatriarchen, drängt sich für eine diesbezügliche Analyse geradezu auf. Das für Achille ödipal nicht ‚überschreitbare‘ Verhältnis zum Vater nimmt ein bezeichnendes und fatales Ende. Nach der Erkrankung des alten Chefarztes am 19. November 1845 wählt dieser seinen eigenen Sohn, der zu diesem Zeitpunkt bereits examinierter Arzt ist, für den erforderlichen chirurgischen Eingriff. Diese allgemein bekannte Anekdote fand bisher keine besondere Beachtung. Anders bei Sartre. Er greift sie auf und teilt ihr eine symbolische Funktion zu. Dies ist ihm nur möglich, indem er den besagten Vaterkonflikt und seine *psychoanalytische* Deutung als ‚semantisches Besteck‘ verwendet. Dabei erschließt er uns folgendes: Da der Vater in seinem Sohn nur *sich selbst als Anderen* liebt, glaubt er an dessen Rolle als kompetenter Mediziner. Auch als Arzt und ‚Kopie‘ bleibt Achille jedoch unsicher und schüchtern. Er lebt von der Autorität des Vaters. Dieser wiederum ist davon überzeugt, „daß diese schlecht gespielte Rolle Achilles Wahrheit sei, er glaubt, sich nicht nur reproduziert, sondern *neu geschaffen* zu haben. Er wird sich also durch die Hand seines Sohnes selbst operieren“⁴²⁹. Der Ausgang dieser überlieferten Geschichte ist rasch erzählt: die Operation findet am 15. Januar 1846 statt, der Vater stirbt dabei. Für Sartre ein plausibles Ende, dessen orthodox freudianische Analyse er dem Leser nicht vorenthält: „Das überraschende Ergebnis dieser Beziehung besteht darin, daß der Alte, indem er sich selbst dem Messer darbot, seinem Ältesten sogar noch die Möglichkeit nahm, sich durch den klassischen *Vatermord* [*meurtre du père*] zu befreien: Achille hat ihn zwar getötet, aber zitternd hat er sich bis in die Operation hinein zum folg-

⁴²⁸ IF, I, p. 119.

⁴²⁹ IF, I, p. 123.

samen Instrument eines heiligen Selbstmordes gemacht“⁴³⁰. Mit der detaillierten Beleuchtung der Kindheits- und Jugendgeschichten führt Sartre uns dicht an die Wurzel der Dialektik. In diesem Geäst familiärer Beziehungen entsteht das Potential für ‚marxistisches‘ Fühlen und Denken, nicht erst im Erwachsenenalter und in rein ökonomisch bedingten Strukturen.

Zur Verarbeitung des Erlebten, besonders seines Minderwertigkeitsgefühles, stehen Gustave zwei in seiner direkten Umgebung gebräuchliche ‚Ideologien‘ zur Verfügung, welche eine gesamtgesellschaftliche Tendenz repräsentieren: der Szientismus des Vaters und die katholische Religion der Mutter. Nachdem Doktor Flaubert das ‚Scheitern‘ seines Sohnes zur Kenntnis genommen hat, setzt er sich selbst dem Verdacht aus, einen ‚Idioten‘ gezeugt zu haben. Er entzieht dem Sprößling daraufhin den Rest an Zuneigung, den er ihm in den ersten acht Lebensjahren hat zukommen lassen. Der ‚Lehnsherr‘ zieht seine Gunst zurück. So empfindet es sein ‚Vasall‘, denn bis dato hatte der Knabe versucht, sein Dasein durch eine Art ‚Leibeigenenverhältnis‘ zu *recht fertigen*. „Kurz, für das Kind Flaubert ist das Vasallentum [*la vassalité*] das von einem unwesentlichen Wesen gewählte Mittel, mit dem es das Recht erwirbt, wesentlich zu sein, indem es seine Unwesentlichkeit noch überbietet“⁴³¹. Diese selbstgewählte Abhängigkeit wird durch den Entzug ‚lehnherrlicher Gnade‘ existentiell in Frage gestellt und hat eine beträchtliche Einbuße ihrer Effizienz zu akzeptieren. Es trifft Gustave insofern besonders schwer, als er die nie erhaltene Liebe seiner Mutter durch die Verehrung des Vaters und die Hoffnung auf dessen Aufmerksamkeit, wenn nicht gar Zuneigung, einigermaßen hatte kompensieren können. Das Ausbleiben väterlicher Zuwendung verschlimmert Gustaves Zustand emotionaler Leere und ‚pathetischer Stauung‘. Der Vater hingegen sucht die Ursachen für das ‚Versagen‘ (*l’insuffisance*) des Sohnes in Schule, Studium und Beruf, kurz, für dessen ‚unnützes‘ Dasein, naturwissenschaftliche Erklärungen. Die ‚Natur‘ wird zum Zwecke der Selbstentschuldung herangezogen. „Im Gehirn des Kleinen war etwas vielleicht

⁴³⁰ IF, I, p. 125, GF, I, p. 123.

⁴³¹ IF, I, p. 340, GF, I, p. 335.

von seiner Geburt an nicht in Ordnung: Epilepsie – das war der Name, den man Flauberts ‚Krankheit‘ gab – bedeutete im Grunde unheilbare Idiotie“⁴³². Von da an sieht der Junge seinen Vater nicht mehr als *Arzt*, sondern als *Chirurg*, der ihn mit seinem analytischen Blick *seziert*. Er fühlt sich nicht mehr als Sohn, sondern wie eine jener Leichen auf den Seziertischen des *Hôtel-Dieu*. Diesen aus ‚regressiv-progressiven‘ Verfahren hervorgegangenen Deutungen liegen Sartre die literarischen Zeugnisse Flauberts zugrunde. Er entdeckt, daß jener zwei fast identische Porträts seines Vaters hinterlassen hat. Zum einen verbirgt jener sich hinter dem Protagonisten in *Les funérailles du docteur Mathurin* und zum anderen hinter der Person des *Docteur Larivière* in *Madame Bovary*. Bei der ersten Darstellung ist Gustave siebzehn Jahre alt. Die kurze Erzählung wurde also noch zu Lebzeiten des Vaters verfaßt. *Madame Bovary* entstand hingegen erst *nach* dessen Tode. Der Arzt-Vater erscheint jeweils als emotionslos analysierende und diagnostizierende Koryphäe seines Faches, deren durchdringendem Blick auch kleinste Schwächen und Krankheiten nicht entgehen. Seine medizinischen Kenntnisse wendet er nicht zum Wohle der Patienten an, sondern mißbraucht sie zu deren Verurteilung und Erniedrigung. „Die Fähigkeit, Körper und Seelen zu sezieren, ist für den jüngeren Sohn ein Gegenstand des Entsetzens und des Respekts. (...) [S]ein Vater *betreibt* die Wissenschaft, Gustave *erleidet* sie“⁴³³. Die Medizin, wie sie Doktor Flaubert praktiziert, bleibt insofern ohnmächtig, als sie nur zu *erkennen*, aber nicht zu *heilen* in der Lage ist⁴³⁴. „Die Folge einer Ideologie, die die Bewegung und die Energie verschwinden läßt, besteht darin, daß es *für die Erkenntnis* keinen Unterschied zwischen einer nicht arbeitenden und einer arbeitenden Maschine gibt. Besser noch: die Wahrheit der arbeitenden Maschine liegt in der nichtarbeitenden Maschine. Eine Auffassung, die, auf das Leben angewandt, den Tod zur Wahrheit des Lebens macht“⁴³⁵. So empfindet Gustave unter dem strengen Blick des Vaters sich als funktions-

⁴³² IF, I, p. 16.

⁴³³ IF, I, p. 475.

⁴³⁴ Cfr.: IF, I, p. 479.

⁴³⁵ IF, I, p. 478.

fähiger Organismus, als passive Materie, deren Existenz nur *erkannt*, jedoch nicht verstanden und gerechtfertigt wird. Er ist zu einem Gegenstand des Wissens herabgesunken. „Die Leiche stellt in seinen Augen die permanente und konkrete Realität des lebenden Körpers dar. (...) [I]hr Blut ist abgewaschen. So sind sie eigentlich, die Leute: Leichen, die es nicht wissen“⁴³⁶. Die toten Körper in ihrer „obszönen Hingabe“ spiegeln ihm seine eigene Passivität und seinen Absentismus wieder. Zu allen Handlungen fühlt er sich *gezwungen*. „[D]as ist es, die Leiche, die er unter der Haut hat“⁴³⁷. Sartre verknüpft diese Erfahrungen mit jenen, die Gustave als Kleinkind mit seiner abweisenden Mutter gemacht hatte: „Ähneln es [das Fleisch der Leichen] nicht der passiven Zustimmung des Säuglings, der durch die korrekten und kalten Hände seiner Mutter geknetet wird?“⁴³⁸ Der „Verfluchung Adams [la malédiction d' Adam]“⁴³⁹, die er *am eigenen Leibe* zu spüren bekommt, liegt etwas zutiefst Physisches zugrunde. Sie wird für ihn schon früh zum „vollständigen Vorgefühl des Lebens [pressentiment complet de la vie]“⁴⁴⁰. Diese fundamentale Aussage des jungen Flaubert über sich selbst wertet Sartre als entscheidende *existentielle* Erfahrung, der *Entwurfs*-Charakter zukommt. Zugleich ist dieses Erleben die Quelle für Gustaves *fatalistische* Weltansicht. Das *fatum* offenbart sich *als Wille des Anderen*. „[D]as Resultat ist jenes undurchdringliche Rätsel: eine unbelebte Materie, die von einer Seele verhext wird in der Weise, wie das Leben nur eine Verhexung von Leichen ist“⁴⁴¹. Sartre nimmt hier die in *Das Sein und das Nichts* begonnene Diskussion um Freiheit und Determination – diesmal zugunsten letzterer – wieder auf. Wichtig ist ihm die je unterschiedliche Interpretation des Begriffs der *Erfahrung*, die auf Vater und Sohn zutrifft. Für Ersteren ist dieselbe nur die *Summe aller Einzelerfahrungen*, während sie für Letzteren ein *existentielles Vorgefühl* ‚totalisiert‘. Beide Definitionen münden im Glauben an

⁴³⁶ IF, I, p. 480.

⁴³⁷ IF, I, p. 480.

⁴³⁸ IF, I, p. 484.

⁴³⁹ IF, I, p. 482, GF, I, p. 475.

⁴⁴⁰ IF, I, p. 488, GF, I, p. 481.

⁴⁴¹ IF, I, p. 487.

einen ‚mechanistischen Determinismus‘ materiellen Ursprungs. Der Meinung des ‚Philosophen-Arztes‘ zufolge zieht der Tod einen Strich unter das passive Registrieren empirisch nachvollziehbarer Wahrnehmungen: „die Addition ist abgeschlossen“⁴⁴². Diese naturwissenschaftliche Sicht der Wirklichkeit stellt für Gustave insofern eine Versuchung dar, als sie ihm die Möglichkeit bietet, die Frage nach der eigenen *Subjektivität* und ihrer Verantwortung zu verdrängen. Aus Bequemlichkeit kommt es bisweilen zur Anpassung und Vermischung der Perspektiven. Er verwandelt dann seinen erkenntnistheoretischen Widerspruch in einen ‚ideologischen Kompromiß‘: die Erfahrung kann für ihn ein prophetisches Ereignis sein oder eben – wie der Vater glaubt – sich über ein ganzes Leben erstrecken. Dem Sohn ist das Ergebnis einerlei. Die experientielle Qualität erscheint ihm in beiden Fällen als lebensfeindlich und als das Ergebnis *exogener* Prozesse. Die Anwendung der analytischen Methode auf das „Menschenherz“ führt zu ebenso *materiellen* Resultaten wie ein chirurgischer Eingriff⁴⁴³. Sartres Kritik ist unzweideutig und über den sezierenden Mediziner hinweg an seine eigenen Zeitgenossen gerichtet: „Wer den bürgerlichen Empirismus annimmt, der leugnet *a priori* die Tragweite seiner existentiellen Erfahrung“⁴⁴⁴. In Gustave Flaubert sieht er das negative Beispiel eines seiner Subjektivität und Freiheit beraubten Menschen. Die Ablehnung, die jener erfuhr, das Nicht-geliebt-sein, welches er zu spüren bekam, suchte er als in ihm zusammengezogener Weltschmerz zu leben. Sartre nennt es Flauberts „Ethik des Dolorismus [*l'éthique du dolorisme*]“⁴⁴⁵. Ein Unternehmen distinguierten Selbstmitleids. Sogar der Verdammung durch einen Demiurgen inhäriert schließlich noch ein Hauch von Würde, ist etwas Erhebendes und unter Umständen Individuelles abzugewinnen. Leiden bedeutet für den ‚Doloristen‘ *Auserwähltheit*. Sartre nennt diese Art von Moral, mit der Flaubert sich zu retten sucht, als „hochmütig“, denn jener habe sich zum unglücklichsten aller Menschen gemacht, um das Universum, das

⁴⁴² IF, I, p. 490.

⁴⁴³ Cfr.: IF, I, p. 495.

⁴⁴⁴ IF, I, p. 491.

⁴⁴⁵ IF, I, p. 508, GF, I, p. 501.

unendliches Unglück hervorbringen kann, *verurteilen* zu können⁴⁴⁶. Hingegen als physikalisch erklärbares Resultat einer ‚ungünstig‘ verlaufenden Kausalreihe, gleichsam als ‚Fabrikationsfehler‘, zu gelten, kommt dem Jungen einer völligen Negation und Entwertung gleich. Kurz: es „war die Erfüllung des Fluches auf der Ebene der Erkenntnis“⁴⁴⁷. Der Szientismus nimmt Gustave sein Recht zu leiden. Die Schmerzen, die er in einer feudalen Beziehung noch einigermaßen sinnvoll hätte verorten können, erfahren durch den „Sturz in die Außenverhältnisse [*la chute dans l'extériorité*]“⁴⁴⁸, das heißt im System des ‚mechanistischen Determinismus‘, ihre vollständige Aufhebung. „Gustaves Schicksal mußte nach dem Sturz und seiner Enteignung durch den Usurpator selbst seine Schmerzen verspotten, weil es ihm durch den Mechanismus ihre Nichtigkeit offenbarte“⁴⁴⁹.

Die gewählte ‚Ethik des Dolorismus‘ macht Flaubert auf der anderen Seite empfänglich für die Botschaften der vom Bürgertum restaurierten Religion. Auch dahinter verbirgt sich der Wunsch nach Annahme durch einen Schöpfer, dem er sich *passiv* ausliefern und hingeben kann. Bereits Madame Flaubert war nicht in der Lage, die religiösen ‚Formalitäten‘ auf eine veritable Innenbeziehung hin zu ‚überschreiten‘. Die Kirche bot ihr nur den Rahmen für das Spiel mit der Tugend, welches sie trieb. Wie gern hätte auch Gustave geglaubt. Die christliche Religion aber, weil – ursprünglich – vermittelt durch menschliche Nähe, bleibt ihm äußerlich. Er besitzt in seinem irredentistischen Zustand einen religiösen *Instinkt*, jedoch mündet dieser nie in einer echten und erfüllten religiösen Hingabe. Nicht die – vom Vater übernommene – analytische ‚Klarsicht‘ hindern ihn zu glauben, sondern jene Leere in seiner Seele, welche Sartre als „fehlende Inbrunst“⁴⁵⁰ bezeichnet. Um glauben zu können, teilt uns Gustave in *La main de fer* mit, müsse man bereits glauben. „So gibt er hier zu, daß die pickligen Nasen, die scheelen Blicke, die erbärmlichen Mienen

⁴⁴⁶ Cfr.: IF, I, p. 565.

⁴⁴⁷ IF, I, p. 508.

⁴⁴⁸ IF, I, p. 508, GF, I, 501.

⁴⁴⁹ IF, I, p. 508.

⁴⁵⁰ IF, I, p. 544.

der Priester Gottes nicht dafür erhalten können, den Agnostizismus zu entschuldigen“⁴⁵¹. Der Glaube vermag sein *Verlangen zu glauben* nicht zu stillen. Die *visio beatifica* bleibt ihm verwehrt, weil die Sicht auf den himmlischen Vater durch den irdischen verstellt ist. Gustave kann Gott sich nicht anders vorstellen denn als *Komplizen* seines Vaters. „Die Religion müßte für Flaubert folgendes sein: eine lehnherrliche Güte, die ihm das Geschenk einer gewissen unsichtbaren, aber unzerstörbaren Beziehung zu sich selbst machte, die den Sensesblick des Chirurgen anfechten könnte“⁴⁵². Die katholische Religion, wie er sie vorwiegend in deren liturgischen Äußerlichkeiten kennenlernt, vermag für ihn das gestörte Verhältnis zum Vater nicht wiederherzustellen. Er empfindet sie als „enorme und schwerfällige Maschinerie, die man ganz und gar in sich aufnehmen muß: alles oder nichts; wenn man behauptet, eine Seele zu haben, so wird einem sofort der Walfisch des Jonas und die Eselin von Bileam aufgehalst; entweder – oder“⁴⁵³. ‚Pathetische Innenbeziehung‘ und ‚religiöses Außenprinzip‘ finden bei Flaubert zu keinerlei Kongruenz, um einander zu erlösen. Die Figur des Abbé Bournisien in *Madame Bovary* demonstriert das marode Band zwischen Flaubert und dem Glauben seiner Zeit. Dort verarbeitet der Romancier die ideologische Spannung, welche seine Kindheit und ganz Frankreich dominierte. Einerseits erlebt er sein Handeln als Unternehmungen *der Anderen*, andererseits ahnt er, daß der ‚doloristische Hochmut‘, in den er sich flüchtet, *sein* Handeln ist. Das *Pathos*, welches er im Inneren *erleidet*, entsprechen *seiner* Art zu *handeln*. Es bildet den *aktiven* Teil seiner Passivität. So wenig er die *Wörter* der Anderen zu empfinden vermag, so fremd bleiben Flaubert auch die Glaubensbekenntnisse und Handlungen, welche man von ihm erwartet. „Es ist die Schuld von Gottvater und Achille-Cléophas, wenn jede seiner *Handlungen*, sobald er sie in Angriff nimmt, sich in eine Geste verwandelt – das heißt in die *Darstellung einer Handlung* [*en représentation d’une action*] – und wenn die erforderlichen Gefühle, obwohl von den Handlungen angemess-

⁴⁵¹ IF, I, p. 544.

⁴⁵² IF, I, p. 542.

⁴⁵³ IF, I, p. 542.

sen verlangt, da sie sich weigern, empfunden zu werden, ihn zwingen, sie zu spielen“⁴⁵⁴. Nach Sartres Interpretation fallen Handeln, Glaube und Sprache bei Flaubert in einen identischen Problemzusammenhang. Mit keiner dieser drei ontologischen Dimensionen ist jener in der Lage, eine Beziehung zu seinem Selbst herzustellen. Der pathologische Hiatus bleibt als ‚unüberschreitbarer‘ bestehen. Bei jedem Anlaß entfaltet das Erlebte sich als auf dreierlei Weise entfremdetes. Erstens durch die Familie, welche als *fatum* fungiert; Gustaves Wille sind die Beschlüsse, welche *die Anderen* als Schicksal über ihn verhängen. Zweitens durch die szientistische Ideologie des Arzt-Vaters, welche in ihrer unanfechtbaren Rationalität quasi-metaphysische Verehrung beansprucht und drittens durch die theokratische Herrschaftsform, mit welcher der Patriarch die Familie führt. In ihr spiegelt sich proportional und ‚thomistisch‘ die Regierung Gottes – als *Vater* und *Komplize* des Vaters – über die Welt. Die feudale Hierarchie *verweigert* sich dem Sohn – nach dessen Versagen – und *unterwirft* ihn zugleich. „[A]us diesem Grund wird alles, was er denkt, was er empfindet, was er schreibt, immer einen dreifachen Boden haben“⁴⁵⁵. Szientismus, Religion und theokratische Familienstruktur evozieren bei dem Knaben sowohl die Hoffnung auf Erlösung als auch ein empfindungsloses Staunen und Entsetzen. Die Sehnsucht nach Geborgenheit sowie nach *Rechtfertigung* im System und der subjektive Drang nach Freiheit ringen in ihm miteinander. Abschreckung und Anziehung sowie Abhängigkeit im Leid wirken als divergierende Kräfte, welche „bis zum Zerspringen gespannt“⁴⁵⁶ sind. Dies alles bewirkt den „Seinmangel [*insuffisance d’être*]“ und die „Seinsschwäche [*défaillance de l’être*]“⁴⁵⁷ Flauberts, als welche dessen psychische Zerrissenheit mit Hilfe ontologischer Terminologie bezeichnet wird. Bisweilen überwiegt bei Gustave die ängstliche Anpassung an die väterlichen Lehren, sofern die analytische Vernunft ihm teilweise als zynische und nihilistische Kompensation für die Verzweiflung an seinem Got-

⁴⁵⁴ IF, I, p. 579, GF, I, p. 571.

⁴⁵⁵ IF, I, p. 618.

⁴⁵⁶ IF, I, p. 618.

⁴⁵⁷ IF, I, p. 551 sq., GF, I, p. 543 sq.

tesbild dient. Sie veranlaßt ihn beispielsweise, über die „stupiden Sitten des Bürgertums“ sich zu erheben und beim morgendlichen Blick in den Spiegel zu folgender Einsicht zu gelangen: „was für ein Wahnsinn, seinen zukünftigen Leichnam zu rasieren“⁴⁵⁸. Zwischen diesen Zeilen drängt immer wieder Sartres Identifikation mit seinem Analysanden ans Licht. Die Darstellung der ideologischen Problematik weist in großen Teilen Parallelen zu seiner eigenen Biographie, wie wir sie in den *Wörtern* verarbeitet finden, auf⁴⁵⁹. Des weiteren hat für ihn Bedeutung, daß die Erlebnisse Flauberts in ihrer mehrdimensionalen Entfremdung die großen

⁴⁵⁸ IF, I, p. 618.

⁴⁵⁹ Der Vater-Sohn-Konflikt bildet auch die Achse seiner ‚existentiellen Selbstanalyse‘; W, p. 12: „Es gibt keine guten Väter, das ist die Regel; die Schuld daran soll man nicht den Menschen geben, sondern dem Band der Vaterschaft, das faul ist. Kinder machen, ausgezeichnet; Kinder *haben*, welche Unbill! Hätte mein Vater weitergelebt, er hätte mich mit seiner ganzen Länge überragt und dabei erdrückt. Glücklicherweise starb er sehr früh; inmitten so vieler Männer, die gleich dem Äneas ihren Anchises auf dem Rücken tragen, schreite ich von einem Ufer zum anderen, allein und voller Mißachtung für diese unsichtbaren Erzeuger, die ihren Söhnen das ganze Leben lang auf dem Rücken hocken: ich ließ hinter mir einen jungen Toten, der nicht die Zeit hatte, mein Vater zu sein, und heute mein Sohn sein könnte. War es ein Glück oder ein Unglück? Ich weiß es nicht; aber ich stimme gerne der Deutung eines bedeutenden Psychoanalytikers zu: ich habe kein Über-Ich“.

Bezüglich seines Verhältnisses zum katholischen Glauben steht eine Identifikation Sartres mit Gustave Flaubert außer Zweifel, wenn man einige Zeilen in W, p. 57 sq. liest. Auch der Philosoph vermag dort das Gefühl der Entfremdung als ‚Außenverhältnis‘ zur Religion nicht zu transzendieren. Ebenso wenig findet bei ihm eine wirkliche Vermittlung und Verinnerlichung statt. „Ein Atheist war (...) ein Herr mit religiösen Überzeugungen. Der Gläubige hatte keine religiösen Überzeugungen. Zweitausend Jahre lang hatten die christlichen Gewißheiten Zeit gehabt, sich zu erweisen, sie waren jedermanns Eigentum, man erwartete von ihnen, daß sie im Blick eines Priesters, im Halbdunkel einer Kirche aufleuchteten, um die Seelen zu erhellen, aber niemand empfand das Bedürfnis, sie für seine eigene Rechnung von neuem zu übernehmen; sie waren Gemeingut. (...) Mein Großvater hatte so gut gearbeitet, daß ich alle katholischen Priester für sonderbare Tiere hielt; sie waren zwar Diener *meines Glaubens*, waren mir aber fremder als die protestantischen Pfarrer, wegen ihrer Kleidung und wegen des Zölibats“.

gesellschaftlichen Konflikte des 19. Jahrhunderts und wie sie ihre Fortsetzung im 20. Jahrhundert erfahren, beinhalten und zusammenfassen.

„Erhabenheit von unten“

Wir nähern uns nun zu jenem Teil in Sartres anthropologischer Studie, den er *Die Personalisation (La personnalisation)* nennt. Es gilt dort nachzuvollziehen, ob und wie es Flaubert gelingt, seiner Objektivierung durch die Anderen zu entkommen, sein Selbst zu erschließen und so seine Subjektivität zu restituieren. Sartre demonstriert, wie Flaubert das Erlittene durch wählendes Werden in eigenes Sein verwandelt. Diese ablaufende ‚Totalisierung‘ ist jedoch nicht mit *Bewußtwerdung* zu verwechseln. Vielmehr handelt es sich um *unbewußte* Entwicklungen. Den bewußten Akt der ‚Ethik des verstehenden Nicht-Wissens‘ vollziehen allein Sartre und – wenn möglich – seine Rezipienten. Gleichzeitig kommt es dem ‚existentiellen Psychoanalytiker‘ darauf an, den Absentismus seines ‚Analysanden‘ als Ausdruck von dessen Klassenbewußtsein zu erweisen. Wir sehen, wie Gustave seine ursprüngliche Bedingtheit ‚überschreitet‘ und dadurch aktualisiert. Die ‚Personalisation‘ ist nach Sartre wie eine Spirale zu begreifen, die stets zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt. Die ‚Spirale‘ wird unter anderem deshalb zur methodischen Leitmetapher seiner Anthropologie, weil sie den Freudschen *Wiederholungszwang* am eindringlichsten verbildlicht. Während Sartre mit dem Begriff der *Konstitution* im ersten Band vorwiegend das passive *Erleiden* beschreibt, will er nun Flauberts aufwendigen Versuch einer ‚Überschreitung‘ des Erlittene zusammenfassend als *Stress* bezeichnet und verstanden wissen. Er intendiert alle Phasen der ‚Totalisierung‘ zu rekonstruieren, durch die jener sich zu *dem macht, was man aus ihm gemacht hat*: zum Verfasser von *Madame Bovary*.

Bedingt durch die mangelnde Erinnerung an die frühkindliche Phase macht Gustave nur seinen Vater für die ‚Konstitution‘ seiner Passivität verantwortlich. *Bewußt* kommt ihm seine Mutter als schuldige Initiatorin nicht in den Sinn. Dieser Hinweis erhält

seine besondere Relevanz hinsichtlich der Untersuchung, die Sartre über Flauberts Sexualverhalten anstellt. Wie in *Das Sein und das Nichts* und in *Kritik der dialektischen Vernunft* ist es ihm auch in der Studie über Flaubert wichtig, hinsichtlich seines philosophischen Themenkreises, der sich von Sein, Nichtigkeit, Mangel, Bedürfnis bis hin zur revolutionären Praxis erstreckt, den Primat der Leiblichkeit und Sexualität des Menschen hervorzuheben. Sein heißt *körperlich-sein*. Der Beachtung und Bedeutung, die Sartre dem Leib zuweist, findet sich in der Theorie vom ‚Blick des Anderen‘ als *nucleus* seiner phänomenologischen Ontologie. „Daß der Leib als solcher innerhalb der Analyse des Für-andere-Seins eine besondere Bedeutung besitzt, geht bereits aus der zentralen Stellung des Phänomens des Blickes hervor. Denn wo anders als am ‚eigenen Leibe‘ wird dieses Angeblicktwerden erfahren? Nur weil ich als leiblicher existiere, kann ich überhaupt dem Blick des anderen ausgesetzt sein. Andererseits aber erfahre ich den Anderen ebenfalls als leiblich existierenden, er ist als der Andere zunächst auch anderer Leib“⁴⁶⁰. Welche Konsequenzen für die Sexualität Flauberts kann die Objektivierung durch den Anderen haben? Weil seine Mutter ihm jede affirmative Initiation genommen sowie sein Verhältnis zu Sprache und Wahrheit gestört hat, ist an jenem alles *irreal*, auch seine Sexualität. Wie ist das genau zu verstehen? Da Gustaves Sein vollständig durch die Anderen konstituiert ist, kommt es zur dauerhaften Identitätskrise. Es gelingt ihm, seine existentielle Ungewißheit durch die Faszination zu beruhigen, welche Spiegelbilder bei ihm auslösen⁴⁶¹. Der Spiegel soll helfen, die ‚wahre Ordnung‘ der Dinge wieder herzustellen. Das Kind hat sich „die Augen des Doktor Flaubert ausgeliehen und betrachtet ungläubig und verächtlich das Kind, das im Spiegel gestikuliert, um ihn zu überzeugen. Im übrigen wächst die Irrealität: der gesehene Gegenstand ist *sein Spiegelbild* und nicht Gustave selbst; das Spiegelbild dient seinem sichtbaren

⁴⁶⁰ Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, p. 162 sq.

⁴⁶¹ Parallelen zur Lacanschen Theorie des *Spiegelstadiums* sind hier nicht zu übersehen. Lacan wird von Sartre jedoch nicht explizit zitiert oder erwähnt.

Körper, der ihm entgeht, als *analogon*⁴⁶². Irrealisiert hofft Gustave seine Realität im Spiegel wiederzufinden. Nach gründlicher Durchsicht seiner Korrespondenz aus jener Zeit kommt Sartre zu dem Schluß, daß der Spiegel mit vorwiegend zwei Themen in enger Verbindung steht: dem *Lachen* und der *Femininität* Flauberts⁴⁶³. Dies bedeutet, daß er versucht, sein eigenes Objekt zu werden, indem er das spöttisch-lächelnde Mißtrauen als Rolle und Perspektive des Vaters übernimmt. Er will sich sehen, so wie er gesehen wird und das Lachen entwaffnen, indem er selbst sich zum Lachenden macht. „Wenn Gustave bereit ist, im Spiegel seine Lächerlichkeit zu ertappen, so wird er vielleicht das Geheimnis seines besonderen Wesens entdecken. Mehr noch: wer sich auf die Seite der Lacher schlägt, der bringt die Lacher auf seine Seite“⁴⁶⁴. Über die Identifizierung mit dem Vater erwartet der Junge, ein Ich errichten zu können, das den Anforderungen seiner Umwelt gerecht wird. Wir erinnern uns in diesem Moment an die Ausführungen Freuds über die Genese des von ihm so benannten *Ichideals*. „Kurz, die Verzweiflung treibt ihn zu diesem trostlosen und widersprüchlichen Versuch: in aller Unterwürfigkeit sein Sein sein und ihm entkommen, indem man zum Komplizen seiner Peiniger wird ...“⁴⁶⁵. Obwohl Gustave alles tut, um die konkrete Immanenz des Erlebten zu erreichen, gelingt ihm am Ende nichts weiter als sie zu *spielen*: „Sein ganzes Leben lang ist Flauberts Lachen *eine Rolle*“⁴⁶⁶. Ebenfalls vor dem Spiegel finden auch seine Versuche statt, konkrete sexuelle Lust zu imaginieren. Die Anwesenheit des Anderen sowie das ‚Für-Andere-sein‘ (*être-pour-autrui*) als phänomenologischer Vorgang, gewinnen gerade in bezug auf die menschliche Sexualität besondere Bedeutung. Die beiden Quellen, aus denen Sartres Analyse schöpft, Existenzphilosophie und Psychoanalyse, treten hier geeint und anschaulich hervor. Nackt betrachtet Gustave seinen Körper im Spiegel und sucht ihn mit den Augen des Anderen begehrllich zu finden,

⁴⁶² IF, II, p. 37.

⁴⁶³ Cfr.: IF, II, p. 38 sq.

⁴⁶⁴ IF, II, p. 41.

⁴⁶⁵ IF, II, p. 41 sq.

⁴⁶⁶ IF, II, p. 42.

sich als Jäger und Beute in einem aufzufassen. Dabei widerstrebt ihm zutiefst die *männliche* Rolle, da diese den *aktiven* Part in der Sexualität zu übernehmen verlangt. Sartre zufolge ist Flaubert nicht manifest homosexuell, aber durch seine ‚passive Konstitution‘ sehnt er sich beim Sexualakt nach der Rolle *weiblicher* Hingabe. Als männliches Wesen sucht er die Sicht seiner Mutter zu rekonstruieren und für diese sich begehrllich zu machen. „Wenn er vor seinem Spiegel die Rolle der Frau spielt und einen männlichen Partner herbeiruft, dann kann er nicht verstehen, daß er im Grunde von seiner Mutter besessen werden will, die bei dieser Gelegenheit mit einem imaginären Phallus ausgestattet wäre“⁴⁶⁷. Diese Hypothese Sartres macht die Klärung in der Tat kompliziert. Deshalb noch einmal in Kürze: Flaubert wird unbewußt von der Erinnerung an den Mangel an Zärtlichkeit in seiner frühen Kindheit bewohnt. Bevor er eine Frau *begehren* kann, wünscht er von jener als symbolisierter Mutter *begehrt zu werden*⁴⁶⁸. Das wiederum läßt aber die *aktive* sexuelle Rolle des Mannes nicht zu, weshalb er eine männliche Frau herbeisehnt, um von ihr erlöst zu werden. Im Spiegel ist er Mann wie Frau gleichermaßen. Er wünscht sich als ‚weibliches Männchen‘ nichts mehr als von einem ‚männlichen Weibchen‘ vergewaltigt zu werden. Sartre nennt diese Phantasie *pervers* und fügt hinzu: „mit diesem Wort bezeichne ich jede erotische Haltung, die eine *potenzierte* Irrealisierung impliziert“⁴⁶⁹. Weiter entdeckt er, daß der Wunsch nach weiblicher Hingabe bei Flaubert noch einen anderen tiefenpsychologischen Hintergrund aufweist. Dieses „Verlangen birgt selbst die grundlegende Absicht, ein von der Mutter angebetetes kleines Mädchen zu sein. So ist von der Geburt an und zweifellos schon *vor ihr* die kleine Caroline für ihren Bruder ein Irrealisie-

⁴⁶⁷ IF, II, p. 55.

⁴⁶⁸ Cfr. dazu das interessante Ergebnis von Sartres Nachforschungen, *ibidem*, p. 63: „Die Frauen, die in seinem Leben gezählt haben, waren fast alle Mütter (Elisa, Louise Colet, Frau Brainne), älter als er (Louise Colet und Elisa sind beide im Jahre 1810 geboren: elf Jahre Altersunterschied), unternehmerisch und aggressiv (Eulalie Foucard ... *hat ihn genommen*. In gewisser Weise war das auch bei Louise Colet der Fall ...)“.

⁴⁶⁹ IF, II, p. 53.

rungsfaktor“⁴⁷⁰. Gustave hofft, indem er sich als die eigentlich erwartete *Tochter* irrealisiert, die Zuneigung der Mutter nachträglich gewinnen zu können. Selbst dem *abwesenden* Anderen fällt eine wesentliche Funktion bei der schwierigen Identitätsbildung Flauberts zu. Nur mit Hilfe des Spiegelbildes als irrealer Reflektor seines *Selbst im Anderen* sieht er sich in der Lage, sein Leben ‚ontologisch‘ zu ordnen. „Aus diesem Grunde kann er leicht vom Lachen, das eine Vergewaltigung seiner Gefühle durch Achille-Cléophas ist, zur Erregung übergehen, die nach seiner Vorstellung eine Vergewaltigung seiner geheimen Femininität durch einen Mann ist (der sexuelle Doppelgänger des philosophischen Arztes), während er davon träumt, als Frau von einem Mann umarmt zu werden, weil er nicht erkennt, daß er das geheime Verlangen hat, ein passiver und von einer Frau vergewaltigter Mann zu sein“⁴⁷¹. Die beschriebene sexuelle ‚Perversion‘ ist dafür verantwortlich, daß Flaubert sein ganzes Leben daran gehindert bleibt, sich durch die Ehe oder wenigstens in einer stabilen Beziehung an eine Frau zu binden. Sartre bringt durch die genaue Analyse dieser unbewußten Prozesse Sprache, Wahrheit und Sexualität als konstituierende Faktoren der Persönlichkeit in einen engen Zusammenhang. Flauberts „Verhältnis zur Mutter hat ihn der affirmativen Fähigkeit beraubt, hat seine Beziehung zum Wort und zur Wahrheit verdorben, hat ihn zur sexuellen Perversion verurteilt“⁴⁷². Das in früher Kindheit erlebte ‚Für-Andere-sein‘ bleibt nach Sartre, wie er in *Das Sein und das Nichts* konstatiert, das zentrale existentielle Geschehen, welches über Gelingen und Nichtgelingen von Identität und Bewußtsein des Subjekts entscheidet. Der Spiegel wird in Sartres gründlicher Analyse zum Symbol eines ersten Versuchs hin zur Verwindung und ‚Überschreitung‘ der Objektivation. Obwohl die Irrealisierungstendenzen Flauberts zum Scheitern verurteilt sind, sind sie dennoch als wichtige *aktive* Erhebung innerhalb seiner Passivität zu werten.

⁴⁷⁰ IF, II, p. 82.

⁴⁷¹ IF, II, p. 81.

⁴⁷² IF, II, p. 81.

Sartre nennt Gustave ein *imaginäres Kind* (*l'enfant imaginaire*), da ihm – wir erwähnten das bereits – jeder innere Bezug zum realen Handeln und Sprechen fehlt. Was Gustave sagt und tut, entspricht nur *Gesten* und *Vorstellungen* des Wirklichen. Er zieht aus dieser unbewußten Tatsache intuitiv die logische Konsequenz und beschließt mit sieben Jahren Schauspieler (*acteur*) zu werden. Mit seinen Mitschülern am *Collège Royal* erfindet er die pantagruelische Figur des *Garçon*, dessen Reden und Streiche in improvisierten Possen erzählt oder in Szene gesetzt werden. Außerdem spielt er zusammen mit seinem Freund Ernest Chevalier und seiner jüngeren Schwester Caroline im Billardzimmer seines Vaters Theater. Die Zuschauer – meist die Familie und Leute aus deren Freundeskreis – fungieren als ‚Blick des Anderen‘ und *machen* den jungen Akteur *sein*. Der Autor des Stückes übt dabei die Autorität des Vaters aus, indem er – wie jener – dem Knaben die Worte *in den Mund legt*. Flaubert wählt mit dem Schauspielersein – entsprechend seinem ‚Entwurf‘ – eine *passive Tätigkeit*. „Der Herr der Wörter ist für Gustave der Andere: an ihm ist es, ihnen ihre Wahrheit zu geben“⁴⁷³. Er spielt ein Sein, welches nicht seines ist. „Wer das Publikum fesselt, der zeigt sich so, wie das Publikum es will, der errät seine Launen und paßt sich ihnen an, umgeht, was Mißfallen erregen könnte ...“⁴⁷⁴. Man kann sich vorstellen, daß Sartre diese beginnenden Transzendierungsbemühungen nach dem ‚Spiegelstadium‘ als ‚noch zu angepaßt‘ kritisiert. Das bedeutet, daß bei dem jungen Schauspieler von *Rebellion* gegen das Erlittene und die Anderen noch nichts zu bemerken ist. Im Gegenteil: Gustave gibt sich auch und gerade als Komödiant nach wie vor ganz seiner Passivität hin. Er wartet hoffnungsvoll auf die feudale ‚Gunst von oben‘, auf die Zuneigung *vom Anderen* in Gestalt des Publikums. Wieder macht er sich zum Vasallen eines fremden Gegenübers. Von aktiver Auflehnung und ‚Selbstfindung‘ keine Spur. Er bewohnt die Äußerlichkeit, weil er hofft, daß diese irgendwann *von allein* in sein Inneres sich verkehrt. Bei der Suche Flauberts nach der ‚richtigen Rolle‘ in den variierenden Lebenssituationen geht es letztlich immer auch darum, *dem Vater*

⁴⁷³ IF, II, p. 235.

⁴⁷⁴ IF, II, p. 155.

zu gefallen. Sartre zieht Henri Matisse als Beispiel für die lebenslangen Auswirkungen einer solchen Grundintention menschlichen Tuns heran. Dessen Vater verachtete die Malerei des Sohnes. Diese Haltung änderte sich Zeit seines Lebens nicht mehr; er nahm sie mit ins Grab. „Und Matisse fügte am Vorabend seines eigenen Todes hinzu: ‚Von diesem Tage an sind mir alle meine Erfolge vergällt worden! Ich konnte ihn nicht mehr überzeugen, und nur das hatte ich doch gewollt‘“⁴⁷⁵.

Das Lachen deutet Sartre im Sinne Freuds weiter als „passive Abwehrtätigkeit“⁴⁷⁶, die mit dem Wunsch zur Schauspielerei in engem Zusammenhang steht. Flaubert entäußert durch das Lachen *sich selbst*, um die Objektivierung durch seine Zuschauer vorwegzunehmen. Man könnte diesen Abwehrversuch psychoanalytisch auch als *vorauseilenden Gehorsam* signifizieren, denn „das Lachen ist eine allgemeine Erwiderng: ich verinnere den Widerspruch und mache mich von ihm frei, indem ich die Antithese übertreibe“⁴⁷⁷. Natürlich inhäriert dieser Selbstkarikierung ein *Masochismus*. Da jedoch die exaltierte Selbstinszenierung in erster Linie *gegen die Anderen* sich richtet, wohnen ihr ebenso *sadistische* Tendenzen inne. Das Lachen des Publikums wiederum ist als Abwehr gegen die Gefahr einer möglichen unkontrollierten *Identifikation* mit der Karikatur zu deuten. „Mit anderen Worten, um die kompromittierende Person in ihrer Äußerlichkeit zu nehmen, müssen wir uns selber gegenüber äußerlich sein. Genau deshalb verinnern wir ihren tiefen Widerspruch: die Krämpfe des Lachens bezeugen die behauptete und ständig verweigerte Innerlichkeit“⁴⁷⁸. Da dieser abwehrende Humor ein *kollektiver* Vorgang ist, wird der Einzelne, der ihn hervorbringt – nach dem Prinzip der Lynchjustiz – von der Intersubjektivität ausgeschlossen. Denn durch das Lachen soll ja gerade jede Beziehung aus Innerlichkeit

⁴⁷⁵ IF, II, p. 158. Des weiteren erwähnt Sartre, daß Franz Kafka Flaubert unter anderem deshalb besonders verehrte und las, weil auch er unter einem „grausamen Vater“ gelitten hatte und somit eine Identifikation zustande kommen konnte (IF, II, p. 1148).

⁴⁷⁶ IF, II, p. 173.

⁴⁷⁷ IF, II, p. 176.

⁴⁷⁸ IF, II, p. 178.

aufgehoben, jede Verbindung zum Objekt getrennt werden. Im Gelächter seiner Zuschauer macht Gustave sich zum freiwilligen Opfer eines kollektiven Destruktionstriebes. Diese Selbstviktimsierung transformiert er in *seine* persönliche Art von *Hochmut*. Durch die Radikalisierung des Negativen sucht er sich *Würde* zu geben, „insofern er voller Stolz auf sich nimmt, was er in Schande erlebt hat: Du hast mich derealisiert? Gut, ich werde der Herr des Irrealen sein. Du behandelst mich als Schmierenkomödianten, wenn ich dir meine Zärtlichkeit zeige, du lachst darüber? Gut ...“⁴⁷⁹. In der freien Übernahme der Ablehnung durch die Anderen sieht der Knabe die einzige Möglichkeit, *Souveränität* – wenn auch eine *passive* – zu entwickeln. Er „karikiert sich in komplizierhaftem Trotz bis zur Schändlichkeit, damit er wenigstens in der Schmach souverän ist. Das versucht er durch jene Formel auszudrücken ...: ‚Das Schändliche gefällt mir, es ist das Erhabene von unten‘^{480/481}. Es ist dies das erste wichtige Anzeichen des künftigen Romanciers, sich selbst *rechtfertigen* sowie Individualität und damit Sinn sich einstiften zu wollen. Das Martyrium und der Dolorismus Flauberts sind als wesentlicher Schritt auf dem Weg zu einer *eigenen* ‚Wahl‘ zu werten. „[S]eine einzige Freiheit, das einzige Zeichen, daß er etwas anderes ist und mehr als dieses zuckende und lächerliche Fleisch, ist die entsetzte Negation seiner selbst und von allem“⁴⁸².

Auf diesen unverzichtbaren Einsichten aufbauend zeichnet Sartre, dem Gang der ‚Personalisation‘ folgend, Flauberts Kehre vom Schauspieler zum *Autor* (*de l'acteur à l'auteur*) nach. Wie kommt es dazu? Irgendwann zwischen den Jahren 1832 und 1836 muß es zu einem *direkten* Ausdruck väterlicher Mißgunst bezüglich der schauspielerischen ‚Aktivität‘ seines Sohnes gekommen sein. Psychoanalytisch deutet Sartre den Vorfall als Wiederho-

⁴⁷⁹ IF, II, p. 197.

⁴⁸⁰ Brief an Louise Colet vom 4./5. September 1846. *Anm. d. Übers.*

⁴⁸¹ IF, II, p. 204, GF, I, p. 842: « ... par défi complice, se caricaturant jusqu'à l'ignoble pour que, dans l'ignominie, du moins, il soit souverain. C'est ce qu'il tente d'exprimer par cette formule ... : L'ignoble est le sublime d'en bas ».

⁴⁸² IF, II, p. 206.

lung zurückliegender *Kastrationen*⁴⁸³. Wir wissen, daß Flaubert schon früh – neben dem Spielen *fremder* Stücke – beginnt, auch *eigene* Inszenierungen zu verfassen. Diese vorhandene Fähigkeit und Neigung bietet in dem Moment ihm sich zur Kompensation an, als seine schauspielerischen Darbietungen Entfremdung und Zurückweisung auslösen. Sein Vorbild: Molière. Ihn kopiert und plagiiert er mit Eifer, in der steten Hoffnung, durch jenen *sich selbst* besser verstehen zu können und zu einer *narrativen Identität* zu gelangen. Der von Gustave aus Unterwerfung entwickelte Hochmut weckt in ihm den Wunsch, die Welt, die ihn gefangenhält, zu ‚überfliegen‘ und als ‚kosmischen‘ Schriftsteller sich empfinden zu können. „In seinen Geistesabwesenheiten [*hébétudes*] und in seinen Ekstasen fühlt sich dieser passive Akteur schon seit langem vom Universum heimgesucht, während er sich zugleich im Unendlichen auflöst und sich darin verliert“⁴⁸⁴. Diese kompensatorische Hybris ist der Ursprung für jenen *Trieb zum Ganzen* – wie Sartre ihn an gleicher Stelle treffend bezeichnet –, der aus *Madame Bovary* einen ‚echten Flaubert‘ werden läßt. Gustave sehnt sich danach, seinen eigenen ‚existentiellen Entwurf‘ zu erkennen. Er glaubt dies durch ein höheres Verständnis des Universums erreichen zu können. Indem er seinen Ablauf *als Ganzes* durchschaut, erwartet er, sich selbst in ihm verorten zu können. Er intendiert durch die Kompromittierung seiner eigenen Person im übertriebenen Schauspiel den Menschen *an sich*, als Gattung, in seiner Niedrigkeit zu entblößen. Das Unbehagen, welches seine inszenierten Karikaturen bei den Zuschauern im elterlichen Billardzimmer evozieren, scheint ihn zu bestätigen, die Wahrheit

⁴⁸³ In IF, II, p. 239, rechtfertigt er die Verwendung dieses Begriffes: „Es ist zulässig, hier das Vokabular der Psychoanalyse zu benutzen und die Konstitution einer passiven Aktivität durch die mütterliche Pflege Kastration zu nennen, weil diese Konstitution den jüngeren Flaubert bis an sein Ende daran hindern wird – wo auch immer –, eine ‚männliche‘ Aggressivität zu entwickeln: auf seine konstituierte Passivität hat ihn die Gleichgültigkeit der Familie zurückgeworfen, als sie seinen ersten Versuch, sich durch Selbstüberschreitung anzunehmen, im Keim erstickte. Die Folgen dessen, was wir seine ‚behinderte Berufung‘ nennen, kann man gar nicht überschätzen“.

⁴⁸⁴ IF, II, p. 227, GF, I, p. 864.

bezüglich der Negativität von Mensch und Kosmos erblickt zu haben. Aus dieser Sehnsucht nach Totalität und Wahrheit entwickelt er seine spezifische literarische Technik, die sozusagen als *Maieutik Flauberts* in der berühmten *Droschkenszene* in *Madame Bovary* ihren Höhepunkt erreicht. „Untätig träumt er davon, sich über dem Makrokosmos zu schließen durch einen Akt, der dessen Einheit entdecken und zugleich konstituieren müßte. In gewisser Weise setzt er sich damit an die Stelle des fehlenden Schöpfers, um die Zerstreung des Mechanismus zu leugnen. Für ihn ist die Totalität kein Begriff, es ist die Matrix seiner gesamten Affektivität, das Phantasma einer Schöpfung, das ihm erlauben würde, dieses Ganze, das ihn erdrückt, hervorzubringen“⁴⁸⁵. Damit legt Sartre den Grund für Flauberts Konversion vom Schauspieler zum Autor frei. Das gequälte Kind erhebt sich nun selbst zum Demiurgen. Es schafft seine eigene Welt aus Worten als Mikro- und Makrokosmos. Diese Schöpfung bleibt – wie der Autor selbst – imaginär. Gustave stellt die Realität so dar, wie er sie sich vorstellt – ohne sie zu deuten oder zu werten. Das überläßt er nach wie vor den Anderen, seinen Lesern. Mit dem Wechsel vom Schauspieler zum Autor vollzieht sich keine Kehre – wie man vielleicht erwarten könnte – von der Passivität zur reinen Aktion. Erstere bleibt als sein ‚konstituiertes Naturell‘ vollständig erhalten. Er verleiht ihm mit der Wende von der Sprache zum Graphem nur eine veränderte *Gestalt*, ein getauschtes *Äußeres*. Die Hermeneutik seiner Gesten – ob gespielt oder geschrieben – überläßt er *den Anderen*. Interpretation und Wertung wird er auf immer als alteriore Angelegenheit von sich weisen. Für Gustave zählt nur das *Pathos*: „er benutzt niemals seine Stimme zum Argumentieren, er exhibiert sich in ihr als *konstituierte Passivität*. Er muß sich ihr hingeben, oder, was aufs gleiche hinausläuft, sie muß *ihn entfahren* und ihn ausliefern“⁴⁸⁶. Er zwingt seinem Publikum sich durch „Selbstausslieferung“ auf. Das bedeutet, daß er nicht zu einem anderen sich machen will, sondern daß er sein Sein, wie *die Anderen* es sehen, affirmiert und *radikalisiert*. Er wird *sich* schreibend sprechen, wie man *ihn* spricht und sieht. „Er ist im

⁴⁸⁵ IF, II, p. 228.

⁴⁸⁶ IF, II, p. 234.

Moment des Schreibens inspiriert, das heißt, man spricht ihm ins Ohr, er überläßt sich dieser Stimme und schreibt unter ihrem Diktat⁴⁸⁷. Auf diese Weise erklärt sich auch die Eigenschaft, daß Flaubert sein ganzes schriftstellerisches Leben lang die Texte, die er verfaßt, jeweils laut vor sich hin spricht. Das Stück *Der geizige Liebhaber* wirkt auf Sartre wie das *analogon* einer mündlichen Rede und seine Korrespondenz „wie die Tonbandaufnahme einer fünfzig Jahre dauernden Unterhaltung“⁴⁸⁸. Besonders in den Briefen tritt die sprechende Art seines Schreibens hervor, ohne jedoch einem mündlichen Stil zu verfallen⁴⁸⁹. „[E]r schreibt Töne, ruft seine Gesprächspartner durch Zauberformeln herbei, um sie in ein Publikum zu verwandeln“⁴⁹⁰. Entscheidend ist dabei, daß, sobald Flaubert sich beim Schreiben dem ‚reinen Pathos‘ überläßt, die Worte unkontrolliert und *unbewußt* aus seiner Feder fließen. Mit dieser Deutung eröffnet Sartre uns implizit den eigentlichen Grund, warum gerade Gustave Flaubert seine Aufmerksamkeit verdient und ausgerechnet dieser Schriftsteller für eine ‚existentielle Psychoanalyse‘ in Betracht kommt, sich dafür sogar besonders eignet: „weil er schreibt wie man auf dem Sofa des Analytikers spricht“⁴⁹¹. Der ‚sprechende‘ Schreibstil als *Ausfluß des*

⁴⁸⁷ IF, II, p. 234.

⁴⁸⁸ IF, II, p. 241.

⁴⁸⁹ Genauer führt Sartre dazu in IF, II, p. 250, aus: „Nicht, daß der Stil der Meisterwerke ein *mündlicher* sei, ganz im Gegenteil. Sondern vielmehr, weil das Schreiben selbst zwei Seiten hat und zu einem audio-visuellen Kommunikationsmittel wird: wie kann man anders verstehen, daß er sich alle Sätze, die er schreibt, ‚vorbrüllt‘? Die Vollendung seiner Werke ist eindeutig der Moment, wo er sie einem ausgewählten Kreis von Freunden oder Kollegen vorliest. In diesem Moment erlangt das Wort seine ganze Fülle und gewinnt seine Einmaligkeit aus dem besonderen Klang der Stimme, die es moduliert. Öffentliche Vorlesungen waren Mode: in den Salons der Bibliothèque de l’Arsenal ist viel vorgetragen worden. Aber es handelte sich vor allem um Gedichte oder Theaterstücke. Gustave dagegen beruft Maxime Du Camp und Louis Bouilhet nach Croisset, um ihnen ein *sechshunddreißigstündiges* Schauspiel zuzumuten: er *spielt* vor ihnen seine erste Fassung der *Tentation de saint Antoine*. Das quälendste ist, daß er nach dieser einzigen, ermüdenden Anhörung ein Urteil verlangt“.

⁴⁹⁰ IF, II, p. 241.

⁴⁹¹ IF, II, p. 244.

Unbewußten wird nur durch die spezifisch *passive Konstitution* des Autors ermöglicht. Er schafft damit die ideale Grundlage für eine *freie Assoziation*, „mit dem einzigen Unterschied, daß der Patient, selbst wenn er sich gehen läßt, niemals das Bewußtsein davon verliert, daß es sich um eine Erforschung handelt und daß er sich einem Zeugen offenbart, um sich selbst zu offenbaren, während Flaubert für den Anderen ‚Gedanken‘ hervorbringen und sich ganz und gar nicht selbst suchen und vor allem nicht selbst finden will. Gleichviel: das Resultat ist das gleiche, er verrät und entblößt sich ständig“⁴⁹². Indem Flaubert das Papier mit dem unbewußten Material seines Seelenlebens ‚bespricht‘, erweist er seinen Analytikern einen unschätzbaren Dienst. Das Geheimnis seines Stils, der für den Erfolg seiner Werke verantwortlich ist, besteht für Sartre in dem, was er die *vom Anderen zurückgewiesene Rhetorik* nennt⁴⁹³. Zurücksetzung erzeugt Haß. Auch bei Gustave. Das Schreiben erfüllt insofern auch einen therapeutischen Zweck als ihm eine *kathartische* Funktion zufällt. Es stellt für das zum Innenleben verurteilte Kind den unverzichtbaren Versuch einer Selbstheilung dar. Das Papier eröffnet ihm den einzig möglichen Raum, „seinen Racheträumen, seinen verbotenen Wünschen, seinem Groll durch *Niederschreiben* Bestand zu geben“⁴⁹⁴. Für Sartre sind die Romane Flauberts nichts anderes als *aufgeschriebene Träume*, die den Romancier vor dem völligen Autismus bewahren helfen. Zugleich bedeuten sie die Objektivierung und Materialisierung des Autistisch-Irrealen im Graphem⁴⁹⁵. Damit meint Sartre nicht, daß Flaubert seine nächtlichen Träume notiert und in Erzählungen verwandelt, sondern daß sie als Ergebnis jener freien und ungeordneten Aus-sprache seines Inneren zu betrachten sind. Da dies zugleich bewußt *und* unbewußt sich vollzieht, findet er dafür den Begriff der „gelenkten Traumarbeit [*onirisme dirigé*]“⁴⁹⁶.

⁴⁹² IF, II, p. 244.

⁴⁹³ IF, II, p. 249.

⁴⁹⁴ IF, II, p. 262.

⁴⁹⁵ Cfr. IF, II, p. 305.

⁴⁹⁶ IF, II, p. 273, GF, I, p. 910.

„Nützliche Nutzlosigkeit“

Es folgt in Sartres Studie nun die Beschreibung jener langen Phase, in der Flauberts Sein vom Dichter *zum Künstler (du poète à l'artiste)* übergeht. Wir erinnern uns: im komplizierten Verlauf der biographischen Kehren macht Gustave sich erst zum *imaginären Kind*, dann zum *Schauspieler*, danach zum *Autor* und schließlich will er sich als *Künstler* verstanden wissen – ohne die Schriftstellerei aufzugeben. Kontinuum bleibt seine Passivität. Die sich wandelnden Formen von Aktivität, welche jeweils als Akzidenzen erscheinen, *äußern* sich in den verschiedenen ‚kosmischen Berufungen‘, denen der Junge zu folgen glaubt. Nach Sartre ist die ‚Personalisation‘ nichts anderes als die Entfaltung der Dialektik im Laufe einer Biographie. Den Nachweis, daß die individuelle Dialektik mit der des allgemeinen gesellschaftlichen Umfeldes und seinen Klassen korrespondiert, sucht er durch das Abtasten von Flauberts Freundeskreis zu erbringen. Zu jener Zeit knüpft der Knabe die ersten Kontakte außerhalb des engen Verbandes seiner Familie. Es kommt zur ersten Berührung des ‚imaginären‘ Kindes mit der Realität. Warum erwähnt Gustave den fünf Jahre älteren Alfred Le Poittevin zum Freund, aus welcher Klasse stammt dieser und inwiefern läßt sich die Beziehung als wichtiger Bestandteil seiner dialektischen Persönlichkeitsentwicklung deuten? Alfred ist für den jungen Flaubert – nach der wiederholten Zurückweisung durch die Familie – vom zehnten bis zum zwanzigsten Lebensjahr dessen neuer selbstgewählter *Lehnsherr*. Die beiden sind – wie Sartre sich ausdrückt – durch „geweihte Bande“⁴⁹⁷ miteinander verbunden. Madame Le Poittevin und Madame Flaubert sind Jugendfreundinnen aus der Pensionatszeit. Alfreds Vater ist ein wohlhabender Spinnereibesitzer, der in Doktor Flaubert einen Mann der Wissenschaft schätzt. Dieser wiederum sucht durch den Industriellen und Großbürger seinen Zugang zur sogenannten ‚besseren Gesellschaft‘ zu erleichtern und zu sichern. In der Vorstellung der Restauration verkörpern diese beiden Männer als Paar den Typus eines *neuen Menschen*. Es ver-

⁴⁹⁷ IF, II, p. 347.

wunderte demnach niemanden, wenn sie gesellschaftlich zueinander fanden und sich gegenseitig in ihren Privatverkehr zogen. Monsieur Le Poittevin war der Pate von Gustave und Doktor Flaubert der Pate von Alfred. Die Klasse des bürgerlichen Mittelstandes, der auch der Chefarzt und seine Familie angehörten, stand unter dem Prinzip der *Nützlichkeit*. Kein Gegenstand verdiente die Kosten seiner Anschaffung, wenn ihm nicht der *Gebrauch* zu irgend etwas nachgewiesen werden konnte. Jegliches Anzeichen von Verschwendung und Dekor hatte einem utilitärem Puritanismus zu weichen. Im Hause Le Poittevin hingegen macht Gustave „die faszinierende Entdeckung des Luxus, jene glückliche Nutzlosigkeit [*gratuité heureuse*], die er bald dem Utilitarismus entgegensetzen wird“⁴⁹⁸. In Alfreds Familie bildete – im Gegensatz zu den Flauberts – die starke Persönlichkeit von Madame Le Poittevin ein natürliches Gegengewicht zur Autorität des Vaters. Durch den emanzipierten Habitus der Mutter war die Familie – zumal in der Provinz – ihrer Zeit weit voraus. „Madame Le Poittevin erhielt dank ihrer ‚seltenen‘ und allgemein anerkannten Schönheit in den Augen der Notabeln von Rouen den inhärenten Wert eines Kleinods; sie wurde zum ungenauesten, aber sichersten Zeichen für den Reichtum des Gatten und darüber hinaus zur funkelndsten und nutzlosesten Zierde seines Salons“⁴⁹⁹. Ihr Zweck sind Schönheit und Gefallen. Darin besteht ihre vornehmste Aufgabe, welche sie zur Tugend erhebt und mit dem Interieur des Hauses teilt. Die Andersartigkeit dieser Atmosphäre hinterläßt bei Gustave, der seinen Freund gerne besucht, durchweg angenehme Erinnerungen. Und weiteres zieht ihn an: Alfred hat eine ausgeprägte Neigung zur Literatur, schreibt Gedichte und macht ihn unter anderem mit Byrons *Lara* oder *Manfred* sowie – was Sartre vermutet – auch mit Goethes *Faust* vertraut. In seinem Gedicht *Satan* macht er Gott ähnliche Vorwürfe hinsichtlich dessen mißlungener Schöpfung wie wir sie von Gustave kennen. Es bietet letzterem eine willkommene metaphorische Erklärung für seine eigene Thematik. Beide glauben die adamische Verdammung an sich selbst zu erleben. Ein kollektives

⁴⁹⁸ IF, II, p. 350, GF, I, p. 985.

⁴⁹⁹ IF, II, p. 350 sq.

Unbewußtsein hat die beiden Jungen zueinandergeführt. Gegen das Schicksal ihres unglücklichen Daseins solidarisieren sie sich und bilden zu zweit eine *groupe en fusion*. Alfred verwandelt seine Beklemmungen und Existenzängste in einen kontraphobischen Hochmut sowie in ein verzweifelt Verlangen nach Ruhm. „[Z]wei stolze und finstere Verdammte verbünden sich gegen die Götter und die Väter“⁵⁰⁰. Die Konvergenz der jugendlichen Freundschaft gipfelt zweifellos in der *passiven Konstitution* eines jeden der beiden. All diese auf den ersten Blick gemeinsamen und deshalb verbindenden Eigenschaften weisen jedoch in der Tiefe ihrer Bedeutung eine beträchtliche und nicht zu übersehende Differenz auf, weshalb die Freundschaft von vornherein als eine Illusion von Seiten Flauberts zum Scheitern verurteilt ist. Im Gegensatz zu seinem jüngeren Kameraden ist Alfred *geliebt worden*. Er hat deshalb *zur Kompensation* keinerlei Veranlassung. Sartre hypothetisiert, daß jener, von mütterlicher Liebe und Schönheit geradezu erdrückt, von Anfang an nicht Mangel – wie Gustave –, sondern den *Überdruß (lassitude)* eines ‚Luxuskindes‘ empfunden habe. Die Frustration, welche bei Flaubert erst im Laufe zahlreicher Enttäuschungen und Zurückweisungen sich herausbildet, steht bei Alfred bereits zu Beginn seines Lebens. Was für den einen *Ergebnis*, ist für den anderen *Initiation*. Ebenso verhält es sich mit dem Hang zum Imaginären. „Bei dem Jüngeren steht das Irreale am Anfang: man hat ihn *so konstituiert*. Bei dem Älteren steht sie am Ziel: man hat ihn geliebt, verzärtelt, vielleicht zu sehr, auf jeden Fall genug, damit er einen soliden Sinn seiner Realität erwerben konnte. Das Imaginäre erscheint bei ihm erst spät als Abwehrreaktion: es ist sowohl die aufsteigende Bewegung, die ihm erlaubt, sich den Sitten seines Milieus anzupassen und sich zugleich von ihnen zu distanzieren ...“⁵⁰¹. Wichtig ist für Gustave aber, daß er sich von Alfred in den Grundzügen seiner negativen ‚kosmischen‘ Weltsicht *verstanden* fühlt. Intention Sartres ist es, herauszuarbeiten, wie die Freunde *als Söhne* durch ihren jeweiligen Vaterkonflikt hindurch zu einem eigenen *Klassenbewußtsein* gelangen. Die marxistische Theorie erfreut im Text

⁵⁰⁰ IF, II, p. 354.

⁵⁰¹ IF, II, p. 387.

sich einer konstant durchgehaltenen methodischen und terminologischen Präsenz. So findet Sartre für Alfred nach der eingehenden Untersuchung seiner Attitüden die verständnisvolle aber abschätzig klingende Bezeichnung eines *reinen Konsumenten* und erläutert: „Das ist die objektive Wahrheit dieses jungen Bürgers, ein etwas frühreifes, aber nicht anormales Produkt seiner Klasse, das weder großzügig noch sparsam ist, sich wohl hütet, seinen Vater zu ruinieren, wie es – weniger oft als behauptet – die Bürgersöhne im Zweiten Kaiserreich tun werden, jedoch kaum Ambitionen hat, die Leitung der Fabrik zu übernehmen“⁵⁰². Aufgrund der *Intellektualisierung* seiner Erfahrung, wie sie in der Poesie, die er verfaßt, ihren Ausdruck findet, wirkt Alfred auf Sartre ungeachtet seines ‚Byronismus‘ nicht wirklich wie ein Romantiker, sondern eher wie ein ‚reiner Klassiker‘. Anlaß zu dieser Einschätzung gibt dessen Verhältnis zur *Kunst* sowie dessen besondere Auffassung von *Ästhetik*. Beides läßt sich unmittelbar als Resultat seiner ‚Konstitution‘ ableiten. Was er nämlich mit der Tätigkeit eines Künstlers verwechselt, ist vielmehr die „gefühllose Bosheit des Ästheten“, denn im „Unterschied zum Schopenhauerschen Künstler, der die Idee in ihren komplexen Verzweigungen und in ihrer Bedeutung eines einzelnen Allgemeinen erfaßt, kommt der junge Le Poittevin, was er auch tut, immer auf die gleiche abstrakte Schlußfolgerung zurück: der Mensch ist absurd [*l'homme est absurde*]“⁵⁰³. *Schönheit (beauté)* ist für ihn nur die dargestellte *Absurdität* des Daseins. Die Analogien zu Sartres Roman *Der Ekel* sind unübersehbar und die Beschreibung des Gefühls *existentiellen Überdrusses* findet sich fast identisch in *Die Wörter* wieder. Sein Interesse am Sohn der Le Poittevins läßt sich leicht nachvollziehen. Alfreds Geschichte überrascht insofern, als Sartre dadurch mitzuteilen beabsichtigt, daß der ‚existentielle Ekel‘ eine unterschiedliche Genese aufweist und nicht nur – wie man etwa bei der Analyse Flauberts den Eindruck erhalten mag – aus Mangel an frühkindlicher Liebe und Zärtlichkeit entstehen kann oder notwendiger Weise hervorgehen *muß*. Es scheint jedenfalls festzustehen, daß der Junge seinen ödipalen Konflikt durch die Iden-

⁵⁰² IF, II, p. 364.

⁵⁰³ IF, II, p. 367, GF, I, p. 1001.

tifikation mit der Mutter zu bewältigen sucht und das Unnütze, das Schöne und die Passivität als ‚Entwurf‘ seines Seins ‚wählt‘. Eine erste Unsicherheit entsteht bei Gustave, als sein Freund beschließt, die Literatur für immer aufzugeben und Jura zu studieren. Auch das Schreiben – bisher das einzig verbliebene Mittel zur Rechtfertigung der Existenz – kommt ihm mit einem Mal sinnlos vor. Die Resignation hat auch seine Neigung zur Poesie erfaßt. Die Enttäuschung des Jüngeren über diese Wendungen seines ‚Lehnherrn‘ und Verbündeten läßt sich gut vorstellen. In der Tat wird Le Poittevin Richter, bleibt aber unglücklich. Der Rest ist rasch berichtet: 1844 gibt er diesen Beruf aus vermutlich gesundheitlichen Gründen auf und lebt wieder im Haus der Eltern. 1846 heiratet er Mademoiselle de Maupassant. Auch darüber kann Gustave, ein Verächter der Ehe, sich nur wundern. Am 14. April 1848 stirbt Alfred „und wird auf diese Weise, was er war, denn Ehe und Tod sind für ihn seit 1842 seine geheimen widersprüchlichen Wünsche“⁵⁰⁴. Sein Sterben ist das Resultat jenes ‚kolossalen Überdrusses‘ (*ennui colossal*), „mit dem er Gustave wie mit einer Krankheit ansteckt. Man muß zugeben, daß der Jünger ein besonders günstiger Boden ist“⁵⁰⁵. Alfreds Gefühl existentieller Überflüssigkeit, sowie ein permanenter ‚Überschuß‘ an Subjektivität leisten seinem Destruktionstrieb Vorschub. Dieser findet in ausgeprägt *selbsterstörerischem* Verhalten seinen Ausdruck. Es gefällt ihm, sich allmählich selbst zu töten: „Mädchen, Alkohol. Die selbstmörderische Absicht ist offenkundig“⁵⁰⁶. Sartre deutet dies tiefenpsychologisch als *passive Rache* an seinem Elternhaus. So habe er seine Mutter *gegen seinen Vater* gewählt, „wie es seine energische Weigerung zeigt, das Familienunternehmen Frucht bringen zu lassen. Es beerben ja, darin arbeiten, nein“⁵⁰⁷. Er kann seinem Vater – aber auch seiner Mutter – nur schaden, indem er sich *unproduktiv* verhält: „nichts hindert ihn daran, nutzlose Werke zu *machen*, weil er ja selbst die vollkommene Nutzlosigkeit [*l’inutilité parfaite*] ist. Zwischen der Nutzlosigkeit des Kunstge-

⁵⁰⁴ IF, II, p. 358 sq.

⁵⁰⁵ IF, II, p. 370, GF, I, p. 1004.

⁵⁰⁶ IF, II, p. 370.

⁵⁰⁷ IF, II, p. 389.

genstands und der des reinen Konsumenten besteht eine so enge Verwandtschaft, daß man nicht erstaunt sein wird, wenn es dem Konsumenten manchmal passiert, sich für einen Kunstgegenstand zu halten“⁵⁰⁸. Den luxuriösen Überfluß, den die Mutter symbolisiert, internalisiert der Sohn und wendet ihn gegen seine Eltern, indem er sich selbst zum passiven und überflüssigen ‚Gegenstand‘, also zu dem, was man aus ihm gemacht hat, macht. Sartre kommt es darauf an, diese reaktive Struktur der ‚Personalisation‘ als Le Poittevins *individuellen* und zugleich *allgemeinen* Widerstand *gegen seine Klasse* zu interpretieren. Es gelingt dem Sohn – wie Sartre formuliert – *der Diktatur des Profits* zu entkommen⁵⁰⁹. Damit aktualisiert Alfred die Möglichkeiten seiner Klasse. Denn nur der industrielle Wohlstand des arrivierten Großbürgertums bietet ihm die Chance, vom überflüssigen Teil der väterlichen Gewinne leben zu können. „Der Sohn Le Poittevin nimmt in seiner Person eine besondere Phase der bürgerlichen Entwicklung voraus; in ihm befreit sich die Industrie von ihrer ursprünglichen Austerität“⁵¹⁰. Das Geld verändert die Lebensart der Menschen und löst herkömmliche, vor allem ländlich geprägte Familienstrukturen zugunsten eines gesteigerten Individualismus auf. „[A]ls der Spinnereibesitzer seinen Luxus in die Schönheit seiner Frau legte, bereitete er sich unwissentlich darauf vor, das Überflüssige durch die Ansprüche seines Sohnes zu definieren. Diese leichte Lockerung, diese zarte Morgenröte der Freiheit, von der seine Klasse profitiert, treibt Alfred bis zum Äußersten, denn er ist ja selbst ihr Produkt“⁵¹¹. Durch diese Erkenntnis bringt Sartre die Widersprüchlichkeit der Klassenentwicklung ans Licht. Ich kann den Utilitarismus nur zurückweisen und ihm durch ein ‚luxuriöses‘ Künstlersein widerstehen, wenn ich es mir *materiell* erlauben kann. Anders: die Zurückweisung selbst ist nicht nur das dialektische Resultat des durch Leistung erworbenen Reichtums, sondern überhaupt durch diesen erst möglich. Im Gegensatz zu Alfred, dem „Menschen des Überflüssigen [*homme du*

⁵⁰⁸ IF, II, p. 390, GF, I, p. 1023.

⁵⁰⁹ Cfr.: IF, II, p. 390.

⁵¹⁰ IF, II, p. 390.

⁵¹¹ IF, II, p. 390.

superflu“ nennt Sartre Gustave als Vertreter der sich bildenden Mittelklassen einen „Mensch des Notwendigen [*homme du nécessaire*]“. Diesen wiederum will er von den „Menschen des Bedürfnisses [*hommes du besoin*]“ unterschieden wissen⁵¹². Im Vergleich zu letzteren, die „Sklaven des Hungers“ sind, *besitzt* die Klasse, der Flaubert angehört, das zum Leben *Notwendige*. Das vorhandene Notwendige der Mittelschicht muß durch mühsame Arbeit erhalten werden. Es steht deshalb naturgemäß unter dem Diktat der *Nützlichkeit*. Allein Sartres terminologische Differenzierung gibt hinreichend Auskunft über *das Trennende* in jener Jugendfreundschaft. Durch die Bedingungen seiner Herkunft sieht auch Gustave seine literarische Ambition sowie sein Leben überhaupt vom Gesichtspunkt der *Nützlichkeit* aus. Von seinem szientistischen Vater *zum Mittel* degradiert, will er ebenfalls nichts anderes sein, als ein *gutes Mittel*, das in der Lage ist, bei Vater und Universum ab und an eine Geste wohlwollender Anerkennung hervorzurufen. Gustave ‚wählt‘ zwar – wie sein älterer Freund – das ‚Scheitern‘, jedoch nicht zum Zwecke der Autodestruktion, sondern als Mittel des Widerstehens gegen den Utilitarismus seiner Familie und Klasse. Er ‚wählt‘ und gestaltet sein ‚Scheitern‘ so, daß es noch jenen gewünschten *Aspekt von Nützlichkeit* aufweist. Würde er das nicht tun, müßte er die gleichen Konsequenzen ziehen wie Alfred, nämlich selbst im Schreiben keinen Sinn mehr erkennen und ohne irgendeiner *Tätigkeit* nachzugehen, in die er seine Frustration an der Welt hineinkompensieren könnte, sich gänzlich der Resignation und damit der Selbstvernichtung überlassen. Das Sein des Künstlers ist für ihn – bei aller Passivität – mit der ‚Aktivität‘ *schöpferischen Tuns* verbunden. Wir erinnern uns an dieser Stelle an den *Nützlichkeitskoeffizienten* der Neurose, wie wir ihn bei der Besprechung von *Das Sein und das Nichts* expliziert haben. Gustave „entdeckt die Nutzlosigkeit, aber nicht wie Alfred als eine arrogante Unverbindlichkeit, sondern vielmehr als ein minderes Sein, als eine objektive Weigerung, es zu benutzen“⁵¹³. Ein Zuviel an Identifikation mit dem Vater (Ichideal) sowie mit den Gesetzen von Familie und Milieu verhindern

⁵¹² IF, II, p. 425, GF, I, p. 1059.

⁵¹³ IF, II, p. 428.

die Selbstaufgabe und bedauerlicherweise – wie Sartre implizit kritisiert – die Aufgabe seiner Neigung zur *Anpassung*. „Da er die Grundsätze und Auffassungen seiner Folterer teilt, kann er sich nicht durch die Revolte befreien; die unformulierte, unformulierbare – und damit real wirkungslose – Negation erstickt unter den Phantasmagorien des Ressentiments“⁵¹⁴. Die negative Rebellion Alfreds wünschte Sartre sich idealerweise in eine *positive* gewendet. Flaubert hätte dazu eher die ‚Konstitution‘ gehabt als sein älterer Freund, und doch war es ihm nicht möglich. Während Alfred sich in der Trägheit des Seins einschließt, erkennt Gustave, daß sein *handeln* bedeutet. Diese Einsicht resultiert aus der letztlich enttäuschten Beziehung zum ‚reinen Schönen‘: er kann die *Schönheit*, von der Alfred lebt und schwärmt, *nicht fühlen*. Flaubert versucht dessen Ästhetizismus zu imitieren, indem er sich *vergeblich* darum bemüht, *Geschmack*, den er von Haus aus nicht hat, sich anzueignen und zu empfinden. Wie immer, wenn er seine emotionale Ohnmacht bemerkt, will er sie umgehend *durch Imagination* eskamotieren. Mit viel Phantasie berichtet er dann von seiner Vorliebe für ‚Erlesenes‘ wie „Hängematten aus Kolibrifedern“ oder „Diwane aus Schwanenhaut“. Später wird er von seiner Ägypten-Reise „wertlose Bagatellen“ und „grobe Orientkitsch“ – wie Sartre die Brüder Goncourt zitiert⁵¹⁵ – mitbringen. Statt einer veritablen Revolte ‚wählt‘ Flaubert die ‚luxuriöse Geschmacklosigkeit‘ als Signet seines Widerstandes und seiner „zaghafte Negationen“⁵¹⁶. Er bemerkt jedoch in jener Zeit auch – und diese Erkenntnis leitet eine Kehre und damit das Ende der Kameradschaft ein –, daß das Irreale ein *zu schaffendes* ist, nicht ein *zu habendes* oder *zu besitzendes* und daß man es nicht erreicht wie man etwa einen fertigen Kunstgegenstand erwirbt. Er *verwendet* die Kunst ungeachtet ihrer scheinbaren Unbrauchbarkeit und *nutzt* ihre Nutzlosigkeit. Flaubert bearbeitet sie, macht sie zum Mittel und teilt ihr als Zweck einen ‚kreativen Widerstand‘ zu. Dies sieht er gegenüber seinem Freund geradezu *als seine Pflicht* an. Die Arbeit am Unnützen wird ihm zum ‚kategori-

⁵¹⁴ IF, II, p. 428.

⁵¹⁵ IF, II, p. 451.

⁵¹⁶ IF, II, p. 452.

schen Imperativ' (*la gratuité comme impératif catégorique*). „Als er schreibt: ‚Was ist das Schöne anderes als das Unmögliche [*Qu'est-ce que le Beau sinon l'impossible*]?'⁵¹⁷, hat dieser Satz einen doppelten Sinn: das Schöne ist das, was man nicht machen kann, aber es ist auch das, was man nicht haben kann“⁵¹⁸. Gustave verwandelt das Unmögliche in ein *mögliches Unmögliches* und das Nutzlose in ein *nützlich Nutzloses*. Weil er das Schöne ebenso wie das ‚reine Nutzlose‘ nie zu erreichen vermag, wendet er es ‚wenigstens‘ in eine *nutzbringende Irrealisierung*. Dennoch betrachtet er dies als *künstlerischen Akt*, da für ihn die *Materialisierung* des Imaginären nicht dessen *Realisierung* bedeutet⁵¹⁹. Noch einmal: Schönheit und Kunst signifizieren und symbolisieren *den Widerstand* einer Klasse, welche dem Utilitarismus sich verschrieben hat. Die Bewegung des Protestes kann – wie bei Flaubert – *produktiv* oder – wie bei Le Poittevin – *autodestruktiv* verlaufen. Ontologisch gesprochen begnügt Alfred sich mit dem trägen Zustand des ‚An-sich-Seins‘, während Gustave sich bemüht, sein Sein durch Handeln, also ‚Für-sich-Sein‘, zu ‚überschreiten‘. Man könnte mit Heidegger auch sagen, daß der Ältere das Sein *zum Tode* ‚wählt‘ und der Jüngere den Willen aufbringt, es *in Leben* zu verwandeln. Dennoch beschließt Gustave, „bei Satan in die Schule“ zu gehen, damit er von ihm lernt, die *Negation* als „absolute Waffe“ zu gebrauchen. Von ihm kann er lernen, „seinem Schöpfer ein unbestechliches Nein entgegenzusetzen“⁵²⁰. Er weiß jedoch nicht, daß es *zweierlei* Negationen gibt: „die des Herrn und die des Knechts. Alfred versucht, die erste zu praktizieren: er stellt sich über das Leben und versucht zugleich, es zu zerstören. So ersetzt er die Revolte durch eine pauschale und friedliche Negation. (...) Gustave dagegen verlangt die Anwendung einer geduldigen, mühevollen und zersetzenden Negation ...“⁵²¹. Er erkennt, daß die Verneinung *innerhalb* des Systems geschehen muß und nicht von außen kommen kann. Zutiefst wünscht er sich, die notwendige

⁵¹⁷ Brief an Ernest Chevalier vom 24. Juni 1837. *Anm. des Übers.*

⁵¹⁸ IF, II, p. 452, GF, I, p. 1086.

⁵¹⁹ Cfr.: IF, II, p. 454.

⁵²⁰ IF, II, p. 430.

⁵²¹ IF, II, p. 431.

Kraft zu haben, seine ‚Situation‘ anzufechten, zu *verändern* und „öffentlich die Ungerechtigkeit anzuklagen, deren Opfer er zu sein glaubt“⁵²². Er will deshalb auch die Abwehrreaktionen seines Freundes in die ‚Deontologie‘ der Mittelklasse verwandelt wissen: Fleiß, Arbeit, Wissenschaftlichkeit etc., all jene Normen, die er selbst gegen seinen Willen verinnerlicht hat und die ihm helfen, den Akt der Negation als ‚Leistung‘ zu betrachten. Sartre wertet die Verneinung Le Poittevins als verfehlt und die Flauberts nicht als ideal, jedoch als zumindest effektiver. Es ist unschwer zu erkennen, daß in dieser Deutung der ‚personalisierenden‘ Abläufe wieder seine eigenen Vorstellungen revolutionärer Dialektik hervortreten. Sie kulminieren in der konkludenten Feststellung, daß Gustave von seinem „neuen Meister“ verlange, „daß er sein ängstliches Ressentiment in eine begrenzte Revolte verwandelt“⁵²³. Damit fordert Flaubert von seinem ‚Lehnsherrn‘ jedoch etwas, zu dem er selbst aufgrund seiner ‚passiven Konstitution‘ nicht in der Lage ist. Er enthemmt und rächt sich allein und nach wie vor in den imaginären Erzählungen, die er verfaßt. Diese „gefestigten Träume“ (*rêves consolidés*) – wie Sartre sie nennt – ersetzen die „unmögliche Revolte; er stillt in ihnen unreal seine sexuellen Triebe; das Werk geht aus einem masturbatorischen Autismus hervor, von dem es ihn teilweise befreit; es ist überraschend, daß Gustave bis zum Ende seines Lebens die Manie behalten hat, das ‚Dichten‘ mit Onanie zu vergleichen“⁵²⁴. Flaubert legt fortan den Sinn seiner künstlerischen Tätigkeit in die *Abwertung der Realität* durch die literarische *Realisierung des Imaginären*.

Die Jahre zwischen 1838 und 1844 sind für Flaubert von schweren Krisen begleitet. Er stellt die entdeckte Berufung zum Künstler mehrmals von Grund auf in Frage. Psychosomatische Erscheinungen sind die Folge. Sartre hält bei der genauen Untersuchung der Krise die Beobachtung fest, „daß Flaubert sich genau in dem Maße schafft, wie er durch die Situation und die Ereignisse geschaffen wird“. Außen und Innen bilden die strukturelle Einheit seiner ‚Personalisation‘. Die *actio* der Anderen genießt

⁵²² IF, II, p. 431.

⁵²³ IF, II, p. 431.

⁵²⁴ IF, II, p. 453, GF, I, p. 1087.

dabei nicht etwa einen zeitlichen Vorsprung, welchem die *re-actio* Flauberts folgt, sondern die Bewegung vollzieht sich *zeitgleich*. Die Passivität des Jungen bestimmt die Aktivität seiner Umgebung mit. Diese wiederum unterliegt für sich genommen ebenfalls einem *passiven* Erleben. So sind beide, Flaubert *und* die Anderen, Teil eines *kollektiv-unbewußten Systems*, das historisch-strukturell nur schwer zu entschlüsseln ist. Über Sartres Methode diesbezüglich wissen wir ausreichend Bescheid. Die existentielle Unsicherheit, die Flaubert im angegebenen Zeitraum durchlebt, hat einen praktischen Anlaß: er ist siebzehn Jahre alt und muß sich konkrete Gedanken über seine Zukunft machen. Der noch bestehende Wunsch, Künstler zu sein, wird auf eine harte Probe hinsichtlich seines Realisierungspotentials gestellt. Es gilt nun, dieses Streben nach der Verwirklichung des eigenen Seins gegen den Vater, der von seinem Sohn verlangt, in Paris Jura zu studieren, durchzusetzen. Nach der Ablehnung seiner Schauspielerkünste erlebt Gustave nun auch die Zurückweisung seiner *schriftstellerischen* Ambitionen. „[I]n vollem Bewußtsein weist er [der Vater] die ‚literarische Berufung‘ seines Sohnes zurück“⁵²⁵. Ursprünglich war beschlossen, daß Gustave, wie sein älterer Bruder Achille, Medizin studieren sollte. Die Entscheidung für die *juristische* Fakultät war ein Kompromiß, auf den der Chefarzt nur wegen der ihm Sorgen bereitenden nervlichen Labilität seines Sohnes sich eingelassen hatte. Sartre meint, daß an den Ingenieurberuf für Gustave deshalb nicht gedacht wurde, weil das liberale Bürgertum der Bedeutung der Industrie sich noch nicht klar gewesen sei⁵²⁶. Durch die anstehende Berufswahl und die *materielle* Wahrheit einer Advokatur oder eines Notariats wird dem jungen Flaubert erstmals seine Klassenzugehörigkeit unangenehm bewußt. Er beginnt mit einem Mal zu verstehen, daß es nicht allein der Vater, sondern auch *seine Klasse* ist, die verhindert, einen solch ‚unnützen‘ Beruf wie den des Künstlers, zu ergreifen. Die bürgerliche Klasse, welcher er entstammt, erlaubt ihm nur eine geringe, genau definierte ‚Auswahl‘ an Berufen, die Sartre allerdings lieber als offene „Stellen“ bezeichnet wissen will, da sie mit

⁵²⁵ IF, II, p. 1025.

⁵²⁶ Cfr.: IF, II, p. 1024.

individueller Berufung nicht mehr viel gemein haben⁵²⁷. Er erkennt, daß man ihn gemacht hat, „damit er sich zum Bürger *make*, indem er *einen Beruf ergreift*. Das heißt: indem er eine Karriere unter denen auswählt, die den Söhnen des Bürgertums vorbehalten sind“⁵²⁸. Diese „Stellen“, welche für ihn keine *Berufe* im eigentlichen – nämlich *gefühlten* – Sinne darstellen, kommen dem Jüngling *austauschbar* vor. „Advokat, Arzt, Unterpräfekt, Notar, Anwalt, Richter:“⁵²⁹ das ist *sein* Möglichkeitsfeld, aber es ist auch der komplexe Zweck, der sein Sein-müssen und sein Schicksal, das heißt, sein Sein, definiert“⁵³⁰. Flaubert fürchtet sich nicht nur vor einem bürgerlichen Beruf, sondern vor der bürgerlichen Existenz *als Ganzer*. Es überkommen ihn massive Ängste bei der Vorstellung, er müsse ein verheirateter Mann werden, mit einer ‚ordentlichen Anstellung‘ Geld verdienen und ein ansehnliches, ‚moralisches Leben‘ führen sowie und eine ebenso ‚brave Familie‘ hervorbringen und dieser vorstehen wie es sein eigener Vater tut. Er fühlt zu keinem Beruf sich wirklich hingezogen. Er weiß sich zu nichts *berufen*. Das Erwachsensein jedoch nötigt ihn, mit irgendeiner Tätigkeit seinen Lebensunterhalt zu verdienen und „Lückenbüsser in der Gesellschaft“ zu sein, indem er seinen „Platz“ in ihr ausfüllt⁵³¹. Doch wie, wo aus dem ‚Kind ohne Sein‘ ein ‚Mann ohne Eigenschaften‘ geworden ist? Im Grunde besitzt er beides, Sein und Eigenschaft, es ist ihm nur nicht bewußt, er

⁵²⁷ IF, II, p. 860. Genauer führt Sartre dort aus: „Was ist ein Beruf? Eine doppelte Realität, würde ich sagen. Regierung, Verwaltung oder Privatindustrie schaffen oder streichen Beschäftigungen auf Grund der gesellschaftlichen Bedürfnisse (die natürlich nach einer gewissen Optik interpretiert werden). Die Bestimmung der Anzahl der Stellen ist ohne Zweifel eine *praktische* Entscheidung. Aber – solange die gesellschaftliche Stabilität nicht durch das demographische Wachstum oder irgendein anderes historisches Faktum bedroht ist – das Entscheidungsmoment wird auf seinen einfachsten Ausdruck reduziert: man läßt die Ziffern sprechen und transkribiert lediglich ihre Erfordernisse; meistens bloße Routine“.

⁵²⁸ IF, II, p. 860.

⁵²⁹ Das sind die Berufe, die er in seinem Brief an Ernest Chevalier vom 23. Juli 1839 aufzählt. [Anm. von Sartre]

⁵³⁰ IF, II, p. 862.

⁵³¹ So Flaubert in seinem Brief an Ernest Chevalier vom 23. Juli 1839, cit. in IF, II, p. 1022.

fühlt es nicht. Wieder einmal sieht er sich einer Realität ausgesetzt, die in ihrer Objektivität unerschütterliche ewige Wahrheiten zu repräsentieren scheint und ihn nur Unbehagen und Zwang empfinden läßt. Die Vorstellung, dieser *von Anderen* gesetzten Wirklichkeit womöglich nicht, wie sehnlichst gewünscht, entinnen zu können, löst bei Gustave tiefe Verzweiflung aus. Sein Schicksal scheint so unverfügbar, „als wenn der Chefchirurg eines Nachts zu seiner Frau gesagt hätte: ‚Komm, ich mache dir einen Notar‘“⁵³². In dieser Angst entdeckt Sartre Flauberts unbedingten Willen, seiner Klasse und ihren Zwängen zu entkommen, indem er sie *wechselt*. Nur als Aristokrat könnte er es sich leisten, in der notwendigen Ruhe und materiellen Sicherheit das *nützliche Nutzlose* hervorzubringen. In *seiner* Klasse verweilend, würde er „verkommen und sich mit dreißig Jahren in der Haut eines verscheidenden Notars wiederfinden“⁵³³. Die bürgerliche Erwartungshaltung dürfte seine Existenz als Dichterkünstler in und aus den eigenen Reihen nicht zulassen. Hinzu kommt, daß Flaubert sich nicht für begabt genug hält, um vom Schreiben leben zu können und daß er mit dem lyrischen ‚Geschmack‘ seiner Zeit, der Romantik, Schwierigkeiten hat⁵³⁴. „Gustave weigert sich seit langem, die menschlichen Zwecke [*les fins humaines*] zu teilen – die er meist mit denen des Bürgertums gleichsetzt“⁵³⁵. Doch wie soll er einen *Klassenwechsel* vollziehen, um das eigene Sein verändern zu können? Dazu bedarf es einer Institution, die legitimiert

⁵³² IF, II, p. 864.

⁵³³ IF, II, p. 866.

⁵³⁴ Cfr.: IF, II, p. 854: „Flaubert, der so wenig geschaffen ist, *sich zu sehen* oder die Produkte seiner emotionalen Rhetorik zu beurteilen, wird plötzlich mitten in der Romantik mit einer neuen Krankheit geschlagen: der Auffassung der Schönheit als Produkt einer *reflektierten* Kunst. Anfangs schwankt er zwar etwas, und der Geschmack scheint wie das Genie nur eine Gabe zu sein – ‚Racine hatte den Gaumen dafür‘ –, aber nach und nach tritt die reflexive Kontrolle in den Vordergrund, das heißt, die Reflexion des Schriftstellers über sein Werk unterscheidet sich nicht von seiner Reflexion über sich selbst. Es ist ja eine historische und soziale Tatsache des 19. Jahrhunderts, daß das Heraufkommen einer ‚kritischen Poesie‘ offenkundig von kreativer Impotenz begleitet war“.

⁵³⁵ IF, II, p. 871, GF, II, p. 1493 sq.

ist, ihn zu ‚adligen‘, ihm offiziell einen *anderen Zweck* zu erteilen, so wie seine Klasse entsprechend ihren ‚Erfordernissen‘ dem Menschen, der ihr angehört, dessen *Zwecke* für ihn ‚auswählt‘. Ein Gott könnte diese Aufgabe übernehmen, allein es gelingt Gustave nicht, an einen zu glauben. Wir lernten die religiöse Problematik im Rahmen der Besprechung seiner ‚Konstitution‘ bereits kennen. Die bohrende Frage nach dem *Nutzen*, welche in seiner Umgebung sich einer Überpräsenz erfreut, läßt ihn immer wieder Zweifel aufkommen an seiner in der Freundschaft mit Alfred sich zu-rechtgelegten Auffassung vom „Kunstarbeiter [ouvrier d’art]“⁵³⁶, wie er sich später gerne nennen wird und als der er sich verstehen möchte. Die Überlegenheit der Kunst gegenüber dem Gewerbe muß er sich bisweilen selbst suggerieren, um daran glauben zu können. „Was allem überlegen ist, die Kunst. Ein Lyrikband ist mehr wert als eine Eisenbahn“⁵³⁷ – schreibt er. Eine Zeit lang glaubt er an nichts mehr und steht in der Gefahr, dem Nihilismus Le Poittevins, den er eigentlich ablehnt, zu verfallen. Sartre ist der Kühnheit seiner Vermutungen sich wohl bewußt, versucht jedoch, sie jedesmal durch gründliche Recherche der Primärquellen zu belegen. In diesem Falle sind seine Hypothesen das Ergebnis der Lektüre von *Agonies*, die Flaubert in jener Zeit der Krise, 1838, verfaßte und seinem Freund Alfred widmete. Er hält daraus unter anderem folgenden Satz für zitationswürdig: „Warum langweilt mich denn alles auf dieser Erde?“⁵³⁸ Es ist das *So-sein-müssen* des jungen Autors, das *Sein ohne Zweck*, das sich nach Sartre hier über einen ihm fremden und „böartigen Willen“ beklagt, „der die Schicksale aufzwingt, um den Urfluch in der Zeit zu verwirklichen“. Wie rettet er sich? Die wenigen Werke, die Flaubert in den Jahren seiner Krise schreibt, enthalten – und das ist das Neue daran – erstmals *autobiographische* Züge. Mehr als in den übrigen Texten dringt das Ego des Verfassers durch die Figuren hindurch an die Oberfläche. Er merkt dies, weiß aber auch, daß es ihm *unbewußt* geschehen ist, da er weder über die Fähigkeit noch über den Willen zur Selbstreflexion verfügt. Die

⁵³⁶ IF, II, p. 869, GF, II, p. 1491.

⁵³⁷ Flaubert, *Souvenirs*, p. 92, cit. in IF, II, p. 870.

⁵³⁸ Flaubert, *Agonies*, I, p. 157, cit. in IF, II, p. 880.

Ängste über die Beschränkung seiner beruflichen Zukunft haben ihn erwachen und die *Konfrontation mit der Realität*, die er bisher tunlichst mied, aufbrechen lassen. Seine erklärte Absicht ist es nun, den ‚Glauben an nichts‘ zum *allgemeinen* ‚kategorischen Imperativ‘ zu erheben. Aus diesem Grunde bietet er die Stimmen und Charaktere der Figuren in seinen Erzählungen dem Leser zur *Identifikation* an. Damit macht er sich selbst zum *individuellen Allgemeinen*. Diese neue *Zwecksetzung* als Legitimation *durch sich selbst* beruhigt ihn kurzfristig und läßt ihn seine seelischen Beklemmungen besser ertragen. „Mit dem Auftauchen der Reflexion verliert das Schreiben-als-Befriedigung seinen Traumcharakter und wird zum Schreiben-als-Plädoyer: die Totalisierung von innen löst seine Besonderheit auf, die sich verallgemeinert, indem sie angemessene Wahrnehmung der Realität wird. Im Namen dieser Wahrnehmung verurteilt er seine Klasse unwiderruflich“⁵³⁹. Durch ihn soll die Welt sich der Unmöglichkeit, Mensch zu sein, bewußt werden. „[E]r wird diejenigen Bürger nennen, die systematisch vermeiden, daran zu denken“⁵⁴⁰. In der Totalisierung *seiner Erfahrungen* und seines Willens zur Negation sieht Flaubert zum ersten Mal eine *Wahrheit*, die auch ihm zugänglich ist. Der Klassenkonflikt definiert sein Verhältnis zu *Realität, Dichtung* und *Wahrheit* von Grund auf neu. Über *Madame Bovary* wird er deshalb später schreiben: „Alles, was man erfindet, ist wahr, sei dessen sicher. Die Poesie ist etwas ebenso Präzises wie die Geometrie. Die Induktion ist ebensoviel wert wie die Deduktion, und wenn man dann an einem bestimmten Punkt angelangt ist, täuscht man sich nicht mehr über alles, was die Seele betrifft. Meine arme *Bovary* leidet und weint sicher in zwanzig Dörfern Frankreichs zugleich in eben dieser Stunde“⁵⁴¹. Das *Nichts* ist die Wahrheit von allem. Es soll nicht mehr allein Flauberts Wahrheit sein, sondern als *allgemeine* sich offenbaren. Dies ist nichts anderes als seine *Rache* am Bürgertum, welches seine sadistische Seite zu spüren bekommen soll: „die Anderen bezeichneten ihn durch

⁵³⁹ IF, II, p. 887.

⁵⁴⁰ IF, II, p. 887.

⁵⁴¹ Brief an Louise Colet vom 14. August 1853. *Anm. d. Übers.* Cit. in IF, II, p. 888.

jenes *Er*, das sich nicht hat auflösen können, als eine Mißgeburt; durch das reflexive Ich zwingt er sie, sich selbst zu bezeichnen und ihr Verdammtenchicksal zu entdecken. Beim Konstruieren seines Romans hängt uns Gustave seine ‚Anomalie‘ an, so daß es jetzt an uns ist, sie in jenes Allgemeine, die *conditio humana*, zu verwandeln⁵⁴². Die Wahrheit, die Flaubert befreit, liegt in der Äußerung seiner *individuellen Erfahrungen*, in der Extrapolation seines *subjektiven* Unbehagens. Der *intime Roman*, den Gustave als *seine* Gattung ursprünglich wählt, um ein Werk nur *einer* vertrauten Person, nämlich Alfred Le Poittevin, widmen zu können, soll nun das *einzelne Allgemeine* hervorbringen und von einem breiten Publikum rezipiert werden.

Als *sein eigener Gott* gibt Flaubert sich *seine Zwecke* wie durch einen Ritterschlag, mit dem er sich selbst in den Adelsstand erhebt. Er bewältigt die Realität, die ihn überfordert, nur, indem er sie in Vergangenheit verwandelt. Die Wirklichkeit in ihrer Totalität vermag er nur zu erfassen und zu ‚empfinden‘, wenn er sie als imaginäre Parallelwelt noch einmal – *für sich* – schafft. „Aber was für eine Freude, sobald die Gegenwart verflossen ist: man beglückwünscht sich zu ihrer relativen Armut und ihrer Gefügigkeit: ‚... schuf ich sie mir da‘, sagt Flaubert [in *Mémoires d'un fou*]. Mit anderen Worten: Die Vergangenheit wird ihr Sein nur von mir haben – da es ja ein heraufbeschworenes Nicht-sein ist –, und weil diese Vergangenheit mich selbst darstellt, werde ich mich nur von mir selbst haben“⁵⁴³. Mit dieser *Kunst* der Irrealisierung gelingt ihm – zunächst auf der literarischen Ebene – das Losreißen von seinem Klasse-sein. Sie hilft ihm, den „Schrecken seines Unterschieds“ und seiner Andersartigkeit zu verdrängen, indem er ihn in einen „allgemeinen Zug der Menschennatur“⁵⁴⁴ rückverwandelt. Aus der persönlichen Abwehrhaltung wird auf diesem Wege eine epische Gattung.

Eine *Selbstanalyse* würde Gustave aufgrund der dadurch entstehenden narzißtischen Kränkung – wie die meisten Menschen – vermeiden. Seine Absicht ist es schließlich, dem Außenseitersein

⁵⁴² IF, II, p. 892.

⁵⁴³ IF, II, p. 912.

⁵⁴⁴ IF, II, p. 922.

und der Besonderheit seiner Existenz zu *entfliehen*. Die Selbstanalyse drohte ihn dagegen im Bewußtsein seiner Problematik einzuschließen und ihn noch mehr ‚im Kreis gehen‘ zu lassen⁵⁴⁵. Sein Verdrängungsmechanismus funktioniert für eine Selbstaufarbeitung zu effektiv. Deshalb „kaut er wieder“ und wartet geduldig, bis das Allgemeine in Gestalt der *conditio humana* ihn ‚gnädig‘ ‚adoptiert‘. Auf diesem Wege mag ihm das, was man heute, mit den uns zur Verfügung stehenden psychologischen Mitteln, unter *Selbsterkenntnis* versteht, nicht recht gelingen, obwohl er sich im Grunde danach sehnt, sich selbst besser *verstehen* zu können. Dennoch besitzt Flaubert ein „außergewöhnliches *Verständnis* seiner intimen Regungen“. Dieses Verständnis ist nach Sartre „eine stumme Begleitung des Erlebten, eine Vertrautheit des subjektiven Unternehmens mit sich selbst, eine Perspektivierung der Komponenten und der Momente, aber ohne Erklärung, es ist ein dunkles Erfassen des Sinnes eines Prozesses jenseits seiner Bedeutungen; mit anderen Worten, es ist selbst erlebt und ich werde es *präreflexiv* nennen (und nicht unreflektiert), weil es als eine distanzlose Verdoppelung der Verinnerung erscheint“⁵⁴⁶. Diese „Morgenröte einer Reflexion [*l'aurore d'une réflexion*]⁵⁴⁷“, wie Sartre sagt, reicht tiefer an ein wirkliches *Verstehen* des Erlebten heran als manches ‚verbal durchorganisierte System‘, welches *normalerweise* als reflexiv bezeichnet wird. *Geahnte* Tiefen, die nur schwer zur Artikulation gelangen, sind für Sartre eine besondere Form der Wahrnehmung *unbewußter* Vorgänge. Gerade durch die gutgemeinte ‚Ordnung der Worte‘ wird ‚das Verstandene‘ häufig verfälscht. Flauberts vager Versuch einer *Selbsterkenntnis als stummer und ahnender Begleitung des Erlebten* scheint ihm Vorbild für seine eigene ‚Ethik des verstehenden Nicht-Wissens‘ zu sein. Die ‚Verstehenswünsche‘ des Romantikers antizipieren für Sartre, was die Psychoanalyse später systematisch unternommen hat: die Erforschung des unbewußten Seelenlebens am Individuum. So ist es auch zu erklären, daß Gustave – wir erwähnten das bereits weiter oben – die ‚geheime‘ Bedeutung *der Träume* spürte. In

⁵⁴⁵ Cfr.: IF, II, p. 927.

⁵⁴⁶ IF, II, p. 930.

⁵⁴⁷ IF, II, p. 930, GF, II, p. 1551.

Mémoires d'un fou fügt Flaubert 1838 – ohne zu fürchten, den Faden der Erzählung zu unterbrechen und den Leser zu verwirren – zwei ausgewählte Alpträume ein. Der eine beinhaltet sein Verhältnis zur Mutter, der andere seine Beziehung zum Vater. Für Sartre ist letzterer „der erste absichtlich erzählte Kastrationstraum der französischen Literatur“⁵⁴⁸. Statt ‚reflektiert‘ und direkt über die Konflikte mit seiner Familie zu schreiben und diese seinem Publikum mitzuteilen, beauftragt er zwei Träume damit. In ihrer ganzen Abstraktheit wirft er sie ohne Erklärung dem Rezipienten hin. Das *Unerkennbare* ist zwar Flauberts Erkenntnisobjekt, aber weder er, noch seine Zeit verfügen über ein anderes Erkenntnis-mittel als die *Ahnung* und die *Intuition* – was auch immer darunter verstanden wurde. „Ein halbes Jahrhundert vor Sigmund Freuds *Traumdeutung*, als die Psychologen im Traumleben noch ein bloßes Wiederaufleben der vom organischen Leben des Schlafenden entstellten Eindrücke des Wachzustandes sahen, zeigt Flaubert durch die Koppelung zweier Träume (der Vater, die Mutter), daß er sie dunkel als Zugang zu sich selbst erfaßt hat. Aber sofort ängstigt sich der Taucher und gibt sich den Stoß, um wieder an die Oberfläche zu kommen“⁵⁴⁹. Die fehlende Einsicht in die Zweckhaftigkeit einer Sache oder des Daseins überhaupt, ist mit grundsätzlicher Verständnislosigkeit in eins zu setzen. ‚Nicht-verstehen‘ bedeutet immer zugleich *den Zweck* von etwas nicht erkennen können. Erlebtes bleibt in dem Falle als *reines* Erleben bestehen. Zweck-losigkeit und Überdruß haben dann dieselbe Ursache. Die *einsame Selbstbestimmung*, welche der *Existentialist* Sartre vom Individuum fordert, vollzieht sich nur über einen Akt von ‚verstehendem Erkennen‘ sowie von aus der Dialektik entwickelter und abgeleiteter Zwecksetzung. Jedes ‚Verstehen‘ trägt zur Reduzierung *der Absurdität* des Seins bei. Dabei genügt schon die beschriebene Form des *Ahmens* oder *Fühlens*, um dem angestrebten *Verstehen* genüge zu tun. Auch die Neurose ist in der Lage, eine solch ‚unbewußte Hermeneutik‘ zu leisten. Sie signalisiert dem Subjekt durch die Psychosomatik einen Konflikt. In dem Maße, wie diese Signale vom Empfänger aufgenommen und

⁵⁴⁸ IF, II, p. 931.

⁵⁴⁹ IF, II, p. 932.

verwandelt werden, können Re-aktionen stattfinden und eingeleitet werden – bewußt oder unbewußt. Sartre fällt in diesem Zusammenhang eine Passage aus Flauberts *Voyage en Orient* ins Auge, wo jener von seiner Ägypten-Reise, die er 1850 bis 1851 gemeinsam mit Maxime du Camp unternommen hatte, berichtet. Er schildert eine kurze Szene aus der Wüste: das im Grunde unspektakuläre Vorbeiziehen einer Karawane mit Dromedaren sowie verhüllten und schweigenden Männern, die sie führen: „[S]ie kommen ganz nahe an uns vorbei, man sagt nichts zueinander; es ist wie ein Gespenst in den Wolken. Ich fühle etwas wie ein Gefühl von Entsetzen und rasender Bewunderung ... (...) und ich empfand eine unerhörte Lust“⁵⁵⁰. Sartre fragt zurecht, warum Flaubert, der ohne jede Erregung ganz Ägypten gesehen hat, ein solch tiefes Empfinden beim Vorbeiziehen einer Karawane überkommt. Er ist der Ansicht, daß in dieser Szene sich dem Romanzier die Realität so *darbietet*, wie er sie sich wünscht. Sie enthüllt Flauberts wahre Beziehung zu seinem eigenen und *der Anderen* Sein. Es ist eine bloße *Koexistenz*. „Keinerlei Kontakt wird angedeutet oder ist möglich mit jenen Menschen, die keine der Sorgen Flauberts teilen und nicht seine Sprache sprechen. In dieser Karawane zeigt sich ihm die Menschheit als eine Spezies, deren *Zwecke* er nicht teilt, deren wahre Ziele ihm fremd bleiben“⁵⁵¹. Sartre entdeckt in der Passage die Metaphorik der *Entfremdung*. Die Männer der Karawane objektivieren Flaubert in jenem Moment nicht, sie gehen ihn aber auch nichts an. Man kümmert sich nicht umeinander, läßt sich in Ruhe. Der Mensch stellt dort sich als *ungreifbarer* dar, „der vorübergleitet und im Nichts verschwindet“⁵⁵². Das „Sein als Erscheinung, die auf den Schein reduzierte Erscheinung, das Wesen der Kommunikation, das sich als absolute Nicht-Kommunikation enthüllt, das Imaginäre und das Reale in einem, das ist es, was Flaubert plötzlich vor Entsetzen und Freude erschauern läßt“⁵⁵³. Die Begegnung mit den Anderen wird nicht in Sprache übersetzt. Ein System verbaler

⁵⁵⁰ Flaubert, *Voyage en Orient*, II, p. 595, cit. in IF, II, p. 950.

⁵⁵¹ IF, II, p. 950.

⁵⁵² IF, II, p. 950.

⁵⁵³ IF, II, p. 950.

Kommunikation ist nicht notwendig und für eine Hermeneutik – sofern diese überhaupt erforderlich oder gewünscht ist – nicht unentbehrlich. Vielmehr genügt für den Kontakt mit jener fremdartigen ‚Gesellschaft in Bewegung‘ eine *visuelle* Wahrnehmung, die von einem ‚stummen Verstehen‘, einer ‚unbewußten Ahnung‘ begleitet wird. Anstelle des sich dem endlosen Diskurs überantwortenden *Erklärenden* und anstelle des allein im Kraftakt rationaler Argumentation sich *Erschließenden* wird dem ‚Pathos reinen Erlebens‘ absolute Priorität eingeräumt. Diese metaphorische Szenerie enthüllt außerdem Gustaves *moralische* Haltung. Wenn die Zwecke der Anderen an ihm – wie eine Karawane – buchstäblich *vorüberziehen*, ihm also vollkommen unzugänglich sind, wie soll er dann von sich aus erkennen können, was für diese Menschen gut oder schlecht ist. Dies mag wohl auch der Grund sein, warum ihn seine ‚passive Konstitution‘ das ganze Leben lang vor jeglichem Altruismus bewahrt hat. Für Sartre ein Beweis mehr für die Richtigkeit seiner in *Das Sein und das Nichts* grundgelegten ‚unmöglichen‘ Ethik, die in der Nichterreichbarkeit der subjektiven Freiheit des Anderen ihren Grund findet. Diese Art von Moral ist für ihn – obwohl er um ihre Funktion als Selbstschutz und Abwehr weiß – eine *hoch-mütige*. „Die Regung des Hochmuts reißt das Individuum von seinem Sein los und verleiht ihm zugleich die künstlerische Vision (Totalisierung von außen)“⁵⁵⁴. Um sich von seiner Klasse zu lösen, nimmt er die *Außen-* oder *Vogelperspektive* ein und betrachtet die ‚gesellschaftliche Bewegung‘, welcher er entstammt, wie eine ziehende Karawane in der Wüste oder wie Madame Bovary und ihr Geliebter Léon in der fahrenden Droschke. Der Hochmut als ethisch-ästhetische Methode wird von Flaubert zur ‚Pflicht‘ erhoben, um das Gelingen neuen Seins durch die *Nichtung* alten Seins zu garantieren. Er sieht darin die einzige Möglichkeit, „sein ursprüngliches Vorgefertigtheitsein zu bekämpfen“⁵⁵⁵. Die von seiner Klasse an ihn herangetragene Forderung nach Zweck und Nutzen transponiert Gustave in seine Poesie, um sie wiederum gegen jene zu wenden, von denen er sich objektiviert fühlt. Der aufdringliche Utilitarismus der bürger-

⁵⁵⁴ IF, II, p. 953.

⁵⁵⁵ IF, II, p. 989.

lichen Mittelschicht kehrt sich in der Person und Literatur Flauberts *gegen sich selbst*. Durch die Krise, welche sein auftretendes Klassenbewußtsein auslöste, hat Flaubert seine literarische Position im wesentlichen gefunden. Nur im *Negieren* der Realität, welche ihn eine konkrete Angst und Not ‚in Situation‘ lehren, ist für den heranreifenden Poeten ein Aufbrechen *aus der Passivität des Erlebens* möglich. Diese Erkenntnis will Sartre als eine *allgemeine*, das heißt als eine für *jedes Subjekt* gültige und auf *jeden Menschen* übertragbare verstanden wissen. Was noch aussteht, ist die Klärung von Flauberts *beruflicher* Zukunft. Wie kann er seiner Klasse und ihrer Normativität entgehen?

Ungeachtet seiner Entdeckung der ‚nützlichen Nutzlosigkeit‘ in Gestalt der Gattung des *intimen Romans* als Mittel (und Racheinstrument) seines Künstlerseins, sieht er sich nicht in der Lage, daraus einen ‚Brotberuf‘ zu machen. Es mangelt ihm an ausreichendem Selbstvertrauen. Zum einen siegt ein wiederholtes Mal das Gefühl von Minderwertigkeit, zum anderen greift der masochistische Mechanismus, welchen er zur Abwehr sich angewöhnt hat: er *erniedrigt* sich selbst, indem er dem Willen seines Vater sich *unterwirft*, der ihn nötigt, Jura zu studieren. Flaubert fühlt jedoch, daß ein auf ihn zukommendes Notariat in der französischen Provinz eher einer Selbstzerstörung gleichkäme als der gewünschten *Erhabenheit von unten*. Er würde auf diese Weise die eigentlich beabsichtigte ‚Souveränität der Miserabilität‘ sicher nicht erreichen können. Seine ‚passive Aktivität‘ verleitet ihn zu erwarten, daß seine bedrängte Situation durch einen synergetischen Effekt gelöst wird. *Natur* und vor allem *Gnade* sollen über seine Berufung entscheiden. Er erwartet, mit Hilfe der ‚Vorsehung‘ einen Geniestreich zu vollbringen, indem es ihm gelingt, ein *Meisterwerk* zu schaffen, welches ihn mit einem Male aus der Misere in den ‚aristokratischen‘ Künstlerstand katapultiert, von dem aus er die Welt in kosmischem Hochmut beobachten und verurteilen kann. Nur in der *Erwähltheit des Genies* gesteht er sich das Recht zu, als Künstler zu leben. Die materielle Frage würde sich – so lebensklug ist Flaubert als Angehöriger des Mittelstandes – außerdem bei einem großen und verbreiteten Schriftsteller erübrigen. So sind seine Gedanken an die Zukunft von überfliegender

Träumerei und ängstlicher Niedergeschlagenheit gleichermaßen gezeichnet. „Es gibt Tage,“ – schreibt er – „wo ich in den Salons brillieren, meinen Namen mit Aufsehen ausgesprochen hören möchte, und andere Male, wo ich mich entwürdigten und erniedrigen, in der tiefsten Bretagne Notar sein möchte“⁵⁵⁶. Flaubert will alles oder nichts. Es gibt für ihn keinen *Mittel-weg*, denn das würde *Mittel-mäßigkeit* bedeuten und ihn wiederum im wörtlichsten Sinne an seine Klasse binden, der er ja entkommen möchte. Dies gelingt nur, indem er sie entweder *über-* (als angesehener Schriftsteller) oder *unterschreitet* (als trinkender Provinznotar). „[I]ch werde Jura studieren, was anstatt zu allem, zu nichts führt“⁵⁵⁷. Wenn er kein Genie sein kann oder Chefarzt, will er sich auf der untersten sozialen Stufe wiederfinden, was wiederum seiner *Passivität* und seinem Hang zur Untätigkeit entgegenkäme. „Notar in der Bretagne – der letzte der bürgerlichen Berufe. Oder aber – warum nicht – er wird *unter* seine Klasse sinken, er wird Maultiertreiber, Kameltreiber sein: Sonne, einen leeren Kopf, Subproletariat. Das setzt voraus, daß er mit dem gestohlenen Reisegeld flieht und den väterlichen Fluch verwirklicht, indem er zur Schande seiner Familie wird. Ein andermal ist sein Nihilismus weicher: dann ist er neapolitanischer Rentner“⁵⁵⁸. Im Beruf eines Notars oder Staatsanwaltes kann Flaubert keinen *Nutzen* erblicken. Dies ist der Grund, warum eine solche Tätigkeit ihn ins *Nichts* führen würde und weshalb er sie als so niedrig einstuft. In einem Notariat sieht er sich aller Möglichkeiten der ‚Überschreitung‘ seines Seins und damit seiner *Zukunft* schlechthin beraubt. „Sich zu Tode trinken oder Notar in Yvetot sein – oder vielleicht sich als Notar zu Tode trinken –, auf jeden Fall wird Flaubert nach seinem Jurastudium nur noch ein lebender Leichnam sein: die Zukunft ist nichts, weil er in ihr als ein Nichts fungieren wird“⁵⁵⁹. Für seinen Bruder, der die Ehe eingeht und als Arzt sich zur Kopie des Vaters macht und damit die Mittelmäßigkeit wählt,

⁵⁵⁶ Flaubert, *Souvenirs*, p. 100, cit. in IF, II, p. 999.

⁵⁵⁷ Brief von Gustave Flaubert an Ernest Chevalier vom 23. Juli 1839, cit. in IF, II, p. 1022.

⁵⁵⁸ IF, II, p. 1039.

⁵⁵⁹ IF, II, p. 1040.

welche seine Klasse von ihm verlangt, hat Gustave nur Verachtung übrig: „Achille ist in Paris, er macht seinen Doktor und möbliert sich. Er wird ein braver Mann werden, von nun an wird er jenen Polypen ähneln, die an den Felsen kleben“⁵⁶⁰. Diese radikale Auffassung der Dinge erschwert ihm einerseits noch mehr seinen ohnehin gestörten Zugang zur Realität, andererseits führt sie ihn *intuitiv* dorthin, wo er *sein* will. Schließlich wird er tatsächlich eines Tages bei Hofe, in den Salons der Prinzessin Mathilde, „brillieren“.

Flauberts innerer Widerstand äußert sich in der Tatsache, daß er *Zeit* verliert. Zwischen seinem gymnasialen Abschluß und dem Studienbeginn in Paris vergehen zwei Jahre. Er versucht, den Antritt seines Jurastudiums hinauszuzögern. Die ‚offizielle Erlaubnis‘ dazu durch die Institution Familie geben ihm seine psychosomatischen Störungen. Gustave erleidet zwischen 1838 und 1844, also vor dem eigentlich entscheidenden Nervenzusammenbruch in Pont-l'Évêque, eine Vielzahl kleinerer ‚Nervenattacken‘. Für den Vater rührt die Schwermut seines Sohnes selbstverständlich nicht von einer verhinderten Berufung: „ganz im Gegenteil, er sieht darin nur eine *natürliche*, das heißt rein physiologische Minderwertigkeit, die ihm große fortgesetzte Anstrengungen versagt“⁵⁶¹. Die Ohnmachtsanfälle, die ihn schon seit der Kindheit parallel zu deren diversen Zurückweisungen begleiten, findet Sartre in Flauberts Romanen aus jener Zeit als *Wunschvorstellungen* wieder, was ihre *psychische* Ursache beweisen soll. Aus *Novembre* zitiert er eine aussagekräftige Passage, die Gustaves Willen, die Welt vom Blickwinkel *des Todes* aus zu betrachten, veranschaulicht. Er beneidet dort: „jene langen Steinstatuen ..., die auf den Gräbern liegen“ und glaubt von ihnen sagen zu können, „daß sie ihren Tod genießen“⁵⁶². Seine Zukunftsängste verdichten sich derart, daß er über seine lethargischen Zustände hinaus den Wunsch hegt, in „anorganische Materialität“, in das „reine und inerte Da-sein ohne Eigenschaft“ einzugehen. Sein Körper drückt

⁵⁶⁰ Brief von Gustave Flaubert an Ernest Chevalier vom 15. April 1839, cit. in IF, II, p. 1027.

⁵⁶¹ IF, II, p. 1025.

⁵⁶² Flaubert, *Novembre*, I, p. 255, cit. in IF, II, p. 1048.

in Nervenankfällen oder durch geistigen Absentismus aus, was er zuinnerst ersehnt, aber nur *imaginär* zu erreichen vermag. Diese Vorstellungen finden sich deshalb in seiner Dichtung, dem Ort ihrer *irrealen Realisierung*, wieder. Gustave wünscht sich, *reine Materie* zu sein, da diese alle ihre Bewegungen *von außen* erhält. Ihre Trägheit und ihr unbewegliches ‚An-sich-Sein‘ entsprechen einer „nackten Passivität“⁵⁶³, der jedes eigenständige Handeln erspart bleibt. Wieder sieht er in der Femininität das symbolisierte Ideal eines solch passiven Seins, wie er es zu leben verlangt. „Als Mann wird er vorübergehend ernährt, damit er einen Beruf lernt; als Frau bliebe er *für immer* am häuslichen Herd, in der Familie; ohne eine andere Verantwortung als die fürs ‚Haus‘. Er beneidet seine Schwester Caroline, die den ganzen Tag nichts tut, außer auf einen Gatten zu warten und einige annehimliche Künste zu pflegen“. In der idealisierten Frauenrolle glaubt er den ‚Versorgungszustand‘ seiner Jugend unendlich prolongieren zu können. Sartre interpretiert diese Sehnsucht nach dem *passiven* Erleben als ein *stilles Verlangen nach Aktivität*, denn Flaubert glaubt nur handeln zu können, wenn er *gehandelt wird*. Er wartet jeweils auf den Einsatz *der Anderen* oder *des Schicksals*. Einen Beruf kann er nur *ergreifen*, wenn er von einer Berufung *ergriffen wird*. „Wenn man das Handeln durch seine Ergebnisse definiert, so ist Gustaves Passivität durchaus Handeln: er betreibt Gleitflug, ... er benutzt die Strömungen des Innenlebens, und wenn er sich hinzugeben glaubt, steuert er sich im Grunde“⁵⁶⁴. Zum „Innenleben“ verurteilt, *kann er nicht anders*, als seinen unbewußten „Strömungen“ zu folgen. Gustave scheint weder zu wissen, daß er in seiner Passivität *der Konstrukteur* seiner Handlungen ist, noch, daß sein Umfeld, ohne dessen Dirigismus er völliger Trägheit überlassen bliebe, durch ihn ebenso gesteuert wird wie er selbst von jenem. Die *Steuerung von außen* ist in Wahrheit ein reziproker Vorgang, an dem alle Seiten zugleich beteiligt sind. Das bedeutet, Flaubert hat mehr ‚Macht‘ – wenn auch *unbewußt* – über seine Handlungen als ihm lieb ist. Anders ausgedrückt: je *ohnmächtiger* er sich gibt und zu sein glaubt, desto *wirkmächtiger* ist er in seinem Tun. Sartre

⁵⁶³ IF, II, p. 1048.

⁵⁶⁴ IF, II, p. 1081.

gesteht, daß dieser „Aktivitätstyp“ ein besonderer ist und *das Gegenteil* der üblichen methodischen Praxis darstellt. Für gewöhnlich überschätzt das Subjekt seine Freiheit und seinen Eigenanteil an Handlungsentscheidungen. Es hält diese für *rational* getroffen sowie die tieferen Motive mit Hilfe der Vernunft einsehbar. Ganz anders Flaubert. Er glaubt nichts selbst entscheiden zu können und da seine Wahrheit sowie die Gründe seiner Handlungen ohnehin *im Anderen* liegen, müssen sie ihm unverständlich bleiben. „Die passive Aktivität erreicht ihre Ziele nur, weil sie sie sich verborgen hat, das heißt weil sie sie unbewußt als innere Struktur der Passivität erlebt hat“⁵⁶⁵. Flaubert selbst könnte und würde diese Wahrheit über das Erlangen seiner Handlungsziele sich niemals eingestehen. Die Ziele sind „gerade in dem Maße uneingestehbar, wie er sich steuert und dabei behauptet, fortgetragen zu werden“⁵⁶⁶. Seine ganze ‚neurotische Bequemlichkeit‘, sein gesamtes ‚passives System‘, sich zu ‚überschreiten‘ und sich *sein zu machen*, wäre mit einem Mal in Frage gestellt und unwirksam. Es ist Flauberts Passivität nicht möglich, sich selbst zu leugnen. „Der passiv Handelnde [*l’agent passif*] bleibt, obzwar entfremdet [*aliéné*], dennoch frei: das heißt, er bewahrt die Initiative der Richtungsänderungen, aber er kann den Verinnerungs- und Rückentäußerungsprozeß nur steuern, wenn er sich unbewußt äußert. Wenn es jedoch vorkommt, daß sich ihm seine eigenen Ziele offenbaren, so geben sie sich als *imaginär* aus. Und sie sind es tatsächlich, da er sie ja nicht *wollen*, sondern nur träumen kann“⁵⁶⁷. Flauberts Ethik gründet sich also auf *unbewußter Aktivität*, von der er glauben will, daß sie *heteronom* ist. Die Priorität des *passiven Affekts* entspricht seiner moralischen Identität.

Sartre hält neurotisches Verhalten für einen geeigneten Seismographen hinsichtlich der Bestimmung dialektischer Prozesse. Immer wieder kommen wir so auf den eingeführten Begriff des *Nützlichkeitskoeffizienten* der Neurose zurück. Wenn ich nicht glauben möchte oder vielmehr *verdränge*, daß mein Unbewußtes und mein ‚Initialentwurf‘ mich führen, bietet *der Wille des Ande-*

⁵⁶⁵ IF, II, p. 1081.

⁵⁶⁶ IF, II, p. 1081.

⁵⁶⁷ IF, II, p. 1081, GF, II, p. 1698.

ren, welcher mich angeblich dominiert, sich als willkommene Ausrede an. Auch der Körper und die Psyche können als fremdbestimmende *Institutionen* zu Erklärungszwecken herangezogen werden. So muß Flaubert sein Studium nicht beginnen, da die ‚fremde Materie‘ seines Körpers und insbesondere seines Nervensystems ihn determinieren. Er selbst braucht dafür nicht die Verantwortung zu übernehmen. Sartre will durch diese Interpretation noch einmal verdeutlichen, daß es bei der *Ethik des Scheiterns*, welche Gustave der *Leistungsethik* seiner Klasse entgegenhält, um eine *unbewußte ‚Wahl‘* handelt und daß ungeachtet seiner Konstituierung durch Andere, jede Negation bereits ein *autonomes subjektives Handeln* initiiert. Das *unbewußte* Folgen der Affektivität als *passive Hingabe* an die ‚inneren Strömungen‘ scheint für Sartre den *ethischen Idealfall* zu definieren – zumindest aus der Perspektive des Subjekts und nur solange dieses nicht der ‚Nekrose‘ verfällt. Er bezeichnet dieses Handlungsmodell als „Ethik der Passivität [*éthique de la passivité*]“⁵⁶⁸. Als ungeeignet erweist die ‚passiv-unbewußte Hingabe‘ sich bezüglich der *Untersuchungsmethode* der ‚existentiellen Psychoanalyse‘. Auf der hermeneutisch-deskriptiven Ebene seiner wissenschaftlichen Untersuchungen plädiert der französische Philosoph nach wie vor für die ‚Ethik des verstehenden Nicht-Wissens‘. Nach Sartre heißt *passiv sein* immer zugleich sich *passiv machen*. Damit verweist er auf den heimlichen *Konstruktivismus* des ‚passiven Akteurs‘. Er kann seine Handlungen nur *passiv* hervorbringen. Der künftige Romancier *handelt*, ohne sich dessen *bewußt* zu sein. Flaubert habe dieses „Wertesystem“ nicht klar dargelegt, erläutert Sartre, aber überall in dessen Briefen und Werken stoße man darauf: „Dolorismus, Berufung des Menschen zum Martyrium, ethischer Vorrang der Affektivität gegenüber dem Willen, des Instinkts gegenüber der Intelligenz, anerkannte Überlegenheit der Idee, die sich aufzwingt und einen gefangenhält, gegenüber denen, die man erfindet, der Dunkelheit gegenüber der Durchsichtigkeit, verächtliche Weigerung, zu *folgen*, das heißt zu entscheiden, das definiert zur Genüge eine

⁵⁶⁸ IF, II, p. 1089, GF, II, p. 1705.

moralische Haltung“⁵⁶⁹. Es komme Flaubert der Verdienst zu, als einziger in seiner Epoche – wenn auch indirekt und nicht genau ausformuliert – die „Dezentrierung des Subjekts“ sowie die Hingabe an die als *andere* begriffene und empfundene Spontaneität, das heißt an das *Unbewußte* gepredigt zu haben⁵⁷⁰. Auf diese Weise empfindet Gustave sogar das morgendliche Rasieren – welches Sartre im Laufe seiner Analysen des öfteren als Beispiel heranzieht – als einen Akt, den ihm der *andere Wille* zuweist, nämlich der Vater oder die allgemeine sittliche Erwartungshaltung des Bürgertums. In der täglichen Rasur offenbart sich exemplarisch der besondere *Stil* seiner Handlungen. „Mit welchem Widerwillen zieht er sich an und rasiert er sich: er kann sich dieser Verhaltensweisen nicht bewußt werden, ohne in ein bitteres Lachen auszubrechen: die Wiederholung beweist nämlich die Ohnmacht; da versucht er also jeden Morgen sich von seiner Vegetation zu befreien, die immer neu entsteht; was macht er mit seinem Rasiermesser anders, als mechanisch den sozialen Zwängen zu gehorchen?“⁵⁷¹ Sartre beeindruckt, daß Gustave sich seine Ohnmacht eingesteht, sich ihr sogar willig hingibt und einsieht, von Anderen, seinen Träumen, Trieben, dem *fatum* und allen möglichen Mächten gelenkt zu werden, nur nicht von seinem eigenen *ego* und daß er paradoxerweise am Ende diese Einflüsse so ‚wählt‘, daß sie ihn zu *führen* scheinen. Es ist *sein* unbewußter ‚Entwurf‘, der ihn antreibt, um den er aber nicht weiß, weshalb er dessen Potentialität *anderen Kräften* zuschreibt. Gustave stimmt in sein Los ein, nicht zu handeln, sondern *gehandelt zu werden*. Die Hingabe an das ‚Schicksal‘ geht mit der Abgabe der Verantwortung einher. Diese scheinbare Schwäche schützt ihn jedoch vor der

⁵⁶⁹ IF, II, p. 1089, GF, II, p. 1705: « [D]olorisme, vocation de l’homme pour le martyre, prédominance éthique de l’affectivité sur la volonté, de l’instinct sur l’intelligence, supériorité reconnue de l’idée qui s’impose et qui obsède sur celles qu’on invente, de l’obscurité sur la transparence, refus méprisant de *conclure*, c’est-à-dire de décider, voilà qui suffit à définir une attitude morale ».

⁵⁷⁰ Cfr.: IF, II, p. 1089.

⁵⁷¹ IF, II, p. 1089.

Hybris eines transzendentalen Rationalismus, welcher dem Ich mehr Autonomie zugesteht, als es zu leisten vermag.

In jedem noch so schwach und unbewußt verspürten *Widerwillen* wohnt für Sartre bereits ein ‚dialektischer Anfang‘ inne, der Beginn einer *négation*. Jeder noch so ‚passiven Konstitution‘ inhäriert zuinnerst ein *schöpferisches Werden*. Flauberts wichtigste Entdeckung bleibt deshalb, daß der *Künstler*, der er sein will, auf seine Weise ein Mensch des *Handelns* ist, auch wenn ihm dies hinsichtlich seines übrigen Tuns nicht immer bewußt ist. Mit seiner Person beschreibt Sartre *nicht* eine rein *pathologische* Form von Passivität und Lethargie, welche jeden Leser vor einer projektiven Identifikation bewahren könnte (‚mir kann das nicht passieren, ich bin im Elternhaus geliebt worden, ich habe ja zum Glück keine Neurosen und bin deshalb *Herr meiner Handlungen* etc.‘). Vielmehr soll der französische Romancier nur eine besonders ausgeprägte Form jener Passivität repräsentieren, welche *den Menschen an sich* – also jeden von uns – bestimmt. Spätestens an dieser Stelle ist es offensichtlich, daß Sartre seine Konzeption von Freiheit aus *Das Sein und das Nichts* größtenteils revidiert. Flauberts passive Veranlagung steht für jene transzendentalphilosophische Ohnmacht, mit welcher jedes Subjekt – ob neurotisch oder nicht – dem sich ausgeliefert sieht, was es allgemein unter einer *Handlung* versteht. Jeder Mensch erfährt in seinem Leben ‚Situationen‘, in denen er durch den ‚Blick des Anderen‘ zum – im übertragenen Sinne – ‚Idiot der Familie‘ wird. Nach Sartre werden wir *mitgerissen* vom ‚Strom des Erlebens‘. Dabei kann ich schließlich *nur verneinen*, was mit mir geschieht und selbst die Negation sowie der Grad ihrer Intensität liegen nicht in meiner Hand, sondern hängen von meinem ‚Initialentwurf‘ ab und der Gelegenheit, welche die geschichtliche ‚Situation‘ mir bietet. Würde ich versuchen, die Dialektik selbst zu negieren und dem ‚Fluß des Erlebens‘ mit einem steten *Ja* zu begegnen, wäre ich – gemäß Sartres Existenzphilosophie – reines ‚An-sich-Sein‘, also ‚träge Masse‘. Da dies jedoch nicht möglich ist, bzw. den Theorien der ontologischen Phänomenologie aus *Das Sein und das Nichts* widerspräche, kommt dem umfassenden *Ja* prinzipiell der gleiche Wert zu wie dem totalen *Nein*. Weshalb? Weil beides eine Disqualifikation der

ganzen Realität bedeutet. „Alles ablehnen und alles hinnehmen ist ein und dasselbe. In beiden Fällen dankt man ab, verzichtet man auf die Praxis, die bestimmte Gegebenheiten anerkennt und sich auf sie stützt, um andere zu verändern“⁵⁷². Beides drückt die tiefe Resignation gegenüber der Wirklichkeit aus sowie den unbedingten Willen zu deren Verneinung.

Die Neurose als Negation

Nachdem Flaubert für sich erkannt zu haben glaubt, daß er unfähig ist zu schreiben, das heißt *als Künstler zu handeln*, gibt er vorübergehend seinen Widerstand auf und immatrikuliert sich am 10. November 1841 an der juristischen Fakultät; 1842 zieht er nach Paris. Die Tätigkeit des Studierens wird ihm natürlich äußerlich bleiben. Er fügt sich lediglich in eine *Rolle*. Als Handelnder wird er in diesem Falle *Schauspieler* sein. Flaubert *spielt* nach Sartre „mangels eines Besseren; es ist wie das Echo des Pascalschen Wortes: ‚Knie nieder und du wirst glauben.‘ Mach die Gesten des Handelns, und die Aktivität wird ihnen einen praktischen Sinn verleihen: er wartet, daß es kommt. Was es? Nun, das abstrakte *ego*, das das Unternehmen auf sich nehmen wird“⁵⁷³. Für die Inhalte des *Code civil* fehlt ihm jeder Sinn und Zugang. Auch in dieser Situation des ‚Scheiterns‘ sucht er sich durch seine bewährte ‚Ethik des Hochmuts‘ zu retten. Er ‚überfliegt‘ sein Mißgeschick, um es ‚von oben‘ als *allgemeines* verächtlich zu betrachten: „Die menschliche Rechtssprechung ist übrigens für mich das Possenhafteste auf der Welt – ein Mensch, der einen anderen richtet, ist ein Schauspiel, das zum Todlachen wäre, ... wenn ich nicht jetzt gezwungen wäre, die Reihe von Absurditäten zu studieren, kraft deren er ihn richtet“⁵⁷⁴. „Wir haben verstanden: wenn das Jurastudium blöde ist, muß man, um hier Erfolg zu

⁵⁷² IF, II, p. 814.

⁵⁷³ IF, II, p. 1095.

⁵⁷⁴ Brief Gustave Flauberts an Ernest Chevalier vom 15. März 1842, cit. in IF, II, p. 1099.

haben, ein Schwachkopf sein“⁵⁷⁵. Sartre fügt diesem Eindruck noch seine marxistische Deutung hinzu: Flaubert würde durch diese Haltung der inneren Verweigerung sich außerdem der Justiz als *Klassenjustiz* bewußt. „Der Code civil ist weder töricht noch intelligent: er überträgt ganz klar die Interessen und die Ideologie der herrschenden Klasse in ein normatives System, das die menschlichen Beziehungen regelt – vom Gesichtspunkt dieser Klasse. Der Code civil versucht vor allem, das Recht auf reales Eigentum zu definieren und zu schützen, das Flaubert, wie wir gesehen haben, gar nicht anzufechten denkt“⁵⁷⁶. Während dieser direkten Konfrontation mit dem hinausgezögerten Studium, der ‚Klassenjustiz‘ und seiner beruflichen Zukunft kehren auch seine psychosomatischen Störungen unterschiedlichster Art als Ausdruck akuter Krise wieder. Sartre, der die ‚personalisierende Bewegung‘ allgemein als *Stress* signifiziert (die Spannung zwischen dem Unassimilierbaren und den Abwehrreaktionen), will die Phase, in welcher Gustave mit dem Studium beginnt, von den übrigen unterschieden wissen und nennt sie das „Auftauchen der Präneurose [*l'apparition de la préneurose*]“⁵⁷⁷, obwohl er an anderen Stellen auf derlei Differenzierungen verzichtet und die *gesamte* ‚totalisierende‘ Entwicklung des Jungen einheitlich als eine *neurotische* oder *gestörte* ‚diagnostiziert‘: *en ce sens, la névrose est un stress aussi bien que les troubles caractériels*⁵⁷⁸. Prä-neurose heißt er diesen Lebensabschnitt deshalb, weil der Moment der Unerträglichkeit des inneren Konfliktes, den Flaubert mit sich austrägt, noch nicht erreicht ist und er der gewaltigen Verdrängung, welche er mit dem Studienbeginn leistet, sich noch nicht wirklich bewußt ist⁵⁷⁹. Auf diese Weise hält die Psychosomatik sich in noch schulmedizinisch kurierbaren Grenzen. Der wahre Hinter-

⁵⁷⁵ IF, II, p. 1099.

⁵⁷⁶ IF, II, p. 1100.

⁵⁷⁷ IF, II, p. 1122, GF, II, p. 1736.

⁵⁷⁸ GF, I, p. 656.

⁵⁷⁹ Daß Sartre im *Flaubert* mit einer sehr eigenwilligen psychologischen Terminologie arbeitet, die nicht immer mit jener der klinischen Psychiatrie übereinstimmt, darauf verweist Dörner, *Die Wiedergeburt der Psychiatrie*, p. 72 sq. Ich werde weiter unten noch genauer zu diesem Problem Stellung nehmen.

grund seines Studentseins erscheint ihm nur ‚präreflexiv‘, was bedeutet, daß er ahnt, etwas Bestimmtes zur Aufhebung seines Unbehagens unternehmen zu können und zu müssen, dies aber widerstrebend und ängstlich vor sich herschiebt: die notwendige Erhebung gegen den Vater. Zunächst zwingt er sich aber zu gehorchen und suggeriert sich, vier Jahre später, nach dem Abschlußexamen, genügend Mut aufzubringen, dem Vater sein endgültiges *Nein* zum Notariat zu entgegnen und so das unaufhaltsame „Zugetriebenwerden [*entraînement*]⁵⁸⁰“ aufhalten zu können. Die periodische Flucht in schriftstellerische Beschäftigung, das heißt die Kraft des Irrealen genügt jedoch nicht mehr, um eine Gegen-Zukunft zu errichten und die Realität eines *Code civil* vergessen zu machen. Zu diesem Zweck und aus diesem Grunde verstärken sich seine Geistesabwesenheiten von neuem. Ebenso zeigt sein Todestrieb verstärkte Tendenzen. Es wächst bei ihm die Sehnsucht nach lethargischen und komatösen Zuständen. Flaubert beginnt die Neurose durch eine *Nekrose* zu ersetzen⁵⁸¹, weil er zunehmend begreift, „daß der Organismus, wenn er die negative Idee übernimmt, eine inerte materielle Negation daraus macht. Warum sollte der Körper diese Gefügigkeit nicht bis zum äußersten treiben und die radikale Negation nicht materialisieren, indem er schlicht und einfach *alle* Funktionen aussetzt?“⁵⁸² Psychosomatik ist für Sartre also nichts anderes als *materialisierte Negation*, das heißt, körperlich ausgedrückte *Dialektik*. Psychoanalyse und Marxismus werden hier auf der Ebene der individuellen Neurose, deren Wahrheit im Schoße ihres Klassenkonfliktes sich findet, erkenntnistheoretisch und methodisch zusammengeführt. Jeder Psychoanalytiker, bei dem Flaubert sich in Behandlung begäbe, hätte das dringende Bedürfnis, ihn in erster Linie von seinen Neurosen zu heilen. Bei Sartre dagegen finden wir keinerlei Anzeichen von ärztlicher Besorgnis um seinen Analysanden; vielmehr vermittelt er den Eindruck der ‚chirurgischen Bewunderung‘ für dessen Leiden als ‚musterhaftes Krankheitsbild‘. Ihm scheint es wichtiger, die ‚Patientengeschichte‘ *Flaubert* als – im

⁵⁸⁰ IF, II, p. 1087, GF, II, p. 1703.

⁵⁸¹ Cfr.: IF, II, p. 1147.

⁵⁸² IF, II, p. 1144.

marxistischen Sinne – *dialektische* ‚Personalisation‘ deuten zu können. Anders gesagt: Sartre macht bisweilen den Eindruck eines Forschers, der in jeder Durchfallerkrankung Gustaves ein weiteres augenfälliges Zeichen des *Widerstandes* und der *Negation* erblickt und damit seine wissenschaftliche Neugier befriedigt sowie die Hypothesen seiner Anthropologie bestätigt sieht.

Der Entschluß zum Jurastudium erweist sich in jeder Hinsicht als fatal. Es gibt für Flaubert nur zwei Möglichkeiten, seinem Vater sich zu verweigern und an jenem sich für das Erlittene zu rächen. Entweder erniedrigt er sich, indem er Notar oder indem er Schriftstellerkünstler wird. In ersterem Falle wäre er jedoch nur in seinen eigenen, nicht in den Augen des Vaters ein erniedrigtes und zweckentfremdetes Wesen. Umgekehrt bei der zweiten Berufsoption. Was für die Familie als Schande gilt, empfindet Gustave als ‚kosmischen Aufstieg‘ und ‚göttliche Mission‘. Der Unterschied liegt darin: als Künstler erniedrigt er sich, aber schadet seinem Vater und fühlt sich deshalb *nützlich*. Als Notar erniedrigt er sich in ein Nichts hinein, da diese Tätigkeit ihm vollkommen *nutzlos* erscheint, zumal sie seinen Vater erfreuen statt strafen würde. Nur das *Künstlersein* käme einer echten Revolte gleich, durch die er sich von seinen psychischen Leiden und von seiner Klasse gleichermaßen befreien könnte. Aus diesem Grunde ist das Unterfangen, dem Chefarzt zu gehorchen, nichts anderes als die klassische *Wiederholung der Urszene*: Gustave versucht, seinem Vater zu gefallen, um am Ende brüsk zurückgewiesen zu werden. Die Korrespondenz aus jener Zeit unterrichtet Sartre, daß es seinen Vater in besonderer Weise provozierte, wenn er einen epileptischen Bettler aus Nevers, den er eines Tages am Meer getroffen hatte, nachahmte. Er machte den Fremden zur Lieblingsrolle seines satirischen Repertoires. Sartre entdeckt, daß dieses Rollenspiel in jeder Hinsicht Flauberts Charakter enthüllt und seinen Anliegen entgegenkommt. „Er überläßt sich der Imitation, die Passivität tut den Rest; er spielt lallen, faseln, sich auf den Rücken werfen, sich in Krämpfen winden“⁵⁸³. Doktor Flaubert verbietet seinem Sohn jegliche Imitation des kranken „Sonderlings“. Gu-

⁵⁸³ IF, II, p. 1129.

stave fällt seinem Vater zu Füßen, er begibt sich freiwillig in die Rolle des Idioten, um sich vor seiner Familie zu erniedrigen und als schändlich zu erweisen. „Für die Anderen macht er sich zum verächtlichsten aller Menschen, und wenn er die Abscheulichkeit mimt, so will er damit auch seinen Vater zwingen, ihn noch einmal zu verfluchen: so wiederholt dieser Verfall die Urszene [*la scène primitive*]“⁵⁸⁴. Er weiß, daß er dem alten Flaubert auf diese Weise lästig wird und ihm Unbehagen bereitet. Sein Masochismus kehrt sich – wie immer – in Sadismus um. „Idioten, Kinder und Tiere faszinieren ihn, er fasziniert Tiere, Kinder und Idioten. Bei letzteren offenbart sich die wilde Natur als heftige und radikale Verneinung des Menschen; besser noch, sie macht ihn lächerlich, indem sie ihn karikiert: der Idiot ist der verhöhnte Mensch“⁵⁸⁵. Die *Universalisierung der Idiotie* und ihr Aufweis als menschliche Grundeigenschaft *par excellence*, das ist seine eigentliche Mission als Künstler. Doch wie wirkt sich der Zwang zur *Wiederholung der Urszene* auf die Praxis seines Studiums aus? Er wird – wie es zu erwarten ist, wenn er etwas unter Zwang und gegen die eigenen Seinswünsche durchzuführen hat – am 12. August 1843 durch die zweite Jahreszwischenprüfung fallen. Die vom *Wiederholungszwang* geforderte Ablehnung durch das Familienoberhaupt läßt darauf nicht lange auf sich warten. Der Arzt fordert von seinem Sohn dennoch unbeirrt die Fortsetzung seiner Studien. Flauberts psychosomatische Negationsversuche müssen sich also weiter anstrengen und effektvoller in Erscheinung treten. Er muß die *Neurose der Ablehnung* in eine *Neurose der Auflehnung* verwandeln. Sartre setzt hier erstmals die Freudsche Neurosenlehre zum Zwecke marxistischer Deutung individueller und allgemeiner Geschichte ein.

Es beginnt an dieser Stelle der Analyse die letzte Drehung der ‚personalisierenden Spirale‘. Die ‚Personalisation‘ Flauberts in ihren Kehren und Stufenfolgen vom Schauspieler zum Autor und Künstler nähert sich ihrem Höhepunkt und zugleich ihrem Ende. In der Zeit nach dem gescheiterten Examen 1843 „strukturiert“ Flauberts Neurose sich soweit, daß sie im Januar 1844 „zum Aus-

⁵⁸⁴ IF, II, p. 1129, GF, II, p. 1744.

⁵⁸⁵ IF, II, p. 1128.

bruch“ kommen kann⁵⁸⁶. Äußerer Anlaß ist eine Exkursion nach Deauville. Dorthin haben Gustave und sein Bruder Achille sich begeben, um das Chalet zu besichtigen, welches ihr Vater für die Familie zu bauen in Auftrag gegeben hatte. Auf der Rückfahrt nach Rouen erleidet Gustave, der das Kabriolett selbst lenkt, in der Nähe von Pont-l'Évêque einen schweren Nervenanstreißer (*attaque de nerfs*), welcher sich in epilepsieartiger Ohnmacht ausdrückt. Wie „vom Blitz getroffen“ bricht er zusammen und eine „totenartige Regungslosigkeit“ überfällt ihn⁵⁸⁷. Die Diagnosen von Bruder und Vater lauten zunächst „Miniaturapoplexie“ oder „Blutdrang im Gehirn“. Angesichts der zyklischen Wiederkehr der Symptome – wenn auch mit wesentlich geringerer Intensität – geben sie die Annahme einer Apoplexie auf und einigen sich auf eine „Nervenkrankheit“, genauer vielleicht eine „Epilepsie“⁵⁸⁸. In Pont-l'Évêque endete Flauberts Meinung nach seine Jugend. „Dort starb ein Mensch und wurde ein anderer geboren. In den ‚Attacken‘, die später kamen, hat er immer nur schwächere Wiederholungen dieses archetypischen Blitzschlags gesehen“⁵⁸⁹. Der „Sturz“ von Pont-l'Évêque avanciert zum Hauptereignis seines Lebens. Für Sartre symbolisiert er die „negative taktische Sofortreaktion auf eine Dringlichkeit“ (*La «Chute» envisagée comme réponse immédiate, négative et tactique à une urgence*)⁵⁹⁰, den Traum von der Selbstaufgabe und die Lust zu fallen. Es dämmert Gustave der Sinn seiner ‚passiven Aktivität‘. „[E]r tut, was ihm widerstrebt [die Wiederaufnahme des verhaßten Studiums], weil er nicht den Willen aufbringt, es nicht zu tun (...) Die Weigerung ist total, aber bewußt passiv“⁵⁹¹. Die Kutsche trägt ihn – wie Madame Bovary und ihren Liebhaber Léon – dem Schicksal unaufhaltsam entgegen. Die Pferde, die den Wagen ziehen, werden zum Symbol seiner Auslieferung an das *fatum*. Die *Weigerung* bleibt ein

⁵⁸⁶ IF, III, p. 18.

⁵⁸⁷ IF, III, p. 11.

⁵⁸⁸ Cfr.: IF, III, p. 12 et p. 17.

⁵⁸⁹ IF, III, p. 17.

⁵⁹⁰ Mit diesem Titel überschreibt Sartre den Teil seiner Untersuchung, wo er den Vorfall von Pont-l'Évêque analysiert, IF, III, p. 9, GF, II, p. 1797.

⁵⁹¹ IF, III, p. 18.

frommer Wunsch, den in Handlung umzusetzen er der Materie seines Körper überantwortet. Ihm wird klar, daß er jede Negation nur auf passivem Wege, also über eine *Somatisierung* zu erreichen vermag. Gustave war von vornherein klar, daß nur seine Nerven als Ursache des Ohnmachtanfalles in Frage kommen. Er selbst liefert in einem Brief an Louise Colet die Paraphrasierung seiner neurotischen Störungen. Sie mag vage ausgedrückt sein, im Kern jedoch trifft sie die Sache: „Meine Jugend ist vorbei. (...) Um das zu bekommen, was ich gehabt habe, mußte etwas ziemlich tragisches in meinem Hirnkasten vor sich gegangen sein. (...) Ich bewegte mich mit der Geradlinigkeit eines besonderen Systems vorwärts, das für einen besonderen Fall entworfen ist [*Je marchais avec la rectitude d'un système particulier fait pour un cas spécial*]“⁵⁹². Nach Sartre entspricht das genau der Definition von *Neurose*: „die Abwehrmechanismen haben eine genaue Strategie entwickelt, die nichts anderes als die Krankheit selbst ist. Der Sohn Flaubert hat sich in der Tiefe so organisiert, daß er so wenig wie möglich leiden muß“⁵⁹³. Die oben erwähnte ‚Eigenwilligkeit‘ des Sartreschen Neurosebegriffs erklärt sich daraus, daß er sie in enger Anlehnung an die *Erfahrungen* seines Analysanden zu artikulieren sucht. Er hält sich getreu an die methodische Konzeption seiner ‚existentiellen Psychoanalyse‘. Fragender und Befragter haben demnach im Analyseprozeß *einer* zu werden und die Wirklichkeit des Patienten hat in die Begrifflichkeit einzugehen und in ihr sich wiederzufinden. Der subjektiven Erfahrung darf durch verbale Heteronomie keine Gewalt angetan werden. Die ‚hermeneutische Sprache‘ muß in Anpassung an die besondere ‚Situation‘ des Subjekts je neu erfunden werden. Sartre bemüht sich, mit Flaubert *gemeinsam*, einen genau auf dessen Bedingtheiten zugeschnittenen Neurosebegriff zu entwickeln. Dies versucht er zu leisten, indem er die terminologischen Wendungen Gustaves aus denjenigen seiner Schriften übernimmt und bearbeitet, in denen jener seine *individuellen Empfindungen* darlegt sowie seine *selbstanalytischen Essays* abgibt. Kategorien der klinischen Psychiatrie meidet Sartre

⁵⁹² Brief von Gustave Flaubert an Louise Colet vom 8./9. August 1846, cit. in IF, III, p. 38 sq., GF, II, p. 1808.

⁵⁹³ IF, III, p. 39.

bewußt und nicht aus Unkenntnis oder Oberflächlichkeit⁵⁹⁴. Die Neurose als ‚ausgeklügelter‘ *Abwehrmechanismus* des Unbewußten stellt für ihn gleichzeitig als selbstbildende *geschichtliche Negationsstrategie* sich dar. Alles bewegt sich bei Flaubert ‚auf etwas hin‘, um nach und nach seinen ‚Entwurf‘ zu enthüllen. Das Sich-dem-eigenen-Unbewußten-passiv-überlassen mündet ‚wie von selbst‘, „mit der Geradlinigkeit eines besonderen Systems“ in einen erlittenen, aber *effektvollen Widerstand*. Transzendente Ohnmacht und unbewußte ‚Wirkmacht‘ fallen hier in eins und erwiesen sich im Resultat der Praxis. Doch was meint Gustave, wenn er schreibt, daß seine Jugend vorbei sei? Er hat folgendes für sich begriffen und festgelegt: daß er nicht dazu geschaffen ist, zu „genießen“ und daß sein „aktives, leidenschaftliches, bewegtes Leben voller gegensätzlicher Sprünge und vielfältiger Empfindungen“ mit zweiundzwanzig Jahren geendet hat⁵⁹⁵. Das Ende seiner Jugend setzt er mit dem *Ende seiner Leidenschaften* gleich bzw. er definiert das eine über das andere, leitet das erstere aus dem letzteren ab. Er hat mit dem ‚Sturz‘ von Pont-l’Évêque den Wiederholungszwang durchbrochen und die Akutheit der Neurose – um nicht zu sagen, die Neurose selbst – überwunden. Er bleibt dennoch ein von dieser schweren seelischen Verletzung seiner Kindheit gezeichneter. Sartre warnt davor, die Leiden Flauberts zu unterschätzen. „Eine elende und gereizte Adoleszenz, eine verstörte Jugend zwischen Unterwerfung und Protest, dann das gro-

⁵⁹⁴ Dörner, *Die Wiedergeburt der Psychiatrie*, p. 72 sq., kritisiert insbesondere die orthodox *psychoanalytische* Provenienz der Sartreschen Neurosedefinition: „Auch Sartre ist natürlich nicht frei von der komplizierten Denkgeschichte des Neurosebegriffs, zumal der Begriff, nicht die Definition, seine methodische Waffe ist. Ich habe jedoch den Eindruck, daß Sartre durch die Benutzung des Neurosebegriffs sich mit seinem philosophischen Ansatz auf mehreren Ebenen verheddert. Da er zum Beispiel die Gesamtpsychiatrie von der Psychoanalyse her sieht oder – besser – liest, geht er ziemlich leichtfertig mit den Begriffen wie Irresein oder Schizophrenie um, ohne – zudem als Bürger – auch nur das leiseste Gefühl für die Radikalität und Hoffnungslosigkeit des Sinns des Schizophreneins der überwiegend den Unterklassen angehörenden Menschen zu haben“.

⁵⁹⁵ Brief von Gustave Flaubert an Louise Colet vom 31. August 1846, cit. in IF, III, p. 39.

ße Opfer und sein dreißigjähriges Mönchsleben, alle zurückgewiesenen Vergnügungen ..., all das wird müßig gewesen sein“⁵⁹⁶. Wir erinnern uns an dieser Stelle an eine Aussage Sartres in *Die Wörter*, welche Flauberts Situation genau trifft: „man kann eine Neurose ablegen, vermag aber nicht von sich selbst zu genesen“⁵⁹⁷. Die *passive Konstitution* bleibt Gustave als Charakterbild und biographische Hypothek erhalten. Die Hoffnung auf sein Genie hat er aufgegeben und zugunsten einer chronischen Lethargie eingetauscht. Den verbliebenen Rest optimistischen Wartens auf die Erfüllung seiner Träume hat er in Pont-l'Évêque zurückgelassen und seinem Vater symbolisch zu Füßen geworfen. Damit ist – wenn man so will – auch das *utopische* Potential seiner Phantasmagorien verlorengegangen. Von da an schließt er sich gänzlich in seinem *Pathos* ein. Dem Begriff *Leiden-schaft* – oder *Er-leiden-schaft* – inhäriert anschaulich die vermiedene Aktivität Flauberts. „Ja, ich bin ein verhinderter großer Mann“⁵⁹⁸, schreibt er, und: er sei „zu klein für sich“⁵⁹⁹. Die Transzendenz der Idee wird durch ein übersensibles Nervenkostüm, welches ihn zum Widerstand unfähig macht und ihm den nötigen Durchsetzungswillen versagt, behindert und für immer in der Immanenz aufbewahrt. „[S]eine allzu suggestible Natur nahm ihm das Genie und ersetzte es durch Somatisierung“⁶⁰⁰. Flauberts Krankheit ist eine in das Fleisch übergegangene Idee (*l'idée est passée dans la chair*⁶⁰¹) und zugleich „die müßige Anstrengung des Körpers, sich in Idee zu verwandeln, sein krampfhafter Versuch, eine unrealisierbare Situation zu realisieren (...) und die Welt durch eine *erlittene* Vernichtung zu totalisieren“⁶⁰². Er läßt es zu, daß sein Körper die Aufgaben übernimmt, die eigentlich sein *ego* auszuführen hätte, nämlich die ‚Totalisierung‘ des Unmöglichen. Seine ‚Berufung‘ verlagert er deshalb *nach innen*. Sartre bedauert dies indirekt. Der

⁵⁹⁶ IF, III, p. 384.

⁵⁹⁷ W, p. 144.

⁵⁹⁸ Flaubert, *Souvenirs*, p. 67, cit. in IF, III, p. 46.

⁵⁹⁹ IF, III, p. 41.

⁶⁰⁰ IF, III, p. 48.

⁶⁰¹ GF, II, p. 1815.

⁶⁰² IF, III, p. 46 sq.

Körper darf nicht unter Leidensdruck zur *Entlarvung der Unvollständigkeit des Erlebten* herangezogen und dienstbar gemacht werden. Anders ausgedrückt: der Widerspruch der Welt gegenüber darf nicht so lange aufgeschoben werden, bis er sich als Idee und Passion in ‚Leib und Blut‘ verwandelt. „Wenn die Idee ins Fleisch übergeht, macht sich der Körper zur Sprache, aber seine Mitteilung ist undechiffrierbar, weil die *Bezeichnung* zur *Störung* verfällt [*puisque la désignation s’y dégrade en affection*]. Es kommt zu einer Symbolisierung ohne Symbolismus, das heißt ohne Code“⁶⁰³. Ungeachtet der Fähigkeit des Körpers, Signale zu senden und sozusagen als ‚dialektisches Frühwarnsystem‘ zu fungieren, hält Sartre an einem notwendigen Rest von *Bewußtsein* fest, welcher dem Subjekt seine diskursiven und damit symbolisierenden Möglichkeiten erhält. In Flauberts *epischer Hinterlassenschaft* findet sich diese Potentialität. Anders stellte es sich dar, wenn er kein Schriftsteller geworden wäre. Durch eben jene *Somatisierung* aber besitzt er wiederum die einmalige Chance, das ersehnte Dasein eines Privatiers zu leben und sich dem Schreiben zu widmen – auch ohne Genie. Seine Familie beschließt, daß er sein Studium abbrechen soll. Gustave wird von da an wieder zu Hause leben. Vater Flaubert kauft ein Haus in Croisset an der Seine, in das die Familie im Juni 1844 einzieht. „Meine Krankheit“, schreibt er, „wird immerhin den Vorzug haben, daß man mich sich so beschäftigen läßt, wie ich es will ... Ich sehe nichts auf der Welt, was einer gutgeheizten warmen Stube mit den Büchern, die man liebt, und aller gewünschten Muße vorzuziehen wäre“⁶⁰⁴. Sartre entdeckt in derlei Gedanken von neuem Flauberts Neigung zur Femininität. Er deutet das Verhaltensmuster des ‚Sturzes‘, des ‚Sich-fallen-lassens‘, als „hysterisches Engagement“⁶⁰⁵. Ohnmachtsanfälle galten im 19. Jahrhundert als ein verbreiteter *weiblicher* Charakterzug. Nur die ‚überfeinerten‘, korsettierten Damen in den Salons schienen davon betroffen. Freud war es, welcher der Erforschung genau dieses Phänomens, der *Hysterie*, sich widmete und auf diese

⁶⁰³ IF, III, p. 47, GF, II, p. 1817.

⁶⁰⁴ Brief von Gustave Flaubert an Emmanuel Vasse von Januar 1845, cit. in IF, III, p. 34.

⁶⁰⁵ IF, III, p. 101.

Weise die Methode der Psychoanalyse entwickelte. Er entdeckte, daß die Hysterie auch bei *Männern* vorkommen kann. Flauberts ‚Lust zu fallen‘ interpretiert Sartre in Anlehnung an Freuds Theorien deshalb als *hysterische* Störung, weil der Romancier versucht, seine verdrängten Wünsche mit Hilfe von Ohnmachtsanfällen durchzusetzen und zu verarbeiten. Auch bei Gustave läßt sich als Grund für seine Neurose eine *enttäuschte Objektbeziehung* angeben. Sein hysterisches Krankheitsbild rührt von einer ‚Somatisierung des Mißerfolgs‘ her und stellt sich als Reaktion auf die mangelnde Beachtung, das Nicht-geliebt-werden seiner Kindheit und Adoleszenz, dar. Er erzwingt durch sein Kranksein die Fürsorge der Familie und die Aufmerksamkeit des Vaters.

Flauberts Erkrankung trägt aber nur teilweise zur Lösung seiner Probleme bei, hinterläßt sie bei ihm doch eine tiefe Unzufriedenheit über die Unvollständigkeit seines Unternehmens, ein *Künstler* sein zu wollen. Er weiß, daß er seinen Willen in Leiden getauscht hat. Das Leiden aber gibt nicht exakt seinen Willen wieder, weil es an die Grenzen seiner Möglichkeiten zu *symbolisieren* gelangt. Seine psychischen Störungen sind also nichts weiter als eine *stille Antwort*. „Der Beweis dafür ist, daß seine *Madame Bovary* später ausdrücklich eine Antwort-Somatisierung durchmachen wird: von Rodolphe verlassen, fällt sie in die Krankheit, ein schrecklicher Fieberschub scheint ihr Leben zu gefährden; und dann, nach einigen Wochen, ist sie sowohl vom Fieber als auch von der Liebe geheilt. Oder, wenn man lieber will, die Liebe hat sich zum Fieber gemacht [*l’amour s’est fait fièvre*], um sich durch physische Störungen zu verflüchtigen [*pour se liquider par des désordres physiques*]“⁶⁰⁶. So wie die Liebe der Bovary zu ihrem Rodolphe für immer verschwindet, so hebt sich seit dem Zusammenbruch von Pont-l’Évêque die Hoffnung Flauberts auf Genie und Anerkennung in seinem Nervenleiden endgültig auf. Gustaves Wunsch, dem Vater sein *Nein* entgegenzuwerfen, hat sich auf ewig somatisiert und in der Ohnmacht seiner Krankheit eingeschlossen. Die Abkehr von jeder Erwartung sowie die Enttäuschung über die Welt, die sich ihm als Hölle offenbart, vollziehen

⁶⁰⁶ IF, III, p. 50 sq., GF, II, p. 1820.

sich mit radikaler Entschiedenheit. Aus dieser Einstellung formt er einen *impératif éthique*, der seine narrative Identität vermittelt und gleichzeitig seinen literarischen Stil prägt: „Wenn du gut schreiben willst“, so Flaubert in der ersten Fassung der *Éducation sentimentale* (1843-45), „so begeistere Dich für nichts, nicht einmal für das, was du schreibst oder schreiben wirst [*Si tu veux bien écrire ne te passionne pour rien, pas même pour ce que tu écris ou écriras*]“⁶⁰⁷. Die Angst vor jeder möglichen Zurückweisung und dem Verlust seiner letzten Hoffnungen, ist unverkennbar. „Wer liebt, was er schafft, der zerstört den Traum und gerät wieder unter Satans Fuchtel“. Gustaves „Wer verliert, gewinnt“ (*Qui perd gagne*)“ aus der gleichen Erzählung spiegelt dieselbe Haltung in umgekehrter Weise wieder. Wenn er nichts mehr erwartet, sich von vornherein selbst erniedrigt und sich in die völlige Defensive begibt, mag es ihm vielleicht gelingen, sein ‚Scheitern‘ an der Welt zu minimieren. Kürzer: „wenn ich auf der Ebene des Realen verliere, gewinne ich vielleicht auf der Ebene der Irrealität“⁶⁰⁸.

Diese Deziertheit ist nach Sartre durchaus als Akt des *Bewußtseins* zu werten. Die *Bewußtwerdung* ist jedoch als „integrierender Teil“ der Neurose von dieser abhängig. Anders: die Neurose selbst ist in diesem Augenblick *die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis*⁶⁰⁹. Durch diese Deutungen hindurch schimmert Sartres Intention, den *Menschen an sich* um der Möglichkeit des Besseren willen zu Bewußtsein zu führen. Es ist darin seine implizite Aufforderung zu vernehmen, die Neurose als *Mittel der Negation* zur konkreten Veränderung der Verhältnisse richtig zu gebrauchen statt ihr durch *Somatisierung* eine rein leibliche Existenz zu geben, durch welche ihr jede Außenwirkung versagt bleibt und sie sich vor der Wirklichkeit verborgen hält. Die Ohnmacht Flauberts besteht darin, daß es ihm unmöglich ist, zu gehorchen und unmöglich, den Gehorsam zurückzuweisen: *Impossible d’obéir, impossible de refuser l’obéissance*⁶¹⁰. Hätte er durch seine literarische Leistung nicht die allgemeine gesellschaftliche Neuro-

⁶⁰⁷ IF, III, p. 254, GF, II, p. 2021.

⁶⁰⁸ IF, III, p. 255.

⁶⁰⁹ Cfr.: IF, III, p. 51.

⁶¹⁰ GF, II, p. 1822.

se absorbiert, wäre sein Künstlersein in ‚reiner Nutzlosigkeit‘ versunken – es sei hier an Alfred Le Poittevin erinnert. Die Publikation sowie der Erfolg von *Madame Bovary*, seiner ersten Veröffentlichung, haben Flaubert vermutlich vor einem weiteren Absinken in die ‚Nekrose‘ bewahrt. Dies stellt für Sartre jedoch nicht den Idealfall dar⁶¹¹. Der tragische Moment liegt in der Tatsache, daß sowohl jede *Bewußtwerdung* als auch jede Anlage zu revoltierendem Verhalten, also die praktische Dienstbarmachung der Neurose, allein von der *Konstitution*, dem *choix initial* des handelnden Subjekts abhängen. Sartre entdeckt durch Flauberts Krankheitsgeschichte die ‚utilitaristische Dimension‘ neurotischer Störungen sowie die zersetzende Kraft der Negation, wenn sie der *unbewußten* Steuerung überlassen wird.

Gustaves Verhältnis zur Realität ist seit seinem ‚Sturz‘ – wie in der Kindheit, wir erinnern uns an seine Schwierigkeiten mit der Sprache seiner Umgebung und an seine Hemmungen beim Lesen- und Schreibenlernen – durch „Glauben [*croyance*]⁶¹²“ bestimmt und gehalten. Die von infantiler Regression gezeichnete Geisteshaltung des jungen Erwachsenen beschreibt dieser selbst wie folgt: „Ich glaube nichts und bin veranlagt, an alles zu glauben, außer an Moralpredigten [*Je ne crois rien et suis disposé à croire à tout si ce n'est aux sermons moralistes*]“⁶¹³. An alles und an nichts gleichermaßen zu glauben ist dasselbe. Es drückt die Resignation und das Mißverhältnis, das man zu Wahrheit und Wirklichkeit unterhält, aus. Dem passiv Handelnden fehlt die aktive Beziehung zu seinen Möglichkeiten. Deshalb unterscheidet er das Mögliche nicht mehr vom Realen. Er lebt allein *in seinen Vorstellungen* von der unrealisierten Realität. Eine Vorstellung aber, „die zu einem physischen Bedürfnis verkommt, ohne sich deshalb als Wahrheit zu behaupten, das ist das bloße Glauben“⁶¹⁴.

⁶¹¹ Überhaupt entsteht im Laufe der Lektüre des *Flaubert* der Eindruck, daß sowohl Sartre als auch die Psychoanalyse entgegen ihren eigenen Aussagen in gewisser Hinsicht und berechtigterweise *idealistisch* zu nennen sind.

⁶¹² IF, III, p. 53, GF, II, 1823.

⁶¹³ Flaubert, *Souvenirs*, p. 97, cit. in IF, III, p. 53, GF, II, 1823.

⁶¹⁴ IF, III, p. 54.

Hinter dem Wunsch nach Negation, das heißt dem Vater bezüglich dessen autoritär getroffener Berufsentscheidungen zu widersprechen, verbirgt sich nach Sartre noch etwas anderes. Die Verneinung steht hier für ein *Jenseits* ihrer ursprünglichen Bedeutung. Im Sinne Freuds interpretiert Sartre das als die geheime Lust Flauberts, *Vatermord* zu begehen. Diesen auszuführen, bedient er sich eines subtilen Verfahrens, dessen Ergebnis und Effektivität Sartres existenzphilosophischer Auffassung von der Determination menschlichen Handelns entgegenkommt. Flaubert beweist indirekt und meist unbewußt die moralische Abhängigkeit jeden Subjekts von dessen ‚Seinsentwurf‘. Das bedeutet, daß auch *die Anderen*, deren Aktivitäten Gustave lenken, wie dieser selbst, gänzlich fremdgesteuert sind, es nur nicht bemerken. Wir sagten bereits, daß der junge Schriftsteller nur handeln kann, wenn er glaubt *gehandelt zu werden*. Diese Eigenart bleibt als Charakterzug und wesentlicher Teil seiner ‚ursprünglichen Wahl‘, der *activité passive*, bestehen. Die Erkenntnis, daß er auf diese Art die Bewegungen der Anderen auf aktive Weise mitsteuert, bleibt ihm weiterhin verschlossen. Was er jedoch bemerkt ist, daß die Handlungen jener Anderen ebenso *heteronom* sind wie seine eigenen. Diese Einsicht führt ihn dahin, die Idee eigenmächtigen Handelns *allgemein* zurückzuweisen, nicht nur bezüglich seiner Person. Seine Argumentation, die sich gegen Achille-Cléophas Flaubert richtet, ruht dabei nach Sartre auf folgender Überlegung: „Wenn wir alle gleich sind, dann bist du nicht anomal und kannst trotz unsrer allgemeinen Passivität ebenso wie ich die kosmischen Bewegungen, die dich bewegen, auffangen“. Mit anderen Worten, auch der Vater sei in seinem Tun fremden Mächten unterworfen, die ihn steuern. Das hingegen, was der Doktor täglich zu vollziehen meint, sei nichts anderes als sinnentleerter Aktivismus, mit dessen Ausführung er dem Glauben aufsitze, der passiven Trägheit der Materie entgegenwirken und diese in Aktivität umwandeln zu können. Besonders in *Madame Bovary* und *Salammbô* kompromittiert er auf eine Weise, die Sartre *sadistisch* nennt, das Handeln seiner Figuren als *unsinnige Geschäftigkeit*, deren Zwecke letztlich – ohne daß diese es wahrnehmen – vollkommen ins Leere laufen. Dies genau ist die Art, mit der er sich auch an seinem

Vater zu rächen weiß. Er entblößt dessen ‚übermächtiges‘ Tun als *utilitaristische Torheit*. Da das aktive Handeln dem Menschen ohnehin versagt ist, gilt ihm jeder Aktivismus als „ein lächerlicher Wahn [*une frénésie ridicule*]“⁶¹⁵. Die Rache ist bei Flaubert wiederum ein Akt, der, nach Sartre, durchaus *bewußt* geschieht. Zumindest – das läßt sich aus der Korrespondenz und den Texten, die er in jener Zeit verfaßt, ableiten – bringt er sein Nervenleiden in direkten Zusammenhang mit dem unausgesprochenen Vaterkonflikt. „Gustaves Neurose ist der Vater selbst, jener absolute Andre, jenes in ihm wohnende Über-Überich, das ihn als ohnmächtige Negativität konstituiert hat“⁶¹⁶. Er scheint zu wissen, daß seine Genesung von der Überwindung des ‚Übervaters‘ abhängt, denn nach dem Tod des Doktors 1846 erklärt er sich am Tag nach der Beerdigung in einem Brief an Ernest Chevalier als geheilt⁶¹⁷. Den geheimen Wunsch, den Vater symbolisch zu töten, weist Sartre in mehreren frühen Romanen Flauberts, wie *Matteo Falcone* oder *La pest à Florence*, denen er ausführliche Analysen widmet, nach. „Es geht darum, Moses mit Gewissensbissen zu quälen, und daher muß man überleben, um sich an seinem Schmerz weiden zu können“⁶¹⁸. Der ‚Sturz‘ von Pont-l’Évêque ist deshalb auch als Versuch zu deuten, den ‚Sturz‘ des Chefarztes herbeizuführen. Der *Vatermord* findet als literarisches Motiv sich in Flauberts Romanen nicht nur *vor* dem Nervenzusammenbruch von 1844 (als futurisches Desiderat), sondern bleibt auch *danach* noch das Leit-symbol (als Aufarbeitungsprozeß). „So hat nun jedes Werk Gustaves – unter vielen anderen Funktionen – die Aufgabe, im Imaginären die ursprüngliche Krise zu wiederholen, das heißt die Passion des Sohns und die Ermordung des Vaters“⁶¹⁹. Diese im Imaginären stattfindende und sich beständig wiederholende Erinnerungsarbeit signifiziert den besonderen und unverkennbaren Stil des Romanciers. Nicht zuletzt das vertraute Verhältnis zu seinen *Träumen*, sein Widerwille diese und anderes Erleben dezi-

⁶¹⁵ IF, III, p. 126, GF, II, p. 1894.

⁶¹⁶ IF, III, p. 125.

⁶¹⁷ Cfr.: IF, III, p. 137.

⁶¹⁸ IF, III, p. 126.

⁶¹⁹ IF, III, p. 151.

diert zu deuten sowie seine ganze passive Veranlagung zwingen ihn zur Arbeit mit Metaphern und Symbolen. Sartre beklagt an vielen Stellen, daß man Flaubert irrtümlicherweise und aus Unkenntnis seiner psychischen und historischen ‚Konstitution‘ häufig dem *Realismus* zurechne. Er will jenen neben Baudelaire lieber als Stammvater und Wegweiser der *symbolistischen* Poesie, wie sie in Stéphane Mallarmé ihren Höhepunkt erreicht hat, verstanden wissen⁶²⁰.

Es gefällt Flaubert, wie all die medizinischen Versuche, welche der verzweifelte Arzt-Vater an ihm vornimmt (Aderlaß etc.) zu keiner Heilung führen. Er triumphiert über das Versagen des szientistischen Chirurgen und der Schulmedizin, welche er vertritt. „[D]a die Medizin nicht die merkwürdigen Beziehungen zwischen Seele und Körper studiert hat, da sie sich nicht vorstellen kann, was man später das Psychosomatische nennt und was Gustave aus *Erfahrung* kennt und versteht, ist sie ohnmächtig, zu heilen“⁶²¹. Die Wirkungslosigkeit der Heilmethoden offenbart ihm einmal mehr die Absurdität des analytischen Rationalismus, des Mechanismus und des Positivismus. All dies zusammen entlarvt nichts anderes als die „Schädlichkeit der utilitaristischen Ethik [*la nuisance de l'éthique utilitariste*]“⁶²². Je hilfloser die Wissenschaft des Vaters in ihren falschen Diagnosen sich zeigt, desto größer ist die Schadenfreude des Patienten, welcher im Verstehen der eigenen Krankheit als Psychosomatik dem Chefarzt voraus ist und als der Überlegenere sich erweist. „[D]ie ständige Nervosität seines Kranken, die Arznei, die Aderlässe ..., alles verurteilt seine lächerlichen Geschäftigkeiten [*agissements dérisoires*], und *er weiß es nicht*“⁶²³. Man erinnere sich an dieser Stelle, wie Flaubert in *Madame Bovary* das Versagen des Arztes Charles Bovary und des Apothekers Homais bei der Operation eines Klumpfußes schildert. Mit Hilfe von Sartres Vorarbeiten an der Interpretation der Fakten, fällt es leicht, nach der ‚regressiven Analyse‘ von Gustaves Kindheit eine ‚progressive Synthese‘ anhand dieser Szene im

⁶²⁰ Cfr.: IF, III, p. 244.

⁶²¹ IF, III, p. 130.

⁶²² IF, III, p. 131, GF, II, p. 1899.

⁶²³ IF, III, p. 131, GF, II, p. 1900.

Roman zu vollziehen. Durch seine Hervorhebungen geht er mit den Erkenntnissen des jungen Flaubert *d'accord*: jeder Mensch wird vom ‚Strom des Erlebens‘ erfaßt und findet in passiver Ohnmacht diesem sich ausgeliefert. Und er glaubt ebenso, daß es bei der Annahme *egonomer* Handlungen sich um einen idealistischen Irrtum handelt. Wieder weist der ‚moralische Quietismus‘ Flauberts den Weg: weil aktives Handeln sinnlos ist, besteht die einzige Freiheit im *Bewußtsein* ethischer ‚Unmöglichkeit‘. Die verbleibende Option lautet also: will ich *mit* einer *moralischen Illusion* (ethischer Idealismus) leben oder *ohne* sie (Ethik der Passivität)?

Die individuelle und gesellschaftliche Neurose

Im letzten noch fertiggestellten und publizierten Band von Sartres anthropologischer Studie (die Arbeiten am geplanten letzten Teil, der sich mit einer ausführlichen Interpretation von *Madame Bovary* befaßt, konnten aufgrund seines Todes im Jahre 1980 nie beendet werden) widmet er sich der *historisch-gesellschaftlichen* Erscheinungsform von Flauberts Neurose. Wir konnten im vorangehenden Abschnitt unserer Studie sehen, daß er weniger nach der exakten Definition von Gustaves psychischer Störung verlangt und nicht nur an ihren Ursachen (regressive Analyse) sich interessiert zeigt, sondern daß er eben auch nach ihrem ‚Nötigkeitsprinzip‘, also ihren *Zwecken*, die sie anzeigt und verfolgt, fragt. Nach Sartres dialektischem Geschichtsverständnis handelt der Mensch stets aus *Mangel* und *Bedürfnis* heraus. So will Sartre die Verhaltensauffälligkeiten des Schriftstellers *verstehen*, „das heißt von ihren Zwecken her untersuchen und als Antworten auf *erlebte* Situation betrachten, anstatt sie durch den Vergleich mit den ‚realen‘ Stimuli oder mit den Verhaltensweisen der anderen als *abweichend* zu erklären“⁶²⁴. Mit anderen Worten, nicht die Einordnung von Flauberts Störungen in eine klinische Nomenklatur durch die exakte psychiatrische Diagnose sind sein Ziel, sondern die *Totalisierung* der Krankheit im historischen und sozialen Kon-

⁶²⁴ IF, IV, p. 14.

text unter Anwendung marxistischer Methodik. Sein investigatives Interesse an der *Intentionalität einer Handlung*, zu welcher er auch die Neurose zählt, von Individuum und ‚verschmelzender Gruppe‘, hat er im Gang von Analyse und Synthese nicht aus den Augen verloren. Auch der Neurotiker – und das ist das Neue an Sartres anthropologischer Grundlegung – ist für ihn zunächst und in erster Linie *ein Handelnder* und kein Kranker. Und er will weiter wissen, *welches Umfeld* (Familie, Klasse, Kollektiv, historisch-politisches Ereignis etc.) für die Störungen des Analysanden mitverantwortlich gemacht werden können. Er schließt den Kranken mit dessen psychischem Leiden nicht in seiner subjektiven Alleinigkeit ein, sondern verweist auf eine *objektive Wirklichkeit*, welche für den Zustand der Individuen, welche sie hervorbringt und formt, zur *Verantwortung* gezogen werden kann. Unter mehreren Neurotikern fällt der *einzelne* bekanntlich nicht weiter auf. Wenn nun ein gesellschaftliches Kollektiv als Ganzes neurotische Tendenzen aufweist – wie Sartre behauptet –, wie läßt sich dann der Einzelne in seiner Störung überhaupt von den Anderen, das heißt vom Allgemeinen, unterscheiden? Seine Abweichungen können dann mangels objektiver Maßstäbe zur psychiatrischen Kategorisierung nicht ermittelt werden. Die Analyse einer historischen Epoche sollte deshalb erst mit der entsprechenden zeitlichen *Distance* erfolgen. Auf diese Weise besteht die Möglichkeit, *posthum* nicht nur die Gesellschaft als *integrierenden Teil* der psychischen Störung des Individuums zu behaupten, sondern sogar die *Berechtigung* eines neurotischen Zustandes – von Subjekt wie Objekt – zu demonstrieren. *Berechtigung* erhält die Neurose *per se* als Abwehrreaktion bzw., wie Sartre sagt, als „Unangepaßtheit [*désadaptation*]“, als Haltung der „Verweigerung [*refus*]“, als „Bruch mit der Realität [*rupture avec le réel*]“⁶²⁵. Mit dieser Definition fällt sie für ihn mit in die Zuständigkeit des dialektischen Materialismus und heraus aus dem schützenden, aber auch *isolierenden* Rahmen der subjektiven sowie individuellen *Responsabilität*. „[D]ie Hysterie äußerte sich, als Charcot an der Salpêtrière lehrte, in den Augen seiner Schüler als eine durch Krämpfe somatisierte *Ver-*

⁶²⁵ IF, IV, p. 30, GF, III, p. 27.

weigerung. Heute weiß man, daß diese offenkundige und heftige Verweigerung die einzige Antwort darstellte, mit der ungebildete und oft analphabetische Patienten auf die vom Lauf der Dinge gestellten Fragen reagieren können. Sigmund Freud hat durch die Untersuchung der gleichen Neurose in den gebildetsten Kreisen Wiens indirekt gezeigt, daß Krämpfe nur *armselige* extreme Reaktionen auf die permanente Aggression der Objektivität waren“⁶²⁶. Das genau signifiziert die *marxistische* Wendung, die Sartre der Psychoanalyse gibt. Aus der Verbindung von Marx und Freud konstruiert und modifiziert er seine Existenzphilosophie als *Hermeneutik der psychischen und historischen Defizität*.

Wir konnten sehen, daß es die Absicht der *hysterischen Mißerfolgsneurose* Flauberts ist, sich von den Zwängen seiner Familie und Klasse zu befreien und deren ethischen Utilitarismus als ‚absurden Aktionismus‘ zu entlarven. Dieser *Sinn*, den er seinem Schaffen gibt, entwickelt sich bei ihm zum literarischen Stilmittel, das als *Neurose-Kunst (Art-Névrose)* seine Romane prägt. Sartre stellt die berechtigte Frage, ob das Publikum, wenn es *Madame Bovary* begeistert rezipiert, dieselben Zwecke verfolgt wie der Autor oder sogar an *derselben* neurotischen Störung erkrankt ist und leidet. Kurz: er untersucht die Identität von *individueller* und *gesellschaftlicher*, von *subjektiver* und *objektiver* Neurose. Zunächst schränkt er seine Untersuchung diesbezüglich ein, indem er nur die Situation der ‚Gruppe‘ der *Schriftsteller* nach 1830 zu rekonstruieren versucht. Danach erst widmet er seine analytische Arbeit dem inneren Zustand des Bürgertums, also den *Lesern* Flauberts. Er bemüht sich, das *geschichtliche Werden* dieser ‚Autoren-Neurose‘ gründlich zu explizieren.

Der ‚objektive Geist‘ (*l'Esprit objectif*) einer Epoche und die paradigmatische Bewegung ihres Denkens sind für Sartre aus der Summe der zu einer bestimmten Zeit veröffentlichten Werke ableitbar. Die Literatur, welche Flaubert als junger ‚Schriftstellerlehrling‘ rezipiert, verdankt ihre Herkunft hauptsächlich dem 18. Jahrhundert. Hinter ihrem Sujet von Rationalismus und Aufklärung verbirgt sich die politische Auseinandersetzung bzw., um

⁶²⁶ IF, IV, p. 30.

mit Sartre zu sprechen, der *Klassenkampf* (*la lutte de classes*) zwischen Aristokratie und Bourgeoisie. Die Vernunft dient ersterer als Macht- (aufgeklärter Absolutismus), letzterer als Analyse- und Kritikinstrument. Der Schriftsteller steht zwischen diesen beiden um ihre Privilegien ringenden Stände. Es ist ihm prinzipiell möglich, wenn er denn dem Bürgertum entstammt, diese Provenienz zu ‚überschreiten‘ und sich ‚im Namen der Vernunft‘ sowie durch seinen Ruhm beim Adel Respekt und Gehör zu verschaffen. Die bestimmende Kraft aber, die eine solche Lösung von der eigenen Klasse erlaubt, ist die *Gunst des Königs*. Dem Großbürger Voltaire und dem Kleinbürger Diderot war es auf diese Weise vergönnt, bei Hofe zu verkehren sowie Könige zu beraten. Ein Adliger ohne Titel, das wäre auch für den jungen Flaubert eine erstrebenswerte Stellung und die Rettung aus seinem dilemmatischen Zustand. Als Privilegierter seiner Klasse fällt dem Schriftsteller die Aufgabe zu, die Interessen des Bürgertums, welches ihn als seinen ‚Abgeordneten‘ betrachtet, bei den Souveränen zu vertreten. Den Souveränen wiederum ist er *nützlich*, indem er ihnen das bürgerliche Denken näherbringt. Diese ‚Zweckgebundenheit‘ verlangt ein eigenes Selbstverständnis. Die *Autonomie* bezeichnet Sartre deshalb als die wichtigste jener *déterminations objectives de l'écrivain en tant que personne*⁶²⁷. Die dem ‚objektiven Geist‘ des 18. Jahrhunderts entstammende Definition des Autors, wie sie noch unter Louis-Philippe dem Schriftstellernachwuchs sich anbietet, lautet zusammengefaßt: „die Literatur ist die höchste menschliche Tätigkeit, ihre Autonomie ist Ausdruck unserer Freiheit selbst. Sie kann nur von einer kleinen Zahl Erwählter ausgedrückt werden, die den Königen gleichgestellt sind“⁶²⁸. Nun haben sich jedoch seit 1830 die politischen Verhältnisse und damit auch der *Esprit objectif*, welcher das Zeitalter ausdrückt, verändert. Sartre zeigt die neurotischen Verwirrungen auf, welche dieser Anachronismus bei Flaubert und anderen Nachwuchsautoren auslöst. Mittlerweile hat der Adel abgedankt, die Bourgeoisie regiert selbst und hat mit Louis-Philippe einen ‚Bürgerkönig‘ auf den Thron gesetzt. Als herrschende Klasse verlangt das Bürgertum nun eine

⁶²⁷ GF, III, p. 74.

⁶²⁸ IF, IV, p. 83.

Klassenliteratur. Von seinen Intellektuellen fordert es die Verteidigung seiner utilitaristischen und puritanistischen Werte: „ihre Klasse an zwei Fronten verteidigen, gegen die vernichtete, aber revanchelüsterne Aristokratie die Prinzipien der formalen Demokratie aufrechterhalten, alle Feuerschlünde der analytischen Vernunft gegen das Proletariat kehren ..., in Romanen die widerwärtige Strenge des Utilitarismus neu gestalten, seine abscheuliche Realität kaschieren, zum Beispiel durch ein Lob der Unermeßlichkeit des unternommenen Werks und des Opfersinns der Unternehmer, kurz, den Bürger zu einem positiven Helden machen“⁶²⁹. Natürlich vermag auch der ‚Bürgerkönig‘ den Dichter zu empfangen, seine Rolle als *Mittler* jedoch geht in dem Augenblick verloren. Galt vorher die Separation von der eigenen Klasse als Bedingung poetischen Seins *par excellence*, so weiß jener jetzt nicht mehr, auf was oder wen hin er sich ‚überschreiten‘ soll, um dort anzugelangen, wo er souverän über den Dingen steht und den Erhalt seines Selbstbewußtseins gesichert sieht. Die Gnade eines Königs, der den eigenen Stand vertritt, bleibt wirkungslos, weil sie ihn nicht *erheben* kann. „Über den Bürgern ist nichts“⁶³⁰. Für was soll er eintreten, für wen sich hingeben? Die Werte der Revolution wie Gleichheit und Menschenwürde gelten als *passé*. „Die Neurose kündigt sich an, ... wenn die Wiedergeburt obligatorisch und unmöglich ist, wenn man sich von seiner Herkunftsklasse lösen muß und es doch nicht kann und wenn ein heftiges *Bedürfnis* zu schreiben diesen Widerspruch noch steigert“⁶³¹. Die Lösung – in der doppelten Bedeutung des Wortes – kann für den jungen *écrivain* in dieser Situation nur darin bestehen, keiner Ideologie sich zu verpflichten, am wenigsten der bürgerlichen, da der Utilitarismus der Bildung autonomer Sektoren den geringsten Raum läßt. Was ihm also bleibt, ist in seinen Autonomiebestrebungen noch *strenger* zu werden: „ein Werk des Geistes darf zu nichts und niemandem nützen [*un ouvrage de l'esprit ne doit servir à rien ni à personne*]“⁶³². Gerade das, was der utilitaristische Geist er-

⁶²⁹ IF, IV, p. 92.

⁶³⁰ IF, IV, p. 114.

⁶³¹ IF, IV, p. 94.

⁶³² IF, IV, p. 94, GF, III, p. 90.

zwingt, den *Nutzen*, muß die Kunst als glaubhafte Opposition ablehnen: „die Literatur kann keine anderen Zwecke haben als sie selbst [*la littérature ne peut avoir d'autres fins qu'elle-même*]“⁶³³. Der *L'art pour l'art*-Gedanke findet hier seinen Ursprung.

Eine weitere Komplexität ergibt sich aus dem Tatbestand, daß die Wissenschaften derartige Fortschritte gemacht haben, daß es nicht mehr vorteilhaft scheint, ihnen, wie in den vorausgehenden Jahrhunderten, die literarische Sprache zu leihen. Der Szientismus hat längst seine eigene Terminologie gebildet und droht nun mit derselben die Poesie rückwirkend zu entfremden. Anfänglich war die Poetik der neuen Wissenschaftlichkeit gegenüber durchaus positiv eingestellt, erhoffte man sich von den Methoden der ‚Kontrollnatur‘ doch auch einen Nutzen für die Präzisierung und Erforschung des ästhetischen Aufbaus eines geschriebenen Werkes. Nun waren die Dichter mißtrauisch geworden. Zwischen 1830 und 1850 gelingt es der Literatur, ihre Autonomie zu behaupten, gleichzeitig aber hat sie den Blick für das *Wesen* und die Eigengesetzlichkeit ihrer Gattung verloren. „Sie weiß nur, daß sich das *Wissen* von ihr gelöst hat. Und daß ihr folgende Wahl bleibt: sich durch Ergründung der Menschenherzen als autonomes Wissen konstituieren oder sich zum Ort des Nicht-Wissens machen [*ou se faire le lieu du non-savoir*]“⁶³⁴. Der sich seiner Herkunfts-klasse verweigernde Schriftsteller erkennt, daß das Werk sein *eigener Zweck* ist, nimmt jedoch gleichzeitig seine Unwesentlichkeit (*inessentialité*) in kauf. Der *Imperativ*, den die ‚älteren Schriftstellerbrüder‘ der Generation Flauberts hinterläßt, ‚löse dich von deiner Klasse, wenn du schreiben willst‘, sowie das *Verbot*, ‚du sollst nicht schreiben, weil es niemanden gibt, der dich adeln könnte‘, widersprechen einander und evozieren die Zerrissenheit, welche nach 1830 die kollektive Autoren-Neurose vorbereitet⁶³⁵.

Wir erwähnten bereits, daß Gustave Zeit seines Lebens nach einer Institution gesucht hatte, die *über* seinem Vater steht, um ihn ‚von oben‘, durch Gnade und Gunst aufnehmen zu können,

⁶³³ IF, IV, p. 94, GF, III, p. 90.

⁶³⁴ IF, IV, p. 100.

⁶³⁵ Cfr.: IF, IV, p. 114.

damit er auf die Welt *herabblicken* könne. „Jenen Satz, den Flaubert eines Tages an Louise Colet schrieb, könnten viele seiner Zeitgenossen übernehmen. ‚Wir Künstler sind Aristokraten des lieben Gottes‘. ... eine merkwürdige Formulierung für einen Agnostiker, doch durch die Verwendung gerechtfertigt. Dieser Adel ist im Grunde wild und in gewisser Weise asozial, weil ja außer dem Künstler ihn *niemand* anerkennt“⁶³⁶. Die Option für das ‚romantische Überfliegen‘ (*le survol romantique*) der Welt, wie sie Flaubert in seinen Romanen exemplarisch exerziert, gestaltet sich jedoch weniger leicht als zu erwarten gewesen wäre. Widerspricht beides doch dem analytischen Denken der Aufklärung, welches als wesentlicher Teil der poetischen Tradition Frankreichs nicht ohne weiteres abgeworfen und hinter sich gelassen werden kann. „Das Jahrhundert schwankte: mußte man sich von der ganzen Menschheit losreißen, um durch die unmenschlichen Augen der Vernunft ihre objektive Natur zu entdecken, oder mußte man sich vielmehr in die Menschennatur begeben, sie von innen her begreifen und im Namen des Menschen die von den Institutionen hervorgebrachte Ungleichheit anfechten?“⁶³⁷. Man ist skeptisch. So wie die Revolution ihre Kinder frißt, entpuppt die Aufklärung sich rasch als Mythos in den Händen der Unternehmerklasse. Die jungen ‚Schriftstellerlehrlinge‘, *les apprentis-littérateurs*, entscheiden sich für keine dieser aus der geistigen Tradition hervorgehenden theoretischen Destinationen. Lieber halten sie sich an die ‚romantische Vogelperspektive‘, welche nichts anderes imitiert als den *aristokratischen* Blickwinkel der „restlosen Hingabe [*générosité folle*]“⁶³⁸. Was versteht Sartre darunter? Der französische Schriftsteller der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lehnt den ‚negativen Radikalismus‘ der aufgeklärten Dichterphilosophen ebenso ab wie die verstehenswillige Einnahme des Gesichtspunktes des Menschen gegenüber sich selbst. Vielmehr ist er versucht, wie die Fürsten der Welt auf das Volk und wie der Gott des Universums auf die Menschheit *herabzublicken*. Für Sartre ist diese Sicht eine hierarchisch-feudalistische wie

⁶³⁶ IF, IV, p. 114.

⁶³⁷ IF, IV, p. 117.

⁶³⁸ IF, IV, p. 117, GF, III, p. 113.

sie nur die *Romantik* hervorbringen konnte. Die *Hingabe selbst*, als Signet jener Epoche, definiert er folgendermaßen unter Verwendung ontologischer Terminologie: „extravagant, barock und hyperbolisch extrapoliert sie ständig, berauscht sich an Schmerzen, *spielt*, um sie aufs äußerste zu empfinden, ... die verzehrende Liebe des Existierenden zum Nicht-sein, das ist die Verwirklichung des Nichts, das sich als höchster Zweck des Seins für sich setzt“⁶³⁹. Das Sein sucht seine Fülle durch die Vernichtung seiner selbst zu erlangen. Als Objekt der ‚Überschreitung‘ ‚wählt‘ es das absolute Nichts. Damit hat Sartre indirekt den *Todestrieb* angesprochen, welchen die Romantik durch ihren Hang zu leidenschaftlicher *Hingabe* begünstigt. Oder, umgekehrt formuliert: *Thanatos* hat sich die Romantik als ästhetisierten Ausdruck seiner selbst geschaffen. Die Hingabe an diesen Trieb vermittelt dem romantischen Märtyrer außerdem das Gefühl, für einen Moment die Determination seines Lebens durchbrechen zu können: „der MENSCH setzt sein Sein, um es zu zerstören, und er behauptet sich in seiner Fülle nur im Augenblick seiner Vernichtung; er erlebt die souveräne Entscheidung seines verborgenen freien Willens als einen unwiderstehlichen Trieb, der ihn in den Tod treibt“⁶⁴⁰.

Die Idee der *générosité folle* diente der Aristokratie als ‚sophistisches System‘ zur Abwehr der illuministischen Analysen ihrer Privilegien. Indem ich mich zum Teil *eines Ganzen* mache, mich diesem *hingebe*, über dieses mich definiere und – im Hegelschen Sinne – alle Wahrheit in dieses Ganze – was auch immer es sein mag – verlege, müßte die Analyse des Details und damit auch die Frage nach mir selbst und nach meiner exklusiven Stellung in der Gesellschaft sich für sämtliche utilitaristischen Sezierer erübrigen. Auf diese Weise *rechtfertigt* der Vasall seine Existenz durch die Treue und *Hingabe* an den Lehnsherrn. Und wer in der feudalen Hierarchie den obersten Platz einnimmt, fühlt nur Gott sich verpflichtet. „[D]ie Romantiker von 1830 tragen die gleiche Verachtung für die nützlichen Unternehmen zur Schau wie die Barone des Mittelalters für die Arbeit: wer sein Leben gewinnen will,

⁶³⁹ IF, II, p. 764.

⁶⁴⁰ IF, II, p. 765.

wird es verlieren“⁶⁴¹. Diese Argumentation ist uns von Flaubert wohlbekannt. In bezug auf ihn hat Sartre bereits den *religiösen* Aspekt dieses Denkens in aristokratischen Strukturen hervorgehoben. Aus psychoanalytischer Perspektive ließe dieses Phänomen sich allerdings auch als *kollektiver Vaterkomplex* interpretieren. „Das Ganze sagen [*Dire le tout*], das ist die Forderung des Herrn. Ein synthetischer Blick streift über die Welt, faßt sie zusammen, totalisiert sie, immer bestrebt, die großen Strukturen von ihr zu erfassen und ihren Sinn deutlich zu machen, das heißt ihre inneren Bande untereinander und zum Ganzen“⁶⁴². Sartre weist darauf hin, daß Gott und der König deshalb für sich sagen können: „die Welt ist gut, weil sie mir gehört“⁶⁴³. Da der junge Autor kein wirklicher Fürst *ist*, sondern höchstens ein ‚verarmter Adliger‘, der den Schein *avec contenance* zu wahren sich bemüht, wird er nie den *Optimismus des Eigentümers* haben, leben und nachempfinden können. Aus diesem Grunde ist seine Autonomie, mag er sie sich noch so sehr suggerieren, nach Sartre am Ende eine „Lüge“ und die Wahrheit jener Literatur die „Selbstentfremdung [*aliénation*]“⁶⁴⁴. Diese Tatsache aber hindert den Künstler dennoch nicht, etwas *Schönes* schreiben zu können. Es gilt nunmehr ein Kunstwerk zu schaffen, welches *das Ganze sagen wird*. Ungeachtet des Wissens, daß, trotz aller Restaurationsversuche seit Napoleons Niederlage 1815, dem Bürgertum, insbesondere den Industriekapitalisten, die Zukunft gehört, optiert ein bestimmter Kreis von Literaten dennoch *für die Regression*, also für die *aristokratische Romantik*. Das bedeutet, „daß sie das Scheitern gewählt haben [*qu’ils ont choisi l’échec*]. Denn die Romantik – und nicht ihre bürgerlichen Nachfolger – hat zum erstenmal das Scheitern in die Literatur eingeführt als ihre intimste Substanz. Dennoch hat dieses Scheitern bei ihnen nicht die verzweifelte Schwärze des nachromantischen Schiffbruchs. Es schmückt sich nämlich mit den Federn des Opfers“⁶⁴⁵. Wir erinnern uns an die-

⁶⁴¹ IF, II, p. 765.

⁶⁴² IF, IV, p. 119, GF, III, p. 115.

⁶⁴³ IF, IV, p. 120.

⁶⁴⁴ IF, IV, p. 120, GF, III, p. 116.

⁶⁴⁵ IF, IV, p. 123, GF, III, p. 119.

ser Stelle an Flauberts Formulierung der *Erhabenheit von unten*, als die er sein ‚Scheitern‘ verstanden wissen will, um sich einen Rest an Würde und Souveränität gegenüber seinen Peinigern zu bewahren. Diese ‚freiwillig‘ herbeigeführte ‚Situation des Scheiterns‘, ist für Sartre die ‚neurotische Lösung‘ (*la solution névrotique*) des Schriftstellers zur Zeit Flauberts und damit Teil jener ‚objektiven Neurose‘ (*névrose objective*), die das Zeitalter prägte. „Als sie also für den Adel in ihnen und draußen in der Gesellschaft optierten, haben sie sich eine Ethik und ein Schicksal gegeben. Sich einer verlorenen Sache verschreiben, bereit sein, mit ihr unterzugehen, genau das ist die Hingabe, die bedingungslose Tugend, die den Bürgern prinzipiell versagt ist“. Dieses willentliche In-sein-Los-einstimmen sowie die intentionale Annahme des *Seins zum Tode* demonstrieren gleichermaßen Größe und Unglück jener Epoche. Genau diese ‚Ethik des Scheiterns‘ ist der Kongruenzpunkt zwischen Flaubert und vielen seiner zeitgenössischen Kollegen. Ihre nervlichen Belastungen und existentiellen Krisen rühren von denselben *historischen Bedingungen* her. Sartre will es allerdings vermeiden, monokausal zu *universalisieren* und alle Schriftsteller jener konfliktreichen Zeit für seine Deutung zu vereinnahmen. Er gesteht, daß sich im ‚objektiven Geist‘ selbstverständlich *mehrere* Literaturen gebildet hätten, „die sich dem Leser von 1840 mit einander widersprechenden Imperativen aufzwingen, welche man auf keine rationale Synthese hin überschreiten kann“⁶⁴⁶.

Da sowohl der Adel (mangels politischer Macht) als auch Gott (mangels Glauben) als reale ‚Lehnsherren‘ und damit ‚Sinnstifter‘ entfallen, wählt der Schriftsteller *das Imaginäre* als Ort seiner Wirkung. Unbeschadet der Suche nach ‚neuen Zwecken‘ genießt *die Flucht* vor der *bürgerlichen Realität*, welche bei ihm nur Unbehagen auslöst, absoluten Vorrang. Kürzer: dem Negativen kommt *vor* dem Positiven Priorität zu. Die Negation wird zum *absolutum*. Als wirksamstes Verfahren zur Vermeidung der unliebsamen Realität erweist sich deshalb die literarische Technik der *Irrealisierung*. Die Unangepaßtheit und der Bruch mit der Wirklichkeit bilden als

⁶⁴⁶ IF, IV, p. 135.

ästhetische Haltung sich heraus. Die Realität läßt allein in der Nicht-Realität sich ertragen. „In dieser Haltung unrealisiert sich der Künstler, um sowohl die Welt als auch sich selbst zu derealisieren“⁶⁴⁷. Das Sein wird dem *Schein* und das Dasein dem *Nicht-Sein* untergeordnet. Sartre weist daraufhin, daß es kein Zufall sei, daß gerade in jener Epoche die Mode des *Orientalismus* verbreitet gewesen sei. „Man sucht in ihm das Fremde“, kommentiert er, „man will es wild und unzugänglich, man möchte, daß es sich auch noch bei der Lektüre durch seine unassimilierbare Originalität entzieht wie ein Bild jenseits aller Bilder, das auch noch mitten in der Imagination das Nichts spürbar macht als die Grenze, die Abwesenheit und Tod ihm setzen“⁶⁴⁸. Die gewählte Ethik verwandelt sich damit in Ästhetik und *vice versa*. Die Größe besteht darin, daß man sich für diese Art von Kunst, welche für ihren Urheber das Symbol *einer im voraus verlorenen Sache* ist, ganz *opfert*. Entscheidend ist, daß der allgemeine *Erfolgsdruck*, unter welchen die utilitaristische Bourgeoisie den Menschen setzt, durch eine *Ethik des Mißerfolges* verweigert und zugleich provoziert wird. Als ‚Kardinaltugend‘ soll sie jedem der sich zu ihr bekennt, eine besondere Form von Würde und ein Gefühl der Erwähltheit verleihen. „Das Mißerfolgsverhalten [*La conduite d'échec*] ist also ein Handeln, das sich verschleiern und als Erleiden verkleidet, weil es so tut, als ließe es die Resultate, die es erzielen will, lediglich über sich ergehen. Aber es hat durch sich selbst alle wesentlichen Züge einer Tätigkeit“⁶⁴⁹.

Nehmen wir noch einmal den Gedanken des *Todestriebes* auf, der in so engem Zusammenhang mit der Romantik und ihrem aristokratischen Habitus der *Hingabe* und des *Opfers* steht. Jeder ‚Nichtung des Seins‘ wohnt ein Hang zur *Hingabe* inne. Jedes Sein muß zugunsten der Transzendierung auf ein anderes, neues Sein hin *geopfert* werden. Es ist somit immer zugleich ein Akt der Trennung und des Schmerzes. Auch deshalb, weil die gewünschte Vereinigung des ‚Für-sich‘ mit dem ‚An-sich‘ von vorn herein nicht auf Gelingen angelegt ist. In *Das Sein und das Nichts* spricht

⁶⁴⁷ IF, IV, p. 145.

⁶⁴⁸ IF, IV, p. 146.

⁶⁴⁹ IF, IV, p. 180, GF, III, p. 175.

Sartre deshalb von der Umkehrung der Passion Christi durch den Menschen, der sich verzweifelt *aufopfert*, um zur *ens causa sui* zu werden⁶⁵⁰. Die *Umkehrung* besteht darin, daß der einzelne Mensch sich hingibt, um *seine eigene causa* zu werden und nicht die des Seins der Anderen. Es fehlt in der Existenzphilosophie Sartres die *altruistische* Ausrichtung des Subjekts. Jedenfalls inhäriert diesem Akt stets etwas Vergebliches, so wie auch dem ‚An-sich-für-sich-Sein‘ oder dem Lacanschen *Ding*, welches ich begehre, für das ich mich ganz gebe, das ich aber nie wirklich erreichen werde. All diese ‚ontologischen Versuche‘ richten sich auf ein ‚Jenseits allen Wünschens‘. Es ist jener ‚Überschuß‘ an Subjektivität, welcher die Gefahr birgt, in den ‚existentiellen Überdruß‘ zu münden. Es bedeutete auch für Sartre selbst ein lebenslanges Ringen, der eigenen Existenz aus sich heraus einen Sinn zu geben, das heißt, ihr ein *Objekt der Hingabe* zu schenken, *ohne* dabei dem Todestrieb unmittelbar Vorschub zu leisten. Im Engagement für das *dialektische Bewußtsein* im Menschen und als ‚intellektueller Revolutionär‘ suchte er beispielsweise eine sinn-volle Aufgabe für sich zu sehen. Aus diesem Grunde kann er die neurotische Passivität und Ohnmacht Flauberts letztlich unmöglich als geeignete Lösung hinsichtlich des persönlichen und historischen Konfliktes akzeptieren.

Der *Viktimisierung* durch die Anderen folgt die *Sakrifizierung* durch das gepeinigste Subjekt selbst oder auch – wie Sartre es nennt – das *Martyrium*. „Wer das *Erleiden* vorbehaltlos auf sich nimmt, sich ihm überläßt, es erhöht, es steigert, der tut nichts andres, als auf Passivität eine Ontologie und eine Ethik zu errichten. Der romantische Held betrachtet sein Leben als die wiederholte Passion Christi: er ist der auf die Erde zurückgekommene Jesus, durch den Willen des Anderen (ein Anderer, der zugleich er selbst und sein Vater ist) dazu verurteilt, für eine Sünde zu büßen, die er nicht begangen hat“⁶⁵¹. Masochismus und Sadismus sind die konsequenten Begleiterscheinungen dieses neurotischen Prozesses, die Autodestruktion seine Kontingenz. Für den Märtyrer der Romantik ist das *Passionelle* die eigentliche Realität des

⁶⁵⁰ Cfr.: SN, p. 1052.

⁶⁵¹ IF, II, p. 765.

Menschen⁶⁵². Sartre sieht in der Passion Christi – in *psychologischer* wie *existenzphilosophischer*, nicht theologischer Interpretation – eine Form von Hingabe, der zur Selbsterstörung führt und sich deshalb für die romantischen Dichter sowie für die Aristokratie in besonderer Weise als Vorbild anbot⁶⁵³.

Einer Gesellschaft, die von mir ‚absolutes Handeln‘ als Garant für Leistung und Erfolg erwartet, kann ich als Dichter nur meine lethargische *Handlungsunfähigkeit* als Ausdruck der moralischen Kontrasterfahrung und des stillen Protestes entgegensetzen. Wenn ich nicht so sein kann wie ich sein will, vernichte ich eben dieses Sein als Ganzes. Natürlich drängt sich hier der Vergleich mit der Trotzreaktion eines Kleinkindes auf. Die Romantik erscheint vor diesem psychoanalytischen Hintergrund als eine ‚epochale infantile Verweigerungshaltung‘. Diese für Sartre im weitesten Sinne *neurotisch* zu nennende Reaktion erhält ihre fatalen und prekären Züge in dem Moment, wo sie nicht mehr nur die Verneinung (*négation*), sondern auch die Vernichtung (*néantisation*) intendiert. Der Schriftsteller negiert mit dem *Menschen an sich* auch *sich selbst*. Das ist die verhängnisvolle Übertragung, der gefährliche Punkt, die Überspannung des Bogens. Emma Bovary ruft beim Leser ebensowenig Mitleid hervor wie die übrigen Figuren des Romans. Flaubert verleiht seiner Protagonistin, die ja niemand anderes als er selbst ist, einen Charakter, der das Publikum in keiner Weise zur Identifikation einlädt. „Kein Erbarmen

⁶⁵² Cfr.: IF, II, p. 765.

⁶⁵³ In EM, p. 765, stellt Sartre interessanterweise die Verbindung zwischen Passion, Selbsterstörung und *Unschuld* her: „In der PASSION Christi zeigt der individuelle und besondere Körper auf das ALLGEMEINE, das im Himmel ist und sich verkörpert. Das Scheitern Christi ist Fleischwerdung des ALLGEMEINEN im BESONDEREN, Zerstörung des BESONDEREN und somit reine Behauptung des ALLGEMEINEN. Das absolute Scheitern wird Anzeige der absoluten Unmöglichkeit für den Menschen, in-der-Welt zu sein, und dadurch Zerstörung der Welt zugunsten der Forderung des Menschen. Durch das Scheitern behaupte ich das Sein des Menschen als reines Sein-sollen. Scheitern = Negation der Negation, Affirmation der Transzendenz, Ablehnung der Komplizenschaft mit der Welt, also Unschuld“.

für Emma, aber auch kein Erbarmen für alle anderen“⁶⁵⁴. Weiter ist für die selbstzerstörerische Tendenz des Autors die Tatsache höchst aufschlußreich, daß sowohl die Bovary als auch Mazza in *Passion et vertu* (1837) sich am Ende ihrer Geschichten *suizidieren*. Die Leidenschaft wird zur selbstmörderischen *Tugend* erhoben – wie schon der *Titel* des Romans (*Passion et vertu*) es quasi als sein epochales literarisches Programm verkündet. Sartre spricht in diesem Zusammenhang vom „ethischen Engagement“ der Romantik. „Wie kann man sich für Werther *begeistern*“, fragt Sartre, „wenn diese Figur durch einen exemplarischen Selbstmord sich nicht als Vorbild an Moralität darbietet?“ Die leidenschaftliche Opferung des eigenen Seins kann nicht anders denn in *moralischen* Kategorien erfaßt und beschrieben werden. Alle Tugenden der christlichen Religion vereinen sich in ihr⁶⁵⁵. All diese Neigungen zum Selbsthaß, die Umwandlung der Neurose in ‚Nekrose‘, welche ein Großteil der Literaten antizipieren, verstärken sich und beginnen, vermittelt vorwiegend durch die historischen Ereignisse des Jahres 1848, *gesamtgesellschaftlich* wirksam zu werden.

⁶⁵⁴ Dörner, *Die Wiedergeburt der Psychiatrie*, p. 80.

⁶⁵⁵ Cfr. dazu den Kommentar von Beutler, Ernst, *Nachwort zu: Goethe, J. W., Die Leiden des jungen Werther*, Stuttgart: Reclam, 1986, p. 160, der ebenfalls auf den engen Zusammenhang von Todessehnsucht, Opfer und Religiosität bei Werther hinweist: „Ihr könnt‘, heißt es in dem Vorwort an den Leser, ‚seinem [Werthers] Geiste und seinem Charakter eure Bewunderung und Liebe, seinem Schicksale eure Tränen nicht versagen.‘ Liebe und gar Bewunderung – und dies vermutlich deswegen, weil Werther selbst seine Tat als Opfer ansieht, das er der Ehe Lottens und Albertens bringt. ‚Das ward nur wenigen Edlen gegeben, ihr Blut für die Ihrigen zu vergießen und durch ihren Tod ein neues hundertfältiges Leben ihren Freunden anzufachen.‘ Es sind nicht diese Worte im Abschiedsbrief an Lotte allein, die leise auf die Passion Christi hindeuten. ‚Ich schaudere nicht, den kalten schrecklichen Kelch zu fassen. (...) Du reichtest mir ihn und ich zage nicht.‘ Es gibt eine ganze Reihe von biblischen Anklängen in der Sprache des Romans. ‚Es ist nicht Verzweiflung, es ist Gewißheit, daß ich ausge tragen habe, und daß ich mich opfere für dich‘ (20. Dezember). (...) Es war eine neue Religiosität, die im *Werther* nach Ausdruck rang. Und auch insofern war der Roman ein Dokument seiner Zeit. Goethe hat seinen Roman, nachdem er ihn sich von der Seele geschrieben, gemieden. Wir hören auch nicht, daß er aus ihm vorgelesen, wie aus seinen anderen Werken. – ‚Es sind lauter Brandraketen‘, sagte er noch im Alter zu Eckermann“.

Das ist der Moment, wo der Schriftsteller sein Publikum wiederfindet und von diesem neu entdeckt wird.

Von 1815 an muß der Adel in Etappen seine Macht an die aufstrebende Bourgeoisie übergeben. Sinkende Löhne, Arbeitslosigkeit, Bevölkerungszuwachs, schlechte Getreideernten und finanzielle Krisen lassen die Unzufriedenheit der Opposition, bestehend aus Bürgertum und Arbeiterproletariat, gegenüber König und Aristokratie stark anwachsen. Aufstände und Unruhen zwingen Karl X. 1830 zur Abdankung. Es kommt zur Revision der Verfassung der konstitutionellen Monarchie. Die Rechte des Parlaments werden erweitert und die des neuen Königs, Louis Philippe, beschränkt. Doch damit nicht genug. Die Verelendung der Massen ist auch in den Jahren nach 1830 nicht aufzuhalten, im Gegenteil. Die Opposition will ihren Einfluß auf die politische Macht noch erweitert sehen. Die Revolution von 1848 ist die Folge. Da Sartre für ihre Darstellung sowie philosophisch-politische Auswertung ohnehin eine marxistische Perspektive einnimmt, erscheint es für die vorliegende Untersuchung sinnvoll, das historische Geschehen direkt aus der Primärquelle, das heißt von Marx selbst, geschildert zu bekommen: „Auf die *bürgerliche Monarchie* Louis Philippes kann nur die *bürgerliche Republik* folgen, d.h. wenn unter dem Namen des Königs ein beschränkter Teil der Bourgeoisie geherrscht hat, so wird jetzt im Namen des Volkes die Gesamtheit der Bourgeoisie herrschen. Die Forderungen des Pariser Proletariats sind utopische Flausen, womit geendet werden muß. Auf diese Erklärung der konstituierenden Nationalversammlung antwortete das Pariser Proletariat mit der *Juniinsurrektion*, dem kolossalsten Ereignis in der Geschichte der europäischen Bürgerkriege. Die bürgerliche Republik siegte. Auf ihrer Seite stand die Finanzaristokratie, die industrielle Bourgeoisie, der Mittelstand, die Kleinbürger, die Armee, das als Mobilgarde organisierte Lumpenproletariat, die geistigen Kapazitäten, die Pfaffen und die Landbevölkerung. Auf der anderen Seite des Pariser Proletariats stand niemand als es selbst. Über 3000 Insurgenten wurden niedergemetzelt nach dem Siege, 15000 ohne Urteil transportiert. Mit dieser Niederlage tritt das Proletariat in den

Hintergrund der revolutionären Bühne⁶⁵⁶. Das nach diesen konfliktreichen Ereignissen arrivierte Bürgertum breitet sich in seiner Urbanität weiter aus, kultiviert sich, bildet sich und verlangt entsprechend nach Literatur. Als es sich noch in der Opposition befand, konnte es die Ideologie des 18. Jahrhunderts, den aufgeklärten *Humanismus* mit seinen Werten von der Freiheit und Gleichheit aller Menschen, ohne Bedenken und ohne dabei in moralische Ambivalenzen zu geraten, übernehmen. Nach Abschaffung der Privilegien der Geburt erfindet die industrielle Bourgeoisie das Vorrecht des *Eigentums*. Dieses sei, so wird behauptet, im Vergleich zu den Adelsprivilegien *jedermann* zugänglich. Das allerdings nur *theoretisch*. Aus diesem Grunde lautet die Aufgabe der Kapazitäten von 1830 an: „den Humanismus restaurieren und ihn auf Eigentum gründen“⁶⁵⁷. Die ‚Vermenschlichung‘, wird dem Arbeiter nun suggeriert, könne er durch eine ‚neue Ethik‘ erreichen. Durch Sparsamkeit könne auch er sich ‚bereichern‘. Dazu müsse er sich ‚tugendhaft‘ in der Zurückhaltung seiner Bedürfnisse sowie in der Uneigennützigkeit üben. Freud hätte diese auf *Tribeverzicht* angelegten ‚Empfehlungen‘ *Kulturvorschriften* genannt. Der Fabrikant ist ein guter Mensch, weil er für den allgemeinen Wohlstand sorgt oder eben: für ‚das größtmögliche Glück aller‘. Kurz: der englische *Utilitarismus* soll in einen französischen *Humanismus* verwandelt werden ohne daß hinter seiner Fassade irgendwelche Klasseninteressen sich erkennen lassen. Die Bürger sind bemüht, sich für *die allgemeine* Klasse auszugeben und nicht für eine bestimmte ‚Gruppe‘ mit spezifischen Interessen und Zielen. Nach den blutigen Ereignissen von 1848 gelingt es ihnen jedoch nicht mehr, ihre ‚wahre‘ Identität zu verbergen. Mit einem Male fühlen sie sich *gesehen*⁶⁵⁸. Ontologisch gesprochen: der ‚Blick des Anderen‘ macht sie sein. Dies ist nur als Resultat des negativen Auseinanderdriftens von Subjekt und Objekt, also durch *Bewußtsein* möglich. Das *Klassenschicksal* des Proletariats offenbart das *Klasseninteresse* des Bürgertums. Es ist der Bourgeoisie seit 1848 unmöglich geworden, zu verschleiern, daß man sowohl

⁶⁵⁶ Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, p. 279.

⁶⁵⁷ IF, IV, p. 218.

⁶⁵⁸ IF, IV, p. 249.

das Proletariat als auch die Kleinbürger und andere Demokraten bei der Verteilung der Macht übergangen und verraten hat. Marx stellt fest, daß in der ersten französischen Revolution auf die Herrschaft der *Konstitutionellen* die Herrschaft der *Girondins* und auf deren Herrschaft wiederum die der *Jakobiner* folgte. Jede Partei wurde durch eine fortgeschrittenere und radikalere abgelöst. Die Revolution bewegte sich also in *aufsteigender Linie*⁶⁵⁹. Umgekehrt verhält es sich mit der Revolution von 1848. „Die proletarische Partei erscheint als Anhang der kleinbürgerlich-demokratischen. Sie wird von ihr verraten und fallengelassen am 16. April, am 15. Mai und in den Junitagen. Die demokratische Partei ihrerseits lehnt sich auf die Schultern der bourgeoisrepublikanischen. Die Bourgeoisrepublikaner glauben kaum fest zu stehen, als sie den lästigen Kameraden abschütteln und sich selbst auf die Schultern der Ordnungspartei stützen. Die Ordnungspartei zieht ihre Schultern ein, läßt die Bourgeoisrepublikaner purzeln und wirft sich auf die Schultern der bewaffneten Gewalt. Sie glaubt noch auf ihren Schultern zu sitzen, als sie an einem schönen Morgen bemerkt, daß sich die Schultern in Bajonette verwandelt haben. Jede Partei schlägt von hinten aus nach der weiterdrängenden und lehnt sich vorn über auf die zurückdrängende. (...) Die Revolution bewegt sich so in absteigender Linie“⁶⁶⁰. Allein die Dimensionen der Gewalt lassen in dieser Revolution die verschiedenen Parteien in ihrem jeweiligen Sein offen zutage treten. Die ontologische Differenz schafft die jeweilige Identität. *Durch den Haß der Anderen* erst und durch das, was es *getan* hat, fühlt sich das industrielle Bürgertum als solches konstituiert⁶⁶¹. Das Vommerratenen-Proletariat-angesehen-werden läßt es unangenehmerweise seine mörderischen Taten nicht vergessen. Natürlich will es sich diesen ‚ontisierenden Schuh‘ nicht anziehen, welcher es zu etwas macht, was es nicht *sein* will. Indem das *Opfer* sich als solches zu erkennen gibt, erweist *der Andere* sich voraussichtlich als *Täter*. Sartre rekonstruiert und deutet die inneren Bewegungen dieses Konfliktes mit der bewährten Hilfe von Freud, Marx und

⁶⁵⁹ Cfr.: Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, p. 296.

⁶⁶⁰ Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, p. 296 sq.

⁶⁶¹ Cfr.: IF, IV, p. 249.

der Existenzphilosophie. Die *Verinnerung* des Hasses kann sich seiner Meinung nach nur in Form eines *doppelten* Hasses entfalten: „des Hasses, den sie sich selbst entgegenbringt als Subjektivierung des objektiven Hasses, und des Hasses, den sie von daher gegen jene kehrt, die sie hassen, oder Gegenhaß“⁶⁶². Durch die perfide Umkehrung des bisherigen Humanismus (der Mensch ist gut) in einen Antihumanismus (der Mensch ist grundsätzlich verderbt) gelingt es, die Verachtung des Proletariats gegen sich selbst zu lenken und die Taten des Bürgertums zu rechtfertigen. Wir kennen diese Argumentation von Flaubert: wenn sich das Allgemeine über mir schließt, das heißt, wenn sich herausstellt, daß der Mensch *an sich* ein ‚verdammter Adam‘ ist, verliert meine persönliche Idiotie ihre Auffälligkeit und ihrer abweichende Essenz. Wenn auch der Andere, der mich haßt, so denkt, wird er von seiner Aggression gegen mich abgelenkt. Mehr noch: mit etwas Glück richtet er sie womöglich gegen sich selbst. „Mit anderen Worten, dieser Vexierspiegel wird nützlich sein, wenn der Proletarier sich zugleich mit seinem Arbeitgeber anklagt und auf diese Weise nicht mehr den Bürger als solchen, sondern in diesem wie in sich selbst die Menschennatur verdammt“⁶⁶³. Die allgemeine Verdammung des Menschen, das hat Sartre erkannt, genügt jedoch nicht: „wir würden auf das abscheuliche *homo homini lupus* zurückkommen ..., was jeden Aufstand rechtfertigte“⁶⁶⁴. Das Ziel ist es jedoch, eben jede Lust auf Insurrektion zu ersticken. Also muß man die Ideologie der Selbstrechtfertigung so konstruieren, daß der Proletarier in der Erkenntnis seines unauslöschlichen *peccatum originale* sich nicht in nihilistische Verzweiflung stürzt und ihm plötzlich in den Sinn kommt, sich an seinem Nächsten, nämlich dem Peiniger, zu vergreifen. Der ‚negative Humanismus‘ benötigt dazu eine Wende ins *Positive*. Von der humanistischen Idee muß die ‚optimistische‘ Botschaft ausgehen, daß unbeschadet der durch Erbsünde bedingten Niedrigkeit des Menschen die Möglichkeit besteht, *gerettet* zu werden. Der Einzelne kann sich, wie Christus durch Passion und Kreuzestod,

⁶⁶² IF, IV, p. 249.

⁶⁶³ IF, IV, p. 249.

⁶⁶⁴ IF, IV, p. 249.

durch ein *Opfer* von seinen ‚Sünden‘ reinigen. Daß der sogenannte *Humanismus* seine Ausprägung und Gestaltung dem Christentum verdankt, ist im übrigen daran zu erkennen, daß jedwede Änderung innerhalb seines Programms nur durch eine Regression in die Sprache der Theologie zu gelingen scheint. Die romantisch-schwärmerische Rückbesinnung auf die Religion bedeutet in Frankreich dennoch nicht die Restauration des in der Revolution verlorengegangenen katholischen Glaubens. Dieser erlebt seine ‚Sanierung‘ allenfalls auf der Ebene dessen, was man *Katholizismus* nennt. Das bedeutet, daß er ein bestimmtes bürgerliches Milieu repräsentiert und vorwiegend dazu dient, dessen Interessen mit Hilfe des Klerus politisch durchzusetzen.

Die nihilistische Aggression soll also auf die beschriebene Weise *durch* den Haß auf die allgemeine Menschennatur *hindurch* wieder *auf* das Subjekt mit seiner individuellen Geschichte zurückgelenkt werden. Man könnte auch sagen, daß der existentiellen Verzweiflung über den eigenen irredentistischen Zustand durch den Opfergedanken die Dimension der *Nützlichkeit* erschlossen und zurückgegeben wird. Seit Freud wissen wir außerdem um den engen und komplexen Zusammenhang zwischen (religiösem) *Opfer* und *Schuldgefühlen*. Nicht nur der Peiniger muß unbedingt an seiner Schuld leiden, auch sein Opfer vermag die Gewalt des Täters durch Projektion zu ‚verinnerlichen‘ und sich selbst als berechtigten Verursacher (im Sinne des Konstruktivismus) zu betrachten. Der sadistischen *Viktimisierung* folgt durch die Internalisierung des Hasses die masochistische *Sakrifizierung*. „Die ethische Grundlage der Ideologie wird der Selbsthaß als Quelle des menschlichen Unternehmens sein [*Le fondement éthique de l'idéologie sera la haine de soi conçue comme source de l'entreprise humaine*]“⁶⁶⁵.

Unglücklicherweise – ergänzt er in seinen Ausführungen – hätten die zwei Jahre nach *Madame Bovary* erschienene *Entstehung der Arten* von Charles Darwin ihr Übriges zur Unterstützung der explizierten Ideologie beigetragen. Ihre Popularität sei dadurch zu erklären, daß die unmenschlichen und daher pessimistischen

⁶⁶⁵ IF, IV, p. 249 sq., GF, III, p. 243.

Ideen vom *struggle for life* und vom Überleben des Stärkeren die Wettbewerbsgesellschaft mit einer ‚biologischen Rechtfertigung‘ ausgestattet hätten. Des weiteren liefere sie den Konkurrenten die gewünschten Adelsbriefe, da ja die Konkurrenz nichts anderes als das Leben selbst sei. „[S]trenggenommen rechtfertigt sie die Militärdiktatur [von Napoleon III. ab 1852]: warum ein starkes Regime tadeln, wo doch alle tierischen und menschlichen Beziehungen Kräfteverhältnisse sind; was die ausgebeuteten Klassen angeht, so wird man sich natürlich nicht mehr über ihr Elend entrüsten: die Handarbeiter sind ganz einfach die am schlechtesten ausgerüsteten Menschen“⁶⁶⁶. Mit einem Wort: Darwin begünstigt das scientistische sowie mechanistische Denken der Unternehmer und gereicht dem Selbstbewußtsein der unteren Klassen zum Nachteil. Denken heißt fortan messen und der Mensch ist eine Zahl⁶⁶⁷.

Natürlich verfügt das Bürgertum nicht über die intellektuellen Mittel, um diese Ideologie theoretisch gründlich zu reflektieren und auszuarbeiten. Vielmehr manifestiert sie sich mehr oder weniger ausgeprägt in der Alltagspraxis, von Sartre auch *Hexis* genannt⁶⁶⁸. Diese Hexis läßt seiner Meinung nach sich von 1850 an in einem Wort zusammenfassen: *Distiktion*. Die Großbürger, die Manufakturisten und Fabrikanten behaupten unter Napoleon III., *distinguiert* geworden zu sein. Was versteht Sartre darunter? Das bedeutet, „daß sie den Haß auf das Leben, auf das Erlebte, auf die Lebensfunktionen und natürlichen Bedürfnisse direkt in die Sitten eingehen lassen“⁶⁶⁹. Die Ursache dafür ist nicht nur eine tiefenpsychologische, sondern auch eine ökonomisch-praktische: „der Wettbewerb zwingt dem Bürger Enthaltbarkeit auf, man beschneidet sich seine Bedürfnisse, um mehr investieren zu kön-

⁶⁶⁶ IF, IV, p. 263.

⁶⁶⁷ Cfr.: IF, IV, p. 270.

⁶⁶⁸ Cfr.: IF, IV, p. 250. Sartre bezieht mit diesem Begriff sich vermutlich auf das neutestamentliche εἶς, lat. *consuetudo* (Hb, 5, 14), welches allgemein mit *Gewohnheit*, *Sitte* oder *Brauch* als Dimensionen des Ethischen zu übersetzen ist.

⁶⁶⁹ IF, IV, p. 250.

nen“⁶⁷⁰. *Puritanismus* und *Distinktion* haben beim Bürger nach Sartre deshalb den gleichen Ursprung. Den unausgesprochenen Abscheu, welchen das Proletariat dem Bürger nach den revolutionären Ereignissen von 1848 entgegenbringt, vermag letzterer nur als Selbsthaß und Opferwille zu verinnern. Die *puritanistische Distinktion* verfolgt in dieser psychisch labilen Situation die Absicht, die eigenen Anteile, welche der Bürger am Anderen, also am Proletarier wiederentdeckt, zu verdrängen. Durch seinen distinguierten Lebensstil kehrt er den Selbsthaß gegen die Arbeiterschaft, „indem er den groben Instinkt des Pöbels in sich unterdrückt: er verabscheut es, Hunger zu haben, Durst zu haben, müde zu sein, urinieren zu müssen usw. Damit versucht er, den arbeitenden Massen durch das Beispiel, das er ihnen gibt, eine negative Ethik der Kultur aufzuzwingen, will er in ihnen ein müßiges Streben nach Distinktion als Wesen des Menschen wecken, das heißt einen Widerwillen gegen ihre Bedürfnisse, der sie beschämen und ihre Forderungen zügeln soll“⁶⁷¹. Eine zum Klassenbewußtsein avancierte *Abwehrreaktion* wird so zur Basis der neuen Ideologie des Bürgertums, welche Sartre auch als „Ersatzhumanismus [*humanité d'emprunt*]“⁶⁷² bezeichnet. Der Bürger versteckt seine individuellen unternehmerischen Interessen hinter einem *allgemeinen kategorischen Imperativ*, den die ökonomische Eigengesetzlichkeit, also *die Natur*, ihm auferlegt. Hinter dieser rigiden Moral verbirgt sich jedoch nichts anderes als das aus Schuldkomplexen hervorgegangene *Ichideal* des Unternehmers. „Das Eigentum ist nur deshalb *heilig*, weil es dem Menschen das Recht gibt, seine Pflicht zu tun, die die Zelebrierung des humanistischen Kults durch Menschenopfer ist“⁶⁷³. Die strengen Imperative der Produktion werden als *a-priorische* Naturgesetze betrachtet, welche den Eigentümer in senecaischer Weise davontragen: *fata volentem ducunt nolentem trahunt*; in beiden Fällen bleibt er *passiv*. Der Fabrikant kompensiert dadurch nicht nur seine unbewußten Schuldgefühle, sondern er imitiert auf diese Weise auch

⁶⁷⁰ IF, IV, p. 250.

⁶⁷¹ IF, IV, p. 256.

⁶⁷² IF, IV, p. 286, GF, III, p. 279.

⁶⁷³ IF, IV, p. 251.

die *Hingabe* der ehemaligen Aristokratie, deren Machtposition innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie er übernommen hat. Das Lehen, welches früher das *sacrificium* einforderte, wird durch Produktionsanlagen ersetzt. „Die Entfremdung des Fabrikanten in seine Fabrik hat zur unmittelbaren Folge, daß diese es ist, die die Befehle gibt“⁶⁷⁴. Die ‚innere Häßlichkeit‘ seiner selbst sowie der Menschennatur allgemein läßt den Unternehmer auf eine Materie hin, welche er *Produkt* nennt, sich ‚überschreiten‘. Dabei ist er von der Hoffnung getragen, die Unvollkommenheit, welche er in sich spürt, durch die Äußerlichkeit des Materials überwinden und im wahrsten Sinne des Wortes *perfektionieren* zu können. Kürzer: er versucht das Unmögliche am Produkt möglich zu machen und erwartet, daß es auf ihn – als geistige, nicht physische Materie – sich rücküberträgt. Er glaubt, auf diesem Wege seine falsche, von Schuldkomplexen strukturierte Innerlichkeit synthetisieren zu können. Da er diese Innerlichkeit (*intériorité*), die ein Teil seines Wesens (*essence*) sein müßte, in sich nicht zu realisieren vermag, „schuffet er sich zu Tode, damit die bearbeitete Materie seinen unrealisierbaren Traum *bezeuge* [*que la matière ouvree témoigne de son rêve irréalisable*]“⁶⁷⁵. Die einsetzende Fixierung auf ein Denken in Strukturen der *Exteriorität* führt unmittelbar zur destruktiven Homogenität von Mensch und Produkt. Das Objekt, welches der *homo faber* zum Zwecke seiner Vervollkommnung ‚wählt‘, rück-ent-äußert ihn bis zur totalen Entfremdung durch die Materie selbst. Das gleiche Opfer verlangt der unaufhörlich produzierende Fabrikant von seinem Arbeiter. Auch dieser soll das Schicksal der vergeblichen ‚Exteriorisierung‘, die Jagd nach dem Unmöglichen, mit seiner *aliénation* bezahlen. Die fabrizierenden Bürger zerstören sich in der Illusion, ihr fehlendes und fehlerhaftes Sein in der Materie neu schaffen und damit zurückgewinnen zu können. „[A]ls von einem unmöglichen Traum umtriebene äußerliche Systeme – oder, wenn man so will, der Unmöglichkeit bewußt, ein Mensch zu sein, das heißt, sich selbst in der Einheit der inneren Synthesen zu lenken – werden sie mitten in diesem Schiffbruch, der mit der Geburt beginnt und sich

⁶⁷⁴ IF, IV, p. 281.

⁶⁷⁵ IF, IV, p. 286, GF, III, p. 278.

mit dem Leben vollendet, zumindest ihren Willen nach Unmöglichem bezeugen, indem sie sich zerstören, um nach dem Bild ihrer Träume die Materie neu zu schaffen, die sie durch die Ausnutzung ihrer Trägheit zwingen, die falsche Innerlichkeit eines Siegels zu tragen“⁶⁷⁶.

Da diese Vorgänge weder rational einholbar, noch sonst auf irgendeine Weise steuerbar sind, liegt es nicht in der Macht der Produzierenden, ob die *Irrealisierung* in den Gegenstand, das ‚bearbeitete Ding‘, auf die es letztlich ja ankommt, gelingt. Um so mehr fühlen sie sich von den Gesetzen des Marktes und der Herstellung fremdbestimmt. Von daher könne man die Größe eines Menschen nicht einmal mehr an dessen *Leistungsfähigkeit* messen, gibt Sartre zu bedenken. Vielmehr sei es „das bewußte Beharren im Scheitern, das seine Größe begründen wird. Die bürgerliche Ideologie bringt damals eine Ethik der Anstrengung [*éthique de l'effort*] hervor. Nicht das Resultat zählt – es liegt nicht in unserer Hand –, sondern die *Anstrengung*, die Aufopferung des Menschen für etwas, von dem er *weiß*, daß er es nicht erreichen kann [*Ce n'est pas le résultat qui compte – il n'est pas à notre portée –, c'est l'effort, le sacrifice de l'homme à quelque chose qu'il sait ne pas pouvoir atteindre*]“⁶⁷⁷. Sartre geht jedoch noch weiter in der Dechiffrierung dieses durch Moral gedeckten *Sakrifizierungszwanges*, indem er seine Terminologie verfeinert und die ‚Ethik der Anstrengung‘ wiederum als ‚Ethik der *Antiphysis*‘ gedeutet wissen will. Was ist darunter zu verstehen? Die unternehmerische Geschäftigkeit des *Entwerfens* offenbart nach Sartre die permanente Jagd nach Träumen, von deren Verwirklichung man schon im voraus weiß, daß sie nicht befriedigen werden und deshalb durch immer neue Projektivität kompensiert werden müssen. Ontologisch gesprochen: das Sein wird im Nicht-Sein gesucht und doch nicht gefunden. Die ferne Zukunft, die Versorgung aller mit Gütern, der ersehnte Wohlstand als Bedingung der Möglichkeit des ‚größten Glücks‘, wird zum verborgenen Ziel aller Unternehmungen. Durch die Setzung utopischer Ziele aber wird der Hiatus zwischen Existenz und Idee, zwischen Sein und Nicht-Sein immer

⁶⁷⁶ IF, IV, p. 286.

⁶⁷⁷ IF, IV, p. 287, GF, III, 279.

größer. Das subjektive Sein soll also nicht nur durch den produzierten Gegenstand ‚überschritten‘ werden, um sich in seiner Objektivität zu vervollkommen, sondern das Produkt soll in seiner Perfektion nur das *Symbol* eines Seins sein, welches im *Jenseits* der Materie vermutet wird. Der ‚sisyphale Effekt‘ entsteht durch die Absicht, das ‚Ding an sich‘, das Sein hinter dem Sein, also jenseits des Seins, erfassen zu wollen. Anders: das Sein wird in der Abwesenheit der Materie, jedoch durch sie vermittelt, vermutet, kann aber nicht erreicht werden. Die Fixierung auf die Nicht-Materie, die *Antiphysis*, betrifft auch die *organische* Wirklichkeit des fabrizierenden Subjekts. Die Verachtung des eigenen Leibes und die Beschneidung der Bedürfnisse zugunsten des Nicht-Seins, fügt sich in die beschriebene ‚Ethik der *Antiphysis*‘. „Die Enthaltensamkeit des Unternehmers, seine Selbstentfremdung, die als Gehorsam gegenüber einem Imperativ begriffen und durch distinguierte Praktiken symbolisiert wird, und, parallel dazu, die *Waren*produktion des Arbeiters ebenso wie die Akkumulation des Kapitals, die das Ziel des Prozesses ist, alles erscheint so als die Aufopferung des natürlichen Menschen nicht für das, was ist oder in einer nahen Zukunft sein wird (...), sondern vielmehr für eine unendliche Aufgabe, die von einer einzelnen Gesellschaft oder Epoche nicht realisiert werden kann, weil sie *a priori* mit der *Norm* eins ist, die unsre Spezies aus der Animalität zieht, das heißt mit der Mission der bürgerlichen Menschheit“⁶⁷⁸. Der sogenannte ‚Glaube an den Fortschritt‘ erweist sich somit als ein *Mythos*, hinter dem sich die Ideologie der *Antiphysis* als Aufopferung an ein *Ideal*, da heißt als *selbstzerstörerische Hingabe* des Menschen an das ‚bearbeitete Ding‘ verbirgt.

Die *Abscheu vor der Menschennatur* konfiguriert diese Bürger als *Leser*. Mittels der Literatur, welche sie vorfinden und rezipieren, treffen sie auf jene Autoren, deren Krise wir weiter oben dargestellt haben. Damit ist auch unsere Frage beantwortet, wie der Schriftsteller nach 1848 sein Publikum wiederentdeckt. Der *Haß* auf sich selbst und den Menschen *an sich* bildet die große Gemeinsamkeit, die alle Parteien miteinander verbindet. Obwohl

⁶⁷⁸ IF, IV, p. 288.

es in der Regel die bürgerlichen Kreise sind, welche Zugang zur Bildung haben und entsprechend nach neuer Literatur verlangen, haben auch die anderen Klassen, wie das Proletariat oder die Klein- und Großbürger die Möglichkeit, ihre Aggressionen in den Romanen Flauberts wiederzuentdecken sowie unbewußt zu durchleben und zu verarbeiten. Man könnte auch sagen, daß es bei der Lektüre sich um die unbewußte Bildung *narrativer* und *moralischer Identität* handelt, welche dem Leser bei der existentiellen Sinnstiftung behilflich sein kann. Sartre weist darauf hin, daß der Unterschied zwischen dem Schriftsteller und seinem Publikum darin besteht, daß die Menschenfeindschaft der Künstler älter ist. „[S]ie haben die Kunst gegen die Wissenschaft, gegen die Industrie, gegen ihre Familien und gegen die Großbürger gewählt, von denen sie empfangen wurden. Für die Arbeiter haben sie natürlich kaum etwas übrig; aber es sind die Mittelklassen, die sie hassen, und erst in zweiter Linie das Bürgertum: sie hassen sie seit der Kindheit, weil sie sie mit den Augen einer toten Aristokratie betrachten, die getötet zu haben sie ihnen vorwerfen“⁶⁷⁹. Da der Schriftsteller gerne ein Aristokrat ohne Titel wäre, wie Voltaire oder Diderot, weist er alle bürgerlichen Anteile, welche er in sich *am Anderen* entdeckt, zurück. Der Bürger hingegen lehnt den Proletarier in sich ab, da er ihn an seine eigene, ehemals subordi-nierte Stellung in der gesellschaftlichen Hierarchie erinnert. Angesichts seines sozialen Aufstiegs wünscht er verständlicherweise nicht mehr an seine frühere Herkunft sowie an die Massaker erinnert zu werden, welche er und seine Klasse im Jahre 1848 am Arbeiterproletariat begangen haben. Aus diesen Gründen distanz-ziert auch der Künstler sich – ebenso wie der Bürger – von den organischen Bedürfnissen sowie von der Animalität der Menschennatur. Beides erinnert ihn an seine Herkunftsklasse. Die Mechanismen der Verdrängung und des Selbsthasses sind bei Autor und Leser dieselben, nur die Ebenen, auf denen sie ablaufen, liegen auf unterschiedlicher Höhe. Alle, Arbeiter wie Fabrikant, empfinden sich als passive Opfer einer objektiven Wirklichkeit ausgesetzt, deren dunklen Gesetzen sie zu gehorchen haben

⁶⁷⁹ IF, IV, p. 311.

und der allein sie durch die *Radikalisierung* ihres Opferseins, nämlich durch Selbst-aufopferung, entrinnen können. „[D]urch die Verinnerung des Hasses, den man ihm entgegenbringt, setzt der Bürger in sich Haß auf die Natur, Haß auf den Arbeiter und den Menschen und *Selbsthaß* gleich. Insofern findet er, wenn er liest, den Selbsthaß als Prinzip der Kunst wieder, und das ist nicht falsch, da ja der Künstler in sich selbst den Bürger als allgemeines Bild des Menschen haßt“⁶⁸⁰. Raffiniert situiert der Künstler den lesenden Bürger, indem er ihm durch seine irrealen Realität vermittelt, daß der Sinn des Daseins in der Selbstvernichtung zugunsten der zu schaffenden Dinge sei. „Die Blindheit des Künstlers besteht im Grunde darin, daß er das Mensch-sein zurückgewiesen hat, um dem Bürger-sein zu entgehen, ohne zu merken, daß das Wesen des Bürgertums damals darin bestand, die gesellschaftliche Hierarchie auf die Zurückweisung des Mensch-seins zu bauen“⁶⁸¹. Die Finalisierung des eigenen neurotischen Interesses, das ausschließlich in der Irrealisierung der Realität gesehen wird, läßt auch bei Flaubert keinerlei Identifikation mit dem Proletariat aufkommen. Der Künstler kreist zu sehr um seine Störungen, ist zu intensiv mit der ‚Nichtung‘ seines eigenen Seins beschäftigt, als daß er einen Blick für das Sein der unteren Klassen hätte. Die autodestruktiven Kräfte in ihm absorbieren die Fähigkeit zur Empathie sowie die Anlage zum Mitleid. Diese mangelnde sozioethische Verantwortung macht Sartre den Literaten jener Zeit zum Vorwurf. Deren unerklärtes Ziel bleibt es, „den Leser zur Verzweiflung zu bringen durch seine Infizierung mit jenem romantischen Szientismus, dessen ständige Unbeständigkeit ihm keine Ruhe lassen wird; den Schläfer nicht wecken, sondern seinen Alptraum steigern, indem man ihm jene falsche Einheit, den Pol alles Imaginären, gibt, die Schönheit [*la Beauté*]“⁶⁸². Diese *Ästhetisierung* des ‚Scheiterns‘ trägt ihr übriges zur Verschleierung der sozialen Klassenwirklichkeit bei. Die ‚Neurose-Kunst‘ enthüllt nicht die Welt, wie sie ist, noch ihr gesellschafts-

⁶⁸⁰ IF, IV, p. 312.

⁶⁸¹ IF, IV, p. 315.

⁶⁸² IF, IV, p. 327, GF, III, p. 318.

politisches Arrangement, sondern nur den *Haß* des Menschen (aller Klassen) auf den Anderen und sich selbst.

Wir haben gesehen, daß als der kongruente Punkt zwischen der ‚subjektiven Neurose‘ Flauberts und der ‚objektiven Neurose‘ seines Zeitalters der *Selbsthaß* gelten kann. Gustave verinnert die Zurückweisung seiner Familie, indem er das *Idiot-der-Familie-Sein* zu *seinem* Sein macht. Das Individuum der französischen Gesellschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, ob Proletarier oder Bürger, verinnert den Haß, den ihm die jeweils gegnerische Klasse entgegenbringt und wandelt ihn als *regard d'autrui* ebenfalls in *eigenes* Sein um. Beide sehen die Erlösung aus ihrer dilemmatischen ‚Situation‘, nämlich als von der Schöpfung Verdammte, allein in der aufopfernd-selbsterstörerischen *Hingabe* an eine zu schaffende *Irrealität*, die sich in der Produktion von Literatur oder Konsumgütern erschöpft.

Am Ende seiner Studie wendet Sartre sich der Frage zu, wie Flaubert selbst die Zeit der ‚gemeinsamen Neurose‘, also das Zweite Kaiserreich, erlebt und wie er auf sie reagiert hat. Wieder ist es seine Korrespondenz, welche den Forschenden darüber unterrichtet. Sartre bezeichnet die Februarrevolution von 1848 als ein *Treffen*, welches der Romancier eindeutig *verpaßt* hat: „Für diesen Klausner haben die Februartage von 1848 keinen anderen Nachteil, als die Post zu verzögern“⁶⁸³. Weder fürchtet er sich vor einer neuen Regierung, noch gibt ihm der Umsturz zu irgendwelchen Hoffnungen Anlaß. Seine Menschenfeindschaft bedingt seine politische Indifferenz. „Was für ein popliger Laden“, schreibt er, „die Existenz! Ich weiß nicht, ob die Republik dem abhelfen wird, ich zweifle sehr daran“⁶⁸⁴. In der Dichte dieser Zeilen findet sich Flauberts Haltung hinsichtlich der revolutionären Erhebungen und der republikanischen Verfassung vollständig ausgedrückt. Dies fügt sich mit seiner ‚passiven Konstitution‘ und dem Wunsch, vor der Welt verborgen, als Rentier, ein ruhiges Dasein aus dem Blickwinkel eines lebenden Toten zu führen. Vor egalitaristischen Bestrebungen fürchtet er sich im allgemeinen, da

⁶⁸³ IF, IV, p. 456.

⁶⁸⁴ Brief von Gustave Flaubert an Ernest Chevalier vom 10. April 1848, cit. in IF, IV, p. 457.

sie ihm sein ‚Recht auf Anomalie‘ absprechen könnten. Schließlich hat er im Laufe der Zeit aus seinen Minderwertigkeitsgefühlen mühsam eine Überlegenheit, die ‚Ethik des Hochmuts‘, abgeleitet. Auf diese würde er nur ungern verzichten wollen. Sicher ist für Sartre, daß Flaubert sich eine hierarchische Gesellschaft wünscht, an deren Spitze er einen Lehnsherrn findet, welcher als väterliches Symbol und Surrogat gleichermaßen zu fungieren hätte und in dessen Gunst und Anerkennung er schreiben könnte. Aus diesem Grunde gefällt ihm die Einrichtung des Zweiten Kaiserreiches 1852 mit Louis Napoleon Bonaparte als *l'empereur* schon wesentlich besser. Daß dieser bei den Zeitgenossen den ständigen Vergleich mit seinem übermächtigem Onkel auszuhalten hat und ihm allgemein das *Genie*, welches Napoleon I. gehabt haben soll, abgesprochen wird, betrachtet Flaubert mit großem Verständnis und Sympathie. Weshalb? Sartre sieht darin eine Möglichkeit für den Romancier, sich mit dem ‚armen Kaiser‘ zu identifizieren und für sich selbst Positives hinsichtlich seiner Kunst zu derivieren: vielleicht besteht für ihn doch noch die Möglichkeit, das ersehnte Meisterwerk zu schreiben. Schließlich hat es Louis Bonaparte erreicht, ohne das dazu gewöhnlich erforderliche Charisma zu haben, ganz Frankreich zu regieren. „[M]angels Genie kann die Geduld ein Meisterwerk hervorbringen: der Beweis dafür ist, daß Louis Napoléon das Zweite Kaiserreich geschaffen hat, obwohl er nicht die Qualitäten seines Onkels besitzt“⁶⁸⁵. Und in gewisser Weise stellt dieser Gedankengang sich als prophetisch heraus. Seine Erstveröffentlichung, *Madame Bovary*, hat 1857 großen Erfolg. Gustave wird unmittelbar darauf zu einem bekannten und gefeierten Schriftsteller, der bei Hofe, hauptsächlich in den Salons der Prinzessin Mathilde ‚brilliert‘ und bisweilen von Napoleon III. persönlich empfangen wird. „Alles war dann vollendet: die Aristokratie hatte ihn als ihren größten Dichter gekrönt; sie verlieh ihm einen marginalen Adel, der im Augenblick genügte, ihn von dem Bürger zu befreien, den er unter der Haut hatte. Er gab sich mit diesem Para-Adel zufrieden, der ihn von seiner Klasse losriß, ohne ihn für eine andre anzuheuern, wodurch er

⁶⁸⁵ IF, IV, p. 465.

seine Einsamkeit, die klerikale Einsamkeit des Geistes bewahrt“⁶⁸⁶. Damit erfüllt sich für den Vasallen die seit der frühen Kindheit ersehnte Bestätigung durch seinen Herrn. Sartre deutet dies psychoanalytisch als weitere Wiederholung seiner *Urwünsche*: „starke Hände ergriffen Flaubert und hoben ihn an seinen wahren Platz – wie es der Vater, ein legitimer König, Gott, seit langem hätte tun müssen“⁶⁸⁷. Diese öffentliche Erhöhung ermöglicht Gustave endlich, Herkunft und Sein zu wechseln. Natürlich weiß er, daß es bei den Höflingen des *Second Empire* sich um keine *wahren* Adligen handelt, so wie Napoleon III. selbst kein ‚legitimer‘ König Frankreichs ist, sondern ‚nur‘ ein ‚arrivierter Bonaparte‘. Das Sein der ‚falschen‘ Adligen verweist auf das Sein des ‚falschen‘ Kaisers. Dessen Sein wiederum verweist *auf nichts*, da er nicht, wie die früheren Könige, *von Gottes Gnaden* ernannt ist⁶⁸⁸. Der *komödiant*e Charakter dieses Hofes scheint Gustave jedoch nicht zu stören; mit der Schauspielerei kennt er sich schließlich aus. Und da seine Beziehung zur Wirklichkeit aus *Glauben* besteht, wie wir weiter oben sehen konnten, imitiert er auch diesmal die *Gesten* der Anderen, um dadurch das höfische ‚Theater‘ internalisieren und als ‚wahr‘ empfinden zu können. „Gleichviel: das Zweite Kaiserreich ist *sein* Milieu, *seine* Gesellschaft, der einzige Karneval, in dem Gustave angemessen leben kann: eine Fastnacht falscher Hochzeiten, maskierter erhabener Idole, die anzubeten man spielen muß“⁶⁸⁹. Es stellt für Flaubert die wirklich gewordene Imagination dar, die so romanesk ist, daß er Reales und Irreales darin nicht zu unterscheiden vermag. Selbst Marx entlarvt das *Second Empire* mit seinem Kaiser als *Karikatur* und kommentiert diesbezüglich: „Hegel bemerkt irgendwo, daß alle großen weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen sich sozusagen zweimal ereignen. Er hat vergessen hinzuzufügen: das erste Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce“⁶⁹⁰. Gerade mit dem *Nichts*, aus dem die Herrschaft des Kaisers angesichts ihrer

⁶⁸⁶ IF, IV, p. 549.

⁶⁸⁷ IF, IV, p. 549.

⁶⁸⁸ Cfr.: IF, IV, p. 550.

⁶⁸⁹ IF, IV, p. 557.

⁶⁹⁰ Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, p. 270.

Fassadenhaftigkeit hervorzugehen scheint, fühlt sich Gustave innerlich verbunden. Der Anachronismus des Regimes sowie seine ständige Bedrohtheit durch Republik und Opposition geben dem Romancier die Gewißheit, daß es zum *Scheitern* verurteilt ist⁶⁹¹. Als es jedoch wirklich zur Niederlage kommt, indem im Jahre 1870 die Preußen Frankreich besiegen und Napoleon III. in Gefangenschaft gerät, bricht für Gustave eine Welt, *seine* Welt, zusammen. Wieder kommt es zu psychosomatischen Begleitscheinungen. In seiner Trauer um das verlorene *Empire*, empfindet er eine tiefe Solidarität mit dem gedemütigten Souverän, seinem verlorenen Lehnsherrn. Es wäre jedoch ein Irrtum zu glauben, der ‚passive Künstler‘ sei Bonapartist gewesen oder hätte überhaupt jemals eine dezidierte politische Äußerung getan. Wir wissen, daß Gustave *Gemeinplätze* liebt, da er keine eigene

⁶⁹¹ Daß ein unbewußter Hang zum *Scheitern* und zur *Zerstörung* existiert, der als Todestrieb ein ganzes Kollektiv zu erfassen vermag, konstatiert auch Adorno, *Minima Moralia*, p. 132 sq. Er bezieht sich dabei auf den Selbsthaß und die Autodestruktion, auf welchen das faschistische Deutschland errichtet worden war. „Die deutsche Position in der imperialistischen Konkurrenz war nach dem Maß des verfügbaren Rohmaterials wie des industriellen Potentials verzweifelt im Frieden und Krieg. Das zu erkennen waren alle zu dumm und keiner. Dem Endkampf der Konkurrenz sich ausliefern, hieß in den Abgrund springen, und man hat vorweg die anderen hinabgesoßen, des Glaubens, damit von sich selbst es abwenden zu können. Die Chance des nationalsozialistischen Unternehmens, durch Terrorspitze und zeitliche Priorität den Nachteil im Gesamtvolumen der Produktion wettzumachen, war winzig. An sie hatten eher die anderen geglaubt als die Deutschen, die sich nicht einmal der Eroberung von Paris freuten. Während sie alles gewannen, wüteten sie schon als die, welche nichts zu verlieren haben. (...) Bleibt kein Ausweg, so wird dem Vernichtungsdrang vollends gleichgültig, worin er nie ganz fest unterschied: ob er gegen andere sich richtet oder gegens eigene Subjekt“. Mit seinen braunen Phantasieuniformen und Hitler als ‚falschem Kaiser‘ demonstrierte der deutsche Faschismus m.E. den von Marx und Sartre erkannten Zwang, die Geschichte, genauer, die *Tragödie* des Ersten Weltkrieges, zu *wiederholen* – und zwar als *Farce*. Auch Phänomene wie *Hingabe* und *Opferwille* wurden als Pseudo-Religion kultiviert. Diese *romantisierende* Regression sollte das Ressentiment, welches man gegenüber dem industriellen Zeitalter empfand und in welchem man sich als zu kurz gekommen glaubte, kompensieren helfen.

Meinung besitzt bzw. zu besitzen glaubt. Bei diesem ‚Witwenschmerz‘ geht es allein um den Verlust der zunächst restaurierten und nun doch wieder verlorengegangenen Vaterbeziehung. Was die Solidarität betrifft, die Gustave fühlt, so rührt sie von dem Bild her, welches der ‚gefallene‘ Kaiser bei ihm auslöst: Napoleon III. als ein *gestürzter* – wie er selbst in Pont-l’Évêque 1844 –, welcher sich zum *Märtyrer* macht und sich um seines Vaterlandes willen *opfert*. Louis Napoleon ist sozusagen der ‚Idiot der Nation‘. In der Unterwerfung von Sedan und seiner Gefangennahme verkörpert er die ‚Niedrigkeit der allgemeinen Menschennatur‘. Sartre findet neben dem ‚Sturz‘ jedoch noch eine weitere auffällige Parallele, die den Kaiser und ‚seinen‘ Schriftsteller aneinander bindet: es ist die Angst vor Reichskanzler Bismarck. Daß Bonaparte ihn fürchtet, ist zu verstehen, aber woher rühren Flauberts Phobien? Patriotismus war nie seine Sache gewesen, im Gegenteil: als Menschenhasser ersehnte er des öfteren sogar die Vernichtung ganz Frankreichs. Die methodische Bewegung zwischen ‚regressiver Analyse‘ und ‚progressiver Synthese‘, das heißt zwischen Flauberts Kindheitstraumata und seiner Praxis im Moment der Untersuchung, also im Jahre 1870, helfen Sartre auch an dieser Stelle, die tieferen Beweggründe des Schriftstellers freizulegen. Er verläßt sich darauf, daß sein Analysand nie aufhören wird, die *Urszene* zu wiederholen; waren doch die meisten seiner Phobien oder psychosomatischen Störungen darauf zurückzuführen. Wenn eine historische Persönlichkeit wie Bismarck bei Gustave schwere Ängste auslöst, kann es nur mit der *unbewußten* Erinnerung an seinen unaufgearbeiteten Vaterkonflikt in Zusammenhang stehen – so Sartres Überlegung. Er beginnt seine rekonstruierende Interpretationsspirale mit folgendem Hinweis: „Seit dreißig Jahren ist Gustave *gegen die Wissenschaft* in die Literatur eingetreten: das heißt gegen den Fluch des Vaters und die ungerechte Wahl des Usurpators“⁶⁹². Der Tod von Achille-Cléophas Flaubert und sein internationaler Ruhm als Romancier ließen Gustave für kurze Zeit daran glauben, diesen Kampf gewonnen zu haben. Sedan aber genügt, um die Situation umzu-

⁶⁹² IF, IV, p. 611.

kehren und verdrängte Erinnerungen wiederherzustellen. Bismarck symbolisiert nach Sartre niemand anderen, als den *aufgestandenen Vater*. Preußen steht mit seiner modernen Kriegsmaschinerie für den sezierenden Chirurgenblick, mit dem der Doktor verächtlich auf Frankreich und seine Söhne herabblickt. „[D]er Preuße ist der Wissenschaftler, der moderne Mensch, wie ihn die exakten Disziplinen, die er anwendet, jeden Tag ein wenig mehr schaffen und schaffen werden: *homo sapiens, homo faber*; es ist der Vater, den man getötet zu haben glaubte, wie ihn die Ewigkeit in sich selbst verwandelt, und der so zum Archetyp des neuen Menschengeschlechts geworden ist“⁶⁹³. Der deutsche Eindringling verkörpert jenen sterilen Szientismus, dem eine ganze Nation die romantische Flucht in die *Irrealität* vorgezogen hat. Die Wissenschaftlichkeit des Vaters scheint am Ende doch zu siegen. „[S]ie vernichtet den Künstler oder vielmehr, nein: sie *sieht ihn, wie er ist*, und verurteilt ihn, sich zu sehen, wie sie ihn sieht; die Niederlage hat den Blick des Vaters wieder in Gustave eingeführt – oder vielmehr, sie hat ihn reaktiviert, denn er ist ja immer dagewesen, – und die *Rolle* Gustaves sackt in sich zusammen; unmöglich unter diesem kalten Blick zu träumen, *sich* zu träumen, das Irreale ist deklassiert, disqualifiziert; am 30. Oktober 1870 stöhnt Gustave: ‚Die Literatur scheint mir eine müßige und nutzlose Sache.‘⁶⁹⁴ Warum, wenn nicht, weil der *pater familias* in Gestalt Bismarcks diese nichtige Beschäftigung ironisch betrachtet?“⁶⁹⁵ Der *böse* Vater kehrt zurück und nimmt Flaubert die Illusion, einen *guten* Vater gehabt zu haben. Das Kartenhaus der Imagination fällt ineinander. Man reißt ihn aus seinem kindlichen Schlaf. Wieder wird er um seine Träume gebracht, wieder erfährt er – diesmal gemeinsam mit Louis Bonaparte – eine ‚väterliche‘ *Zurückweisung*. Bismarck erweist sich als ihr Vollstrecker. Sartre verdeutlicht damit, daß der *Wiederholungszwang* in seiner Konsistenz ein unaufhebbarer ist und der *projet d’être* das Leben in seinen Bahnen und ‚personalisierenden‘ Bewegungen determiniert, wenn der neurotische Konflikt, ob individuell oder histo-

⁶⁹³ IF, IV, p. 612 sq.

⁶⁹⁴ Brief an George Sand vom 30. Oktober 1870. *Anm. d. Übers.*

⁶⁹⁵ IF, IV, p. 611.

risch, nicht mit Hilfe der ‚existentiellen Psychoanalyse‘ zu *Bewußtsein* geführt wird.

Der Krieg von 1870 bestätigt Flaubert in seiner Überzeugung, daß die Welt eine Hölle und der Mensch verdammt ist. Der Selbsthaß und die Schuldgefühle der bürgerlichen Klasse scheinen nachträglich gerechtfertigt zu werden. Sie zu ‚bestrafen‘, erklären sich 1852 ein ‚falscher‘ Kaiser und 1870 ein preußischer König bereit. Die französische Niederlage gibt Flaubert erst recht Gelegenheit, das Bürgertum zu hassen, da es den preußischen Sieg für seine Zwecke verwendet, nämlich die Republik, in der es die Macht gewinnt, zu errichten. Kurz: die Bourgeoisie hat ihm indirekt seinen gnadenreichen Lehnsherrn genommen. Das ist für ihn die verborgene Tragödie: „die objektive Komplizenschaft des deutschen Militarismus und der französischen Demokraten, die die Republik aus den Händen des preußischen Königs empfangen haben“⁶⁹⁶. Das industrielle Bürgertum hat seinen wiederauf-erstandenen Vater Bismarck flankiert, um ihn, Gustave Flaubert, ins Unglück der szientistischen Realität zurückzudrängen. Sartre betont, daß die Entsprechungen zwischen Gustave und Louis Napoleon nicht zufällig seien, sondern der repräsentative Ausdruck ihrer beider Partizipation an der ‚objektiven Neurose‘. Der eine schafft sein Trugbild mittels des Staates, der andere mittels der Literatur. Beide Imaginationen bezeichnen eine Abwesenheit, die entsteht, indem der Künstler verkündet, daß nichts schön sei außer dem, *was nicht existiert*⁶⁹⁷. Was diese Definition des imaginären Werkes und seiner Ästhetik betrifft, sind Kaiser und Autor für Sartre *Komplizen*. Als diese Traumbilder zusammenbrechen, bedeutet dies auch für die ‚Absolute Kunst‘ bzw. ‚Neurose-Kunst‘ das Ende. Von da an existiert das *Second Empire* für Flaubert nur noch als abgekapseltes Phänomen der Vergangenheit. Er wird es fortan nur als *Erinnerung* heraufbeschwören und in Sein verwandeln können. Er empfindet seine Kunst und sich selbst als endgültig *zurückgewiesen*. Für Sartre steht deshalb fest: „Der 4. September 1870 [Ausrufung der Republik] hat Flaubert getötet“⁶⁹⁸. Es

⁶⁹⁶ IF, IV, p. 660.

⁶⁹⁷ Cfr.: IF, IV, p. 669.

⁶⁹⁸ IF, IV, p. 679.

mag signifikant sein, daß er diese Niederlage nur um zehn Jahre überlebt, bevor er im Alter von 58 Jahren stirbt. Flauberts letzten Roman, *Sous Napoléon III*, nennt Sartre eine „Todesanzeige“ oder „Sterbeurkunde“, welche dieser „von jenseits des Grabes“, vom Tode aus, schreibt, um sich „zeremoniell selbst auszulöschen“⁶⁹⁹. Indem der Roman die Imagination des vergangenen Kaiserreiches noch ein letztes Mal wiederbelebt, kann die Kunst als *L'art pour l'art*, die er bezeugt und die seinem Sein einen Sinn verlieh, *in Schönheit sterben*. Diese besondere Form der Kunst ermöglichte ihm und der Bourgeoisie der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts, in einem „Wachtraum [*rêve éveillé*]“⁷⁰⁰ zu leben. „Alle diese von der Idee einer Nervenkrankheit [*maladie nerveuse*] umgetriebenen Menschen lesen und bestätigen sich gegenseitig. Durch ihre Gemeinschaft und Solidarität konsolidieren sie das Irreale in sich, das heißt die ästhetische Wahrnehmung“⁷⁰¹. Gustaves ‚subjektive Neurose‘ ist insofern eine *prophetische*, weil sie ihn bereits durch den ‚Sturz‘ von Pont-l'Évêque 1844 als Untertan des *Second Empire* konstituiert hat. Schon damals ist ihm symbolisch das geschehen, was die bürgerliche Klasse vier Jahre später erleben sollte: er hat die Zurückweisung des Vaters als *Blick des Anderen* verinnert und in neurotischen *Selbsthaß* transformiert. „Deshalb hat er das Treffen von 1848 verpaßt. Als wenn für ihn *seine* Februarrevolution im Januar 1844 stattgefunden hätte“⁷⁰². *Revolution* bedeutet hier leider nicht, daß Flaubert sich *aktiv* erhoben hätte, um sich von der Repression zu befreien. Durch seine ‚passive Konstitution‘ war ihm jede Insurrektion verwehrt und er blieb in seiner Ohnmacht eingeschlossen. Sartres Studie ist, angeregt durch das biographische Beispiel, welches Gustave Flaubert gibt, als indirekter Aufruf zu verstehen, jeglicher Objektivierung, jeglichem *Vom-Anderen-gesehen-werden*, durch rechtzeitige subjektive Bewußtwerdung des eigenen ‚Seinsentwurfs‘ zu entgehen sowie jeden Beginn einer Neurose als ‚dialektisches Signal‘ zum Protest zu begreifen und dem *regard d'autrui* auf diese Weise seine de-

⁶⁹⁹ IF, IV, p. 671 sq.

⁷⁰⁰ IF, IV, p. 682, GF, III, p. 659.

⁷⁰¹ IF, IV, p. 683, GF, III, p. 660.

⁷⁰² IF, IV, p. 682.

struktiven Kräfte zu nehmen. Anders: die ‚Moral des Scheiterns‘ hat mittels der ‚Ethik des verstehenden Nicht-Wissens‘ in eine emanzipative ‚Ethik des Widerstandes‘ verwandelt zu werden.

Schlußbetrachtungen

Hinsichtlich des philosophisch-ethischen Interesses dieser Untersuchung gibt das Folgende sich zu erkennen: Die ‚rationale Unbeherrschbarkeit‘ von Geschichte darf nicht dazu führen, ihre ‚Insuffizienz‘, wie es die romantisch gewendete Transzendentalphilosophie tat, mit ‚Natur‘ zu kompensieren und resignierend allein der Psychoanalyse Freuds sich auszuliefern. Dies hat Sartre – um ein Wort von Ernst Bloch zu gebrauchen – ‚theoretisch verriegelt‘, indem er folgendes geltend machte: wenn Geschichte nicht *vernunftmäßig* zu übersehen ist, sollte wenigstens der Versuch unternommen werden, sie zu *verstehen*. Es wäre zu einfach, mit der psychologischen Erklärung vom menschlichen Destruktionstrieb auf jedes weitere ‚geschichtsnahe‘ Philosophieren zu verzichten. Die Psychoanalyse darf nicht als *Surrogat* für Geschichte fungieren, sondern muß als marxistisch modifizierte Methode *in die Geschichte integriert* werden. Dies leistet Sartre, indem er mit Freuds Hilfe zunächst am Individuum, später am Kollektiv – nach dem Beispiel von Marx –, assoziativ die *Synthese von Resultat und Intention* einer Handlung zu erstellen wagt. Anhand seines *Flaubert* versucht er, gründlicher als jeder andere Moralphilosoph, welcher der Kasuistik sich bedient, zu erweisen, daß das angestrebte Ziel jeder Handlung stets mit den *Bedingungen* des subjektiven ‚Seinsentwurfs‘ korrespondiert und auf diesen sich zurückführen läßt. Die ‚verstehende Erkenntnis‘ des eigenen ‚Entwurfs‘ sollte nach Sartre zudem entscheidend zur Sinnstiftung des Individuums um der Möglichkeit des Besseren willen beitragen. Nur durch *Bewußtwerdung*, indem also die *Enthüllung* der in früher Kindheit entstandenen *Urwahl* erfolgt, ist ein *Verstehen* der eigenen Handlungsmotive möglich. Wir bezeichneten diesen moralisch-hermeneutischen Akt als *Ethik des verstehenden Nicht-Wissens*. Dieser Moment der *verstehenden Erkenntnis* trägt entscheidend zur *Freiheit* der bis *dato* determinierten und unbewußt ablaufenden Handlung bei. Sartre kommt es darauf an, daß Gustave Flaubert – stellvertretend für alle Subjekte – *aus dem, was*

man aus ihm gemacht hat, selbst etwas gemacht hat. Die Einschränkung der Freiheit in der *Urwahl* erfolgt durch die Anwesenheit des Anderen und *der* Anderen, da der Mensch immer Teil einer sozialen Einheit ist. Die trianguläre Verbindung zwischen dem Kleinkind und seinen Eltern, obwohl ‚vor-gesellschaftlich‘, entscheidet über die Beziehung, die der erwachsene Mensch *zur Gesellschaft* unterhalten wird. Da jede Familie eine bestimmte Klasse ‚totalisierend‘ repräsentiert, wird das Verhältnis des Kindes zu ihr unbewußt und automatisch mitgeprägt. Die Epoche, die den jungen Gustave Flaubert ‚totalisiert‘, ‚retotalisiert‘ dieser, indem er sich in derselben als *individuelles Allgemeines* wiederhervorbringt. Da der Einzelne jeweils *das Kollektiv*, dem er angehört, ‚totalisiert‘, sind die unbewußten intentionalen Bewegungen dieser ‚Großgruppe‘ durch die gründliche ‚Individualanalyse‘ eines ihrer Mitglieder erstmals nachvollziehbar. Anders: die Erfahrungen eines Menschen mit der Dialektik entstehen bereits in dessen *Kindheit*; sie entscheidet deshalb maßgeblich über sein späteres Potential zur revolutionären Handlung. Als Interpretationsmethode dient Sartre der psychoanalytisch ‚aufbereitete‘ dialektische Materialismus auf existentialistischer Basis. Auf diese Weise kommt er zu dem Ergebnis, daß als ‚Schnittstelle‘ zwischen der französischen Gesellschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und Gustave Flaubert dessen Roman *Madame Bovary* gelten kann. Er ist das Medium, in dem Leser und Schriftsteller sich *gemeinsam* ‚überschreiten‘ und erfahren. Es kulminiert darin das ‚Pathos‘ einer langen psychosozialen und historischen Krise, die bereits Jahrzehnte zuvor eingesetzt hatte. Flaubert artikuliert dort eine ‚Ethik des Scheiterns‘, mit welcher er und seine Epoche die objektive Wirklichkeit des angebrochenen Industrie- und Kapitalzeitalters verarbeiten. Sie ist der tiefe Ausdruck von *Selbsthaß* und *autodestruktiver Hingabe*. Die ‚subjektive Neurose‘ des Autors sowie die ‚objektive Neurose‘ der Gesellschaft – wie Sartre beide ‚diagnostiziert‘ – begegnen und ‚materialisieren‘ sich in den Graphemen jenes Werkes als ‚Totalisierung‘ ihrer Abwesenheit.

Sartres Ethik bleibt aufgrund des *regressiv-progressiven* Verfahrens zur Analyse des individuellen ‚Seinsentwurfs‘ auf *deskriptiv-hermeneutische* Leistungen beschränkt. Der einzig mögliche *allge-*

meine Imperativ dürfte gemäß seiner Existenzphilosophie lauten: ‚Sei, handle, ‚entwerfe‘ dich, aber ‚verstehe‘ warum!‘⁷⁰³ Das bedeutet zunächst, daß eine Handlung, die konform zu den unbewußten Regungen durchgeführt und in ihrem Ursprung *verstanden* wird, nicht als *ohnmächtig*, sondern im Gegenteil, als besonders *wirkmächtig* betrachtet werden kann. Dies gilt, wie auch der Aufruf selbst, sowohl für das Individuum als auch für das Kollektiv. Die ‚Wende zur Geschichte‘ ist, entgegen den Verdächtigungen der ‚romantisch-ästhetisierten Transzendentalphilosophie‘, in dem Moment ‚suffizient‘, wenn ihr Begriff anders gebildet wird, das heißt wenn sie nicht als das Ergebnis von Vernunft oder ‚Weltgeist‘, sondern als Resultat von *Bedürfnissen* gewertet wird. Geschichte ist für Sartre immer zugleich *Bedürfnisgeschichte*. Die ‚Ethik des Verstehens‘ geht von der *Bedürftigkeit* als *a-priorischem* anthropologischem und deshalb historischem Prinzip aus. Deshalb kann für Sartre nur die geschichtliche *Praxis* den Ausgangspunkt philosophischer Reflexion und hermeneutischer Anstrengung bilden. Weil Sartres Philosophie nach der *réalité-humaine* fragt, erkundigt sie sich nach dem *existentiellen Ekel* des Menschen, der durch das ‚In-die-Welt-geworfen-sein‘ entsteht. Sie fragt nach den *Bedingungen* seines Seins. Aus diesem Grunde nennt Sartre seinen Existentialismus einen *Humanismus*. Nach dem Prinzip *negativer Dialektik* fragt er, aus welchem *Mangel* heraus menschliches Unbehagen entsteht und: *wer es verursacht*. Dabei hat der französische Philosoph eigentlich keine wirkliche Disposition, um beispielsweise mit einem Repressionen ausgesetzten Arbeiterproletariat sich zu solidarisieren. Weder entstammt er dem Arbeitermilieu, noch gehört er diesem durch seine berufliche Tätigkeit an. Mangels *direkter* Betroffenheit und *unmittelbarer* Kontrasterfahrung ist Sartre dennoch in der Lage, sich als vollwertiges *Mitglied* einer bestimmten ‚fusionierenden Gruppe‘ zu empfinden. Er vermag bezüglich einer ‚Gruppe‘ sich sowohl *pro-* als auch *con-*solidarisch zu verhalten. Sartre kann jedoch nur

⁷⁰³ Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse*, p. 371, verwandelt diesen Imperativ in eine sinngemäß identische, moralisch-rhetorische Frage: „Hast du konform mit deinem Begehren gehandelt?“ Er nennt dies eine „affektive Normativität“ (p. 165).

aus einem *subjektiven* Prinzip heraus handeln. Die Ziele der Handlung können – wie bei jedem Menschen – nur im persönlichen ‚Seinsentwurf‘ gefunden werden. Sartres individuelle Antriebe könnten beispielsweise daher rühren, daß er allgemein Schwierigkeiten mit autoritären Persönlichkeiten hatte, weil sie ihn an seinen Großvater Charles Schweitzer, bei dem er aufgewachsen war, erinnern. Bei Flaubert gründen die Handlungsmotive ebenfalls in einem Kindheitstrauma, im Konflikt mit seinem Chefarzt-Vater. Unbeschadet ihrer ‚entwurfsabhängigen‘ Intention, sind Sartres Engagement und Solidarität – mit wem auch immer – *legitim*. Das bedeutet, daß jener, der existentialistischen Theorie zufolge, ‚einzig zulässige‘ ethische Imperativ, sowohl für jeden ‚direkt‘ Handelnden, als auch für jeden ‚außenstehend‘ Solidarischen, gültig ist, solange er als Forderung einer *konkreten Praxis* ergeht. Der *affektiven* – nicht rationalen – Aufforderung zu handeln kann solange Folge geleistet werden, bis sie durch die ‚Wahl‘ und die *Freiheit des Anderen* behindert oder aufgehalten wird. Dieser sich eingeschränkt führende Andere kann durch Taten oder Worte seinem Widerspruch Ausdruck verleihen. Der *Protest*, das heißt die Artikulation der Kontrasterfahrung, erhält im Rahmen *negativer Dialektik* absolute Relevanz. Es ist nichts anderes als das *Bewußtsein* von der Dialektik selbst. Zwei verschiedene ‚Entwürfe‘ mit ihrem je eigenen Anspruch auf Freiheit treffen dann aufeinander (*l’affrontement des projets*). Ein moralisch aporetischer Interessenkonflikt bricht aus. „Die gegenseitige Anerkennung der Freiheiten, die gelingende Weise des gemeinschaftlichen Miteinander bleibt auch dort, wo nicht *der* Andere, sondern *die* Anderen das eigentliche Thema darstellen, im letzten ein bloßes Postulat“⁷⁰⁴. Das *substituierende Engagement*, also das Protestieren *anstelle des Anderen*, der es nicht wagt oder aus irgendwelchen Gründen daran gehindert ist, wird durch die Fähigkeit zur *Identifikation* ermöglicht. Dies entspräche der Aufgabe des *Intellektuellen als Revolutionär* wie Sartre sie beschreibt. Er hat als kritisches Korrektiv auch gegenüber jeder Revolution, die in der Gefahr steht, sich ‚in Bürokratie‘ zu verwandeln oder die

⁷⁰⁴ Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, p. 290.

Fehler ihrer Feinde zu wiederholen, wirksam zu bleiben. Die administrative Sklerose ist ebenso wie der allgemeine Todestrieb des Menschen immer wieder zu vermeiden und zu bekämpfen. Die dialektische Spannung *nach* einer politischen Befreiung, schreibt Simone de Beauvoir, muß ausgehalten, aufrecht erhalten und gelebt werden. Der Insurgent handelt zunächst immer *negativ*: er *negiert* bestimmte politische Zustände. Gelingt der Umsturz, sieht er sich zu *positiven* Aktionen gezwungen. „So waren alle antifaschistischen Franzosen während der Besatzungszeit durch ihren gemeinsamen Widerstand gegen einen einzigen Unterdrücker geeint. Dagegen trifft die Rückkehr zum Positiven auf viele Schwierigkeiten, wie man in Frankreich gesehen hat, wo mit dem Wiedererstehen der Parteien auch wieder die Spaltungen und der Haß in Erscheinung traten“⁷⁰⁵. Dieses ‚zyklische Phänomen‘ darf nicht zu jener besagten Resignation vor der Geschichte führen, sondern muß als ein Teil von ihr aufgearbeitet werden. „Die Rückkehr zum Positiven ist nur dann echt, wenn die Negativität miteinbezogen ist, wenn die Widersprüchlichkeit zwischen Mittel und Ziel, Gegenwart und Zukunft nicht vertuscht, sondern als ständige Spannung gelebt wird“⁷⁰⁶.

Normative Ethik bleibt ein ambivalentes Unterfangen. *Affektiver Gebrauch* (als Begehren) und *rationaler Mißbrauch* (als Idealismus) liegen nahe beieinander. Ersterer läßt stets unbewußte Gründe aus der individuellen Vergangenheit (Erfahrungen der Kindheit, Traumata etc.) zu. Letzterer sucht nach sogenannten ‚Vernunftgründen‘, die jedoch mit den tieferen Antrieben im Seelenleben meist nicht konform gehen, da sie statt dessen einem selbstgesetzten Ichideal folgen. Das normative Prinzip der Geschichte kann allein der *in Situation Agierende* sein, nie ein abstraktes ethisches Ideal. Der Mensch vermag nur *aus Mangel und Bedürfnis* heraus zu handeln, nicht aus Gründen, die außerhalb seines ‚Entwurfes‘ liegen. Moral *existiert*, für Sartre sogar mit Notwendigkeit, nur ihre normative Anwendung läßt sich nicht *allgemein* begründen. Diesbezüglich bleibt sie *ohnmächtig*. Jede normativ-angewandte Ethik kann nur *aus der unmittelbaren Praxis* je neu

⁷⁰⁵ Beauvoir, *Soll man de Sade verbrennen?*, p. 171.

⁷⁰⁶ Beauvoir, *Soll man de Sade verbrennen?*, p. 172.

abgeleitet werden. Die *Situation* allein entscheidet⁷⁰⁷. Und die reflexive Einholung der ‚*Situation*‘ und ihrer Faktizität ist wiederum ein Vorgang der *description morale*, wie Sartre sie im *Flaubert* entwickelt und erklärt. Das Problem besteht für ihn darin, daß Moral notwendig und ‚unmöglich‘ gleichermaßen ist und daß das Handeln in diesem Klima ‚unüberschreitbarer Unmöglichkeit‘ dennoch einer Normativität Rechnung zu tragen hat. Die ‚*Situation*‘ überkommt mich, obwohl *ich* sie ‚gewählt‘ habe. Die Ohnmacht der ethischen Reflexion ist durch eine zeitliche *Nach-träglichkeit* bedingt. Alles moralische Gelingen hängt vom Durchbrechen der unbewußten Strukturen und der Unwissenheit ab. Aus diesem Grunde nennt Sartre die ‚*Atmosphäre*‘, in der Moral sich entfaltet, ein *Mysterium*. Jede Ethik bleibt ‚*Mysterium*‘, nicht im religiösen Sinne, sondern insofern als sie *nicht zu erhellen* ist. „Die Welt bietet sich nicht nur als zu verändernde, sondern auch als zu entdeckende dar. Zu entdecken, wenn sie verändert wird. Und das tiefe Mysterium besteht darin, daß vielleicht wir es sind, die sie erschaffen. Mit einem Wort: es geht darum, *in der Unwissenheit* moralisch zu sein. Deshalb hat die intellektualistische Moral Recht und Unrecht: natürlich unterstützt das Wissen die Moral (es ist wünschenswert, daß das Wissen für niemanden des Jahrhunderts mehr Unwissenheit sei), aber es drängt das Mysterium nur zurück: da das absolute Wissen unmöglich ist, muß man die Moral auffassen als etwas, das sich prinzipiell in der Unwissenheit erfüllt“⁷⁰⁸. Wir bleiben deshalb nach Sartre auf die deskriptiv-hermeneutische ‚*Ethik des verstehenden Nicht-Wissens*‘ als einzig möglicher und denk-barer angewiesen, denn *die Ziele menschlicher Handlungen liegen in der Vergangenheit, auf die sie nur eine Reaktion in der Gegenwart bilden und von der ihre zukünftige Ermöglichung abhängt*.

⁷⁰⁷ Cfr.: Sartre, *Sartre. Ein Film*, p. 63 sq.: „Ich habe immer geglaubt, daß es eine Moralität gibt. Aber sie kann nur in konkreten Situationen existieren, setzt also den real in einer Welt engagierten Menschen voraus und daß man sieht, was aus der Freiheit in dieser Welt wird. Mit anderen Worten, die *Kritik der dialektischen Vernunft* ist die Fortsetzung von *Das Sein und das Nichts*, und die Moral kann erst danach kommen. Man kann sie im *Flaubert* finden, zum Beispiel“.

⁷⁰⁸ EM, p. 39.

Literaturverzeichnis

Werke von Jean-Paul Sartre

Es werden hier nur jene Schriften angeführt, die im Rahmen dieser Studie auch tatsächlich Verwendung finden. In den Anmerkungen werden die jeweils nach dem Titel in Klammern stehenden Siglen benützt. Sämtliche deutsche Übersetzungen sind im Rowohlt-Verlag in Reinbek bei Hamburg erschienen.

Das Sein und das Nichts [SN]. *Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hrsg. von Traugott König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König (Gesammelte Werke in Einzelausgaben; Philosophische Schriften, vol. 3), Erste Auflage der Neuübersetzung, 1991. Im frz. Original: *L'être et le néant* [EN]. *Essai d'ontologie phénoménologique* (Bibliothèque des idées), Paris : Gallimard, 1943.

Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948 [EH], Deutsch von Werner Bökenkamp [u.a.] (Gesammelte Werke in Einzelausgaben; Philosophische Schriften, vol. 4), 2000.

Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821-1859 [IF]. Übers. u. hrsg. von Traugott König (Gesammelte Werke; Schriften zur Literatur, Voll. 5-8), 4 voll., 1986. Im frz. Original: *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857* [GF], *Nouvelle édition revue et complétée* (Bibliothèque de philosophie). 3 voll., Paris: Gallimard, 1988² (1971-1972¹).

Die Wörter [W], Übers. u. mit einem Nachwort vers. von Hans Mayer (Gesammelte Werke in Einzelausgaben; Autobiographische Schriften, vol. 1), 1965.

Entwürfe für eine Moralphilosophie [EM]. Deutsch von Hans Schöneberg u. Vincent von Wroblewsky, Deutsche Erstausgabe, 2005. Im frz. Original: *Cahiers pour une morale* [CM], Paris: Gallimard, 1983.

Fragen der Methode [FM], Neu hrsg. u. mit Anmerkungen vers. von Arlette Elkaim-Sartre. Deutsch von Vincent von Wroblewsky, Neuauflage (Gesammelte Werke in Einzelausgaben; Philosophische Schriften, vol. 5), 1999.

Freud. Das Drehbuch [FD]. Mit einem Vorwort von J.-B. Pontalis. Deutsch von Traugott König unter Mitarbeit von Judith Klein (Gesammelte Werke in Einzelausgaben; Drehbücher, vol. 3), 1995.

Kritik der dialektischen Vernunft [KV]. *Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, vol. 1, Deutsch von Traugott König, 1980³. Im frz. Original: *Critique de la raison dialectique* [CD] (précédé de Questions de méthode), Tome I : *Théorie des ensembles pratiques* (Bibliothèque des idées), Paris : Gallimard, 1960.

Die Transzendenz des Ego [TE]. Philosophische Essays 1931-1939. Deutsch von Uli Aumüller ... (Gesammelte Werke in Einzelausgaben; Philosophische Schriften, vol. 1), 1997. Im frz. Original: *La transcendance de l'ego*, Paris : Gallimard, 1960.

Weitere Literatur

Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Gesammelte Schriften, vol. 3), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.

Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969.

Adorno, Theodor W., *Probleme der Moralphilosophie* (1963) (Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Vorlesungen, vol. 10), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.

- Altmeyer, Martin, *Im Spiegel des Anderen. Anwendungen einer relationalen Psychoanalyse*. Mit einem Vorwort von Daniel Cohn-Bendit, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2003.
- Beauvoir, Simone de, *Soll man die Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*, Reinbeck: Rowohlt, 1997.
- Berne, Mauricette (Hg.), *Sartre*, Paris: Bibliothèque nationale de France / Gallimard, 2005.
- Biemel, Walter, *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Rowohlts Monographien, vol. 87), Reinbek: Rowohlt, 1969⁶.
- Braun, Eberhard, „Aufhebung der Philosophie“. *Karl Marx und die Folgen*, Stuttgart [u.a.]: Metzler, 1992.
- Derrida, Jacques, *Seelenstände der Psychoanalyse. Das Unmögliche jenseits einer souveränen Grausamkeit. Vortrag vor den États généraux de la Psychanalyse am 10. Juli 2000 im Grand Amphithéâtre der Sorbonne in Paris*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondeck, Frankfurt a.M.: Surkamp, 2002.
- Derrida, Jacques, *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!* Hrsg., übers. u. mit einem Nachwort vers. von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- Fahrenbach, Helmut, *Existenzphilosophie und Ethik* (Philosophische Abhandlungen, vol. 30), Frankfurt a.M.: Klostermann, 1970.
- Flaubert, Gustave, *Madame Bovary*. Roman. Übersetzt von Hans Reisiger. Nachworte von Guy de Maupassant und Hans Reisiger (Manesse Bibliothek der Weltliteratur), Zürich: Manesse, 1999.
- Frank, Manfred, *Das Individuum in der Rolle des Idioten. Die hermeneutische Konzeption des Flaubert*, in: König, Traugott (Hrsg.), *Sartres Flaubert lesen. Essays zu „Der Idiot der Familie“*, Reinbek: Rowohlt, 1980, pp. 84-108.
- Freud, Sigmund, *Selbstdarstellung. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, hrsg. u. eingel. von Ilse Grubrich-Simitis, Frankfurt a.M.: Fischer, 1999.
- Freud, Sigmund, *Studienausgabe* (Conditio Humana. Ergebnisse aus den Wissenschaften vom Menschen), Voll. I-X, Frankfurt a.M., Fischer, 1969.

- Gondek, Hans-Dieter; Widmer, Peter (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse. Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede (Gesammelte Werke, vol. 9), Hamburg: Meiner, 1980.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, (1927) 2001¹⁸.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen* (Husserliana VI) (Gesammelte Schriften, vol. 8), Hamburg: Meiner, 1992.
- Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (Husserliana III/1 und V) (Gesammelte Schriften, vol. 5), Hamburg: Meiner, 1992.
- Kampits, Peter, *Existentialistische Ethik*, in: Piper, Annemarie (Hrsg.), *Geschichte der neueren Ethik*, vol. 2: Gegenwart (UTB für Wissenschaft, vol. 1702), Tübingen: Francke, 1992, pp. 173-193.
- Kampits, Peter, *Grundlose Freiheit*, in: Schumacher, Bernard (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts* (Klassiker Auslegen, vol. 22), Berlin: Akademie Verlag, 2003, pp. 211-225.
- Kampits, Peter, *Jean-Paul Sartre* (Becksche Reihe: Denker, vol. 567), München: Beck, 2004.
- Kampits, Peter, *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozial-ontologische Untersuchung*, Wien [u.a.]: Oldenbourg, 1975.
- König, Traugott (Hrsg.), *Sartres Flaubert lesen. Essays zu „Der Idiot der Familie“*, Reinbek: Rowohlt, 1980.
- Lacan, Jacques, *Die Ethik der Psychoanalyse* (Das Seminar von Jacques Lacan, Buch VII [1959-1960]), Weinheim [u.a.]: Quadriga, 1996.
- Lesch, Walter, *Hermeneutische Ethik / Narrative Ethik*, in: Düwell, Marcus ... (Hrsg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart: Metzler, 2002, pp. 231-242.
- Lévy, Bernard-Henri, *Sartre, Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*. Aus dem Französischen von Petra Willim, München [u.a.]: Hanser, 2002.

- Löwith, Karl, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*, Stuttgart: Kohlhammer, 1953³.
- Marcuse, Herbert, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud* (Schriften, vol. 5), Springe: zu Klampen, 2004.
- Marquard, Odo, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse* (Schriftenreihe zur Philosophischen Praxis, vol. 3), Köln: Verlag für Philosophie Dinter, 1987.
- Marx, Karl, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (Erschienen im Rahmen der Karl-Marx-Ausgabe: Werke, Schriften, Briefe, vol. III/1; Politische Schriften, vol. 1), hrsg. von Hans-Joachim Lieber, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.
- Mitchell, Stephen A., *Kann denn Liebe ewig sein? Psychoanalytische Erkundungen über Liebe, Begehren und Beständigkeit*, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2004.
- Möller, Joseph, *Absurdes Sein? Eine Auseinandersetzung mit der Ontologie J. P. Sartres*, Stuttgart: Kohlhammer, 1959.
- Pieper, Annemarie, *Freiheit als Selbstinitiation*, in: Schumacher, Bernard (Hrsg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts* (Klassiker Auslegen, vol. 22), Berlin: Akademie Verlag, 2003, pp. 195-210.
- Pontalis, Jean-Bertrand, „Réponse à Sartre par J.-B. Pontalis“, in: *Les Temps Modernes*, Nr. 274, April 1969, wiederaufgenommen in: Sartre, Jean-Paul, *Situations IX*, Paris: Gallimard, 1972.
- Ricoeur, Paul, *Das Selbst als ein Anderer* (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt), Aus dem Französischen von Jean Greisch, München: Finck, 1996.
- Rigobello, Armando, *Heideggers Kritik des Begriffes „Wert“ und die praktische Bedeutung von „Eigentlichkeit“*, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1989, pp. 197-206.
- Schiwy, Günther, *Der französische Strukturalismus. Mode, Methode, Ideologie. Mit einem Anhang mit Texten von de Saussure ...* (Ro-

- wohlts deutsche Enzyklopädie, vol. 310), Reinbek : Rowohlt, 1978.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin, *Sartre. Philosophie als Lebensform*, München: C. H. Beck, 2005.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana, *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*, Frankfurt a.M.: Campus, 2001.
- Theunissen, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin: De Gruyter, 1977.
- Wiesenhütter, Eckart, *Die Begegnung zwischen Philosophie und Tiefenpsychologie* (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- Wimmer, Reiner, *Zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik*, in: Holderegger, Adrian; Wils, Jean-Pierre (Hrsg.), *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*. Festgabe für Dietmar Mieth zum sechzigsten Geburtstag (Studien zur theologischen Ethik, vol. 89), Freiburg i. Ue. [u.a.]: Universitätsverlag, 2001, pp. 32-52.

