

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 Gegenwartsphilosophie 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 Bewandnis, 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 Nichtigkeitsdimension 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 Zielsetzungen“⁸.

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 „individua- listische 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 *Moralpolitik*, 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.