

Jens Bonnemann

Der Spielraum des Imaginären

Sartres Theorie der Imagination und ihre Bedeutung für seine phänomenologische Ontologie, Ästhetik und Intersubjektivitätskonzeption

Jens Bonnemann
Der Spielraum des Imaginären

PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNGEN

Phenomenological Studies
Recherches Phénoménologiques

Im Auftrage der
Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung
herausgegeben von
KARL-HEINZ LEMBECK, KARL MERTENS
und
ERNST WOLFGANG ORTH

Beiheft 2

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

JENS BONNEMANN

Der Spielraum des Imaginären

Sartres Theorie der Imagination und ihre Bedeutung
für seine phänomenologische Ontologie, Ästhetik
und Intersubjektivitätskonzeption

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1841-4

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag 2007. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	11
Vorüberlegungen zum Forschungsstand	20
1. Die Auseinandersetzung mit der philosophiegeschichtlichen Tradition	35
1. Phänomenologische Vorüberlegungen und die ontologische Differenz von Bewußtsein und Gegenstand	36
2. Die rationalistische Auffassung des Bildes	42
3. Die empiristische Auffassung des Bildes	47
4. Die Gegebenheit des Bildes ist keine Leistung des Urteilsvermögens.....	52
5. Husserls Phänomenologie	61
6. Die Kritik an Husserls Phänomenologie der Imagination	67
2. Die systematische Entfaltung der Theorie der Einbildungskraft in <i>Das Imaginäre</i>	75
1. Die vier Grundcharakteristiken	77
1. Die Vorstellung ist ein intentionales Verhältnis von Bewußtsein und Objekt	77
Exkurs: Ryle und die Kritik der Immanenz-Illusion	81
2. Die Quasi-Beobachtung	86
3. Das Objekt der Vorstellung ist ein Nichts (néant).....	91
4. Spontaneität und Kreativität des imaginierenden Bewußtseins	94
2. Die Funktion des Analogons in der Vorstellung	97
1. Die Korrelation von Wissen und Materie auf dem Weg vom Porträt zur reinen Vorstellung	101
2. Das Analogon in der reinen Vorstellung (<i>image mentale</i>)	103
1. Das vorstellende Wissen	104
2. Die Affektivität	109
3. Die Bewegungsbasis	110

3. Imagination und Denken	113
4. Imagination und Wahrnehmung.....	116
1. Das Problem der Erinnerung	122
5. Das Verhalten gegenüber dem irrealen Objekt	124
6. Halluzination als »Gegen-Spontaneität« (Im 249)	133
Exkurs: Merleau-Ponty und die Halluzination	136
7. Der Traum	141
8. Imagination und Freiheit	144
9. Imagination und Ästhetik I	148
Exkurs: Sartre und Ingarden.....	153
3. Die Rückkehr in die Höhle Platons:	
Der ontologische Beweis	161
1. Phänomenologische Reduktion als Zurückweisung noumenaler Realitäten	163
2. Die Nicht-Reduzierbarkeit des Seins des Phänomens auf das Seinsphänomen	166
3. Das Sein des <i>percipiens</i> ist transphänomenal	168
4. Das Sein des <i>percipi</i> und das Dilemma des Kreationismus	170
5. Der ontologische Beweis	173
6. Die Beschreibung des Seinsphänomens und der Dualismus von Für-sich und An-sich	176
4. Die Differenz von Wahrnehmung und Imagination als Bedingung der Freiheitskonzeption	181
5. Realismus und Konstitution	191
6. Imagination und Ästhetik II	205
1. Das literarische Kunstwerk als Appell an die Freiheit des Lesers	208
2. Das Auftauchen eines neuen Imaginationsparadigmas in der Gegenüberstellung von Poesie und Prosa	222
1. Die nicht-sprachlichen Künste	224
2. Die Poesie – Wörter als Dinge	227
3. Die Prosa – der Handlungscharakter der Sprache	231
4. Die widersprüchliche Auffassung des Imaginären in <i>Was ist Literatur?</i>	235

5. Die Imagination als Gegenpol zur Wahrnehmung oder als Gegenpol zur Praxis	239
7. Blick, An-sich-für-sich-Sein und Rolle	241
1. Das Erblicktwerden durch den Anderen	242
2. Die Möglichkeit einer durch den Anderen vermittelten Selbsterkenntnis	245
3. Die Objektivierung des Anderen	248
4. Gewißheit des Subjekt-Anderen und Wahrscheinlichkeit des Objekt-Anderen	249
5. Auseinandersetzung mit der Sartre-Rezeption	251
6. Das An-sich-für-sich als Verwiesenheit auf Objektivität	259
7. Assimilation einer fremden Freiheit als Versuch, eine Daseinsberechtigung zu gewinnen	262
8. Assimilation der fremden Freiheit durch die Komödie	264
9. Die Begierde zu sein als Grundlage der imaginären Dimension	273
10. Die Faktizität oder das subjektunabhängige Eigengewicht der Rolle	276
11. Die gesellschaftlich-historische Dimension der Rolle als vorgeburtliches Schicksal	278
8. Realisierende oder irrealisierende intersubjektive Konstitution des Subjekts	285
1. Rekonstruktion der archaischen Grundlagen der Sensibilität [sensibilité] (IF 1, 54) – Valorisierung oder Nicht-Valorisierung durch die Säuglingspflege	287
2. Glaube und Wissen	298
3. Valorisierung als Verbalisierung bzw. Unfähigkeit zu Handeln als Leseschwäche	307
4. Schauspielerei als Folge der Passivität	316
5. Die Wechselseitigkeit als ursprüngliches Verhältnis zum Anderen	319
9. Irrealisierung zwischen Schauspielerei und Mißachtung	325
1. Phänomenologie des Lachens als Nicht-Valorisierung	325
2. Der Komiker als »Märtyrer der Irrealität« (IF 2, 153)	331
3. Ausweitung der Lächerlichkeit auf die Menschheit	338

4. Widersprüchlichkeiten infolge der Äquivokation des Imaginationsbegriffs	340
5. Bestimmung und Abgrenzung von drei unterschiedlichen Auffassungen des Imaginären	348
6. Die Rolle des Nicht-seins im Verhältnis zu den drei Imaginationsformen und ihren anthropologischen Grundvoraussetzungen	350
7. Die diachrone und die synchrone Ebene der Irrealisierung	353
10. Imagination und Ästhetik III	363
1. Die ästhetische Einstellung als antihumanistische Bedingung der Kunstproduktion	363
2. Die ästhetische Einstellung als Gegenarbeit	376
3. Vom Ästheten zum Künstler	387
4. Dichter und Künstler	389
5. Ästhetische Sprachverwendung – das Wort als »Sprungbrett des Traums« (IF 4, 246)	394
1. Irrealisierung der Welt durch Irrealisierung der Sprache	398
2. Der Stil als Vermittlung des Unsagbaren	402
3. Prosa, Kommunikation und Engagement in der späten Literaturtheorie	408
11. Das Imaginäre als gesellschaftliche Struktur	421
1. Die objektiven Imperative der geschaffenen Literatur	424
1. Aufklärung	425
2. Der Konflikt zwischen bürgerlichem Utilitarismus und literarischer Autonomie	430
3. Romantik	433
2. Neurose-Kunst	435
3. Das irrealer Publikum	441
4. Sartre als Nachromantiker	454
12. Die dialektische Anthropologie und die regressiv-progressive Methode des Verstehens	461
1. Kritik des orthodoxen Marxismus	462
2. Das hermeneutische Programm der Flaubert-Studie	468
1. Die regressive Analyse – das Allgemeinwerden des Individuellen	471

2. Die progressive Synthese – das Individuellwerden des Allgemeinen	472
3. Der interpretative Charakter der progressiven Verstehenssynthese	475
3. Die implizite Erweiterung des Begriffs des Subjekt-Anderen in <i>Der Idiot der Familie</i>	479
Schlußbemerkungen	487
Literatur- und Siglenverzeichnis	505

EINLEITUNG

Die vorliegende Untersuchung widmet sich Jean-Paul Sartres Theorie der Imagination. Angesichts der nach wie vor regen Beschäftigung mit diesem paradoxerweise seit Jahrzehnten ›totgesagten‹ Philosophen, welche sich in einer Fülle von Publikationen niederschlägt, wundert es, daß bisher kaum eine Monographie verfaßt worden ist, in der primär seine Imaginationslehre im Vordergrund steht. Dies ist um so erstaunlicher, da – wie sich herausstellen wird – Sartre dieses Thema ebenso ausgiebig behandelt wie die Probleme Freiheit, Subjektivität, (literarisches und politisches) Engagement oder Intersubjektivität, welche vielfach das Interesse der Forschung geweckt haben. Die im Anschluß an die Einleitung unternommenen Vorüberlegungen zum Forschungsstand verfolgen das Ziel, einen skizzenhaften Überblick über die bisherigen Auseinandersetzungen mit Sartres Imaginationstheorie zu bieten, wobei deutlich werden soll, inwiefern hier eine Lücke innerhalb der Sekundärliteratur besteht.

Abgesehen von diesem Desiderat der Forschung ist Sartres Imaginations-
theorie, welche auf phänomenologische Weise das Verhältnis von Imagination und Wahrnehmung, Irrealität und Realität zu bestimmen versucht, durchaus vor dem Hintergrund aktueller philosophischer Debatten von Interesse, in denen die vermeintliche Fiktionalität des Realen verhandelt wird. In den gegenwärtigen Diskussionen, die sich mit den neuen elektronischen Medien, der Medienästhetik sowie den Computertechnologien (bzw. ihren Produkten wie Cyberspace oder Virtuelle Realität) und ihrem Einfluß auf das menschliche Leben auseinandersetzen, wird die traditionelle Unterscheidung von Sein und Schein bzw. Realität und Fiktion/Imagination ebenso als revisionsbedürftig betrachtet, wie innerhalb der Konstruktivismus-Debatte, die sich mit der Frage beschäftigt, ob die Realität nur ein Erzeugnis des menschlichen Erkenntnisapparates oder etwa kultureller Erzählungen ist. Dies gilt sowohl im epistemologischen wie im soziologischen Konstruktivismus, wo die Arbeiten von Siegfried J. Schmidt und Gebhard Rusch, die sich auf neurophysiologische Untersuchungen von Humberto R. Maturana, Francisco J. Varela, Gerhard Roth u. a. stützen,¹ den Gedanken der Fiktionalität des Wirklichen

¹ So schreibt Roth: »Das Gehirn kann zwar über seine Sinnesorgane durch die Umwelt erregt werden, diese Erregungen enthalten jedoch keine bedeutungshaften und verlässlichen Informationen über die Umwelt. Vielmehr muß das Gehirn über den Vergleich und die Kombination von sensorischen Elementarereignissen Bedeutungen erzeugen und diese

proklamieren.² Sowohl in diesem Kontext wie in dem der Medienästhetik ist die Tendenz deutlich, die philosophiegeschichtliche Opposition zwischen Realität und Imagination zugunsten der letzteren Größe aufzuheben. Die Erkenntnisse des Konstruktivismus offenbaren scheinbar ebenso wie die rasanten Fortschritte der elektronischen Massenmedien, daß die Realität letztlich nicht von der Fiktion zu unterscheiden, mehr noch, daß der Begriff der Realität eigentlich als obsolet aufzugeben ist. Die Grenzen, so heißt es, zwischen Realität und Imagination zerfließen, wenn auch die Realität nur das Resultat von Interpretation ist. Dabei fällt in all diesen Diskussionen jedoch die allzu selbstverständliche Verwendung der Begriffe ›Imagination‹ oder ›Schein‹ auf, bei der kaum jemals eine Klärung erfolgt, was genau hiermit eigentlich gemeint ist.³ So unterscheidet z. B. Bolz an keiner Stelle seines Buchs *Eine kurze Geschichte des Scheins* zwischen Schein und Imagination.⁴

Da die Kenntnis einer ansichseienden Realität ausgeschlossen ist, soll Realität letztlich nur ein menschliches Artefakt sein. Die Produktion und Rezeption von Artefakten fällt aber in den Zuständigkeitsbereich der Ästhetik, die auf diese Weise zur neuen Leitwissenschaft wird.⁵ Und diese Entgrenzung der Ästhetik, die als Grundlagentheorie die Erkenntnistheorie beerbt, ist, wie M. Seel bemerkt, nicht »nur der Spleen einiger zufällig in Mode geratener Autoren«, sondern »Ausdruck einer ernstzunehmenden Tendenz der gegenwärtigen Philosophie«.⁶ Die Tendenz einer solchen Kontinuität zwischen Er-

Bedeutungen anhand interner Kriterien und des Vorwissens überprüfen. Dies sind die Bausteine der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit, in der ich lebe, ist ein Konstrukt des Gehirns« (*Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, 21; siehe zur vollständigen Quellenangabe sowie zu den verwendeten Siglen für die Schriften Sartres im folgenden das Literaturverzeichnis.). Vgl. auch Maturana/Varela, *Der Baum der Erkenntnis*, 258: »Wenn der Leser die Aussagen in diesem Buch *ernst genommen* hat, wird er sich gezwungen sehen, *alles* was er tut – ob beim Sehen, Schmecken, Auswählen, Ablehnen oder Sprechen – als eine Welt anzusehen, die er in Koexistenz mit anderen Menschen mittels der von uns beschriebenen Mechanismen *hervorbringt*«.

² Siehe hierzu kritisch: Dettmann, *Der radikale Konstruktivismus*.

³ Weder geschieht dies auf phänomenologische Weise, indem das Imaginäre beschrieben wird, wie es erscheint, noch mit den Mitteln der Analytischen Schule, die eine Klärung des sprachlichen Gebrauchs des Wortes ›imaginär‹ vornehmen würde. Sartre selbst orientiert sich, wie im folgenden deutlich werden soll, an der phänomenologischen Methode.

⁴ In den phänomenologischen Arbeiten z. B. von Sartre oder Casey wird hervorgehoben, daß die Verwechslung eines Baums mit einem Menschen in der Dämmerung etwas qualitativ völlig anderes ist als die Tagträumerei oder die Vorstellung des abwesenden Freundes. Siehe zur Differenzierung innerhalb dieser verwandten Phänomene: TE 180, Casey, *Imagining*, 9 f.; M. Seel, *Ästhetik des Erscheinens*, 102 f.; insbesondere zur Wahrnehmungstäuschung: Scheler, »Die Idole der Selbsterkenntnis«, 222–226.

⁵ Z. B. bei Bolz, *Eine kurze Geschichte des Scheins*, 7; Kamper, *Unmögliche Gegenwart*, 88 sowie das Vorwort in *Ästhetisches Denken* von Welsch (ebd., 7).

⁶ M. Seel, »Ästhetik und Aisthetik«, 38.

kenntnistheorie und Ästhetik findet sich, wie M. Seel fortfährt, mehr oder weniger deutlich bei Paul Feyerabend, Nelson Goodman, Richard Rorty, Michel Foucault und Jacques Derrida, in Deutschland bei Günter Abel, Ger- not Böhme, Peter Sloterdijk oder Wolfgang Welsch.⁷ Stellvertretend sei hier Welsch zitiert:

»Das moderne Denken hat sich seit Kant zunehmend auf die Einsicht zu- bewegt, daß die Grundlagen dessen, was wir Wirklichkeit nennen, fiktiona- ler Natur sind. Wirklichkeit erwies sich immer mehr als nicht ›realistisch‹, sondern ›ästhetisch‹ konstituiert. Wo diese Einsicht durchdringt – und das geschieht heute weithin –, da legt Ästhetik den Charakter einer speziellen Disziplin ab und wird zu einem generellen Verstehensmedium für Wirk- lichkeit.«⁸

Aus der Haltlosigkeit der Annahme eines metaphysischen Realismus schließt Welsch wie viele andere auf die Fiktionalität der menschlichen Wirklichkeit: »Erkennen und Wirklichkeit [sind] ihrer Seinsart nach ästhetisch«⁹ und »neh- men grundsätzlich fiktionalen, hervorbringenden, poetischen Charakter an«.¹⁰ So erklärt auch Kamper eher beiläufig, »(d)aß aber der Unterschied zwischen Realität und Fiktion selbst ein fiktionaler ist«.¹¹ Und Zec fügt hin-

⁷ Vgl. M. Seel, ebd.

⁸ Welsch, ebd..

⁹ Welsch, »Ästhetisierungsprozesse–Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven«, 52.

¹⁰ Welsch, »Ästhetische Grundzüge im gegenwärtigen Denken«, 75. – Diese Ästhetisie- rung gilt nach Welsch nicht erst für die gegenwärtige Epoche, sondern für ihn steht fest, »daß Wahrheit, genau genommen, immer schon ästhetisch grundiert war, daß man dies nur traditionell nicht hat wahrhaben wollen« (Welsch, ebd., 64; vgl. auch ebd., 96, 103). Dank der neuen elektronischen Massenmedien kommt uns jedoch »der grundsätzlich konstruk- tivistische Charakter von Wirklichkeit, die Interpretativität all unserer Wirklichkeitsauf- fassungen deutlicher zu Bewußtsein denn je zuvor« (Welsch, »Künstliche Paradiese«, 315). Während vorherige Jahrhunderte das Ästhetische als partikulare und sekundäre Seinswei- se begreifen, die der Seinsweise des Realen nachgeordnet ist und vor allem für Objekte menschlicher Erzeugung zutrifft, wird nach Welsch seit Kant die Realität selbst mehr und mehr als Produkt menschlicher Erzeugungen deutlich (vgl. »Ästhetische Grundzüge im gegenwärtigen Denken«, 73–78). So drängt sich der Gedanke auf, »daß ästhetische Kate- gorien zum Verständnis schon der elementaren und allgemeinen Wirklichkeitsverfassung geeignet sein könnten« (ebd., 71). Das Ästhetische liefert in dieser Sichtweise sozusagen die prinzipiellen Grundlagen des Denkens. Die Rationalität, die zwar nach wie vor auch für Welsch unentbehrlich ist, kann diese weder begründen noch rechtfertigen, ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, prämissenkonforme und verfahrenskonsistente Folgestrukturen zu entwickeln (ebd., 96).

¹¹ Kamper, ebd., 85. In diesem Sinne hat Baudrillard bereits in den siebziger Jahren vom »Verschwinden des Realen« (*Agonie des Realen*, 40) gesprochen; vgl. auch ders., *Der symbo- lische Tausch und der Tod*, 113 f.: »Die Realität geht im Hyperrealismus unter, in der exakten Verdoppelung des Realen, vorzugsweise auf der Grundlage eines anderen reproduktiven Mediums – Werbung, Photo etc.« Im Stadium des Hyperrealen ist schließlich »sogar der

zu, daß »die Illusion sich nicht mehr von dem, was wirklich ist, unterscheiden läßt«, während sich das Reale als »virtueller Schein« darbietet.¹² Rötzer gibt sich vorsichtiger, hält jedoch die Unterscheidbarkeit zwischen Wahrnehmung und Imagination ebenfalls für fragwürdig: »Der Unterschied zwischen Wahrnehmung und Imagination wird weiter eingezogen, die Wahrnehmung irrealisiert, die Imagination realisiert.«¹³ Zweifellos ist, was wir wirklich nennen, nie unabhängig von den konstitutiven Mitteln, mit denen der Zugang zur Realität ermöglicht wird, aber, wie M. Seel zu recht fragt, ist aus diesem Grund der Schluß zwingend, daß Realität nur unsere Erfindung sei?¹⁴ Wenn wir Begriffe verwenden müssen, um etwas zu erkennen, ist dieses etwas dann nur ein Erzeugnis unserer Begriffe? Sind alle Unterscheidungen zwischen ästhetischen und nicht-ästhetischen Orientierungen, zwischen Imagination und Wahrnehmung letztlich nur Unterscheidungen innerhalb des Bereichs der Ästhetik bzw. des Imaginären? Lautet die Alternative also tatsächlich: metaphysischer Realismus oder erkenntnistheoretischer Ästhetizismus?

Hier bietet sich der Rückgriff auf einen Philosophen wie Sartre an, der sich wie kaum ein anderer im zwanzigsten Jahrhundert mit dem Verhältnis von Wahrnehmung und Imagination auseinandergesetzt hat. Die vorliegende Studie hebt zwar die Aktualität der Imaginationsproblematik hervor, und ihre Ergebnisse wollen durchaus auch Ressourcen für argumentative Auseinandersetzungen liefern. Aber obwohl dieser Kontext hier aufgeblendet wird, ist mit den Resultaten dieser Arbeit nicht der Versuch verbunden, sich in diese Debatte einzumischen und einen Standpunkt mit bestimmten Lösungsvorschlägen zu formulieren – oder sich einem bereits bestehenden anzuschließen –, eher geht es darum, einen Beitrag zu leisten, um das Problembewußtsein zu schärfen.

Die vorliegende Untersuchung, die eine umfassende Darstellung der Imaginationstheorie Sartres durchführt, welche einen zusammenhängenden Überblick innerhalb seines – nicht nur philosophischen – Werdegangs liefert, nimmt ihren Ausgang zwar von den frühen Studien *Die Imagination* (1936) und *Das Imaginäre* (1940), die explizit eine Theorie des Imaginären vorlegen wollen, sie will jedoch auch spätere Äußerungen Sartres zu diesem Thema, die sich mitunter weit verstreut in den unterschiedlichsten Schriften finden, in einen konzeptionellen Zusammenhang bringen. Daher richtet sich das Augenmerk auch auf jene Arbeiten, in denen primär andere Themen im Vorder-

Widerspruch zwischen dem Realen und dem Imaginären ausgelöscht«. »Die Irrealität ist nicht mehr die eines Traums oder Phantasmas, eines Diesseits oder Jenseits, es ist die Irrealität einer *halluzinierenden Ähnlichkeit des Realen mit sich selbst*«.

¹² Zec, »Das Medienwerk«, 105.

¹³ Rötzer, »Mediales und Digitales«, 67.

¹⁴ Vgl. M. Seel, ebd., 42; siehe auch ders., »Der Konstruktivismus und sein Schatten«, 106.

grund stehen, da sich in ihnen trotzdem sozusagen untergründig im Schatten der jeweiligen expliziten Fragestellung eine fortwährende Weiterentwicklung des systematischen Entwurfs aus *Das Imaginäre* vollzieht. Und diese Weiterentwicklung der Imaginationstheorie, die schließlich mit der monumentalen Flaubert-Studie *Der Idiot der Familie* (1971/1972) ihren Abschluß findet, läßt sich korrelativ auch für das Verständnis des Realen nachweisen, das den Gegenpol des Imaginären darstellt. In dem Maße, als sich die Auffassung des Imaginären verwandelt, unterscheidet sich ebenfalls der Realitätsbegriff in *Das Sein und das Nichts* von demjenigen in *Der Idiot der Familie*.

Bei all dem zeigt sich immer wieder, daß das Imaginäre bei Sartre kein isolierbares Sonderproblem ist: Es ist auch nicht allein, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt, relevant für seinen Freiheitsbegriff¹⁵ oder den Entwurf einer Ästhetik im Schlußteil von *Das Imaginäre*. Vielmehr beeinflusst seine Bestimmung des Imaginären maßgeblich die Theoriebildung der existentialistischen Anthropologie und wirkt sich auf die Fremderfahrungslehre ebenso wie auf die Literaturtheorie oder seine Version einer Individualhermeneutik aus, die in *Fragen der Methode* entwickelt wird.¹⁶ Schließlich steht selbst Sartres Atheismus in enger Beziehung zu der spezifischen Gegenüberstellung von Wahrnehmung und Imagination. Mehr noch als er selbst kenntlich macht, verweisen seine umstrittenen Ansichten zur Freiheit, zum menschlichen Handeln und zum Engagement auf die frühe Theorie des Imaginären. Die genannten Themen sollen in der vorliegenden Arbeit gerade aus der Perspektive der weniger populären und aufsehenerregenden Konzeption des Imaginären in den Blick genommen werden, die von der Sartre-Forschung bisher nicht annähernd so ausgiebig wie jene beachtet und diskutiert worden ist, obwohl sie einen ähnlichen – vielleicht teilweise sogar noch bedeutenderen – Raum in seinen Schriften einnimmt. So läßt sich z. B. ein Argumentationszusammenhang offenlegen, der Sartres frühe Phänomenologie der Imagination aus den dreißiger Jahren mit dem phänomenologisch-ontologischen Standpunkt von *Das Sein und das Nichts* (1943) sowie mit der Theorie des literarischen Engagements in *Was ist Literatur?* (1947) verbindet. Das spezifische Verständnis der Imagination motiviert den Übergang von der Phänomenologie zur Ontologie, d. h. zu einer realistischen Erkenntnistheorie, die sich trotzdem auf phänomenologischem Boden bewegen will. Und Sartres Hervorhebung der

¹⁵ In *Das Imaginäre* unternimmt Sartre den Versuch einer Herleitung der Freiheit aus der Bewußtseinsstruktur der Imagination.

¹⁶ Die französische Ausgabe der *Critique de la raison dialectique* umfaßt diese Untersuchung, welche im Deutschen getrennt zunächst unter dem Titel *Marxismus und Existentialismus* erschienen ist und seit 1999 in einer Neuübersetzung mit dem Titel *Fragen der Methode* vorliegt. Die genannte Methodenschrift enthält bereits erste methodologische Entwürfe zur Flaubert-Studie: »*Der Idiot der Familie* ist die Fortsetzung von *Questions de méthode*« (IF 1, 7).

Bedeutung des Lesers für die Konstitution des literarischen Werks stützt sich zum einen auf jene Phänomenologie des Imaginären und zugleich auf den erkenntnistheoretischen Standpunkt des philosophischen Hauptwerks. Er beruft sich allerdings im Argumentationsgang von *Was ist Literatur?* an keiner Stelle selbst auf jene früheren Werke und legt damit diese Verbindungslinien nicht explizit offen.

Um ein weiteres Beispiel für die unterschwelligten Verknüpfungen der Imaginationsproblematik mit Zentralthemen Sartres zu geben: Die Autobiographie *Die Wörter* (1964) beschreibt Sartres soziales Engagement und seine eigenwillige Hinwendung zum Marxismus in den fünfziger Jahren als selbsttherapeutischen Versuch einer Befreiung von der sogenannten ›Literaturneurose‹. Diese Literaturneurose zeichnet sich durch eine Privilegierung des Irrealen gegenüber dem Realen aus, die sich nicht nur in theoretischen Ansichten zur Kunst widerspiegelt, sondern auch die individuelle Lebensführung eines Künstlers zutiefst prägt. Erstmals erscheint diese Umkehrung des gewöhnlichen Prioritätsverhältnisses in dem Debütroman *Der Ekel* als Heilsweg aus der absurden kontingenten Realität in die Kunst, in *Das Imaginäre* wird sie phänomenologisch beschrieben und als pathologisch deklariert, die Autobiographie *Die Wörter* widmet sich wie auch der erste Band von *Der Idiot der Familie* schließlich der individualpsychologischen Genese dieser Neurose.¹⁷ Sartre hat in einem späteren Interview selbst auf diesen Zusammenhang der Autobiographie und der Flaubert-Studie mit der Imaginationsproblematik hingewiesen: »Ich habe *Die Wörter* geschrieben aus dem gleichen Grund, aus dem ich über Genet und Flaubert geschrieben habe: Wie wird ein Mensch zu einem Schriftsteller, zu einem, der von Imaginärem sprechen will?« (SüS 187) Im fünften Band von *Der Idiot der Familie* geht Sartre schließlich den sozialen und historischen Bedingungen nach, aufgrund derer der literaturgeschichtliche Entwicklungsstand innerhalb einer bestimmten Epoche von jedem künftigen Autor genau diese Literaturneurose verlangt. Sartre deckt somit – ohne dies eigens zuzugeben und vielleicht auch ohne sich dessen bewußt zu sein – in seinem späten Denken die gesellschaftlich-historischen Voraussetzungen seiner eigenen frühen Auffassung zur Literatur im besonderen und zum Imaginären im allgemeinen auf.

Es zeigt sich also, daß die Imaginationslehre nicht isoliert werden kann, sondern mit einer Vielfalt von heterogenen Themen verstrickt ist, deren Entfaltung sie maßgeblich beeinflusst. Wer also die Absicht verfolgt, eine systematische Darstellung von Sartres Betrachtungen zur Imagination durchzuführen, darf sich nicht auf die frühen phänomenologischen Arbeiten zu

¹⁷ An späterer Stelle soll geklärt werden, was Sartre unter einer Neurose versteht.

diesem Thema beschränken, sondern muß das Gesamtwerk in den Blick nehmen. Aus diesen Überlegungen ergibt sich die folgende Gliederung:

Das erste Kapitel zeichnet Sartres Auseinandersetzung mit der philosophischen und psychologischen Tradition in seiner eher kritisch-destruktiv angelegten Schrift *Die Imagination* nach. Ungeachtet aller sonstigen Kontroversen begreifen sowohl Rationalisten wie Descartes, Spinoza und Leibniz als auch Empiristen wie Hume oder Taine die Imagination als wiederauflebende Wahrnehmung. Zwischen Wahrnehmung und Imagination existieren demnach nur quantitative Differenzen der Intensität und Lebendigkeit. Erstaunlich ist in diesem Zusammenhang allerdings, daß Sartre Kants Betrachtungen zur Einbildungskraft fast völlig ignoriert. In der Streitschrift *Die Imagination* wird nun im Anschluß an die Kritik der traditionellen Ansätze die folgenschwere Konversion zur Phänomenologie Husserls vollzogen, die allein eine adäquate Beschäftigung mit dem Thema der Imaginären erlauben soll. Dennoch kommt es bereits hier zur kritischen Distanznahme. Da Sartre die Kohärenztheorie Taines als Unterscheidungskriterium zwischen Wahrnehmung und Imagination in Abrede stellt – jene Kohärenztheorie findet später ihren Niederschlag in Husserls Beschreibung des Widerstreitsbewußtseins in den Schriften aus dem Nachlaß, welche unter dem Titel *Phantasie, Bildbewußtsein und Erinnerung* veröffentlicht worden sind¹⁸ –, bleibt für ihn die evident gegebene Subjektunabhängigkeit des Wahrgenommenen – und korrelativ die Subjektabhängigkeit des Imaginären – das wesentliche Unterscheidungskriterium zwischen Wahrnehmung und Imagination. Wenn Husserls phänomenologische Reduktion den Wahrnehmungsgegenstand auf das subjektrelative Noema reduziert, so eliminiert sie Sartres – zweifellos verzerrender und kritikwürdiger – Interpretation zufolge die einzige Möglichkeit, den Bereich des Imaginären von dem des Realen abzugrenzen.

Der zweite Teil der vorliegenden Studie widmet sich Sartres eigener systematischer Behandlung des Problems des Imaginären in der ebenso akribischen wie reichhaltigen Schrift *Das Imaginäre*. Die Reflexion auf den Akt, in dem ich ein imaginäres Objekt intendiere, ermöglicht die Erkenntnis der vier Grundcharakteristiken dieses Phänomenbereichs: 1. Die Imagination ist ein intentionales Bewußtsein; 2. sie lehrt nichts Neues über ihr Objekt, da sie es nur in einer Quasi-Beobachtung gibt; ferner setzt sie 3. ihr Objekt als Nichts, und schließlich ist 4. das Imaginationsbewußtsein kreativ und schöpferisch im Unterschied zur Passivität des Wahrnehmungsbewußtseins. Sartre entfaltet im weiteren Verlauf dieser Schrift sein Verständnis des Analogons, das die Materie der imaginierenden Akte bereitstellt, indem er den Bereich des Ima-

¹⁸ Siehe hierzu auch Wiesing, »Phänomenologie des Bildes nach Husserl und Sartre«, 265. Vgl. zur Genese des Widerstreitsbegriffs bei Husserl: Haardt, »Bildbewußtsein und ästhetische Erfahrung bei Husserl«.

ginären in *images physiques*, deren Analogon ein Objekt der Wahrnehmung ist (Zeichnungen, Fotos, schauspielerische Darstellungen usw.), und *images mentales* aufteilt, deren Analogon psychischer Natur ist (Wissen, Affektivität, körperliche Bewegungen). Zu letzteren gehören all jene Akte, in denen ich mir z. B. einen nichtexistenten oder abwesenden Gegenstand vorstelle, ohne daß ich hierbei auf bestimmte aktuell gegebene Wahrnehmungsgegenstände (z. B. die Farben und Formen eines Gemäldes) zurückgreife. Sartre setzt die Imagination in Beziehung zu Denken und Wahrnehmung, untersucht die Spezifität des imaginären Objekts, dessen Funktion im Alltagsleben und überprüft seine zentrale These, das Bewußtsein sei außerstande, Imagination und Wahrnehmung zu verwechseln, anhand der komplizierten Phänomene Halluzination und Traum. Abschließend wird aus der Fähigkeit des Bewußtseins zur Imagination die Freiheit abgeleitet¹⁹ und auf der Grundlage der Phänomenologie des Imaginären eine Kunsttheorie entworfen. Allerdings ist nicht nur explizit die Herleitung der Freiheit aus der Imagination ein Verweis auf *Das Sein und das Nichts*. Im dritten Teil der vorliegenden Arbeit soll gezeigt werden, inwiefern der ›ontologische Beweis‹ in der Einleitung des philosophischen Hauptwerks, der in eins die Subjektunabhängigkeit des Wahrgenommenen und den Dualismus von Für-sich und An-sich als zwei aufeinander unreduzierbare ontologische Größen begründen soll, auf Fragen antwortet, die sich aus der Phänomenologie des Imaginären ergeben. In diesem Sinne wird auch im vierten Teil herausgestellt, daß Sartres Freiheitsbegriff die Subjektunabhängigkeit des Wahrgenommenen voraussetzt.

Der fünfte Teil versucht zu überprüfen, ob Sartres realistische Erkenntnistheorie den Gedanken einer Konstitution ausschließt, und zeigt, inwiefern eine Kluft zwischen Konstitution oder Interpretation auf der einen und Imagination auf der anderen Seite besteht. Der sechste Teil, der zu Sartres Literaturtheorie überleitet, legt die Verbindung zwischen *Das Imaginäre* und *Das Sein und das Nichts* mit *Was ist Literatur?* offen. Der Gedankengang in *Was ist Literatur?* wird in weiten Teilen erst durch den Rückgriff auf die früheren Schriften plausibel. Zum einen stützt sich die von Sartre hervorgehobene Relevanz des Lesers auf das spezifische Verhältnis zwischen Imagination und Wahrnehmung, das Sartre in den dreißiger Jahren entwickelt, zum anderen verändert sich die Konzeption des Imaginären durch ihre Integration in den Bereich der Intersubjektivität. Ferner beschäftigt sich der sechste Teil mit der Gegenüberstellung von Poesie und Prosa, bei der sich erstmals eine Äquivokation des Imaginationsbegriffs feststellen läßt, von der unklar ist, ob sie Sartre, der sich nicht explizit dazu äußert, selbst bewußt geworden ist. Diese

¹⁹ Anders als Lesch meint (*Imagination und Moral*, 98), ist nach Sartre nicht die Imagination die Bedingung der Freiheit, sondern umgekehrt kann das Bewußtsein nur imaginieren, weil es frei ist (vgl. Im 293).

Äquivokation durchzieht von nun an sein gesamtes Denken zum Problem des Imaginären und führt zu erheblichen Unklarheiten und Widersprüchen. Offensichtlich arbeitet Sartre im folgenden mit einem Imaginationsbegriff, der die Grenzen der frühen Studien *Die Imagination* und *Das Imaginäre* überschreitet.

Der siebte Teil bringt das Imaginäre in den Zusammenhang mit Sartres Blick- sowie seiner Werttheorie. Es soll gezeigt werden, wie durch das Zusammenwirken von Wertbezogenheit und Für-Andere-sein der Mensch zum Schauspieler seiner selbst wird, da der Wert bzw. das An-sich-für-sich nur auf imaginäre Weise unter dem Blick des Anderen verwirklicht werden kann. Auf diese Weise läßt sich darlegen, wie sich der Prozeß der individuellen Identitätsbildung vollzieht. Die häufig geäußerte Ansicht, Sartres Blicktheorie stelle das zwischenmenschliche Verhältnis in einem allzu düsteren Licht dar, kann von hier aus zumindest nuanciert werden.

Das achte Kapitel leitet zum Spätwerk *Der Idiot der Familie* über und beschäftigt sich mit der Beschreibung der Primärsozialisation, in der sich Sartres Ansicht nach entscheidet, ob jemand ein praktisches reales oder passives ir-reales Leben führen wird. Hier läßt sich eine deutliche Revision des früheren Subjektbegriffs feststellen, insofern der Andere nicht mehr nur meine Objektivität, sondern auch meine Subjektivität konstituiert. Das neunte Kapitel widmet sich Sartres in der bisherigen Forschungsliteratur völlig unbeachtet gebliebener Phänomenologie des Lachens und kommt auf dieser Grundlage zur Unterscheidung von drei unterschiedlichen Bedeutungen von Imagination. Die Beschreibungen mißlingender Interaktionsverhältnisse, in denen die Abhängigkeit des Subjekts von der Anerkennung durch Andere deutlich wird, erlauben die Anknüpfung an Honneths Anerkennungstheorie²⁰ oder an zeitgenössische Debatten zum Personbegriff, die Sartre bisher, wenn überhaupt, dann nur marginal berücksichtigt haben.

Das zehnte Kapitel behandelt die ästhetische Einstellung, die im Ausgang von Flaubert beschrieben wird, sowie dessen Literaturverständnis, dem auch Sartres Poesiebegriff noch verpflichtet bleibt. Das elfte Kapitel zeigt am Beispiel von Sartres Analyse der historischen Produktionsbedingungen und der Ideologie der Schriftstellergeneration Flauberts, unter welchen Bedingungen Irrealität als Charakteristikum anonymer Institutionen fungieren kann. Schließlich untersucht das abschließende zwölfte Kapitel die Rolle der verschiedenen Imaginationsbegriffe in Sartres Hermeneutik, deren Methodologie der Flaubert-Studie zugrundeliegt, sowie – im Ausgang von Sartre, aber über Sartre hinausgehend – die sich daraus ergebenden ethischen Konsequenzen.

²⁰ Dies hat bereits Olschanski gezeigt, der das Problem der Anerkennung bei Sartre allerdings nicht mit der Imaginationsproblematik in Beziehung setzt (siehe *Phänomenologie der Mißachtung*).

zen, welche sich durch den Vergleich mit universalistischen Gerechtigkeits-theorien (am Beispiel von Habermas' Diskursethik) konturieren lassen.

Vorüberlegungen zum Forschungsstand

Versucht man einen Überblick über die im Grunde unübersehbare Menge an Veröffentlichungen zu Sartre zu gewinnen, so erhält man den Eindruck, daß seine Imaginationstheorie eher eine marginale Position einnimmt. Sartre gilt als führender Kopf des französischen Existentialismus, als Bewußtseinsphilosoph ebenso wie als Verfechter einer engagierten Literatur, als Dramatiker und Romancier, als marxistischer Gesellschaftstheoretiker und Biographien-schreiber mit eigenem hermeneutischen Programm. Sartre ist weiterhin politischer Journalist und Agitator bzw. der Prototyp des engagierten Linksin-tellektuellen. Aber er ist nicht als Philosoph des Imaginären im Gedächtnis geblieben.²¹

Dies liegt jedoch nicht zuletzt auch an der eigenwilligen Behandlung dieses Themas. Obwohl Sartre sich häufig mit diesem Gegenstandsbereich beschäftigt, scheint sich das Imaginäre bei ihm keiner allzu hohen Wertschätzung zu erfreuen. So hält z. B. Durand dem französischen Philosophen »une totale dévaluation de l'imaginaire«²² vor. Anders als die individuelle Freiheit, auf die Sartre etwa in seinen Dramen geradezu Lobgesänge anstimmt, ist eine deutliche Skepsis spürbar, sobald er auf das Imaginäre zu sprechen kommt. In Entgegensetzung zu Bretons Rede von der »Allmacht des Traumes«²³ führt Sartre eine strenge Begrenzung des Imaginären durch, betont seine wesensmäßige Armut und stellt es zudem noch unter Ideologieverdacht: Insofern seine Philosophie das Handeln, das Engagement und die Verantwortung proklamiert, scheint das Imaginäre im Zeichen von Eskapismus und Verantwortungslosigkeit zu stehen. Vor allem ab den fünfziger Jahren lautet Sartres Gedanke, bis zur Karikatur zugespitzt: Wer träumt, statt die Revolution voranzutreiben, unterstützt die Herrschaft der bürgerlichen Klasse. Sartres Philosophie will die Menschen nicht zum Träumen bringen, sondern wachrütteln. Darum findet sich nirgendwo in seinen Schriften eine vergleichbar emphatische Würdigung des Imaginären, wie er sie etwa der Freiheit zukommen läßt.²⁴ Sieht man

²¹ Barthes Einschätzung ist daher alles andere als repräsentativ: »Das Imaginäre war ein außerordentlich wichtiges Sartresches Thema. Sartre widmete ihm ein Buch, das ich großartig finde, eins seiner schönsten Bücher« (»Roland Barthes über Sartres Existentialismus«).

²² Durand, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, 19. Möglicherweise ist dies der Grund, warum z. B. die umfangreiche historisch angelegte Studie von Cocking Sartre an keiner Stelle erwähnt: Cocking, *Imagination. A Study in the History of Ideas*.

²³ Breton, »Erstes Manifest des Surrealismus«, 27.

jedoch genauer hin, so wird auch eine grundsätzliche Ambivalenz deutlich: Sartres Verhältnis zum Imaginären gleicht dem zu Flaubert, dem er sich zu tiefst verbunden fühlt (vgl. W 52), den er für seine Verachtung der Arbeiterklasse heftig kritisiert (vgl. WiL 94ff) und dem er immerhin annähernd dreitausend Seiten gewidmet hat. Und der Grund ist in beiden Fällen derselbe. Das Imaginäre ist ebenso wie der literarische Ästhetizismus, den Sartre mit Flaubert identifiziert, die permanente Versuchung des Schriftstellers Sartre, die vor allem im kunstreligiösen Heilsweg in *Der Ekel* zum Ausdruck kommt. Wie schon zuvor angedeutet (S. 5), läßt sich Sartres politisches Engagement wie auch sein philosophischer Realismus als Versuch deuten, sich von der sogenannten Literaturneurose zu therapieren. »(I)ch wollte im reinen Äther leben, unter den luftigen Trugbildern der Dinge. Weit davon entfernt, mich an Luftballons anklammern zu wollen, habe ich mich später mit ganzem Eifer bemüht, nach unten zu gelangen; dazu brauchte man Sohlen aus Blei« (W 46). Dies ist möglicherweise ein Grund, warum vieles, was Sartre über das Imaginäre schreibt, so wirkt, als wolle er es unschädlich machen. Aber seine Haltung bleibt ambivalent: Sartre begeistert sich für engagierte Schriftsteller wie Richard Wright (vgl. WiL 63ff), dennoch hat er immer nur jenen Autoren eine ausführliche Studie gewidmet, die einen literarischen Ästhetizismus pflegen (Baudelaire, Genet, Mallarmé, Flaubert). Seine Philosophie ist geprägt von dieser Spannung zwischen Realitätshunger²⁵ und der Liebe zur Schönheit, an die er bedingungslos glaubt.²⁶

Zum Problem des Imaginären bei Sartre gibt es bisher lediglich zwei Monographien, nämlich die beiden französischsprachigen Abhandlungen von Cabestan und Noudelmann.²⁷ Cabestan konzentriert sich ausschließlich auf die Schrift *Das Imaginäre* und läßt Fortentwicklungen in späteren Werken Sartres außer acht. Dabei hält er sich in seinem schmalen Bändchen eng an Sartres Gedankengang und begnügt sich mit gelegentlichen kritischen Kommentaren zu einzelnen Textstellen. Dagegen nimmt Noudelmann das Gesamtwerk zur

²⁴ Vgl. als Kontrast z. B. Baudelaires Lobpreisung des Imaginären: »Die Einbildungskraft ist die Königin des Wahren, und das *Mögliche* ist eine der Provinzen des Wahren. Sie ist in der Tat mit dem Unendlichen verwandt. Ohne sie sind alle Fähigkeiten, sie mögen noch so kräftig oder so geschärft sein, als wären sie nicht, während die Schwäche einiger zweitrangiger Fähigkeiten, wenn eine kraftvolle Imagination ihnen aufhilft, nur ein zweitrangiges Unglück ist. Keine kann ihrer entraten, und sie kann manche vertreten« (»Der Salon 1859«, 142).

²⁵ Vgl. FM 25: »Uns interessierten jedoch die wirklichen Menschen mit ihrer Arbeit und ihren Mühen [...]: wir wollten vom totalen Konkreten *ausgehen*, zum absoluten Konkreten wollten wir gelangen«.

²⁶ Simone de Beauvoir erklärt in ihren Memoiren: »Sartre glaubte bedingungslos an die Schönheit« (*In den besten Jahren*, 26).

²⁷ Cabestan, *L'imaginaire de Jean-Paul Sartre*; Noudelmann, *Sartre. L'incarnation imaginaire*.

Kenntnis und beschäftigt sich auch ausführlich mit der Flaubert-Studie. Im Zentrum seiner Untersuchung steht jedoch das Verhältnis des Imaginären zu Sprache, Literatur und Denken; andere Aspekte des Imaginären bei Sartre werden bestenfalls angeschnitten. Vor allem befaßt sich Noudelmann mit dem Repertoire an Bildern und Metaphern, die in Sartres Phänomenbeschreibungen auftauchen. Angesichts jener Imaginationen, die der französische Denker in seinen philosophischen, literaturtheoretischen usw. Untersuchungen verwendet, gelangt Noudelmann zu dem Schluß, daß die Imagination nicht nur dem poetischen Diskurs innewohnt. Mit Sartre – und im übrigen zum Teil auch gegen Sartre – soll sich vielmehr zeigen lassen, daß sie zudem ein wesentliches und letztlich unentbehrliches Moment des philosophischen Diskurses darstellt.²⁸ Noudelmanns Intention ist weniger eine Theorie des Imaginären als vielmehr eine Metatheorie über den philosophischen Diskurs.

Betrachtet man die Forschungsliteratur zu Sartre im allgemeinen,²⁹ so wird deutlich, daß die Subjektphilosophie gemeinhin für das zentrale Thema gehalten wird. Diese Einschätzung ist sicher alles andere als falsch. Von dieser Priorität aus rekonstruiert man verschiedene Entwicklungsstufen von der frühen Schrift *Die Transzendenz des Ego*, über das philosophische Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* bis hin zur *Kritik der dialektischen Vernunft*, die zusammen mit den *Fragen der Methode* Sartres Wende zum Marxismus markiert. Als letzte Phase gilt der gewaltige Essay *Der Idiot der Familie*.³⁰ Wer sich um eine Gesamtdarstellung dieser Philosophie bemüht, für den scheint die Imagination ein Seitenweg, ein vernachlässigbarer Übergang zwischen der *Transzendenz des Ego* und *Das Sein und das Nichts* zu sein, dessen Bedeutung sich eigentlich darauf beschränkt, Vorstudien zum philosophischen Hauptwerk zu liefern. Gesamtdarstellungen berücksichtigen noch eher das umstrittene Konzept der engagierten Literatur in *Was ist Literatur?*, welches in das populäre Bild des politisch engagierten Intellektuellen paßt, das Sartre wie kaum ein zweiter ausfüllt. Diese kanonisierte Akzentuierung wird besonders deutlich, wenn man einen Blick auf einführende Darstellungen von Sartres Philosophie wirft. Trotz des breiten Raumes, den die Studien zum Imaginären in Sartres frühem Denken einnehmen, widmen die Monographien von Biemel, Caws, Danto, Hackenesch, Hengelbrock, Kampits, Suhr und Wildenburg³¹ dieser

²⁸ Noudelmann, ebd., 248.

²⁹ Der folgende Überblick erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Insofern es eher darauf ankommt, eine Tendenz aufzuzeigen, stehen die berücksichtigten Abhandlungen exemplarisch für andere Texte der Sekundärliteratur.

³⁰ Die Frage, ob die umstrittenen Interviews mit Benny Lévy wirklich eine neue Phase in Sartres Denken eingeleitet hätten, wenn er die Zeit gehabt hätte, die dort formulierten Thesen weiterzuentwickeln, kann hier unberücksichtigt bleiben (vgl. hierzu Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*).

Thematik kein eigenes Kapitel in ihrer einführenden Gesamtdarstellung. Falls man überhaupt auf die Schriften zur Imagination zu sprechen kommt, so wird lediglich darauf hingewiesen, daß sie Vorstudien darstellen, die die methodologische Basis für *Das Sein und das Nichts* liefern.³² Darauf reduziert sich offenbar ihre Bedeutung. Danto erwähnt die Studie *Das Imaginäre*, um das Kunstprogramm in Sartres Debütroman *Der Ekel* zu erläutern oder das Verständnis der realistischen Erkenntnistheorie im philosophischen Hauptwerk zu vertiefen.³³ Zwar ist die Behandlung dieses Themas in Möbuß' Einführung noch am ausführlichsten,³⁴ aber auch hier geht es darum, den Ästhetizismus in *Der Ekel* und die Freiheitsproblematik in *Das Sein und das Nichts* zu erhellen. Aufschlußreich ist auch Caws' Entschluß, die frühen phänomenologischen Arbeiten – neben den beiden Schriften über die Einbildungskraft: die *Skizze einer Theorie der Emotionen* (TE 255–321) und der kurze Aufsatz über die Intentionalität (TE 33–38) – zusammen in einem chronologisch und nicht thematisch strukturierten Kapitel zu behandeln, während die *Transzendenz des Ego* (TE 39–96), welche eigentlich ebenfalls in dieses zeitliche Umfeld gehört, in einem anschließenden Kapitel diskutiert wird, um eine Überleitung zum Themenfeld von *Das Sein und das Nichts* zu gewinnen. Caws bringt damit im Grunde die programmatische Einschätzung zum Ausdruck, die innerhalb der Forschung vorherrschend ist: »If I have devoted a disproportionate amount of attention to the early works, and to problems which in the light of the great ontological and political questions of the better-known Sartre seem minor, it is because in his treatment of the minor problems nearly all the categories invoked later have been worked out. They can be seen more clearly in the comparatively modest and obscure writings than in the more portentous context of the major works.«³⁵ Aus diesem Grund hält auch Manser *Das Imaginäre* für »the best introduction to his philosophical work«.³⁶ Die Schriften zur Imagination dienen als Einführung in die anderen Themen, die als zentral für Sartre angesehen werden. Sie ergänzen das Studium der relevanteren Werke, insofern sie deren Hauptthesen verständlicher machen oder ihre Genese zu rekonstruieren erlauben. Daß sie darüber hinaus eine

³¹ Biemel, *Jean-Paul Sartre*; Caws, *Sartre*; Danto, *Jean-Paul Sartre*; Hackenesch, *Jean-Paul Sartre*; Hengelbrock, *Jean-Paul Sartre*; Kampits, *Jean-Paul Sartre*; Suhr, *Sartre zur Einführung*; Wildenburg, *Jean-Paul Sartre*.

³² Siehe Hackenesch, ebd., 32; Kampits, ebd., 39 und Wildenburg, ebd., 28 Fußn. 2. Dies sind dann auch die einzigen Textstellen in den drei zitierten Büchern, die Sartres Studien zum Imaginären erwähnen.

³³ Danto, ebd., 41 u. 56.

³⁴ Möbuß, *Sartre*, 27–32.

³⁵ Caws, ebd., 49.

³⁶ Manser, *Sartre*, 20.

eigene Thematik behandeln, ist der Beachtung offenbar nicht wert oder wird schlichtweg nicht erkannt.

Diese Einschätzung findet sich nicht nur bei Einführungen und Gesamtdarstellungen, sondern sie wird auch von den Verfassern jener Abhandlungen geteilt, die sich um eine gewissenhafte und argumentative Auseinandersetzung mit Sartres philosophischer Position bemühen. Keinerlei Beachtung findet die Theorie des Imaginären sowohl bei Natanson, dessen Untersuchung von 1951 wohl als Pionierarbeit der Sartre-Forschung gelten kann, als auch noch bei Rouger, der in den achtziger Jahren einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis des Subjektsbegriffs in *Das Sein und das Nichts* und *Die Transzendenz des Ego* geleistet hat.³⁷ In Deutschland kann Bubners Arbeit von 1964 den Anspruch erheben, eine der ersten sachlichen Diskussionen von Sartres theoretischem Ansatz jenseits der bis dahin häufig üblichen weltanschaulich-popularisierenden Querelen zu bieten.³⁸ Bubner rekonstruiert und kritisiert Sartres Auffassung von Phänomenologie, ohne hingegen *Die Imagination* und *Das Imaginäre*, in denen die Konversion zum Denken Husserls erstmals erfolgt und aus einer philosophischen Problemlage heraus begründet wird, überhaupt nur im Literaturverzeichnis zu erwähnen, geschweige denn einer Analyse zu unterziehen. Ganz im Gegenteil stützt sich Cumming in seinem Husserl-Sartre-Vergleich mehr noch auf *Das Imaginäre* als auf *Das Sein und das Nichts*, um Sartres von Husserl abweichendes Phänomenologieverständnis herauszustellen. Die erörterten Beispiele sollen allerdings nur dazu dienen, die Modifikationen, die Sartre an Husserls Methode vornimmt, kenntlich zu machen.³⁹ Nach Hartmann ist die Phantasie ein »interessanter Prüfstein« für »Sartres Auffassung der Phänomenologie als Philosophie der Realität und Konkretion«. ⁴⁰ G. Seel greift auf diese Theorie Sartres zurück, um sein Verständnis von Phänomenologie ebenso wie seine Methode, die Ursprünge des dualistischen Denkens ebenso wie seinen Bewußtseinsbegriff

³⁷ Natanson, *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*; Rouger, *Le monde et le moi*.

³⁸ Bubner, *Phänomenologie, Reflexion und Cartesianische Existenz*. – Hartmann beklagt im Vorwort seiner 1963 veröffentlichten Studie *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik* das Niveau des Großteils der bisherigen Sekundärliteratur zu Sartre (ebd., XIII). Und Rouger erklärt 1986, daß sich die wissenschaftliche Forschung vor allem mit Sartre als Literaten, Literaturkritiker, politischem Schriftsteller und Biographen beschäftigt habe, während seine philosophischen Arbeiten – von wenigen Ausnahmen abgesehen – völlig vernachlässigt, psychoanalytisch, historisch und soziologisch »reduktionistisch« erklärt oder aber auf dem Niveau weltanschaulicher Kontroversen verhandelt werden (*Le Monde et le Moi*, 13 ff.). Zieht man schließlich Damasts Vorwort und Einleitung seiner 1994 veröffentlichten Abhandlung heran, so scheint sich an dieser Forschungslage nicht sehr viel geändert zu haben (*Sartre und das Problem des Idealismus*, 1–3).

³⁹ Cumming, »Role-playing: Sartre's Transformation of Husserl's Phenomenology«.

⁴⁰ Hartmann, ebd., 3.

zu erläutern.⁴¹ Lutz-Müller sieht die Bedeutung der Schriften zur Einbildungskraft darin, daß sie »eine neue Grunddimension des Bewußtseins«,⁴² eben die Negationsstruktur, erschließen, wodurch sich »der Durchbruch zur theoretischen Position« von *Das Sein und das Nichts* vollzieht.⁴³ Schuppener zieht das Thema des Imaginären zum Verständnis von Sartres Unterscheidung zwischen reiner und unreiner Reflexion heran. Dies geschieht angesichts der Erörterung der existentiellen Psychoanalyse Sartres sowie seiner Identifikation der Epoché mit der Angst als Innwerden der rückhaltlosen Freiheit (vgl. TE 86–90).⁴⁴ Fornet y Betancourt widmet sich zwar ausführlicher dieser Thematik, indem er die Grundcharakteristiken des Imaginären referiert, auf die Auseinandersetzung mit der Tradition eingeht und Sartres Gegenüberstellung von Imagination und Wahrnehmung darstellt,⁴⁵ aber auch für ihn ist *Das Imaginäre* in erster Linie von Interesse als Vorarbeit zu *Das Sein und das Nichts*.⁴⁶ Die ausgesprochen akribische Abhandlung von Damast geht kursorisch auf die Imaginationstheorie ein, um Sartres Ablehnung der Repräsentationstheorie ausführlicher als dies in der Einleitung des Hauptwerks geschieht, zu verdeutlichen.⁴⁷ Alles in allem gilt das Imaginäre als ein Übergangsthema, das Sartre offensichtlich im weiteren Verlauf seines Denkens fallengelassen hat, da es nicht mehr ist als ein Seitenweg, auf dem er sich seinen eigentlichen zentralen Themen nähert, die in *Die Transzendenz des Ego*, *Das Sein und das Nichts* usw. auftauchen. Diese Perspektive scheint nahezu legen, daß sich Sartre nach 1940 – dem Jahr der Veröffentlichung von *Das Imaginäre* – nicht mehr mit dieser Thematik befaßt hätte.

Das Verständnis der Schriften zur Imagination als Vorstudien findet sich nicht nur in Auseinandersetzungen mit dem philosophischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts*, sondern auch bei jenen Autoren, die sich mit Sartres Literatur- und Kunsttheorie in *Was ist Literatur?* oder in anderen Schriften beschäftigen – sei es, daß diese im Vordergrund ihres Interesses steht,⁴⁸ sei es, daß sie einen Teil einer thematisch breiter angelegten Untersuchung dar-

⁴¹ G. Seel, *Sartres Dialektik*, 14 Fußn. 35, 48 Fußn. 15, 121 Fußn. 1, 185.

⁴² Lutz-Müller, *Sartres Theorie der Negation*, 50.

⁴³ Lutz-Müller, ebd., 59.

⁴⁴ Schuppener, *Phänomenologie und Dialektik in Sartres ›L'Être et le néant‹*, 344–349, 504–509.

⁴⁵ Fornet y Betancourt, *Philosophie der Befreiung*, 13–26.

⁴⁶ Fornet y Betancourt, ebd., 26.

⁴⁷ Damast, ebd., 162–164.

⁴⁸ Dahlhaus, *Subjektivität und Literatur*; Howells, *Sartre's Theory of Literature*; Kohut, *Was ist Literatur?*; Ch. König, *Dialektik und ästhetische Kommunikation*; Lesch, *Imagination und Moral*; Merks-Leinen, *Literaturbegriff und Bewußtseinstheorie*; Mulatris, *Désir, sens et signification chez Sartre*; Schmidt-Schweda, *Werden und Wirken der Kunst*; Tenney, »Aesthetics in the Philosophy of Jean-Paul Sartre«; Wittmann, *Sartre und die Kunst*.

stellt.⁴⁹ Da hier spezifisch ästhetische Fragen im Vordergrund stehen, werden Sartres Untersuchungen zur Imagination nur so weit dargestellt, als sie für seine Konzeption des Kunstwerks Bedeutung haben⁵⁰ oder zum Verständnis unklarer Textstellen beitragen.⁵¹ So wie in den eher ontologisch, anthropologisch oder erkenntnistheoretisch orientierten Schriften die Imaginationsthematik als Vorstufe zur philosophischen Position von *Das Sein und das Nichts* betrachtet wird, die darüber hinaus nur einen geringen, jedenfalls vernachlässigbaren Eigenwert besitzt, so verstehen die genannten Arbeiten dieses Thema als Interpretationsschlüssel für die Ästhetik. Verständlicherweise ist *Das Imaginäre* natürlich auch für die Konstanzer Rezeptionsästhetik, welche sich nicht zuletzt auch auf Sartre berufen kann, vor allem insofern von Interesse, als dort bereits die konstitutiven Leistungen des kunstrezipierenden Bewußtseins erhellt werden, d. h. insofern diese Schrift einen Beitrag zum Verständnis der literarischen Kommunikation leistet.⁵² Es wäre erwägenswert, ob eine Blickverschiebung, die das Verhältnis umdreht und versucht, die Abhandlung *Was ist Literatur?* einmal aus der Perspektive der Theorie der Einbildungskraft zu betrachten, nicht möglicherweise sogar dazu führen würde, das Verständnis von Sartres Literaturtheorie zu vertiefen. Ebenso wie *Das Imaginäre* eine Vorstudie zur Literaturtheorie von *Was ist Literatur?* ist, kann letztere als Fortsetzung der Imaginationstheorie gelesen werden. Auf diesem Weg läßt sich möglicherweise zeigen, daß die Denkführung der Literaturtheorie vor dem Hintergrund der Gegenüberstellung von Wahrnehmung und Imagination in der Grundlegungsbetrachtung zu Beginn von *Das Imaginäre* vor allem auch an Plausibilität gewinnt. Dies entgeht einer rein literaturtheoretisch

⁴⁹ Bensch, *Vom Kunstwerk zum ästhetischen Objekt*; Smuda, *Der Gegenstand in der bildenden Kunst und Literatur*; Szukala, *Philosophische Untersuchungen zur Theorie der ästhetischen Erfahrung*.

⁵⁰ Vgl. z. B. Howells, ebd., 3–9; Kohut, ebd., 18–28; Merks-Leinen, ebd., 25–31, 36–48.

⁵¹ Siehe z. B. Howells, ebd., 158 f., 172 f.; Merks-Leinen, ebd., 30 f.

⁵² Vgl. Iser, *Der Akt des Lesens*, 222, 227, 238 f., 289, 292 f., 329, 331; Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, 44 f., 83. – Iser sieht in einer späteren Schrift mit dem Titel *Das Fiktive und das Imaginäre* Sartres Konzeption als Beispiel für eine Position, die das Imaginäre nicht länger als Vermögen, sondern phänomenologisch als Tätigkeit des Bewußtseins versteht (vgl. ebd., 331–350). In seiner Darstellung unterlaufen ihm jedoch m. E. einige Fehlinterpretationen, so z. B. wenn erklärt wird, nach Sartre nichte das Imaginäre das Bewußtsein, welches Gefangener seiner selbst sei, sobald es nur imaginiere (345), oder das Bewußtsein sei nur intentional, insofern es imaginiert (339): Die Nichtung ist jedoch bei Sartre nichts, das dem Bewußtsein durch das Imaginäre geschieht, sondern sie hat ihren Ursprung in jedem Fall im Bewußtsein: Das Imaginäre ist das noematische Korrelat des schöpferischen Imaginationsaktes, und es kann in keiner Weise auf das Bewußtsein einwirken (vgl. Im 214–216). Und ebenso sagt Sartre zwar, daß jedes Bewußtsein vorstellen können muß, aber keineswegs will er darauf hinaus, daß es dies auch tatsächlich immer tut, sobald es überhaupt Objekte intendiert.

orientierten Perspektive, weil sie dazu tendiert, sich ausschließlich auf die Überlegungen zur Sprache in *Das Imaginäre* zu konzentrieren, in denen die spätere Differenzierung von Poesie und Prosa bereits in Ansätzen erkennbar wird. Es soll in der vorliegenden Arbeit allerdings nicht nur die Ästhetik von der Einbildungskraftlehre aus interpretiert werden, sondern vielmehr auch die Frage gestellt werden, was die Literaturtheorie über Sartres Verständnis des Imaginären lehrt.

Eine dritte Gruppe innerhalb der Sartre-Forschung thematisiert die Theorie des Imaginären vor dem Hintergrund einer Beschäftigung mit *Der Idiot der Familie*, wobei Sartre selbst in einem Interview eine Verbindung zwischen *Das Imaginäre* und der Flaubert-Studie gezogen hat.⁵³ Wannicke kommt auf diesen Zusammenhang zu sprechen, aber er ist der Ansicht, daß die Theoreme aus der Schrift über die Einbildungskraft ›zwischen durch‹ verschwunden sind und erst in der Flaubert-Studie wieder auftauchen,⁵⁴ wohingegen Collins schon zuvor darauf aufmerksam gemacht hat, daß die Theorie der Einbildungskraft nicht erst in der Flaubert-Biographie, sondern bereits in jener über Genet insofern aufgenommen wird, als Sartre dort Menschen beschreibt, die das Imaginäre dem Realen vorziehen.⁵⁵ Wannicke legt zwar großen Wert auf die Kontinuität zwischen *Das Imaginäre* und *Der Idiot der Familie*⁵⁶ und erklärt, daß Sartres Philosophie auf eine »Ontologie des Irrealen«⁵⁷ hinauslaufe. Da er sich jedoch eher für die historische und soziale Funktion des Imaginären interessiert, nimmt er den Wandel, der sich in Sartres Verständnis des Imaginationsbegriffs vollzogen hat, nicht in den Blick. Barnes, die die wohl bisher umfangreichste Arbeit über Sartres Flaubert verfaßt hat, in der sie ebenso stringent im Detail wie ausführlich den verschlungenen Gedankengang dieses Essays in komprimierter Form nachvollzieht, erwähnt die zitierte Interviewäußerung zwar ebenfalls.⁵⁸ Aber es bleibt bei dieser Erwähnung und bei allenfalls kursorischen und eher impliziten Bezugnahmen auf *Das Imaginäre*. Dies gilt ebenfalls für die bereits zitierte Abhandlung von Collins wie auch für die Arbeiten von Frank und Maler zu Sartres Hermeneutik.⁵⁹ Schultens Interesse ist eher methodologischer Natur, insofern sie Sartres Hermeneutik mit derjenigen Diltheys vergleicht, wobei sie beiläufig und ergänzend, die Ansichten dieser Autoren zur Phantasie einander gegenüberstellt.⁶⁰ So sieht sie zwar die

⁵³ Sartre erklärt, »daß die Studie über Flaubert für mich eine Fortsetzung meiner früheren Arbeit über *Das Imaginäre* darstellt« (SüS 176, vgl. auch WkL 158).

⁵⁴ Wannicke, *Sartres Flaubert*, 9.

⁵⁵ Collins, *Sartre as biographer*, 43.

⁵⁶ Wannicke, ebd., 62, 259f.

⁵⁷ Wannicke, ebd., 260.

⁵⁸ Barnes, *Sartre & Flaubert*, 5; siehe ebenso Howells, ebd., 93.

⁵⁹ Frank, *Das individuelle Allgemeine*; Maler, *Sartres Individualhermeneutik*.

⁶⁰ Schulten, *Jean-Paul Sartres ›L'Idiot de la famille‹*, 139–143.

Verbindung der Flaubert-Studie mit *Das Sein und das Nichts* und *Fragen der Methode*, die Imaginationsproblematik scheint dagegen ihrer Ansicht nach keine vergleichbare Rolle zu spielen. Dasselbe gilt für Müller-Lissners frühe Arbeit zum Flaubert-Essay: Die Verfasserin geht in ihrer Rekonstruktion der Vorstudien zu *Der Idiot der Familie* auf die existentielle Psychoanalyse in *Das Sein und das Nichts* ein, in der eine ausführliche Beschäftigung mit Flaubert bereits angekündigt wird (SN 986), wendet sich dann den Biographien über Baudelaire und Genet zu und richtet die Aufmerksamkeit auf *Fragen der Methode*, in der die sogenannte regressiv-progressive Methode entwickelt wird, die in der Flaubert-Studie schließlich zur Anwendung kommt.⁶¹ Die Schrift *Das Imaginäre* – deren Kontinuitätsverhältnis mit *Der Idiot der Familie* Sartre selbst betont – taucht in dieser Entwicklungsgeschichte gar nicht auf. Müller-Lissner kommt nur kurz auf dieses Buch zu sprechen, wenn sie die dort vorgelegte Kunsttheorie mit derjenigen in *Der Idiot der Familie* vergleicht.⁶² Trotz der vielzitierten Interviewäußerung Sartres, die Flaubert-Studie sei eine Fortsetzung von *Das Imaginäre*, findet sich bisher keinerlei Versuch, Sartre beim Wort zu nehmen und *Der Idiot der Familie* tatsächlich primär als eine Theorie des Imaginären zu lesen. Dies würde z. B. bedeuten, sich weniger auf das Individuum Flaubert selbst zu konzentrieren, sondern etwa die Frage zu stellen, inwiefern sich in diesem Spätwerk eine Revision oder Weiterentwicklung der frühen Imaginationskonzeption vollzieht.⁶³

Fast alle Aufsätze, die sich mit Sartres Imaginationstheorie beschäftigen, beschränken sich auf die beiden Schriften *Die Imagination* und *Das Imaginäre*. Dabei fällt auf, daß sich die Autoren vor allem mit den vier Grundcharakteristiken des Imaginären, die Sartre zu Beginn von *Das Imaginäre* entwickelt (Imagination als Bewußtseinsmodus, Quasi-Beobachtung, Negationssetzung und Kreativität), sowie mit der Konzeption des Analogons auseinandersetzen.

Noch vor der Veröffentlichung von *Das Imaginäre* hat Feldman-Comiti in den dreißiger Jahren eine Rezension zu *Die Imagination* verfaßt, die im ganzen eher wohlwollend ausfällt, wenngleich sie moniert, daß Sartre es sich bei der Auswahl der Beispiele in seinen bildphänomenologischen Beschreibungen allzu leicht macht.⁶⁴ Merleau-Pontys Rezension zu *Die Imagination* nimmt ebenfalls insgesamt eine positive Würdigung vor, meldet jedoch den

⁶¹ Müller-Lissner, *Sartre als Biograph Flauberts*, 15–23.

⁶² Müller-Lissner, ebd., 86 f.

⁶³ Nach Howells kommt es in *Der Idiot der Familie* nur zu einer bloßen Anwendung der frühen Imaginationstheorie, die sozusagen das Rüstzeug für die Interpretation bereitstellt, ohne selbst modifiziert zu werden. Hingegen versteht sie die Flaubert-Studie durchaus als eine Fortentwicklung der Literaturtheorie (siehe z. B. ebd., 144).

⁶⁴ Feldman-Comiti, »Introduction à l'étude phénoménologique de l'image à propos d'un ouvrage récent«, 778 f.

Vorbehalt an, Sartre gehe mitunter allzu ungerecht mit Bergson und Husserl um.⁶⁵ Eine Rezension zu *Das Imaginäre* findet sich bei Kracauer, der sich bezeichnenderweise im kritischen Teil sogleich von der Imaginationsproblematik abwendet und zu einer Auseinandersetzung mit Sartres Freiheitsbegriff übergeht.⁶⁶ Baladie liefert in seiner Rezension einen Gesamtüberblick über die genannte Schrift und beleuchtet am Ende den Einfluß des Romans *Der Ekel* auf die Imaginationsstudie, durch den Bestimmungen ins Spiel kommen, die nur unzureichend phänomenologisch gedeckt seien (so z. B. die Charakterisierung der realen Wahrnehmungswelt als ekelhaft: vgl. Im 303).⁶⁷ Fowlers Rezension skizziert den Gedankengang der Studie *Das Imaginäre*, die er vor allem in engem Zusammenhang mit Sartres ein Jahr zuvor veröffentlichtem fragmentarischem Essay *Skizze einer Theorie der Emotionen* sieht.⁶⁸ Ricœur moniert in seinem Aufsatz die Privilegierung des Originals vor dem Bild, die sich im übrigen nicht nur bei Sartre, sondern auch in Ryles Kapitel über die Phantasie in *The Concept of Mind* findet.⁶⁹ Weiterhin formuliert Ricœur eine Kritik an Sartres Konzept der Quasi-Beobachtung,⁷⁰ die sich auch in Bossarts Kurzdarstellung von *Das Imaginäre* findet, der gegenüber Sartres Darlegungen den Ansatz Kants privilegiert und vor allem auch die Identifikation von Kunst und Phantasie in Frage stellt.⁷¹ Auf die gemeinsame Kritik Ricœurs und Bossarts soll im folgenden näher eingegangen werden, wenn das Verhältnis zwischen *Das Imaginäre* und *Was ist Literatur?* beleuchtet wird. Warnock konzentriert sich ebenfalls auf die frühe Position, wobei sie berechtigte Bedenken hinsichtlich der Spannung anmeldet, die zwischen Sartres Zurückweisung der Immanenz-Illusion und seiner eigenen Konzeption des Analogons besteht (siehe hierzu auch Kap. 2).⁷² Dieser Punkt steht auch in Morgans Untersuchung im Vordergrund, die letzten Endes Sartres Widerlegung des Immanentismus des Bildes für unzureichend erklärt.⁷³ Caseys kritische Auseinandersetzung hebt ähnlich wie diejenigen Warnocks und Morgans die Inkonsistenz hinsichtlich der Behandlung der Immanenz-Illusion hervor, moniert ferner die Trennung zwischen Wahrnehmung und Imagination als zu rigide und beanstandet ebenso Sartres Intellektualismus, der von einem reinen Denken ausgeht, das sich von jeglichen imaginären Einmischungen

⁶⁵ Merleau-Ponty, »J.-P. Sartre. – L'Imagination«, 764.

⁶⁶ Kracauer, »Bewußtsein, frei und spontan«, 332 f.

⁶⁷ Baladie, »La structure de l'image d'après Sartre«, 64 f.

⁶⁸ Fowler, »Sartre's World of Dream«, 264.

⁶⁹ Ricœur, »Sartre and Ryle on Imagination«, 176 f.

⁷⁰ Ricœur, ebd., 171.

⁷¹ Bossart, »Sartre's Theory of the Imagination«, 44, 46 ff., 50.

⁷² Warnock, »Imagination in Sartre«, 327 f.

⁷³ Morgan, »A Critical Analysis of Sartre's Theory of Imagination«, 32 f.

befreien könnte. Ein weiterer Kritikpunkt ist Sartres Dualismus, der Caseys Ansicht nach die phänomenologischen Beschreibungen verzeichnet.⁷⁴ Smiths zentrales Anliegen ist die Analyse des Analogons der *images mentales* in *Das Imaginäre*. Dabei interessiert er sich auch für jene Bilder, die in Sartres Konzeption unberücksichtigt bleiben: die Imagination von Tönen, Farben, Geschmäckern, Gerüchen oder taktilen Empfindungen. Smith versucht diese Lücke der Beschreibung wenigstens auf kursorische Weise zu schließen und bietet hierbei wertvolle Anregungen.⁷⁵ Auf seine in diesem Zusammenhang vorgebrachte Kritik, Affektivität könne nicht als Analogon der *images mentales* fungieren, da sie keinerlei Ähnlichkeit mit dem vorzustellenden Objekt habe,⁷⁶ soll an späterer Stelle noch eingegangen werden. Auf die beiden Schriften über die Imagination aus den dreißiger Jahren beschränkt sich auch Bunting, der Sartres Untersuchungen mit Gombrichs Position in *Kunst und Illusion* vergleicht und aus der Perspektive der Analytischen Philosophie eine Kritik an Sartres schroffer Distinktion zwischen Wahrnehmung und Imagination vornimmt.⁷⁷ Den Vorwurf einer solchen übergangslosen Trennung dieser Bewußtseinsformen erhebt auch Wiesings Vergleich der Bildtheorien Husserls und Sartres.⁷⁸ Wiesing entwickelt schließlich im Zuge seiner Auseinandersetzung mit Husserl und Sartre eine eigene bildphänomenologische Position, die sich maßgeblich auf Merleau-Ponty beruft. Eine Beschäftigung mit Sartres Bildphänomenologie mit dem Ziel, einen eigenen Ansatz zu erarbeiten, findet sich auch bei Kuehl. Allerdings dienen Sartres Darlegungen hier eher zur Bekräftigung und weniger, wie bei Wiesing, zur Abgrenzung der Position des Autors.⁷⁹

Salzmanns aufschlußreiche Erörterung stellt *Das Imaginäre* sowie Sartres Biographie über Jean Genet, *Saint Genet, Komödiant und Märtyrer*, auf der einen und *Was ist Literatur?* auf der anderen Seite einander gegenüber, um die grundlegende Ambivalenz zu betonen, die der Imagination bzw. der ästhetischen Schöpfung bei Sartre innewohnt. Während der Bereich der Kunst und des Imaginären einerseits, wie Salzmann zeigen kann, eine Flucht vor der Realität darstellt, ist andererseits die literarische Prosa der einzige Ort einer konfliktfreien wechselseitigen Kommunikation in Sartres Denken. Hierbei wird allerdings – anders als etwa in der Poesie – die ästhetische Dimension der ethischen Dimension untergeordnet. Und dies gilt, wie Salzmann überzeugend im Sinne Sartres darlegt, gerade weil die Kunst nur für andere exi-

⁷⁴ Casey, »Sartre on Imagination«, 155, 157, 160, 162.

⁷⁵ Smith, »Sartre and the Matter of Mental Images«, 72–74.

⁷⁶ Smith, ebd., 75 f.

⁷⁷ Bunting, »Sartre on Imagination«, 242 f. u. 244 ff.

⁷⁸ Wiesing, »Phänomenologie des Bildes nach Husserl und Sartre«, 267 f., 276.

⁷⁹ Kuehl, »Perceiving and Imagining«; zu Sartre vor allem 218 ff.

stiert und sich mithin nicht von der Realität abwendet, sondern vielmehr ihre Veränderung anstrebt.⁸⁰

Die Untersuchung Flajoliets unternimmt einen minuziösen und kenntnisreichen Vergleich von Husserls und Sartres Verständnis von Phantasie (bzw. *image mentale*) und Bild (bzw. *image physique*). Hierbei steht vor allem Sartres Husserl-Kritik im Schlußteil von *Die Imagination* im Vordergrund, der sich Flajoliet im großen und ganzen offensichtlich anschließt.⁸¹ Flynns Diskussion in »The Role of the Image in Sartre's Aesthetic« schließt eine Zusammenfassung der wesentlichen Teile von *Das Imaginäre* ein, die auch auf die immanenten Widersprüche dieses Lehrstücks eingeht. Diese haben nach Flynn ihren Ursprung zum Teil in Sartres Cartesianismus, der mitunter die adäquate Phänomenbeschreibung unterläuft.⁸² Interessant ist nicht zuletzt auch der Hinweis, daß Sartres Darstellung der realen Situation als Motivation der Imagination bereits *in nuce* den später in *Der Idiot der Familie* entwickelten Zusammenhang von Flauberts Schreibweise und seiner Klassenzugehörigkeit vorwegnimmt.⁸³ Ein weiterer Aufsatz Flynns ist überaus aufschlußreich für die Thematik der vorliegenden Arbeit, insofern der Autor hier den Versuch unternimmt, dem mehrdimensionalen Verhältnis von Realität und Irrealität in *Der Idiot der Familie* Rechnung zu tragen.⁸⁴ Zudem ist er – soweit dies zu übersehen ist – der erste, der darauf hingewiesen hat, daß in der Flaubert-Studie das Imaginäre im Gegensatz zur Praxis verstanden wird.⁸⁵ Allerdings sieht Flynn hierin offenbar keine Differenz zur frühen Imaginationstheorie. Aufgrund der zu bewältigenden Textmenge, die Sartres *Flaubert* dem Leser zumutet, bleibt es in Flynns Aufsatz jedoch verständlicherweise bei einer kursorischen Aufzählung der verschiedenen Sinndimensionen des Realen und des Irrealen, die zudem die soziale Dimension des Imaginären nicht ausreichend in ihrer Spezifität thematisiert. So mündet Flynns Beschreibung zwar in eine Zusammenfassung, bei der jedoch die Frage offenbleibt, inwiefern die unterschiedlichen Bedeutungen in einem Verhältnis der Über- oder Unterordnung stehen und inwiefern sie einander widersprechen.

Von den Studien zum Imaginären im allgemeinen, die sich Sartres Konzeption in einem speziellen Kapitel widmen, sind in erster Linie Chateau, Védrine und Lempen-Ricci zu nennen. Chateau versucht Sartres Position in Richtung auf eine genetische Psychologie zu erweitern, während Védrine

⁸⁰ Salzmann, »Quelques conséquences esthétiques et éthiques de la conception sartrienne de l'imagination«, 359.

⁸¹ Flajoliet, »Deux descriptions phénoménologiques de l'imagination«.

⁸² Flynn, »The Role of the Image in Sartre's Aesthetic«, z. B. 439.

⁸³ Flynn, ebd..

⁸⁴ Flynn, »Sartre-Flaubert and the Real/Unreal«, 109–118.

⁸⁵ Flynn, ebd., 118–120.

einen kursorischen Vergleich des frühen Sartre mit Baudrillard liefert. Lempen-Ricci nimmt vor allem Sartres Husserl-Kritik in den Blick und beschäftigt sich im Anschluß mit den Überlegungen zu Wissen und Affektivität als Analogon des Imaginären.⁸⁶ Aus der Reihe der Schriften zum Imaginären im allgemeinen sollen lediglich zwei aktuellere Studien ausführlicher zur Sprache kommen, die von ihrem systematischen Anspruch her mit Sartres Ansatz konkurrieren. Sowohl Caseys ebenso umfangreiche wie minutiöse phänomenologische Studie *Imagining* als auch Warnocks eher historisch angelegte Arbeit *Imagination* sind 1976 veröffentlicht worden, wobei beide Autoren sich ausführlich in den bereits erwähnten Aufsätzen eigens mit Sartre auseinandersetzen und vor allem Caseys Schrift als phänomenologischer Gegenentwurf zu *Das Imaginäre* gelesen werden kann. Die Auswahl dieser beiden Abhandlungen ist insofern interessant, als Casey einen engeren und Warnock einen weiteren Imaginationsbegriff als Sartre vertritt. Casey beschränkt den Bereich der Imaginationen auf jene Phänomene, die Sartre als *images mentales* bezeichnet. Insofern die nicht-psychischen Imaginationen, also – in Sartres Worten – die *images physiques*, nicht mehr zu Caseys Themenfeld gehören, untersucht dieser folglich nur einen Teilbereich von Sartres Konzeption. Das zeigt sich sehr deutlich im Zusammenhang mit der Analyse der Kunstrezeption: Nach Sartre befindet sich der Leser oder Betrachter in einer imaginierenden Haltung, insofern das Kunstwerk eine *image physique* darstellt – d. h. also ebenso zum Bereich der Imaginationen gehört, wie die *images mentales*, zu denen etwa die vorgestellten schwimmenden Delphine zählen, die Casey eindringlich untersucht.⁸⁷ Nach Casey ist die Rezeption eines Kunstwerks allerdings keine Imagination, sondern eine Wahrnehmung, die jedoch Imaginationen – d. h. aber in Sartres Worten: *images mentales* – auslöst. Dies geschieht im Grunde dann, wenn sich der Rezipient von den eigentlichen Gegebenheiten ablöst und sie zum Anlaß für Träumereien nimmt. So fragt er sich etwa, was als nächstes geschieht, oder überlegt, warum der Künstler dies so und nicht anders gestaltet hat.⁸⁸ So erklärt Casey dann auch, daß der Rezipient nach dem Vollzug seiner Imaginationen »redirects his attention onto the perceived work«.⁸⁹ Die Imaginationen scheinen bei Casey nur fakultativ mit der Kunstrezeption verbunden zu sein, während für Sartre die Kunstrezeption eine Form der Imagination ist.

⁸⁶ Chateau, *Les sources de l'imaginaire*, 227–236; Védrine, *Les grandes conceptions de l'imaginaire*, 122–130; Lempen-Ricci, *Le sens de l'imagination*, 193–223.

⁸⁷ Casey, *Imagining*, 26f u. passim.

⁸⁸ Casey, ebd., 113, 140f., 206f.

⁸⁹ Ebd., 141. Siehe auch ders., »Sartre on Imagination«, 152–154: Daraus ergibt sich der Vorwurf an Sartre, die beiden Thesen, »Das Kunstwerk ist ein Imaginäres« und »Zum Kunstwerk gehört das sinnlich wahrnehmbare Analogon«, stehen in einem Widerspruch zueinander. Der Grund liegt in Caseys Engführung des Imaginationsbegriffs.

Während Caseys Imaginationsbegriff enger als der Sartres ist, faßt ihn Warnocks Studie *Imagination* erheblich weiter. Dabei stellt sie sich erkennbar auf die Seite der Romantik, deren Verständnis von Imagination von Casey als »overestimation«⁹⁰ zurückgewiesen wird. So kritisiert sie auf der einen Seite bei der Diskussion des Verhältnisses zwischen Imagination und Wahrnehmung Merleau-Pontys Wahrnehmungsbegriff, da er keinen Platz für das Eigenrecht der Imagination lasse,⁹¹ auf der anderen Seite proklamiert sie einen ausgesprochen weiten Imaginationsbegriff, der auch noch den Deutungscharakter der Wahrnehmung einschließt.⁹² Angesichts dieser Auffassung stellt sich allerdings die Frage, ob Warnock sich nicht den spiegelbildlichen Vorwurf einhandelt, den sie gegen Merleau-Ponty erhebt: Ein derart umfangreicher Imaginationsbegriff läßt ebensowenig Raum für das Eigenrecht der Wahrnehmung, wie Merleau-Pontys umfangreicher Wahrnehmungsbegriff Raum für das Eigenrecht der Imagination läßt. Insofern Warnock von einer Kontinuität zwischen Wahrnehmung und Imagination ausgeht – für die sicher auch einiges spricht –, stimmt sie mit Merleau-Ponty überein (s. u.). Die Kontroverse bricht aus bei der Frage nach der Priorität oder dem Oberbegriff innerhalb des Verhältnisses zwischen Wahrnehmung und Imagination.

⁹⁰ Casey, *Imagining*, 1.

⁹¹ Warnock, *Imagination*, 144, 148.

⁹² Warnock, ebd., 183 f., 192–199, 207. – Casey nimmt eine mittlere Position zwischen den Ansätzen ein, die das Verhältnis von Wahrnehmung und Imagination als Kontinuität und jenen, die es als Diskontinuität deuten. Er gesteht – anders als Sartre dies tut (s. u.) – den Vertretern der Kontinuitätsthese zu, daß wir gleichzeitig wahrnehmen und imaginieren können, er bestreitet jedoch, daß dies hinsichtlich desselben intentionalen Objekts möglich ist (vgl. ebd., 147). Damit schließt er sich Wittgenstein an: »Während ich einen Gegenstand sehe, kann ich ihn mir nicht vorstellen« (*Zettel*, § 621). Die u. a. auch von Warnock vertretene These, daß Imagination ein notwendiges Moment der Wahrnehmung sei, wird von Casey entschieden zurückgewiesen: »Not even in multiple-aspect seeing as can we say that imagination becomes *part* of perception; never an actual ingredient, it is at most an essential adjunct. Even in their closest conjunctions, imagining remains distinguishable from perceiving; continuity does not imply coincidence« (ebd., 145). Interessant ist, daß Warnock, die die Kontinuität vertritt, sich ebenfalls auf Wittgenstein – und zwar auf dessen gestaltpsychologische Analysen in den *Philosophischen Untersuchungen* – beruft (siehe Warnock, ebd., 183–195; Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 518 ff.).

1.
DIE AUSEINANDERSETZUNG MIT DER
PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHEN TRADITION

Sartres Studie *Die Imagination*, 1936 veröffentlicht, verfolgt primär die Absicht, die bisherigen philosophischen und psychologischen Ansätze zur Frage nach der Einbildungskraft kursorisch darzustellen und kritisch zu überprüfen. Wannicke bemerkt nicht zu Unrecht »einen aggressiv-destruktiven Gestus«¹ dieser Arbeit; Sartre ist, wie man Wannicke zugestehen kann, »polemisch« und »radikal«, wobei sich jedoch auch »erste positive Ansätze seiner eigenen Doktrin«² ausmachen lassen.

Vor der Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur findet sich jedoch am Anfang der Schrift zunächst eine Deskription der unmittelbaren Bewußtseinsgegebenheiten. Die Nähe zur phänomenologischen Schule Husserls, zu der Sartre sich innerhalb dieser Untersuchung erst an späterer Stelle bekennt, wird bereits deutlich, indem er Wahrnehmungs- und Vorstellungsgegenstände so beschreibt, wie sie sich zeigen. Bei diesem Verfahren wird ebenfalls ersichtlich, inwieweit schon hier das Problem der ontologischen Selbständigkeit des Phänomens relevant ist, welches strenggenommen das von Husserl aufgewiesene Aufgabenfeld der Phänomenologie überschreitet. Ausgehend von den Gegebenheiten des Bewußtseins, stellt Sartre, der auf der »kategorischen Eigenständigkeit«³ des Imaginären insistiert, die Frage nach der Differenz von Wahrnehmung und Imagination, wobei der ontologische Status des Gegebenen als wesentliches Unterscheidungskriterium in den Vordergrund rückt. Es liegt also der Schluß nahe, daß schon die philosophischen Betrachtungen in *Die Imagination* die Ebene einer phänomenologischen Ontologie einnehmen, die allerdings erst im späteren philosophischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* mittels einer durch den »ontologischen Beweis« (vgl. SN 33–37) geleisteten Selbstüberschreitung der Phänomenologie zu einer phänomenologisch fundierten Ontologie argumentativ legitimiert werden soll. Hierfür spricht auch, daß Sartre am Anfang von *Die*

¹ Wannicke, ebd., 54.

² Ebd., 55; siehe auch: Feldman-Comiti, ebd., 767: »Un effort pour poser en termes nouveaux le vieux problème de l'imagination – appréhension immédiate d'une image en tant que telle – et, par suite, pour résoudre les contradictions qu'entraîne dans les théories classique une conception ›chosiste‹ de l'image, – tel est le plus grand mérite du petit livre que M. Sartre propose à nos méditations«; siehe zur Gesamteinschätzung auch Merleau-Pontys Rezension, »J.-P. Sartre. – L'imagination«, 756–764; Ricœur, ebd., 169; Warnock, »Imagination in Sartre«, 323.

³ Wiesing, ebd., 258.

Imagination erstmals mit den Kategorien An-sich-sein und Für-sich-sein operiert. Die kritischen Bemerkungen dieser Schrift sind, wie Betancourt zutreffend feststellt, durch eine »These deutlich ontologischen Charakters motiviert«, die eine »radikale Distinktion« zwischen Ding und Bewußtsein behauptet.⁴

1. 1. Phänomenologische Vorüberlegungen und die ontologische Differenz von Bewußtsein und Gegenstand

Zunächst sollen die phänomenologischen Vorüberlegungen Berücksichtigung finden, in denen die entscheidenden Weichen der Argumentation sowie die Grundlage der Kritik der Forschungstradition entwickelt werden (vgl. TE 97–102). Sartre wählt folgendes Beispiel: Ich sehe den vor mir auf dem Tisch liegenden weißen Bogen Papier: Seine verschiedenen Qualitäten (Form, Farbe, Lage usw.) zeichnen sich, wie betont wird, dadurch aus, daß sie subjektunabhängig sind, die Spontaneität sie also nicht hervorbringen kann (vgl. TE 97). Ihr Sein läßt sich weder auf meine noch auf eine andere Subjektivität reduzieren, weshalb ich es »nur feststellen kann«: »Sie [die unterschiedlichen Qualitäten – Anm. J. B.] sind für mich, sie sind nicht *ich*« (TE 97). Dies ist das wesentliche Charakteristikum, das von Sartre von Anfang an in seiner Beschreibung des Wahrnehmungsphänomens geltend gemacht wird. Jene Subjektunabhängigkeit begreift er als »Trägheit« bzw. – die spätere Terminologie aus *Das Sein und das Nichts* vorwegnehmend – als »Existenz *an sich*« oder auch einfach als »*Ding* [*chose*]« (vgl. TE 97): »(T)atsächlich bin ich nicht dazu in der Lage, einen Hut an diesem Kleiderhaken zu sehen oder ein Klavier an Stelle dieses Sessels« (TE 206). Die Frage, ob das Wahrgenommene auch unabhängig von seinem Wahrgenommen-sein existiert, gehört allerdings nicht mehr zum Forschungsbereich der Phänomenologie, sondern stellt genaue genommen ein ontologisches Problem dar: »Dinge können«, wie Husserl notiert, »in Wirklichkeit sein, ohne wahrgenommen zu sein. Solche Aussagen«, so fügt er hinzu, »überschreiten freilich die rein phänomenologische Sphäre«:⁵ »Die ›Einklammerung‹, die die Wahrnehmung erfahren hat, verhindert jedes

⁴ Betancourt, ebd., 20.

⁵ Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, 293. Dies hindert ihn jedoch nicht daran, auf dieses Charakteristikum zurückzukommen, wenn es etwa darum geht, Wahrnehmung und wahrgenommenes Ding zu unterscheiden, vgl. *Ideen I*, 84: »*Das wahrgenommene Ding kann sein, ohne wahrgenommen, ohne auch nur potentiell bewußt zu sein* [...]»; und es kann sein, ohne sich zu verändern. Die Wahrnehmung selbst ist aber, was sie ist, im beständigen Fluß des Bewußtseins und selbst ein beständiger Fluß: immerfort wandelt sich das Wahrnehmungs-Jetzt in das sich anschließende Bewußtsein des Soeben-Vergangenen, und

Urteil über die wahrgenommene Wirklichkeit (d. i. jedes, das in der unmodifizierten Wahrnehmung gründet, also ihre Thesis in sich aufnimmt)«. ⁶ Sartre will aber hervorheben, daß die Dinglichkeit bzw. Subjektunabhängigkeit des Wahrgenommenen sich bereits dem unmittelbaren Bewußtsein offenbart, ohne daß hierfür eine zusätzliche Denkkoperation erforderlich wäre.

Das wahrnehmende Bewußtsein ist dagegen kein Ding, auch wenn es selbst an sich ist – inwiefern auch das Bewußtsein und später das Für-sich-sein im systematischen Hauptwerk ein An-sich-sein ist, wird im folgenden noch zu diskutieren sein –, aber es ist dies, indem es »ein *für sich Sein* ist« (TE 97). Das Bewußtsein ist Spontaneität, seine Existenz fällt mit dem Bewußtsein der Existenz zusammen.

»Man nennt eine Existenz spontan, die sich durch sich selbst zu existieren bestimmt. Mit anderen Worten, spontan existieren heißt für sich und durch sich existieren. Eine einzige Realität verdient somit den Namen *spontan*: das Bewußtsein. Existieren und Bewußtsein vom Existieren haben ist für das Bewußtsein ja eins. Mit anderen Worten, das ontologische Hauptgesetz des Bewußtseins ist: für ein Bewußtsein ist die einzige Art zu existieren, Bewußtsein davon zu haben, daß es existiert« (TE 210, vgl. ebd., 264).

Während die Spontaneität also die Unabhängigkeit des Bewußtseins von den Dingen und ihren deterministischen Gesetzmäßigkeiten garantiert, bewahrt umgekehrt gerade die Trägheit, d. h. eben für Sartre ihre Dinghaftigkeit, die Phänomene davor, durch das Bewußtsein in einen Komplex von subjektiven Vorstellungen aufgelöst zu werden – und eben hierin gründet wiederum die Autonomie der Dinge. Folgerichtig unterscheidet Sartre also »von Anfang an zwei Existenztypen« (TE 98): die Dinge, deren Trägheit sie vor idealistischen Auffassungen bewahrt,⁷ und das Bewußtsein mit seiner Spontaneität, welche die realistische Reduktion der Subjektivität auf die Objektivität ausschließt. »Es ist ein ontologisches Gesetz, daß es nur zwei Existenztypen gibt: Existenz als Ding der Welt und Existenz als Bewußtsein« (TE 211).

Dieser Dualismus, der kennzeichnend für die Position von *Das Sein und das Nichts* ist und im Grunde auch das spätere Denken prägt, läßt sich also deutlich schon in der Frühschrift *Die Imagination* konstatieren. Er ist das Resultat des Bestrebens, einen Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus zu finden, bei dem es vor allem darauf ankommt, auf der wechselseitigen Unre-

zugleich leuchtet ein neues Jetzt auf usw.« [Hervorhebung – J. B.]; vgl. auch ders., *Zeitbewußtsein*, 462: »(D)ie Dauer der Wahrnehmung [fällt] nicht zusammen mit der Dauer des wahrgenommenen Objektes: wir sagen, daß es vor der Wahrnehmung schon existiert hat und nach ihrem Ablauf noch weiter existieren wird«.

⁶ Husserl, *Ideen I*, 209.

⁷ Es ist eine fundamentale Überzeugung Sartres, daß die Spontaneität nichts Inertes erschaffen bzw. die Transparenz keine Opazität hervorbringen kann (vgl. TE 208).

duzierbarkeit von Bewußtsein und Gegenstand zu insistieren – damit werden beide allerdings zunächst als unversöhnliche Gegensätze auseinandergerissen. Diese Position, die G. Seel zu den vortheoretischen Grundüberzeugungen Sartres rechnet,⁸ bringt Simone de Beauvoir in ihren Memoiren pointiert zum Ausdruck: »Sartres Originalität bestand darin, daß er dem Bewußtsein die stolzeste Unabhängigkeit zubilligte und dabei der Realität ihr volles Gewicht ließ«. ⁹ Bis auf weiteres soll die Darlegung des Dualismus bei Sartre mit diesen knappen Hinweisen ihr Bewenden haben. An späteren Stellen der vorliegenden Arbeit werden sich noch häufig Gelegenheiten finden, diese Problematik erneut aufzugreifen und weiter zu vertiefen.

Nach den referierten Ausführungen zum Verhältnis von Bewußtsein und Gegenstand kommt Sartre nun auf die eigentliche Thematik von *Die Imagination* zu sprechen. Wieder ist das Beispiel der wahrgenommenen Bogen Papier. Aber nun drehe ich den Kopf in eine andere Richtung, und das Papier verschwindet aus meinem Blickfeld. Es ist mir jedoch klar, daß es dadurch nicht aufhört, zu sein, denn es ist ja gerade an sich: »Doch ich weiß wohl, daß er sich nicht in Nichts aufgelöst hat: davor bewahrt ihn seine Trägheit«. Er hat lediglich »aufgehört, für mich zu sein« (TE 98). Während mein Blick nun auf die graue Tapete gerichtet ist, kann ich mir den Bogen Papier vorstellen, er erscheint mir mit seiner ihm eigentümlichen Farbe, Form usw. Dennoch ist es unstrittig, daß der zuvor wahrgenommene Bogen Papier auf seinem Platz geblieben ist. Letzterer ist nicht anwesend; wenn ich ihn wahrnehmen will, muß ich meinen Kopf drehen, mich meinem Schreibtisch zuwenden, auf dem sich der reale Bogen Papier befindet. Besteht nun Identität zwischen dem wahrgenommenen und dem vorgestellten bzw. erinnerten Gegenstand? »Ja und nein« (TE 98), antwortet Sartre: Der Bogen, der mir jetzt erscheint, besitzt dieselben Qualitäten, wie der zuvor Gesehene; es besteht hier eine »Wesensidentität« (TE 98), und unter Wesen versteht Sartre nicht nur die »Struktur«, sondern, wie er eigens hinzufügt, auch die »Individualität«. Allerdings kann von einer, wie Sartre es nennt, »Existenzidentität« (TE 98) keine Rede sein, denn dem imaginären Bogen kann im Unterschied zum wahrgenommenen Bogen keine Trägheit, kein An-sich-sein zugesprochen werden:¹⁰

⁸ G. Seel nennt das »Streben nach dem Konkreten«, das sich »in einem überzeugten Antiidealismus« artikuliert, und zweitens die »Überzeugung von der Freiheit des Menschen«; als drittes Motiv wird das »Interesse an sozialen Problemen« aufgeführt (ebd., 7f.). G. Seel stützt sich hierbei auf die Memoiren S. de Beauvoirs; vgl. hierzu auch Damast, ebd., 42f., 178–180.

⁹ S. de Beauvoir, ebd., 29; vgl. auch ebd., 30: »(E)r liebte die Welt zu leidenschaftlich, um sie zur Illusion zu degradieren. Dieser Optimismus erwuchs aus seiner Vitalität, er ließ Subjekt und Objekt im selben Maße gelten«.

¹⁰ Vgl. Caws, ebd., 32: »(T)he thing unperceived is in-itself but not for me; perceived it is in-itself and for-me; in image it is for-me but not in-itself«.

»Ich *sehe* ihn nicht, er *drängt* sich meiner Spontaneität nicht wie eine Grenze auf; er ist auch kein inertes, *an sich* existierendes Gegebenes. Mit einem Wort, er existiert nicht *de facto* [*en fait*], er existiert *als Bild* [*en image*]« (TE 98).¹¹

Und diese Unterscheidung vollzieht das Bewußtsein nicht erst in einer die unmittelbaren Gegebenheiten überprüfenden Denkkoperation auf der Ebene des Urteils. Schon das unmittelbare Bewußtsein würde nach Sartre niemals die Bilder¹² mit Anwesenheiten verwechseln, eben weil es spontan die Trägheit oder ihr Fehlen erfäßt:

»Wenn ich mich ohne Vorurteile prüfe, werde ich bemerken, daß ich spontan die Unterscheidung zwischen der Existenz als Ding und der Existenz als Bild mache [...]. Man würde jemanden, der keine Psychologie studiert hat, sehr verblüffen, wenn man ihn fragte, nachdem man ihm erklärt hat, was der Psychologe Bild nennt: Passiert es ihnen manchmal, daß sie das Bild ihres Bruders mit dessen realer Anwesenheit verwechseln? Die Anerkennung des Bildes als solchen ist eine unmittelbare Gegebenheit des innersten Sinns (*sens intime*)« (TE 99).¹³

Bevor Sartres Gedankengang weiterverfolgt wird, sollen zunächst die Implikationen seiner Unterscheidung zwischen Ding und Bild vor allem im Hinblick auf die von Anfang an mitbedachte ontologische Dimension hervorgehoben werden. Obwohl Sartre an dieser Stelle noch keine expliziten Schlußfolgerungen aus seinen Überlegungen zieht, läßt sich bereits feststellen, daß dem Imaginären im Gegensatz zum Wahrgenommenen keinerlei Autonomie zukommt, weil es ihm an Trägheit als fundamentalem Charakteristikum des Dinglichen, und damit an Subjektunabhängigkeit, mangelt. Der Dualismus von Bewußtsein und Gegenstand stößt hier, so scheint es, an eine Grenze, insofern sich der erinnerte Gegenstand offenbar auf das Bewußtsein reduzieren läßt. Da das Bewußtsein das Imaginäre hervorbringt, verschwindet es, sobald es diesem nicht mehr erscheint.

Im folgenden versucht Sartre, die Genese der traditionell üblichen und seiner Ansicht nach fehlerhaften Theorie des Bildes nachzuvollziehen. Insofern die Unterscheidung von Bild und Ding sich spontan und mit Gewißheit auf der Ebene des unmittelbaren, unreflektierten Bewußtseins vollzieht, kann

¹¹ Vgl. Husserl, *VI. Logische Untersuchung*, 588: »Gegenüber der Imagination ist die Wahrnehmung [...] dadurch ausgezeichnet, daß in ihr der Gegenstand ›selbst‹ und nicht bloß ›im Bilde‹ erscheint«.

¹² Anders als bei Husserl und Fink (s. u.), die Bild und Vergegenwärtigung einander gegenüberstellen, bezieht sich der Begriff ›Bild‹ bzw. ›image‹ bei Sartre auf den gesamten Bereich des Imaginären.

¹³ Es handelt sich nach Ricœur um eine ›immediate certitude of an essential gap between the two experiences of having an image and of perceiving‹ (ebd., 169).

also, wie gefolgert wird, eine fehlerhafte Einschätzung der Natur der Bilder im allgemeinen nicht diesem spontanen Erfassen des Bildes als Bild zur Last gelegt werden. Die »Theorie der Existenz als Bild« (TE 99) soll sich auf Behauptungen beschränken, die ihr Fundament in der reflexiven Erfahrung finden. Zu vermeiden ist der naheliegende, auf einer »fast unüberwindbaren Gewohnheit« (TE 99) beruhende Irrtum, jede Existenzform als physikalische Existenz zu deuten. Sicher ist der Bogen als Bild mit dem Bogen als Realität identisch – es ist derselbe Bogen mit derselben Farbe, derselben Größe und Form usw. Aber beide befinden sich auf völlig verschiedenen Existenzebenen. Eine jegliche Theorie, die davon absieht, Bilder zu formen und ihre Thesen auf deren Beschreibung zu gründen, tendiert dazu, nicht nur die Wesensidentität zwischen Bild und Objekt, sondern auch deren Existenzidentität zu deklarieren: Das Bild ist nicht nur das Objekt – darin liegt die Wesensidentität begründet –, es soll auch, so folgert man, *wie das Objekt* existieren.

Sartre bezeichnet jene Position, die sich nicht auf die Beschreibung des Bildes stützt, sondern sich vorurteilvolle Gedanken über das Bild macht, als »die naive Metaphysik des Bildes« (TE 100). Das Bild wird hier verstanden als die Kopie eines Dings, die selbst wiederum als etwas Dingliches existiert. Der wesentliche Unterschied zu den Ergebnissen, die die Deskription des Bildes als Bewußtseinsgegebenheit hervorgebracht hat, liegt also darin, daß die naive Metaphysik dem Bild Trägheit bzw. An-sich-sein zuschreibt.¹⁴ Auch wenn paradoxerweise jeder psychologisch nicht geschulte Mensch unmittelbar und spontan seine Bilder als Bilder erkennt und sie von den wahrgenommenen Dingen problemlos unterscheidet, unterliegt er dem von Sartre dargestellten Irrtum, sobald er behauptet, er sehe, höre usw. seine Bilder. Die erste Behauptung, die Bild und Ding unterscheidet, stützt sich auf die vorurteilsfreie Reflexion auf die spontane Erfahrung des Bildes (vgl. TE 178), die zweite Behauptung, die offenbar Bild und Ding wieder identifiziert, ist das Resultat »einer naiv konstruierten Theorie« (TE 100). Im letzteren Fall habe ich es dann nicht mehr mit demselben Bogen Papier auf zwei verschiedenen Existenzebenen, sondern mit zwei identischen Bögen zu tun, die auf derselben Ebene existieren. Die erwähnten Behauptungen stehen, wie Sartre betont, in einem deutlichen Widerspruch zueinander. Wenn ich die Bilder – der zweiten These zufolge – wie Dinge wahrnehme, wie gelingt es mir dann – der ersten These zufolge – sie spontan von den Gegenständen zu unterscheiden? Die naive Theorie, die aus dem Bild ein Ding macht, widerspricht der Intuition,

¹⁴ Vgl. Ricœur, ebd., 169: »Philosophers and psychologists, equally deceived by the fallacy of immanence and its corollary, the substantial identity of image and thing, are condemned to rely on extrinsic criteria in order to distinguish between essentially identical phenomena«. Siehe hierzu auch: Casey, ebd., 142; Feldman-Comiti, ebd., 768; Kuehl, ebd., 218 f.; Morgan, ebd., 20; Smith, ebd., 69.

welche beide säuberlich unterscheidet. Die theoretische Konstruktion, welche die Gegebenheiten der Intuition umformt, erlaubt eine Differenz zwischen Bild und Ding nur noch mit dem Rückgriff auf die Annahme einer ›metaphysischen Minderwertigkeit‹. Diese Hypothese dient dann als Notlösung, um eine Unterscheidung überhaupt noch zu ermöglichen:

»Die Ontologie des Bildes ist jetzt vollständig und systematisch: das Bild ist ein minderwertiges Ding, das seine eigene Existenz hat, das sich dem Bewußtsein als irgendein Ding zeigt und das externe Beziehungen zu dem Ding unterhält, dessen Bild es ist« (TE 101).

Die Differenz kann nur noch quantitativer Natur sein; dem Bild muß – offenbar infolge einer erklärungsbedürftigen »Art magischer Schwachheit« (TE 101) – ein geringerer Grad an Deutlichkeit und Klarheit zukommen. Zu fragen wäre dann auch, wie der externe Bezug zum Objekt, der das Bild bestimmt, zu verstehen ist. Diese naive Ontologie ist nun Sartres Ansicht nach das Grundpostulat aller Psychologen, die sich mit dem Problem des Bildes befaßt haben (vgl. TE 101). Bei ihnen findet sich eine solche *a priori* konstruierte Theorie des Bildes, die Wesens- und Existenzidentität vermischt, und infolgedessen ist die erst später in einem zweiten Schritt befragte Erfahrung durch die apriorische Konstruktion beeinträchtigt, ja verfälscht worden. So sucht die Psychologie etwa nach einer geeigneten Methode, wobei jedoch diese sich nicht am Gegenstand orientiert, sondern *a priori* entwickelt und in einem zweiten Schritt auf den Gegenstand angewendet wird, »ohne zu ahnen, daß man mit der Methode gleichzeitig den Gegenstand geschaffen hat« (TE 171). Die Orientierung an einem analytischen Denken, das das Höhere durch das Niedere erklärt, führt konsequent von diesem Methodenmaterialismus zu einem impliziten metaphysischen Materialismus (vgl. TE 171). Konzipiert man die Materie des Bildes als etwas Sinnliches, dann ist die Basis immer eine wiedererstehende Empfindung. Ein physiologischer Mechanismus löst das Erwachen von zerebralen Spuren aus, die bestimmten Bildern entsprechen (vgl. TE 202).

Letztlich will Sartre also sagen, daß der Psychologie des Bildes »seit sechzig Jahren« trotz aller Verschiedenheiten nur »eine einzige Theorie« (TE 101) zugrundeliegt. Es handelt sich hierbei um eine Hinterlassenschaft der Philosophie des 17. bis 18. Jahrhunderts: »Descartes, Leibniz und Hume haben die gleiche Konzeption des Bildes« (TE 102). Unterschiede zwischen den genannten Denkern bestehen lediglich in der Auffassung des Verhältnisses des Bildes zum Denken. Alle Psychologen, die sich zu diesem Thema geäußert haben, sind dem Verständnis des Bildes als Ding verpflichtet geblieben und infolgedessen nicht über Descartes, Leibniz und Hume hinausgekommen.¹⁵

¹⁵ Vgl. Feldman-Comiti, ebd., 767; Bossart erklärt: »According to Sartre virtually every theory of the imagination fails to distinguish clearly between imagination and perception«

Es soll in diesem Zusammenhang genügen, schwerpunktmäßig vor allem Sartres kritische Auseinandersetzung mit Descartes und Hume zu behandeln,¹⁶ wobei Ansätze anderer Denker aus dem jeweiligen Umfeld wie z. B. Leibniz oder Taine eher in ergänzender und veranschaulichender Absicht Erwähnung finden. Die Kritik an Autoren wie z. B. Ribot, Spaiier und schließlich Bergson wiederholt lediglich immer wieder dieselben Argumente, ohne daß hierbei für das Problem der Imagination wirklich neue Einsichten ins Spiel gebracht werden, weswegen diese Passagen daher auch unberücksichtigt bleiben können. Abschließend soll dann Sartres Erörterung der Husserlschen Position wieder in umfangreicherem Maße zur Geltung kommen, insofern der Phänomenologie, wie in *Die Imagination* erklärt wird, eine immense Bedeutung für die Lehre der Einbildungskraft zukommt. Dabei zeigt sich, daß Sartre wie auch in »Die Transzendenz des Ego« trotz aller sichtlichen Begeisterung durchaus auf kritische Distanz zu Husserl geht. Inwiefern die referierten kritischen Einwände zu den verschiedenen in *Die Imagination* behandelten Theorien im einzelnen zutreffend sind, soll im Rahmen der hier relevanten Aufgabenstellung jedoch nicht überprüft werden.

1. 2. Die rationalistische Auffassung des Bildes

Ausgangspunkt des philosophiegeschichtlichen Überblicks, der die Tradition nachzeichnet, die ihren Ursprung vom Postulat des Ding-Bildes nimmt, ist Descartes. Bei ihm werden die entscheidenden Weichen gestellt, die noch im 20. Jahrhundert die Erforschung der Imagination beeinträchtigen. Descartes führt in die Philosophie die streng dualistische Trennung zweier Substanzen ein: Das Wesen der *res cogitans* ist das Denken, das der *res extensa* die Ausdehnung, wobei, wie Sartre unterstreicht, »das Körperliche völlig auf das Mechanische reduziert wird« (TE 102). Empfindungen, wie sie z. B. die Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände hervorbringt, sind für Descartes das Resultat von »Einprägungen im Hirn durch die Nerven«;¹⁷ insofern sie also materielle, durch Nerven und Sinne vermittelte Eindrücke sind und Bewußtsein und Materie streng getrennt werden, gehören sie nicht der *res cogitans*,

(ebd., 37). Siehe auch Bunting, ebd., 236 f.; Casey, ebd., 142; Warnock, ebd., 324. Smith weist darauf hin, daß die von Sartre kritisierte Auffassung des Bildes sich nicht erst bei Descartes, sondern bereits bei Platon befindet (ebd., 69; Fußn. 1). Smith bezieht sich dabei auf *Philebos* 34a und *Politeia* 510a. Dieser Hinweis läßt sich noch durch eine vergleichbare Stelle bei Aristoteles ergänzen (*De anima* 425b).

¹⁶ Es fällt auf, daß Sartre in seiner philosophiegeschichtlichen Auseinandersetzung Kant völlig ausblendet. Es ist nachvollziehbar, daß Wiesing hierin einen »argen Schönheitsfehler« erblickt (ebd., 259).

¹⁷ Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, 45.

sondern der *res extensa* zu: Sie sind Objekte, die im Bereich des Gehirns lokalisiert werden müssen. Offenbar können die psychosensorischen Bereiche sowohl wie im Fall der Wahrnehmung durch einen äußeren als auch wie bei der Einbildung durch einen inneren Stimulus angeregt werden: Als Ursprünge von Empfindungen kommen entweder die Dinge der Außenwelt oder der eigene Körper oder drittens die Seele in Betracht. Dieselben Empfindungen der Seele, die darauf beruhen, daß »Sinnesgegenstände« in den »äußeren Sinnesorganen« eine »Bewegung« hervorbringen, und »mittels der Nerven auch im Hirn bewirken, daß die Seele sie empfindet«,¹⁸ können ebenso durch die Seele selbst bzw. den Willen (z. B. die willkürliche Vorstellung eines Zauberschlosses¹⁹), aber auch durch die »zufällige Bahn der Lebensgeister«²⁰ (z. B. beim Träumen wie auch bei Traumvorstellungen im Wachzustand²¹) evoziert werden. Die erwähnten Lebensgeister definiert Descartes als »Teilchen einer rein materiellen Substanz«;²² sie sind die leichtesten Elemente des Blutes, die der Reizübertragung dienen.²³

Gemäß der mechanistischen Wahrnehmungstheorie löst ein äußerer Reiz eine Bewegung der Lebensgeister in den Sinnesorganen aus, welche sich durch die Nerven auf die Zirbeldrüse überträgt und dort die Bewegungen hervorruft, die der Seele die Gegenstände vergegenwärtigen. Genaugenommen nehmen wir also nicht die Gegenstände der Außenwelt selbst wahr, sondern wir empfinden die Bewegungen, die diese Gegenstände in den Nerven und vermittels dieser im Gehirn hervorbringen.²⁴ Bei diesem Vorgang bewirken die Bewegungen der Lebensgeister Einprägungen bzw. Erinnerungsspuren im Gehirn, die wiederum ihre künftigen Bewegungen modifizieren können. Eine Vorstellung präsentiert sich dem Bewußtsein, wenn eine bestimmte assoziative Gruppe von Nervenzellen geweckt wird (vgl. TE 200 f.). »Das Bild«, so schreibt Sartre Descartes referierend, »ist eine Idee, die von der Seele anlässlich einer Affektion des Körpers erzeugt wird« (TE 200). Dies soll nun anhand von zwei Beispielen aufgezeigt werden: Wenn ich mich an etwas erinnern will, so ruft der Wille Bewegungen der Lebensgeister hervor, um sie auf die Spuren stoßen zu lassen, welche das vorher wahrgenommene Objekt, in bestimmten Gehirnbereichen hinterlassen hat.²⁵ Die besagten Spuren sind Gehirnporen, durch die die Lebensgeister bei der Wahrnehmung des Gegenstandes

¹⁸ Descartes, ebd., 41.

¹⁹ Ebd., 37.

²⁰ Ebd., 45.

²¹ Ebd., 39.

²² Descartes, *Diskurs der Methode*, 89, Fußn. 26.

²³ Vgl. Röd, *Descartes*, 133 f.

²⁴ Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, 41.

²⁵ Vgl. Descartes, ebd., 69.

»ihren Lauf genommen haben und die dadurch eine größere Leichtigkeit als andere gewonnen haben, sich in der gleichen Weise zu öffnen, wenn die Lebensgeister gegen sie strömen. Deshalb treten die Lebensgeister, wenn sie zu diesen Poren kommen, dort leichter als in andere ein. Dadurch rufen sie eine besondere Bewegung in der Hirndrüse hervor, welche der Seele gerade das Objekt vorstellt, dessen sie sich erinnern will, und welche es sie erkennen läßt.«²⁶

Will ich mir dagegen etwas vorstellen, das ich noch niemals zuvor wahrgenommen habe, so müssen, wie Descartes etwas ungenau erklärt, auch in diesem Fall die Lebensgeister zu den »Hirnporen« gelangen, »durch deren Öffnung so etwas dargestellt werden kann.«²⁷

Da das Bild also durch mechanische Einflüsse des eigenen Körpers zustande kommt und darum mit der Empfindung identisch ist, gehört es zur *res extensa*.²⁸ Der Unterschied zwischen Bild und Empfindung liegt allein darin, daß die Empfindungen, die auf momentanen Außenreizen beruhen, gegenüber denen, welche bei Erinnerung und Vorstellung ausschließlich durch die Bewegungen der Lebensgeister hervorgerufen werden, »lebhafter und ausgeprägter«²⁹ sind. Letztere sind »wie ein Schatten oder Abbild der ersten«;³⁰ eine Täuschung ist darum jederzeit möglich. Also obliegt es dem Verstand, uns ein Bewußtsein des Bildes zu bieten, indem er sich auf die materiellen Eindrücke richtet, die im Gehirn entstehen. Descartes' Position macht es unmöglich, wie Sartre ihm vorwirft, eine Unterscheidung zwischen Empfindungen auf der einen und Fiktionen sowie Erinnerungen auf der anderen Seite vorzunehmen: »Das Bild wird sich nicht von der Empfindung unterscheiden« (TE 109). Das Bild wie auch die Mechanismen seiner Produktion sind »körperliche(n) Realitäten« (TE 104), und dem dualistischen Grundprinzip entsprechend, ist es deshalb vom Denken geschieden: Die Einbildungskraft ist »zum Wesen meiner selbst, d. h. meines Geistes nicht erforderlich.«³¹ Auch an einer anderen Stelle zeigt sich diese Skepsis Descartes' gegenüber der Einbildungskraft: »Ich erkenne also, daß nichts von dem, was ich mit Hilfe der Einbildungskraft erfassen kann, zu der Kenntnis gehört, die ich von mir habe, daß ich meinen Geist sehr sorgfältig davon abwenden muß, wenn ich seine Natur recht deutlich begreifen will.«³² Die Einbildung ist immer auf Körperliches bezogen, weswegen sie kein Fundament der philosophisch gesicherten

²⁶ Ebd., 69.

²⁷ Ebd., 71.

²⁸ Vgl. Betancourt, ebd., 14.

²⁹ Descartes, ebd., 45.

³⁰ Ebd., 45, vgl. auch ebd., 39.

³¹ Descartes, *Meditationen*, 65.

³² Descartes, ebd., 24 f.

Erkenntnis darstellen kann: »Nun weiß ich aber bereits gewiß, daß ich bin, und zugleich, daß möglicherweise alle diese Bilder und ganz allgemein alles, was sich nur auf die Natur des Körpers bezieht, nichts sind als Träume«. ³³ Das Bild gehört zum Körperlichen. Da es aber kein unbezweifelbares Wissen von unserem Körper gibt, insofern er zur Welt der ungewissen Dinge gehört, kann das unbezweifelbare Ich nicht von dem Körper bzw. von einem seiner Teile oder Organe abhängen. Descartes hält an der Konzeption eines reinen Denkens ohne jede Mitwirkung des Körpers ³⁴ fest, dem das Bild immer nur eine »sehr verdächtige Hilfe« (TE 110) leisten kann: »Das sicher Erkannte kann nicht von etwas abhängig gemacht werden, von dem es zunächst keine gesicherte Erkenntnis gibt«. ³⁵

In Anlehnung an Descartes begreift Spinoza das Vorstellungsbild als Affektion des Körpers, wenn er in seiner *Ethik* schreibt: »Die Seele stellt sich [...] einen Körper deswegen vor, weil der menschliche Körper von den Spuren eines äußeren Körpers ebenso affiziert und in den gleichen Zustand versetzt wird, wie dies geschehen ist, als einige seiner Teile von dem äußeren Körper selbst angetrieben wurden«. ³⁶ Die Vorstellung, die Paul von Peter hat, sagt weniger über die Natur Peters, vielmehr zeigt sie »einen Zustand des Körpers von Paul an«. ³⁷ So versteht Spinoza auch die Erinnerung als eine Verkettung von Ideen, die sich »gemäß der Ordnung und Verkettung der Affektionen des menschlichen Körpers« vollzieht, wobei die Gewohnheit des jeweiligen Menschen eine entscheidende Rolle spielt. ³⁸ Darum unterscheidet sich die Erinnerung von derjenigen »Verkettung der Ideen«, »die sich gemäß der Ordnung des Verstandes vollzieht« und »bei allen Menschen die selbe ist«. ³⁹ Mit Sartre läßt sich also feststellen, daß bei Descartes und Spinoza die Theorie des Bildes zur Beschreibung des Körpers und nicht zur Theorie der Erkenntnis gehört (vgl. TE 104).

Leibniz schließt sich Descartes an, wenn er »die Welt der Imagination als einen reinen Mechanismus« beschreibt, »wo man nicht zwischen Bildern im engeren Sinn und Empfindungen [sensations] unterscheiden kann, weil die einen wie die anderen Zustände des Körpers ausdrücken« (TE 105). Er spricht in diesem Sinne von der »Perzeption der Bilder, die entweder schon seit langem in uns wohnen oder sich neu bilden«. Dementsprechend behauptet er die Existenz gewisser »Anlage(n) [...], die Überreste vergangener Ein-

³³ Ebd., 24.

³⁴ Ebd., 20–30.

³⁵ Röd, ebd., 95.

³⁶ Spinoza, *Die Ethik*, 72 f.

³⁷ Spinoza, ebd., 72.

³⁸ Vgl. ebd., 74.

³⁹ Ebd., 73.

drücke sowohl der Seele als auch des Körpers sind«.⁴⁰ Aufgrund dieser Identität von Bildern und Empfindungen sind auch erstere für Leibniz nur ein Zustand bzw. eine Affektion des Körpers. Der wesentliche Unterschied zu Descartes liegt jedoch darin, daß Leibniz das Verhältnis zwischen dem Bild – bzw. der Sinnlichkeit, der es ja zugeordnet wird – und dem Denken anders akzentuiert: Während die Sinnlichkeit bei Descartes vornehmlich als Quelle von Täuschungen diskreditiert wird, steigt sie bei Leibniz zu einer adäquaten Instanz menschlicher Erkenntnis auf. Er versucht, mit Sartres Worten, »eine Kontinuität zwischen jenen zwei Erkenntnis Modi herzustellen« (TE 105). Die sinnliche Gegebenheit erhält dadurch eine intellektuelle Bedeutung; der Verstand denkt nicht nur, er ist auch sinnlich erfahrend. Dem Bild oder der Empfindung ist selbst Rationalität inhärent, und umgekehrt ist entgegen Descartes' Verständnis auch das Denken niemals rein: Leibniz ist der Überzeugung, »daß die Seele niemals von jeglichem Körper abgetrennt ist«⁴¹ und das Denken »niemals ohne sinnliche Wahrnehmung«⁴² vollzogen wird. Man kann also von einer Untrennbarkeit von Denken und Erfahrung sprechen, wobei letztere das intellektuelle Vermögen entwickelt: »Ich gebe zu, die Erfahrung ist notwendig, damit die Seele zu diesem oder jenem Gedanken bestimmt werde«.⁴³ »Indessen ist die Seele niemals der Hilfe der Sinnlichkeit beraubt, weil sie immer ihren Körper ausdrückt, und dieser Körper wird immer auf unendlich viele Weisen von den umgebenden beeindruckt, die ihm aber oft nur einen verworrenen Eindruck mitteilen«.⁴⁴

Bilder und Empfindungen vermitteln uns nur verschwommene Ideen, während die Ideen der Vernunft statt dessen notwendig und klar sind. Diese Verschwommenheit hat, wie Sartre erklärt, ihren Grund darin, »daß jede Bewegung in sich die Unendlichkeit der Bewegungen des Universums einschließt und das Gehirn eine Unendlichkeit von Modifikationen erfährt, denen nur ein verschwommenes Denken entsprechen kann, das die Unendlichkeit der klaren Ideen, die jedem Detail entsprechen würden, in sich schließt« (TE 106). Leibniz führt aus:

»Jede Seele erkennt das Unendliche, erkennt alles, freilich in undeutlicher Weise, so wie ich etwa, wenn ich am Meeresufer spazieregehe und das gewaltige Rauschen des Meeres höre, dabei auch die besonderen Geräusche einer jeden Woge höre, aus denen das Gesamtgeräusch sich zusammensetzt, ohne sie jedoch deutlich voneinander unterscheiden zu können.

⁴⁰ Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand I*, 171.

⁴¹ Leibniz, ebd., 119.

⁴² Ebd., 121.

⁴³ Ebd., 101.

⁴⁴ Ebd., 117.

Unsere undeutlichen Perzeptionen sind eben das Ergebnis der Eindrücke, die das gesamte Universum auf uns ausübt«.45

1. 3. Die empiristische Auffassung des Bildes

Humes radikaler Empirismus lehnt die Annahme von eingeborenen Ideen entschieden ab und läßt alle Gehalte des Verstandes in der sinnlichen Erfahrung wurzeln. Die Perzeptionen, unter denen Hume die Bewußtseinsinhalte versteht, lassen sich in die beiden Klassen der Eindrücke (*impressions*) und der Vorstellungen (*ideas*) einteilen. Zu den Eindrücken gehören die Sinneswahrnehmungen wie Farbe, Geruch usw. (*sensations*) sowie die Wahrnehmungen der inneren Zustände bzw. die Selbstwahrnehmungen wie z. B. Lust, Schmerz usw. (*reflections*). Wahrnehmung selbst ist dabei nach Hume nichts anderes als die rein passive »Aufnahme der Eindrücke durch die Organe der Sinnesempfindung«.46 Da die Vorstellungen aus den Eindrücken hervorgehen, kann Hume die *ideas of sensations* – der nur vorgestellte Ton – den *ideas of reflections* – »die Liebe, die ich nicht jetzt unmittelbar erlebe oder habe, sondern nur vorstelle, d. h. meiner Erinnerung oder Phantasie vergegenwärtige«47 – gegenüberstellen. Es herrscht eine »Priorität der Eindrücke«,48 insofern diese die Ursache unserer Vorstellungen sind. Hume bezeichnet die Vorstellungen dementsprechend auch als »Nachbilder« (*copies*) oder »Abbilder« (*images*) unserer Eindrücke.49 D. h. um eine Vorstellung zu besitzen, muß ich zuvor die entsprechenden Eindrücke erhalten haben. Der Blinde kann keine Vorstellung einer Farbe entwickeln, so wie ich mir »keine richtige Vorstellung von dem Geschmack einer Ananas machen« kann, »ohne sie wirklich gekostet zu haben«.50 Zwischen Eindrücken und Vorstellungen, in denen Sartre seine eigene Unterscheidung von Wahrnehmung und Bild wiederfindet (vgl. TE 108), existiert nur eine quantitative Differenz »hinsichtlich des Grades ihrer

45 Leibniz, *Vernunftprinzipien*, 19. Vgl. Baladie, ebd., 46: »Pour Descartes et pour Spinoza, l'image, comme la sensation, est un ennemi de la pensée; elle est dans l'esprit une trace ineffaçable de l'étendue, de la chose matérielle; entre elle et la trace proprement cérébrale, il n'existe pour ainsi dire aucun contraste de valeur. L'image, c'est le corps ou ses parcelles devenues conscientes d'elles-mêmes. Si, pour Leibniz, la distinction entre la sensibilité et l'entendement semble n'être que de degré, il reste que la confusion propre à l'image la rapproche de la sensation, en fait un contenu opaque dont on ne sait comment la conscience bénéficie ou se libère«.

46 Hume, *Traktat über die menschliche Natur I*, 99.

47 Hume, ebd., 8, Fußn. von Th. Lipps.

48 Ebd., 14.

49 Vgl. ebd., 10 f., 16 f.

50 Ebd., 14.

Stärke und Lebhaftigkeit«. ⁵¹ Bei Hume erscheint das Bild »als ein Verblässen der Wahrnehmung, ein Echo, das ihr [der Empfindung – Anm. J. B.] in der Zeit folgt« (TE 140). Da die Vorstellungen lediglich schwächer sind als die Eindrücke, können sie in Ausnahmefällen durchaus verwechselt werden:

»So können sich im Schlaf, im Fieber, im Wahnsinn oder anderen sehr heftigen Erregungszuständen der Seele unsere Vorstellungen den Eindrücken nähern, wie es andererseits bisweilen vorkommt, daß unsere Eindrücke so matt und schwach sind, daß wir sie nicht von unseren Vorstellungen zu unterscheiden vermögen. Aber trotz dieser großen Ähnlichkeit in einigen Fällen sind beide im allgemeinen so wohl unterschieden, daß niemand Bedenken tragen kann, sie in verschiedenen Klassen zusammenzuordnen und jeder derselben einen besonderen Namen zu geben, der den Unterschied bezeichnet«. ⁵²

Hume unterscheidet innerhalb des Bereichs der Vorstellungen weiterhin zwischen Erinnerungen und Einbildungen: ⁵³ Vorstellungen der Einbildungskraft sind verglichen mit denen der Erinnerung »matt und schwach«, und insofern die Intensität wiederum das einzige Kriterium der Differenz darstellt, ist auch hier jederzeit eine Verwechslung möglich. Natürlich beruht sowohl die Erinnerung wie auch die Einbildungskraft auf vorgängigen Eindrücken: »Weder die Vorstellungen der Erinnerung noch die der Einbildungskraft, also weder die lebhaften noch die schwachen Vorstellungen können im Geist auftreten, ohne daß ihnen entsprechende Eindrücke vorausgegangen sind und ihr Auftreten möglich gemacht haben«. ⁵⁴

Aus dem Gesagten wird deutlich, daß sich »die Perzeption [...] nicht an sich selbst vom Bild« (TE 108) unterscheidet. Die Existenzidentität zwischen Bild und Wahrnehmung bleibt wie bei Descartes bestehen: Das Bild ist also auch bei Hume ein Ding, und die Trennung besteht wie zuvor auch bei Descartes nur in der Verschiedenheit der Intensität bei identischer Natur. Die Bilder sind schwache Eindrücke, wobei diese Differenzierung zwischen Bild und Perzeption unmittelbar, aber mechanisch vollzogen wird: »(V)on selbst verweisen die starken Eindrücke die schwachen Eindrücke auf eine geringere Existenzebene« (TE 179). Aber wie verhält es sich mit schwachen, undeutlichen Eindrücken? Werden diese durch den Mangel an Klarheit und Lebhaftigkeit schon zu Bildern? Wie soll in diesem Fall eine Verwechslung zwischen lebhaften Bildern und schwachen Perzeptionen ausgeschlossen werden?

⁵¹ Ebd., 11.

⁵² Ebd., 10f.

⁵³ Vgl. ebd., 18f., 113.

⁵⁴ Ebd., 19; vgl. auch ders., *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, 62.

»Und warum erscheint das Bild des Knalls eines Kanonenschusses nicht als ein reales schwaches Krachen? Woher kommt es, daß wir niemals unsere Bilder für Wahrnehmungen halten würden?« (TE 180)⁵⁵

Zwar könnte man versuchen, Hume mit dem Hinweis zu verteidigen, daß die Ununterscheidbarkeit zwischen schwacher Wahrnehmung und lebhaftem Bild keine Widerlegung seiner Theorie bedeute, da er selbst ja wiederholt auf die zahlreichen Fälle aufmerksam macht, in denen eine Verwechslung durchaus möglich sei (s. o.). Eine mit Gewißheit jederzeit vollziehbare Differenzierung scheint er damit zwar in Abrede zu stellen, dennoch sollen aber »beide im allgemeinen so wohl unterschieden«⁵⁶ sein, daß eine Klassifizierung problemlos möglich ist. Es wäre jedoch in der Tat mit Sartre zu fragen, wie auf der Grundlage von Humes Lehre eine solche ›Wohlunterschiedenheit‹ überhaupt zu erklären ist.

Sartres Kritik beruht auf dem Festhalten an der spontanen und zweifelsfreien Unterscheidung zwischen Bild und Wahrnehmung auf der Ebene des unmittelbaren Bewußtseins, die durch Reflexion auf die Bewußtseinsgegebenheiten aufgewiesen werden kann: Niemals wird jemand ein plötzlich auftauchendes Bild von einem Menschen für einen wirklich wahrgenommenen Menschen halten. Eine Verwechslung hält Sartre für strikt ausgeschlossen; sie liegt auch dann nicht vor, wo ich z. B. einen Baumstamm für einen Menschen halte, denn hier erfährt lediglich eine reale Wahrnehmung eine falsche Deutung. In diesem Fall von Verwechslung zu sprechen, hieße schlichtweg, das Bild mit der falschen Wahrnehmung zu identifizieren. Wenn ich jedoch das Bild eines Freundes evoziere, dann fälle ich kein falsches Urteil, sondern der Freund erscheint mir, zwar nicht als Objekt, aber als Bild.

»Einen Menschen an Stelle eines Baumes wahrnehmen heißt nicht ein Bild von einem Menschen hervorbringen, sondern ganz einfach, einen Baum *schlecht wahrnehmen*. Wir bleiben auf dem Gebiet der Wahrnehmung, und bis zu einem gewissen Punkt nehmen wir richtig wahr: es gibt wirklich – zehn Schritt von uns entfernt – ein Objekt im Halbdunkel. Es ist wirklich ein schlanker, hoch aufgeschossener, ungefähr ein Meter achtzig großer Körper usw. Aber wir haben uns in unserer Weise getäuscht, den Sinn dieses Objekts zu begreifen. Ebenso, wenn ich die Ohren spitze, um zu wissen, ob ich wirklich ein Prasseln gehört habe, so heißt das im Grunde, daß ich festzustellen suche, *ob es wirklich ein Prasseln ist*, das ich gehört habe. Ich habe ein organisches Geräusch, das meines Atems beispielsweise, für das Prasseln des Regens halten können« (TE 191).⁵⁷

⁵⁵ Vgl. hierzu Smith, ebd., 70.

⁵⁶ Hume, *Traktat über die menschliche Natur I*, 10.

⁵⁷ Vgl. Schütz, »Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten«, 271f; Husserl, *Ideen I*, § 103; ders., *Erfahrung und Urteil*, 99 ff.

Bleibe die Intensität als einziges Unterscheidungskriterium, so wäre die von Sartre festgestellte Gewißheit in der Unterscheidung von Wahrnehmung und Bild unerklärlich: »(I)n gewissen Momenten, zum Beispiel in der Abenddämmerung, würden sich sogar Zwischenwelten [mondes intermédiaires] konstituieren, die auf halbem Wege zwischen Traum und Wachsein, aus realen Empfindungen und aus Bildern zusammengesetzt wären« (TE 180). Sartre zufolge ist von Anfang an das Bild bei Hume als sinnlicher Gehalt – und damit, mit Sartres Worten, als ein An-sich-sein – konzipiert (vgl. TE 204), dessen grundlegendes Merkmal die »Opazität« (TE 104) ist. Zweifellos ist dieser Feststellung beizupflichten, sofern sie ihre Geltung auf den Wahrnehmungsbereich beschränkt: Die Opazität der Farbe des Aschenbechers besteht darin, auf das Subjekt nicht reduzierbar, etwas »Gegebenes« (TE 204) zu sein. Dies ist schon im Zuge der Beschreibung der Wahrnehmungsgegebenheiten, die zu Beginn dieser Schrift unternommen wird, offenkundig geworden. »Dieses Gegebene stellt nicht nur den Opazitäts-, sondern auch den Rezeptivitätsanteil der Wahrnehmung dar«. Für Sartre »sind Opazität und Rezeptivität nur die zwei Seiten ein und derselben Realität« (TE 204). Da Hume jedoch das Bewußtsein allein aus sinnlichen Inhalten mosaikartig zusammensetzen will, schreibt er auch den Vorstellungen, also den Bildern, dieselben sinnlichen Inhalte, wenn auch mit geringerem Intensitätsgrad zu, wodurch dann auch diese als opak und inert aufgefaßt werden müssen: »Die gelbe Farbe dieses Aschenbechers behält, wenn sie als abgeschwächter Eindruck wiederersteht, ihren Charakter von etwas *Gegebenem*« (TE 204). Untereinander sind Bilder wie Empfindungen durch die Gesetze der Assoziation verknüpft: Die Assoziation, welche Hume als eine »sanfte Macht«,⁵⁸ »Instinkt« und »mechanische Tendenz«⁵⁹ beschreibt, entsteht aus den drei Faktoren 1. Ähnlichkeit 2. räumlicher oder zeitlicher Zusammenhang und 3. Ursache/Wirkung. Die Annahme von Assoziationsgesetzen führt, wie Sartre betont, zu der Konzeption einer »Welt reiner Exteriorität« (TE 205).

»Wir sehen jetzt, was das Bewußtsein für den Assoziationismus ist: es ist ganz einfach die Welt der Dinge. Es existiert ja nur eine Welt der Exteriorität, es ist die äußere Welt. Zwischen dieser roten Kugel und der Wahrnehmung dieser Kugel gibt es keinen Unterschied« (TE 205).⁶⁰

Die Kugel bleibt ohne äußere Krafteinwirkung regungslos; die Wahrnehmung dieser Kugel ist ebenso inert und gelangt ins Bewußtsein, indem sie durch einen anderen inerten Inhalt eine Krafteinwirkung erfährt. Daher würde sie unendlich gegenwärtig sein, wenn sie nicht durch einen anderen Inhalt zurückgestoßen würde. Von Humes Standpunkt aus gibt es also nur Dinge und

⁵⁸ Hume, ebd., 21.

⁵⁹ Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, 69.

⁶⁰ Vgl. Cabestan, ebd., 56.

äußere Relationen zu ihnen. In diesem Sinne ist auch das Bewußtsein folgerichtig nichts weiter als »eine Kollektion dieser Objekte« (TE 206). Daraus ergeben sich natürlich erhebliche Konsequenzen für das Verständnis der Rationalität: Indem das Trägheitsprinzip auf diese Weise auf den Bereich des Geistigen übertragen wird, läßt sich das Bewußtsein auf eine Ansammlung passiver Inhalte reduzieren, die einander durch Assoziationsgesetze evozieren. Sobald ich dem Bild einen sinnlichen Inhalt zubillige, mache ich aus ihm ein Ding, das den Gesetzen der Dinge und nicht denen des Bewußtseins folgt.

Während bei Descartes also das Denken den induktiven Wissenschaften wie z. B. der Naturwissenschaft, welche von den Fakten zu den Gesetzen gelangen will, entgeht und einen Bereich reiner Wesenheiten behauptet, impliziert Humes Behandlung der psychischen Fakten als Dinge gerade den totalen Verzicht auf diese Sphäre reinen Denkens. Indem er die Gültigkeit eines Gedankens in seiner Herleitbarkeit aus den Eindrücken – und damit aus psychischen Fakten – fundiert, wird die Erkenntnistheorie bei Hume zum Teil der Psychologie – Sartre spricht konsequent von einem »Panpsychologismus Humes« (TE 111) –, deren Aufgabenfeld bei Descartes noch auf den Bereich der Empfindungen beschränkt ist (vgl. TE 110f.). Sind die psychischen Fakten Dinge, deren Zusammenhang durch externe Verbindungen garantiert wird, bricht der cartesianische Überbau zusammen:

»Der Assoziationismus ist vor allem eine ontologische Doktrin, die die radikale Identität des Seinsmodus der psychischen Tatsachen und des Seinsmodus der Dinge behauptet. Kurz, es existieren nur Dinge: diese treten miteinander in Beziehung und konstituieren so eine gewisse Kollektion, die man *Bewußtsein* nennt« (TE 111).

Dies ist für Sartre eine Entwicklung, die folgerichtig aus dem »Verzicht auf die cartesianischen Wesenheiten« (TE 112) folgt. Durch diesen Wegfall des intelligiblen Himmels wird jedoch die Theorie des Bildes nicht wesentlich betroffen, weil schon bei Descartes das Bild ein Ding ist. Hume stellt aus dieser Sicht gegenüber Descartes vor allem eine Reduktion dar: »Descartes setzte zugleich das Bild und das Denken ohne Bild; Hume behält nur das Bild ohne das Denken bei« (TE 112).⁶¹

Nach der Auseinandersetzung mit den Positionen Descartes', Leibniz' und Humes kommt Sartre zu folgendem Schluß: »In diesen drei Lösungen behält das Bild eine identische Struktur bei«. Es ist nichts anderes als »ein *Ding*« (TE 113). Gemeinsames Postulat der drei Denker ist die Identität von Bild und Empfindung, allein das Verhältnis des Bildes zum Denken verändert in den verschiedenen Positionen seinen Stellenwert. Damit ist das Grundpostulat, eben jene Existenzidentität von Bild und Wahrnehmung, aufgestellt, das die folgenden Psychologengenerationen trotz aller partiellen Divergenzen

⁶¹ Vgl. Feldman-Comiti, ebd., 768 f.