

Lebensekel, Sinnkrise und existenzielle Freiheit

Philosophische Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres Roman „Der Ekel,“

Ulrich Diehl

Das Phänomen des *Lebensekels* wurde in der neueren Literatur zum ersten Mal von Jean Paul Sartre in seinem 1938 erschienenen Erstlingsroman „La nausée - Der Ekel,“ beschrieben. Beim Lebensekel handelt es sich weder um einen primär *physiologisch bedingten Ekel*, wie ihn z.B. Frauen in der Schwangerschaft erleben können, noch handelt es sich primär um ein gewöhnliches *Sich-Ekeln vor etwas Bestimmten*, wie z.B., wenn sich Erwachsene gewöhnlich vor Erbrochenem, verfaulten Speisen oder geronnener Milch ekeln. Solche äußeren Anlässe unseres Sich-Ekelns sind mehr oder weniger bestimmte Vorkommnisse von Ugenießbarem, die wir durch den Gesichts- und Tastsinn, vor allem aber durch den Geruchs- und Geschmackssinn wahrnehmen. In einigen Situationen können wir durch Wegschauen, Nicht-Berühren, Nicht-Einnehmen, Zuhalten der Nase oder Weggehen eine intensivere Wahrnehmung der Sachverhalte vermeiden, die das leibhaftige Gefühl des Ekels erregen. In anderen Situationen wollen oder müssen wir uns aber solchen Sachverhalten aussetzen, etwa weil es zu unseren beruflichen, elterlichen oder mitmenschlichen Aufgaben gehört, solche Sachverhalte zu untersuchen, zu bearbeiten oder zu beseitigen. In solchen Situationen mögen wir uns zunächst einmal ekeln, bevor wir dann das Gefühl des Ekels, wie einen Brechreiz überwinden. In beiden Arten von Situationen können wir jedoch eine willentliche Kontrolle über das Ausmaß behalten, in dem wir uns diesem Ekel erregenden Etwas aussetzen wollen.

Keine Möglichkeit der Abkehr und keine Möglichkeit der Beseitigung des Anlasses des Ekels besteht hingegen bei dem von Sartre beschriebenen *Lebensekel*. Das Wovor dieses Ekels bleibt weitgehend unbestimmt und bezieht sich eher auf das eigene Leben als Ganzes, aber auch auf den eigenen Leib, die eigene Person und gelegentlich auch auf den Raum oder die Gegend, in der man sich befindet. Nur gelegentlich verbindet sich dieser Lebensekel auch mit einem Sich-Ekeln vor etwas Bestimmten, macht sich an einem Ereignis, einem Gegenstand oder Körperteil fest. Deswegen verhält sich dieser diffuse Lebensekel zu einem intentional gerichteten Sich-Ekeln vor etwas Bestimmten wie die ebenso diffuse *Lebensangst* als eine existentielle Grundstimmung zu einer intentional gerichteten Furcht vor einem bestimmten Menschen oder vor einem bestimmten Ereignis, das eintreten könnte. Da es sich eher um eine sich ausbreitende Stimmung handelt, die der Melancholie zumindest verwandt ist, stellt sich die

Frage, inwiefern es sich überhaupt noch um einen Ekel im geläufigen Sinne des Wortes handelt und nicht vielmehr um das Erleben einer gewöhnlichen oder besonderen Spielart der Melancholie. Diese Vermutung liegt schon alleine deswegen nahe, da Sartre seinen Roman ursprünglich in Anlehnung an einen berühmten Kupferstich Albrecht Dürers *Melancholia* nennen wollte. Den Titel *La nausée - Der Ekel* hatte sein Verleger vorgeschlagen, da die Hauptfigur neben Angst und Sinnlosigkeit vor allem immer wieder auch Ekel empfindet.

Was ist das nun aber für ein Ekel, dieser *Lebensekel*, den die Hauptfigur in Sartres Roman Antoine Roquentin immer wieder empfindet? Nun könnte man versucht sein, vorschnell gewisse Kategorien der Psychopathologie an das von Sartre dargestellte Phänomen heranzutragen. Dies um so mehr, wenn man weiß, dass ein Vergleich mit bestimmten Formen der Depression und der Melancholie nahe liegt. Eine solche Herangehensweise birgt jedoch die Gefahr, dass man die zum Verständnis der beschriebenen Phänomene notwendige Offenheit als Grundeinstellung und Ausgangspunkt verliert. Diese phänomenologische Offenheit scheint mir aber nicht nur eine wesentliche Voraussetzung für die Kunst der Interpretation eines philosophischen oder schriftstellerischen Werkes zu sein, sondern auch für die mit ihr verwandte Kunst der psychiatrischen Diagnostik. Eine vorläufige Zurückhaltung in der Anwendung psychopathologischer Kategorien zugunsten eines phänomenologischen Zuganges zu den Menschen, ihren Lebensproblemen und inneren Konflikten eröffnet dann auch einen Zugang zu der lebendigeren Sprache der Alltagspsychologie, die nicht zuletzt auch die Sprache des Patienten ist, und der feinsinnigeren Sprache der Dichterpsychologie, die differenziertere Beschreibungen ermöglicht als sie die Alltagspsychologie bereit stellen kann. Eine solche Zurückhaltung der Epoché, wie man das in der phänomenologischen Tradition seit Husserl nennt, bedeutet nun aber keinen Verzicht auf psychiatrische Kompetenz. Sie ermöglicht vielmehr sogar eine Steigerung der psychiatrischen Urteilskraft in Diagnose und Therapie und dient damit nicht zuletzt der Gesundheit der Patienten. Das aber ist ihre eigentliche Aufgabe innerhalb des ärztlichen Ethos.

Hermeneutik als praktische Kunst der Interpretation erweist sich im persönlichen und gemeinschaftlichen Verstehen und Auslegen eines ganz bestimmten vorliegenden Textes. Dieses Verstehen und Auslegen setzt zunächst eine ganz persönliche Leseerfahrung voraus, zu der auch die jeweils auftauchenden anfänglichen Deutungen des Geschriebenen und die durchgeführten Reflexionen über das Gedachte gehören. Eine *hermeneutische Vorgehensweise* verlangt deswegen, dass wir diesen ersten Roman Sartres selbst zu Wort kommen lassen. Hermeneutisch vorgehen, heißt

nun aber auch, diesen Roman eigentlich erst einmal *als Roman* wahrzunehmen und zu verstehen, um ihm nicht voreilig unsere eigenen Konzepte und Vorurteile aufzuzwingen. Dazu aber müssen wir aber mit dem Roman in ein offenes Gespräch eintreten und ihn als Roman *zu uns selbst* sprechen lassen. Damit wird die hermeneutische Vorgehensweise zur methodischen Voraussetzung der Kunst des Verstehens und Interpretierens. Aus dieser Voraussetzung ergibt sich, dass die Methode der textimmanenten Interpretation vor einer literaturgeschichtlichen, biographischen, psychoanalytischen oder sonstigen Interpretation Vorrang genießen muß. Andernfalls verlören wir den Blick für das *Kunstwerk* als einmaliges und autonomes Sinngefüge und betrachteten es nur noch als bloßes Exemplar einer literaturgeschichtlichen Gattung, als lebensgeschichtliche Quelle für den Biographen oder aber als zweckmäßiges Übungsfeld für psychoanalytische bzw. psychopathologische Diagnostik.

1. Sartres Roman *La nausée*

Sartres Roman *Der Ekel* gilt zusammen mit Camus' *Der Fremde* als der bedeutendste existentialistische Roman und begründete damit ein ganz neues Genre philosophischer Literatur neben den philosophischen Bekenntnisschriften, zu denen so unterschiedliche philosophische Werke wie die *Confessiones* von Augustinus, die *Essais* Montaignes, der *Émile* Rousseaus, Nietzsches *Zarathustra* und Kierkegaards *Entweder-Oder* gehören. Aber auch wenn dieses Buch im Untertitel als Roman bezeichnet wird, haben wir es der Form nach eigentlich mit einem Tagebuch zu tun. Vor uns liegt nämlich das Tagebuch eines gewissen *Antoine Roquentin*. Roquentin ist ein an seiner Forschungsarbeit ins Stocken geratener Historiker. Sein Tagebuch umfasst aufgrund seiner teilweise mehrfachen täglichen Eintragungen etwa nur zwei Monate. Berichtet werden seine Erfahrungen, Begegnungen und Gespräche mit einigen wenigen anderen Personen, vor allem mit Anny, einer ehemaligen Geliebten, die er nach einigen Jahren wieder trifft; daneben aber auch mit einem mehr durch umfangreiche Lektüre als durch ein bewegtes Leben gebildeten Autodidakten, der gerade dabei ist, sich in alphabetischer Reihenfolge durch die gesamte klassische französische Romanliteratur hindurch zu arbeiten. Da dieser sich als „Humanist“, verstehende enzyklopädische Autodidakt versucht, aus diesem etwas abstrusen „Bildungsprogramm“, so etwas wie eine sinnstiftende Lebensaufgabe zu gewinnen, entsteht zwischen ihm und Roquentin ein Dialog über den Unterschied zwischen den verschiedenen Humanismen und der davon abzugrenzenden Lebensauffassung des Tagebuchschreibers.

Im Vergleich zu diesen beiden Romanfiguren erscheinen alle anderen, wie z.B. die Wirtin Françoise, mit der Roquentin gelegentlich schläft, aber auch wie eine jüngere Frau namens Lucie als zweitrangig. Der Ablauf der Ereignisse wirkt insgesamt aneinander gereiht, ohne innere Entwicklung oder strukturierende Form. Dadurch wird es dem Leser geradezu unmöglich gemacht, in den Ablauf der Ereignisse wie in eine spannende Geschichte hineingezogen zu werden. Vermutlich nicht ohne Absicht werden bewusst alle üblichen Erwartungen an einen Roman oder auch nur eine Erzählung in verstörender Weise durchbrochen. Auf diese Weise wird der Leser in einer geradezu aufdringlichen Art und Weise gezwungen, die an und für sich genommen wenig erbaulichen Selbstbeschreibungen Roquentins auszuhalten und nachzuempfinden.

Erschwert wird die Lektüre vor allem durch die teilweise ebenso langatmigen wie detaillierten *Beschreibungen von Erfahrungen* einer diffusen Angst, eines nur wenig konkreten Ekels und einer unüberwindbaren Einsamkeit, die ihm wie eine Krankheit widerfahren und teilweise sogar verfolgen und verzehren. Unterbrochen werden diese Beschreibungen nur durch die tagebuchartigen Einträge über die Ereignisse des Alltags, aber auch durch die nie recht gelingende Darstellung von gewissen geheimnisvoll ekstatischen „Momenten der Vollkommenheit“, sowie durch die abstrakteren philosophischen Reflexionen über die Zufälligkeit der menschlichen Existenz und ihre trostlose Absurdität. Nicht nur aus dem Gespräch mit dem Autodidakten, sondern auch aus den gelegentlich eingestreuten philosophischen Reflexionen wird jedenfalls deutlich, dass Antoine Roquentin sich in einer psychischen Verfassung, in einer persönlichen Geisteswelt und in einem sozialen Kontext jenseits aller möglichen humanistischen oder religiösen Sinndeutungen seiner Lebensereignisse, seiner Beziehungen und seiner ihm widerfahrenden Erlebnisse befindet und bewegt.

2. Ein verstörendes Tagebuch melancholischer Empfindungen

Vor dem eigentlichen Tagebuch befindet sich ein „Undatiertes Blatt,“. Dort heißt es: „Ein Tagebuch zu führen, um klar zu sehen. Sich nicht die Nuancen, die Kleinigkeiten entgehen lassen, auch wenn sie nach nichts aussehen, und sie vor allem einzuordnen ... Gerade das muß vermieden werden: Man darf nichts Ungewöhnliches sehen wollen, wo nichts ist.“ (9) Roquentin nimmt sich vor, wie ein nüchterner Skeptiker oder ein bedachtsamer Detektiv vorzugehen, die Ereignisse genau zu beobachten, sich nichts entgehen zu lassen, aber auch nichts in die Geschehnisse hinein zu interpretieren. „Was in mir vorgegangen ist, hat keine klaren Spuren hinterlassen. Das war etwas, was ich gesehen habe und was

mich angewidert hat... jedenfalls ist sicher, daß ich Angst oder so etwas Ähnliches gehabt habe., (10) Roquentin weiß nicht, wovor er eigentlich Angst gehabt hat, würde es aber gerne wissen. Er neigt zwar nicht dazu, sich für verrückt zu halten, dennoch erwägt er: „Vielleicht war es am Ende doch ein kleiner Anfall von Verrücktheit., (11)

Sein Tagebuch beginnt mit der Eintragung: „Irgendetwas ist mit mir geschehen, ich kann nicht mehr daran zweifeln. Es ist wie eine Krankheit gekommen, nicht wie eine normale Gewißheit, nicht wie etwas Offensichtliches. Heimtückisch, ganz allmählich hat sich das eingestellt; ich habe mich ein bißchen merkwürdig, ein bißchen unbehaglich gefühlt, das war alles... Und jetzt breitet sich das aus., (13) Roquentin sucht nach einer Erklärung: „Ich glaube, daß ich es bin, der sich verändert hat: das ist die einfachste Lösung. Auch die unangenehmste. Aber schließlich muß ich zugeben, daß mich solche plötzlichen Wandlungen überkommen., (14) Zahllose kleine Metamorphosen, so empfindet er, stauen sich an, bis es zu einer kleinen Revolution kommt, weswegen er sein Leben als unstet und zusammenhangslos erlebt. Er stellt fest, dass er apathisch geworden ist: „Meine Leidenschaft war abgestorben... jetzt fühlte ich mich leer., (15) Sobald das *Gefühl der Leere* verschwindet, stellt sich die *Lebensangst* ein. „Wenn ich mich nicht täusche, wenn alle sich häufenden Vorzeichen auf eine neue Umwälzung in meinem Leben hindeuten, dann habe ich Angst. Nicht etwa, daß es reich wäre, mein Leben, gewichtig, kostbar. Aber ich habe Angst vor dem, was entstehen, sich meiner bemächtigen wird..., (16). Immer wieder beschreibt Roquentin, dass ihm das Alles widerfährt. Selten erlebt er sich als der Akteur und Urheber seiner Entscheidungen. Selbst seine Gedanken erlebt er als unstete und nebelhafte Geschehnisse, „da sie sich nicht an Wörter binden., (18): „Das ist es: ich gleite sachte auf den Grund des Wassers, in die Angst., (20)

Roquentin stellt fest, dass er an seiner *Einsamkeit* leidet, auch wenn er immer wieder die Nähe zu Menschen sucht. Er denkt, dass mit dem Alleinsein nicht zu „spaßen., ist und staunt, „wie man lügen kann, wenn man die Vernunft auf seine Seite zieht., (21). Er ringt mit der ganzen Wahrheit, die er noch nicht gefunden zu haben glaubt und entdeckt, dass er nicht mehr frei ist. Es fällt ihm schwer, die Reihenfolge der Ereignisse wieder zu geben und er bemerkt, dass er nicht mehr weiß, „was wichtig ist., (22). Er leidet am Fehlen von den das alltägliche Leben strukturierenden Handlungszielen sowie an dem *Mangel an Wertempfindungen*, die ihn gewisse Hierarchien von Wichtigem und Wertvollen erkennen lassen. Der Verlust an subjektiv als sinnvoll erlebten Handlungszielen und Werthierarchien führt zu einem *Gefühl des Freiheitsverlustes*. Dann bleibt er plötzlich stehen und entdeckt. „Ich bin nicht

mehr frei, ich kann nicht mehr machen, was ich will., (23) „Jetzt begreife ich; ich entsinne mich besser an das, was ich neulich am Strand gefühlt habe, als ich diesen Kiesel in der Hand hielt. Das war eine Art süßliche Übelkeit. Wie unangenehm das doch war! Und das ging von diesem Kiesel aus, ich bin sicher, das ging von dem Kiesel in meine Hände über. Ja, das ist es, genau das ist es: eine Art Ekel in den Händen., (23)

Zwei Tage danach findet er, dass dieser eine Tag, wie geschaffen sei, um in sich zu gehen: „diese kalte Helligkeit, die die Sonne wie ein unnachsichtiges Urteil auf die Kreaturen wirft - sie dringt durch die Augen in mich ein; ich werde von einem schwach machenden Licht erleuchtet. Eine Viertelstunde würde genügen, dessen bin ich sicher, um mich zum äußersten Selbstekel zu bringen., (29) Der *Ekel* beginnt sich auszubreiten. Spürte er ihn zuerst in seinen Händen, so breitet er sich von Zeit zu Zeit über seinen ganzen Leib und schließlich auf die Dinge, auf Menschen und die ganze Atmosphäre aus. Wiederum zwei Tage später entdeckt er, daß er keine Lust mehr zum Arbeiten hat. Er wartet auf die Nacht, aber „es geht ganz und gar nicht: ich habe ihn, den Dreck, den Ekel., (34) Roquentin versucht dem Ekel zu entkommen, aber es geht nicht und er verliert einmal sogar mitten in einem Café die Orientierung und die Balance, weil er ihn der Ekel wieder packt und er sogar einen Brechreiz bekommt „Und das ist es: seitdem hat der Ekel mich nicht verlassen, er hält mich fest., (35) Dann entdeckt er, dass es ganz beliebige Wahrnehmungen von Gegenständen und Verhältnissen im Raum sein können, die den Ekel erregen bzw. der Ekel sind, wobei der Ekel nicht immer in ihm erscheint, sondern gelegentlich auch in den Dingen. Einmal kommt es ihm sogar so vor, als ob der Ekel „eins ist mit dem Café, und ich bin in ihm., (37).

So plötzlich, wie ihn der Ekel überfällt, so überraschend kann er ihn auch wieder verlassen. Als er im Café auf dem Grammophon ein Lied vorgespielt bekommt und der letzte Akkord verklingt, tritt eine Stille ein, mit der auch plötzlich der Ekel verschwindet. In solchen Situationen erlebt er, wie sich sein *Ich-Gefühl* auflöst und er sich gelegentlich in der Musik befindet, so als ob er tanzte. Seinen Körper und dessen Bewegungen erlebt er dann als hart, eisern und maschinenartig: „Ich bin gerührt, ich empfinde meinen Körper wie eine abgeschaltete Präzisionsmaschine... Ich kann mich zwar an keine Einzelheiten erinnern, aber ich sehe die unerbittliche Verkettung der Umstände., (42) Eines Tages bemerkt er, wie die Zukunft, die schon da ist, „kaum blasser als die Gegenwart., (54) mit derselben verschmilzt, sodass sie sich auch gar nicht mehr zu verwirklichen braucht, zumal da es da gar nichts von ihr zu erwarten gibt. „Ich unterscheide die Gegenwart nicht mehr von der Zukunft, und trotzdem: das dauert, das

verwirklicht sich nach und nach... So ist sie, die Zeit, die nackte Zeit, das kommt langsam zur Existenz, das läßt auf sich warten, und wenn es kommt, ist man angeekelt, weil man merkt, daß es schon lange da war., (54) „Ruhe. Ruhe. Ich fühle das Dahingleiten, Vorbeistreichen der Zeit nicht mehr., (55) Mit der Auflösung der Strukturierungen des alltäglichen Handelns und der hierarchischen Wertorientierungen verliert er auch sein Gefühl für das *Zeiterleben* und eine für ihn mögliche Bedeutung der Zukunft, der man auch den Namen „Lebenssinn,, geben könnte.

Mit dem *Verlust des Lebensinnes* geht bisweilen auch das Gefühl eigener Bedeutungslosigkeit und fehlenden Selbstwertes einher. Roquentin nimmt sich nicht mehr so wichtig: „Und es stimmte, ich war mir dessen immer bewußt gewesen: ich hatte kein Recht zu existieren. Ich war zufällig erschienen, ich existierte wie ein Stein, eine Pflanze, eine Mikrobe. Mein Leben wuchs aufs Geratewohl und in alle Richtungen. Es gab mir manchmal unbestimmte Signale; dann wieder fühlte ich nichts als ein Summen ohne Bedeutung. (135) Anstelle eines vermeintlichen Rechtes auf seine Existenz und dem Pochen auf seinen Rechten entdeckt er die Pflichten als Kehrseite der Rechte. Und er bewundert einen gewissen Pancôme, der statt dessen immer seine Pflicht getan hat, seine ganze Pflicht als Sohn, als Gatte, als Vater, als Chef. Und er bedenkt: „Wieviel einfacher und schwerer ist es doch, seine Pflicht zu tun., (136)

3. Sehnsucht nach Abenteuern, Existenz Erfahrung und Ekstase

Es ist allgemein üblich, Sartres Roman *Der Ekel* vor allem als ein Tagebuch melancholischer Empfindungen zu lesen und zu interpretieren. Das ist es sicherlich auch, sogar weitgehend, aber nicht nur. Roquentins Anfälle von melancholischem Daseinsekel kontrastieren nämlich immer wieder mit verschiedenen anderen Sehnsüchten, Gefühlen und Empfindungen. Läßt man sie außer Acht, so übersieht man nun aber gerade diejenigen psychischen Symptome, die dafür sprechen, dass es sich bei der hier beschriebenen besonderen *Spielart der Melancholie* um einen krisenhaften Übergang in ein Stadium tieferer und weiterer innerer Freiheit handelt, den man gewöhnlich als *existenzielle Freiheit* oder *Freiheit des individuellen Selbstseins* bezeichnet.

Durch dieses in der menschlichen Krise immer schon angelegte *Telos* der melancholischen Empfindungen, ändert sich dann aber auch die *Bedeutung* der einzelnen Symptome und der *Sinn* der ganzen Krise als solcher. Die dem ersten Anschein nach vorliegende melancholische Störung entpuppt

sich als eine durchaus sinnvolle Lebenskrise mit einem an und für sich wertvollen Resultat: dem Zuwachs an innerer, existentieller Freiheit eines Menschen. *Psychopathologisch* gesehen darf man deswegen diese besondere Spielart der Melancholie als eine eigenständige Form der Melancholie auffassen, nämlich als *existentielle Melancholie*. Diese besondere Art der Melancholie werden Psychiater allerdings nur dann diagnostizieren können, wenn sie noch in der Lage sind, phänomenologisch, prozessual, biographisch und gestalthaft wahrzunehmen und zu denken. Einer bloß positivistischen, vorwiegend statischen, rein symptomatischen und empiristisch-kriteriologischen Vorgehensweise wird sich diese Differenz kaum erschließen.

Zu den verschiedenen Phänomenen, die in einem deutlichen Kontrast zu den vorwiegend melancholischen Empfindungen und Empfindungsstörungen gehören, befinden sich (1.) die *Sehnsucht nach Abenteuern*, (2.) die wiederkehrende *Existenzerfahrung* und (3.) gewisse *Momente der Ekstase*. (1.) Die anhaltende *Sehnsucht nach Abenteuern*, die Roquentin mit dem Autodidakten verbindet. Roquentin hat schon allerlei Geschichten und Zwischenfälle erlebt, aber noch keine richtigen Abenteuer: „Es gibt etwas, worauf ich mehr Wert lege als auf alles übrige - ohne mir dessen richtig bewußt zu sein. Es war nicht die Liebe, weiß Gott nicht, noch der Ruhm, noch der Reichtum. Es war... Also, ich hatte mir eingebildet, daß mein Leben in gewissen Momenten eine seltene und kostbare Qualität bekommen könnte. Es waren keine außergewöhnlichen Umstände nötig: ich verlangte einfach nur ein bißchen Strenge..“ (63) Noch fällt es ihm schwer, die Qualität dieser „gewissen Momente,“ zu beschreiben, denn: „Es ist diese Weise, wie etwas passiert, auf die ich so großen Wert lege..“ (64) Diese „gewissen Momente,“ kommen zustande, wenn Anfänge wirkliche Anfänge sind und wenn er weiß, das Alles ein Ende haben wird. „Etwas beginnt, um zu enden: das Abenteuer läßt sich nicht verlängern; nur durch seinen Tod hat es einen Sinn. Auf diesen Tod, der vielleicht auch mein eigener sein wird, werde ich unwiderruflich hingetrieben. Jeder Augenblick kommt nur, um die folgenden nach sich zu ziehen. An jedem Augenblick hänge ich mit ganzem Herzen: ich weiß, daß er einmalig ist; unersetzlich ist - und trotzdem würde ich keine einzige Geste machen, um zu verhindern, daß er vergeht..“ (64)

In diesen Momenten ist es nun aber eigentlich wie beim Ekel: „Nichts hat sich verändert, und doch existiert alles auf andere Art. Ich kann es nicht beschreiben; das ist wie der Ekel, und doch ist es genau das Gegenteil; endlich erlebe ich ein Abenteuer, und wenn ich mich befrage, begreife ich, daß *ich erlebe, daß ich bin und daß ich hier bin; ich bin es*, der die Nacht durchfurcht, und ich bin glücklich

wie ein Romanheld., (89) Und wenn diese „gewissen Momente,, wieder verfliegen, trauert Roquentin ihnen nach, doch findet er keine Möglichkeit, sie zu bewirken oder herzustellen. Er wundert sich über sich selbst: „Was habe ich nicht alles getan, um so ein volles Gefühl zu erlangen!,, (90) Diese Gefühl von Abenteuer kommt also, wann es will und es gibt nichts, woran er so sehr hängt, wie daran sie zu erleben. Dabei hat es gar nichts mit den Ereignissen selbst zu tun, sondern mit der Art, „in der sich die Augenblicke verketteten,, (93) und mit der Gewißheit der Unwiederholbarkeit der Ereignisse, die sich aus der Unumkehrbarkeit der Zeit ergibt.

Zu der Sehnsucht nach Abenteuern gesellt sich immer wieder auch (2.) die *Existenzerfahrung*. Diese Existenzerfahrung sind aber anders als die „gewissen Momente,, der ekstatischen Selbstvergessenheit nicht immer Momente des Glücks, in der die Dinge im Fluß sind und das Leben einfach, leicht und heiter erscheint. Im Gegenteil können sie wie die Momente des Ekels verstörend sein. Roquentin entdeckt, dass er sich in seiner historischen Arbeit über Monsieur de Rollebon selbst verloren hat: „Ich merkte nicht mehr, daß ich existierte, ich existiere nicht mehr in mir, sondern in ihm... Ich war nur ein Mittel, ihn zum Leben zu bringen, er war meine Daseinsberechtigung, er hatte mich von mir befreit. Was soll ich jetzt tun? Vor allem, mich nicht rühren, mich nicht rühren... Ach!,, (157) Dann erlebt er sich als ein Ding, ein Ding, das er, von der Last der Existenz befreit, selbst ist, bevor die Existenz wieder in ihn zurück fließt und er wieder fühlt, dass er existiert. Das Kommen und Gehen der *Existenzerfahrung* wird gelegentlich leiblich spürbar, wenn er seine Hand betrachtet und spürt, dass er seine Hand ist oder wenn er einen Schluck Wasser nimmt und das Wasser in seinem Mund und seiner Kehle spürt. Einmal spürt er das Gewicht seiner Hand am Ende seines Armes. Sie existiert und läßt sich nicht entfernen: „wohin ich sie auch tue, sie wird weiter existieren, und ich werde weiter fühlen, daß sie existiert; ich kann sie nicht unterdrücken, noch kann ich den Rest meines Körpers unterdrücken...,, (158)

Im Vergleich zu dem eigenen Leib und zum Fleisch seines Körpers, so meint Roquentin, seien die Gedanken fast nichts: „Die Gedanken sind das Fadeste, was es gibt.,, Das soll dann auch für das augustinische bzw. cartesische Gewährwerden der eigenen Existenz gelten: „*ich existiere*, das halte ich selbst in Gang. Ich. Der Körper, das lebt von ganz allein, wenn es einmal angefangen hat. Aber den Gedanken, den führe *ich fort*, den wickle ich ab.,, Roquentin verwechselt nun aber dieses intuitive, vorpropositionale Gewährwerden der eigenen Existenz, das er selbst erlebt hat, mit einem willentlichen Denkprozeß. Deswegen vertauscht er auch die Reihenfolge der augustinisch-cartesischen Selbstgewißheit: „Ich existiere. Ich denke, daß ich existiere.,, (159) Analog ist für ihn die *Existenz* das

Erste, das ganz und gar Unbedingte. Der Gedanke aber, daß ich existiere und die intuitive *Selbstgewissheit der eigenen Existenz* ist das Zweite, das Bedingte. Damit aber leugnet er die eigene *Kontingenz* seiner Existenz und verfehlt die epistemische *Evidenz* der Selbstgewißheit. Da diese Umkehrung aber nicht haltbar ist, mißlingt ihm immer wieder die Identifikation mit der nackten Existenz seines Leibes. Denn: „Mein Denken, das bin *ich*: deshalb kann ich nicht aufhören. Ich existiere, weil ich denke...und ich kann mich nicht daran hindern zu denken. Sogar in diesem Moment - es ist gräßlich, wenn ich existiere, so, *weil*, es mich graut zu existieren. Ich bin es, der mich aus dem Nichts zieht, nach dem ich trachte: der Haß, der Abscheu zu existieren, das sind wiederum nur Arten, mich existieren zu *machen*, in die Existenz einzutauchen...(159)

Der zutiefst menschliche Konflikt zwischen der Identifikation mit dem Denken und der Identifikation mit dem Körper bleibt in der Selbstbeobachtung und Reflexion nicht nur bestehen; er wird sogar gesteigert und spitzt sich zu. Nur in gewissen, selbstvergessenen Momenten des Handelns wird Sartres Figur des Antoine Roquentin als Mensch und als leibliche Einheit der Person aus diesem inneren Kampf mit sich selbst und seiner Angst vor dem Leben erlöst. Seine Momente der Erlösung sind jedoch nicht dauerhaft. Sie halten nicht an. Somit entdeckt er, dass seine *Sehnsucht nach einem dauerhaften Glück* zutiefst illusionär ist. Denn die Jagd nach einem dauerhaften Glück, das er selbst erobern oder gar an sich reißen könnte, geht solange in die Irre, bis er sich dessen bewusst wird, dass es immer schon in ihm verborgen liegt.

Schließlich erlebt Roquentin immer wieder auch (3.) gewisse *Momente der Ekstase*. Die Möglichkeit der Ekstase ist offensichtlich immer schon da und sie scheint uns näher als unser eigener Leib zu sein. Das eigentliche Glück liegt nicht in den Dingen und eben auch nicht in bestimmten Arten von Ereignissen, die ihm widerfahren oder die er herbeiführen könnte. Die eigentlichen Momente der Ekstase stellen sich ein, wenn sie sich selbst einstellen wollen. Sie führen ein Eigenleben. Sie sind eigen. Roquentin kann sie nicht herbeiführen oder festhalten. Außerdem stellen sie sich erst ein, nachdem ihn der Ekel verfolgt hat und nachdem er durch den Ekel vor dem Leben in die Angst und Verzweiflung am Dasein gezwungen wurde. So jedenfalls ist es Roquentin ergangen. Am Ende gibt er auf. Er sucht keinen Sinn mehr. Er hört auf, sich Bedeutung verschaffen zu wollen. Er nimmt sich nicht mehr so wichtig. Er versteht jetzt: Das Leben, sein Leben ist absurd. Er braucht keine Belohnungen, er braucht keinen Trost mehr. Er will nur noch sein Leben leben.

Sehnsucht nach Abenteuern, Existenz Erfahrung und Ekstase sind die primären Stimmungen, Gefühle und Empfindungen, die das melancholische Erleben Roquentins durchbrechen und eine einseitige Diagnose als gewöhnliche Melancholie vereiteln. In dieser Einsicht verdichtet sich dann auch die angemessenere Interpretation von Sartres Erstlingsroman als einer literarischen Darstellung einer *Sinnkrise* als Vorbedingung des existentiellen Lebensgefühls und der existentiellen Freiheit. Der leiblich und atmosphärisch erlebte Lebenskel entpuppt sich dadurch als ein leiblich-seelischer Ausdruck eines tiefer liegenden, bislang uneingestanden und verdrängten Zweifels am *Sinn* des eigenen Daseins in der Welt. Dieser vorübergehende, psycho-physisch erlebte Verlust der Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz ist nun aber trotz des mit ihm verbundenen Leidens an sich selbst und der Welt kein eigentlich pathologisches Phänomen, d.h. weder eine gewöhnliche Melancholie noch eine endogene Depression. Vielmehr handelt es sich um eine außergewöhnliche *Grenzerfahrung*, die für die Gewinnung einer eigentlichen und freien Existenz ein durchaus notwendiges und fruchtbares Durchgangsstadium darstellt. Dies gilt besonders dann, wenn es sich um einen potentiell schöpferischen Menschen handelt, der diese tiefe Erfahrung in einem künstlerischen Prozess umzuwandeln versteht, sodass sie in produktiver Weise in das Sinngefüge dieses Kunstwerkes eingeht. Bei Roquentin handelt es sich zwar nicht um einen Künstler im engeren Sinne des Wortes, wohl aber um einen Historiker, der im Verlaufe seiner wissenschaftlichen Arbeit in eine tiefe Lebenskrise geraten ist.

4. Lebenskel als geistiger Sinneswandel

Roquentins Sinnkrise bedeutet aber nicht nur einen Durchbruch zur Freiheit der Existenz. Sie wird auch von einem *geistigen Sinneswandel* begleitet, der in einer Abkehr von allen falschen Humanismen besteht, die in verschiedenen ideologischen Formen auftreten, aber stets einen predigerhaften, besserwisserischen und pharisäischen Unterton aufweisen. Dieser Sinneswandel wird vor allem durch Sartres Gegenüberstellung Roquentins mit dem Autodidakten deutlich, der nur in und durch die Bücher lebt und gar nicht weiß, dass er eigentlich ein von einer tiefen Lebensangst getriebener Egozentriker ist. Der Autodidakt, der sich durch die französische Romanliteratur in alphabetischer Reihenfolge hindurchzwingt, ist inzwischen bei dem Buchstaben 'L' angekommen. Wenn er sein Studium beendet hat, will er eine Studienreise in den Vorderen Orient unternehmen, um dort seine Kenntnisse zu vertiefen, aber auch um Unerwartetes, Neues und Abenteuer zu erleben

Der Autodidakt hat wie die meisten Menschen „seinen persönlichen kleinen Starrsinn, der ihn hindert,

zu bemerken, daß er existiert., (177) Roquentin hingegen weiß, dass er existiert, auch wenn man es ihm nicht ansieht. Der Autodidakt wundert sich, warum er so fröhlich sei. „Weil ich denke...daß wir hier sitzen, alle, wie wir hier sind, und essen und trinken, um unsere kostbare Existenz zu erhalten, und daß es nichts gibt, nichts, keinen Grund zu existieren., (177) Der Autodidakt empört sich ein wenig, dass das doch Pessimismus sei und spricht sich in einem salbungsvollen und tröstlichen Ton für den willentlichen Optimismus aus: „Das Leben hat einen Sinn, wenn man ihm nur einen geben will. Man muß zuerst handeln, sich in ein Unternehmen werfen. Wenn man anschließend nachdenkt, sind die Würfel gefallen, man ist engagiert., (177)

Roquentin hingegen will davon nichts wissen. Er hält nichts von dieser Art von Lebenslügen. Der Autodidakt erklärt ihm, dass es doch einen *Sinn des Lebens* gibt, weil es die Menschen gibt, denn schließlich sei er Humanist. Zwar glaubt er nicht mehr an Gott, weil den die Wissenschaft längst widerlegt habe, aber in der Kriegsgefangenschaft habe er im Lager gelernt, an die Menschen zu glauben. Immer wenn er an das Lager zurück denkt, an das Gedränge in diesem Schuppen, empfindet er eine tiefe Freude: „da fühlte ich , daß ich diese Menschen wie Brüder liebte, ich hätte sie alle umarmen mögen. Seitdem empfand ich jedesmal, wenn ich dorthin zurückkehrte, die gleiche Freude., (181) Später ging er wegen dieser Freude sogar sonntags zur Messe, obwohl er nicht gläubig gewesen war. Dort fühlte er sich wieder eins mit den Menschen, die ihn umgaben.

Roquentin zweifelt an dieser Art von Glück, das seiner Ansicht nach das Glück der Herde ist. Skeptisch bleibt er auch, als der Autodidakt alle Menschen, die ihm morgens bei der Arbeit begegnen, als seine Freunde bezeichnet, obwohl er sie kaum mit Namen kennt. In solchen Momenten, denkt der Autodidakt daran Humanist zu sein. Roquentin aber kennt seine Humanisten und ihre vermeintliche *Liebe zu den Menschen*. Heute umarmen sie die ganze Welt und morgen bringen sie den Anderen um. Außerdem sind sie alle untereinander zerstritten. Die radikalen Humanisten mit den linken Humanisten, die katholischen Humanisten mit den kommunistischen Humanisten und diese wiederum mit den bürgerlich-liberalen Humanisten. „ Sie hassen sich alle untereinander: als Individuen natürlich - nicht als Menschen., (185) Dabei ist Roquentin gar kein Misanthrop, wie ihm der Autodidakt vorhält, denn auch die Misanthropie ist für ihn nur eine Stimme im Konzert der menschlichen Einstellungen, „eine notwendige Dissonanz zur Harmonie des Ganzen., (187). Er ahnt nur, was sich hinter all diesen trügerischen Bemühungen um Versöhnung verbirgt: es geht eigentlich nur darum, ein Etikett zu akzeptieren.

Roquentin will dem Autodidakten, der die Menschen bewundert und ihnen sogar ein Recht auf Bewunderung zubilligen möchte, zu seinem *Humanismus* nicht zustimmen, weil dieser dann bloß triumphiert. Aber er will sich auch nicht widersetzen, weil er dann nur dessen Spiel mit Begriffen mitspielt, das von den begrifflichen Gegensätzen lebt: „Ich werde nicht die Dummheit begehen, mich als „Anti-Humanisten,, zu bezeichnen. Ich *bin kein* Humanist, das ist alles., (187) Außerdem findet er, „dass man die Menschen ebensowenig hassen wie lieben kann,, und (187) bewundernswert findet er sie höchstens als Geschöpfe Gottes. Anders als der Autodidakt findet es Roquentin auch gar nicht so schwer ein Mensch zu sein: „ich hatte das nie sehr schwer gefunden. Mir schien es, als brauche man sich nur gehenzulassen., (191) Die humanistische Moralpredigt über die Menschen, die man angeblich lieben und bewundern müsse, findet er schließlich nur noch zum Kotzen - „und mit einem Schlag ist er da: der Ekel,, (193) Das also ist der Ekel; diese die Augen blendende Evidenz? Was habe ich mir den Kopf zerbrochen! Was habe ich darüber geschrieben! Jetzt weiß ich: Ich existiere - die Welt existiert -, und ich weiß, daß die Welt existiert. Das ist alles. Das ist alles. Aber das ist mir egal. Merkwürdig, daß mir alles so egal ist: das erschreckt mich... Und danach kamen weitere Ekelanfälle., (193/4)

Endlich wird der verborgene Zusammenhang zwischen dem Lebensekel und den erbaulichen Idealen der verschiedenen Humanismen offensichtlich. Während Roquentin gerade die dunklen Pfade der *Existenzerfahrung* durchläuft, fehlt dem Autodidakten noch diese Erfahrung, die ihn mit der tiefen Grundlosigkeit und haltlosen Zufälligkeit seiner eigenen Existenz konfrontiert. Zu dieser Existenzerfahrung gehört zunächst einmal das tiefe *Wissen um die eigene Sterblichkeit*, das kein intellektuelles Wissen und schon gar kein Lippenbekenntnis ist, sondern eine in der Gemüdstiefe verwurzelte Hingabe an das Leben selbst, das ganz gewiß zum Tode führt. Wer diese dunkle Seite des Lebens nicht angenommen hat, der muß sich deswegen nicht nur vor dem Tod fürchten, sondern auch vor dem Leben selbst. Deswegen klammert sich der Autodidakt an seine allzu eifrigen literarischen Bildungsstudien, weil sie ihn über die Grundlosigkeit, Zufälligkeit und Endlichkeit seines Lebens ebenso hinwegtrösten sollen.

Dem selben Zweck dient dann auch sein philosophisches pseudo-humanistisches Bekenntnis zur „allgemeinen Menschenliebe,, die nichts mit einer wirklichen Liebe zu einem konkreten, ihm nahestehenden und sterblichen Menschen zu tun hat. Ganz im Gegenteil verbirgt diese abstrakte Philanthropie sogar ihren eigentlichen Zweck einer verborgenen Selbstsucht, eines pseudo-

humanistischen *philanthropischen Narzißmus*. Denn die abstrakte allgemeine Menschenliebe entspricht eher der Erfüllung einer institutionellen Pflicht und hat nichts von der emotionalen Wärme und dem selbstverständlichen Wohlwollen zum Mitmenschen. Ihr Interesse gilt nämlich gar nicht so sehr dem Anderen *als Individuum*, sondern eher dem Anderen *als Exemplar der Gattung Mensch*. Dieser falsche Humanismus verfehlt den Anderen *als Anderen*, d.h. als individuellen Menschen mit einem berechtigten Anspruch auf ein eigenes Leben in *Freiheit* und *Würde*. Statt dessen degradiert er ihn scheinbar altruistisch, aber eigentlich egoistisch zu einem Objekt für das Ausleben seines falschen humanistischen Ideals. Dem falschen, weil nur vorgetäuschten Humanisten fehlt sogar jedes wirkliche Interesse am Anderen. Er stellt sich vielmehr nur als Humanisten dar, will als Humanist erscheinen, wirken und gelten. Damit verfehlt er aber immer schon die eigentliche und echte Humanität des konkreten solidarischen Beistehens in der wirklichen Notlage.

5. Von der Existenz Erfahrung zum Gespräch

Zur *Existenz Erfahrung* gehört auch die rückhaltlose Konfrontation mit dem unfassbar Absurden, dem erfassbar Sinnlosen und offensichtlichen Bösen. Insofern führt die Existenz Erfahrung nicht nur zum Gewährwerden der Endlichkeit des eigenen Lebens, sondern auch zur Wahrnehmung des Sinnwidrigen, durch das die zeitliche, individuelle und sinnbezogene menschliche Existenz immer wieder bedroht wird. Wer diese dunkle Seite der menschlichen Existenz verkennt, verfällt nur allzu leicht der hartnäckigen Illusion eines allgemeingültigen und ewigen höchsten Sinnes des menschlichen Daseins in der Welt, der allen Menschen in allen Epochen und Kulturen gemeinsam ist. Diese intellektuelle Illusion verstellt aber nicht nur den offenen, respektvollen oder gar liebenden Blick auf den Anderen mit seiner andersartigen und eigenen persönlichen Sinnvorstellung, sie verhindert auch ein tieferes Verständnis für die eigentliche Bedeutung der existentiellen, ethischen und politischen Freiheit als Voraussetzung der menschlichen Würde und sittlichen Verantwortung.

Für Roquentin, der den Lebenskel der existentiellen Melancholie am eigenen Leibe erfahren hat, gibt es kein Zurück mehr in den transzendentalen Schein eines benennbaren, allgemeingültigen und ewigen Sinnes für alle Menschen in allen Epochen, Kulturen und Religionen. Er durchschaut, dass das ein götzendienerischer Irrglaube ist, der sogar zu einer totalitären Ideologie führen kann und damit zu einer hybrishaften Anmaßung der Menschen und Institutionen, die sich einer solchen Ideologie verschreiben. Damit wird Roquentin zum literarischen Vorbild desjenigen gemeinsamen existenziellen Freiheitsbewusstseins, das in verschiedenen philosophischen Variationen Sartre, Heidegger und

Jaspers (aber auch Camus, Marcel und Tillich) vorschwebte. Ein solches weniger illusionäres Freiheitsbewusstsein bedeutet nun aber gerade nicht den Verlust eines gemeinsamen Sinnhorizontes, sondern vielmehr das erfahrbare Offenstehen eines Horizontes, unter dem das gemeinschaftliche philosophische Gespräch auf der Suche nach einem vermutlichen Sinn des Ganzen überhaupt erst stattfinden kann.

Literatur

1. Biemel, W., *Jean-Paul Sartre*, Hamburg 1990
2. Bollnow, O.F., *Existenzphilosophie*, Stuttgart 1955
3. Heidegger, M., *Über den Humanismus*, in: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern/München ³1975
4. Jaspers, K., *Über die Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, Stuttgart 1962
5. Kolnai, A., *Der Ekel*, Tübingen ²1974
6. Murdoch, I., *Sartre. Romantic Rationalist*, New Haven 1953
7. Sartre, Jean-Paul, *Der Ekel*, Hamburg 1982