

Vom Genießen der Passivität: Sartre und die Psychoanalyse

Andreas Cremonini

»Man wird eines Tages die Geschichte jener ambivalenten, durch Anziehung und Reserve gleichermaßen tief geprägten Beziehung schreiben müssen, die Sartre seit mehr als dreißig Jahren zur Psychoanalyse unterhält, und vielleicht sogar sein Werk in dieser Perspektive neu lesen« (J.-B. Pontalis).

»Die Frage ist, ob man der Freiheit gerecht werden und ihr etwas geben kann, ohne ihr alles zu geben. Wir haben weiter oben gesagt, dass *L'être et le néant* uns in diesem Punkt nach einer Fortsetzung zu rufen scheint und dass man vom Autor eine Theorie der Passivität erwartet« (M. Merleau-Ponty).

Sartre hat Zeit seines Lebens aus seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Psychoanalyse keinen Hehl gemacht. Von den frühesten Aufsätzen bis zu

»Die Frage ist, ob man der Freiheit gerecht werden und ihr etwas geben kann, ohne ihr alles zu geben. Wir haben weiter oben gesagt, dass *L'être et le néant* uns in diesem Punkt nach einer Fortsetzung zu rufen scheint und dass man vom Autor eine Theorie der Passivität erwartet« (M. Merleau-Ponty).

Sartre hat Zeit seines Lebens aus seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Psychoanalyse keinen Hehl gemacht. Von den frühesten Aufsätzen bis zu den späten Interviews ziehen sich kritische, zuweilen bissige Bemerkungen über Freuds Seelenlehre wie ein roter Faden durch sein Œuvre. Wenn zuweilen auch Tonlage und Rhetorik der Invektiven divergieren, so scheint das zugrunde liegende Argument doch stets dasselbe geblieben zu sein. Einige Berühmtheit erlangt hat es in der Fassung, die Sartre in *Das Sein und das Nichts* (1943) vorgetragen hat, doch findet es sich bereits in der frühen »Skizze einer Theorie der Emotionen« (1939). Der psychoanalytische Begriff des Unbewussten, so lautet Sartres Vorwurf, schwankt zwischen zwei Verwendungsweisen: Einmal wird er so verwendet, als ginge es darum, bewusstseinsinterne Verstehensbeziehungen zu thematisieren, ein andermal scheint er auf bewusstseinsexterne kausale Relationen reduzierbar. Diese beiden Erklärungstypen schließen einander jedoch aus.¹ Auf dieser von Sartre in seinen frühen philosophischen Texten analysierten und diagnostizierten Inkonsistenz des Begriffs des Unbewussten gründen die zahlreichen Verdikte, die Sartre über die Psychoanalyse ausgesprochen hat.²

Nun gibt diese Haltung strikter Ablehnung nicht von sich aus Anlass zur Nachfrage. In gewisser Weise ist sie typisch für den philosophischen Umgang mit Freuds Theorie, sie bestätigt insofern eher die Regel als die Ausnahme. Im Falle von Sartre gestaltet sich die Sache jedoch etwas komplizierter. Neben seiner ausgesprochen reservierten Haltung zur Psychoanalyse finden sich in seinem Werk auch mehr oder weniger verdeckte Hinweise darauf, dass Sartre ihr nicht so unversöhnlich gegenüberstand, wie es die offizielle Doktrin vermuten lässt. Bereits in seinem ersten philosophischen Hauptwerk macht Sartre ja deutlich, dass er die Psychoanalyse nicht als solche verwirft. Lediglich die Freud'sche, von Sartre als »empirisch«³ (dis)qualifizierte Psychoanalyse trifft die harte Kritik. Von jener anderen, existentiellen Psychoanalyse, die Sartre dem Leser anstelle der Freud'schen empfiehlt, heißt es demgegenüber: »Diese Psychoanalyse hat ihren Freud noch nicht gefunden; allenfalls vermitteln gewisse besonders geglückte Biografien eine Ahnung davon. Wir hoffen, an anderer Stelle versuchen zu können, anlässlich Flauberts und Dostojewskis zwei Beispiele dafür zu geben.«⁴ Betrachten wir diese Aussage im Rückblick, d. h. im Lichte von Sartres monumentaler Flaubert-Studie *Der Idiot der Familie*, so birgt sie einen ganz erstaunlichen Sinn, scheint sich doch Sartre selbst als neuen Freud anzukündigen. Ist also der gewichtige *Flaubert*, dessen Erscheinen hier um knapp 30 Jahre vorweggenommen wird, eine zweite *Traumdeutung*? So wäre Sartre am Ende gar nicht jener vehemente Kritiker der Psychoanalyse, als der er sich so gerne in Szene setzt, sondern umgekehrt ein »Hyper-Freudianer«, ein »Sartre, der freudianischer ist als Freud selbst«?⁵

Diese einfache Umkehrung greift gewiss zu kurz. Einiges spricht dafür, dass Sartre auch in den späteren Jahren zu keiner eindeutigen Haltung der Psychoanalyse gegenüber gefunden hat. Dies sei hier kurz an zwei Beispielen verdeutlicht. Das erste Beispiel zeigt uns Sartre in der ungewohnten Rolle eines Kenners und Verteidigers des Freud'schen Œuvres. Das im Auftrag des amerikanischen Regisseurs John Huston 1959 entstandene *Scénario Freud* entwirft ein erstaunlich faires, ausgewogenes und stellenweise eindringliches Bild jenes frühen Freud, der mit einer ihm noch unbekanntem Entdeckung ringt. Zwar wertet Sartre die Arbeit nachträglich als einen bloßen Geldauftrag⁶, doch begründet er das Scheitern der Zusammenarbeit etwas überraschend damit, dass er – Huston – nicht begriffen habe, was das Unbewusste sei: »Daher kamen alle Schwierigkeiten. Er wollte es unterdrücken, durch das Vor-Bewusste ersetzen. Er wollte um keinen Preis etwas vom Unbewussten wissen.«⁷ Es ist also Huston, so der scharfsinnige Kritiker der Psychoanalyse, der das Unbewusste verdrängt. Haben wir es hier mit einer philosophischen Konversion zu tun, oder handelt es sich nur um einen besonders raffinierten Fall von Übertragung?

Diese einfache Umkehrung greift gewiss zu kurz. Einiges spricht dafür, dass Sartre auch in den späteren Jahren zu keiner eindeutigen Haltung der Psychoanalyse gegenüber gefunden hat. Dies sei hier kurz an zwei Beispielen verdeutlicht. Das erste Beispiel zeigt uns Sartre in der ungewohnten Rolle eines Kenners und Verteidigers des Freud'schen Œuvres. Das im Auftrag des amerikanischen Regisseurs John Huston 1959 entstandene *Scénario Freud* entwirft ein erstaunlich faires, ausgewogenes und stellenweise eindringliches Bild jenes frühen Freud, der mit einer ihm noch unbekanntem Entdeckung ringt. Zwar wertet Sartre die Arbeit nachträglich als einen bloßen Geldauftrag⁶, doch begründet er das Scheitern der Zusammenarbeit etwas überraschend damit, dass er – Huston – nicht begriffen habe, was das Unbewusste sei: »Daher kamen alle Schwierigkeiten. Er wollte es unterdrücken, durch das Vor-Bewusste ersetzen. Er wollte um keinen Preis etwas vom Unbewussten wissen.«⁷ Es ist also Huston, so der scharfsinnige Kritiker der Psychoanalyse, der das Unbewusste verdrängt. Haben wir es hier mit einer philosophischen Konversion zu tun, oder handelt es sich nur um einen besonders raffinierten Fall von Übertragung?

Sartres Selbsteinschätzung scheint zunächst für Ersteres zu sprechen. In dem späten Interview *Selbstporträt mit siebzig Jahren* (1975) kommentiert er seine Arbeit am Drehbuch so, dass sie ihm eine »bessere Kenntnis Freuds« verschafft und ihn dazu veranlasst habe, seine Meinung über das Unbewusste zu ändern.⁸ Aus dieser Einschätzung des reifen Sartre ließe sich schließen, dass die frühe und heftige Ablehnung der Psychoanalyse zu einem Teil auf Unkenntnis beruhte. Des Weiteren könnte man annehmen, dass wir uns Sartre ab 1959 entweder als einen geläuterten Sympathisanten oder zumindest als einen nachsichtigeren Kritiker der Psychoanalyse vorstellen dürfen. Zumindest Letzteres ist jedoch nicht der Fall. Bereits 1964 findet Sartre zu der vertrauten Attitüde des unnachgiebigen Anklägers zurück. Seine Autobiografie *Die Wörter* beinhaltet eine ebenso aggressive wie darin zweideutige Abrechnung mit der psychoanalytischen Auffassung der Vaterfunktion⁹, und in dem 1969 veröffentlichten Dialog *Der Mann mit dem Tonband* tritt Sartres Intransigenz der Psychoanalyse gegenüber ganz unverstellt zutage.¹⁰ Kurzum: Betrachten wir Sartres Bemerkung, er habe 1959 seine Meinung über das Unbewusste geändert, im Lichte der genannten Texte, so wird sie unverständlich.

Bleibt der *Flaubert*. An dieser monumentalen Studie hat Sartre in verschiedenen Anläufen nicht weniger als dreiundzwanzig Jahre gearbeitet. Lässt sich mindestens dieses kapitale Werk als Markstein von Sartres Gesinnungswandel deuten? Erhebt hier ein neuer Freud seine Stimme? Auch wenn es schwer fällt, diese Frage direkt zu beantworten, so finden sich doch Anzeichen dafür, dass sich in Sartres Haltung etwas grundlegend geändert hat. Es ist vor allem ein anderer »Ton«, den Sartre im *Idiot der Familie* gegenüber der Psychoanalyse anschlägt und der seine letzte und größte von den vier anderen Biografien unterscheidet.¹¹ Beinahe beiläufig lässt Sartre psychoanalytisches Vokabular (Objektbeziehung, Regression, symbolischer Vater etc.) in seine Beschreibungen einfließen und gesteht diesen Begriffen dadurch ein deskriptives Recht zu. Auf einer eher konzeptionellen Ebene sind es seine eigenen Begriffe wie etwa die »Konstitution«, welche den Bewusstseinswandel dokumentieren. Sartres Ambition ist es ja zu zeigen, dass und wie Flauberts Neurose durch die spezifische – historische und persönliche – Konstellation der Familie Flaubert *konstituiert* wurde, wobei wir wissen, dass Sartre der Gefühlskälte von Flauberts Mutter eine kausale Bedeutung für die Passivität ihres Sohnes zuschreibt.¹² In dieser Hinsicht ist es gewiss nicht falsch, von einer Wandlung in Sartres Haltung zur Psychoanalyse zu reden. Es ist auch keineswegs abwegig, den Anstoß zu dieser Veränderung in Sartres Arbeit am Drehbuch Freud zu lokalisieren – Sartre tut dies, und Pontalis folgt ihm darin.¹³ Und auch das Drehbuch selbst gibt uns einen Wink in diese Richtung, wenn

Freuds berühmte Patientin »Dora« mit einem Exemplar der *Madame Bovary* die Szene betritt.¹⁴

Bezweifelt werden darf jedoch, dass Sartre *Flaubert* in der Lage ist, diese veränderte Haltung gegenüber der Psychoanalyse und ihren Grundannahmen konzeptionell zu integrieren. Denn hinter der rhetorischen Justierung des theoretischen Vokabulars bleibt Sartres Grundkonzeption vom Bewusstsein als einer frei entwerfenden Aktivität weitgehend intakt. Aus diesem Grund markiert auch Sartres Insistieren auf der »Passivität« Flauberts – ein Begriff, den Sartre als ein *Novum* für sein Denken in Anspruch nimmt¹⁵ – keinen eigentlichen Paradigmenwechsel in Sartres Philosophie, es entspringt lediglich einer Akzentverschiebung in einer Reihe von Sartre-typischen Dualismen. Es liegt deshalb nahe, Sartres Faszination für die Passivität als eine unvollständige Abkehr von seiner frühen, pathetischen Freiheitsphilosophie zu deuten, eine Ab- und Umkehr, die dem zugrunde liegenden Deutungsmuster jedoch verpflichtet bleibt.

Ich möchte auf den folgenden Seiten versuchen, Sartres ambivalentes Verhältnis zur Psychoanalyse entlang des Gegensatzes von Aktivität und Passivität nachzuzeichnen. Dabei werde ich in einem ersten Abschnitt Sartres Auffassung des Bewusstseins als einer ursprünglichen (negierenden) Aktivität darstellen. Im zweiten Abschnitt möchte ich zeigen, dass diese Idee einer ursprünglich entwerfenden Tätigkeit des Für-sich von Sartre in seinen frühen Schriften gegen die der Psychoanalyse zugeschriebenen Vorstellung von Passivität im Bewusstseinsleben entworfen ist. Ein dritter Abschnitt sondiert Gründe für Sartres striktes Festhalten am Dualismus von aktiv und passiv. Als einen möglichen Grund werde ich dabei Sartres weitgehend phänomenologisch argumentierende Sprachtheorie kurz erwägen, wobei auch deutlich

tät nachzuzeichnen. Dabei werde ich in einem ersten Abschnitt Sartres Auffassung des Bewusstseins als einer ursprünglichen (negierenden) Aktivität darstellen. Im zweiten Abschnitt möchte ich zeigen, dass diese Idee einer ursprünglich entwerfenden Tätigkeit des Für-sich von Sartre in seinen frühen Schriften gegen die der Psychoanalyse zugeschriebenen Vorstellung von Passivität im Bewusstseinsleben entworfen ist. Ein dritter Abschnitt sondiert Gründe für Sartres striktes Festhalten am Dualismus von aktiv und passiv. Als einen möglichen Grund werde ich dabei Sartres weitgehend phänomenologisch argumentierende Sprachtheorie kurz erwägen, wobei auch deutlich

werden wird, dass Sartre ab Mitte der sechziger Jahre zwei ganz unterschiedliche Sprachtheorien vertritt, die relativ unverbunden nebeneinander existieren. Zwar zeichnet sich in Sartres Idee einer magischen Materialität der Sprache eine Überwindung des Gegensatzes von aktivem Für-sich- und passivem An-sich-Sein ab, doch scheint diese Möglichkeit von Sartre eher literarisch erprobt als philosophisch erwogen worden zu sein. Im letzten und vierten Abschnitt möchte ich mithilfe von Lacans Konzept des Genießens zeigen, wie mithilfe einer Verschiebung innerhalb von Sartres begrifflichem Apparat eine Passivität des Für-sich gedacht werden könnte, die nicht den von Sartre perhorreszierten Folgen unterliegt.

1. DAS FÜR-SICH ALS REINE AKTIVITÄT

Vergegenwärtigen wir uns die grundlegende Intuition, die Sartre in *Das Sein und das Nichts* (1943) in verschiedenen theoretischen Idiomen zu artikulieren versucht, so könnte man sie vielleicht so umschreiben: Das Bewusstsein (Für-sich) ist eine Seinsart *sui generis*. Sie ist von der Seinsart des Gegenständlichen (An-sich) radikal verschieden. Während das An-sich von Sartre mit den parmenideischen Attributen der Identität, der Unveränderlichkeit und der Selbstgenügsamkeit charakterisiert wird, wird das Bewusstsein umgekehrt als Mangel, als Flüssigkeit oder als Nichts bestimmt. Die konstruktive Pointe dieser spekulativen Festlegung liegt darin, dass sie es Sartre erlaubt, zwei Dinge zugleich zu behaupten: Erstens, jeder äußerliche, »gegenständlichende« Zugang zur menschlichen Realität verfehlt den spezifischen Seinsmodus des Für-sich; die Realität des Für-sich erschließt sich angemessen nur in der Perspektive der ersten Person. Darin kommt zum Ausdruck, was man Sartres Subjektivismus nennen könnte. Die zweite Behauptung lautet demgegenüber: Das menschliche Bewusstsein ist wesentlich »Bewusstsein von etwas«. Anders als Husserl, von dem Sartre diese Definition übernimmt, begreift Sartre die Intentionalität des Bewusstseins jedoch so, dass er in die Strukturstelle des »etwas« eine vom Für-sich grundsätzlich verschiedene Seinsart – das An-sich-Sein – einsetzt. Das Bewusstsein hat den Inhalt somit nicht aus sich selbst, sondern es hat ihn aus der Welt. Diese von Sartre zu einem »ontologischen Beweis«¹⁶ stilisierte Idee einer notwendigen Bezogenheit des Bewusstseins auf etwas dem Bewusstsein »Äußeres« ist Ausdruck von Sartres Realismus oder seines harten Externalismus.¹⁷

Die auch für Sartre entscheidende Frage ist natürlich, wie diese beiden Behauptungen übereinander gelegt werden können. Traditionellerweise tendieren der Subjektivismus, den man als eine Spielart des Idealismus verstehen kann, und der Realismus dahin, als inkompatible Optionen zu gelten (auch wenn hochrangige philosophische Entwürfe ihre Fruchtbarkeit immer wieder in einer systematischen Vermittlung dieses Gegensatzes unter Beweis gestellt haben). Sartre begegnet diesem offensichtlichen Problem, indem er eine Figur aus Heideggers Analyse des Daseins heranzieht und sie für seine Zwecke abwandelt.¹⁸ Das Für-sich, so Sartres Annahme, ist nicht nur Anwesenheit in der Welt (also »Bewusstsein von etwas« im Husserl'schen Sinne), es ist auch Anwesenheit bei sich (*présence à soi*). Dabei versteht Sartre das Verhältnis von (Welt-)Bewusstsein und Selbstbewusstsein ausdrücklich nicht als eine Alternative, wie ein Reflexionsmodell von Selbstbewusstsein es etwa nahe legen würde, sondern als ein Verhältnis der ontologischen Implikation. Das heißt: Jedes intentionale Bewusstsein ist zugleich präreflexives, d. h. nicht setzendes »Bewusstsein (von) sich«¹⁹, weil das präreflexive Cogito, so

Sartre, »den einzig möglichen Existenzmodus für ein Bewusstsein von etwas«²⁰ darstellt. Das präreflexive Cogito ist somit nicht ein Resultat von Reflexion, es ist auch keine (transzendental-)logische Voraussetzung des Bewusstseins (im Sinne des kantischen Begleitenkönnens), es ist die konkrete ontologische Bedingung des Bewusstseins.

Es ist deutlich, dass in dieser Argumentation bewusstseinstheoretische, ontologische, aber auch handlungstheoretische Motive eng miteinander verflochten sind. Doch beleuchten diese Motive stets denselben grundlegenden Sachverhalt: Das Für-sich entgeht der Kausalität der Welt, es löst sich vom »Leim des Seins«²¹. Dies ist deshalb möglich, weil das Für-sich seinem Wesen nach aktive Nichtung oder – wie Sartre es auch formuliert – ein »Sich-Losreißen«²² ist. Diese Fähigkeit, sich von der Welt abzustößen, sich ihr zu entwinden (*s'arracher, se désengluer*), hat nach Sartre jedoch eine Voraussetzung: Die menschliche Realität vermag dem An-sich-Sein nur dann zu entkommen, wenn das Für-sich nicht nur eine Distanzierung vom An-sich der Welt, sondern zugleich ein »Losreißen von sich selbst«²³ ist. Nur wenn im Für-sich keine Spur von An-sich-Sein, kein Rest von Natur oder einer anderen substantiellen Wesensbestimmung²⁴ übrig bleibt, nur wenn das Für-sich als reine nichtende Aktivität gedacht wird, wird die menschliche Realität als das erfasst, was sie nach Sartre in ihrer radikalsten Bestimmung ist: als Freiheit.²⁵ Damit sind wir beim innersten Kern von Sartres Philosophieren angelangt. Unter dem Stichwort der Freiheit entfaltet die ontologisch-phänomenologische Analyse der menschlichen Realität ihre handlungstheoretischen Konsequenzen, welche die negativen Aspekte der menschlichen Realität in ein neues Licht rückt. Sartre zufolge ist die wesensmäßige Unbestimmtheit des menschlichen Seins nämlich zugleich die Grundlage seiner Selbstbestimmung. Der Mensch, so schreibt Sartre in *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, »ist nichts anderes als das, wozu er sich macht«²⁶. Handlung ist demzufolge eine zentrale Kategorie nicht nur von Sartres politischer Philosophie und seiner Geschichtsphilosophie, ihr kommt auf einer fundamentalen Ebene entscheidende Bedeutung auch in Sartres Konzeption des Für-sich zu. Auch das Bewusstsein ist aufgrund seiner inhärenten Negativität eine Tätigkeit – oder, wie Sartre es auch nennt: »Entwurf«²⁷ –, wobei diese fundamentale Aktivität des Bewusstseins sowohl in epistemischer wie auch in normativer Hinsicht thematisiert werden kann.

Für Sartres erkenntnistheoretische Position ist entscheidend, dass die Welt bereits auf der Ebene der bloßen Erscheinung minimal gedeutet ist. Bewusstsein ist zwar Bewusstsein von der Welt und darin Kontakt mit dem An-sich, aber in die Konstitution dieses »etwas« sind bereits mannigfache Überzeugungen, Erwartungen und dergleichen eingeflossen, die den prähematischen Horizont jeder Wahrnehmung von etwas ausmachen und das in der Wahr-

nehmung aktualiter Gegebene in diesem Sinne »transzendieren«²⁸. Bewegt sich Sartre hier *grosso modo* auf der Linie Husserls, so geht seine Auffassung von der normativen Dimension der Aktivität des Für-sich über die Phänomenologie im engeren Sinne hinaus.²⁹ Sartres Verständnis zufolge sind nämlich »Werte« nicht einfach ein Teil unserer empirischen bzw. psychologischen Realität, sie repräsentieren einen eigenen, eigentümlichen Seinstyp.³⁰

Die entscheidende Begründung dazu findet sich in Sartres Handlungstheorie. Auch Handeln ist Sartres zufolge »grundsätzlich intentional«³¹, d. h., es ist ein zweckgerichtetes Tun, und dieser Zweck ist der Struktur des Bewusstseins intern. Das heißt zunächst negativ, dass Beschreibungen wie »A verursacht B« der Erklärung von menschlichem Handeln grundsätzlich unangemessen sind. Ein Raucher, der aufgrund einer Unachtsamkeit ein Pulverfass in die Luft jagt, so Sartres Beispiel, hat nicht gehandelt³², er hat durch sein Verhalten lediglich eine Kausalkette von Ereignissen angestoßen, deren Resultat von ihm nicht beabsichtigt war. Was das Handeln vom Verursachen von Ereignissen unterscheidet, ist somit die dem Handeln inhärente Zweckorientierung. Sartre drückt dies auch so aus, dass der Zweck eine andere ontologische Qualität besitzt als die Ursache. Während die Ursache ein Ereignis im Bereich des An-sich ist, *ist* der Zweck nicht in demselben Sinne. Was immer der Zweck einer Handlung ist, er verweist Sartre zufolge auf etwas Abwesendes, einen Mangel in der bestehenden Welt (und damit auf ein in dieser engagiertes Für-sich zurück). Wäre dem nicht so, so fehlte gewissermaßen die Zielorientierung und damit auch der Anlass zu einer Handlung, denn dem Sein als solchem (An-sich) lässt sich keine Sollensperspektive abgewinnen.

Damit reformuliert Sartre die bekannte Unterscheidung von Handlungstologische Qualität besitzt als die Ursache. Während die Ursache ein Ereignis im Bereich des An-sich ist, *ist* der Zweck nicht in demselben Sinne. Was immer der Zweck einer Handlung ist, er verweist Sartre zufolge auf etwas Abwesendes, einen Mangel in der bestehenden Welt (und damit auf ein in dieser engagiertes Für-sich zurück). Wäre dem nicht so, so fehlte gewissermaßen die Zielorientierung und damit auch der Anlass zu einer Handlung, denn dem Sein als solchem (An-sich) lässt sich keine Sollensperspektive abgewinnen.

Damit reformuliert Sartre die bekannte Unterscheidung von Handlungsgründen und Handlungsmotiven strikte entlang der Unterscheidung von Sein und Sollen. In Sartres Auffassung des menschlichen Handelns gibt es in gewisser Weise nur Handlungsgründe, und dies wesentlich deshalb, weil das Für-sich frei ist. Jedes Handeln aus einer bestimmten (inneren oder äußeren) Situation heraus bezieht sich nämlich auf diese Situation vermittelt einer »zweifache[n] Nichtung«³³: Das Für-sich muss einerseits einen »idealen Zustand als reines gegenwärtiges Nichts«, es muss andererseits die »augenblickliche Situation in Bezug auf diesen Zustand als Nichts« setzen³⁴. Anders formuliert: Der Grund für eine Handlung verweist zum einen auf einen Mangel in einer bestehenden Situation (z. B. ein unerträgliches Leid), zum anderen auf ein virtuelles, aber als wertvoll erachtetes Sein (z. B. ein besseres Leben), das diesen Mangel behebt. Beide Aspekte hängen Sartre zufolge eng miteinander zusammen, denn ein bestimmtes Leid wird nur dann als unerträglich (im Sinne eines Handlungsgrundes) erfahren, wenn es zumindest implizit bereits im Lichte eines besseren Lebens gedeutet wurde.

Die Analyse dieser normativen Dimension des Handlungszwecks hat nach Sartre weitreichende Konsequenzen. Indem Sartre auf dem utopischen oder kontrafaktischen Gehalt des Handlungszwecks insistiert, bleibt auch im menschlichen Handeln die Freiheit des Für-sich gewahrt.³⁵ Handeln als absichtliches und zweckgerichtetes Tun ist weder durch äußere objektive Umstände (Furcht, Leiden, Verlockung, Gelegenheit etc.) noch durch innere subjektive Zustände (Angst, Begierde, Trauma etc.) determiniert. Dies ist deshalb so, weil auch das konkrete Handeln in der Welt aufgrund seiner Zweckorientierung im gewissermaßen transzendentalen Handeln des Bewusstseins oder – wie Sartre sagt – der entwerfenden Tätigkeit des Für-sich gegründet bleibt.

Die Rückführung des konkreten Handelns auf das »transzendente« Handeln des Für-sich als Entwurf macht auf eine generelle Doppeldeutigkeit in Sartres Terminologie aufmerksam. Das freie Handeln des Für-sich – oder das, was Sartre auch etwas missverständlich seine »Wahl« nennt – besitzt eine konkrete (empirische) und eine »quasi-transzendente« Bedeutung. Während das konkrete, empirische Handeln sich in einer bereits gedeuteten Welt vollzieht, besteht das primäre fundierende Handeln aus einer entwerfenden Tätigkeit, durch die sich »Welt« erst erschließt. Analog zu dieser Unterscheidung treffen die Merkmale, die wir gewöhnlich mit dem Akt des Wählens verbinden, nur auf die konkrete, empirische Wahl zu, in der ich mich beispielsweise für Vanilleeis statt für Schokoladeneis entscheide. Die willentliche Entscheidung baut sich wie das konkrete Handeln überhaupt von bestimmten Handlungsalternativen in einer gedeuteten Welt her auf. Demgegenüber ist das, was Sartre »Entwurf« nennt, »Ausdruck einer ursprünglicheren, spontaneren Wahl als einer, die man willentlich nennt«³⁶.

Während das konkrete, empirische Handeln sich in einer bereits gedeuteten Welt vollzieht, besteht das primäre fundierende Handeln aus einer entwerfenden Tätigkeit, durch die sich »Welt« erst erschließt. Analog zu dieser Unterscheidung treffen die Merkmale, die wir gewöhnlich mit dem Akt des Wählens verbinden, nur auf die konkrete, empirische Wahl zu, in der ich mich beispielsweise für Vanilleeis statt für Schokoladeneis entscheide. Die willentliche Entscheidung baut sich wie das konkrete Handeln überhaupt von bestimmten Handlungsalternativen in einer gedeuteten Welt her auf. Demgegenüber ist das, was Sartre »Entwurf« nennt, »Ausdruck einer ursprünglicheren, spontaneren Wahl als einer, die man willentlich nennt«³⁶.

Charakteristisch für diese ursprüngliche, spontanere Wahl des Für-sich ist, dass sie nur in einer eigentümlichen Verschränkung von Zukunft und Vergangenheit, in einer Art *futurum exactum*, fassbar ist. Dass der Mensch Entwurf ist, heißt für Sartre: »der Mensch wird zuerst das sein, was er zu sein entworfen haben wird. Nicht, was er will. Denn was wir gewöhnlich unter wollen verstehen ist eine bewusste Entscheidung, die bei den meisten von uns erst später gefällt wird, von demjenigen, zu dem sie sich selbst gemacht haben«³⁷. Die reflexive Wahl, in der wir uns mit Gründen für die eine und gegen die andere Alternative entscheiden, ist demzufolge nicht das Paradigma der menschlichen Freiheit. Freiheit im Sinne der Wahlfreiheit ist Sartre zufolge abhängig von einer vorausgehenden, ursprünglicheren Freiheit, die er »Entwurf« nennt. Es ist jedoch wichtig zu sehen, dass Sartre nicht bei einem einseitigen Fundierungsverhältnis stehen bleibt. Er sagt deutlich, dass die reflexive Wahl die primäre Wahl zum »Ausdruck«³⁸ bringe, was ich so verstehen möchte, dass sich der Gehalt oder das *Was* der ursprünglichen

Wahl in einer Reihe von konkreten Einzelentscheidungen artikuliert. Der ursprüngliche, fundierende Entwurf tritt als die (transzendente?) Vergangenheit von zukünftigen konkreten Einzelentscheidungen in Erscheinung, er ist als er selbst nicht erfahrbar.³⁹

Wenn wir mit Sartre also eine fundierende Ebene der Tätigkeit des Für-sich von einer fundierten oder abgeleiteten Ebene unterscheiden wollen, dann können wir dies tun, indem wir genauer als Sartre selbst diese beiden Ebenen terminologisch auseinander halten. Ich werde im Sinne dieser Präzisierung fortan die verwendeten Begriffe indexieren. Wenn von der welterschließenden Funktion des Für-sich die Rede sein soll – also von dem, was Sartre terminologisch einigermaßen kohärent »Urwahl« oder »Entwurf« nennt –, werde ich, sofern andere Begriffe herangezogen werden, diese mit dem Index 1 markieren (z. B. Aktivität₁). Wenn ich mich auf Wahlhandlungen im Rahmen einer konkreten, empirischen Situation beziehen will, werde ich dies durch einen Index 2 (z. B. Wahl₂) kennzeichnen.

2. PASSIVITÄT ALS PROBLEM

Sartre begreift das Für-sich als eine ursprüngliche entwerfende Aktivität. Im Kontext von Sartres Handlungstheorie ist zudem deutlich geworden, dass Sartre zwei Ebenen der Aktivität des Für-sich – eine ursprüngliche, fundierende (Aktivität₁) und eine empirisch-konkrete (Aktivität₂) – voneinander unterscheidet. Geht man davon aus, dass sich der Begriff der Aktivität nicht ohne seinen Gegenpol der Passivität bestimmen lässt, so ist zu erwarten, dass sich diese Differenzierung auch auf den Begriff der Passivität abbilden lässt.

2. PASSIVITÄT ALS PROBLEM

Sartre begreift das Für-sich als eine ursprüngliche entwerfende Aktivität. Im Kontext von Sartres Handlungstheorie ist zudem deutlich geworden, dass Sartre zwei Ebenen der Aktivität des Für-sich – eine ursprüngliche, fundierende (Aktivität₁) und eine empirisch-konkrete (Aktivität₂) – voneinander unterscheidet. Geht man davon aus, dass sich der Begriff der Aktivität nicht ohne seinen Gegenpol der Passivität bestimmen lässt, so ist zu erwarten, dass sich diese Differenzierung auch auf den Begriff der Passivität abbilden lässt. Ich werde im Folgenden versuchen, diese beiden Ebenen der Passivität darzustellen, um schließlich der eigentlich interessanten Frage nachzugehen, ob Passivität bereits auf der Ebene des Entwurfes möglich ist.

Eine der scharfen Pointen der Sartre'schen Philosophie liegt bekanntlich darin, dass sie den Menschen für alles und jedes verantwortlich macht, auch für Ereignisse, die ihm angeblich von außen (oder von innen) »zustoßen«. Sartres Behauptung bezieht ihre Provokationskraft aus dem Umstand, dass sie mit einer unserer basalen moralischen Intuitionen konfligiert. Diese etwa von Kant systematisch ausgearbeitete Intuition lautet: Wir können für Ereignisse (innere und äußere) nicht verantwortlich gemacht werden. Verantwortung ist nur dort, wo auch gehandelt, d. h. gewollt wurde, und »wollen« im eigentlichen Sinne tue ich Kant zufolge dann, wenn ich nach Regeln der praktischen Vernunft will. Anders Sartre. An einer ganzen Reihe von mehr oder weniger alltäglichen Beispielen legt er dar, dass ich auch für Dinge verantwortlich gemacht werden kann, die sich dem *common sense* nach meiner

Einflussnahme entziehen. So bin ich nach Sartre auch dann für mein Verhalten verantwortlich, wenn ich von Affekten wie Trauer⁴⁰ oder Todesangst⁴¹ heimgesucht werde, wenn ich am Spieltisch der abgeschworenen Spielsucht von neuem erliege⁴² oder unter den Strapazen einer Wanderung zusammenbreche.⁴³

Die Strategie, mit der Sartre diese Beispiele als Fälle von Freiheit reklamiert, ist in allen Fällen dieselbe. Auch Sartre gesteht zunächst zu, dass wir nur für das verantwortlich sind, was von uns in irgendeiner Weise beeinflusst werden kann. Doch anders als das geläufige Verständnis fasst Sartre den Begriff der Handlung weiter. Seiner Ansicht zufolge umfasst er auch den grundlegenden Entwurf des menschlichen Daseins, also seine ursprüngliche Stellung zur Welt. Ja, in gewisser Weise ist für Sartre richtig, dass der Begriff der Handlung im strikten und engen Sinne nur auf diese Ebene des ursprünglichen Entwurfes zutrifft. Nur das Für-sich ist *reine* Aktivität, es ist reine Distanzierung von aller inneren und äußeren Gegenständlichkeit. Weil dem aber so ist, weil das Für-sich radikal frei ist, kann es durch kein inneres oder äußeres Sein beeinflusst werden. So sind, um auf die genannten Beispiele zurückzukommen, weder meine Vergangenheit als Spieler noch die Strapazen, denen mein Körper auf einer Gebirgstour ausgesetzt ist, Motive (im Sinne von Ursachen), die mein Handeln kausal determinieren. Weder die Versuchung der Spielleidenschaft noch die körperlichen Schmerzen sind an sich, d. h. ohne die Vermittlung einer Bedeutung, die ich ihnen beilege, gegeben. Ob mir also die Leidenschaft als etwas erscheint, dem ich nicht gewachsen sein werde, oder ob mir der Schmerz in meinen Schenkeln als etwas zu Überwindendes erscheint, lässt sich nicht der Sache selbst entnehmen. Es hängt Sartre zufolge einzig und allein von meinem ursprünglichen Entwurf ab, d. h. von der Frage, als was für eine Person ich mich gewählt habe.⁴⁴

Mit Blick auf die oben gemachte Differenzierung zwischen den beiden Ebenen, auf denen der Begriff Handlung bei Sartre operiert, könnte man sagen, dass die Frage, ob etwas eine »Handlung« oder ein »Widerfahrnis« ist, sich nicht in Rekurs auf die intrinsische Beschaffenheit eines mentalen Zustandes oder eines Sachverhaltes in der Welt entscheiden lässt. Ob ich etwa meine Todesangst als Impuls zur Flucht erfahre oder umgekehrt als Appell, Widerstand zu leisten, hängt wiederum davon ab, welche Haltung ich der Welt und den Anderen gegenüber einnehme, letztlich von der Frage, was für eine Person ich sein will. Unsere umgangssprachliche Unterscheidung von Handlungen und Widerfahrnissen, von aktivem Tun und passivem Erleben, ist Sartres Analyse zufolge Oberflächeneffekt einer grundlegenderen Aktivität, die allem Erfahren vorausliegt. Anders formuliert: Der Gegensatz von Aktivität₂ und Passivität₂ hat kein *fundamentum in re*, er ist von einer Aktivität₁ abhängig, welche der bedeutungstiftende Entwurf des Für-sich ist.

Die Rede von passiven₂ Komplexen in unserem Erleben (Affekt, Leidenschaft, äußerer Zwang etc.) ist also Sartre zufolge kein Einwand gegen die These von der grundlegenden Freiheit des Für-sich. Die ontologische Auszeichnung des Für-sich als spontane, d. i. voraussetzungslose Nichtung aller positiven Gegebenheiten sowie die bewusstseinstheoretische Notwendigkeit einer präreflexiven Schicht im Cogito sind die zwei Behauptungen, mit denen Sartre seine These der Freiheit flankiert. Auf der Grundlage von Sartres Selbstverständnis ist Passivität₂ also kein ernsthaftes Problem. Der Anschein unveränderlicher, positiver Gegebenheiten in der Welt und in mir erweist sich als bloßer Schein: Die menschliche Realität ist Entwurf, der Mensch ist nur, wozu er sich macht. Wie steht es aber mit der Möglichkeit einer Passivität₁? Es ist interessant zu sehen, dass Sartres prinzipielle Ablehnung der Freud'schen Psychoanalyse genau im Umkreis dieser Frage auftaucht. Bereits in *Die Transzendenz des Ego* (1936/37) kritisiert Sartre die psychoanalytische Idee eines anonymen Unbewussten als eine »grobe und materialistische Interpretation einer richtigen Intuition«⁴⁵. Richtig an dieser Intuition ist Sartre zufolge, dass das Bewusstsein nicht von einem personalen Pol, dem Ich, ausgeht. Falsch an der psychoanalytischen Deutung dieses Sachverhalts ist hingegen die Annahme, dass das Unbewusste der Grund unseres spontanen Bewusstseins sei, weil daraus »notwendig eine *passive* Existenz«⁴⁶ resultiert. In der zwei Jahre später erschienenen »Skizze einer Theorie der Emotionen« (1939) vertieft Sartre dieses Argument, indem er den Begriff der Bedeutung ins Spiel bringt. Sartres Kritik lautet hier, dass das Prinzip der psychoanalytischen Erklärung, die das Symptom als symbolische Befriedigung einer sexuellen Neigung auffasst, in ein Dilemma zwischen zwei inkompatiblen Erklärungsstrategien führt. Die erste dieser beiden Strategien begreift die unbewusste Bedeutung als etwas dem Bewusstsein *Internes*. Das heißt, dass das Unbewusste der Grund unseres spontanen Bewusstseins sei, weil daraus »notwendig eine *passive* Existenz«⁴⁶ resultiert. In der zwei Jahre später erschienenen »Skizze einer Theorie der Emotionen« (1939) vertieft Sartre dieses Argument, indem er den Begriff der Bedeutung ins Spiel bringt. Sartres Kritik lautet hier, dass das Prinzip der psychoanalytischen Erklärung, die das Symptom als symbolische Befriedigung einer sexuellen Neigung auffasst, in ein Dilemma zwischen zwei inkompatiblen Erklärungsstrategien führt. Die erste dieser beiden Strategien begreift die unbewusste Bedeutung als etwas dem Bewusstsein *Internes*. Das heißt, dass das Bewusstsein zumindest ein implizites Wissen von dieser Bedeutung haben muss, insofern trifft die Bezeichnung »unaufrichtig« (*de mauvaise foi*) den Sachverhalt besser als »unbewusst«. Das ist der Erklärungstyp einer existentiellen Hermeneutik und die Auffassung, die Sartre in seiner existentiellen Psychoanalyse vertreten wird. Die zweite der beiden Strategien versteht die unbewusste Bedeutung als etwas dem Bewusstsein *Externes*, wodurch dem Unbewussten ein Sein vom Typ eines Faktums zugesprochen wird. Wenn jedoch die sexuelle Neigung, die das Symbol im Bewusstsein symbolisiert, als ein äußerlicher Sachverhalt konzipiert wird, dann verweist das Symbol auf das Symbolisierte, wie »verkohlte Holzstücke«⁴⁷ auf das Feuer, das sie verursacht hat. In diesem zweiten, reduktionistischen Erklärungstyp werden die Beziehungen zwischen Bedeutungen auf kausale Einwirkungen reduziert. Weil aber die Psychoanalyse an beiden Erklärungstypen festzuhalten scheint, ist ihr Prinzip zutiefst widersprüchlich: »Es ist die tiefe Widersprüchlichkeit

jeder Psychoanalyse, zwischen den von ihr untersuchten Phänomenen zugleich eine Kausalitätsverbindung und eine Verstehensverbindung zu präsentieren. Diese beiden Typen von Verbindungen sind unvereinbar.«⁴⁸

Es scheint mir klar, dass Sartre in den genannten Passagen von etwas spricht, das wir vor dem Hintergrund der gemachten Unterscheidung als Passivität₁ bezeichnen können. Die Frage nach der Möglichkeit von Psychoanalyse lässt sich also in Sartres Terminologie als die Frage nach der Möglichkeit von Passivität auf der Ebene des fundierenden Entwurfes reformulieren. Ebenso klar scheint mir auch die Tatsache, dass Sartre diese Frage vor dem Hintergrund seiner Vorannahmen nur verneinen kann. Zwar sucht er mit dem Phänomen der *mauvaise foi* und dem Konzept einer existentiellen Psychoanalyse das Deutungsangebot der Psychoanalyse zu beerben, doch fragt es sich, ob Sartre für die rigorose Ablehnung von Passivität₁ nicht auch einen hohen Preis entrichtet. Von der Sache her jedenfalls scheint fraglich, ob Sartres Strategie der Flexibilisierung und Verflüssigung subjektiver Identität nicht ihrerseits eine Erklärungslücke aufreißt, etwa wenn es darum geht, dem Phänomen der Verfestigung und Unkorrigierbarkeit subjektiver Lebensentwürfe gerecht zu werden. Oder anders formuliert: Bleibt uns Sartres Modell nicht eine Erklärung dafür schuldig, dass sich gewisse Entwürfe als hysterisch, zwanghaft oder pervers wählen und an diesem Entwurf auch dann festhalten, wenn sie mit massiven Einschränkungen der Lebensperspektiven verbunden sind?

Wenn ich richtig sehe, finden sich in Sartres Werk zwei voneinander divergierende Antworten auf diese Frage: eine philosophische, mehr oder weniger explizite, und eine nicht begriffliche, eher diffuse. Die philosophische Antwort besteht darin, dass Sartre die Unfreiheitsgrade der menschlichen Existenz einerseits mit dem Begriff der Faktizität verknüpft und andererseits – zu werden. Oder anders formuliert: Bleibt uns Sartres Modell nicht eine Erklärung dafür schuldig, dass sich gewisse Entwürfe als hysterisch, zwanghaft oder pervers wählen und an diesem Entwurf auch dann festhalten, wenn sie mit massiven Einschränkungen der Lebensperspektiven verbunden sind?

Wenn ich richtig sehe, finden sich in Sartres Werk zwei voneinander divergierende Antworten auf diese Frage: eine philosophische, mehr oder weniger explizite, und eine nicht begriffliche, eher diffuse. Die philosophische Antwort besteht darin, dass Sartre die Unfreiheitsgrade der menschlichen Existenz einerseits mit dem Begriff der Faktizität verknüpft und andererseits – das scheint mir der interessantere Versuch – sie als Selbstbindungen konzipiert. Beide Antworten sind jedoch auf bestimmte Weise ungenügend. Was die Faktizität der menschlichen Realität anbelangt, so ist bereits auf dem Boden von Sartres Selbstverständnis klar, dass Freiheit bzw. Entwurf nur im Wechselspiel mit Geworfenheit oder Faktizität ist. Sartre formuliert dies knapp: »Es gibt Freiheit nur in Situation«. Aber er fährt sogleich fort: »und es gibt Situation nur durch Freiheit«⁴⁹. Es ist also klar, dass Faktizität die Freiheit des Für-sich nicht zu begrenzen, ihr nur einen Inhalt zu geben vermag. Auch wenn Sartre ohne zu zögern zugestehen würde, dass es nicht bedeutungslos ist, in welchem Milieu jemand aufwächst, so würde er doch die These verteidigen, dass dieses Faktum den individuellen Lebensentwurf eines Menschen nicht zu determinieren vermag. Die Schule, die ich besuche, das Elternhaus, in dem ich aufwache, die Sprache, die ich spreche, es sind dies gewissermaßen nur die Vorgaben, von denen sich der Entwurf dessen, wer ich bin, abstößt. Aufgrund der Faktizität des Menschen ist Freiheit immer

konkret, d. h. Freiheit unter bestimmten Umständen, sie ist dadurch jedoch in ihren Möglichkeiten nicht beschränkt.

Die zweite, philosophisch brisantere Möglichkeit, Passivität auf der Ebene des unmittelbaren Für-sich zu denken, besteht darin, dem Für-sich die Fähigkeit der Selbstfaszination, der Selbstfesselung zuzuschreiben. Einige interessante Ansätze zu einer Theorie eines solchen magischen Vermögens finden sich wiederum in Sartres früher »Skizze einer Theorie der Emotionen« (1939). Sartres Ausgangspunkt ist hier die zuerst von Heidegger hervorgehobene Eigentümlichkeit, dass Emotionen zunächst als ein Aspekt der Welt wahrgenommen werden. Das emotionale Bewusstsein ist somit in erster Linie ein »Glaubensphänomen«⁵⁰, die Emotion wird von einem unmittelbaren Seinsglauben getragen: »Die an den Gegenständen wahrgenommenen emotionalen Qualitäten werden als Qualitäten der Gegenstände gesetzt.« Das heißt aber: »Die Emotion wird erlitten.«⁵¹ Dieses Erleiden der Erregung ist Sartre zufolge jedoch nur scheinbar eine Passivität, die dem Bewusstsein von der Welt her zugefügt wird, sie ist aufgrund der präreflexiven Struktur des Bewusstseins eigentlich eine Selbstaffektion. Zwar ist das präreflexive Cogito ganz Bewusstsein (von) der Welt, und als solches ist es ganz bei den Dingen oder Anwesenheit beim Sein (*présence à l'être*). Zugleich ist das präreflexive Cogito aber auch ganz bei sich selbst (*présence à soi*), denn in der Anwesenheit bei den Dingen ist das Bewusstsein schon über diese hinaus, d. h. Anwesenheit bei ihren transzendenten Bedeutungen und darin wiederum Anwesenheit bei sich. Dem präreflexiven Bewusstsein (von) etwas erscheint somit »sein eigenes Tun« in entfremdeter Gestalt, es scheint ihm von der Welt her zu kommen. Es ist, wie Sartre pointiert formuliert, »Opfer seiner eigenen Falle«⁵².

Bewusstseins eigentlich eine Selbstaffektion. Zwar ist das präreflexive Cogito ganz Bewusstsein (von) der Welt, und als solches ist es ganz bei den Dingen oder Anwesenheit beim Sein (*présence à l'être*). Zugleich ist das präreflexive Cogito aber auch ganz bei sich selbst (*présence à soi*), denn in der Anwesenheit bei den Dingen ist das Bewusstsein schon über diese hinaus, d. h. Anwesenheit bei ihren transzendenten Bedeutungen und darin wiederum Anwesenheit bei sich. Dem präreflexiven Bewusstsein (von) etwas erscheint somit »sein eigenes Tun« in entfremdeter Gestalt, es scheint ihm von der Welt her zu kommen. Es ist, wie Sartre pointiert formuliert, »Opfer seiner eigenen Falle«⁵².

Ohne diese frühe Skizze eines magischen oder projektiv-empathischen Weltbezugs überbewerten zu wollen, scheint mir doch bemerkenswert, dass sich Sartre um eine Explikation solcher Bewusstseinszustände überhaupt bemüht. Er verrät damit ein Problembewusstsein, das sich vor dem Hintergrund seiner rigiden philosophischen Überzeugungen kaum erwarten ließe. Doch steht diese frühe Gedankenskizze keineswegs so unverbunden in Sartres Œuvre, wie es zunächst den Anschein haben mag. So zieht sich etwa ein roter Faden von der frühen Theorie des magischen Bewusstseins zur Theorie des Für-Andere in *Das Sein und das Nichts*. Das magische Bewusstsein ist nämlich keineswegs ein bloß subjektiver und deshalb illusorischer Zustand der Welt. »Es gibt eine existentielle Struktur der Welt, die magisch ist«⁵³, schreibt Sartre in der *Theorie der Emotionen*. Diese Struktur wurzelt im Bereich des Intersubjektiven: »der Mensch [ist] für den Menschen immer ein Zauberer, und die soziale Welt ist zunächst magisch«⁵⁴. So zeichnet sich im Bereich des Sozialen jene »irrationale Synthese aus Aktivität und Passivi-

tät«⁵⁵ ab, die Sartre in *Das Sein und das Nichts* im Rahmen des Blicks entfalten wird. Doch der Faden reißt hier nicht ab. Er lässt sich weiterspinnen zu den großen Biografien, in denen Sartre geduldig und aufmerksam das Leben seiner Protagonisten analysiert, um jenes Ereignis zu isolieren, in dem alles entschieden wurde, in dem die ursprüngliche Wahl vollzogen wurde. Dieses Ereignis – und das verbindet es mit dem Sein-für-Andere – kommt vom Anderen her. Das »schwindelerregende Wort« Genets – »Du bist ein Dieb!«⁵⁶ – welches das Kind an dieses Ereignis seines Lebens kettet, Flauberts Zusammenbruch von Pont l'Évêque⁵⁷ oder »Poulous« Hilflosigkeit angesichts der insektenhaften Eigengesetzlichkeit der Wörter – in solchen (und anderen) Episoden lotet Sartre mit literarischen Mitteln die Möglichkeit dessen aus, was er aus philosophischer Warte nur verwerfen kann: eine vom Anderen her kommende Passivität im ursprünglichen Entwurf.⁵⁸

3. SPRACHE UND BEWUSSTSEIN

Natürlich hat Sartre als Philosoph gute Gründe dafür, dem Gedanken einer ursprünglichen Passivität skeptisch gegenüberzustehen. Unter diesen steht an erster Stelle der diskursive Zwang, zwischen Bewusstsein und Passivität, Freiheit und kausaler Determination scharf zu scheiden. Sartre war sich dieser begrifflichen Notwendigkeit, wie sein Vortrag »Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis« (1948) zeigt, deutlich bewusst: »Entweder akzeptieren wir eine Theorie des Bewusstseins, das durch und durch Bewusstsein ist, und müssen das Unbewusste ablehnen; oder wir gehen von der entgegengesetzten Idee aus, und das Bewusstsein verschwindet, wird unerklärlich«⁵⁹. Wir ste-

Natürlich hat Sartre als Philosoph gute Gründe dafür, dem Gedanken einer ursprünglichen Passivität skeptisch gegenüberzustehen. Unter diesen steht an erster Stelle der diskursive Zwang, zwischen Bewusstsein und Passivität, Freiheit und kausaler Determination scharf zu scheiden. Sartre war sich dieser begrifflichen Notwendigkeit, wie sein Vortrag »Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis« (1948) zeigt, deutlich bewusst: »Entweder akzeptieren wir eine Theorie des Bewusstseins, das durch und durch Bewusstsein ist, und müssen das Unbewusste ablehnen; oder wir gehen von der entgegengesetzten Idee aus, und das Bewusstsein verschwindet, wird unerklärlich«⁵⁹. Wir stehen hier vor einer Sartre-typischen Alternative: Entweder wir konzipieren das Für-sich begrifflich als reine Aktivität und sind infolgedessen gezwungen, jegliche Passivität aus dem Herzen des Subjekts zu verbannen bzw. sie auf eine Art falsches Bewusstsein zu reduzieren. Oder wir gestehen der Passivität eine eigenständige Wirklichkeit zu und verlieren dadurch den Begriff des Bewusstseins.

Dieser in der philosophischen Tradition fest verankerte begriffliche Nexus, der die Komplexe Bewusstsein – Freiheit – Aktivität und Unbewusstes – Determination – Passivität einander unversöhnlich entgegengesetzt, macht deutlich, weshalb der sich auf die cartesianische Tradition berufende Sartre der Möglichkeit einer Passivität, gegenüber von Anfang an skeptisch eingestellt war. Zieht man jedoch in Betracht, dass Sartre diese begriffliche Alternative – wenn auch mit literarischen Mitteln – durchaus in Frage stellt, dann wird deutlich, dass Sartre gar nicht die konzeptionellen Mittel besitzt, um über

die Opposition von aktiv und passiv hinauszugelangen. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht, dass sich in Sartres Philosophie nicht einmal eine Andeutung zu einem *linguistic turn* findet. Sartres konzeptioneller Rahmen beschränkt sich im Grund auf jene Beschreibung eines bipolar-reflexiven Dualismus von An-sich und Für-sich, den er 1943 ausgearbeitet und seither all seinen Entwürfen zugrunde gelegt hat. Bernard-Henri Lévy hat sich durch diese Beobachtung veranlasst gesehen, Sartre als einen »zwanghaften Husserlianer«⁶⁰ zu charakterisieren. Richtig daran ist sicher, dass Sartre von den zeitgenössischen Angeboten der Linguistik keinen oder einen nur eingeschränkten Gebrauch gemacht hat. In einem Interview von 1965 mit Pierre Verstraeten hat sich Sartre zu seinem Verhältnis zum Strukturalismus geäußert. Das Gespräch macht deutlich, dass Sartre vom philosophischen Standpunkt aus den Begriff des Signifikanten letztlich seiner Bewusstseinstheorie assimiliert:

»Ja, für mich ist die bezeichnete Sache [signifié] der Gegenstand. Ich definiere meine Sprache, die nicht notwendig die der Linguisten ist: dieser ›Stuhl‹ ist der Gegenstand, also die bezeichnete Sache: sodann gibt es die Bedeutung [signification], das ist der logische Komplex, der durch Wörter konstituiert werden wird, die Bedeutung eines Satzes. Wenn ich sage ›Dieser Tisch ist vor dem Fenster‹, so visiere ich eine bezeichnete Sache an, die der Tisch ist, durch Bedeutungen, die der Komplex der konstituierten Sätze sind, und ich betrachte mich selbst als den Zeichenträger [signifiant]. Die Bedeutung ist das Noëma, das Korrelat des Komplexes der hervorgebrachten vokalen Elemente.«⁶¹

Ganz im Sinne des französischen Partizips fasst Sartre den »signifiant« als den subjektiven Prozess des Bedeutens, der die aktuelle Präsenz eines noematischen Objekts im Sprechakt vermeint. Anders als Saussure jedoch, der das logische Komplex, der durch Wörter konstituiert werden wird, die Bedeutung eines Satzes. Wenn ich sage ›Dieser Tisch ist vor dem Fenster‹, so visiere ich eine bezeichnete Sache an, die der Tisch ist, durch Bedeutungen, die der Komplex der konstituierten Sätze sind, und ich betrachte mich selbst als den Zeichenträger [signifiant]. Die Bedeutung ist das Noëma, das Korrelat des Komplexes der hervorgebrachten vokalen Elemente.«⁶¹

Ganz im Sinne des französischen Partizips fasst Sartre den »signifiant« als den subjektiven Prozess des Bedeutens, der die aktuelle Präsenz eines noematischen Objekts im Sprechakt vermeint. Anders als Saussure jedoch, der das Verhältnis von Signifikant und Signifikat als Beziehung zwischen Lautbild und ideellem Konzept definiert, begreift Sartre das Signifikat als ein »ontologisches Phänomen«⁶². Das heißt, wie schon in *Das Sein und das Nichts* ist die Bedeutung für Sartre eine Selbstüberschreitung des Subjekts hin auf ein An-sich-sein, welche zugleich in der Einheit des bewussten Aktes verbleibt. Was Sartre dort mit dem Begriff der Intentionalität beschrieben hatte, die Vereinigung der gegensätzlichen Seinsweisen von An-sich und Für-sich, wird nun in der Terminologie Saussures als Signifikation reformuliert. Der philosophische »Gewinn« dieser Reformulierung liegt in Sartres Augen darin, dass sie sich von der strukturalistischen Idee vorgeordneter, autonomer Strukturen ablöst. Bedeutung bleibt an die entwerfende Tätigkeit des Für-sich gebunden.

Nun entwickelt Sartre parallel zu dieser nivellierenden oder integrierenden Lesart Saussures in demselben Interview noch eine ganz andere Auffassung

von Sprache. Dieses zweite Sprachverständnis zielt auf die magische Aneignung der Dinge im Wort. Es geht seiner Entstehung nach auf die Kindheit zurück, in der Wörter Sartre zufolge den Status materieller Dinge haben. Diese infantile Sprachauffassung besitzt im literarischen Sprechen und Schreiben ihren Ort. Denn anders, als man zunächst meinen könnte, ist Literatur nicht in erster Linie Kommunikation, ihr Eigenstes besteht nicht im Teilen von Bedeutungen mit Anderen: »wenn man sagt, die Schriftsteller schrieben immer für andere, so stimmt das nur langfristig, ursprünglich stimmt es nicht. Es gibt die zweifellos magische Vorstellung vom Wort, nach der man schreibt, um zu schreiben. Man schafft Wörter, man schafft zumindest Gebilde, man macht ein Wort, so wie man als Kind eine Sandburg macht«⁶³. Dieses infantile Sprachverständnis ist gewissermaßen eine Vorstufe der erwachsenen, kommunikativen Funktion der Sprache. Jedenfalls lässt es sich nicht für sich selbst bewahren. Im literarischen Schreiben wird die infantile Sprache zugleich in Richtung auf kommunikative Verhältnisse überschritten und bewahrt:

»man kann nicht wirklich schreiben [...], ohne dass dieser Moment überschritten wird. Es kommt ein Moment, wo die Beziehung auftaucht. Und dann verschwindet nach und nach der magische Aspekt der Sprache, aber das stellt auch eine Ernüchterung dar. Sobald man weiß, dass das Wort nicht dazu gemacht ist, den Tisch zu besitzen, sondern ihn dem Anderen zu bezeichnen, hat man ein gewisses kollektives Transluziditätsverhältnis, das einen auf den Menschen verweist, aber vom Absoluten entlastet. Nur lässt sich bei so einer Entwicklung nicht sagen, wann das eintritt, lässt sich nicht sagen, was als Rückstand vom alten Glauben bleibt.«⁶⁴

In Sartres Denken bestehen also Mitte der sechziger Jahre zwei Sprachauf-

»man kann nicht wirklich schreiben [...], ohne dass dieser Moment überschritten wird. Es kommt ein Moment, wo die Beziehung auftaucht. Und dann verschwindet nach und nach der magische Aspekt der Sprache, aber das stellt auch eine Ernüchterung dar. Sobald man weiß, dass das Wort nicht dazu gemacht ist, den Tisch zu besitzen, sondern ihn dem Anderen zu bezeichnen, hat man ein gewisses kollektives Transluziditätsverhältnis, das einen auf den Menschen verweist, aber vom Absoluten entlastet. Nur lässt sich bei so einer Entwicklung nicht sagen, wann das eintritt, lässt sich nicht sagen, was als Rückstand vom alten Glauben bleibt.«⁶⁴

In Sartres Denken bestehen also Mitte der sechziger Jahre zwei Sprachauffassungen nebeneinander, die einerseits miteinander konfliktieren, andererseits aber auch keine schroffen Gegensätze darstellen. Eher sind die »reine Kommunikation«⁶⁵ der Philosophie, in der allgemeine Bedeutungen zur Mitteilung von Gedanken verwendet werden, und die literarische Prosa, die vermittle des materiellen Sinns der Wörter auf eine »Resonanz«⁶⁶ beim Leser zielt, zwei Extremwerte, die selbstständig nicht realisiert werden können. Die literarische Form ist ebenso sehr auf die Allgemeinheit der Bedeutung hin geöffnet, wie die philosophische Prosa nie unbelastet von Idiosynkrasie kommuniziert. Trotzdem ist nicht zu übersehen, dass Sartre die beiden Sprachtypen in einem hierarchischen Verhältnis zueinander sieht. Wenn das magisch-infantile Sprechen auch den ursprünglichen Bezug zu den Wörtern darstellt, so ist es auch die Phase, in der die Sprache den Menschen mit einer Art von Passivität zu bannen vermag. »Ich will damit sagen, dass es wirklich eine materielle Ähnlichkeit von Silben gibt, die materiell auf den Menschen

einwirkt, um ihn zu bestimmen.«⁶⁷ Das ist eine für Sartre eher unübliche Formulierung, scheint Sartre doch den Lautgebilden der infantilen Sprache die Macht einzuräumen, den Menschen mit einer Art von Passivität zu affizieren, eine Passivität, die, weil sie vor der eigentlichen Konstitution von Bedeutung liegt, wohl Passivität₁ ist.

Doch ist diese evozierte Materialität der Sprache, in der sich der Sinn als das konkrete Allgemeine artikuliert, nicht der Ort der Philosophie. »Es ist klar«, so Sartres dezidierte Auskunft, »dass wir in der Philosophie das nicht brauchen, dass wir es sogar vermeiden müssen. Wenn ich mich dazu hinreißen lasse, in einem philosophischen Werk einen literarischen Satz zu schreiben, dann habe ich immer ein wenig den Eindruck, dass ich meinen Leser hinters Licht führe: es ist ein Vertrauensmissbrauch«⁶⁸. Man könnte aufgrund dieser Äußerung Sartres leicht versucht sein, einen scharfen Trennstrich zwischen der philosophischen und der literarischen Sprache zu ziehen und die erstere als die klarere und von Sartre bevorzugte verstehen. Einer solchen einfachen Auffassung widerspricht Sartre gleich selbst: »Ich zum Beispiel sehe sehr wohl, dass ich zwei Schreibweisen habe, und merkwürdigerweise ist gerade die, die am meisten von diesem [sc. magischen] Rückstand belastet ist, die klarere: nämlich die literarische.«⁶⁹ Man muss dieses Plädoyer für die literarische Sprache und die ihr eigentümliche Erschließungskraft im Kontext von Arbeiten sehen, die in unmittelbar zeitlicher Nachbarschaft zum Interview stehen: Da ist zum einen die Autobiografie, *Die Wörter*, die Sartre 1964 publiziert hat, zum anderen arbeitet Sartre seit längerer Zeit wieder intensiver an seinem *Flaubert*. Beiden Werken ist gemeinsam, dass in ihnen die Idee einer materiellen Dimension der Sprache eine entscheidende Rolle spielt. Sowohl in der unheimlichen, weil ziellosen Spontaneität der Wörter, die Sartre ~~wohl, dass ich zwei Schreibweisen habe, die merkwürdigerweise gerade~~ die, die am meisten von diesem [sc. magischen] Rückstand belastet ist, die klarere: nämlich die literarische.«⁶⁹ Man muss dieses Plädoyer für die literarische Sprache und die ihr eigentümliche Erschließungskraft im Kontext von Arbeiten sehen, die in unmittelbar zeitlicher Nachbarschaft zum Interview stehen: Da ist zum einen die Autobiografie, *Die Wörter*, die Sartre 1964 publiziert hat, zum anderen arbeitet Sartre seit längerer Zeit wieder intensiver an seinem *Flaubert*. Beiden Werken ist gemeinsam, dass in ihnen die Idee einer materiellen Dimension der Sprache eine entscheidende Rolle spielt. Sowohl in der unheimlichen, weil ziellosen Spontaneität der Wörter, die Sartre als ein Gewimmel von Insekten erlebt⁷⁰, als auch in den Kalauern Flauberts, in denen sich die Wörter nach Regeln zusammenfügen, welche eine Absurdität für uns, aber »für die Sprache ein freies Verhältnis zu sich selbst«⁷¹ darstellen, ist die Materialität der Sprache als die Instanz einer unheimlichen Nicht- oder Gegenintentionalität inszeniert.

Wenn Sartre also die eigentümliche Erschließungskraft der literarischen Sprache preist, so vor allem deshalb, weil er in ihr in erster Linie ein flexibles Instrument als die begriffliche Sprache der Philosophie gefunden zu haben glaubt. Gleichzeitig bleiben jedoch die alten Oppositionen von An-sich und Für-sich, aktiver Bedeutungsstiftung und passiver Determination im Hintergrund operativ. Das heißt, Sartre ist in seinen großen Biografien zwar in der Lage, die Genese eines individuellen Schicksals aus der Begegnung mit dem Anderen zu beschreiben, eine einigermaßen befriedigende theoretische Konzeption dafür besitzt er jedoch nicht. Wenn irgendwo, dann bestätigt

sich an diesem Punkt von Sartres Schaffen: Sartres literarische Sensibilität übertrifft seine philosophische bei weitem. Die Prägungen der Kindheit, die Materialität der poetischen Sprache, das Sein-für-Andere – dies sind die wiederkehrenden Themen, an denen sich Sartres literarisches Genie in den sechziger Jahren abarbeitet. Die damit verbundene Verschiebung in der Tektonik seiner theoretischen Grundbegriffe hat Sartre jedoch nie wirklich thematisiert.

Exemplarisch lässt sich dieser intuitive Gebrauch von Begriffen etwa an Sartres Begriff des Erlebten (*vécu*) aufzeigen. In einem der späten Interviews, *Sartre über Sartre* (1969), kontrastiert Sartre seinen eigenen frühen Bewusstseinsbegriff mit dem des Erlebten.⁷² Er wendet sich kritisch gegen die rationalistische Tendenz in seiner frühen Philosophie und begründet die Notwendigkeit eines Begriffs vom Erlebten (*vécu*) damit, dass er für das Verständnis »psychischer Fakten unentbehrlich« sei. Sartre schreibt weiter:

»Mit Hilfe dieses Begriffs habe ich versucht, die traditionelle psychoanalytische Zweideutigkeit der sowohl teleologisch wie mechanistisch erklärten psychischen Fakten zu überwinden, indem ich nachwies, dass jedes psychische Faktum eine auf etwas Bestimmtes hinzielende Intentionalität einschließt, dass aber einige von diesen Fakten nur existieren können, wenn sie lediglich verstanden, aber weder benannt noch erkannt werden.«⁷³

Zwei Jahre später in seinem Kommentar »Über *Der Idiot der Familie*« (1971) heißt es dazu lapidar: »Dieser Begriff des Erlebten ist ein Werkzeug, mit dem ich arbeite, das ich jedoch noch nicht theoretisiert habe. Ich werde das bald tun.«⁷⁴

überwinden, indem ich nachwies, dass jedes psychische Faktum eine auf etwas Bestimmtes hinzielende Intentionalität einschließt, dass aber einige von diesen Fakten nur existieren können, wenn sie lediglich verstanden, aber weder benannt noch erkannt werden.«⁷³

Zwei Jahre später in seinem Kommentar »Über *Der Idiot der Familie*« (1971) heißt es dazu lapidar: »Dieser Begriff des Erlebten ist ein Werkzeug, mit dem ich arbeite, das ich jedoch noch nicht theoretisiert habe. Ich werde das bald tun.«⁷⁴

4. GENIESSEN UND PASSIVITÄT

Wie bereits gezeigt, unterliegt Sartres Verhältnis zur Psychoanalyse einer gewissen Entwicklung. Diese Entwicklung spannt sich von einer vehementen, wenn auch differenzierten Ablehnung in den frühen Schriften zu einer stärker affirmativen Haltung, die sich etwa Mitte der sechziger Jahre in seinem Denken durchsetzt und als deren Kristallisations- und Angelpunkt wir wohl die Arbeit am *Scénario Freud* annehmen können. Zugleich hat sich gezeigt, dass diese Entwicklung von einer Verschiebung in Sartres eigener Theorieanlage begleitet wird: Gegenüber der kompromisslosen Betonung der Aktivität₁ und Spontaneität des Bewusstseins in den Frühschriften scheint sich Sartres Aufmerksamkeit im Laufe der Zeit auf die passiven Momente des ursprünglichen Entwurfs des Für-sich zu verlagern. Diese Aufmerksam-

keitsverlagerung, die sich innerhalb von Sartres Grundschemas als eine von aktiv zu passiv vollzieht, wird jedoch ermöglicht durch eine Transformation seines theoretischen Selbstverständnisses. Der Rigorismus methodisch-konstruktiver Arbeit am Begriff der frühen Schriften weicht Mitte der sechziger Jahre zunehmend einem stärker explorativen und evokativen Schreibstil. Geliebt ist zwar die Lust an der scharfen, zugespitzten Formulierung, doch vermag das nicht darüber hinwegzutäuschen, dass sich Sartres Denken vom Leitmedium des reinen Begriffs verabschiedet hat.⁷⁵

Wenn sich Sartres Verhältnis zur Psychoanalyse im Laufe der Zeit verändert hat, dann hängt das gewiss auch damit zusammen, dass die eigentlichen Gesprächspartner nicht mehr nur die Texte Freuds sind, sondern Sartre wie auch immer selektiv zeitgenössische Theorien der Psychoanalyse rezipiert. Ab Mitte der sechziger Jahre erlangt darum auch der Name Lacans eine gewisse Bedeutung für Sartres Umgang mit der Psychoanalyse, jedenfalls erwähnt er ihn an der einen oder anderen Stelle positiv.⁷⁶ Doch bricht auch im Verhältnis zu Lacan Sartres alte Ambivalenz gegenüber der Psychoanalyse immer wieder auf. Das lässt sich beispielsweise an dem späten Interview aufzeigen, das Sartre 1971 anlässlich des Erscheinens seines *Flaubert* Contat und Rybalka für *Le Monde* gegeben hat. Die widersprüchlichen Aussagen, die Sartre dort innerhalb von zehn Seiten zu seinem Verhältnis zu Lacan macht, laden geradezu dazu ein, sie zu einem Freud'schen »Kesselargument« zu verdichten. Von seinen Gesprächspartnern auf die imaginäre Konstruktion des Ichs in Lacans Spiegelstadium angesprochen, verteidigt sich Sartre zunächst: »Bei der Beschreibung der Konstitution Flauberts habe ich nicht an Lacan gedacht – offen gestanden kenne ich ihn nicht sehr gut –, aber meine Beschreibung ist von seinen Auffassungen nicht weit entfernt.«⁷⁷ Noch zeigen, das Sartre 1971 anlässlich des Erscheinens seines *Flaubert* Contat und Rybalka für *Le Monde* gegeben hat. Die widersprüchlichen Aussagen, die Sartre dort innerhalb von zehn Seiten zu seinem Verhältnis zu Lacan macht, laden geradezu dazu ein, sie zu einem Freud'schen »Kesselargument« zu verdichten. Von seinen Gesprächspartnern auf die imaginäre Konstruktion des Ichs in Lacans Spiegelstadium angesprochen, verteidigt sich Sartre zunächst: »Bei der Beschreibung der Konstitution Flauberts habe ich nicht an Lacan gedacht – offen gestanden kenne ich ihn nicht sehr gut –, aber meine Beschreibung ist von seinen Auffassungen nicht weit entfernt.«⁷⁷ Noch auf derselben Seite verweist Sartre jedoch beiläufig auf seine Idee, das Ich als Objekt aufzufassen, und bekräftigt: »darin habe ich meine Meinung nicht geändert«⁷⁸. Auf den Kontext der Frage nach seinem Verhältnis zu Lacans verkürzt, möchte ich Sartre hier so übersetzen: Ich hatte die Idee zuerst.⁷⁹ Etwa zehn Seiten weiter gibt Sartre dann mit Unschuldsmiene zu Protokoll: »Es stimmt, dass ich bestimmte Begriffe in Form indirekter Lektüre aufgenommen habe, zum Beispiel im Fall von Lacan.«⁸⁰

Nun wäre an diesen widersprüchlichen Bemerkungen nichts weiter interessant, wären sie darauf beschränkt, bloß Spuren einer »indirekten Lektüre«, wie Sartre sich ausdrückt, zu verwischen. Die Ambivalenz, die Sartre Lacan gegenüber an den Tag legt, geht jedoch weiter. Sie trifft in gewisser Weise einen Punkt bei Lacan selbst. Denn Lacans Arbeit an einer Theorie des unbewussten Subjekts vollzieht sich über Jahrzehnte hinweg als ein – über weite Strecken still geführter – »kritischer Kommentar« zu Sartres Theorie des präreflexiven Cogito.⁸¹ Wenn Sartre somit 1971 glaubt, bestimmte Begriffe

aufgrund einer indirekten Lektüre von Lacan übernommen zu haben, so trifft er damit auf Lacans eigene indirekte Lektüre von Sartre und die konzeptionellen Spuren, die diese in Lacans Œuvre hinterlassen haben. Anders als im Verhältnis zu Freud hat Sartres Ambivalenz Lacan gegenüber also einen Grund in der Sache. Es ist in der Tat seine »eigene« – entwendete, gewendete – Theorie des magischen Bewusstseins, des präreflexiven Cogito oder des Seins-für-andere, die ihm aus dem Spiegel von Lacans Schriften entgegentritt. Aufgrund dieser Situation scheint es mir müßig zu untersuchen, von wem die entscheidenden Impulse ausgegangen sind.

Stattdessen möchte ich versuchen, systematisch den Punkt zu markieren, an dem sich Lacan von Sartres Vorgabe abstößt. Ich werde mich auf das bereits bei Sartre skizzierte Problem der Passivität beschränken und zu zeigen versuchen, mit welchen Mitteln Lacan auf der Grundlage von Sartres Theorie Passivität auf der Ebene des ursprünglichen Entwurfes zu denken versucht, ohne den von Sartre dargelegten fatalen Konsequenzen zu erliegen. Der von Lacan geprägte Begriff des Genießens (frz. *jouissance*) scheint mir zu diesem Zweck einen geeigneten Leitfaden abzugeben. Dies vor allem deshalb, weil das Wort (wenn auch nicht der Begriff) in Sartres existentieller Psychoanalyse selbst vorkommt, wodurch eine gewisse Anschließbarkeit und Vergleichbarkeit der Terme gewährleistet scheint.

Die existentielle Psychoanalyse, die Sartre der Freud'schen Psychoanalyse entgegensetzt, ist in ihren grundlegenden Zügen eine Hermeneutik des Selbst.⁸² Dem Begriff des Verstehens kommt infolgedessen eine zentrale Stellung zu. Was die »klassische« Psychoanalyse als eine konflikthafte Dynamik zwischen unbewussten und bewussten psychischen Vorgängen auffasst, wird von Sartre in das existentielle Selbstverhältnis des Für-sich und seine konstitutive Tendenz zur Unaufrichtigkeit in das Bewusstsein hineingenommen. Weil das Für-sich aber einen präreflexiven Bezug zu sich unterhält, kann es sich bzw. seinen ursprünglichen Entwurf auch verstehen. Auf diesem grundlegenden, vorgängigen Seins- und Selbstverständnis des Für-sich beruht somit die Möglichkeit der existentiellen Psychoanalyse. Sartre will also zeigen, dass das präreflexive Cogito der Erfahrung in irgendeiner Weise zugänglich ist, er muss auf der anderen Seite aber auch sicherstellen, dass es nicht einfach in dieser Erfahrung aufgeht, da sonst genau diejenige Eigenschaft verloren ginge, die das präreflexive Cogito geeignet macht, ein Äquivalent des Unbewussten zu sein: seine Flüchtigkeit, seine Entzogenheit. Wie macht Sartre das?

Die Verwendungsweise, die Sartre von dem Verb »genießen« (*jouir*) macht, scheint dazu gemacht, diesen beiden Anforderungen zu entsprechen. Genießen ist zum einen die unmittelbare und direkte Gegebenheit des nicht-thetischen Bewusstseins von sich. »Das Problem ist nicht so sehr, die Existenz des

nicht-thetischen Bewusstseins von sich zu suchen«, schreibt Sartre in »Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis« (1948), »jeder ist es in jedem Augenblick; jeder *erfreut sich seiner [en jouit]*, wenn man so sagen darf«⁸³. Aus dem Kontext des Zitats wird ersichtlich, dass Sartre das Genießen des präreflexiven Seins auch als ein Argument gegen ein transzendentes Verständnis des präreflexiven Cogito versteht. Das nicht-thetische Bewusstsein von sich stellt keine abstrakte, bloß logische Voraussetzung dar, es ist ein existenzieller Vollzug, in dem sich ein Seinsbezug artikuliert. Auf der anderen Seite und im Zusammenhang mit der existentiellen Psychoanalyse begreift Sartre das Genießen jedoch auch als etwas, das sich dem verstehenden Zugriff der objektivierenden Bedeutungen entzieht. Mit dem Genießen ist der rekonstruktiven Arbeit der existentiellen Hermeneutik so etwas wie eine innere Grenze gezogen: »Was diesen Untersuchungsmethoden für immer entgeht«, schreibt Sartre, »ist der Entwurf, so wie er für sich ist, der Komplex in seinem eigenen Sein. Dieser Für-sich-Entwurf kann nur *genossen werden*: die Existenz für sich und die objektive Existenz sind unvereinbar«.⁸⁴ Das präreflexive Sein des Für-sich entzieht sich einer restlosen Auslegung im Medium sprachlich-allgemeiner Bedeutungen. Es bleibt ein irreduzibler Bezirk individueller Eigenheit, der nur mehr sprachlos genossen werden kann.

Nun verbleibt dieser von Sartre eher beiläufig als Genießen qualifizierte Selbstbezug des präreflexiven Bewusstseins im Bereich des Deskriptiven, insofern haben wir es nicht mit einem Begriff im eigentlichen Sinne zu tun. Wenn Lacan diesem Wort in seiner Rekonstruktion des Unbewussten eine so große Bedeutung beimisst, dann verschiebt er damit notwendigerweise auch die Gewichte in Sartres Ausgangskonstellation von Bewusstsein und Welt. Vergegenwärtigen wir uns nochmals das Modell: Sartres Auffassung zufolge

allgemeiner Bedeutungen. Es bleibt ein irreduzibler Bezirk individueller Eigenheit, der nur mehr sprachlos genossen werden kann.

Nun verbleibt dieser von Sartre eher beiläufig als Genießen qualifizierte Selbstbezug des präreflexiven Bewusstseins im Bereich des Deskriptiven, insofern haben wir es nicht mit einem Begriff im eigentlichen Sinne zu tun. Wenn Lacan diesem Wort in seiner Rekonstruktion des Unbewussten eine so große Bedeutung beimisst, dann verschiebt er damit notwendigerweise auch die Gewichte in Sartres Ausgangskonstellation von Bewusstsein und Welt. Vergegenwärtigen wir uns nochmals das Modell: Sartres Auffassung zufolge ist das Für-sich auf ein anderes Sein als es selbst gerichtet: Es ist *Sein bei der Welt*, und zugleich ist es *Anwesenheit bei sich*. Wenn wir mit Sartre das präreflexive Cogito als ein Genießen beschreiben, so können wir fragen, was das Cogito eigentlich genießt. Die Antwort liegt auf der Hand: Es genießt *sich*, und es genießt sich *in der Welt*. Gerichtet auf den Gegenstand (An-sich), hat es einen Bezug zu etwas, das zugleich nicht dieser Gegenstand ist: seine Bedeutung. Bedeutung »gibt es« jedoch »in« der Welt aufgrund der entwerfenden Tätigkeit des Für-sich. Indem das Für-sich bei der Welt bzw. deren Bedeutungen sich aufhält, ist es zugleich bei sich selbst, genießt es *sich*. Aus dieser Sartre'schen Standardsituation löst Lacan zwei Momente heraus, die er in eine von Sartre abweichende Richtung weiterentwickelt: die *Medialität* und den *Leibbezug* des Sich-Genießens. Der erste Punkt hängt sachlich damit zusammen, dass sich der Entwurf nicht direkt, sondern an Bedeutungen in der Welt artikuliert. Nun sind aber Bedeutungen keine positiven Entitäten *in der Welt*, sie sind dieser in gewisser Weise transzendent. Zugleich

aber sind die Bedeutungen aufgrund der Intentionalität des Bewusstseins stets konkret, d. h. *an* oder *in* der Welt artikuliert. Als Folge dieser Überlegung ergibt sich, dass die Möglichkeit des Bewusstseins, sich nicht-thematisch in der Welt zu erfassen (oder *sich* zu *genießen*), von der Existenz paradoxer Elemente abhängt, die zum einen Elemente der Welt sind, zum anderen sich selbst auslöschen. Lacan nennt ein solches paradoxes Element mit einem Wort Saussures »Signifikant« (*le signifiant*).

Wollte man die Differenz zwischen Sartre und Lacan auf einen Nenner bringen, so könnte man sagen: Sie konzentriert sich in der jeweiligen Auffassung des Verhältnisses des Signifikanten zum Subjekt. Während Sartre den *signifiant* dem französischen Partizip folgend als den subjektiven Akt des Bedeutens auffasst, ihn mithin als Ausdruck der Negativität des Für-sich dem Bewusstsein zuschlägt, so *ist* für Lacan der Signifikant nur als Element einer Struktur. Diese Struktur besitzt ein eigentümliches zeitlich zerdehntes Sein, da ihre Elemente nur im differentiellen Verweis auf alle anderen Elemente *sind*. Der Signifikant steht somit für die strukturalistische Realität der *différance*, deren diskursive Negativität sich von der reflexiv-bipolaren Negativität von Sartres Bewusstseinsbegriff unterscheidet. Legt man diese unterschiedlichen Konzepte von Zeichenmittel (*signifiant*) zugrunde, so treten die Unterschiede zwischen Sartre und Lacan zutage. Sprache scheint für Sartre etwas zu sein, das der Struktur des Bewusstseins homolog ist, da sich die Signifikanten vor dem Signifikat wie das Für-sich vor dem An-sich auslöschen. Aufgrund dieses »Transluziditätsverhältnis[ses]«⁸⁵ der Zeichenmittel fügt sich der Prozess der Signifikation nahtlos in den Prozess der Gegenstandskonstitution ein. Für Lacan stellt sich demgegenüber das Problem ganz anders. Denn wenn das Sein der Zeichenmittel einer disseminierenden Logik gehorcht, dann ist die entscheidende Frage die, mit welchen Mitteln die Identität (Wiederholbarkeit) jenes Signifikanten gesichert werden kann, der das »sich« in der Welt anzeigt. Kurz: Die Negativität der Sprache ist für Lacan nicht die duale Negativität von Sartres Bewusstsein, sie gehorcht einer anderen Logik von Alterität.⁸⁶

Aus dieser verschobenen Optik heraus konzentriert sich Lacans Genealogie sprachlicher Subjektivität auf die Mittel, mit denen jenes Sich – in dem das Subjekt sein Sein bei der Welt als ein Sein bei sich selbst genießt – zum Erscheinen gebracht werden kann. Diese Mittel sind in Lacans Verständnis künstliche und ihrer Natur nach heterogene, weil sich der differentiellen Struktur zwar formale Selbstbezüglichkeit⁸⁷, aber kein Bezug auf ein individuelles Subjekt entnehmen lässt: »Es gibt tatsächlich etwas dem Signifikanten in radikaler Weise nicht Assimilierbares. Das ist ganz einfach die singuläre Existenz des Subjekts. Warum ist es da? Woraus ist es hervorgegangen? Was macht es da? Warum wird es verschwinden? Der Signifikant ist außer-

stande, ihm die Antwort zu geben.«⁸⁸ Verstehen wir das so: Die existentiellen Belange des Subjekts – seine Sterblichkeit und seine Geschlechtlichkeit – sind in der Struktur der Signifikanten nicht artikulierbar. Die Unmöglichkeit, dieses emphatische Sich in der Struktur der Sprache zu vergegenwärtigen, führt in Lacans Konzept von Subjektivität dazu, dass das infantile, in Herausbildung begriffene Subjekt einen bestimmten Signifikanten der Struktur mit einem leibhaften Sinn ausstattet. Dieser an sich kontingente, d. h. bedeutungslose Signifikant hat den alleinigen Zweck, *sich* mit einem geheimen Sinn zu affizieren und darüber jenen Bezug der Struktur auf das Subjekt, jene Signifikanz der Sprache sicherzustellen, den sie von sich aus nicht besitzt.

Ich habe weiter oben bereits angedeutet, dass die Materialität der Sprache, welche Sartres reifer Auffassung zufolge das Subjekt zu determinieren vermag und insofern seinen Entwurf mit einer gewissen Passivität, affiziert, einen verdeckten Bezug zum Anderen aufweist. Diese Andeutung lässt sich vor dem Hintergrund von Lacan nun etwas präzisieren. In der Tat scheint es mir nämlich eine ganz entscheidende Pointe von Lacans Rekonstruktion unbewusster Subjektivität zu sein, dass sie in gewisser Weise den Anderen mit umfasst. Lacans berühmter Satz, wonach das Begehren das Begehren des Anderen sei, hat nebst vielen anderen die eine wichtige Lesart, welche besagt, dass mein (unbewusstes) Begehren insofern das Begehren des Anderen *ist*, als es sich als das dem Anderen zugeschriebene Begehren artikulieren kann. Im Verhältnis zum Anderen überlagern sich somit intersubjektive und intrasubjektive Momente.

Diese Umlagerung von intrasubjektiven auf intersubjektive Prozesse lässt sich etwa an Lacans Unterscheidung zwischen einer symbolischen und einer imaginären Kastration nachvollziehen. Der strukturelle Mangel der Sprache, ~~wusstes Subjektivität zu sein, dass sie in gewisser Weise den Anderen mit~~ umfasst. Lacans berühmter Satz, wonach das Begehren das Begehren des Anderen sei, hat nebst vielen anderen die eine wichtige Lesart, welche besagt, dass mein (unbewusstes) Begehren insofern das Begehren des Anderen *ist*, als es sich als das dem Anderen zugeschriebene Begehren artikulieren kann. Im Verhältnis zum Anderen überlagern sich somit intersubjektive und intrasubjektive Momente.

Diese Umlagerung von intrasubjektiven auf intersubjektive Prozesse lässt sich etwa an Lacans Unterscheidung zwischen einer symbolischen und einer imaginären Kastration nachvollziehen. Der strukturelle Mangel der Sprache, für das Sich des Subjekts kein angemessenes Zeichen zu besitzen, wird an einem bestimmten Punkt in der Genese des Subjekts als ein Mangel gedeutet, der auf eine Handlung des Anderen zurückgeht. Dabei ändert sich der Status des Mangels radikal: Er wird von einem strukturalen Faktum zu einem körperlichen Fatum. Weil Lacan zufolge diese Transformation libidinös sehr attraktiv ist – sie verkürzt eine Unmöglichkeit auf ein Verbot –, sind alle Beziehungen zu konkreten Anderen von den affektiven Folgen dieser unbewussten Verkürzung betroffen. Mit Sartres Idee einer magischen Sprache ausgedrückt: Vom Sinn der infantilen materiellen Sprachauffassung bleiben Reste auch in der erwachsenen Kommunikation, welche die intersubjektive Bedeutung mit intrasubjektivem Sinn belasten.

Ich komme damit zum Schluss: Lacans Auffassung von der Inhärenz des Subjekts in der Sprache scheint mir in der Lage zu sein, Passivität auf der Ebene des ursprünglichen Entwurfes zu denken, ohne den von Sartre in sei-

ner frühen Theorie erhobenen Vorwürfen zu verfallen. Lacan vertritt keinen Determinismus des Unbewussten, der alle Verstehensbeziehungen auf kausale Relationen zurückführte. Gegenüber einer hermeneutischen Zurichtung der Psychoanalyse vertritt Lacan jedoch die Idee von materiellen, leibhaften Effekten der Sprache, welche nicht in einem vorgängigen Entwurf erschlossen sind. Sofern das Genießen, das Lacan in erster Linie als Sinngenießen (*j'ouï sens*) versteht, stets den Aspekt hat, durch den Anderen entwendet worden zu sein – wie beispielsweise das stille Genießen von Sartres Voyeur am Schlüsselloch –, täuscht sich das Subjekt fundamental über den Ort und das Was des Genießens. Das Genießen, so könnte man mit Lacan sagen, ist nur als durch den imaginären Anderen *entwendetes, verändertes, enteignetes* real. Doch sind die materiellen Effekte, die das Genießen des Anderen auf das Subjekt auszuüben vermag, keine äußerliche Einwirkung, die nur passiv erlitten wird. Die »Materialität« des Signifikanten (S_1) setzt einen subjektiven Akt voraus, sie ist kein An-sich. Anders als bei Sartre ist die Wahl für Lacan jedoch keine freie, sondern eine erzwungene, da das Sein des Subjekts, sein *Sich*, auf dem Spiel steht.

Insofern scheint mir Lacan in der Lage, die von Sartre selbst aufgeworfene Problematik einer Passivität₁ zu vermeiden. Dass er dies in enger Anlehnung an Sartre tut, verleiht seiner oftmals als unverständlich und delirant gezeigten Theorie die nötigen philosophischen Bezugspunkte. Zugleich erweist sich darin auch eine historische Beschränkung. Jedenfalls bedürfte es einer größeren Anstrengung, um die Intuitionen Lacans aus seiner doppelten Abhängigkeit von Sartre und Strukturalismus zu einer neuen Gegenwart zu befreien.

sein *Sich*, auf dem Spiel steht.

Insofern scheint mir Lacan in der Lage, die von Sartre selbst aufgeworfene Problematik einer Passivität₁ zu vermeiden. Dass er dies in enger Anlehnung an Sartre tut, verleiht seiner oftmals als unverständlich und delirant gezeigten Theorie die nötigen philosophischen Bezugspunkte. Zugleich erweist sich darin auch eine historische Beschränkung. Jedenfalls bedürfte es einer größeren Anstrengung, um die Intuitionen Lacans aus seiner doppelten Abhängigkeit von Sartre und Strukturalismus zu einer neuen Gegenwart zu befreien.

ANMERKUNGEN

¹ Jean-Paul Sartre, »Skizze einer Theorie der Emotionen«, in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997), 255–321; 287.

² Das Unbewusste der Psychoanalyse sei »nutzlos«, heißt es beispielsweise kurz nach dem Krieg (Jean-Paul Sartre, »Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis«, in: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948* [Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2000], 267–326; 317), die Psychoanalyse selbst besitze »keine Prinzipien und keine theoretische Grundlage«, schreibt Sartre in *Fragen der Methode*, ja sie beruhe auf einer »höchst harmlosen Mythologie« (Jean-Paul Sartre, *Fragen der Methode* [Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999], 69). Und noch in einem der späteren Interviews gibt Sartre zu Protokoll, er glaube »nicht an das Unbewusste in der Form, in der die Psychoanalyse es darstellt« (Jean-Paul Sartre, »Sartre über Sartre. Interview mit *new left review*«, in: *Sartre*

über Sartre. Aufsätze und Interviews 1940–1976 [Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997], 163–187; 169).

³ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1993), 956 ff.

⁴ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 986.

⁵ Bernard-Henry Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts* (München, Wien: Hanser, 2002), 286.

⁶ Ebenda.

⁷ Sartre, »Sartre über Sartre«, 166.

⁸ Jean-Paul Sartre, »Selbstporträt mit siebzig Jahren. Interview mit Michel Contat«, in: *Sartre über Sartre. Aufsätze und Interviews 1940–1976* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1988), 202–276; 260.

⁹ Jean-Paul Sartre, *Die Wörter* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1967), 12. Sartres Schluss von der Abwesenheit des empirischen Vaters auf das Fehlen eines Über-Ichs zielt kritisch auf empirische Elemente in Freuds eigener Theorie des Ödipus. Zur Berechtigung und Tragweite dieser Kritik vgl. v. Verf., *Die Durchquerung des Cogito. Lacan contra Sartre* (München: Fink, 2003), 189–232. Zu einer Metakritik dieser Kritik von einem lacanianschen Standpunkt vgl. ebd., 233–258.

¹⁰ Jean-Paul Sartre: »L'homme au magnétophone«, in: *Les Temps Modernes*, 274, April 1969.

¹¹ Alphonse de Waelhens, »Note sur l'évolution d'inconscient chez Sartre et Merleau-Ponty«, in: *Les philosophies de l'existence* (Paris: Vrin, 1981), 73–89; 74.

¹² Jean-Paul Sartre: »Über *Der Idiot in der Familie*. Interview mit M. Contat und M. Rybalka«, in: *Was kann Literatur? Interviews, Reden, Texte 1960–1976* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986), 150–169; 154.

¹³ J.-B. Pontalis: »Drehbuch Freud, Drehbuch Sartre«, in: J.-P. Sartre, *Freud. Das Drehbuch* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1995), 9–29; 23, 25 f.

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *Freud. Das Drehbuch* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1995), 134.

¹⁵ Sartre, »Über *Der Idiot der Familie*«, 153 f., 156.

¹⁶ Jean-Paul Sartre: »L'homme au magnétophone«, in: *Les Temps Modernes*, 274, April 1969.

¹¹ Alphonse de Waelhens, »Note sur l'évolution d'inconscient chez Sartre et Merleau-Ponty«, in: *Les philosophies de l'existence* (Paris: Vrin, 1981), 73–89; 74.

¹² Jean-Paul Sartre: »Über *Der Idiot in der Familie*. Interview mit M. Contat und M. Rybalka«, in: *Was kann Literatur? Interviews, Reden, Texte 1960–1976* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986), 150–169; 154.

¹³ J.-B. Pontalis: »Drehbuch Freud, Drehbuch Sartre«, in: J.-P. Sartre, *Freud. Das Drehbuch* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1995), 9–29; 23, 25 f.

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *Freud. Das Drehbuch* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1995), 134.

¹⁵ Sartre, »Über *Der Idiot der Familie*«, 153 f., 156.

¹⁶ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 38.

¹⁷ Diese Bezeichnung geht auf Colin McGinn zurück. Vgl. Manfred Frank, »Sartres Vortrag *Conscience de soi et connaissance de soi*«, in: H. Linneweber-Lammerskitten, G. Mohr (Hg.), *Interpretation und Argument* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002), 247–264; 254 f.

¹⁸ Es handelt sich dabei um Heideggers bekannte Auszeichnung des Daseins als ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Sartre wandelt diese Formulierung dahingehend ab, dass er Heideggers Sein um ein hegelianisierendes Anderes-Sein erweitert (vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 37).

¹⁹ Mit der Klammer möchte Sartre andeuten, dass der in der Formulierung »Bewusstsein von sich« festgehaltene Selbstbezug des Bewusstseins keinen Bezug der Erkenntnis oder der Reflexion zum Ausdruck bringt, sondern lediglich einer grammatischen Konvention entspricht (Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 23).

²⁰ Ebenda.

²¹ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 82.

²² Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 85.

²³ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 84.

²⁴ In »Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis«, einem Vortrag von 1947, schreibt Sartre: »So kann man sagen, dass man kein Wesen des Bewusstseins suchen darf, denn in jedem Wesen gibt es Seins-Passivität. Das Wesen wird erkannt; das Wesen ist dazu geschaffen, erkannt zu werden« (Jean-Paul Sartre, »Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis«, in: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2000), 267–326; 293.

²⁵ Ebenda.

²⁶ Jean-Paul Sartre: »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, in: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2000), 145–192; 150.

²⁷ Jeder Mensch wird »durch seinen Entwurf definiert« (Sartre, *Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik* [Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1964], 162). Auf diese Weise sind Menschen »vor allem durch das Überschreiten einer Situation gekennzeichnet, durch das, was ihm aus dem zu machen gelingt, was man aus ihm gemacht hat« (161).

²⁸ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 35 et passim.

²⁹ Vgl. John J. Drummond, »The Phenomenological Tradition and Moral Philosophy«, in: *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy* (Dordrecht: Kluwer Academic, 2002), 1–13.

³⁰ Vgl. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 195 ff.

³¹ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 753.

³² Ebenda.

³³ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 756.

³⁴ Ebenda.

³⁵ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 757.

³⁶ Sartre, »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, 150.

³⁷ Ebenda.

³⁸ Ebenda.

³⁹ Obwohl Sartre das bestreiten würde. Auf der bereits oben zitierten Seite heißt es beispielsweise: »Wir wollen sagen, dass der Mensch erst existiert, das heißt, dass der Mensch erst das ist, was sich in eine Zukunft entwirft und was sich bewusst ist, sich in die Zukunft zu entwerfen. Der Mensch ist zunächst ein sich subjektiv erlebender Entwurf, anstatt Schaum, Fäulnis oder ein Blumenkohl zu sein« (ebenda, 150; Hervorhebung AC).

³¹ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 753.

³² Ebenda.

³³ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 756.

³⁴ Ebenda.

³⁵ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 757.

³⁶ Sartre, »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, 150.

³⁷ Ebenda.

³⁸ Ebenda.

³⁹ Obwohl Sartre das bestreiten würde. Auf der bereits oben zitierten Seite heißt es beispielsweise: »Wir wollen sagen, dass der Mensch erst existiert, das heißt, dass der Mensch erst das ist, was sich in eine Zukunft entwirft und was sich bewusst ist, sich in die Zukunft zu entwerfen. Der Mensch ist zunächst ein sich subjektiv erlebender Entwurf, anstatt Schaum, Fäulnis oder ein Blumenkohl zu sein« (ebenda, 150; Hervorhebung AC). Festhalten könnte man jedoch, dass der Entwurf nicht in derselben Weise zugänglich ist, wie es die anderen Erfahrungen des Für-sich sind. Sartres später entfalteter Begriff des Gelebten (*vécu*) ließe sich hier wohl fruchtbar machen: eine Erfahrung, die zwar *erlebt*, aber nicht in intersubjektiv mitteilbaren Bedeutungen *verstanden* werden kann.

⁴⁰ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 142.

⁴¹ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 769.

⁴² Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 97.

⁴³ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 787.

⁴⁴ Arthur C. Danto erwägt in seinem Sartre-Buch zwei Möglichkeiten, wie das Verhältnis von *projet fondamental* und aktueller Wahl gedacht werden könnte. Entweder realisiert sich der ursprüngliche Entwurf in allen konkreten Entscheidungen, die ich treffe, wodurch das existentielle Gewicht einer jeden Entscheidung beinahe ins Unermessliche steigt, oder der ursprüngliche Entwurf ist in irgendeiner Weise »früher« als die konkrete Wahl: Es gibt eine Episode der Vergangenheit, in der die Würfel gefallen sind. Danto merkt ausdrücklich

an, dass Sartre wohl der zweiten Deutung näher gestanden ist, jedenfalls lassen seine biografischen Schriften diesen Schluss zu (Arthur C. Danto, *Jean-Paul Sartre* [Göttingen: Steidl, 1992], 154).

⁴⁵ Jean-Paul Sartre, »Die Transzendenz des Ego«, in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997), 39–96; 86.

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ Sartre, »Skizze einer Theorie der Emotionen«, 285.

⁴⁸ Sartre, »Skizze einer Theorie der Emotionen«, 287.

⁴⁹ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 845.

⁵⁰ Sartre, »Skizze einer Theorie der Emotionen«, 305.

⁵¹ Sartre, »Skizze einer Theorie der Emotionen«, 304.

⁵² Sartre, »Skizze einer Theorie der Emotionen«, 307.

⁵³ Sartre, »Skizze einer Theorie der Emotionen«, 311.

⁵⁴ Ebenda.

⁵⁵ Ebenda.

⁵⁶ Jean-Paul Sartre, *Saint Genet. Komödiant und Märtyrer* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986), 35.

⁵⁷ »Mit einem Wort, der einzige Moment, der zählt, ist der des archetypischen Ereignisses: in ihm hat sich die Neurose gewählt, strukturiert, realisiert; in den Tiefen hat eine Option stattgefunden, die, seit vier Jahren vorbereitet, sich unumkehrbar gewollt hat oder vielmehr nichts anderes war als die gewollte Unumkehrbarkeit« (Jean-Paul Sartre, *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857* [Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986, Bd. III], 25).

⁵⁸ Das Scheitern von Sartres verschiedenen Anläufen zu einer Moralphilosophie zeigt in gewisser Weise deutlich das Problem: Sartre vermag die moralische Verpflichtung nur als je individuelle (und unverbindliche) Selbstverpflichtung oder als Entfremdung durch den Anderen zu denken. Levinas' Idee einer Passivität, »die passiver ist als jede Passivität« (Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [Freiburg, München: Alber, 1998], 49), reagiert insofern auf Sartres Aporie, als sie noch das Sich (*soi*) des Subjekts von der Begegnung mit dem Anderen abhängig sein lässt. Der Appell, der vom Anderen ausgeht, entzieht sich somit einer Auffassung von Aktivität und Passivität, die diese als Modi einer bereits konstituierten Subjektivität begreift. So eröffnet sich gerade im Ethischen ein Mittleres von Aktivität und Passivität, das Sartres dualistischer Denkweise entgeht: »Niemand ist gütig aus freien Stücken. [...] Und wenn niemand gütig ist aus freien Stücken, so ist doch auch niemand Sklave des Guten« (ebenda, 41).

⁵⁸ Das Scheitern von Sartres verschiedenen Anläufen zu einer Moralphilosophie zeigt in gewisser Weise deutlich das Problem: Sartre vermag die moralische Verpflichtung nur als je individuelle (und unverbindliche) Selbstverpflichtung oder als Entfremdung durch den Anderen zu denken. Levinas' Idee einer Passivität, »die passiver ist als jede Passivität« (Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [Freiburg, München: Alber, 1998], 49), reagiert insofern auf Sartres Aporie, als sie noch das Sich (*soi*) des Subjekts von der Begegnung mit dem Anderen abhängig sein lässt. Der Appell, der vom Anderen ausgeht, entzieht sich somit einer Auffassung von Aktivität und Passivität, die diese als Modi einer bereits konstituierten Subjektivität begreift. So eröffnet sich gerade im Ethischen ein Mittleres von Aktivität und Passivität, das Sartres dualistischer Denkweise entgeht: »Niemand ist gütig aus freien Stücken. [...] Und wenn niemand gütig ist aus freien Stücken, so ist doch auch niemand Sklave des Guten« (ebenda, 41).

⁵⁹ Sartre, »Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis«, 321.

⁶⁰ Lévy, *Sartre*, 77.

⁶¹ Jean-Paul Sartre, »Der Schriftsteller und seine Sprache. Interview mit P. Verstraeten«, in: *Was kann Literatur? Interviews, Reden, Texte 1960–1976* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986), 94–122; 99.

⁶² Hugh Silverman, »Sartre and the Structuralists«, in: *International Philosophical Quarterly*, Bd. 18, 1978, 341–358; 342; Übersetzung AC.

⁶³ Sartre, »Der Schriftsteller und seine Sprache«, 96.

⁶⁴ Sartre, »Der Schriftsteller und seine Sprache«, 97.

⁶⁵ Ebenda.

⁶⁶ Sartre, »Der Schriftsteller und seine Sprache«, 106.

- ⁶⁷ Sartre, »Der Schriftsteller und seine Sprache«, 103.
- ⁶⁸ Sartre, »Der Schriftsteller und seine Sprache«, 105.
- ⁶⁹ Sartre, »Der Schriftsteller und seine Sprache«, 97.
- ⁷⁰ Jean-Paul Sartre, *Die Wörter* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1967), 28.
- ⁷¹ Sartre, *Der Idiot der Familie*, Bd. III, 221.
- ⁷² Sartre, »Sartre über Sartre«, 172
- ⁷³ Ebenda.
- ⁷⁴ Sartre, »Über *Der Idiot der Familie*«, 165.
- ⁷⁵ Eine wichtige Ausnahme, in deren Lichte der Satz relativiert werden müsste: Sartre erwähnt ausdrücklich seine *Kritik der dialektischen Vernunft* als ein Fall von philosophischer, reiner Kommunikation (Sartre, »Der Schriftsteller und seine Sprache«, 105.
- ⁷⁶ Vgl. etwa Sartre, »Der Schriftsteller und seine Sprache«, 109.
- ⁷⁷ Sartre, »Über *Der Idiot der Familie*«, 157.
- ⁷⁸ Ebenda.
- ⁷⁹ Diese zeitliche Einordnung stammt von Lacan selbst, da der in den *Ecrits* (Paris: Gallimard 1966) publizierte Text auf einen Vortrag in Zürich aus dem Jahr 1949 zurückgeht. Der auf dem Kongress in Marienbad von 1936 gehaltene Vortrag ist nicht erhalten. Zur komplexen Geschichte dieses verlorenen Briefes vgl. Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1996), 178 ff.
- ⁸⁰ Sartre, »Über *Der Idiot der Familie*«, 164.
- ⁸¹ Vgl. dazu v. Verf., *Die Durchquerung des Cogito. Lacan contra Sartre* (München: Fink, 2003).
- ⁸² Vgl. v. Verf., *Die Durchquerung des Cogito. Lacan contra Sartre*, 180 ff.
- ⁸³ Sartre, »Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis«, 287 (zweite Hervorhebung AC).
- ⁸⁴ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 980.
- ⁸⁵ Sartre, »Der Schriftsteller und seine Sprache«, 97.
- ⁸⁶ Die Frage nach dem Ursprung der Negativität lässt sich nochmals anders auch an der unterschiedlichen Hegel-Rezeption von Sartre und Lacan beleuchten. Für Sartres Theorie von der Negativität des Bewusstseins hat wohl unbestrittenermaßen der Hegel der *Phänomenologie des Geistes* Modell gestanden. Während Lacan seinerseits (über die Vermittlung von Kojève) von diesem Modell ausgeht, bleibt er jedoch nicht dabei stehen. Seine Versuche Mitte der fünfziger Jahre, die Logik »hinter« dem Bewusstsein als eine autonome Logik des Signifikanten auszuarbeiten, zeigen, dass sich Lacan stärker als Sartre von diesem Ausgangspunkt seines Denkens wegbewegt hat.
- ⁸⁷ Zu einer systemtheoretischen Ausarbeitung dieses Gesichtspunktes vgl. Thomas Khurana, *Die Dispersion des Unbewussten. Drei Studien zu einem nicht-substantialistischen Konzept des Unbewussten: Freud – Lacan – Luhmann* (Gießen: Psychosozial-Verlag, 2002).
- ⁸⁸ Jacques Lacan, *Das Seminar Buch III. Die Psychosen (1955–1956)* (Weinheim, Berlin: Quadriga, 1997), 213. Einige Seiten weiter spricht Lacan den Neurosen in dieser Hinsicht einen »existentiellen Wert« zu: »Die Frage des Todes, diejenige der Geburt, sind tatsächlich die beiden letzten, die gerade keine Lösung im Signifikanten haben. Genau das verleiht den Neurosen ihren existentiellen Wert« (ebenda, 226)