

Wille

von Alfred Dandyk (<http://www.sartreonline.com>)

(Der Begriff des Willens bei Sartre)

Diese Arbeit bezieht sich auf das folgende Werk: Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 15. Auflage, 2009

Statistik: 36 Treffer, Seite: 413, 593, 766, 767, 769, 768, 771, 772, 774, 782, 783, 784, 819, 820, 821, 824, 834, 908, 1030, 1031

Zitate:

1. Zitat, Seite 413

Der Andere, als synthetische Einheit seiner Erfahrung und als Wille ebenso wie als Passion, organisiert *meine* Erfahrung. Es handelt sich nicht um die bloße Einwirkung eines unerkennbaren Noumenons auf meine Sensibilität, sondern um die Konstitution von verbundenen Phänomengruppen im Feld meiner Erfahrung durch ein Sein, das nicht ich ist. Und im Unterschied zu allen anderen verweisen diese Phänomene nicht auf mögliche Erfahrungen, sondern auf Erfahrungen, die grundsätzlich außerhalb meiner Erfahrungen sind und einem System angehören, das mir unzugänglich ist.

2. Zitat, Seite 593

Indem das Verschwinden des Leidens die Entwürfe des reflexiven Für-sich enttäuscht, bietet es sich als eine Rückzugsbewegung dar, fast als Wille. Es gibt einen Animismus des Leidens: es bietet sich wie ein Lebewesen dar, das seine Gestalt, seine eigene Dauer, seine Gewohnheiten hat. Kranke haben zu ihm eine Art von Intimität: wenn es erscheint, dann nicht als ein neues Phänomen, sondern, wie der Kranke sagt, als „mein Nachmittagsanfall“. So verbindet die Reflexion nicht die Momente eines einzelnen Anfalls miteinander, sondern sie verbindet über einen ganzen Tag die Anfälle miteinander.

3. Zitat, Seite 766-767

Diese Hinweise können uns, bei richtiger Verwendung zu neuen Entdeckungen führen. Zunächst ermöglichen sie uns, die Beziehungen der Freiheit zu dem, was man den „Willen“

nennt, zu klären. Eine ziemlich verbreitete Tendenz geht ja darauf hin, die freien Handlungen den Willensakten gleichzusetzen und die deterministische Erklärung der Welt der Leidenschaften vorzubehalten. Das ist im Grund der Gesichtspunkt von Descartes...Man sieht, dass wir eine derartige Auffassung keinesfalls übernehmen können.

4. Zitat, Seite 769

Aber mehr noch: weit davon entfernt, dass der Wille die einzige oder wenigstens bevorzugte Manifestation der Freiheit ist, setzt er vielmehr, wie jedes Ereignis des Für-sich, die Grundlage einer ursprünglichen Freiheit voraus, um sich als Wille konstituieren zu können. Der Wille setzt sich nämlich als reflektierenden Entschluß in Bezug auf bestimmte Zwecke. Aber diese Zwecke schafft er nicht.

5. Zitat, Seite 771

Unter ursprünglicher Freiheit darf man natürlich nicht eine Freiheit verstehen, die dem Willens- oder Leidenschaftsakt *vorausginge*, sondern eine dem Willen oder der Leidenschaft streng gleichzeitige Grundlage, die von diesen je nach ihrer Art *manifestiert* wird. Ebenso wenig darf man die Freiheit dem Willen oder der Leidenschaft entgegensetzen, so wie das „tiefe Ich“ Bergsons dem oberflächlichen Ich: Das Für-sich ist ganz und gar Selbstheit und kann kein „tiefes Ich“ haben, außer wenn man darunter gewisse transzendente Strukturen der Psyche versteht. Die Freiheit ist nichts anderes als die *Existenz* unseres Willens oder unserer Leidenschaften, insofern diese Existenz Nichtung der Faktizität ist, das heißt die eines Seins, das sein Sein nach dem Modus ist, es zu sein zu haben.

6. Zitat, Seite 772

...indessen ist gewiß, daß die allgemeine Meinung das moralische Leben als einen Kampf zwischen einem Willen-als-Ding und Leidenschaften - als - Substanzen versteht. Das ist eine Art absolut unhaltbarer psychologischer Manichäismus. In Wirklichkeit genügt es nicht zu wollen: man muss wollen wollen.

7. Zitat, Seite 782

Daraus ergibt sich, dass die willentliche Erwägung immer verfälscht ist...Wenn der Wille interveniert, ist die Entscheidung schon getroffen, und er hat keinen anderen Wert als den eines Ankündigers.

8. Zitat, Seite 783

Wenn also der Wille seinem Wesen nach reflexiv ist, so ist sein Ziel nicht so sehr, zu entscheiden, welcher Zweck erreicht werden soll, da ja das Spiel auf jeden Fall aus ist, sondern die tiefe Intention des Willens richtet sich vielmehr auf die *Art*, in der dieser bereits gesetzte Zweck erreicht werden soll.

9. Zitat, Seite 784

Das Ideal des Willens ist, ein „An-sich-Für-sich- zu sein als Entwurf auf einen bestimmten Zweck hin: das ist natürlich ein reflexives Ideal und der Sinn der Befriedigung, die von einem Urteil wie „Ich habe getan, was ich wollte“ begleitet ist. Aber es ist evident, dass die reflexive Spaltung schlechthin ihre Grundlage in einem Entwurf hat, der tiefer ist als sie selbst und den wir im Dritten Kapitel des Zweiten Teils mangels eines besseren Ausdrucks „Motivation“ nannten. Wir müssen nun, da wir das Motiv und den Antrieb definiert haben, diesen Entwurf, der die Reflexion umspannt, eine *Intention* nennen.

10. Zitat, Seite 784

In dem Maße also, wie der Wille ein Fall von Reflexion ist, verlangt die Tatsache, daß man sich zum Handeln auf die Ebene des Willens begibt, die Grundlage einer tieferen Intention.

11. Zitat, Seite 784

So haben wir eine Freiheit erreicht, die tiefer ist als der Wille, einfach indem wir uns *anspruchsvoller* erwiesen als die Psychologen...

12. Zitat, Seite 819

Aber sein Wille selbst ist *unaufrichtig*, das heißt, er flieht vor der Anerkennung der vom spontanen Bewußtsein gewählten wirklichen Zwecke und er konstituiert falsche psychische Objekte als *Antriebe*, um über diese Antriebe nachdenken und sich von ihnen hier (Ruhmsucht, Liebe zum Schönen usw) entscheiden zu können. Der Wille ist hier keineswegs der grundlegenden Wahl entgegengesetzt, sondern ganz im Gegenteil in seinen Zielen und seiner prinzipiellen Unaufrichtigkeit nur in der Perspektive der grundlegenden Wahl der Minderwertigkeit zu verstehen.

13. Zitat, Seite 820

Aber wenn diese neuen Möglichkeiten auch in Unaufrichtigkeit von einem Willen gewählt werden, der sich in den Grenzen unseres Initialentwurfes hervorbringt, so realisieren sie sich deswegen doch in einem gewissen Maß *gegen* den Initialentwurf.

14. Zitat, Seite 821

Es wäre abwegig, hier von einem Kampf des Willens gegen die Krankheit zu sprechen: bei einem Sein, das das ist, was es nicht ist, und das nicht das ist, was es ist, laufen diese Prozesse in der ekstatischen Einheit der Unaufrichtigkeit ab.

15. Zitat, Seite 824

So gesehen, erscheint das „Paradox“ der Unwirksamkeit der Willensentscheidungen harmloser: es läuft darauf hinaus, daß wir uns durch den Willen vollständig *konstruieren* können, daß aber der Wille, der diese Konstruktion leitet, selbst seinen Sinn indem ursprünglichen Entwurf hat, den er zu negieren scheinen kann; daß folglich diese Konstruktion eine ganz andere Funktion hat, als sie vorgibt; und schließlich daß der Wille nur Detailstrukturen erreichen kann und nie den ursprünglichen Entwurf verändern wird, aus dem er hervorgegangen ist, ebensowenig wie die Konsequenzen eines Theorems sich gegen es wenden und verändern können.

16. Zitat, Seite 834

Dieses Argument hat die Anhänger der menschlichen Freiheit nie tief verwirrt: als erster erkannte Descartes, daß der Wille unbegrenzt ist, und gleichzeitig, daß man immer versuchen muß, „ viel mehr sich selbst als das Schicksal zu besiegen“.

17. Zitat, Seite 1030

Adlers Wille zur Macht scheint eine unmethodische Verallgemeinerung empirischer Gegebenheiten zu sein - und sie muss ja unmethodisch sein, da sie es erlaubt, für eine psychoanalytische Methode den Grund zu legen.

Kommentare:

3. Zitat, Seite 766-767:

„Diese Hinweise können uns, bei richtiger Verwendung zu neuen Entdeckungen führen. Zunächst ermöglichen sie uns, die Beziehungen der Freiheit zu dem, was man den „Willen“ nennt, zu klären. Eine ziemlich verbreitete Tendenz geht ja darauf hin, die freien Handlungen den Willensakten gleichzusetzen und die deterministische Erklärung der Welt der Leidenschaften vorzubehalten. Das ist im Grund der Gesichtspunkt von Descartes...Man sieht, dass wir eine derartige Auffassung keinesfalls übernehmen können.“

Der Freiheitsbegriff Sartres ist nicht einfach zu verstehen. Das liegt unter anderem daran, dass in der philosophischen Tradition Freiheitsbegriffe benutzt wurden, die bei vielen Menschen unerschwellig vorhanden sind, wenn sie über Freiheit nachdenken oder diskutieren. Zu diesen weit verbreiteten und unerschwellig wirkenden Freiheitsbegriffen gehört vor allem die „Willensfreiheit“. Folgt man diesem Begriff, dann muss man die freien Handlungen mit den Willensakten gleichsetzen und die unfreien Geschehnisse mit den Leidenschaften verbinden. Das menschliche Seelenleben präsentiert sich dann als ein Kampf zwischen dem Willen und den Leidenschaften, vielleicht sogar als ein Streit zwischen dem Guten und dem Bösen. Sartre spricht in diesem Zusammenhang von einem „psychologischen Manichäismus“. Freiheit bedeutet in diesem Modell die Freiheit der willentlichen Entscheidung gegenüber den unwillentlichen Leidenschaften. Wie Sartre meint, ist das vor allem der Gesichtspunkt Descartes. Er erklärt weiterhin, dass er diese Auffassung keineswegs übernehmen kann. Er offenbart sich also *eindeutig* als ein Gegner des traditionellen Begriffes der Willensfreiheit.

In der gegenwärtigen Literatur über Sartre wird diese Absage an den traditionellen Begriff der Willensfreiheit keineswegs immer deutlich hervorgehoben. Oft wird das Verhältnis von Freiheit und Wille bei Sartre gar nicht problematisiert, manchmal wird es verworren oder sogar falsch dargestellt. Als Beispiel für eine solche Darbietung, die eher zur Verwirrung als zur Klärung beiträgt, möchte ich das folgende Buch anführen: „Heiner Hastedt, Sartre, Reclam, Leipzig, 2005“. Es folgt nun eine Reihe von Zitaten aus diesem Buch, die zeigen sollen, wie wenig diese Erläuterungen dazu beitragen können, das Denken Sartres den Menschen zu erklären:

„Es geht nicht um die Handlungsfreiheit, also darum, ob wir das, was wir wollen, auch ausführen können; vielmehr steht zur Debatte, ob es Wahlfreiheit als Willensfreiheit gibt und wie sie sich zu einer Determination verhält.“ (Hastedt, Seite 51)

„Wenn Sartre seine These der Wahlfreiheit vertritt, wird er überlicherweise so verstanden, dass er sich der klassischen These der Willensfreiheit anschließt.“ (Seite 52)

„Da Sartre selbst nicht in analytischen Kategorien denkt und die hier vorgeschlagenen Differenzierungen des Freiheitsthemas nicht nutzt, gibt es bei ihm sowohl Stellen, die für die Lesart der klassischen Willensfreiheit sprechen, als auch solche, die die Vereinbarkeitsthese nahe legen.“ (Seite 52/53)

„Insbesondere in dem populären Text *Der Existentialismus ist ein Humanismus*,...treffen wir auf zugespitzte Thesen zur Willensfreiheit, etwa wenn Sartre einen ersten Grundsatz des Existenzialismus formuliert: „Der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht.“ (Seite 53)

„Diese Freiheit entspricht allerdings im Sinne der eingeführten analytischen Unterscheidung nicht der These der klassischen Willensfreiheit, sondern einer These der Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Determinismus.“ (Seite 56/57)

Diese Zitate suggerieren die Vorstellung, Sartres Freiheitsbegriff sei dem klassischen Begriff der Willensfreiheit entlehnt. Darüber hinaus schwanke er im Gebrauch dieses Begriffes zwischen unverträglichen Bedeutungsvarianten, so dass insgesamt unklar bleiben müsse, was Sartre letzten Endes unter Freiheit verstehen wolle. Diese Mängel resultieren alle - so legen diese Ausführungen Hastedts nahe - aus einem Mangel an analytischer Schärfe bei Sartre.

Kein Wort wird darüber verloren, dass sich Sartre in „Das Sein und das Nichts“ in eindeutiger Weise gegen den klassischen Begriff der Willensfreiheit ausspricht und dass ein Zitat wie „Wenn der Wille interveniert, ist die Entscheidung schon getroffen...“ Sartres Auffassung klar und eindeutig festschreiben würde. Stattdessen werden nebulöse Zusammenhänge hergestellt, die dann als „zugespitzte Thesen zur Willensfreiheit“ gedeutet werden.

Geschwiegen wird weiterhin über die Tatsache, dass Sartre den ganzen Streit zwischen den Deterministen und den Anhängern des freien Willens für fehlgeleitet erklärt, und zwar nicht deswegen, weil er den Determinismus und den freien Willen für miteinander vereinbar hielte, sondern deswegen, weil das Problem falsch gestellt worden ist. Seine Haltung dazu wird zum Beispiel in dem folgenden Zitat deutlich:

„Es ist seltsam, daß man endlos über den Determinismus und den freien Willen hat diskutieren und Beispiele zugunsten der einen oder der anderen These hat anführen können, ohne vorher zu versuchen, die in der Idee des *Handelns* selbst enthaltenen Strukturen zu klären.“ (Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, 2009, Seite 753)

Mit anderen Worten: Die Diskussionen zwischen den Deterministen und den Anhängern des freien Willens spielen sich auf einer ganz anderen Ebene ab als die Reflexionen Sartres auf der Basis seiner phänomenologischen Ontologie. Auf der Basis seiner phänomenologischen Ontologie lässt sich eine solche Frage gar nicht diskutieren. Stattdessen ist erforderlich, sich auf den Begriff des menschlichen Handelns zu konzentrieren und die darin enthaltenen Strukturen zu klären. Die Kritik Hastedts an Sartre verfehlt also in jeder Hinsicht ihr Ziel.

Es sind solche „Interpretationen“, die zu der Meinung geführt haben, dass Sartre ein zwar interessanter, aber dennoch unklarer Denker sei. Dabei fällt auf, dass insbesondere Philosophen, die sich der Analytischen Philosophie verpflichtet fühlen, zur Verbreitung

dieser Ansichten beitragen, wobei hinzugefügt werden muss, dass deren eigene Darlegungen oft an Unklarheit kaum zu überbieten sind.

Wie verheerend solche unqualifizierten Darstellungen auf die öffentliche Meinung in Deutschland wirken, zeigt die folgende Buchsprechung, die ich im Internet gefunden habe:

„...stellt Hastedt klar die Stärken und Schwächen des Philosophen dar: Seine einerseits faszinierende "Hymne" auf die Freiheit und die andererseits mangelnde Konsistenz und Widersprüchlichkeit in der Argumentation, die sich etwa in Sartres Übernahme von Überlegungen zeigt, die nicht gleichzeitig behauptet werden können.“

http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=8179&ausgabe=200506

Demgegenüber soll hier in aller Offenheit behauptet werden, dass nicht Sartres Denken an mangelnder Konstistenz leidet, sondern dass manche der deutschen Interpreten es an der Sorgfalt und dem Fleiß fehlen lassen, der notwendige wäre, eine angemessene Interpretation vorzulegen. In diesem Fall ist es eindeutig so, dass nicht Sartres Theorie inkonsistent und konfus ist, sondern die Darstellungen des Interpreten nichtssagend und verworren sind.

4. Zitat, Seite 769

„Aber mehr noch: weit davon entfernt, dass der Wille die einzige oder wenigstens bevorzugte Manifestation der Freiheit ist, setzt er vielmehr, wie jedes Ereignis des Für-sich, die Grundlage einer ursprünglichen Freiheit voraus, um sich als Wille konstituieren zu können. Der Wille setzt sich nämlich als reflektierenden Entschluß in Bezug auf bestimmte Zwecke. Aber diese Zwecke schafft er nicht.“

In der klassischen Theorie der „Willensfreiheit“, wie sie zum Beispiel Sartres Ansicht nach von Descartes vertreten wird, ist der Wille im menschlichen Seelenleben die bevorzugte Manifestation der Freiheit. In dieser Theorie gibt es die „Leidenschaften der Seele“ und den Willen, der mit diesen Leidenschaften um die Vorherrschaft in der Seele kämpft. Die menschliche Seele zerfällt demnach in Teilbereiche, die miteinander in Konkurrenz stehen und als relativ selbstständige Wesenheiten innerhalb der Seele nach Dominanz streben. Willensfreiheit bedeutet dann, dass der Wille unabhängig von der Macht der Leidenschaften ist und nach seiner eigenen Machtvollkommenheit Handlungen initiieren kann. Sartre spricht in diesem Kontext auch abwertend von einem „psychologischen Manichäismus“.

Es muss allerdings einschränkend hinzugefügt werden, dass von *der* „klassischen Theorie der Willensfreiheit“ in Wahrheit keine Rede sein kann. Vielmehr ist es so, dass es in etwa so viele Vorstellungen vom Willen wie Philosophen gibt. Der Begriff „Wille“ hat bei Descartes eine andere Bedeutung als bei Spinoza und bei dem wiederum eine andere Bedeutung als bei Kant, der sich wiederum deutlich von Schopenhauer unterscheidet und so weiter und so weiter. Auch bei Platon und Aristoteles kann man unterschiedliche Auffassungen über den Aufbau der Seele und der jeweiligen Rolle der verschiedenen Willensarten finden. Von der

Auffassung christlich orientierter Philosophen soll hier erst gar nicht die Rede sein. Wenn hier also von der „klassischen Theorie der Willensfreiheit“ gesprochen wird, dann ist das eher im Sinne eines relativ unklaren Sammelbegriffs gemeint als im Sinne einer genau definierten Begriffsbildung.

Jedenfalls wendet sich Sartre eindeutig gegen alle Modellvorstellungen der Seele, die in dem „Willen die bevorzugte Manifestation der Freiheit“ erkennen wollen. Das heißt mit anderen Worten, dass die Freiheit überhaupt keine bevorzugten Manifestationen hat, sondern sich auf die *gesamte menschliche Existenz* bezieht. Die Leidenschaften des Menschen sind demnach für Sartre ebenso Manifestationen der Freiheit wie der Wille oder wie sonst irgendein „Teil des Seelenlebens“. Man muss sich also klar machen, dass sich Sartres Freiheitsbegriff fundamental von dem der „klassischen Willensfreiheit“ unterscheidet. Er unterscheidet sich so sehr davon, dass es sich dabei *offensichtlich* um eine grundsätzlich andere Freiheitstheorie handelt als zum Beispiel bei Kant, der tatsächlich von der „Freiheit des Willens“ redet im Gegensatz zur Determiniertheit durch die Leidenschaften und die Neigungen der Menschen.

Sartre deutet in dem Zitat auch an, wie er diese alles umfassende Freiheit begründen will. Er spricht dabei nicht von der „Seele des Menschen“, sondern von dem „Bewusstsein“. Er unterscheidet zwischen dem „präreflexiven Bewusstsein“ und dem „reflexiven Bewusstsein“. Das präreflexive Bewusstsein ist ein spontanes und direktes Weltbewusstsein. Es ist geleitet von einem Seinsverständnis der Welt, das zwar Sinn und Zweck der Welt beinhaltet, dem es aber an einer reflexiven Erkenntnis und begrifflichen Durchdringung dieser sinn- und zweckbehafteten Realität mangelt. Dieses präreflexive Bewusstsein und die dazugehörige präreflexive Welt wird eher *erlebt* als *erkannt*. Man kann sein präreflexives Weltbewusstsein *genießen*, aber man kann es auf dieser Basis nicht von außen betrachten und verobjektivieren.

Das reflexive Bewusstsein beinhaltet demgegenüber die Fähigkeit dieses präreflexiven Bewusstseins, sich auf sich selbst zurückzuwenden. Man muss aber darauf achten, dass es für Sartre nur *ein* Bewusstsein gibt, dass also die Unterscheidung von „präreflexiv“ und „reflexiv“ nicht im Sinne einer realen Verschiedenheit, sondern nur im Sinne der Binnendifferenzierung einer einheitlichen Wesenheit gemeint ist. Zu beachten ist weiterhin, dass das präreflexive Bewusstsein fundamental ist und das reflexive Bewusstsein keine Selbständigkeit beanspruchen kann. Weiterhin ist darauf zu achten, dass die reflexiven Bemühungen des Bewusstseins, sich für sich selbst zu verobjektivieren, dazu neigen, unaufrichtige Konstruktionen zu errichten. Das Verhältnis zwischen dem Präreflexiven und dem Reflexiven ist bei Sartre also alles andere als einfach zu durchschauen.

Bei Sartre ist der Wille dem reflexiven Bewusstsein zuzuordnen. Da das reflexive Bewusstsein insgesamt nicht fundamental ist, ist auch der Wille von sekundärer Natur. Er hängt vom präreflexiven Bewusstsein ab, und zwar genauer von dem dort bereits entworfenen Sinn und Zweck der Welt. Da dieser Selbst- und Weltentwurf spontan und nicht reflexiv-willentlich geschieht, ist er dem Willen entzogen und liegt diesem zu Grunde. Der

reflexive Wille kann sich Sartre gemäß also nur in einer bereits mit Sinn und Zweck bevölkerten Welt entfalten. Ob der Wille frei oder unfrei genannt werden kann, hängt von dem spontanen Initialentwurf des Menschen ab, in dem über die Bedeutung von Freiheit und Unfreiheit auf der Ebene des Willens entschieden wird.

Wenn man diese Art von Freiheit bei Sartre benennen möchte, dann sollte man sie nicht „Willensfreiheit“, sondern „Entwurfsfreiheit“ oder „Wahlfreiheit“ nennen. Entwurfsfreiheit und Wahlfreiheit bezeichnen die Grundstruktur des präreflexiven Bewusstseins, während „Willensfreiheit“ sich auf das reflexive Bewusstsein bezieht, welches wegen seiner Abhängigkeit vom präreflexiven Fundament nur in einem sehr problematischen Sinne „frei“ genannt werden kann.

Vielleicht trägt ein Vergleich mit Freuds Psychoanalyse zum besseren Verständnis bei. Freud unterscheidet ja zwischen dem Unbewussten und dem Bewussten. Der bewusste Wille ist nach Freud - obwohl der Wille davon nichts weiß - von den unbewussten Trieben abhängig und wird von diesen geleitet. Mit anderen Worten: die wahre Lebensabsicht liegt nach Freud nicht in dem willentlichen Entschluss, sondern in dem unwillentlichen, unbewussten Trieb. Sartres Theorie ähnelt diesbezüglich der Freudschen Psychoanalyse. Allerdings gibt es einige gravierende Unterschiede. Das Fundament der wahren Lebensabsicht ist bei Sartre nicht das Unbewusste, sondern das präreflexive Bewusstsein und es sind auch nicht die Triebe, die diese Lebensabsicht hervorbringen, sondern der spontane und individuelle Initialentwurf dieses Menschen. Allerdings prädestiniert der Initialentwurf die willentlichen Entscheidungen des Menschen bei Sartre in ähnlicher Weise wie die unbewussten Triebe bei Freud.

7. Zitat, Seite 782

„Daraus ergibt sich, dass die willentliche Erwägung immer verfälscht ist...Wenn der Wille interveniert, ist die Entscheidung schon getroffen, und er hat keinen anderen Wert als den eines Ankündigers.“

Die willentliche Erwägung ist immer nachträglich; sie kommt zu spät, denn die Entscheidung ist schon getroffen. Sartre erläutert diesen Sachverhalt unter anderem am Beispiel des Minderwertigkeitskomplexes. Angenommen, der präreflexive, spontane und nicht-willentliche Initialentwurf eines Menschen bestehe darin, seine Identität in der Minderwertigkeit zu suchen. Er zieht es vor, der Letzte zu sein, anstatt im Mittelmaß zu versinken. Er präferiert, das Leiden an seinem eigenen Ungenügen zu genießen, anstatt die Leere des sinnlosen Daseins zu ertragen. Dieser Selbst- und Weltentwurf wird erlebt und genossen, aber nicht begrifflich als solcher erkannt. Das Erlebnis verläuft über eine präreflexive Vorder-Hintergrundstrukturierung der Welt, welche die Zeichen der eigenen Minderwertigkeit in den Vordergrund rücken, während sie die Beweise des Eigenwertes im

Hintergrund verschwinden lassen. Das Leiden wird gleichzeitig schmerzhaft erlebt und als eigene Identität und Schwere des Daseins genossen.

Das Leiden des Minderwertigen induziert jedoch gleichzeitig die Reflexion über dieses Leiden. Es kommt zu einer reflexiven Verobjektivierung seiner selbst und zu einer willentlichen Erwägung eigener Lebensentwürfe, welche Größe und Bedeutung beinhalten. Er entwirft sich zum Beispiel dahingehend, eine bedeutender Künstler zu werden. Dieser willentliche Entwurf erfolgt, ohne dass der präreflexive Entwurf der eigenen Minderwertigkeit integriert würde. Wegen der unerkannten Dissoziation der beiden Lebensentwürfe kommt es zu einem Widerspruch, der darin besteht, dass die Handlungen, welche willentlich den eigenen Wert bestätigen sollen, tatsächlich zu einer Verstärkung der Minderwertigkeit führen. Der Grund dafür liegt darin, dass die willentliche Erwägung immer auf einem präreflexiven Fundament ruht und dass deswegen die willentliche Erwägung nicht ohne weiteres die Macht hat, den präreflexiven Entwurf zu entthronen. Der präreflexive Minderwertigkeitsentwurf wirkt also weiter. Nach wie vor werden die Ereignisse bevorzugt nach Erlebnissen der Minderwertigkeit selektiert, und wegen der durch die willentliche Erwägung vergrößerten Ansprüche kommt es zu einer Verstärkung der Erlebnisse der Minderwertigkeit. In Wirklichkeit steht der willentliche Entwurf also im Dienst des präreflexiven Grundentwurfes. Nach Sartre ist der Minderwertige wie Penelope, die nachts die Werke zerstört, die sie tagsüber hergestellt hat. Man kann demnach bei Sartre von einer Prädestination des Willens durch den freien Entwurf sprechen. Diese Prädestination bedeutet allerdings nicht, dass der Initialentwurf unabänderlich wäre. Er kann im Gegenteil widerrufen werden, allerdings nicht ohne weiteres mittels einer willentlichen Erwägung.

Das Zitat liefert auch einen Ansatz dafür, Sartres Stück „Das Spiel ist aus“ zu interpretieren. Die Hauptakteure erhalten die Gelegenheit, ein neues Leben zu beginnen. Sie scheitern, weil sie zwar auf der Ebene der willentlichen Erwägung einen neuen Lebensplan fassen, aber auf der Ebene des spontanen, präreflexiven Entwurfes am alten Plan festhalten. Die Akteure unterschätzen also die Schwierigkeit, ein neues Leben zu beginnen. Entscheidend für ein neues Leben ist die *Veränderung des Initialentwurfes*.

8. Zitat, Seite 783

„Wenn also der Wille seinem Wesen nach reflexiv ist, so ist sein Ziel nicht so sehr, zu entscheiden, welcher Zweck erreicht werden soll, da ja das Spiel auf jeden Fall aus ist, sondern die tiefe Intention des Willens richtet sich vielmehr auf die *Art*, in der dieser bereits gesetzte Zweck erreicht werden soll.“

Die Einsicht in die Strukturen des Bewusstseins ermöglicht ein besseres Verständnis hinsichtlich des Unterschiedes zwischen dem spontanen Initialentwurf und der willentlichen Entscheidung. Der spontane Initialentwurf setzt den Sinn und den Zweck des präreflexiven

Selbst-und Welterlebens, was insbesondere eine spontane Vordergrund-Hintergrundstrukturierung der Erlebnisse beinhaltet. Nur im Rahmen dieser mit Sinn und Zweck bevölkerten Welt kann sich so etwas wie eine willentliche Entscheidung bilden.

Die willentliche Entscheidung geschieht Sartre gemäß auf der Ebene der Reflexion. Die Reflexion ist eine Rückwendung des Bewusstseins auf *sich selbst* mit dem Ziel der Rückgewinnung der Identität mit sich selbst mittels Verinnerlichung und Verobjektivierung. Mit anderen Worten: es gibt ein Ziel der Reflexion und dieses Ziel ist die Identität mit sich selbst. Sartre nennt dieses Ziel auch die Identität von Für-sich-sein und An-sich-sein oder auch das An-und-Für-sich-sein. Da dieses Ziel nach Sartre unerreichbar ist, steht die Reflexion grundsätzlich in der Gefahr, ihr Ziel im Modus der Unaufrichtigkeit erreichen zu wollen.

Die willentliche Reflexion strebt also danach, einen bereits spontan gesetzten Zweck unter Zuhilfenahme bestimmter *Mittel* erreichen zu wollen. Mit anderen Worten: der reflexive Wille steht immer im Dienst des präreflexiven Entwurfes und versucht, seine Dienstpflichten durch Hinzuziehung bestimmter *Mittel* zu erfüllen. Das Zusammenspiel von Grundentwurf und willentlicher Entscheidung kann also nach dem Modell einer Zweck-Mittel-Relation verstanden werden.

Wie bereits gesagt, kann es bei dem Zusammenspiel des spontanen Entwurfes und der willentlichen Entscheidung zu Strukturen der Unaufrichtigkeit kommen, zum Beispiel, wenn die willentliche Entscheidung *scheinbar* im Gegensatz zum spontanen Entwurf steht, aber in *Wahrheit* ein Handlanger des Initialentwurfes ist. Ein Beispiel für eine solche Struktur der Unaufrichtigkeit ist die Verstärkung der Minderwertigkeit mittels der willentlichen Kompensation durch Entfaltung von Überlegenheitsphantasien.

Man kann jetzt auch besser verstehen, inwiefern bei Sartre nicht von „Willensfreiheit“ gesprochen werden sollte, sondern von einer Freiheit, die sich auf die *gesamte menschliche Existenz* bezieht. Sartre veranschaulicht den Sachverhalt an einem Beispiel:

Im Normalfall zeigen die Menschen ein Verhalten, das mit dem Wort „Lebenserhaltungstrieb“ umschrieben wird. Wenn ihr Leben in Gefahr ist, streben sie danach, dieser Gefahr zu entgehen. Dieser „Lebenserhaltungstrieb“ ist sicherlich irgendwie biologisch verankert und der Mensch teilt diesen Trieb mit allen anderen Lebewesen. Man kann ihn in gewisser Weise als etwas „Vorgegebenes“ betrachten. Dennoch muss auf der Grundlage von Sartres Philosophie der Mensch *immer* zu dem Vorgegebenen Stellung beziehen. Das heißt in diesem Fall, dass er niemals mit diesem Trieb *identisch* ist, sondern nur eine „Anwesenheit bei diesem Trieb“ ist. *Im Prinzip* kann er diesen Trieb annehmen oder ablehnen. Diese Stellungnahme geschieht im Normalfall präreflexiv; sie ist Teil des Initialentwurfes dieses Menschen und beinhaltet in den meisten Fällen den spontanen Selbst-und Weltentwurf, das eigene Leben zu erhalten.

Das Problem ist nun, *wie* dieser Mensch in Todesgefahr versucht, sein Leben zu retten. Er kann Hals-über Kopf die Flucht ergreifen und dabei von den Leidenschaften Furcht, Panik, Entsetzen so überwältigt werden, dass der Erfolg der Flucht gefährdet wird. Er kann aber auch *willentlich* versuchen standzuhalten, der Gefahr ins Auge zu sehen und die Verteidigungsmöglichkeiten rational gegeneinander abzuwägen. In beiden Fällen handelt es sich darum, die Mittel zu wählen, um einen tiefer liegenden Zweck, nämlich die Erhaltung des Lebens, zu erreichen.

Man sieht, dass die Leidenschaften nicht weniger auf die Freiheit bezogen sind als der Wille. Man kann einen tiefer liegenden Zweck mit dem Mittel der Leidenschaft oder mit dem Mittel der willentlichen Reflexion zu erreichen versuchen. Die menschliche Freiheit wird dadurch in keiner Weise tangiert. Ob ich ein Mensch bin, der eher das Mittel der Leidenschaft wählen wird oder einer, der zu dem Mittel der willentlichen Erwägung greift, ist wiederum eine Frage des präreflexiven Entwurfes, der mich dahingehend prädestiniert, ein Mensch der Leidenschaft oder ein Mensch der rationalen Erwägung zu sein. Leidenschaft und Wille sind also keine selbständigen Dinge *in* der menschlichen Seele, sondern von dem freien Grundentwurf abhängige Strukturen des Bewusstseins.

Ich möchte nun ein Beispiel aus der Philosophiegeschichte wählen, das die Überlegungen Sartres verdeutlichen soll. Es handelt sich um die berühmte „Herr-Knecht-Dialektik“ bei Hegel. Hegel stellt sich die Frage, wie es eigentlich dazu kommt, dass ein bestimmter Mensch ein „Herr“ und ein anderer ein „Knecht“ ist. Neben vielen zufälligen Gründen gibt es seiner Meinung nach einen tiefen anthropologischen Grund: die Notwendigkeit für den Menschen, zu seinem „Selbsterhaltungstrieb“ Stellung nehmen zu müssen. Normalerweise ist das eigene „Leben“ der höchste Werte und das Handeln wird darauf zielen, diesen höchsten Wert zu realisieren. Es ist aber ein Faktum, dass der Mensch die Freiheit hat, das Leben als höchsten Wert zu negieren und einen anderen Wert an dessen Stelle zu setzen.

Das Konzept des Herren besteht darin, das Leben als höchsten Wert zu negieren und stattdessen die eigene Souveränität einzusetzen. Dieser Mensch ist demnach bereit, sein eigenes Leben zu riskieren, um seine Souveränität gegenüber dem Anderen zu realisieren. Er ist bereit zum Kampf auf Leben und Tod. Wenn der andere Mensch nun ablehnt, das Leben als höchsten Wert zu negieren, dann wird er versuchen, dieses um jeden Preis zu bewahren. Er wird den Herrn als solchen anerkennen und damit selbst zum Knecht werden. Das ist nach Hegel der anthropologische Ursprung für die „Herr-Knecht-Dialektik“.

Im Sinne Sartres ist dieser Ursprung der „Herr-Knecht-Dialektik“ ein Beleg für die Entwurfsfreiheit des Menschen. Selbst der „Lebenserhaltungstrieb“ muss durch einen spontanen und präreflexiven Selbst- und Weltentwurf bestätigt werden, was gleichzeitig bedeutet, dass er auch abgelehnt und durch andere Zwecke ersetzt werden kann.

Entscheidend dabei ist, dass die bloße willentliche Entscheidung nicht automatisch die Veränderung des Menschen bedeutet. Denn es kann ja sein - und es wird in vielen Fällen auch so sein -, dass der bisherige präreflexive Lebensentwurf weiterhin wirksam ist. Nach

wie vor werden die präreflexiven Erlebnisse und Wahrnehmungen nach dem höchsten Wert der Lebenserhaltung strukturiert, mit dem einzigen Unterschied, dass nun parallel dazu ein willentlicher Entschluss existiert, die eigenen Herrschaftsansprüche durchsetzen zu wollen. Statt eines realen Kampfes auf Leben Tod mit dem Anderen wird es nur den Kampf eines zerrissenen Menschen mit sich selbst geben. Entscheidend ist also das präreflexive Erleben der Welt und nicht der willentliche Entschluss. Das präreflexive Erleben basiert aber auf einem spontanen Selbst-und Weltentwurf, der wiederum der willentlichen Entscheidung zu Grunde liegt.

13. Zitat, Seite 820

„Aber wenn diese neuen Möglichkeiten auch in Unaufrichtigkeit von einem Willen gewählt werden, der sich in den Grenzen unseres Initialentwurfes hervorbringt, so realisieren sie sich deswegen doch in einem gewissen Maß *gegen* den Initialentwurf.“

Nach Sartre steht die willentliche Entscheidung immer im Dienst des spontanen Entwurfes. Dennoch darf man sich dieses Dienstverhältnis nicht zu einfach vorstellen. Es kann durchaus sein, dass der Wille auf einer bestimmten Ebene gegen den Initialentwurf arbeitet. Das ist zum Beispiel der Fall, wenn der neurotische Mensch zum Psychoanalytiker geht, um dort Hilfe zu suchen. Angenommen, der Initialentwurf beinhaltet, in der Minderwertigkeit seine eigene Identität zu suchen. Die willentliche Entscheidung jedoch läuft darauf hinaus, das Gefühl der Minderwertigkeit zu beseitigen. Die Minderwertigkeit äußere sich zum Beispiel durch Schüchternheit und Stottern. Die willentliche Entscheidung hat zum Ziel, das Stottern, das den Lebensvollzug erheblich stört, abzustellen. Der Mensch geht zum Psychoanalytiker. Die Behandlung wird auf dieser Ebene scheitern, weil der Wille, vom Stottern befreit zu werden, vom eigenen spontanen Entwurf, seine Identität in der Minderwertigkeit zu suchen, konterkariert wird. Mit anderen Worten: die ganze Behandlung findet im Medium der Unaufrichtigkeit statt, so dass man sagen muss, dass der Wille und der spontane Entwurf von einem noch tieferen Entwurf umfasst werden, dem Entwurf, sein Leben im Modus der Unaufrichtigkeit zuzubringen.

Dieser Entwurf der Unaufrichtigkeit bringt es fertig, die widersprüchlichen Konzepte der Minderwertigkeit und der Befreiung von der Minderwertigkeit zu einem einzigen Entwurf zusammenzuschweißen, so dass dieser Mensch sich in einem instabilen Gleichgewicht befindet, hin und her schwankend zwischen dem Versuch, seine Minderwertigkeit zu genießen und dem Versuch, sich davon zu befreien. Sollte der Psychoanalytiker dem Patienten auf die Spur kommen und dabei sein, das Verhältnis zwischen Grundentwurf und Wille aufzudecken, wird der Patient die Behandlung abbrechen.

Diese Beschreibung entspricht ziemlich genau dem von Freud und Adler beschriebenen Minderwertigkeitskomplex, allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass es sich bei

Sartre nicht um einen *Minderwertigkeitskomplex*, sondern um einen *Minderwertigkeitsentwurf* handelt.

15. Zitat, Seite 824

„So gesehen, erscheint das „Paradox“ der Unwirksamkeit der Willensentscheidungen harmloser: es läuft darauf hinaus, daß wir uns durch den Willen vollständig *konstruieren* können, daß aber der Wille, der diese Konstruktion leitet, selbst seinen Sinn in dem ursprünglichen Entwurf hat, den er zu negieren scheinen kann; daß folglich diese Konstruktion eine ganz andere Funktion hat, als sie vorgibt; und schließlich daß der Wille nur Detailstrukturen erreichen kann und nie den ursprünglichen Entwurf verändern wird, aus dem er hervorgegangen ist, ebensowenig wie die Konsequenzen eines Theorems sich gegen es wenden und verändern können.“

Nach Sartre gibt es eine „Unwirksamkeit der Willensentscheidung“. Aber die Bedeutung dieser Unwirksamkeit muss genau bedacht werden. Sie ist Sartre gemäß „harmloser“ als man vielleicht vermuten möchte. Denn es ist durchaus möglich, dass wir „uns durch den Willen vollständig konstruieren können.“ Man kann also eine Reihe von willentlichen Entscheidungen treffen und gemäß dieser Entscheidungen sein Leben einrichten. Zum Beispiel kann der Minderwertige sich vornehmen, eine bedeutender Künstler zu werden. Er wird eine Ausbildung absolvieren, den Tagesablauf seinem Lebensentwurf entsprechend einrichten, die beruflichen Weichen stellen, das Verhältnis zu seinen Mitmenschen modifizieren und so weiter und so weiter. Die Konstruktion seines Lebensplanes entspricht also exakt seiner willentlichen Entscheidung.

Man darf nach Sartre eben nur nicht übersehen, dass der *Sinn* der willentlichen Entscheidung und der Handlungen dem spontanen Lebensentwurf entspricht, woraus folgt, dass die präreflexiven Vordergrund-Hintergrundstrukturierungen dem präreflexiven Bewusstsein entsprechend ablaufen. Da diese aber das Erlebnis der Minderwertigkeit bevorzugen, werden die gehobenen Lebens- und Leistungsansprüche zu einer *Verstärkung* der Minderwertigkeitserlebnisse führen und das Gegenteil von dem bewirken, was er willentlich intendierte. Wirksam im Sinne der eigentlichen Absicht wäre die willentliche Entscheidung nur dann, wenn der präreflexive Initialentwurf mit ihm übereinstimmte. Mit anderen Worten: willentliche Handlung und spontanes Welterleben sollten harmonieren.

Man darf also nicht übersehen, dass die „selektive Wahrnehmung“ Ergebnis eines Selbst- und Weltentwurfes ist, der willentlich nicht ohne weiteres korrigiert werden kann. Die willentlichen Entscheidungen sind also nicht deswegen unwirksam, weil es nicht möglich wäre, ihnen gemäß zu leben, sondern weil es nicht möglich ist, sein präreflexives selektives Welterlebnis willentlich zu steuern. Das haben Psychoanalytiker wie Freud und Adler

durchaus richtig gesehen. Ihr Fehler war nur, das Unbewusste als den Ursprung der selektiven Wahrnehmung anzunehmen.

Weiterhin ist zu beachten, dass der Wille „nur Detailstrukturen“ des präreflexiven Bewusstseins erreichen kann. Sartre wählt einen Vergleich, um dieses Verhältnis des reflexiven Willens zum präreflexiven Bewusstseins zu verdeutlichen. Es handelt sich um das Verhältnis der Konsequenz eines Theorems zu diesem Theorem selbst. Die Konsequenz kann sich nicht wirklich gegen das Theorem wenden und sie kann dieses auch nicht verändern. Es kann nur Teilstrukturen des Theorems offenbaren. Und so wird die Ausführung der willentlichen Entscheidung auch nichts anderes ans Licht bringen können als Teilstrukturen des spontanen Initialentwurfes.

Dennoch sollte man den Fehler vermeiden, die Priorität des präreflexiven Entwurfes über den Willen zu übertreiben. Das genannte Verhältnis bedeutet zum Beispiel nicht, dass das präreflexive Bewusstsein unveränderlich wäre. Es ist im Gegenteil durchaus veränderlich. Sartre nennt ein solches Ereignis „Konversion“. Während das Ereignis der Konversion in den Augen Sartres in der Philosophie bisher wenig Beachtung gefunden hat, gibt es in der Literatur viele Beispiele dafür:

„ Diese Konversionen, die von den Philosophen nicht untersucht wurden, haben dagegen oft die Schriftsteller inspiriert. Man denke an den *Augenblick*, in dem Gides Philoktet sogar seinen Haß, seinen grundlegenden Entwurf, seinen Seinsgrund und sein Sein aufgibt; man denke an den *Augenblick*, wo Raskolnikow beschließt, sich anzuzeigen. Diese außergewöhnlichen und wunderbaren Augenblicke, wo der frühere Entwurf sich in der Vergangenheit auflöst im Lichte eines neuen Entwurfes, der auf dessen Trümmern auftaucht und sich vorläufig nur andeutet, wo Demütigung, Angst, Freude, Hoffnung sich eng vermählen, wo wir loslassen, um zuzugreifen, und wo wir zugreifen, um loszulassen, schienen oft das deutlichste und bewegendste Bild unserer Freiheit zu bieten. Aber sie sind nur eine ihrer Manifestationen unter anderen.“ (Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, 2009, Seite 824)

Andere Beispiele für literarisch aufgearbeitete Konversionen sind die „Bekenntnisse“ des Augustinus, die „Meditationen“ Descartes, die „Bekenntnisse“ Rousseaus und die „Wörter“ Sartres. Auch Sartres Stück „Der Teufel und der liebe Gott“ behandelt dieses Thema. Als spontane Ereignisse sind diese Konversionen allerdings nicht willentlich herbeizuzwingen. Sartre sagt irgendwo, dass die Veränderung des Initialentwurfes sich lange vorbereitet und plötzlich realisiert.

16. Zitat, Seite 834

„Dieses Argument hat die Anhänger der menschlichen Freiheit nie tief verwirrt: als erster erkannte Descartes, daß der Wille unbegrenzt ist, und gleichzeitig, daß man immer versuchen muß, „ viel mehr sich selbst als das Schicksal zu besiegen“.“

Ein Problem bei der Interpretation von Sartres Texten ist die Tatsache, dass er Anspielungen auf andere Philosophen sehr oft nicht durch Zitate mit Quellenangaben belegt. Man ist daher gezwungen, sich selbst auf die Suche nach den Quellen zu machen. So wüsste man zum Beispiel gerne, wo Descartes geschrieben hat, dass der Wille unbegrenzt ist. Hier ist ein entsprechendes Zitat:

„Die Erfassung durch den Verstand erstreckt sich lediglich auf das wenige, das sich ihm darbietet, und ist immer sehr begrenzt. Der Wille dagegen kann gewissermaßen unendlich genannt werden, weil wir ihn niemals auf etwas richten, das Gegenstand irgendeines anderen Willens, oder sogar jenes unermesslichen, der in Gott ist, sein könnte, auf das nicht auch unser Wille sich erstrecken könnte, so daß wir ihn leicht über das hinaus erweitern, das wir klar erfassen; und wenn wir das tun, ist es nicht gerade erstaunlich, daß wir uns täuschen.“ (Descartes, Die Prinzipien der Philosophie, Meiner, 2005, 35, Seite 41-43)

Der Verstand ist nach Descartes begrenzt, weil er sich selbst auf das beschränkt, was er klar erkennen kann. Deswegen kann der Verstand sich nicht täuschen. Der Wille ist demgegenüber unbegrenzt, weil er sich über alles Gegebene erheben kann. Er kann sich sogar mit dem göttlichen Willen gleichsetzen. Hier liegt die Ursache dafür, dass der Mensch sich täuschen kann.

Der Wille äußert sich nach Descartes im „Wollen“. Manifestationen des Wollens sind „Begehren, Abhaltenwollen, Behaupten, Bestreiten, Zweifeln“. (Descartes, Die Prinzipien der Philosophie, Meiner, 2005, 32, Seite 41) An diesen Manifestationen des Wollens ist auch zu sehen, inwiefern der Wille unendlich ist. Denn der Mensch kann zum Beispiel an *allem zweifeln*. Er ist aber auch unbegrenzt in seinem Begehren und im Behaupten und Bestreiten von Sachverhalten. Denn da der Wille ja die Grenzen des Verstandes nicht anerkennen muss, ist er frei, diese Grenzen zu überschreiten. Also kann er das Evidente bestreiten und das Unklare behaupten, das Unerreichbare begehren und so weiter. Der Wille ist nach Descartes unendlich frei. Bei ihm kann man wirklich von „Willensfreiheit“ sprechen.

Bei Sartre hingegen ist der Wille durch den präreflexiven Initialentwurf begrenzt und hinsichtlich seines *Sinns* prädestiniert. Zum Beispiel kann der Minderwertige auch bei Sartre - und damit ganz im Sinne Descartes - willentliche Großartigkeitspläne entfalten, die alle Grenzen überschreiten. In diesem Sinne ist der Wille auch bei Sartre unendlich. Da aber bei ihm das präreflexive Weiterleben primär vom unwillentlichen Initialentwurf der Minderwertigkeit abhängt, dienen diese Allmachtsphantasien tatsächlich nur dem Minderwertigkeitsentwurf. Der Unterschied zwischen Descartes und Sartre liegt also darin, dass für Sartre der Wille zwar einerseits unendlich, aber andererseits unselbstständig ist. Er ist *abhängiger* Teil des menschlichen Bewusstseins und nicht *selbständiger* Teil desselben.

„Adlers Wille zur Macht scheint eine unmethodische Verallgemeinerung empirischer Gegebenheiten zu sein - und sie muss ja unmethodisch sein, da sie es erlaubt, für eine psychoanalytische Methode den Grund zu legen.“

Dieses Zitat belegt die grundsätzliche Kritik Sartres an Adler. Sie richtet sich allerdings nicht nur gegen Adler, sondern gegen *alle* empirischen Psychoanalytiker, das heißt gegen solche Wissenschaftler, die sich in ihren Forschungen von der Erfahrung leiten lassen, ohne sich um eine hinreichende philosophische Fundierung ihres Denkens zu bemühen. Es ist diese Kritik an der „empirischen Psychoanalyse“, die Sartre zu der abgrenzenden Begriffsbildung „existentielle Psychoanalyse“ gebracht hat.

Hinsichtlich Adler lautet Sartres Vorwurf, dass jener *unmethodisch* vorgeht und dass dessen Verallgemeinerungen empirischer Gegebenheiten theoretisch schlecht begründet sind. In der Tat haben Kritiker immer wieder festgestellt, dass Adlers Begriffsbildungen starken Schwankungen unterliegen, so dass die Interpretation seines Denkens schwierig bis unmöglich ist. So ist zum Beispiel Adlers Gebrauch des Begriffs „Wille zur Macht“ so nebulös, dass man nicht weiß, ob es sich dabei im Sinne Nietzsches um ein grundlegendes Prinzip alles Seienden oder vielmehr um eine neurotische Störung mit Krankheitswert handeln soll. Insbesondere ist der Zusammenhang und die Verträglichkeit des Begriffs „Wille zur Macht“ mit dem Begriff „Gemeinschaftsgefühl“ bei Adler völlig unklar. (siehe zum Beispiel: <http://www.sartreonline.com/Wille%20zur%20Macht,%20Adler,%20Nietzsche.pdf>)

Das folgende Zitat aus einer solchen Kritik soll veranschaulichen, inwiefern man Adler mit Recht „unmethodische Verallgemeinerungen“ vorwerfen kann:

„Adlers Theorie der Überwindung (eines Gefühls) von Schwäche, der Selbstüberwindung, der Ermutigung, der Stärkung des Willens erinnern an Nietzsches „Willen zu Macht“, d.h. zur Selbstüberwindung, zum Über-sich-Hinauswachsen (Bruder-Bezzel, S. 144). Andererseits kannte Nietzsche kein Minderwertigkeitsgefühl und kein Schwanken zwischen Minderwertigkeitsgefühl und Kompensation. Nur in einer kurzen Phase ging es Adler um „Macht“, rasch bevorzugte er Begriffe wie Überlegenheit, die oftmals die Tendenz zur Überlegenheit über andere habe. Im Verlauf der Theorienentwicklung schwankte Adler beim Überlegenheitsstreben zwischen einer anthropologischen Disposition (auch in der Form des Vollkommenheitsstrebens) und einem Neurotizismus (Antagonist zum Gemeinschaftsgefühl).“

(<http://www.sartreonline.com/Wille%20zur%20Macht,%20Adler,%20Nietzsche.pdf>)

Adler erwähnt den Begriff „Wille zur Macht“ zum Beispiel in seinem Buch „Über den nervösen Charakter“. Er schreibt dort:

„Als diese neurotische Zwecksetzung hat sich uns die *Erhöhung des Persönlichkeitsgefühls* ergeben, dessen einfachste Formel im übertriebenen „männlichen Protest“ zu erkennen ist...Und diesem Leitgedanken ordnen sich auch Libido, Sexualtrieb und Perversionsneigung,

wo immer sie hergekommen sein mögen, ein. Nietzsches „Wille zur Macht“ und „Wille zum Schein“ umfassen vieles von unserer Auffassung...“(Alfred Adler, Über den nervösen Charakter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1969, Seite 3)

Dieser Text ist ein Beispiel für das unmethodische Vorgehen Adlers. Einerseits geht er von einer empirischen Gegebenheit des Alltags des Psychoanalytikers aus, der Neurose. Im Unterschied zu Freud deutet er die neurotische Störung im Sinne einer finalen Zwecksetzung, das heißt, der Neurotiker will mit seiner Neurose etwas erreichen, nämlich die Erhöhung des Persönlichkeitsgefühls. Adler grenzt sich damit von der Libido-Theorie Freuds ab. Andererseits nimmt er Bezug auf Nietzsche und dessen Begriff „Wille zur Macht“ und behauptet, dass dieser Begriff vieles von seinen Überlegungen umfassen würde. Das Problem dabei ist, dass bei Nietzsche der Wille zur Macht nicht auf einer neurotischen Störung beruht, sondern *das* Grundprinzip des Seienden ist. Auch der Gesündeste der Gesunden ist bei Nietzsche vom Willen zur Macht geleitet, so dass nicht ersichtlich ist, wie Adler dieses Prinzip als eine „neurotische Zwecksetzung“ bezeichnen kann, wenn er gleichzeitig auf Nietzsche Bezug nehmen möchte.

Offensichtlich ist sich Adler seiner eigenen philosophischen Prinzipien nicht sicher. Er geht von den empirischen Gegebenheiten seiner psychoanalytischen Praxis aus und *verallgemeinert* diese zu einem Erklärungsprinzip, nämlich der Persönlichkeitserhöhung durch Überlegenheitsstreben. Dann verallgemeinert er dieses Erklärungsprinzip noch einmal, indem er es im Sinne eines *metaphysischen* Prinzips deutet und sich auf einen bestimmten Philosophen konkret bezieht. Er übersieht, dass er sich dabei ein schweres Deutungsproblem zuzieht, das sowohl seine eigene Erklärung als auch das metaphysische Prinzip in Mitliedenschaft zieht. Der Grund für diese Schwierigkeit liegt in dem empiristischen Vorgehen Adlers, das eben darin besteht, die Prinzipien seines Denkens durch Verallgemeinerung empirischer Fakten erreichen zu wollen.

Wie schwierig es ist, Adlers „Wille zur Macht“ und Nietzsches „Wille zur Macht“ zu harmonisieren, soll an Hand von zwei Zitaten gezeigt werden. Kurz gesagt beruht die Inkompatibilität darauf, dass eine neurotische Störung nur dann eine allumfassende Lebens- und Kraftäußerung sein kann, wenn man bereit ist, Lebens- und Kraftäußerungen allgemein als neurotische Störung zu bezeichnen.

„Am Anfang der Entwicklung der Neurose steht drohend das Gefühl der Unsicherheit und Minderwertigkeit und verlangt mit Macht eine leitende, sichernde, beruhigende Zwecksetzung, eine Konkretisierung des Ziels, der Überlegenheit, um das Leben erträglich zu machen. Was wir das Wesen der Neurose nennen, besteht aus dem vermehrten Aufwand der verfügbaren psychischen Mittel. Unter diesen ragen besonders hervor: Hilfskonstruktionen und Schablonen im Denken, Handeln und Wollen.“ (Adler, Über den nervösen Charakter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1969, Seite 5)

„Streben ist nichts anderes als Streben nach Macht -: das Unterste und Innerste bleibt dieser Wille: Mechanik ist eine bloße Semiotik der Folgen.“ (Friedrich Nietzsche, Wille zur Macht, Alfred Kröner Verlag Stuttgart, 1964, Seite 467)

Für Sartre sind diese theoretischen Unsicherheiten bei Adler kein Zufall, sondern sie beruhen für ihn auf einem grundsätzlichen Mangel an philosophischer Fundierung, einem Mangel, den Adler mit anderen Psychoanalytikern, wie etwa Freud, teilt. Das Sein und das Nichts ist unter anderem der Versuch, diese theoretische Unbedarftheit der Psychoanalyse zu beheben. In diesem Sinne ist die Kritik Sartres an Adler fundamental, denn sie betrifft nicht nur einzelne Begriffe, sondern die gesamte Art der Methode und des Denkens. Während die Anhänger der empirischen Psychoanalyse versuchen, die Prinzipien durch Verallgemeinerung empirischer Fakten zu erreichen, ist Sartre davon überzeugt, dass empirische Fakten niemals ihre eigenen Prinzipien hervorbringen können. Es ist vielmehr notwendig, von bestimmten Prinzipien auszugehen und mittels dieser die empirischen Fakten zu deuten. Sartres philosophische Methode beruht auf seiner „phänomenologischen Ontologie“ und er versucht im Lichte dieser philosophischen Disziplin psychologische Sachverhalte zu beleuchten. Das ist der Hintergrund seiner „existentiellen Psychoanalyse“, die sich also grundsätzlich von der „empirischen Psychoanalyse“ methodisch unterscheidet. Dabei kann es durchaus sein, dass es hinsichtlich spezieller Aspekte zu Ähnlichkeiten zwischen der empirischen Psychoanalyse und der existentiellen Psychoanalyse kommt.

Aus diesem Grund muss man auch allen Interpreten widersprechen, die eine allzu große Verwandtschaft zwischen Sartre und Adler behaupten. (Siehe zum Beispiel: <http://www.sartreonline.com/Adler%20und%20Sartre.pdf>). Alfred Betschart behauptet in seinem Artikel „Adler und Sartre“, Adlers Individualpsychologie und Sartres existentielle Psychoanalyse seien sich zum Verwechseln ähnlich:

„ In ihren Grundkonzepten decken sich Adlers Individualpsychologie und Sartres existentielle Psychologie so weitgehend, dass Beauvoirs Befürchtung, dass beide miteinander verwechselt werden könnten, verständlich ist.“ (Betschart, Adler und Sartre) Diese Kongruenz der beiden Psychologien begründet Betschart unter anderem folgendermaßen:

„Viele Gemeinsamkeiten gibt es zwischen Adler und Sartre hinsichtlich ihres methodischen Vorgehens. Beide lehnten die mechanistischen Modelle ab, die der Freudschen Psychoanalyse zugrunde liegen. Aufbauend auf der Lebensphilosophie (Bergson, Dilthey) steht das Teleologische, Verstehende und nicht das Ursächliche im Vordergrund. Menschliches Handeln ist nicht primär aus seiner Vergangenheit zu verstehen, sondern von seiner Zielorientierung, seiner Intentionalität her. Es ist nicht das Sein, die Vergangenheit, sondern das Nichts, die Zukunft, die den Menschen bestimmt.“ (Betschart, Adler und Sartre)

Diese Darlegungen sind zwar im Prinzip richtig, sie begründen aber nicht die Behauptung einer weitgehenden Übereinstimmung von Adlers und Sartres Denken. Wenn man Sartre gerecht werden will, dann muss man neben den Übereinstimmungen mit Adler eben auch die Unterschiede betonen. Erst dann ergibt sich ein zutreffendes Bild. Den entscheidenden

Unterschied habe ich oben bereits genannt. Sartre argumentiert auf der Basis seiner „phänomenologischen Ontologie“ und seine „existentielle Psychoanalyse“ ist nur von dieser Basis ausgehend zu verstehen. Demgegenüber hat Adler überhaupt keine philosophische Grundlage in seinen Argumentationen, sondern er geht von den empirischen Gegebenheiten seiner psychoanalytischen Praxis aus, um dann daraus in ziemlich unmethodischer und willkürlicher Weise Prinzipien zu konstruieren, deren Gebrauch dann auch noch wilden Schwankungen ausgesetzt ist.

Die Unterschiede zwischen Sartre und Adler sind deswegen durchaus tief greifend. Zum Beispiel bemüht sich Adler primär um eine Deutung der neurotischen Störung, während es Sartre um die Erhellung der *menschlichen Existenz* geht. Deswegen nennt er seine Psychoanalyse auch „existentielle Psychoanalyse“.

Es geht Sartre also gar nicht primär um Krankheitsphänomene, sondern um die Beschreibung des „normalen“ menschlichen Lebens. Seine ontologische Analyse bezieht sich daher auch nicht auf seelische Krankheiten, sondern auf die Grundverfassung des Menschen überhaupt. So ist zum Beispiel der „Mangel an An-sich-sein“, beziehungsweise der „Identitätsmangel“, bei Sartre ein Grundmerkmal des Menschen, ohne deswegen eine neurotische Störung zu sein. Und dennoch ist dieser Identitätsmangel ein Grundbegriff der existentiellen Psychoanalyse Sartres.

Überhaupt muss man feststellen, dass die Grundbegriffe der „existentiellen Psychoanalyse“ ganz andere sind als diejenigen der „empirischen Psychoanalyse“ Adlers. Die Grundbegriffe der „existentiellen Psychoanalyse“ Sartres lauten: An-sich-sein, Für-sich-sein, An-und-Für-sich-sein, Sein-für-Andere, Freiheit, Wahl. Es handelt sich dabei um ontologische Begriffe, Begriff also, die einer philosophischen Disziplin entlehnt wurden und die auf gar keinen Fall als Verallgemeinerungen empirischer Gegebenheiten angesehen werden können. Es handelt sich dabei vielmehr um Prinzipien, mit deren Hilfe die Probleme der Psychoanalyse beleuchtet werden sollen. Sie sind aber selbst keine Begriffe der Psychoanalyse, sondern Begriffe der Philosophie. Sartres Anliegen ist zu zeigen, dass diese *philosophischen Begriffe* geeignet sind, die *psychoanalytischen Gegebenheiten* zu erhellen.

Demgegenüber verfügt Adler über keine philosophische Terminologie. Wie bereits gesagt, verallgemeinert er in ziemlicher willkürlicher Weise seine Erfahrungen als Psychoanalytiker und belegt seine Generalisierungen mit philosophischen Termini, ohne die entsprechenden begrifflichen Konsequenzen durchzudeklinieren. Adlers Inanspruchnahme bestimmter Philosophen ist daher in vielen Fällen unangemessen und fehlgeleitet. Ein Beispiel dafür ist Adlers Gebrauch des Begriffes „Wille zur Macht“, womit er sich selbst in enger Beziehung zu Nietzsche vermutet.

Alfred Betschart schreibt zur Unterstützung seiner These von der Ähnlichkeit der empirischen Psychoanalyse Adlers und der existentiellen Psychoanalyse Sartres in Bezug auf Nietzsche Folgendes:

„Nietzsche ist der wohl wichtigste Vorläufer der Lebensphilosophie. Mit seiner These vom Willen zur Macht legte er die Grundlagen für Sartres wie Adlers Verständnis des Verhältnisses des Individuums zu seinen Mitmenschen.“ (Betschart, Adler und Sartre)

Man muss dieser These Betscharts entschieden widersprechen. Nietzsches Begriff „Wille zur Macht“ hat weder bei Adler noch bei Sartre die Grundlagen für ihr Verständnis vom Menschen gelegt. Adlers Begriff „Wille zur Macht“ ist schlicht inkompatibel mit demjenigen bei Nietzsche. Wie bereits gesagt wurde, bedeutet dieser Begriff bei Adler eine neurotische Störung, die es zu beseitigen gilt, während er bei Nietzsche das Grundprinzip alles Seienden bedeutet, dessen Befolgung Kraft, Stärke und Lebensfülle mit sich bringt. In gewisser Weise kann man sagen, dass Adler das Gegenteil von Nietzsche behauptet.

Weiterhin kann keine Rede davon sein, dass Nietzsches Begriff „Wille zur Macht“ die Grundlage von Sartres Existenzphilosophie wäre. Wenn sich Sartre überhaupt zum Begriff „Wille zur Macht“, sei es in Bezug auf Nietzsche oder in Bezug auf Adler, äußert, dann immer nur negativ, niemals affirmativ. Zum Beleg sollen hier ein paar Stellen aus „Das Sein und das Nichts“ zitiert und kommentiert werden, in denen der Ausdruck „Wille zur Macht“ vorkommt:

„Die Libido oder der Wille zur Macht bilden ja ein psychobiologisches Residuum, das nicht durch es selbst klar ist und das uns nicht als der unreduzierbare Endpunkt der Untersuchung *sein zu müssen* erscheint.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 980)

„Daraus folgt notwendig, daß die Libido und der Wille zur Macht für die existentielle Psychoanalyse weder als allen Menschen gemeinsame allgemeine Merkmale noch als unreduzierbar erscheinen.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 981)

Sartre will natürlich nicht bestreiten, dass der Ausdruck „Wille zur Macht“ angemessen sein kann zur Beschreibung bestimmter Situationen und bestimmter Menschen. Er bestreitet aber, dass dieser Begriff ein Grundprinzip beinhaltet, das durch sich selbst evident wäre und das deswegen der „unreduzierbare Endpunkt“ der Untersuchung sein müsste. Sartre kommt in seiner phänomenologischen Ontologie vielmehr zu dem Ergebnis, dass die Begriffe „An-sich-sein“, „Für-sich-sein“ und „An-und-für-sich-sein“ entscheidend für die Erhellung der menschlichen Existenz sind. Damit zusammenhängend sind die Begriffe „Freiheit“ und „Wahl“ bei Sartre fundamental. Darüber hinaus sind „Sein-für-Andere“ und „unglückliches Bewusstsein“ Grundbegriffe seiner Philosophie.

„Der Wille zur Macht setzt ursprünglich das Sein für Andere, das Verstehen des anderen und die Wahl, sein Heil durch den Anderen zu machen, voraus.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 981/982)

Es ist daher ausgeschlossen, dass der „Wille zur Macht“ bei Sartre eine ähnliche Bedeutung haben könnte wie diese Grundbegriffe seiner Ontologie. Wenn der Wille zur Macht bei einem bestimmten Menschen fundamental sein sollte, dann ist der Grund dafür in einer freien Wahl dieses Menschen zu sehen, im Willen zur Macht und in der Macht über den

Anderen das Grundprinzip seiner Existenz zu erblicken. Und um jedes Mißverständnis auszuschließen, betont Sartre noch einmal, dass die Grundlage der existentiellen Psychoanalyse nur in der Ontologie liegen kann:

„Es scheint uns daher, daß man hier auf diese empirischen Prinzipien oder die Postulate verzichten muß, die aus dem Menschen *a priori* eine Sexualität oder einen Willen zur Macht machen, und daß man das Ziel der Psychoanalyse streng von der Ontologie her festlegen muß.“ (Sartre, Das Sein und das Nichts, Seite 1031)

Diese Äußerungen Sartres sind eindeutig genug, um jeden Versuch, ihn mit Psychoanalytikern wie Adler gleichsetzen zu wollen, scheitern zu lassen. Denn Adler ist weit davon entfernt, das Ziel der Psychoanalyse mittels der Ontologie festzulegen. Genau das ist aber das Anliegen Sartres. Darin liegt das Besondere seiner „existentiellen Psychoanalyse“. Damit verglichen sind die Ähnlichkeiten mit Adler, zum Beispiel die Finalität im Gegensatz zur Kausalität bei Freud, nur sekundär.

