Christina Münk
Handeln oder Sein
Die existenzielle Psychoanalyse
Jean-Paul Sartres
Tectum

Christina Münk

Handeln oder Sein.
Die existenzielle Psychoanalyse Jean-Paul Sartres
Umschlagabbildung: © Christina Münk
Umschlaggestaltung: Heike Amthor | Tectum Verlag
Zugl. Univ.Diss., Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 2011

© Tectum Verlag Marburg, 2011

ISBN 978-3-8288-5359-1

(Dieser Titel ist als gedrucktes Buch unter der
ISBN 978-3-8288-2654-0 im Tectum Verlag erschienen.)

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Vorbemerkung

Die vorliegende Arbeit wurde 2010 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn als Dissertation angenommen.

Folgenden Personen möchte ich meinen herzlichen Dank für ihre großzügige Unterstützung aussprechen:
An erster Stelle danke ich Herrn Prof. Dr. Hans-Joachim Pieper, der meine Promotion in allen Phasen begleitet und betreut und mir zugleich die größtmögliche Freiheit beim Verfassen dieser Arbeit eingeräumt hat.
Ich danke Herrn Prof. Dr. Wolfgang Marx für die Erstellung des Zweitgutachtens, Herrn Prof. Dr. Theo Kobusch für die Übernahme des Prüfungsvorsitzes und Herrn Prof. Dr. Konrad Schüttauf für die Bereitschaft als Mitglied der Prüfungskommission zu fungieren.
Ich danke Fabian Berresheim und Dr. Rodion Ebbighausen für umfangreiche Korrekturarbeiten und konstruktive Kritik.
Ich danke meiner Mutter, Maria Magdalena Münk, für die finanzielle Unterstützung während meines Promotionsstudiums.

Bonn, März 2011
Christina Münk

Inhaltsverzeichnis

Einleitung ... 11

I. Sartres Theorie des menschlichen Seelenlebens ... 31
1 Die Seinsweise des Für-sich ... 32
1.1 Das Sein des An-sich ... 32
1.2 Das Sein des Für-sich ... 34
2 Die Strukturen des Bewusstseins ... 36
2.1 Intentionalität ... 38
2.2 Das präreflexive Cogito ... 40
2.3 Die Reflexion ... 43
2.4 Die Transzendenz der Psyche ... 45
2.5 Das Nichts ... 53
3 Das Unbewusste ... 56
3.1 Der Begriff des Unbewussten bei Freud ... 56
3.1.1 Zur Funktion des Begriffs des Unbewussten in der Theorie Freuds ... 59
3.1.2 Genese und Dynamik des Unbewussten ... 62
3.1.3 Vom topographischen Modell zum Instanzenmodell ... 64
3.2 Sartres Kritik an Freuds Begriff des Unbewussten ... 67
3.2.1 Das Unbewusste als Element der Fremdbestimmung ... 69
3.2.2 Der Vorwurf des Synkretismus ... 72
3.2.3 Zur Nutzlosigkeit des Begriffs des Unbewussten ... 75
3.3 Eine Psychoanalyse ohne das Unbewusste ... 77
3.4 Das Erlebte (*le vécu*): ein funktionaler Ersatz für das Unbewusste? ... 82
4 Freiheit ... 85
4.1 Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt ... 86
4.2 Freiheit und Faktizität ... 88
4.3 Freiheit und Wille ... 92
4.4 Existenzielle Angst als Freiheitsbewusstsein ... 97
5 Der Mensch ist das, wozu er sich macht: der Entwurf ... 100
5.1 Die Seinsbegierde als nutzlose Passion ... 101
5.2 Der Mensch als individuelle Allgemeinheit: der Grundentwurf ... 105

5.3 Das Verhältnis von Grundentwurf und konkreten Handlungen 107
5.4 Grundentwurf oder Lebensplan: ein Vergleich mit der Individualpsychologie Adlers 116
6 Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*) 122
6.1 Das Problem der Selbsttäuschung 123
6.2 Der Glaube der Unaufrichtigkeit 125
6.3 Die Verhaltensweisen der Unaufrichtigkeit 131
6.4 Eine Theorie der unauthentischen Emotionen 137
7 Das Imaginäre 145
7.1 Das Wesen des Imaginären 146
7.2 Die Bedeutung des Imaginären für das psychische Leben 149
8 Der Andere 157
8.1 Der Blick 157
8.2 Das Sein-für-Andere 160
8.3 Saint Genet oder die Genese eines Diebs 164
9 Was ist eine Neurose? 170
9.1 Zum Begriff der Neurose 170
9.2 Die Neurose als unauthentischer Grundentwurf 172
9.3 Das Zusammenspiel von Denken, Fühlen und Handeln 179
9.4 Renée oder ein Fall von „pathologischem Existenzialismus“ 183

II. Die existenzielle Psychoanalyse als Methode psychologischer Forschung 189
1 Methoden psychologischer Forschung 190
1.1 Die Suche nach Kausalzusammenhängen in der naturwissenschaftlich orientierten Psychologie 194
1.2 Die Deutung in der klassischen Psychoanalyse 208
1.3 Die Suche nach dem persönlichen Seinsentwurf: Sartres Konzeption einer existenziellen Psychoanalyse 217
1.3.1 Die Methodik der existenziellen Psychoanalyse 218
1.3.2 Eine „Psychoanalyse der Dinge“: die Qualität als seinsenthüllend 230
2 Für eine dialektische Anthropologie: Sartres Auseinandersetzung mit dem Marxismus 236

3 Der Fall Flaubert ... 242
3.1 Die Methodik der Flaubert-Studie ... 244
3.1.1 Individualhermeneutik und non-fiktionale Dichtung: das Genre der philosophischen Biographie ... 244
3.1.2 Die regressiv-progressive Methode des Verstehens ... 250
3.2 Vom Idioten der Familie zum literarischen Genie: die Psychogenese Flauberts ... 260
3.2.1 Die Konstitution ... 261
3.2.2 Valorisierung oder Nicht-Valorisierung des Säuglings ... 276
3.2.3 Nicht-Valorisierung und Irrealisierung: Gustave als Schauspieler seiner selbst ... 284
3.2.4 Die personalisierende Entwicklung ... 296
3.2.5 Flauberts Neurose ... 303
4 Eine Erweiterung des Neurose-Begriffs im Hinblick auf die neurotische Pathogenese ... 315

III. Die existenzielle Psychoanalyse als Therapiemethode ... 323
1 Das Ziel der existenziellen Psychoanalyse: Konversion und Authentizität ... 326
1.1 Zum Begriff der Authentizität ... 328
1.2 Die radikale Konversion ... 342
1.3 Authentizität vs. Normalität ... 350
1.4 Authentizität als Therapieziel ... 354
2 Philosophie und Psychotherapie ... 361
2.1 Gerd B. Achenbach: Der Philosoph als Praktiker ... 363
2.2 Irvin D. Yalom: Der Psychotherapeut als Existenzphilosoph ... 367
2.3 Die existenzielle Psychoanalyse als philosophische Therapie: eine Standortbestimmung ... 370
3 Entwurf einer existenziellen Therapie nach Sartre ... 374
3.1 Grundlinien der existenziellen Therapie ... 376
3.1.1 Funktion, Aufgaben und Kompetenzen des Therapeuten in einer existenziellen Therapie ... 380
3.1.2 Die therapeutische Beziehung: eine Orientierung an der klienten-zentrierten Gesprächspsychotherapie von Carl R. Rogers ... 384

3.1.3 Der Therapeut als „wissender Zeuge“: Anknüpfungspunkte an die Theorie Alice Millers ... 392
3.2 Überlegungen zu konkreten Maßnahmen im Rahmen einer existenziellen Therapie ... 403
3.2.1 Die reinigende Reflexion: Aufdecken des Grundentwurfs und Erkennen der menschlichen Wahrheit ... 404
3.2.2 Dereflexion: Übergang von der komplizenhaften zur reinen Reflexion ... 413
3.2.3 Handeln in der existenziellen Therapie ... 417
4 Konsequenzen der Theorie Sartres für eine Neurosenprophylaxe ... 423
4.1 Überlegungen zu einer Entwicklungspsychologie nach Sartre und Konsequenzen für die Pädagogik ... 424
4.1.1 Die kindliche Entwicklung und Sozialisation ... 425
4.1.2 Konsequenzen für die Pädagogik ... 435
4.2 Gesellschaftliche Konsequenzen am Beispiel von Beauvoirs *Das andere Geschlecht* ... 443
4.2.1 Grundgedanken von *Das andere Geschlecht* ... 445
4.2.2 Die Pathologisierung ausbrechender Frauen und die Pathogenität der weiblichen Geschlechterrolle ... 449
4.2.3 Ein Ausweg aus der Entfremdung ... 461
5 Schlussbetrachtungen ... 466

Siglenverzeichnis ... 477
Literaturverzeichnis ... 479

Um eine Sache bis auf den Grund durchzudenken, bedarf es oft mehr des Mutes als des Verstandes.
Hans Arndt

Einleitung

„Sartre ist out. Daran besteht kein Zweifel."[1] Zu dieser Einschätzung kam Verweyst im Jahr 2001 und führte damit eine Tradition fort, die schon zu Sartres Lebzeiten ihren Anfang genommen hatte, als man glaubte, das ausgebrochene Strukturalismusfieber und die Kunde vom Tod des Subjekts hätten den cartesianisch verwurzelten Philosophen der Freiheit ein für alle Mal zum „Auslaufmodell" degradiert. So wurde es „nach den lärmenden Sartre-Jahren"[2] merkwürdig still um den berühmten Existenzialisten, und als 1960 *Die Kritik der dialektischen Vernunft* erschien, wurde diese mit einer Verhaltenheit aufgenommen, die nur allzu deutlich werden ließ, dass Sartre; „der seit dem Ende des Krieges fraglos die Avantgarde der philosophischen Diskussion repräsentierte"[3], diese Position zu verlieren begann. Die Aufregung um das Denken und die Person Sartres, seine „zeitweise geradezu fanatisch[e] weltweit[e] Berühmtheit"[4] waren abgeebbt und es stellte sich nun die Frage, ob sich mit der existenzialistischen Mode nicht auch die existenzialistische Philosophie überlebt habe. „Mit vollem Recht müssen wir uns heute fragen: Wozu beschäftigen wir uns noch mit dem Existentialismus? Seine Zeit ist doch endgültig vorbei"[5], schreibt daher Hasenhüttl bereits im Jahr 1972.
Vermutlich mehr als jede andere Philosophie wurde und wird der französische Existenzialismus regelmäßig unter modischen Aspekten betrachtet und beurteilt, also im Hinblick auf die Frage, ob er noch zeitgemäß oder nicht schon längst passé sei. „Ist Sartre überhaupt noch aktuell?"[6] − diese Frage wird scheinbar automatisch aufgeworfen, wo immer man sich mit der existenzialistischen Philosophie beschäftigt. Das liegt natürlich in dem nicht zu leugnenden Umstand begründet, dass der Existenzialismus − mehr als andere Denkrichtungen – tatsächlich eine Modeerscheinung war oder besser gesagt: mit einer Mode einherging. Sartres Arbeit war nie vom akademischen Milieu einer Universität geprägt, vielmehr war er der „Denker im Café", der Schriftsteller-Philosoph, dessen Sprache sich „souverän jenseits der Formen, der Grenzen des akademischen Diskurses bewegt, sich an ein öffentliches Publikum wendet statt einzig an

1 Verweyst, *Das Begehren der Anerkennung*, S. 137.
2 Schönherr-Mann, *Die Ethik des Engagements*, S. 93.
3 Hackenesch, *Jean-Paul Sartre*, S. 107.
4 Hastedt, *Sartre*, S. 9.
5 Hasenhüttl, *Gott ohne Gott*, S. 13.
6 Hastedt, *Sartre*, S. 8.

die Republik der Gelehrten“[7]. Sein Ruhm und die Ausstrahlungskraft seines Denkens gingen daher auch weit über ein akademisch-philosophisches Publikum hinaus. Sartre verstand sich als engagierten Intellektuellen und als solcher bemühte er sich, sein Denken zu popularisieren, nicht zuletzt durch die sinnliche Gestalt, die er seinen Gedanken verlieh:

> Mitten in den abstraktesten Analysen von *Das Sein und das Nichts* geht es plötzlich um das Erlebnis des Skifahrens, um den Flirt, die sich widerstreitenden Empfindungen einer umworbenen Frau, um die Bewegungen, Gesten eines Kellners, in denen er dies spielt, Kellner zu sein, um die Erfahrung des „Klebrigen“, die Empfindung des Ekels angesichts der wuchernden Lebendigkeit der Dinge, angesichts der Körperlichkeit des eigenen Selbst.[8]

Sartre schildert diese alltäglichen, scheinbar banalen Situationen des Menschseins, um die Aufmerksamkeit weg von der angeblich metaphysischen Bestimmung des Menschen und hin auf die individuelle Existenz zu lenken, auf den Einzelnen, der grund- und sinnlos in die Welt geworfen, überflüssig und zur Freiheit verurteilt sein Schicksal selbst zu bestimmen hat. „Die Gesetze, die Begriffe, alle Abstraktionen waren Schall und Rauch“[9], so beschreibt Beauvoir Sartres Denkansatz. „Er verachtete die Analyse, die immer nur Leichen seziert; ihm schwebte ein allumfassendes Verstehen des Konkreten vor, also des Individuellen, denn nur das Individuum ist existent.“[10]
Nun führten Sartres Bemühungen zur Popularisierung seiner Philosophie nicht unbedingt zu einem größeren Verständnis derselben, wohl aber verhalfen sie dem Existenzialismus dazu, Teil eines (populär-)kulturellen Phänomens bzw. „eine Art kultureller Volksbewegung“[11] zu werden: Das existenzialistische Denken wurde zum Lebensstil der jungen Intellektuellen im Paris der Nachkriegszeit umgedeutet und erschien als untrennbar verbunden mit dem Typus des schwarzgekleideten, Kaffee oder Whiskey trinkenden, jazzhörenden, freigeistigen Bohemien. Sartre avancierte unversehens zum Star dieser Jugendbewegung, über die Beauvoir berichtet:

> Der Sturm, den wir entfesselt hatten, überraschte uns. Plötzlich, wie in manchen Filmen das Bild seinem Rahmen entwächst, sprengte mein Leben seine früheren Grenzen. Ich wurde in Rampenlicht geschoben. Mein Gepäck war leicht, aber man verband meinen Namen mit dem Sartres, dessen sich der Ruhm brutal bemächtigte. Es verging keine Woche, ohne daß in den Zeitungen von uns die Rede war.[12]

---

7 Hackenesch, *Jean-Paul Sartre*, S. 10.
8 Hackenesch, *Jean-Paul Sartre*, S. 8 f.
9 Beauvoir, *In den besten Jahren*, S. 30.
10 Beauvoir, *In den besten Jahren*, S. 30.
11 Kiernan, *Psychotherapie*, S. 215.
12 Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*, S. 45.

Zweifellos lässt sich Sartres Popularität in den 1940er und 50er Jahren nicht alleine durch seine philosophische und literarische Tätigkeit erklären, vielmehr verkörperte er den Inbegriff des kritischen, engagierten Zeitzeugen, der sich unermüdlich, provokativ und bisweilen polemisch in das politische Geschehen einmischte, der konsequent das Projekt der Welterklärung und -verbesserung vor Augen hatte, der seine Lebensweise unmittelbar seinem Denken anpasste und öffentlich machte und dessen Name zugleich mit der Aura des Skandalösen, geradezu Anrüchigen umgeben war. „Es gab einmal einen Sartre-Vortrag, bei welchem einige Menschen vor Erregung in Ohnmacht fielen“[13], notiert Améry. Die Ikone des französischen Existenzialismus vermochte demnach Reaktionen zu provozieren, die sich für gewöhnlich eher ein Popstar als ein ernsthafter Denker von seinem Publikum erhoffen darf. Derartige Anekdoten untermauern freilich die Überzeugung, der Existenzialismus Sartrescher Prägung sei viel eher eine oberflächliche, vergängliche Modephilosophie als eine ernst zu nehmende, ihre Zeit überdauernde Denkrichtung (gewesen). Und was Mode ist, so lässt sich weiter schließen, ist früher oder später unmodern und damit erledigt – allenfalls wird man ein nostalgisches Revival erwarten (oder befürchten) können. So ist beispielsweise Schaff der Ansicht, die existenzialistische Philosophie bewahre als „‚Philosophie der Verzweiflung‘ zwar ihren Wert als Spiegelbild der Stimmungen gewisser gesellschaftlicher Gruppen in Zeiten der Krise, verliert aber ihre angeblich ‚unvergängliche‘ philosophische Begründung“[14].

Muss also wer sich mit Sartre beschäftigt zunächst den Nachweis erbringen, dass dessen Philosophie noch oder wieder zeitgemäß, dass sie „in“ ist? Tatsächlich scheinen sich Sartre-Interpreten viel eher als Kant- oder Hegel-Experten dazu verpflichtet zu fühlen, denn der französische Existenzialismus hat es nach dem Abklingen seiner stürmischen Karriere zumindest hierzulande nicht geschafft, sich als für den akademischen Betrieb unentbehrlicher Klassiker zu etablieren; und was weder modern noch klassisch ist, bekommt leicht den Anschein des Angestaubten, Ewiggestrigen. Das erklärt „die eigentümlich gespenstige Stellung […], die Sartre im heutigen Diskurs einnimmt“[15]. Diese merkwürdige Mittelstellung ist jedoch zumindest insofern positiv zu bewerten, als eine Einordnung in den Katalog der zeitlosen Klassiker die Abgeschlossenheit des Existenzialismus implizieren und dieser Philosophie des Engagements und des Sich-Einmischens viel eher den Todesstoß versetzen würde als das Urteil, aus der Mode zu sein. Auch deshalb lehnte Sartre, der nie „das Zeug zum unkontroversen

---

13 Améry, *In die Welt geworfen*, S. 195.

14 Schaff, *Marx oder Sartre?*, S. 27.

15 Verweyst, *Das Begehren der Anerkennung*, S. 137. Selbst im Hinblick auf das Kernthema seiner Philosophie, die Freiheit, wird Sartre offenbar nicht zu den unabdingbaren Klassikern gezählt, wie Reckis 2009 erschienener Band zum Begriff der Freiheit belegt, der gänzlich ohne eine Erwähnung Sartres auskommt. Siehe: Recki, *Freiheit.* Auch die 2010 von Beckermann und Perler herausgegebene Textsammlung *Klassiker der Philosophie heute* verzichtet auf einen Beitrag von Sartre.

Klassiker“[16] hatte und es nie haben wollte, seinerzeit den Literaturnobelpreis ab. So kann man sich, wie Wildenburg ausführt, freuen, dass Sartre „nicht zum ‚konstitutionellen Toten‘ wird und dadurch irgendwie unbehaglich bleibt, oder gar, mit den Strukturalisten gesagt, ‚subversiv‘“[17]. Es ist zudem – nicht nur im Hinblick auf den Existenzialismus − Fornet-Betancourt zuzustimmen, wenn dieser feststellt: „Nicht der Bezug auf Tradition, sondern die dogmatische Sakralisierung derselben ist es, was das Selbstdenken blockiert und den kreativen Umgang mit Philosophiegeschichte hindert.“[18]
Nun ist es − wenn man einmal von der Tatsache absieht, dass der Existenzialismus heutzutage niemanden mehr zur Ohnmacht treiben wird − nicht allzu schwer, die Relevanz von Sartres Denken für aktuelle Diskussionen und Probleme herauszustellen, ihn also als „Philosoph[en] des 21. Jahrhunderts“[19] zu betrachten – zumal es auch in unserer Epoche an Verzweiflung und Krisen nicht mangelt. Eine Reihe von Autoren hat in den letzten Jahren Versuche unternommen, den bisweilen totgesagten Existenzialismus wiederzubeleben (was wohlgemerkt etwas anderes bedeutet als ihn lediglich „aufzuwärmen“) und darauf aufmerksam zu machen, dass Sartres Philosophie durchaus „auf der Höhe der Herausforderungen unserer Gegenwart steht“[20]. Denn, wie Fornet-Betancourt mit einem kritischen Blick auf Hegel feststellt, die existenzialistische Philosophie ist zwar wie jede Philosophie historisch-situiert, „aber doch nicht so, dass sie über ihre historische Situation nicht hinausdenken kann“[21]. Historisch bedingt ist der Existenzialismus vielmehr „ausschließlich in dem Sinne, daß die jeweiligen Zeitereignisse einige Denk- und Verhaltensweisen nahelegen, anderen entgegen eher widerstreiten und insofern Einsichten ermöglichen, die unter anderen Umständen vielleicht nicht gewonnen werden könnten“[22].
Einige aktuelle Beispiele für den Rekurs auf die Sartresche Philosophie seien an dieser Stelle angeführt: Kampits etwa ergreift die recht naheliegende und doch kaum wahrgenommene Möglichkeit, dem vorschnellen Leugnen menschlicher Freiheit von Seiten einiger Neurowissenschaftler mit Sartres differenziertem Freiheitsverständnis zu begegnen.[23] Dass der Wille in gewisser Weise unfrei sei, ist eine Überzeugung, die Sartre mit Hirnforschern wie z.B. Wolf Singer teilt. Die Rede von bewussten Entscheidungen vorhergehenden, „vorbereitenden Verarbeitungsprozesse[n]“[24], die der Selbsterkenntnis nicht unmittelbar zugänglich sind, lässt sich ohne weiteres mit Sartres Philosophie

16 Hastedt, *Sartre*, S. 8.
17 Wildenburg, *Jean-Paul Sartre*, S. 142.
18 Fornet-Betancourt, *Sartres ethischer Entwurf*, S. 59.
19 So lautet der Untertitel einer 2008 von Ulrike Bardt herausgegebenen Aufsatzsammlung. Siehe: Bardt, *Jean-Paul Sartre − Ein Philosoph des 21. Jahrhunderts?*
20 Fornet-Betancourt, *Sartres ethischer Entwurf*, S. 57.
21 Fornet-Betancourt, *Sartres ethischer Entwurf*, S. 57.
22 Pieper, *Zeitbewußtsein und Zeitlichkeit*, S. 101.
23 Siehe: Kampits, *Willensfreiheit*.
24 Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, S. 47.

vereinbaren, und auch die Erkenntnis, dass dem menschlichen Bewusstsein kein Ich innewohne[25], hat Sartre in seiner Schrift von der *Transzendenz des Ego* bereits vorweggenommen. Solche Übereinstimmungen zwischen Neurowissenschaft und Existenzialismus sind insofern bemerkenswert, als wir es auf der einen Seite mit der Leugnung und auf der anderen Seite mit der kompromisslosen und emphatischen Verfechtung menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung zu tun haben. Der Rekurs auf Sartre erlaubt es daher, wie Kampits' Beitrag deutlich macht, empirischen Forschungsergebnissen, wie z.B. den üblicherweise für Diskussionen um die Willensfreiheit herangezogenen Libet-Experimenten, mit einer alternativen, nicht-deterministischen Deutung zu begegnen. Auch Wider beschäftigt sich in ihrer Studie mit der Bedeutung von Sartres Bewusstseinstheorie für die gegenwärtige Neuroforschung und Theorie des Geistes.[26] Ziel ihrer Untersuchung ist dabei „to bring together the renewed interest in the nature of consciousness and the revival of interest in Sartrean philosophy"[27].

Ein zweiter wichtiger Themenkomplex, für dessen Untersuchung sich die existenzialistische Denktradition anbietet, ist der des Sozialen und hier vor allem die Frage nach politischer und gesellschaftlicher Veränderung bestehender Missstände. So würdigt Schönherr-Mann in seiner Untersuchung über die Möglichkeit einer Ethik unter pluralistischen Bedingungen und in Anbetracht des „Kampfes der Kulturen" Sartre als den Wegbereiter der Verantwortungsethik.[28] Sartre befreite, wie Schönherr-Mann feststellt, die Verantwortung „aus der elitären Perspektive Max Webers"[29]: Nicht nur führende Politiker und Konzernlenker tragen Verantwortung, sondern jeder Einzelne. Diese Betonung der individuellen Freiheit erweist sich als wesentlicher Aspekt einer Ethik unter pluralistischen Bedingungen.

Hengelbrock beruft sich auf Sartre, um den Umgang mit und zwischen den Kulturen aus existenzialistischer Perspektive zu betrachten: Er unterzieht im Anschluss an Sartres *Betrachtungen zur Judenfrage* die kulturelle Identität einer kritischen Prüfung.[30] Kulturen, so Hengelbrocks Fazit, sind keine rein schöngeistigen Veranstaltungen, sondern beinhalten stets auch die Gefahr der Entfremdung und der Unterdrückung von Individualität. Eine allzu naive Verehrung von Kulturen übersieht daher die Tatsache, dass diese unter Umständen als Deckmäntel für den Versuch fungieren, die machtzersetzende Freiheit und Individualität ihrer Mitglieder zu liquidieren.

---

[25] „Schaltdiagramme der Vernetzung der Hirnrindenareale lassen jeden Hinweis auf die Existenz eines singulären Konvergenzzentrums vermissen. Es gibt keine Kommandozentrale, in der entschieden werden könnte, in der das ‚Ich' sich konstituieren könnte" (Singer, *Verschaltungen legen uns fest*, S. 43). Prinz schreibt aus neurowissenschaftlicher Perspektive, „daß das Ich keineswegs ein natürliches Organ der Seele ist, sondern ein Konzept, das sich nur unter bestimmten Bedingungen entwickelt" (Prinz, *Der Mensch ist nicht frei*, S. 24).

[26] Siehe: Wider, *The bodily nature of consciousness.*

[27] Wider, *The bodily nature of consciousness*, S. 1.

[28] Siehe: Schönherr-Mann, *Miteinander leben lernen*, S. 133-151.

[29] Schönherr-Mann, *Miteinander leben lernen*, S. 134.

[30] Siehe: Hengelbrock, *Was heißt und wozu brauchen wir kulturelle Identität?*

Fornet-Betancourt nähert sich mit Sartre dem globalen Problem der Kluft zwischen Arm und Reich und stellt die Frage: „Was kann man heute (vor der Herausforderung der Armut) mit Sartres ethischem Entwurf anfangen?“[31] Er kommt zu dem Ergebnis, materielle Güter sollten nicht im Namen eines zweifelhaften Humanismus „auf den Plan des ‚Fortschritts‘ in der Geschichte finalisiert“, sondern „um die Pluralität historischer Lebenspläne konkreter Menschen bzw. Gemeinschaften reorganisiert werden“[32]. Aus soziologischer Perspektive beschäftigt sich Senghaas mit der Bedeutung der von Sartre entwickelten regressiv-progressiven Methode für die sozialwissen-schaftliche Forschung und kommt zu dem Schluss, das „von Sartre artikulierte positive Programm einer angemessenen Analyse von gesellschaftlichen und folglich auch individuell-biographischen Sachverhalten: von deren Strukturierung und inneren Vermittlungen“ sei nicht nur von historischem Interesse, sondern „von wirklich anhaltender Relevanz“[33]. Sartres dialektische Anthropologie erlaubt nämlich ein Verständnis des Menschen jenseits einer bloßen Deduktion der Mikro- aus der Makroebene, also z.B. einer individuellen Handlung aus den sozialen Strukturen, oder eines rein induktiv-beschreibenden Vorgehens, also eines bloßen Zusammentragens von sozialen Fakten. Die regressiv-progressive Methode vermag vielmehr eine *Vermittlung* der Ebenen zu leisten, die den äußeren Restriktionen ihr Gewicht zuspricht, ohne dabei die menschliche Freiheit zu leugnen und damit ins Inhumane abzugleiten.

Schönwälder-Kuntze – um ein letztes Beispiel für das Weiterdenken im Rekurs auf den Existenzialismus anzuführen – nimmt sich der von Sartre entworfenen, jedoch nie vollendeten existenzialistischen Moralphilosophie an und versucht sich in einer Widerlegung des gängigen Vorurteils, Sartres diesbezüglicher Versuch sei gescheitert.[34] Die Seinsnichtung als *principium conscientiae*, so ihre Überzeugung, dient als adäquate Begründung und als Kriterium für authentisches Handeln, weshalb sich eine Ethik im Sinne Sartres weder unbegründet noch willkürlich nennen lassen muss, sondern vielmehr eine ernst zu nehmende Alternative zu metaphysisch fundierten Moralsystemen darstellt.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Relevanz des Sartreschen Denkens für die Psychologie und Psychotherapie und will damit ebenfalls einen Beitrag zur „Wiederbelebung“ der, wie Verweyst findet, „gespenstig“ gewordenen existenzialistischen Philosophie leisten.[35] Auch in diesem Beitrag soll es nicht um eine Sakralisierung des Existenzialismus oder um eine bloße „Verwaltung“ der Sartreschen Philosophie gehen, sondern um ein Weiterdenken mit Sartre, also um ein Philosophieren im Rekurs

---

31 Fornet-Betancourt, *Sartres ethischer Entwurf*, S. 70.
32 Fornet-Betancourt, *Sartres ethischer Entwurf*, S. 71
33 Senghaas, *Jean-Paul Sartre*, S. 111.
34 Siehe: Schönwälder-Kuntze, *Authentische Freiheit.* Eine ganz ähnliche Intention, allerdings im Hinblick auf die existenzielle Psychoanalyse, liegt den folgenden Untersuchungen zugrunde.
35 Siehe: Verweyst, *Das Begehren der Anerkennung*, S. 137.

auf die existenzialistische Denktradition, deren Kern die Weltanalyse zum Zwecke einer Welttransformation ist. Im Mittelpunkt der folgenden Untersuchung steht die von Sartre entworfene existenzielle Psychoanalyse, die er in kritischer Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse Freuds konzipierte.

Sartres Verhältnis zur klassischen Psychoanalyse ist durch die grundlegende Ambivalenz von Faszination und Ablehnung geprägt: Was ihn fasziniert, ist die Vorstellung, eine Methode zum Verständnis eines Menschen zur Hand zu haben; was er ablehnt, ist vor allem der „mechanistische Krampf", der Freuds quasi-natur-wissenschaftliche Theorie prägt. Freud selbst ist für Sartre „das etwas bornierte Haupt einer Schule, ein mittelmäßiger Philosoph, bei dem kein Begriff einer Prüfung standhält"[36] und dessen Schöpfung als „empirische" Psychoanalyse abzuqualifizieren ist. Nicht viel besser ergeht es im Übrigen Adler, dessen Theorie Sartre gewissermaßen „in einem Abwasch" mit der Freuds verwirft, wobei er vollkommen übersieht, welche bemerkenswerten Parallelen sich zwischen dem existenziellen Psychoanalytiker und dem Individualpsychologen aufweisen lassen. In Sartres philosophischen und literarischen Werken mangelt es dementsprechend nicht an Kritik und Spott gegenüber der „empirischen" Psychoanalyse.
Nun hat Lévy sicher nicht ganz Unrecht mit seiner Einschätzung, Sartre verfüge, „wie alle kämpferischen Philosophen, über einen untrüglichen Detektor, der am Ende seines philosophischen Gewehrs angeschlossen ist und ihm augenblicklich den Todfeind signalisiert"[37] – eine Theorie nämlich, die die Freiheit des Menschen von innen, aus den Abgründen der Seele heraus bedroht. Natürlich muss Sartre vor dem Hintergrund seiner tiefsten Überzeugungen eine intuitive Abneigung gegen die Theorie Freuds empfunden haben, und zweifellos wird sich dieser Denker, der seine Autobiographie just an dem Punkt enden lässt, als seine Mutter einen neuen Mann heiratet und damit nicht mehr „Poulou" allein gehört, und der von sich behauptet, er habe kein Über-Ich, von orthodoxen Psychoanalytikern den Vorwurf des rationalisierenden Widerstandes gefallen lassen müssen. Will man jedoch Sartres Verhältnis zur Freudschen Psychoanalyse lediglich als trotzige Ablehnung verstehen und mit dieser Einschätzung abhaken, so greift man eindeutig zu kurz und wird Sartres ambivalenter – und fruchtbarer – Beziehung zur Psychoanalyse nicht gerecht. Pontalis hat das erkannt, wenn er schreibt:

> Man wird eines Tages die dreißigjährige Geschichte des zweideutigen Verhältnis [sic!] Sartres zur Psychoanalyse, das durch gleichermaßen tiefe Anziehung und Widerstreben

[36] Pontalis, *Drehbuch Freud – Drehbuch Sartre*, S. 19.

[37] Lévy, *Sartre*, S. 262. Die klassische Psychoanalyse hat freilich nicht nur Sartre zum Widerspruch veranlasst. Mit Bezug auf die Freudsche Psychoanalyse stellt z.B. Wittgenstein fest, „wie sehr diese Denkweise zum Kampf herausfordert" (Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche*, S. 75).

geprägt ist, schreiben und vielleicht sogar sein Werk in dieser Perspektive erneut lesen müssen.[38]

Und Cannon konstatiert: Sartres existenzielle Psychoanalyse „is both a critique and a tribute to Freudian psychoanalysis"[39]. Sartre lehnte bei aller Kritik und Polemik die klassische Psychoanalyse nicht *vollends* ab, denn er entdeckte hinter den Widersprüchen und Irrtümern in Freuds synkretistischer Theorie des Seelenapparats, hinter dem mechanistischen Menschenbild, hinter der Überbetonung des Sexuellen, hinter Freuds autoritärem Dogmatismus und hinter der bürgerlich-patriarchalischen Mythologie einige fundamental wichtige Überzeugungen, die er durchaus mit dem „Vater" der Psychoanalyse teilte: die Überzeugung, dass dem Menschen einige Aspekte seiner selbst unverständlich und fremd sind; die Überzeugung, dass eine erweiterte Selbsterkenntnis eine grundlegende Selbst*veränderung* ermöglicht, und die Überzeugung schließlich, dass die Kindheit als prägende Phase der Personalisation in den Blick genommen werden muss, wenn man einen Menschen wirklich verstehen will.[40] Auf der anderen Seite sind die theoretischen Unterschiede zwischen Sartre und Freud so gravierend, dass man nicht dem Irrtum erliegen darf, jener habe eine Korrektur oder Erweiterung der klassischen Psychoanalyse im Sinn gehabt. Man muss vielmehr mit Lemière feststellen: „Finalement c'est Freud ou lui!"[41] Der gelegentlich – sogar vom späten Sartre selbst – geäußerten Einschätzung, Sartre habe seine Meinung über die klassische Psychoanalyse, insbesondere über das Unbewusste, im Laufe seines Denkens revidiert, ist daher zu widersprechen.[42] Für die damit zusammenhängende Vermutung, Sartres frühe Ablehnung der Psychoanalyse habe zu einem Großteil auf Unkenntnis beruht, findet sich in seinen philosophischen und literarischen Werken keinerlei Bestätigung. Obwohl also die nachlässige Rezeption und die eher oberflächliche Kenntnis der Schriften Freuds in Sartres Frühwerk offenkundig sind und obwohl Sartre diese Mängel während der Arbeit an seinem Freud-Drehbuch Ende der 50er Jahre zweifellos ausbessern konnte, änderte sich dadurch nichts an seiner grundlegend kritischen Einstellung gegenüber der Psychoanalyse Freudscher Prägung.

Sartre ging es daher auch nicht darum, die von ihm monierten Schwachpunkte der Freudschen Lehre theoretisch auszubügeln, der Psychoanalyse also gleichsam eine existenzialistische Hilfestellung anzubieten, so wie er es für den Marxismus tat; Sartre

38 Pontalis, *Antwort an Sartre*, S. 144.

39 Cannon, *Sartre's contribution to psychoanalysis*, S. 29.

40 Man kann mit Lantéri-Laura feststellen: „Sartre fashions a critique that views psychoanalysis as an acceptable albeit awkward and provisional expression of what will become existential psychoanalysis" (Lantéri-Laura, *Sartre and psychoanalysis*, S. 1535).

41 Lemière, *La conception sartrienne de l'enfant*, S. 52.

42 Diese Ansicht vertreten neben Pontalis z.B. Assoun (siehe: Assoun, *Les Mots orphelin ou le surmoi écrivain*, S. 86) und Merle (siehe: Merle, *Die existentielle Psychoanalyse als moralische Klassifizierung?*, S. 236). Zervos spricht von einer „Annäherung" des späten Sartre an Freuds Konzeption des Unbewussten (Zervos, *Sartre zwischen Freud und Marx*, S. 393).

erfasste viel eher der − wie Lévy findet − „wahnwitzige“[43] Ehrgeiz, die „empirische“ durch eine existenzielle Psychoanalyse *zu ersetzen*. Lévy fährt in seiner skeptischen Beurteilung dieses Vorhabens fort: „Man vergleiche die schwerfällige, mühsam zusammengebastelte existentielle Psychoanalyse mit dem Freudschen Erschließen eines neuen Kontinents der Wissenschaft! Kann man das überhaupt ernst nehmen?“[44] Sartre war es ernst, soviel steht fest, das beweist eindrucksvoll seine voluminöse Flaubert-Biographie – der ambitionierte Versuch, einen Menschen unter Anwendung der existenziellen Psychoanalyse vollständig zu verstehen.

Die Menschen zu verstehen, das war Sartres große Leidenschaft. Gleichzeitig, so berichtet uns Beauvoir, verabscheute er das „Innenleben“: Er hatte es in seiner Bewusstseinsphilosophie „mit der Wurzel ausgerottet“[45]. Diese beiden Aspekte – der Wunsch, die Menschen zu verstehen, und die konsequente Ausrottung des Innenlebens – bildeten für Sartre die Motivation und den Ausgangspunkt für den Versuch, die Psychologie und die Psychoanalyse einer Revision zu unterziehen. Von diesem Versuch sind seine ersten Schriften über die Imagination, die Emotionen und die Transzendenz des Ego ebenso getragen wie seine philosophischen Biographien, allen voran die außergewöhnliche Flaubert-Studie.

Die existenzielle Psychoanalyse – die also die klassische Psychoanalyse nicht korrigieren, sondern substituieren will − ist möglich. Das ist die optimistische Überzeugung, mit der Sartre das Kapitel in *Das Sein und das Nichts* enden lässt, das sich mit seiner neuentworfenen Psychoanalyse beschäftigt.[46] Das Ernstnehmen dieser Einschätzung – im Unterschied zu einem naiven Fürwahrhalten oder einem vorschnellen Verwerfen − bildet den gedanklichen Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung, die sich als der Versuch versteht, die notwendigen Konsequenzen aus Sartres Behauptung von der Möglichkeit einer existenziellen Psychoanalyse zu ziehen. Wenn nämlich die existenzielle Psychoanalyse tatsächlich möglich ist, dann sollte sie dies − in Anlehnung an die Aufgabenfelder der klassischen Psychoanalyse bzw. im Hinblick auf die drei Bedeutungen des Begriffs *Psychoanalyse* − in dreierlei Hinsicht sein: erstens als Theorie des menschlichen Seelenlebens, die es erlaubt, psychopathologische Phänomene ebenso adäquat zu erklären wie die „Normalität“, zweitens als Methode zur Untersuchung der Psyche und drittens als eine (wie auch immer geartete) Therapiemethode. Entsprechend diesen Anforderungen an die eigentümliche Psychoanalyse Sartres werden sich die folgenden Darstellungen zunächst mit Sartres Theorie des Seelenlebens beschäftigen. Dazu werden seine Bewusstseinsphilosophie, die Theorie der Emotionen, die Imaginationslehre, die Intersubjektivitätskonzeption sowie die bei Sartre zentralen Begriffe der Freiheit und der Unaufrichtigkeit mit Bezug auf die leitende Frage unter-

[43] Lévy, *Sartre*, S. 264.
[44] Lévy, *Sartre*, S. 265.
[45] Beauvoir, *In den besten Jahren*, S. 161.
[46] Siehe: SN, S. 986 / EN, S. 663.

sucht werden, was im Sinne Sartres das Wesen und die Bedingungen einer Neurose sind. Als entscheidende Differenzierungspunkte gegenüber der klassischen Psychoanalyse erweisen sich dabei zum einen Sartres Verständnis der Persönlichkeit als eines einheitlichen, zielgerichteten Strukturgefüges, das auf einer grundlegenden Selbstwahl basiert – im Unterschied zu Freuds „Zerstückelung" der Psyche und seiner mechanistischen Auffassung des Seelenapparats –, und zum anderen die Ablehnung des Unbewussten. Diese prinzipielle Ablehnung stellt die existenzielle Psychoanalyse vor die Herausforderung, die psychischen und gerade die psychopathologischen Phänomene ohne Rekurs auf einen dunklen, verborgenen Bereich im Inneren des Menschen, also in Begriffen des reinen, intentionalen Bewusstseins zu beschreiben.

Im zweiten Teil der Arbeit wird die existenzielle Psychoanalyse als Methode zur Untersuchung der Psyche, d.h. als Erkenntnisinstrument im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen. Als solche entwirft Sartre seine Psychoanalyse in *Das Sein und das Nichts*, und zwar in Abgrenzung zur klassischen Psychoanalyse und zur naturwissenschaftlich orientierten Psychologie. Diese erste Skizze einer existenziellen Psychoanalyse erfährt in Sartres später Philosophie und vor allem durch seine Auseinandersetzung mit dem marxistischen Denken einige wichtige Präzisierungen und Ergänzungen. In der Flaubert-Biographie, deren Untersuchung ein wesentlicher Teil des vorliegenden Beitrags sein wird, bringt Sartre schließlich die so „optimierte" Psychoanalyse zur Anwendung, um mit ihrer Hilfe einen Menschen vollständig zu verstehen.

Der dritte und letzte Teil dieser Arbeit wird − neben der Frage nach der Möglichkeit einer pädagogischen und gesellschaftspolitischen Neurosenprophylaxe − dem Entwurf einer philosophischen (Psycho-)Therapie im Sinne Sartres gewidmet sein. Es soll also auf der Basis von Sartres Theorie des Seelenlebens, seiner Methode zur psychologischen Untersuchung und seines Konzepts der Authentizität − seiner Vorstellung von einer wahrhaft befreiten Existenz − das therapeutische Potential der existenziellen Psychoanalyse ausgelotet und der Frage nachgegangen werden, wie diese angeblich mögliche Psychoanalyse in der (therapeutischen) Praxis aussehen könnte. Wenngleich gerade dieser Themenkomplex mit einer Verbindung von philosophischen und psychologischen Betrachtungen einhergehen wird, ist diese Arbeit doch ihrem Selbstverständnis nach keine interdisziplinäre. Viel eher könnte man von dem Versuch sprechen, die traditionellen Berührungsängste und Abgrenzungsbemühungen zwischen Philosophie und Psychologie zu überwinden, um den eingenommenen Standpunkt der existenzialistischen Philosophie durch psychologisches, alltagspsychologisches und psychotherapeutisches Wissen zu bereichern und zu stützen. Insofern auf diese Weise „fachfremde" Überlegungen ihren Eingang in die vorliegende philosophische Untersuchung finden, könnte man von einem *trans*disziplinären Projekt sprechen.

Mit dem Versuch, eine Therapie auf der Grundlage der Sartreschen Philosophie zu entwerfen, wird freilich ein Gebiet betreten, von dem sich der (akademische) Philosoph in der Regel fernhält – oder von dem er ferngehalten wird: das der praktischen

Lebenshilfe. Dabei ist die Überzeugung, dass die Philosophie sich nicht nur mit den großen theoretischen Fragen zu befassen habe, sondern auch ein Therapeutikum sei, ein alter Gedanke, der sich bis zu den Vorsokratikern zurück verfolgen lässt. So wird über den Sophisten Antiphon berichtet:

> Antiphon erfand eine Methode, Leid zu vermeiden [τέχνη ἀλυπίας], vergleichbar mit der medizinischen Behandlung von körperlich Kranken. Er richtete sich in Korinth, in der Nähe des Marktplatzes, ein Gebäude ein und verkündete dabei, er könne die Leidenden durch Worte behandeln. Er pflegte die Ursachen des Kummers zu erfragen, worauf er dann die Patienten mündlich aufmunterte.[47]

Nicht ganz so unmittelbar auf die Behandlung von akut Leidenden ausgerichtet, aber nichtsdestoweniger effektiv scheint die sokratische Methode der Lebensberatung gewesen zu sein. Im *Phaidon* etwa wird uns Sokrates als philosophischer Lehrer vorgestellt, der noch in der Stunde seines eigenen Todes Furcht und Trauer seiner Freunde zu lindern versteht, indem er die Einstellung des wahren Philosophen zum Sterben erläutert und damit praktische Lebenshilfe leistet.[48]

In der hellenistischen Philosophie besteht der therapeutische Grundgedanke in einer Entwertung des Schicksals: Die Veränderung der eigenen Einstellung als dasjenige, was in unserer Macht liegt, rückt in den Mittelpunkt des philosophischen Denkens. In der stoischen *Apatheia* befreit sich dementsprechend der Mensch aus der Knechtschaft seiner Leidenschaften und findet durch deren Überwindung zum guten Leben. Lust, Unlust und Schmerz werden mit Hilfe der Vernunft gezügelt, seelisches Leiden erweist sich somit als durch irrationales Denken verursacht. Wie Marc Aurel ausführt: „Die Außenwelt selbst hat gar keinen Einfluß auf die Seele; sie hat keinen Zugang zur Seele und kann sie weder umstimmen noch irgend bewegen; die Seele stimmt und bewegt sich vielmehr selber allein […].“[49] Für eine vernünftige Selbstbestimmung der Seele empfiehlt der Stoiker: „Gleiche dem Fels, an dem sich beständig die Wogen brechen – er bleibt unerschüttert, und zu seinen Füßen schlafen die wilden Wasser ein.“[50] In der epikureischen Philosophie ist es ebenfalls die Vernunft, die ein glückliches Leben ermöglichen soll: Die ausgeglichene Ruhe des Geistes, die *Ataraxie*, setzt das vernünftige, einsichtsvolle Streben nach Glück voraus, das in der Gewinnung von Lust und der Vermeidung von Unlust besteht. Der antike Skeptiker schließlich betrachtet die Enthaltung vom Urteil, die er jeglichem Dogmatismus entgegenhält, als die Voraussetzung für das praktische Ideal einer distanzierten und zugleich heiteren Lebenseinstellung. Indem er sein Leiden nicht mit metaphysischen Spekulationen in Verbindung bringt,

---

47 Plut. Vit. X orat. 1, p. 833c = Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, Bd. II, Nr. 87, A6; zit. nach: Furley, *Antiphon der Athener*, S. 198.

48 Siehe: Platon, *Phaidon*, 67d-e, S. 121.

49 Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen*, S. 67.

50 Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen,* S. 78.

etwa um ihm einen Sinn zuzuschreiben, leidet der Skeptiker maßvoll. „Das motivierende Prinzip der Skepsis“ ist, wie es bei Sextus Empiricus heißt, „die Hoffnung auf Seelenruhe“[51].

Die von der antiken Philosophie empfohlenen „therapeutischen Übungen“ lassen sich zusammenfassen als Praktiken, „deren Ziel in der Überwindung von falschen Einstellungen, unsinnigen Begierden und fehlgeleiteten Affekten besteht“[52]. Dem zugrunde liegt die Idee einer Heilung der Affekte durch den *Logos*, eine Idee, die auch für moderne Psychotherapiemethoden, z.B. für die Kognitive Therapie, leitend ist. Wir werden sehen, dass diese Vorstellung auch für Sartres existenzielle Psychoanalyse von grundlegender Bedeutung ist. Epiktet schreibt zu einer solchen Überwindung falscher Einstellungen: „Wenn wir also unglücklich, unruhig oder betrübt sind, wollen wir die Ursache nicht in etwas anderem suchen, sondern in uns, das heißt in unseren Vorstellungen.“[53] Leid erzeugenden Gefühlen wie Habgier, Eifersucht oder Todesfurcht sowie bestimmten fehlgeleiteten Lebenseinstellungen begegnet man im antiken Denken mit dem philosophischen Heilmittel einer Affekt- und Güterlehre.[54]

Das Therapeutische der antiken Philosophie ist eingebunden in einen Denkkomplex, der sich um das gute, tugendhafte Leben, also um die Frage nach der rechten Lebensführung[55] dreht. Insofern dabei die Eudämonie als ethisches Prinzip betrachtet wird, erscheinen Tugend und Glück als zwei untrennbare Aspekte des gelingenden Lebens. So erklärt uns Epikur „daß es nicht möglich ist, lustvoll zu leben, ohne einsichtsvoll, vollkommen und gerecht zu leben, (ebensowenig, einsichtsvoll, vollkommen und gerecht zu leben), ohne lustvoll zu leben“[56]. Der antike Philosoph ist also zuständig für Sinn- oder Glücksfragen, weil die Frage nach dem Glück (und Unglück) für ihn in den Bereich der Ethik fällt. In der Neuzeit wird nun dieser Eudämonismus scharf kritisiert. Die „Glückseligkeit“ wird zum untauglichen Fundament für die Moral erklärt und an ihre Stelle tritt die Autonomie, die Selbstbestimmung des Willens. In der Folge dieser „ethisch-philosophischen Revolution“ wird, wie Höffe darlegt, die Frage nach dem Glück zwar nicht destruiert, aber depotenziert.[57] So erklärt beispielsweise Kant, dass der Mensch mit Naturnotwendigkeit nach Glückseligkeit strebe, allerdings seien objektiv gültige Aussagen nur für das moralische Sollen und nicht für das menschliche

51 Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, S. 352.

52 Horn, *Antike Lebenskunst*, S. 40.

53 Epiktet, *Handbüchlein der Moral und Unterredungen*, S. 24.

54 Siehe: Horn, *Antike Lebenskunst*, S. 40. Auch Boethius bedient sich der Wertelehre als philosophischen Therapeutikums. In seiner Schrift vom *Trost der Philosophie* enthüllt er „die Gestalt des lügnerischen Glückes“, um alsdann „zu zeigen, welches das wahre ist“, nämlich die Teilhabe am Göttlichen (Boethius, *Trost der Philosophie*, S. 97).

55 Siehe hierzu: Gerhardt, *Lebensführung*.

56 Epikur, *Brief an Menoikeus*, S. 49.

57 Siehe: Höffe, *Personale Bedingungen eines sinnerfüllten Lebens*, S. 396.

Glück möglich[58] – die Frage nach dem glücklichen Leben kann der Philosoph also nicht (mehr) allgemeingültig beantworten.

Als weiteren Grund dafür, dass die Philosophen verlernt haben, über Sinn- und Glücksfragen nachzudenken, nennt Höffe den Nihilismus des 19. und 20. Jahrhunderts – verstanden als die historische Erfahrung der Suspendierung von bis dahin sinnstiftenden Werten und Grundsätzen. Das Ergebnis dieser denkgeschichtlichen Entwicklung lautet nach Höffe: „Für das Thema ‚sinnerfülltes Leben' sind die Philosophen im wörtlichen Sinne Laien geworden, nämlich ‚unwissend wie das gemeine Volk'."[59] Zwar ist der Philosoph wie jeder Mensch an einem glücklichen, sinnerfüllten Leben interessiert, „über die Sache zu sprechen, und zwar *modo philosophico*, das haben die Philosophen jedoch verlernt"[60]. Diese sich in der Moderne abzeichnende philosophische „Sprachlosigkeit angesichts der Sinn- und Glücksfrage"[61] korreliert mit einer Inanspruchnahme des Seelischen durch die Naturwissenschaften. Während sich also die Philosophie von ihren therapeutischen Ambitionen zurückzog und ihre Funktion einer Hilfestellung auf dem Weg zum glücklich gelingenden Leben verlor, entwickelte sich gleichzeitig die Seelen(heil)-kunde zu einer experimentell-psychologischen und medizinischen Angelegenheit.[62]

Mit der Ausgliederung der Psychologie aus der Philosophie und ihrer Etablierung als eigenständiger Wissenschaft orientierte sich die moderne Beschäftigung mit der Seele in Theorie und Praxis an den Naturwissenschaften. Im Zuge dieser Entwicklung geriet die philosophische Auseinandersetzung mit dem Psychischen innerhalb des experimentell-psychologischen Diskurses unter den Verdacht der Unwissenschaftlichkeit. Was die Behandlung psychischen Leidens betrifft, so zeichnete sich auf diesem Gebiet seit dem 18. Jahrhundert die Vorherrschaft der Medizin ab, als deren Teildisziplin sich die Psychiatrie etablierte. Mit der systematischen Aussonderung der „Wahnsinnigen" aus ihren Gemeinden und der Bestimmung des Wahnsinns als einer Geistes*krankheit* erwachte das Interesse der Mediziner an der Behandlung von psychisch Gestörten – wohl nicht zuletzt, weil sich das Geschäft mit dem Wahnsinn als lukrativ erwies − und es entstand eine neue Berufsgruppe: die „Irrenärzte". Damit entwickelte sich die Beeinflussung der Psyche über den Körper (mittels Psychopharmaka, Elektrotherapie, Gehirnchirurgie etc.) zu einem zentralen Aspekt der modernen, institutionalisierten

---

58 Im Vergleich zur antiken Ethik verändert sich bei Kant der Zusammenhang zwischen Moral und Glück: Kant „fordert ein moralisches Leben, ohne es als Glücksersatz auszugeben" (Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, S. 111). Siehe: Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V 110-119.

59 Höffe, *Personale Bedingungen eines sinnerfüllten Lebens*, S. 395.

60 Höffe, *Personale Bedingungen eines sinnerfüllten Lebens*, S. 395.

61 Höffe, *Personale Bedingungen eines sinnerfüllten Lebens*, S. 398.

62 Ausgelassen wurde bei diesen historischen Betrachtungen zur Zuständigkeit für das seelische Wohl die Inanspruchnahme dieser Zuständigkeit durch die pastorale Seelsorge im lateinischen Mittelalter.

Seelenheilkunde – wobei sich freilich keine scharfe Trennung zwischen psychischem Leiden und Abweichungen von einem bestimmten Normalitätsstandard vornehmen lässt. Von psychiatrischer Seite aus begegnet man der Philosophie in der Regel mit Skepsis. Weit davon entfernt, das philosophische Denken als mögliches Heilmittel zu betrachten, wird es in der psychiatrischen Praxis bisweilen gar als psychopathologisches Symptom gedeutet.[63] Die in der Psychiatrie vorherrschenden Widerstände gegen die Philosophie beziehen sich zum einen auf die vermeintliche Unwissenschaftlichkeit der philosophischen Spekulation, die sich der „objektiven" Überprüfbarkeit entziehe, und zum anderen auf die Unfähigkeit des Philosophen, mit den Phänomenen des klinischen Alltags fertig zu werden. Den Philosophen die Behandlung psychischen Leidens zu überlassen erscheint (nicht nur) vom psychiatrischen Standpunkt aus als kaum zu verantwortender Leichtsinn – gerade wenn es um die „schweren Fälle" geht, also um psychotische Störungen.
Natürlich gibt es auch Ausnahmen von dieser stark schematisierenden Darstellung einer psychiatrischen Ablehnung der Philosophie: Zu nennen ist hier neben Jaspers beispielsweise Ronald D. Laing, der als psychiatriekritischer Psychiater in seinem Denken gerade von Sartre stark beeinflusst wurde. Aktuell integriert man am Wiener Anton-Proksch-Institut das Therapeutikum Philosophie in die psychiatrische Klinik. Philosophische Reflexionen sind dort integraler Teil des therapeutischen Angebots im klinischen Kontext und die Verantwortlichen erachten es als wünschenswert, „dass die Anstellung von Philosophen in Therapieeinrichtungen die Normalität wird"[64].

Mit Breuers Behandlung der „Anna O." und der Erfindung der *talking cure* nahm parallel zu der organischen Behandlung psychischer Leiden eine Entwicklung ihren Anfang, die zu den heute üblichen Formen psychotherapeutischer Methoden führte – Methoden also, die eine Behandlung psychischer und psychosomatischer Symptome durch eine Einwirkung auf die Psyche zum Ziel haben.[65] Freud, der gemeinsam mit Breuer den Grundstein für diese Entwicklung legte und die psychologische Behandlung von Neurosen als ein respektables Berufsfeld etablieren konnte, verstand die von ihm entwickelte Psychoanalyse als ein somatisch-naturwissenschaftlich fundiertes und gleichzeitig hermeneutisches Projekt. Die Psychoanalyse hat sich, wie Macho feststellt, „ebensosehr als Kritik wie als Fortschreibung neuzeitlicher Medizin interpretiert und blieb also ein gründlich ambivalentes Unternehmen. […] Abgrenzungs- und Koalitionswünsche hielten sich die Waage."[66] Ebenso ambivalent war Freuds Verhältnis zur Philosophie: Einerseits ist sein Denken ganz offensichtlich beeinflusst von der Philo-

63 Siehe: Kühn, *Psychiatrie und Philosophie*, S. 328-333.
64 Poltrum/Musalek, *Philosophische Therapie und therapeutische Philosophie*, S. 29.
65 Siehe: Breuer/Freud, *Studien über Hysterie*, S. 42-66.
66 Macho, *Das Prinzip Heilung*, S. 23, 25.

sophie (unter anderem von der Nietzsches[67]), andererseits versucht der naturwissenschaftliche Objektivist Freud seine Lehre gegen jegliche philosophische Spekulation abzugrenzen – die eigenen metatheoretischen Spekulationen nimmt er freilich von dem damit verbundenen Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit aus. Diplomatischer als Freud zeigt sich C.G. Jung, wenn er schreibt: „Ich kann kaum verschleiern, dass wir Psychotherapeuten eigentlich Philosophen oder philosophierende Ärzte sein sollten, oder vielmehr, dass wir es schon sind, ohne es wahrhaben zu wollen […].“[68]

Von solchen versöhnlichen Tönen abgesehen, erwies sich das Verhältnis zwischen Philosophie und Psychotherapie als ein spannungsgeladenes: Philosophische Kritik richtete sich gegen die theoretischen Prinzipien und den Normalisierungsanspruch der Psychotherapie, während die Philosophie von psychotherapeutischer Seite aus in Rationalisierungsverdacht geriet und mitunter in die Nähe der Paranoia gerückt wurde. Wenn in der weiteren Entwicklung der psychologischen Behandlungsmethoden die Philosophie ihren Weg in die therapeutische Praxis fand und findet, so meist in Form einer gedanklichen Befruchtung – z.B. durch eine Integration existenzphilosophischer Grundannahmen in die psychoanalytische Praxis oder, wie es aktuell von Irvin D. Yalom beschrieben wird[69], durch eine philosophische „Veredelung“ etablierter Psychotherapieverfahren. Als tatsächlich zuständig bzw. kompetent für die „Seelenheilkunde“ werden die Philosophen (qua Philosophen) jedoch kaum noch betrachtet − weder von Nicht-Philosophen noch von sich selbst. Nur wenige Menschen würden wohl jemandem, der mit psychischen Problemen zu kämpfen hat, raten: „Darüber solltest du mit einem Philosophen sprechen.“ Im Gegenteil: „Menschen, die an Philosophen lebenspraktische Fragen stellen, schickt man zum Therapeuten.“[70] Wie Schmid feststellt: „Der Philosophie ist alles zuzutrauen, nur eines nicht: Lebenshilfe. Das ist die Überzeugung der meisten professionellen Philosophen und, so glaube ich, auch vieler Menschen, die die Philosophie in einem Turm aus Elfenbein vermuten.“[71] Und aus therapeutischer Sicht stellen Poltrum und Musalek fest: „Trotz vielfältiger Verschränkungen von Philosophie und Therapie verfügen wir heute noch kaum über ernstzunehmende Versuche, Philosophie […] als therapeutisches Medium einzusetzen.“[72]

Ein Philosoph, der sich seit den 1980er Jahren darum bemüht, die (Selbst-)Einschätzung zu korrigieren, dass die Philosophie keine Lebenshilfe leisten könne, ist Gerd B. Achenbach, der Begründer der Philosophischen Praxis. Dass der Rat suchende Mensch sich in der Moderne einer anderweitig beschäftigten Philosophie gegenübersah und sich daher „gezwungenermaßen“ an die Psychotherapie, die Psychiatrie

---

67 Nietzsche seinerseits glaubt: „Daß aus meinen Schriften ein Psychologe redet, der nicht seines Gleichen hat […].“ (Nietzsche, *Ecce homo*, S. 431)

68 Jung, *Probleme der Psychotherapie*, S. 74.

69 Siehe: Yalom, *Existenzielle Psychotherapie*.

70 Schönherr-Mann, *Sartre*, S. 16.

71 Schmid, *Philosophische Lebenskunst in der Praxis*, S. 159.

72 Poltrum/Musalek, *Philosophische Therapie und therapeutische Philosophie*, S. 23.

oder die religiöse Seelsorge wenden musste, ist in den Augen Achenbachs geradezu skandalös. Diesen Missstand zu beheben ist das Projekt der Philosophischen Praxis, in welcher der Philosoph dem Ratsuchenden in erster Linie seine Fähigkeit zu unkonventionellem, undogmatischen Denken zur Verfügung stellt. Die philosophischen Praktiker und Praktikerinnen bemühen sich also aktuell um eine Rehabilitierung der Philosophie als praktischer Lebenshilfe und um eine Wiederbelebung der entsprechenden philosophischen Ambitionen.[73]

Wenn man nun den unpopulären oder gerade erst wieder in Mode kommenden Gedanken akzeptiert, dass der Philosoph kompetent und zuständig für die Lebenshilfe sei – das vorliegende Projekt sieht sich also der Gefahr einer doppelten Unpopularität ausgesetzt −, so mag man dabei nicht unbedingt an einen Philosophen wie Sartre denken, diesen Verächter des Innenlebens, der die Freiheit des Menschen selbst in Ketten verkündet, der uns die Verantwortung für unsere Affekte aufbürden will, die Existenz unbewusster Motivationen rigoros bestreitet und behauptet, der Mensch sei nichts als das, wozu er sich mache. Selbst noch die Reisekrankheit gerät bei Sartre unter den Verdacht des unaufrichtigen Selbstbetrugs, wie Beauvoir berichtet[74], und in seinen literarischen und philosophischen Werken werden menschliche Schwächen schonungslos aufgedeckt und nicht selten mit beißendem Spott bedacht. „Zeitlebens haßt er die Gemütlichkeit des Ich, die schwül betulichen Vertrautheiten mit sich“[75], die, so scheint es, in einer psychotherapeutischen Selbstexploration eher noch gefördert als aufgelöst werden. Wer mit den Abgründen seines eigenen Inneren zu kämpfen glaubt, wird also beim Existenzialisten auf wenig Verständnis hoffen dürfen. Zugleich scheint die existenzialistische Lehre auf den ersten Blick alles andere als tröstlich oder im pragmatischen Sinne hilfreich zu sein: Gott ist tot, wir sind allein und ohne Entschuldigungen, wir finden uns ohne Sinn oder Zweck in die Welt geworfen und die Anderen erweisen sich als die Hölle. Was sollte eine derart „aus Angst und Verzweiflung, aus Ekel und Langeweile, aus tiefstem Mißtrauen gegen alle idealistischen und humanistischen Ideale“[76], aus dem Herzen des europäischen Nihilismus also erwachsene und in düsteren Farben gehaltene Theorie der menschlichen Situation zur individuellen Krisenbewältigung oder allgemeiner: zu Fragen der Lebenspraxis beitragen können? Herzlich wenig, glaubt beispielsweise Bonhoeffer und führt aus:

> Die Existenzphilosophen […] weisen dem sicheren, zufriedenen, glücklichen Menschen nach, daß er in Wirklichkeit unglücklich und verzweifelt sei und das nur nicht wahrhaben wolle, daß er sich in einer Not befinde, von der er gar nichts wisse und aus der nur sie ihn retten könnten. Wo Gesundheit, Kraft, Sicherheit, Einfachheit ist, dort wittern sie eine

[73] Warum sich für eine Praktizierung von Sartres existenzieller Psychoanalyse in der Philosophischen Praxis kein Raum findet, wird an späterer Stelle zu erläutern sein. Siehe: unten, S. 363-367.

[74] Siehe: Beauvoir, *In den besten Jahren*, S. 260.

[75] Rossum, *Von den Tugenden des Nichts*, S. 11.

[76] Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik*, S. 14.

> süße Frucht, an der sie nagen oder in die sie ihre verderblichen Eier legen. Sie legen es darauf an, den Menschen erst einmal in die Verzweiflung zu treiben und dann haben sie ein gewonnenes Spiel.[77]

Mit dem Existenzialisten hat demnach der Philosoph eine Gestalt angenommen, die dem Menschen nicht nur keinen Trost und kein philosophisches Therapeutikum mehr bieten kann, sondern ihn zudem allererst in Verzweiflung, Angst und Seelenqualen treibt – aus reinem Sadismus, wenn man Bonhoeffer glaubt. Der Existenzialist als philosophischer Peiniger also? Für Schaff weist der Existenzialist gar frappierende Ähnlichkeiten mit einem boshaften, rachsüchtigen Demiurgen auf: Er gibt zwar dem Menschen „(recht hinterlistig) die Fähigkeit zwischen Gut und Böse zu entscheiden, aber nur um ihn verdammen zu können, wenn dieser armselige Wurm dann […] sich vergeblich den Kopf zerbricht, was er in konfliktgeladenen Lebenslagen tun solle“[78]. Die Existenzialisten, so glaubt Schaff, „wiederholen die Bosheit und Grausamkeit des alten Jahve“: Sie setzen dem Menschen die „Narrenkrone“ der Souveränität auf, nur um ihn auf diese Weise zu vereinsamen und sich sodann daran zu ergötzen, wie dieser „elende und lächerliche Wurm“ sich „auf der Nadel des boshaften Schicksals windet“[79].
Derartige Vorurteile und Fehlinterpretationen des Existenzialismus mögen Gründe dafür sein, dass das Potential der Sartreschen Philosophie für die therapeutische Praxis bisher kaum fruchtbar gemacht wurde. Dabei weist die Philosophie Sartres, wie Gisi feststellt, eine „ganz natürliche Nähe zur Psychotherapie“[80] auf, weil es hier wie da um die Befreiung des Menschen geht. Tatsächlich besteht eine wesentliche Stärke der existenziellen Psychoanalyse darin, dass sie die Freiheit des Menschen, die mehr oder weniger explizit in jeder psychotherapeutischen Behandlung vorausgesetzt wird, auch theoretisch verankert – ein entscheidender Vorzug z.B. gegenüber der Freudschen Psychoanalyse. Nichtsdestoweniger blieb die von Sartre entworfene existenzielle Psychoanalyse „institutionell recht folgenlos“[81]. Zu Recht, wie Merle findet, denn die existenzielle Psychoanalyse sei in Wahrheit gar keine Psychoanalyse.[82] Dazu, so Merle, mangele es ihr an zweierlei: zum einen an einer Untersuchung der Aspekte des psychischen Lebens außer der Unaufrichtigkeit und der Aufrichtigkeit und zum anderen an einer Untersuchung des Psychischen überhaupt.[83] Stern kommt zu einem ähnlich vernichtenden Urteil, das sich für ihn allerdings mit der vermeintlichen Hoffnungslosigkeit der existenzialistischen Lehre begründet: Die existenzielle Psychoanalyse, so führt

---

77 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, S. 478. Bonhoeffer sieht hierin freilich eine wesentliche Gemeinsamkeit zwischen Existenzphilosophen und Psychotherapeuten.
78 Schaff, *Marx oder Sartre?*, S. 28.
79 Schaff, *Marx oder Sartre?*, S. 28.
80 Gisi, *Der Begriff Spiel im Denken J.-P. Sartres*, S. 56.
81 Heinz, *Jean-Paul Sartres existentielle Psychoanalyse*, S. 61.
82 Merle, *Die existentielle Psychoanalyse als moralische Klassifizierung?*, S. 243.
83 Merle, *Die existentielle Psychoanalyse als moralische Klassifizierung?*, S. 241.

er aus, „cannot be regarded as a *mental therapy* since it gives *freedom with anxiety*, while a true mental therapy would give *freedom from anxiety*“[84]. Zurhorst geht etwas weniger hart mit Sartre ins Gericht: Er ist zwar der Ansicht, „daß seine [Sartres] Theorie für das Verständnis der Probleme der psychotherapeutischen Praxis nicht ausreicht“[85]. Nichtsdestoweniger gesteht er der existenziellen Psychoanalyse das Potential zu, „unmittelbar praxisrelevant“[86] zu werden – praxisrelevant in Bezug auf einen eingeschränkten Bereich psychotherapeutischer Probleme, will Zurhorst scheinbar sagen. Woran sich diese von Zurhorst intendierte Einschränkung der Praxisrelevanz von Sartres Psychoanalyse bemisst – ob also die Schwere psychischer Störungen oder deren Inhalt den Anwendungsbereich abstecken soll −, bleibt offen. Auch Buchner gesteht der existenziellen Psychoanalyse ein gewisses Potential zu: Er sieht die Möglichkeit, aus Sartres Philosophie eine „psychologische Theorie zu formulieren, mit Hilfe derer viele andere psychologische und soziologische Theorien […] gewissermaßen unter einen Hut gebracht werden könnten“[87].

Mit der letztgenannten Einschätzung spricht Buchner einen für die existenzielle Psychoanalyse entscheidenden Punkt an, nämlich die Verbindung der psychologischen mit der soziologischen Untersuchung des Menschen im Rahmen einer dialektischen Anthropologie. Da das Individuum nicht abstrakt isoliert, sondern historisch-situiert existiert und da der (neurotische) Mensch für Sartre nicht mit immanenten Triebkonflikten, sondern in erster Linie mit gesellschaftlich bedingter Entfremdung zu kämpfen hat, lassen sich soziologische und individual-psychologische Betrachtungen in der existenziellen Psychoanalyse nicht strikt voneinander trennen. Psychisches Leiden muss vielmehr innerhalb eines größeren sozialen Kontextes verstanden werden. Stark vereinfachend lässt sich sagen: psychopathologische Störungen verweisen auf eine „kranke“ Sozietät und umgekehrt − aus diesem Umstand begründet sich die im Titel dieser Arbeit angedeutete Verwandtschaft mit den Überlegungen Fromms. Dieser führt, ganz im Sinne Sartres, aus:

> Ich halte den Menschen primär für ein gesellschaftliches Wesen und glaube nicht, wie Freud es tut, daß er primär selbstgenügsam ist und nur sekundär die anderen braucht, um seine triebhaften Bedürfnisse zu befriedigen. In diesem Sinne glaube ich, daß die Individualpsychologie im Grunde Sozialpsychologie ist […].[88]

Die existenzielle Psychoanalyse, deren vornehmliches Ziel für Sartre die Überwindung der Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*) ist, muss daher auch als Bindeglied zwischen der ontologischen Untersuchung der menschlichen Situation und den Überlegungen zu einer

84 Stern, *Sartre*, S. 203.
85 Zurhorst, *Jean-Paul Sartre*, S. 332.
86 Zurhorst, *Jean-Paul Sartre*, S. 332.
87 Buchner, *Die existentielle Psychoanalyse Jean-Paul Sartres*, S. 97.
88 Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, S. 386.

Moralphilosophie und einer positiven Transformation der Gesellschaft betrachtet werden. Als das Vermittelnde fungiert hierbei der Begriff der *Authentizität*, Sartres Vorstellung von einer fundamental neubestimmten, autonomen Existenz des Menschen, die durch eine radikale, das Bewusstsein von seiner Fehlbestimmung gleichsam reinigende *Konversion* eingeleitet wird. Die Authentizität bildet die Grundlage einer existenzialistischen Ethik und ist zugleich als das Ziel einer existenziellen Therapie zu betrachten. In der Authentizität, so glaubt Sartre, ist der Mensch nicht nur von psychischen Störungen, sondern von der Psyche selbst befreit. Die hier anvisierte Befreiung ist demnach eine grundlegendere, als sie für gewöhnlich in einer Psychotherapie angestrebt oder auch nur für möglich gehalten wird.

Dieser Untersuchung liegt, wie der Leser bereits vermuten wird, eine positivere oder − wenn man so will − optimistischere Beurteilung von Sartres Projekt einer existenziellen Psychoanalyse zugrunde, als es in den oben angeführten Zitaten zum Ausdruck kommt. Ein entscheidender Grund dafür wurde bereits genannt: die theoretische Verankerung der Freiheit, die als Voraussetzung für die grundlegende Selbstveränderung in einer Psychotherapie angenommen werden muss. Gleichzeitig, und das ist ebenso entscheidend, spricht Sartre den Bedingtheiten der menschlichen Existenz keineswegs ihr Gewicht ab. Es ist vielmehr die dialektische Vermittlung von Freiheit und Bedingtheit, von Struktur und Ereignis, von Machen und Gemacht-Werden, in der die besondere Stärke der existenziellen Psychoanalyse zu sehen ist. In den Worten Beauvoirs: „Sartres Originalität bestand darin, daß er dem Bewußtsein die stolzeste Unabhängigkeit zubilligte und dabei der Realität ihr volles Gewicht ließ.“[89] Mit Bezug auf den Bereich des Psychischen und Psychopathologischen gelingt ihm dadurch die – der menschlichen Existenz einzig angemessene − Gratwanderung zwischen einem kompromisslosen Herausfordern des freien Individuums und dem empathischen Verstehen der (sozialen) Bedingtheiten, die, wie wir sehen werden, gerade eine *neurotische* Personalisation in höchstem Maße beeinflussen. Das Individuum behält daher in jeder Situation die Würde, aber auch die Verantwortlichkeit eines freien Subjekts, ohne dass daraus eine zynische Schuldzuweisung, etwa für das eigene neurotische Leiden, oder ein Leugnen der psychopathologischen Symptome folgen würde.

Wir sind zur Freiheit verurteilt – Sartre macht konsequent Ernst mit diesem Schlagwort des Existenzialismus. In der existenziellen Psychoanalyse schlägt sich dieser harte Optimismus in der grundlegenden Überzeugung nieder, „dass wir allem Anschein zum Trotz, ‚Herr im eigenen Hause‘ sind – oder es zumindest (wieder) werden können“[90].

[89] Beauvoir, *In den besten Jahren*, S. 29.
[90] Wildenburg, *Jean-Paul Sartre*, S. 72.

Zur Zitierweise sei an dieser Stelle Folgendes angemerkt: Zitate von Sartre werden im Haupttext zweisprachig wiedergegeben, in den Fußnoten einsprachig, jedoch mit einem Verweis auf den entsprechenden Originaltext. Eigenübersetzungen sind als solche kenntlich gemacht. Kursivsetzungen in den Zitaten wurden von mir übernommen. Sartres Werke werden – bis auf wenige Ausnahmen − mit Siglen zitiert. Das Verzeichnis der verwendeten Siglen findet sich am Ende der Arbeit.

I. Sartres Theorie des menschlichen Seelenlebens

Wenn es im Folgenden um Sartres Theorie des Seelenlebens geht, wie sie sich vor allem in *Das Sein und das Nichts* findet, so muss zunächst darauf hingewiesen werden, dass wir es in Sartres Frühwerk mit einer Ontologie *vor der Konversion* zu tun haben.[91] In seinem Nachruf auf Merleau-Ponty spricht Sartre daher von *Das Sein und das Nichts* als von einer „Eidetik der Unaufrichtigkeit / eidétique de la mauvaise foi"[92]. Damit will er zum Ausdruck bringen, dass die Überlegungen in *Das Sein und das Nichts* sich um die menschliche Existenz in ihrer unauthentischen Selbstbestimmung drehen, die als solche keine notwendige ist. Wenn Sartre etwa die Existenz des Menschen als eine nutzlose Passion beschreibt oder die grundlegende Konflikthaftigkeit der Intersubjektivität herausstellt, so handelt es sich hierbei nicht um ewige, sondern um gewordene Wahrheiten, deren Überwindung in einer Konversion zur Authentizität zumindest denkbar ist. Gerade bei der Kritik an Sartres Intersubjektivitätstheorie ist diese Tatsache zuweilen übersehen worden.

Bei der Lektüre von *Das Sein und das Nichts* gilt es also zu beachten, dass „Sartres Ontologie sowohl eine apodiktische, d.h. unwiderlegbare und unveränderbar geltende Gewißheit über die menschliche Existenz birgt als auch ‚Gewordenes', das durchaus auch hätte anders werden können und vor allem anders sein *könnte*"[93]. Als unveränderbar erweist sich dabei die in den Bewusstseinsstrukturen begründete Freiheit des Menschen, als geworden und damit veränderbar erweist sich hingegen die unauthentische Fehlbestimmung des Bewusstseins als Seinsmangel und -be-gierde. Sartre beschreibt die Seinsweise der menschlichen Realität, so wie sie sich ihm zu diesem historischen Zeitpunkt darbietet, als eine unauthentische Missbestimmung des Bewusstseins, das vor seinem ureigenen Freiheitsprinzip in die Starrheit des Seins der Dinge zu fliehen versucht. Hieraus ergibt sich der Kerngedanke der Sartreschen Moralphilosophie: die Freiheit, zu welcher der Mensch verurteilt ist, in authentischer Weise zu realisieren.

Weil also die „Natur" des Menschen als eine Art Strukturgewohnheit zu verstehen ist, kann Sartres Ontologie, wie Schönwälder-Kuntze ausführt, „als ‚Spiegel ihrer Zeit' absolute Gültigkeit haben, ohne deshalb den Anspruch zu haben, ‚ewige Wahrheit' zu sein. Sie beschreibt eine gewordene *Natur* des Menschen, ohne diese Natur als der konkreten Existenz *vorgängiges* Wesen zu setzten."[94] Wenn die existenzialistische Ontologie also eine historische ist und in weiten Teilen nicht *den* Menschen, sondern den *unauthentischen* Menschen betrifft, so behält sie nichtsdestoweniger auch nach der Konversion ihre Bedeutung, insofern die geforderte Moral auf sie zurückverweist.

---

91 Siehe: EM, S. 30 / CM, S. 13.
92 Sartre, *Über Merleau-Ponty*, S. 74, Fußn. / *Merleau-Ponty*, S. 196, Fußn.
93 Schönfelder-Kuntze, *Authentische Freiheit*, S. 18.
94 Schönfelder-Kuntze, *Authentische Freiheit*, S. 35 f. Siehe: EM, S. 31 / CM, S. 14.

Entscheidend für die Beschäftigung mit Sartres Ontologie ist es also, die universellen und daher „unfliehbaren" Aspekte der menschlichen Existenz von den gewordenen, veränderbaren zu unterscheiden, was die Aufgabe der folgenden Kapitel sein wird.

1 Die Seinsweise des Für-sich

Die Unterscheidung zwischen dem An-sich-Sein (*être en-soi*) und dem Für-sich-Sein (*être pour-soi*) bildet die Grundstruktur von Sartres Überlegungen in *Das Sein und das Nichts*, die mit der traditionellen Frage nach dem Sein anheben, um dann zu einer Untersuchung des Nichts überzugehen. Die beiden Seinstypen oder Seinsbereiche, die in der phänomenologischen Ontologie als völlig divers, gleichwohl durch eine synthetische Verbindung vereinigt beschrieben werden, sind einerseits das Objektsein oder Sein an-sich und andererseits das Bewusstsein oder Sein für-sich. Im Gegensatz zum traditionellen Mensch-Tier-Vergleich bedient sich die Sartresche Anthropologie also des Mensch-Ding-Vergleiches.

1.1 Das Sein des An-sich

Das Wesentliche an der Seinsweise des An-sich ist die Identität. Sartre drückt dies durch die Formel aus: „Das Sein ist das, was es ist. / L'être est ce qu'il est."[95] Hier geht es um etwas anderes als die bloße Feststellung einer Tautologie. Sartres Analysen beziehen sich auf die *ontologische* Identitätsproblematik, nicht auf die Identität im Sinne der analytischen Logik, und im Bereich der Ontologie erweist sich das Prinzip der logischen Identität als nicht ohne weiteres anwendbar bzw. als unzureichend. Wenn Sartre also von der Identität als dem wesentlichen Merkmal des An-sich spricht, so will er damit zum Ausdruck bringen, dass das Sein des An-sich darauf beschränkt ist zu sein, was es ist. Es ist von sich selbst erfüllt, ohne die Möglichkeit, zu sich selbst oder zu etwas anderem in Beziehung zu treten.

> Das An-sich hat kein Geheimnis: es ist *massiv*. [...] Es ist volle Positivität. Es kennt also keine Alterität, [...] es kann keinerlei Bezug zu dem Anderen unterhalten, [...] es erschöpft sich darin, es zu sein.
>
> L'en-soi n'a pas de secret: il est massif. […] Il est pleine positivité. Il ne connaît donc pas l'altérité, […] il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre, […] il s'épuise à l'être.[96]

Das An-sich birgt kein „Geheimnis", d.h. es fehlt ihm die Dimension des Möglichen. Diese setzt wiederum jenen Riss im Sein voraus, über den nur das menschliche Sein verfügt, nicht aber das An-sich in seiner Massivität und reinen Positivität, in der es

[95] SN, S. 42 / EN, S. 33.
[96] SN, S. 43 / EN, S. 33 f.

dem ganzheitlichen, unveränderlichen Ball des Seins bei Parmenides ähnelt. Zwar bietet z.B. ein Stuhl durchaus eine Reihe von Möglichkeiten, aber diese Möglichkeiten hat der Stuhl nicht *an sich*. Sie kommen ihm erst durch den Menschen zu. Das An-sich selbst ist weder aktiv noch passiv, sondern steht jenseits dieser menschlichen Begriffe. Des Weiteren ist das Sein nach Sartre nicht geschaffen, aber selbst wenn es seinen Ursprung in einem Schöpfergott hätte, so wäre es dadurch nicht zu erklären, denn entweder ginge es ohne jede Selbständigkeit in Gott auf oder aber es bestünde nach der Schöpfung keine Verbindung mehr zwischen Gott und dem erschaffenen Sein.[97] Das Sein hat sich aber auch nicht selbst erschaffen, vielmehr ist es als ein absolutes, nicht ableitbares Faktum zu verstehen. Diese Argumentation führt zu einem wichtigen Aspekt des Seins: „Ungeschaffen, ohne Seinsgrund, ohne irgendeinen Bezug zu einem anderen Sein, ist das An-sich zu viel für alle Ewigkeit. / Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité."[98] Dieses Zuviel-Sein des An-sich und seine daraus resultierende Absurdität sind zentrale Themen in Sartres erstem Roman *Der Ekel*. Darin beschreibt er eine Art mystischer, „entplatonisierender" Vision der Hauptfigur Roquentin:

> Die Wörter waren verschwunden und mit ihnen die Bedeutung der Dinge, ihre Verwendungsweisen, die schwachen Markierungen, die die Menschen auf ihrer Oberfläche eingezeichnet haben. [...] zurück blieben monströse und wabbelige Massen, ungeordnet – nackt, von einer erschreckenden und obszönen Nacktheit. [...] Zuviel: das war der einzige Bezug, den ich zwischen diesen Bäumen, diesen Gittern, diesen Kieseln herstellen konnte. [...] Die Funktion erklärte nichts: sie ließ in groben Zügen verstehen, was eine Wurzel war, aber nicht *diese hier*. [...] Das Wesentliche ist die Kontingenz.
>
> Les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracés à leur surface. […] il restait des masses monstrueuses et molles, en désordre – nues, d'une effrayante et obscène nudité. […] De trop: c'était le seul rapport que je pusse établir entre ces arbres, ces grilles, ces cailloux. […] La fonction n'expliquait rien: elle permettait de comprendre en gros ce que c'était qu'une racine, mais pas du tout *celle-ci*. […] L'essentiel c'est la contingence.[99]

Das Sein ist zu viel, weil es grundlos ist. Es erfüllt keinen Schöpfungsplan, d.h. es existiert keine Leerstelle in der Welt, kein vorbestimmter Platz, den es ausfüllen würde. Aus den allgemeinen Begriffen erklärt sich nicht das konkrete, individuelle Sein. Kein Allgemeines, Abstraktes verleiht dem Einzelnen einen notwendigen Sinn. Dieses ist im Gegenteil wesentlich zufällig, überflüssig, absurd. Resümierend stellt Sartre fest:

---

97 Zu diesem Thema siehe: Hasenhüttl, *Gott ohne Gott*, S. 44-48.
98 SN, S. 44 / EN, S. 34.
99 Sartre, *Der Ekel*, S. 144-149 / *La Nausée*, S. 161-166.

> Das Sein ist. Das Sein ist an sich. Das Sein ist das, was es ist. Das sind die drei Merkmale, die die vorläufige Untersuchung des Seinsphänomens uns dem Sein der Phänomene zuzuschreiben erlaubt.
>
> L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est. Voilà les trois caractères que l'examen provisoire du phénomène d'être nous permet d'assigner à l'être des phénomènes.[100]

1.2 Das Sein des Für-sich

Das Sein des An-sich wurde als Koinzidenz bestimmt: Es ist das, was es ist. Dies gilt nicht für das Sein des Für-sich, das Sartre definiert als „das seiend, was es nicht ist und als nicht das seiend, was es ist / étant ce qu'il n'est pas et n' étant pas ce qu'il est"[101]. Diese auf den ersten Blick etwas kryptisch anmutende Formel erhellt sich, sobald man sich die Frage nach dem eigenen Sein stellt: Was bin ich? Ich bin nicht, was ich habe oder tue, ich bin nicht meine Vergangenheit oder meine Zukunft. Ich bin nicht, was ich bin und dennoch bin ich in irgendeinem Sinne all das, was ich nicht bin. Aber mehr noch: Indem man sich überhaupt die Frage nach dem eigenen Sein stellen kann, wird bereits deutlich, dass das menschliche Sein nicht mit sich selbst identisch sein kann im Sinne der undurchdringlichen Seinsfülle des An-sich. Es kann zu sich selbst in Distanz treten, ohne dabei aufzuhören, es selbst zu sein: Es ist *Anwesenheit bei sich*.

> Die Anwesenheit bei sich setzt [...] voraus, dass ein nicht spürbarer Riß in das Sein gekommen ist. Wenn es bei sich anwesend ist, so weil es nicht völlig Sich ist. Die Anwesenheit ist eine unmittelbare Verminderung der Koinzidenz, denn sie setzt Trennung voraus.
>
> […] la présence à soi suppose qu'une fissure impalpable s'est glissée dans l'être. S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est tout à fait soi. La présence est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation.[102]

Was das Bewusstsein von sich selber trennt, ist nichts (*rien*). Die daraus resultierende Dualität in der Einheit − man könnte auch sagen: die Entdichtung des Seins oder die Verminderung der Identität − ist das Eigentümliche des menschlichen Seins. Diese grundsätzliche Verfasstheit der Existenz zu leugnen und den Menschen als ein Ding, d.h. als mit sich selbst identisch seiend ansehen zu wollen, ist für Sartre völlig unannehmbar.
Das Bedeutsame an der Seinsweise des Für-sich im Gegensatz zum An-sich ist, dass es nie *ist*, sondern *wird*. Dieser grundlegende Unterschied zum An-sich begründet sich durch den von Sartre konstatierten Riss im Sein des Für-sich. Durch diesen Riss findet das Nichts (*néant*) seinen Weg ins Sein und erweist sich als der Ursprung all dessen,

[100] SN, S. 44 / EN, S. 34.
[101] SN, S. 42 / EN, S. 33.
[102] SN, S. 170 / EN, S. 120.

woran es dem An-sich mangelt: Möglichkeit, Wert, Freiheit – aber auch als Quelle eines grundlegenden, unerfüllbaren Begehrens. Woran es dem Für-sich mangelt, ist die beschriebene Seinsfülle des An-sich, also die Identität. Dieser Mangel macht − weil bzw. wenn er als Seinsbegierde empfunden wird − aus dem Für-sich ein unglückliches Bewusstsein und motiviert den Menschen dazu, als nutzlose Passion die vollständige Identität des An-sich anzustreben.

Das Für-sich, das als Anwesenheit bei sich beschrieben wurde, entsteht in einem Vorgang, den Sartre den *ontologischen Akt* nennt. Suhr spricht diesbezüglich von einer Art „Evolutionstheorie des menschlichen Bewusstseins“[103]. Hierbei stellt sich das grundlose An-sich – das also als dem Für-sich logisch vorgängig zu verstehen ist – in dem Versuch, sich zu begründen, in Bezug zu sich selbst. Gleichzeitig wird die Identität des An-sich bei diesem absoluten und unerklärbaren Ereignis vermindert: Das An-sich ist zum Für-sich geworden. „Das Für-sich ist das An-sich, das sich als An-sich verliert, um sich als Bewußtsein zu begründen. / Le pour-soi c'est l'en-soi se perdant comme en-soi pour se fonder comme conscience.“[104] Entscheidend hieran ist, dass das Für-sich (als gewesenes An-sich bzw. als zum Für-sich gewordenes An-sich) zwar seine Seinsweise begründet, also sein Sein als Anwesenheit bei sich, aber nicht sein *Vorhandensein*.[105] Mit anderen Worten: Das Für-sich ist Grund seines Nichts, aber nicht Grund seines Seins.

> Notwendig ist das Für-sich, insofern es sich selber begründet. [...] Aber insofern dieses Für-sich, so wie es ist, auch nicht sein könnte, hat es die ganze Kontingenz des Faktums.
>
> Nécessaire, le pour-soi l'est en tant qu'il se fonde lui-même. [...] Mais en tant que ce pour-soi, tel qu'il est, pourrait ne pas être, il a toute la contingence du fait.[106]

Die Kontingenz, die Geworfenheit ist die prinzipielle Seinslage des Menschen, was Sartre in den einleitenden Worten des Dramas *Geschlossene Gesellschaft* in literarischer

---

[103] Suhr, *Jean-Paul Sartre zur Einführung*, S. 128.

[104] SN, S. 177 / EN, S. 124.

[105] Bezüglich der Frage nach dem Sinn und der Natur dieses Auftauchens des Für-sich verweist Sartre auf eine zukünftige Metaphysik. Weil es hier um die Erklärung eines Ereignisses geht, und nicht um die Beschreibung der Strukturen eines Seins, kann die Ontologie uns keine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Für-sich liefern. Die Ontologie bietet jedoch, wie Sartre fortfährt, zwei Auskünfte, die einer metaphysischen Untersuchung als Basis dienen können: Erstens erscheint das Bewusstsein als Stadium eines Fortschreitens zur *causa sui*, wobei dieses Fortschreiten aufgrund der Seinsinsuffizienz des Für-sich zum Stehen kommt. Zweitens ist das Bewusstsein tatsächlich der fortwährende Versuch, das An-sich-Für-sich zu erreichen. Wollte man nun aber auf der ontologischen Ebene behaupten, im An-sich selbst sei der ursprüngliche Entwurf enthalten, Ursache von sich zu sein, so stieße man unweigerlich auf den Widerspruch, dass das An-sich ursprünglich Anwesenheit bei sich, also Für-sich sein müsste. Die Ontologie muss sich hier auf die Feststellung eines „alles geschieht so, als ob …“ beschränken (siehe: SN, S. 1059-1061 / EN, S. 714 f.).

[106] SN, S. 180 / EN, S. 126.

Form zum Ausdruck bringt: „*Garcin*: Da sind wir also. *Der Kellner*: Da sind wir. *Garcin*: So ist das ... *Der Kellner*: So ist das. / *Garcin*: Alors, voilà. *Le Garçon*: Voilà. *Garcin*: C'est comme ça ... *Le Garçon*: C'est comme ça"[107]. „Da sind wir, so ist das", das ist zunächst alles, was man über die menschliche Existenz sagen kann; auf die Frage nach dem Wozu gibt es keine universelle Antwort. Das bedeutet also, dass die Zufälligkeit, die Grundlosigkeit, das Zuviel des An-sich im Für-sich erhalten bleiben.
Das Sein des Für-sich ist notwendigerweise Dasein, als verkörpertes Bewusstsein in der Welt. Diese ontologische Notwendigkeit erscheint innerhalb der doppelten Kontingenz des Für-sich, grundlos da zu sein und als genau dieses unter Ausschluss jedes anderen zu sein. Der Mensch, so Sartre, befindet sich in der Situation, grundlos und überflüssig in die Welt geworfen zu sein. Er ist nach keinem göttlichen Plan, zu keinem Zweck erschaffen worden, sondern sieht sich einer kontingenten Existenz ausgesetzt, die er nicht hat wählen können, der er aber auch nicht entgehen kann. Das wesentliche anthropologische Merkmal ist demnach die Wesenslosigkeit:

> Der Mensch, wie ihn der Existentialist versteht, ist nicht definierbar, weil er zunächst nichts ist. Er wird erst dann, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Folglich gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, sie zu ersinnen.
>
> L'homme, tel que le conçoit l'existentialisme, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir.[108]

Es gibt keine menschliche Natur, die Existenz geht der Essenz voraus, der Mensch ist das, wozu er sich macht − das sind die Formeln, die das existenzialistische Menschenbild konstituieren. Dennoch gibt es nach Sartre so etwas wie eine *conditio humana*, eine Reihe von Voraussetzungen, unter denen jeder Mensch sich selbst erfinden muss: die Endlichkeit, das Geworfen-Sein in die Welt, die Begegnung mit dem Anderen.

2 Die Strukturen des Bewusstseins

Ausgehend von dieser ersten groben Skizzierung der existenzialistischen Anthropologie soll es in den folgenden Kapiteln darum gehen, zu einem umfassenden Verständnis der Sartreschen Theorie des Seelenlebens zu gelangen. Dem Thema dieser Arbeit entsprechend wird dabei die Frage nach den Bedingungen und dem Wesen psychischen

[107] Sartre, *Geschlossene Gesellschaft*, S. 11 / *Huis clos*, S. 50. Dandyk geht in seiner Interpretation von *Geschlossene Gesellschaft* davon aus, dass Garcin den Menschen im Allgemeinen repräsentiert, während der Höllenkellner als Sprachrohr der Welt dient. In dem zitierten Dialog kommt demnach zum Ausdruck, dass die Welt abgesehen von der Kontingenz und Faktizität keine weitere Auskunft über die menschliche Seinslage gibt. Zur philosophischen Deutung von *Geschlossene Gesellschaft* siehe: Dandyk, *Unaufrichtigkeit*, S. 40-44, 54 f.
[108] EH [dt.], S. 120 / EH [frz.], S. 29.

Leidens leitend sein. „There is a basic lack in Sartre's method: a clear notion of what is pathological"[109], stellt McKenna mit Bezug auf die Flaubert-Studie fest. Diese definitorische Lücke soll im Folgenden geschlossen werden. Zu diesem Zweck wird vorläufig – bis eine Definition der Neurose im Sinne Sartres vorgenommen werden kann – mit einem *Common-Sense*-Begriff der psychischen Störung operiert werden. Die Begriffe „Neurose" und „neurotisch" werden also einstweilen theorieunabhängig und – wenn man so will – mit einer gewissen Naivität verwendet, wobei sich die Charakteristika der Neurose im Sartreschen Sinne bald herauskristallisieren werden. Bis zu einer expliziten Definition bezeichnet jedoch das Wort „Neurose" nicht mehr und nicht weniger als ein psychisch bedingtes Leiden, das in der Regel einhergeht mit einem Abweichen von üblicherweise als „normal" bezeichneten Verhaltensweisen.

Wenn es im Folgenden darum gehen soll, Sartres Theorie des *Seelenlebens* zu untersuchen, so muss vorab eingeräumt werden, dass dieser Formulierung etwas Provisorisches anhaftet, denn eine Seele im traditionellen Sinne gibt es für Sartre nicht – zumindest ist ihr Sein ein zweifelhaftes, virtuelles, bloß geliehenes. Das Psychische umfasst nach dem Verständnis Sartres das Ego mitsamt seinen Zuständen und Eigenschaften. Nun vertritt Sartre bekanntlich die These von der Transzendenz des Ego (und mithin der Psyche), was nichts anderes bedeutet, als dass es sich bei der Psyche nicht um eine Entität bzw. einen Komplex von Entitäten *im Inneren* des Menschen handelt, sondern um eine Reihe von transzendenten Objekten, die in der (unreinen) Reflexion gleichzeitig entdeckt und konstituiert werden. Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen der unauthentischen und der authentischen Existenzweise erweist sich hier als entscheidend, denn der authentische Mensch, so Sartres Prognose, wird die Psyche sich auflösen sehen, während der unauthentische Mensch in gewisser Weise tatsächlich über ein Seelenleben im klassischen Sinne verfügt – und dadurch seinem ursprünglichen Erleben entfremdet ist. Einer ersten Orientierung mag folgende Unterscheidung dienen: Die Theorie der unauthentisch konstruierten Psyche beschäftigt sich mit der Entfremdung in ein virtuelles Innenleben und mit der unaufrichtigen Konstitution transzendenter seelischer Entitäten; die Theorie des authentischen „Seelenlebens" hingegen hat das (von den Korrelaten der unreinen Reflexion) gereinigte und neubestimmte Bewusstsein nach der Konversion zu ihrem Gegenstand. Beiden Betrachtungsweisen liegt Sartres Bewusstseinstheorie zugrunde, die daher im Mittelpunkt der nächsten Abschnitte stehen wird.[110] Maßgeblich sind hierfür, neben *Das Sein und das Nichts*, die in den Jahren 1936-40 verfassten Essays, die „sachlich einer Phäno-

[109] McKenna, *Sartre's Flaubert*, S. 95.

[110] Die folgende Darstellung der Bewusstseinstheorie Sartres ist in Anbetracht des thematischen Rahmens dieser Arbeit notwendigerweise eine zusammenfassende und beschränkt sich auf die für die leitende Fragestellung wesentlichen Aspekte. Für eine umfassende Erörterung der Sartreschen Bewusstseinskonzeption siehe: Brauner, *Das präreflexive Cogito*, S. 86-232.

menologie des Bewußtseins, methodisch einer phänomenologischen Psychologie mit ontologischer Absicht zuzurechnen sind“[111].

2.1 Intentionalität

„Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls“ nennt Sartre die Intentionalität und bedient sich ihrer, um traditionelle Bewusstseinstheorien, die er unter dem Begriff der „Ernährungsphilosophie / philosophie alimentaire“[112] zusammenfasst, zu überwinden:

> [W]ir haben alle geglaubt, daß der Spinnen-Geist die Dinge in sein Netz locke, sie mit einem weißen Seidenfaden überziehe und langsam verschlucke, sie auf seine eigene Substanz reduziere.
>
> [N]ous avons tous cru que l'Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance.[113]

Sartre wendet sich gegen diese Vorstellung, der zufolge die Objekte der Wahrnehmung assimiliert und vom Bewusstsein quasi absorbiert werden:

> Ein Tisch ist nicht *im* Bewußtsein, nicht einmal als Vorstellung. Ein Tisch ist im Raum, neben dem Fenster usw. Die Existenz des Tisches ist ja ein Opazitätszentrum für das Bewusstsein; es würde einen endlosen Prozeß erfordern, den totalen Inhalt eines Dinges zu inventarisieren.
>
> Une table n'est pas *dans* la conscience, même à titre de représentation. Une table est dans l'espace, à côté de la fenêtre, etc. L'existence de la table, en effet, est un centre d'opacité; il faudrait un procès infini pour inventorier le contenu total d'une chose.[114]

Wenn der Tisch nicht *im* Bewusstsein ist, so bedeutet dies, dass das Bewusstsein vielmehr „draußen“ bei dem Tisch, auf den Tisch gerichtet ist – wenngleich an die persönliche Perspektive gebunden. Das Bewusstsein ist also kein passives Spinnennetz, das darauf wartet, dass die Dinge zu ihm kommen, um sie sodann in sich aufzunehmen, sondern es ist aktives Gerichtet-Sein auf die Dinge. Dass aber das Bewusstsein draußen in der Welt ist, heißt nicht, dass es sich in den Dingen verlöre, dass es sich

---

111 Wadenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, S. 57.

112 Sartre, *Die Intentionalität*, S. 33 / *L'intentionalité*, S. 31.

113 Sartre, *Die Intentionalität*, S. 33 / *L'intentionalité*, S. 31.

114 SN, S. 19 / EN, S. 17 f. Dass es problematisch ist, diese existenzialistische Bewusstseinskonzeption der Nicht-Innerlichkeit Husserl zu unterstellen, betont Pieper (siehe: Pieper, *„Anschauung“ als operativer Begriff*, S. 85, Fußn.). Bei Husserl ist die „Offenheit“ des intentionalen Bewusstseins „nichts weiter als eine Offenheit innerhalb seiner selbst“ (ebenda, S. 85). „Genaugenommen müßte Sartre also auch Husserl zu den ‚Ernährungsphilosophen‘ rechnen“ (Bonnemann, *Der Spielraum des Imaginären*, S. 63, Fußn.).

seinerseits in ihnen auflöste. So sehr das Bewusstsein auch von etwas ausgefüllt sein kann, so bleibt es doch immer von diesem Etwas unterschieden. Es ist Nichtung und Bezeugung der Dinge, es ist setzendes Bewusstsein von der Welt.[115]

Dass die Objekte des Bewusstseins dabei nicht lediglich existieren, insofern sie erscheinen, dass also das Sein des Phänomens ein transphänomenales Sein ist, versucht Sartre in einem „ontologischen Beweis" darzulegen, der ihn von der Erscheinung ausgehend zum Sein führt.[116] Das Bewusstsein als bezeugende Negation des Seins, dessen wesentliche Struktur die Transzendenz ist und das erst entsteht, indem es sich auf ein Sein richtet, das nicht es selbst ist, verlangt − wie Sartre in seinem ontologischen Beweis argumentiert − nach einem transphänomenalen Sein. Das Bewusstsein impliziert (nicht: konstituiert) aufgrund seiner Intentionalität die Existenz des Transzendenten.[117]

Das Bewusstsein hat, wie festgestellt wurde, für Sartre kein Drinnen. Ebenso wenig kann es als eine Substanz verstanden werden, in der sich die Dinge auflösen, oder als reiner, nicht qualifizierter Zustand, denn Bewusstsein ist notwendigerweise stets Bewusstsein von etwas. Husserl schreibt über die Intentionalität als Grundzug des transzendentalen, konstituierenden Bewusstseins: „Jedes *cogito*, jedes Bewußtseinserlebnis, so sagen wir auch, meint irgend etwas und trägt in dieser Weise des Gemeinten in sich selbst sein jeweiliges *cogitatum*, und jedes tut das in seiner Weise."[118] Sartre stimmt mit Husserl darin überein, dass Bewusstsein Bewusstsein von etwas ist. Im Unterschied zur Konzeption Husserls ist das intentionale Bewusstsein für Sartre allerdings als absolut „inhaltslos" zu verstehen: Es trägt weder den noematischen Sinn noch, wie sich zeigen wird, ein transzendentales Ego in sich. Insofern kann man von einer Radikalisierung der Intentionalität des Bewusstseins bei Sartre sprechen. Wie Sötemann es formuliert: „[…] die unweigerliche Gerichtetheit des Bewußtseins verbietet aus Sartres Perspektive jedweden ‚Behältnischarakter' dieser ontologischen Struktur."[119]

Intentionalität bedeutet für Sartre eine Enttrübung und Entfesselung des Bewusstseins, eine Befreiung von der „gastrischen" Intimität des Innenlebens und ein Hinausgeworfen-Werden in die Welt, mitten unter die Dinge[120] − „vers le concret", wie die von Jean Wahl geprägte Parole der französischen Phänomenologie lautete. Das derart von jeglicher Opazität gereinigte und von der Innerlichkeit losgerissene Bewusstsein versucht Sartre in dem Bild eines starken, klaren Windes zu fassen, in dem es nichts

115 Siehe: SN, S. 19 / EN, S. 18.

116 Siehe: SN, S. 33-37 / EN, S. 27-30.

117 Zwischen dem An-sich und dem Für-sich besteht demnach ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis: Das intentionale Bewusstsein ist notwendigerweise an ein Objekt, d.h. an ein Sein gebunden, welches nicht es selbst ist, und diesem Sein ist das Bewusstsein, wie Janssen es ausdrückt, „so verfallen, als ermangelte es seiner" (Janssen, *Die Genesis des intentionalen Bewusstseins*, S. 34).

118 Husserl, *Cartesianische Meditationen*, S. 71.

119 Sötemann, *Elemente der Ontik in Sartres Das Sein und das Nichts*, S. 186.

120 Siehe: Sartre, *Die Intentionalität*, S. 34 f. / *L'intentionalité*, S. 32 f.

gibt, außer der fliehenden Bewegung und der absoluten Weigerung, Substanz zu sein.[121]
Zu ergänzen bleibt schließlich, dass, da die Bestimmung des Bewusstseins als „Bewusstsein von" sich nicht primär auf die Erkenntnis bezieht, auch affektive Zustände, wie Ärger, Liebe oder Ekel – also das, was Heidegger *Befindlichkeiten* nennt – für Sartre nichts anderes als Weisen sind, die Welt zu entdecken.[122]

2.2 Das präreflexive Cogito

Nachdem er das Bewusstsein als intentional bestimmt hat, stellt Sartre weiter fest:

> Doch die notwendige und zureichende Bedingung dafür, daß ein erkennendes Bewußtsein Erkenntnis *von* seinem Gegenstand ist, besteht darin, daß es Bewußtsein von sich selbst als diese Erkenntnis seiend ist.
>
> Pourtant la condition nécessaire et suffisante pour qu'une conscience connaissante soit connaissance de son objet, c'est qu'elle soit conscience d'elle-même comme étant cette connaissance.[123]

Eine notwendige und hinreichende Bedingung deshalb, so argumentiert Sartre, weil man sonst von einem Bewusstsein, das sich seiner selbst nicht bewusst wäre, d.h. von einem unbewussten Bewusstsein sprechen müsste. Dies aber erscheint ihm als absurd, da Unbewusstsein in diesem Sinne als *Nicht*-Bewusstsein zu verstehen wäre, als eine Struktur also, die dem Bewusstsein nicht zukommen kann, weil sie zu diesem in kontradiktorischem Gegensatz steht.[124] Kurz: „[...] das Seinsgesetz des erkennenden Subjekts ist es, *bewußt-zu-sein*. / [...] la loi d'être du sujet connaissant, c'est d'*être-conscient*."[125] Dabei ist Sartres Kernthese und die Pointe seiner Bewusstseinstheorie, dass alles Bewusstsein zugleich Selbstbewusstsein sei, keineswegs als eine Gleichsetzung von Bewusstsein und Selbsterkenntnis zu verstehen – (Selbst-) Bewusstsein und (Selbst-)Er-

[121] Siehe: Sartre, *Die Intentionalität*, S. 34 f. / *L'intentionalité*, S. 32 f..
[122] Sartre, *Die Intentionalität*, S. 36 / *L'intentionalité*, S. 34.
[123] SN, S. 20 / EN, S. 18.
[124] Danto bezeichnet dieses Argument Sartres als „außerordentlich dürftig" und begründet seine Kritik mit dem Verständnis, das Sartre von „unbewusst" habe. Er argumentiert: „Angenommen also, ich wäre mir einer Sache bewusst, ohne bewusst zu sein, dass ich ihrer bewusst bin. Ich könnte zur selben Zeit (eines Apfels) bewusst sein und unbewusst sein (nämlich dessen, dass ich mir des Apfels bewusst bin), und daran ist nichts Absurdes; daraus folgt keineswegs, dass das Bewusstsein selbst unbewusst ist" (Danto, *Sartre*, S. 60 f.). Dies steht aber nur dann im Widerspruch zu Sartres Überlegungen, wenn man von „unbewusst" wieder im alltäglichen oder psychoanalytischen Sinne und eben nicht im Sartreschen Sinne spricht. Sicher kann ich mir einer Sache bewusst und zugleich „unbewusst" (im herkömmlichen Sinne) sein, aber ich kann nicht zur selben Zeit bewusst und *nicht-bewusst* sein. Dantos Beispiel müsste man in der Terminologie Sartres als thetisches Bewusstsein eines Apfels bei gleichzeitigem nicht-thetischem Bewusstsein (von) sich beschreiben.
[125] SN, S. 18 f. / EN, S. 17.

kenntnis will Sartre strikt voneinander unterschieden wissen –, vielmehr geht es hier um die transphänomenale Seinsdimension des erkennenden Subjekts: Bewusstsein von etwas impliziert Bewusstsein von sich selbst. Das objektsetzende Bewusstsein setzt sich aber nicht selbst als Objekt, denn ein Subjekt-Objekt-Dualismus innerhalb des Bewusstseins würde ein das Subjekt erkennendes Drittes erfordern usw. *ad infinitum*. Bewusstsein von Bewusstsein ist nicht objektiv, vielmehr ist das objektsetzende Bewusstsein gleichzeitig nicht-setzendes Bewusstsein von sich selbst.[126] Dieses nicht-thetische Bewusstsein von sich ist unmittelbarer und nicht-kognitiver Bezug von sich zu sich in Form der Dyade Spiegelung-Spiegelndes (*reflet-reflétant*).[127] Die in dieser Dyade angedeutete Dualität ist eine rein virtuelle, sich ständig verflüchtigende, da die Glieder unmittelbar ineinander umschlagen.

Sartre erläutert das präreflexive Bewusstsein am Beispiel des Zählens: Wenn ich die Zigaretten in der Schachtel zähle, so ist mein Bewusstsein ganz „bei der Sache", d.h. setzendes Bewusstsein der (zu zählenden) Zigaretten.[128] Das Zählen selbst geschieht nicht reflexiv, ich wende nicht etwa „bewusst" die Methode des Addierens an. Ebenso wenig erkenne ich mich als zählend, wenn ich jedoch gefragt werde, was ich tue, so antworte ich ohne zu zögern: „Ich zähle" und meine damit nicht nur das in diesem Moment reflektierte Bewusstsein, sondern auch die Bewusstseine[129], die unreflektiert vergangen sind. Ich war meiner selbst während des Zählens also weder reflexiv bewusst noch war ich nicht-bewusst, sondern das, was Sartre *präreflexiv bewusst* nennt.[130] Dieses nicht-thetische Bewusstsein meiner selbst als zählend ist die Bedingung meiner Additionstätigkeit, da nur auf diese Weise die Addition das vereinigende Thema meiner Bewusstseine sein kann. Dass das Zählen seinerseits die Bedingung für das Bewusstsein, zu zählen, ist, entspricht nach Sartre der zirkelhaften Struktur des Bewusstseins: „Der aktuale Vollzug des Bewusstseins ist die Bedingung des (unmittelbaren) Wissens (von) diesem Vollzug und umgekehrt ist das (unmittelbare) Wissen (von) diesem Vollzug Bedingung des Vollzugs."[131]

> So hat die Reflexion keinerlei Primat gegenüber dem reflektierten Bewußtsein: dieses wird sich selbst nicht durch jene offenbart. Ganz im Gegenteil, das nicht-reflexive Bewußtsein ermöglicht erst die Reflexion: es gibt ein präreflexives Cogito, das die Bedingung des kartesianischen Cogito ist.

---

126 Siehe: SN, S. 21 / EN, S. 19.

127 Damit die Gesamtheit dieser „phantomhaften" Dyade sich nicht in nichts auflöst, muss das Spiegelnde irgendein *Etwas* spiegeln (siehe: SN, S. 325 f. / EN, S. 221).

128 Siehe: SN, S. 21-23 / EN, S. 19 f.

129 Das Wort *Bewusstsein* ist ebenso wie das französische *conscience* ein Singularetantum. In dieser Arbeit wird jedoch Sartres Neologismus *Bewusstseine* (*consciences*) übernommen.

130 Sartre weist darauf hin, dass Husserl das präreflexive Cogito bereits angedeutet habe, indem er das Schon-vorher-dagewesen-Sein als Hauptmerkmal der Reflexion anführt (siehe: SN, S. 18 / EN, S. 17).

131 Brauner, *Das präreflexive Cogito*, S. 114.

> Ainsi n'y a-t-il aucune espèce de primat de la réflexion avec la conscience réfléchie: ce n'est pas celle-là qui révèle celle-ci à elle-même. Tout au contraire, c'est la conscience non réflexive qui rend la réflexion possible: il y a un cogito préréflexif qui est la condition du cogito cartésien.[132]

Tatsächlich ist das Bewusstsein, während der verschiedenen Tätigkeiten, die man tagtäglich ausübt, meist auf etwas anderes als auf sich selbst gerichtet. Das reflexive Bewusstsein erweist sich dann sogar als hinderlich. Man stelle sich etwa einen Pianisten vor, der während eines Konzerts plötzlich vom Zustand des präreflexiven Bewusstseins, der sein Spiel begleitet, in den reflexiven Zustand wechselt. Sich seiner eigenen Bewegungen und Gedanken reflexiv bewusst, wird er kaum noch in der Lage sein, gut zu spielen.[133] Andererseits muss das nicht-thetische Bewusstsein, zu spielen, das Spiel des Pianisten begleiten als Bedingung dafür, dass das Klavierspiel das vereinigende Thema seiner Bewusstseine sein kann.
Das grundlegende, nicht-thetische Bewusstsein ist nicht ein Bewusstsein, das ich *habe*, sondern das ich *bin*. Dem Cartesianischen Cogito und mithin der Vorstellung vom Primat der Erkenntnis ordnet Sartre mit seiner Konzeption des präreflexiven Cogito das subjektive Erleben, die unmittelbare Erfahrung vor. Um die Vorstellung von einem Erkenntniszusammenhang zu verhindern, nennt er das nicht-setzende Selbstbewusstsein *Bewusstsein (von) sich*.

> Dieses Bewußtsein (von) sich dürfen wir nicht als ein neues Bewußtsein betrachten, sondern als den einzig möglichen Existenzmodus für ein Bewußtsein von etwas.

> Cette conscience (de) soi, nous ne devons pas la considérer comme une nouvelle conscience, mais comme le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose.[134]

In der Darstellung des reflexiven und des reflektierten Bewusstseins als zweierlei Bewusstseins − und nicht als zwei *Modi* des Bewusstseins − erkennt Sartre einen fatalen Irrtum vieler Psychologen.[135] Dass seiner Ansicht nach auch Freud mit seiner Konzeption des Unbewussten diesem Irrtum erliegt und ihn theoretisch zementiert, wird im nächsten Kapitel zu diskutieren sein.
Sartre unterscheidet, wie dargelegt wurde, das präreflexive Cogito, das unmittelbare Wissen um sich selbst, das der Reflexion und dem Denken vorausgeht und diese bedingt, ausdrücklich vom Cogito Descartes'. Hackenesch bezeichnet dies als Sartres „Angriff auf die Tradition einer Metaphysik, die, indem sie die Selbstgewissheit des Ich

---

132 SN, S. 22 / EN, S. 20.
133 Siehe: Hogrebe, *Echo des Nichtwissens*, S. 145. Als „orphischer Bezug" lässt die reflexive Zuwendung die Unbefangenheit des Präreflexiven verfliegen. „Indem unsere Bewegungen [reflexiv] bewußt werden, verlieren sie ihre natürliche Unschuld" (ebenda, S. 145).
134 SN, S. 23 / EN, S. 20.
135 Siehe: BS, S. 62 / CC, S. 397.

einzig in der Reflexion begründet, Freiheit und Denken identifiziert“[136]. Der ursprüngliche Selbst- und Weltbezug ist für Sartre entschieden kein erkennender. Andererseits bleibt er der Cartesianischen Tradition verbunden, indem er die apodiktische Selbstgewissheit, zum Ausgangspunkt seiner Philosophie macht – zum einzig *möglichen* Ausgangspunkt, so Sartres Überzeugung. In dem modifizierten Cogito Sartres manifestiert sich die Priorität des Erlebnisses vor der Reflexion. Insofern stellt es eine Vermittlung zwischen dem *Ich denke* einerseits und dem *In-der-Welt-Sein* andererseits dar.[137]

2.3 Die Reflexion

Fasst man die Reflexion irrtümlicherweise zunächst als autonomes Bewusstsein auf, dann wird es einem, wie Sartre betont, nie gelingen, sie anschließend wieder mit dem reflektierten Bewusstsein zu vereinen. Tatsächlich muss man das Verhältnis zwischen reflexivem Bewusstsein und reflektiertem Bewusstsein als eine *Seinsverbindung* begreifen: Das reflexive Bewusstsein muss das reflektierte Bewusstsein *sein*.[138] Allerdings ist klar, dass es sich hierbei nicht um eine totale Identifizierung des Reflexiven mit dem Reflektierten handeln kann, da eine solche das zu erklärende Phänomen, die Reflexion, verschwinden ließe.

> Wir finden hier abermals jenen Seinstypus wieder, der das Für-sich definiert: die Reflexion verlangt, wenn sie apodiktische Evidenz sein soll, daß das Reflexive das Reflektierte *ist*. Insofern sie jedoch *Erkenntnis* ist, muß das Reflektierte für das Reflexive *Objekt* sein, was Seinstrennung impliziert. Das Reflexive muß also reflektiert und zugleich nicht reflektiert sein.

> Nous rencontrons ici, une fois de plus, ce type d’être qui définit le pour-soi: la réflexion exige, si elle doit être évidence apodictique, que le réflexif *soit* le réfléchi. Mais, dans la mesure où elle est *connaissance*, il faut que le réfléchi soit *objet* pour le réflexif, ce qui implique séparation d’être. Ainsi faut-il à la fois que le réflexif soit et ne soit pas réfléchi.[139]

Indem sich in der Reflexion, im Unterschied zum präreflexiven Bewusstsein, die Glieder in ein reflektiertes Spiegelung-Spiegelndes und ein reflexives Spiegelung-Spiegelndes verdoppeln, lässt sich im reflexiven Bewusstsein eine Tendenz zur Verselbständigung der Glieder beobachten. Das reflektierte Bewusstsein ist für das reflexive Bewusstsein Erscheinung und das Reflexive ist Zeuge des Reflektierten. Reflexives und Reflektiertes tendieren also beide zur Selbständigkeit. „[D]as nichts, das sie trennt,

---

136 Hackenesch, *Jean-Paul Sartre*, S. 34.

137 In dieser Vermittlung durch das präreflexive Cogito sieht Dandyk jene Brücke zwischen Heidegger und Husserl geschlagen, nach der Sartre in seiner Philosophie gesucht hat (siehe: Dandyk, *Unaufrichtigkeit*, S. 17-28).

138 Siehe: SN, S. 290 / EN, S. 198.

139 SN, S. 290 / EN, S. 198.

entzweit sie tiefer, als das Nichts des Für-sich die Spiegelung vom Spiegelnden trennt. / [L]e rien qui les sépare les divise plus profondément que le néant du pour-soi ne sépare le reflet du reflétant."[140]

Diese Tendenz zur Selbständigkeit der Reflexionsglieder wird jedoch durch zwei Einschränkungen relativiert, denn die Verdoppelung muss sich, um dem Phänomen der Reflexion zu entsprechen, innerhalb *eines* Bewusstseins realisieren: Erstens gewinnt die Reflexion ihr Sein aus ihrer Funktion, die sie an das Reflektierte bindet und somit verhindert, dass die erstrebte Selbständigkeit erreicht werden kann. Zweitens wird das Reflektierte durch das Reflexive beeinträchtigt, indem es sich erblickt weiß. Es ähnelt, so Sartre, einem Menschen, der über einen Tisch gebeugt schreibt und beim Schreiben zugleich weiß, dass er von jemandem, der hinter ihm steht, beobachtet wird.[141] Das reflektierte Bewusstsein macht sich in der Reflexion zum Gegenstand für ... und hat sozusagen bereits Bewusstsein (von) sich als etwas, das ein „Draußen" hat. Diese Skizze eines Draußen, mit der sich im reflektierten Bewusstsein bereits der radikale Bruch eines Seins-für-Andere ankündigt, bleibt jedoch dem Selbstbezug immanent. Die Nichtung des Reflektierten, sein Gegenstand-Sein widerfährt diesem nicht von außen, vielmehr handelt es sich hierbei um eine intrastrukturelle Modifikation, die vom Für-sich in ihm selbst realisiert wird.

Was ist nun die Motivation für diese im Vergleich zu der ersten Nichtung, welche für das Sein des Für-sich konstitutiv ist, weitergetriebene Nichtung in der Reflexion? Die Reflexion, so Sartre, ist der Versuch einer Übernahme von Sein. Das Für-sich versucht in der Reflexion, sich selbst zu begründen, um für sich selbst das zu sein, was es ist.

Die angestrebte Objektivierung scheitert jedoch unweigerlich an der Identität des Bewusstseins. Das reflektierte Bewusstsein *ist* das reflexive Bewusstsein, weswegen ersteres lediglich als ein Quasi-Objekt erscheinen kann. Auch die intendierte Verinnerung des Reflektierten durch das Reflexive misslingt, denn die Reflexion ist nicht Erkenntnis eines transzendenten Gegenstandes, dessen Sein sie durch ihre Tätigkeit enthüllen würde. In der Reflexion gibt es nicht Enthüllung eines Objekts, sondern Setzung eines Seins, das bereits in seinem Sein Enthüllung war.

> Die Reflexion ist mehr Wiedererkennen als Erkennen. Sie impliziert ein vor-reflexives Verständnis dessen, was sie zurückgewinnen will, als ursprüngliche Motivation der Rückgewinnung.
>
> La réflexion est reconnaissance plutôt que connaissance. Elle implique une compréhension préréflexive de ce qu'elle veut récupérer comme motivation originelle de la récupération.[142]

[140] SN, S. 291 / EN, S. 198.
[141] Siehe: SN, S. 291 / EN, S. 198.
[142] SN, S. 296 / EN, S. 202.

Das Bemühen um Objektivierung und Verinnerung scheitert demnach, und genau dieses Scheitern ist Sartre zufolge die Reflexion. Der Versuch, das Für-sich durch Rückwendung zu sich zu übernehmen, endet im Erscheinen des Für-sich für das Für-sich.
Nun unterscheidet Sartre nicht nur zwischen präreflexivem und reflexivem Bewusstsein, sondern auch zwischen reiner und unreiner bzw. komplizenhafter Reflexion. Dabei ist die reine Reflexion Sartre zufolge gewissermaßen als das Ideal der Reflexion zu verstehen, welches aber erst durch eine Katharsis – intendiert ist hier offenbar etwas Ähnliches wie die Husserlsche *ἐποχή* – erreicht werden muss, weil, wie Sartre glaubt, die unreine Reflexion den (unauthentischen) Normalfall der Reflexion darstellt. Die Unterschiede zwischen reiner und unreiner Reflexion werden im Folgenden, im Zusammenhang mit der Konstitution der Psyche und mit der Authentizität, ausführlich erläutert werden.[143] Zur ersten Orientierung soll an dieser Stelle ein einfaches Beispiel dienen, nämlich die Abneigung gegen Pierre: Auf der ersten Ebene des Selbstbewusstseins ließe sich die Abneigung gegen Pierre beschreiben als Bewusstsein von Pierres ärgerlichem Verhalten bzw. als Bewusstsein von Pierre als verabscheuungswürdig, ein Bewusstsein, das von einem nicht-thetischen Bewusstsein (von) sich begleitet wird. In der reinen Reflexion wird nun mein wütendes Bewusstsein von Pierre als Quasi-Objekt gesetzt und erscheint sich selbst in einer blitzartigen Intuition. In der unreinen Reflexion schließlich wird die unmittelbare Selbsthabe und das unzweifelhafte Erfassen von Pierre als (für mich in diesem besonderen Moment) verabscheuungswürdig überschritten und derart modifiziert, dass der Hass auf Pierre als vermeintlicher Inhalt meiner Psyche, als scheinbar permanent und unabhängig existierende psychische Entität gleichermaßen erkannt und konstituiert wird. Dieser zuletzt beschriebene Vorgang, der im Wesentlichen in einer Hypostasierung und Objektivierung der Spontaneität des Bewusstseins besteht, stellt für Sartre den Ursprung der menschlichen Psyche dar, genauer gesagt: der irrtümlichen Überzeugung, wir verfügten über ein eigenständig existierendes und agierendes Innenleben.

2.4 Die Transzendenz der Psyche

Bereits während seines Deutschlandaufenthaltes 1933/34 hatte sich Sartre in Auseinandersetzung mit der Theorie Husserls mit der Frage nach dem Verhältnis von Ich und Bewusstsein beschäftigt. *Die Transzendenz des Ego* verfasste er gegen Husserl und dessen Annahme eines transzendentalen Ich, aber, wie er in seinen Tagebüchern notiert, so wie ein Schüler gegen seinen Meister schreiben kann.[144] In *Das Sein und das Nichts* entwickelt er die Theorie der Transzendenz des Ego weiter.

---

[143] Siehe: unten, S. 49-53, S. 342-350.

[144] Siehe: Sartre, *Tagebücher*, S. 268 / *Carnets*, S. 405. Die tatsächliche Ablösung des Schülers von seinem Meister manifestiert sich, wie oben angedeutet wurde, nicht zuletzt in Sartres Verständnis der Intentionalität. Wadenfels konstatiert: „Die phänomenologischen Anfangsimpulse verschwinden

Grundsätzlich ist Sartre der Ansicht, dass das Ego genau wie jede andere Transzendenz unter die phänomenologische Reduktion fallen müsse und dass sich die vermeintlich selbstverständliche Rede von einem Ich als dem „Bewohner / habitant“[145] des Bewusstseins dabei als ein unbegründetes Vorurteil herausstellen werde.[146] Sartres Intention ist es, das Bewusstsein von der Opazität eines immanenten Ego zu reinigen und zu zeigen, dass

> [...] das Ego weder formal noch material *im* Bewußtsein ist: es ist außerhalb, *in der Welt*; es ist ein Sein der Welt, wie das Ego anderer.
>
> [...] l'Ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience: il est dehors, *dans le monde*; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui.[147]

Sartre hält es für fragwürdig, die Feststellung, dass das Ich jede unserer Vorstellungen begleiten *können* muss, auf eine Existenzbehauptung hin zu überschreiten und so auf die faktische und permanente Existenz des Ich in jedem Bewusstseinsmoment zu schließen. Das derart „realisierte“ transzendentale Ich wird, wie Sartre fortfährt, zu einem Opazitätszentrum, das unser Bewusstsein bewohnt und die Einheit unserer Vorstellungen faktisch bewirkt. Dieser Opazitätskeim aber, der mit der Theorie des transzendentalen Ich in das Bewusstsein eingepflanzt wird, bedroht dessen Spontaneität und seine absolute Nicht-Substanzialität. Demgegenüber ist Sartre überzeugt: Die Rede von einem transzendentalen Ich behauptet zu viel. Dabei wirft er Husserl vor, dieser tendiere – im Gegensatz zu seinen frühen Überlegungen[148] – seit den *Ideen I* dazu, ein opakes Ich als Identitätspol innerhalb des Bewusstseins anzunehmen.[149] Husserls Theorie eines reinen Ich als einer apodiktischen Evidenz, eines identischen Pols aller Bewusstseinserlebnisse und eines Substrats von Habitualitäten setzt Sartre die Annahme eines absolut inhaltslosen, non-egologischen Bewusstseinsfeldes entgegen. Das Ich ist für Sartre transzendent, nicht transzendental.[150]

---

nicht, aber sie versickern in einer sich schrittweise anreichernden Synthese aus Existentialismus, Marxismus und Hermeneutik“ (Wadenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, S. 56).

145 EGO [dt.], S. 39 / EGO [frz.], S. 13.

146 Siehe: EGO [dt.], S. 53 / EGO [frz.], S. 35.

147 EGO [dt.], S. 39 / EGO [frz.], S. 13.

148 Siehe: Husserl, *Logische Untersuchungen*, §§ 1-8, S. 341-363.

149 Siehe: Husserl, *Ideen I*, § 57, S. 137 f., § 80, S. 194-196; Husserl, *Cartesianische Meditationen*, §§ 31-33, S. 67-70. Husserl vertritt in den *Ideen I* die Ansicht, „daß [...] kein Ausschalten die Form des cogito aufheben kann und das ‚reine Subjekt‘ des Aktes herausstreichen kann: Das ‚Gerichtetsein auf‘, ‚Beschäftigtsein mit‘ [...] birgt notwendig in seinem Wesen dies, daß es eben ein ‚von dem Ich dahin‘ oder umgekehrter Richtungsstrahl ‚zum Ich hin‘ ist – und dieses Ich ist das reine Ich, ihm kann keine Reduktion etwas anhaben“ (Husserl, *Ideen I*, § 80, S. 195).

150 Der Begriff „transzendent“ impliziert bei Sartre dreierlei: den Gegensatz zu immanent (was in diesem Zusammenhang im Vordergrund steht), Transphänomenalität und die Fähigkeit des Transzendierens. Zur Bedeutung des Wortes „transzendent“ bei Sartre siehe: Morris, *Sartre on the transcendence of the ego*, S. 3-5.

Um seine These von der Transzendenz des Ego zu beweisen, versucht Sartre zum einen nachzuweisen, dass das Ich faktisch nicht in jedem Bewusstsein präsent ist, und zum anderen, dass es nicht notwendig ist, ein transzendentales Ich als vereinigendes und individualisierendes Prinzip des Bewusstseins anzunehmen. Im präreflexiven Bewusstsein, das „ganz bei der Sache" ist, findet sich kein Ich – über diesen Umstand vermag uns zwar nicht die Reflexion, aber, wie Sartre glaubt, eine nicht-thetische Erinnerung zu unterrichten. Versunken in die Lektüre eines Buches z.B.

> [...] gab es Bewußtsein von dem Buch, von dem Romanhelden; aber das Ich bewohnte dieses Bewußtsein nicht, welches nur Bewußtsein von dem Objekt und nicht-positionales Bewußtsein von sich selbst war.
>
> […] il y avait conscience du livre, des héros du roman, mais le Je n'habitait pas cette conscience, elle était seulement conscience de l'objet et conscience non-positionnelle d'elle-même.[151]

Auf der unreflektierten Ebene gibt es Bewusstsein von dem zu lesenden Buch, der umzublätternden Seite, der zu verfolgenden Geschichte usw. bei gleichzeitigem nichtsetzendem Bewusstsein (von) sich. Das Ich hingegen erscheint immer erst auf der reflexiven Ebene im Zuge einer Modifikation des Reflektierten. Dabei richtet sich ein unreflektiertes Bewusstsein (ohne Ich) auf ein reflektiertes Bewusstsein und es erscheint neben dem Objekt des reflektierten Bewusstseins ein neues Objekt: „Dieses transzendente Objekt des reflexiven Aktes, das ist das Ich. / Cet objet transcendant de l'acte réflexif c'est le Je."[152]
Um seine Argumentation zu vervollständigen, ist es für Sartre allerdings notwendig zu zeigen, dass das transzendentale Ego zur Sicherung der Einheit und Individualität des Bewusstseins überflüssig ist. Dazu muss er alternative Einheitsstifter aufzeigen, was ihm in *Die Transzendenz des Ego* nur teilweise gelingt. Erst in *Das Sein und das Nichts* kann er zeigen, dass das transzendentale Ich „keine Existenzberechtigung / pas de raison d'être" hat.[153]
Seine Einheit, so Sartre, erhält das Bewusstsein, da es als intentional definiert wurde, zunächst einmal durch die transzendenten Objekte, auf die es gerichtet ist. Das intentionale Bewusstsein vereinigt sich somit, indem es sich selbst entgeht. Die Vereinigung *in der Zeit* leistet das Bewusstsein selbst, auch hierfür wird kein Ich benötigt. Im Gegenteil: Das Ich erhält seine Einheit vom Bewusstsein, nicht umgekehrt. An dieser Stelle der Argumentation könnte man wie Rossum einwenden, dass bei Sartre das persönliche Ich als Subjekt verloren gehe: „Das Buch konnte mich nur fesseln, weil ich es

[151] EGO [dt.], S. 50 / EGO [frz.], S. 30.
[152] EGO [dt.], S. 54 / EGO [frz.], S. 36.
[153] EGO [dt.], S. 45 / EGO [frz.], S. 23.

war, der es gelesen hat".[154] *Ich* war es doch, dem das Buch als spannend erschien, ein anderer hätte sich nicht in seine Lektüre vertieft, sondern es gelangweilt aus der Hand gelegt. In *Die Transzendenz des Ego* wird das Bewusstsein tatsächlich als unpersönlich bzw. präpersonell charakterisiert. In *Das Sein und das Nichts*, stellt Sartre jedoch klar, dass das Bewusstsein durch die Suspendierung des Ego keineswegs zu einem *unpersönlichen* wird. Die Personalität hängt nicht von der Existenz eines Ego ab, sondern ist mit der Seinsweise des Für-sich gegeben, die darin besteht, Anwesenheit bei sich zu sein. Das Ego *verleiht* demnach keine Personalität, sondern ist nur das *Zeichen* der Persönlichkeit.[155] Was gemeinhin als stabiles, einheitsstiftendes Persönlichkeitszentrum angenommen wird, ist für Sartre nichts anderes als der „Zirkel der Selbstheit / circuit d'ipséité"[156]. Zudem wird in *Das Sein und das Nichts* der „ursprüngliche Entwurf" einer Person als Einheit und Sinn ihrer Handlungen und Erfahrungen eingeführt, als das also, was man für gewöhnlich *Persönlichkeit* nennt. Personale Vorlieben und Abneigungen – wie z.B. eine Vorliebe für die Lektüre spannender Bücher – erscheinen damit als Manifestationen eines übergeordneten Entwurfs, der eins ist mit dem Bewusstsein, und werden in Bezug auf diesen Entwurf verstehbar. Als weiterer Einheitsstifter ist schließlich das psycho-physische Ich zu nennen, d.h. ich als ganz Körper und ganz Bewusstsein, das die Einheit meiner Erfahrungen gewährleistet.[157] Morris konstatiert zusammenfassend:

> When the continuing body-subject and the long-term fundamental project are added to what Sartre says in his earlier work about the permanence of objects and the self-synthesising activity of consciousness, Sartre's account of the unity of consciousness is fully adequate.[158]

Nachdem Sartre sich auf diese Weise mit der Theorie der *formalen* Präsenz des die synthetische Einheit unserer Vorstellungen ermöglichenden Ich (*je*) auseinandergesetzt hat, sieht er sich des Weiteren mit der Theorie der *materialen* Präsenz des ICH (*moi*) konfrontiert. Hierbei handelt es sich kurz gesagt um die Annahme, die Rückwendung auf MICH sei konstitutiv für mein Bewusstsein. Demnach würde mir beispielsweise, wenn ich durstig bin, nicht das Glas Wasser, das ich sehe, als begehrenswert erscheinen, sondern das begehrende, durstige ICH wäre als Zweck gegeben und das begehrte Glas Wasser als Mittel, um die Begierde des ICH zu befriedigen. Das ICH erscheint dabei als eine Art Anziehungspol aller unserer Vorstellungen und Begierden[159] und wird – da es nicht unmittelbar im Bewusstsein gegeben ist – „hinter" dem Bewusstsein

[154] Rossum, *Sich verschreiben*, S. 83.
[155] Siehe: SN, S. 213 / EN, S. 148.
[156] SN, S. 213 / EN, S. 148.
[157] Siehe: SN, S. 543 / EN, S. 368.
[158] Morris, *Sartre on the transcendence of the ego*, S. 15.
[159] Siehe: EGO [dt.], S. 55 / EGO [frz.], S. 38.

vermutet. Der grundlegende Irrtum hierbei besteht für Sartre darin, zu übersehen, dass es für das Bewusstsein zwei mögliche Existenzformen gibt: die unreflektierte und die reflexive. Die Theorie der materialen Präsenz des ICH ignoriert diese Unterscheidung der Bewusstseinsmodi, legt einem unreflektierten Bewusstsein nachträglich die Struktur eines reflexiven Bewusstseins auf und behauptet in einem weiteren Schritt, diese reflexive Struktur bleibe unbewusst. Dem unreflektierten Bewusstsein wird somit seine Autonomie abgesprochen, indem man ein unbewusstes Bewusstsein „dahinter" oder „darunter" behauptet. Während ich also auf der unreflektierten Ebene Pierre helfe, weil er Hilfe-brauchend ist, nehmen die Theoretiker des ICH an, ich wolle mit meiner Hilfeleistung den unangenehmen Zustand beenden, den der Anblick des leidenden Pierre in mir ausgelöst hat. Auf diese Weise wird das Reflektierte in Bezug auf das Unreflektierte als primär ursprünglich angenommen. Absurderweise nimmt man dieses Reflektierte dann als unbewusst an, während, wie Sartre betont, das Reflektierte doch gerade dadurch definiert wird, dass es durch ein Bewusstsein gesetzt ist.[160] Diese Überlegungen sind von großem Interesse in Bezug auf die klassische Psychoanalyse, die ihre wesentliche Aufgabe darin sieht, unbewusste reflexive Motivationen „hinter" unreflektierten Verhaltensweisen aufzudecken. Unbewusst und reflexiv sind diese Motivationen zu nennen, weil es dabei um unbewusste Vorstellungen, Strebungen und Entscheidungen geht, also um seelische Vorgänge bzw. Leistungen, denen nachträglich eine reflexive Struktur zugesprochen wird, so dass sie sich von dem reflexiv Bewussten nur durch den Wegfall des Bewusstseins unterscheiden. Im Gegensatz zu derartigen Theorien des ICH betont Sartre die Autonomie des unreflektierten Bewusstseins als einer Totalität, die es nicht nötig hat, vervollständigt zu werden.

Das Ich (*je*) als vereinigendes Prinzip des Bewusstseins und das ICH (*moi*) als Anziehungspol unserer Vorstellungen und Begierden sind, wie Sartre feststellt, zwei Seiten desselben transzendenten Ego. Das so definierte Ego bildet mit seinen Zuständen, Qualitäten und Akten das, was man gemeinhin als die *Psyche* bezeichnet. Bei allen diesen Aspekten des Psychischen handelt es sich um Objekte, die nur bzw. erst anlässlich der (komplizenhaften) Reflexion auftauchen. Als Zustände des Ego werden z.B. Hass, Liebe oder Eifersucht bezeichnet. Mein Hass auf Pierre etwa lebt nach dem Ressentiment, das ich aufgrund einer Handlung Pierres spontan empfunden habe, als aktuelle Realität weiter, obwohl mein Denken sich gegenwärtig mit einem anderen Gegenstand beschäftigt. Dieser Hass ist kein Bewusstsein, sondern erscheint dem reflexiven Bewusstsein als transzendentes Objekt. Er übersteigt die Instantaneität des Bewusstseins als die transzendente Einheit einer Unendlichkeit wütender und angewiderter Bewusstseine, wobei dieser Übergang zur Unendlichkeit ein Charakteristikum der komplizenhaften im Gegensatz zur reinen Reflexion ist.[161]

---

[160] Siehe: EGO [dt.], S. 57 / EGO [frz.], S. 41.
[161] Siehe: EGO [dt.], S. 61 / EGO [frz.], S. 46 f.; SN, S. 308 / EN, S. 209.

Die Qualitäten des Ego existieren im Gegensatz zu den Zuständen nicht *in actu*, sondern präsentieren sich als Potenzialitäten. Als Qualitäten bezeichnet Sartre die Gesamtheit der Virtualitäten, Latenzen, Potenzen, die unseren Charakter und unsere Gewohnheiten konstituieren.[162] Hierbei werden aufgrund von mehrmals bei sich selbst beobachteten Manifestationen (z.B. anhaltende Wut gegenüber verschiedenen Personen) psychische Dispositionen („ich bin nachtragend") angenommen, die diese hervorbringen. Die psychische Disposition scheint dabei mehr zu sein als eine bloße Möglichkeit des Für-sich, sie präsentiert sich vielmehr als etwas, das zwar nur potentiell, aber nichtsdestoweniger realiter existiert.[163]
Unter den Handlungen des Ego ist nach Sartre

> [...] jede synthetische Aktivität der Person zu verstehen, das heißt jede Disposition von Mitteln im Hinblick auf Zwecke [...] insofern der Akt eine transzendente psychische Synthese darstellt, die [das Für-sich] leben muss.
>
> […] il faut entendre toute activité synthétique de la personne, c'est-à-dire toute disposition de moyens en vue de fins […] en tant que l'acte représente une synthèse psychique transcendante que [le pour-soi] doit vivre.[164]

Als Beispiele nennt er das Training des Boxers, die Forschung des Wissenschaftlers oder den Wahlkampf des Politikers. Aber auch rein psychische Handlungen wie das Zweifeln (als Unternehmen des Zweifelns im Gegensatz zum spontanen Zweifeln) oder das Überlegen werden von Sartre als transzendent betrachtet.
Das Psychische – die Zustände, Qualitäten und Akte des Ego – ist als ein Komplex transzendenter Objekte des reflexiven Bewusstseins vom Bewusstsein selbst zu unterscheiden. Das Ego erscheint dabei der Reflexion als ein transzendentes, die permanente Synthese des Psychischen realisierendes Objekt.[165] Es wird als Pol der Zustände, Qualitäten und Handlungen, also als Subjekt-Pol oder als ein X, das die individuellen Bestimmungen trägt, konstituiert. Sartre betont demgegenüber, dass das Ego nichts außerhalb der Totalität der Zustände und Handlungen ist, deren Träger es zu sein scheint und von denen das Ego nicht ohne Abstraktion getrennt werden kann:

> Das Ego ist ein durch das reflexive Bewußtsein aufgefaßtes, aber auch *konstituiertes* Objekt. Es ist ein virtueller Einheitskern, und das Bewußtsein konstituiert es in *umgekehrter Richtung* zu dem, was der realen Produktion folgt: was realiter primär ist, das sind die Bewußtseine, über die sich die Zustände konstituieren und dann, über diese, das Ego.

[162] Siehe: SN, S. 307 / EN, S. 209.
[163] Siehe: EGO [dt.], S. 67 / EGO [frz.] S. 54.
[164] SN, S. 308 / EN, S. 210.
[165] Siehe: EGO [dt.], S. 67 / EGO [frz.], S. 54 f.

> L'Ego est un objet appréhendé mais aussi *constitué* par la science réflexive. C'est un foyer virtuel d'unité, et la conscience le constitue en *sens inverse* de celui que suit la production réelle: ce qui est premier réellement, ce sont les consciences, à travers lesquelles se constituent les états, puis, à travers ceux-ci, l'Ego.[166]

Das Ergebnis der referierten Überlegungen Sartres ist die Reinigung des Bewusstseins von der Psyche als seinem vermeintlichen Inhalt. Die Ablehnung jeglicher opaker Wesenheiten, die das Bewusstsein bewohnen, es hervorbringen, es kausal beeinflussen oder ihm zugrunde liegen, ist ein wesentlicher Aspekt der Bewusstseinstheorie Sartres. Sein Anliegen ist es, die *Transluzidität* des Bewusstseins herauszustellen, also das Fehlen jeglicher opaker Seinskerne in, unter, hinter oder an der Quelle des Bewusstseins. Damit wendet sich Sartre gegen Descartes' Substanzialisierung des Bewusstseins ebenso wie gegen Freuds Konzeption eines Unbewussten oder den Willen bei Schopenhauer. Das Psychische erscheint Sartre zufolge nur anlässlich der Reflexion und wird dabei gleichzeitig durch diese erkannt und als transzendentes Objekt konstituiert. Ein Ich, im Sinne eines stabilen Persönlichkeitskerns oder einer festen Substanz als Trägerin unserer Handlungen und Zustände, gibt es demnach nicht. Was wir „Ich" nennen, ist die unendliche Totalität unserer Handlungen und Zustände.

> Das von jeder egologischen Struktur gereinigte transzendentale Feld erlangt seine anfängliche Klarheit wieder. In einer Hinsicht ist es ein *Nichts*, da alle physischen, psychophysischen und psychischen Objekte, alle Wahrheiten, alle Werte außerhalb seiner sind, da mein ICH selbst aufgehört hat, daran zu partizipieren. Dieses Nichts ist jedoch *Alles*, weil es *Bewusstsein von* all jenen Objekten ist.

> Le Champ transcendantal, purifié de toute structure égologique, recouvre sa limpidité première. En un sens c'est un *rien* puisque tous les objets physiques, psycho-physiques et psychiques, toutes les vérités, toutes les valeurs sont hors de lui, puisque mon Moi a cessé, lui-même, d'en faire partie. Mais ce rien est *tout* puisqu'il est *conscience de* tous ces objets.[167]

Sartre konstatiert also eine klare Trennung zwischen dem Psychischen und dem Bewusstsein – die Psyche ist nicht „von dem Bewußtsein / de la conscience"[168] – und stimmt insofern mit der klassischen Psychoanalyse überein. Während Freud allerdings als Konsequenz dieser Trennung zu der Auffassung kommt, „das Psychische sei an sich unbewußt"[169], also im Innern, in der „Tiefe" des Menschen auszumachen, verlegt Sartre ganz im Gegensatz dazu die Psyche „nach außen" als die organisierte Totalität einer Reihe von transzendenten und virtuellen Objekten für das Bewusstsein. Das Ego, seine Zustände, Qualitäten und Akte sind nach Sartre zu verstehen als Noemata, die durch die komplizenhafte Reflexion konstituiert werden und deren *esse* sich auf ihr

166 EGO [dt.], S. 74 / EGO [frz.], S. 63.
167 EGO [dt.], S. 83 / EGO [frz.] S. 74.
168 SN, S. 212 / EN, S. 147.
169 Freud, *Abriß der Psychoanalyse*, S. 19.

percipi zurückführen lässt.[170] Während die reine Reflexion, die nach Sartre die ursprüngliche und zugleich ideale Form der Reflexion ist, bloße Anwesenheit des reflexiven Für-sich beim reflektierten Für-sich ist, setzt die komplizenhafte Reflexion das Reflektierte als Objekt und projiziert es in das An-sich-sein. In der komplizenhaften Reflexion setzt das Reflexive das Reflektierte zunächst als es nicht-seiend und anschließend als es selbst seiend, was also zuerst negiert wird, wird anschließend affirmiert. Dadurch entsteht die Vorstellung, das Bewusstsein sei mit psychischen Inhalten und einem Ego bevölkert. In psychologischen Schulen wie der klassischen Psychoanalyse wird diese substanzialistische Täuschung theoretisch zementiert und die intuitiv erfahrene, unvermeidbare Zweifelhaftigkeit der konstituierten psychischen Objekte erhält eine scheinbar wissenschaftliche Erklärung, beispielsweise durch die Theorie des Unbewussten.

Das Psychische als Korrelat der komplizenhaften Reflexion existiert Sartre zufolge lediglich als „Schatten" des reflektierten Für-sich und als solchem kommt ihm keine eigenständige Existenz zu, vielmehr wird es *geseint*. Nichtsdestoweniger „[...] existiert diese Phantomwelt als *reale Situation* des Für-sich. / [...] ce monde fantôme existe comme *situation réelle* du pour-soi."[171] Obwohl die Psyche vom Subjekt konstituiert wird und ihr Sein ein virtuelles ist, gibt es ganz offensichtlich eine Wirksamkeit von psychischen Fakten und Beziehungen derselben untereinander. Anstatt aber diesbezüglich auf eine mechanistische Interpretation der Psyche zurückzugreifen, muss man hier laut Sartre von einer „magischen"[172] Irrationalität der Beziehungen ausgehen.[173]

Die für den Begriff der Neurose und die existenzielle Psychoanalyse als Therapiemethode fundamental wichtige Konsequenz der Überlegungen Sartres zur Transzendenz der Psyche ist diejenige, dass der authentische Mensch im Übergang von der komplizenhaften zur reinen Reflexion die Psyche sich auflösen sehen wird.[174] Gemeint ist hiermit die Einsicht des authentischen Menschen, dass es sich bei den psychischen Fakten nicht um selbständig existierende und autonom agierende Entitäten im Innern seiner selbst handelt, sondern um transzendente, konstituierte Objekte der Reflexion, deren Sein lediglich ein geliehenes und virtuelles ist und deren Wirkkraft auf das Bewusstsein zwar real, aber nichtsdestoweniger rein magisch und irrational ist. Vergleicht man Sartres Überlegungen zur Transzendenz des Ego bzw. der Psyche mit der klassi-

170 BS, S. 8 / CC, S. 367.

171 SN, S. 321 / EN, S. 218.

172 Als „magisch" bezeichnet Sartre intrapersonelle Vorgänge, die alltagssprachlich, aber auch psychologisch als psychische Mechanismen bzw. Kausalrelationen beschrieben werden, also z.B. die emotionale Reaktion auf eine bestimmte Imagination. Zudem impliziert der Begriff „magisch" bei Sartre eine grundlegende Praxisabgewandtheit und bezeichnet im pejorativen Sinne Verhaltensweisen, die sich nicht real-technischer, sondern emotional-imaginärer Mittel bedienen. Siehe: unten, S. 139 f. Zum Begriff „Magie" bei Sartre siehe: Coorebyter, *Magie*.

173 Siehe: SN, S. 319 / EN, S. 217.

174 Siehe: EM, S. 829 f. / CM, 492.