

# Marxistische Dialektik im 20. Jahrhundert

## Jean-Paul Sartre

### Biografie I

Mit Jean-Paul Sartre kommen wir nun zum ersten Vertreter einer neuen Generation, der Generation, die den ersten Weltkrieg nur mehr als Kinder miterlebt hat. Lukács, Heidegger, Weil, Horkheimer, Marcuse: Sie alle waren noch im 19. Jahrhundert geboren worden — der Schock des ersten Weltkriegs und die damit einhergehenden traumatischen Veränderungen fanden mehr oder minder bewußt Eingang in ihr theoretisches Schaffen. Für den 1905 geborenen Sartre hingegen waren, wie er später in *Les mots* schreiben sollte, „die Kriegsjahre die glücklichsten meiner Kinderzeit.“<sup>1</sup>

Der Vater war kurz nach seiner Geburt gestorben, seine Mutter kehrte zu ihrer Familie zurück, und so wuchs das Wunderkind, vom Großvater und der Mutter verhätschelt zu einem wahren Monster heran: „Es war das Paradies. Jeden Morgen wachte ich mit freudigem Staunen auf und bewunderte die ungeheure Chance, daß ich in der glücklichsten Familie, im schönsten Land der Welt geboren wurde. Mißvergnügte Leute erregten meinen Unwillen: worüber konnten sie sich beklagen? Sie waren Meuterer.“<sup>2</sup> Nicht einmal zur Schule mußte der kleine Poulou, wie er genannt wurde: Die erste schulische Ausbildung erhielt er von seinem Großvater, einem pensionierten Lehrer.

Daß ideologiekritische Reduktionen, wie sie im letzten Vortrag an Heideggers Existentialontologie vorgenommen wurden, nur sehr bedingt taugen, zeigt sich jetzt bei Sartre. Was bei Heidegger als kleinbürgerlicher Klassencharakter seiner Philosophie apostrophiert worden war, fügt sich bei Sartre in einen durchaus verschiedenen Kontext ein. Psycho- und soziologisierend hatte ich versucht zu zeigen, daß sich in Heideggers Philosophie eine traumatische Erfahrung philosophischen Ausdruck gibt: Aus der kleinbürgerlichen Geborgenheit mit klarem Horizont, die ihn direkt zu bescheidenem Ansehen als Pfarrer führen sollten, gerät Heidegger in der Strudel der undurchsichtigen Verhältnisse des ersten Weltkriegs und der Weimarer Republik. Oder anders ausgedrückt: Ich hatte Heideggers Philosophie des „geworfenen Daseins“ als Ausdruck der Klassenerfahrung einer zutiefst verunsicherten gesellschaftlichen Gruppe, des akademischen Kleinbürgertums interpretiert.

---

<sup>1</sup>Jean-Paul Sartre, *Die Wörter*, Reinbek 1979, S.123.

<sup>2</sup>Ebd., S.21.

Ein verwandtes, aber trotzdem ganz anders gelagertes Trauma finden wir bei Sartre. Wie angesichts der eben skizzierten behüteten Kindheit schon zu vermuten ist, wird auch der jungen Jean-Paul Sartre den Kontakt mit der realen gesellschaftlichen Welt als ziemlich schmerzhaften Schock erfahren. Als seine Mutter erneut heiratet und die Familie des Großvaters verläßt, ist es mit der Geborgenheit zu Ende: „Poulou fiel vom Paradies [...], wo das Beste gerade gut genug für das verwöhnte Kind gewesen war, in die reale Welt rüpelhafter und grausamer Gymnasiasten, die dem kleinen prahlerischen Monster nur mit verächtlicher Ablehnung begegneten.“<sup>3</sup>

Was bei Heidegger als die Erfahrung einer bestimmten Generation und Klasse, des intellektuellen Kleinbürgertums in Deutschland, skizziert wurde, wiederholt sich bei Jean-Paul Sartre auf individueller Ebene: Die Welt einer scheinbaren Geborgenheit enthüllt sich mit einem Schlag als fremd und feindselig. Und die Erfahrung dieses Schocks macht Sartre zu einem Rebellen, wobei die Rebellion einen anderen Charakter hat als bei Heidegger. Dessen Revolte blieb konformistisch, sie war die kleinbürgerliche Rebellion eines Kleinbürgers, der gerade in seiner Verachtung für die Verfallenheit des „Man“ derjenigen Klasse die Treue hielt, der er entstammte.

Sartre hingegen wird seine Rebellion bis zum Bruch mit seiner Herkunft treiben. Oder wie es seine Biographin Annie Cohen-Solal formulierte: „Aus freiem Entschluß radierte er seine Herkunft aus, brach mit dem Großvater und stürzte sich in einen etwas vermessenen Kampf: den eines verzweifelten, luziden und unglaublich stolzen Fünfzehnjährigen, der gegen seinen Stiefvater, gegen die Gesellschaft und gegen sein Milieu rebellierte.“<sup>4</sup>

Diese Rebellion gegen die Herkunft wird sich, als grundlegender „Entwurf“ Sartres, durch sein ganzes Leben ziehen. Egal, was er unternimmt, egal wem er sich anschließt, immer wieder wird er nach einer gewissen Zeit gegen die bestehenden Loyalitäten, in die er sich verstrickt hat, den Befreiungsschlag führen — um sich wieder in neue zu verwickeln.

Welche Differenz zu Heidegger: Heidegger, der Zeit seines Lebens ein Feigling und Jammerrappen war, hat sich nur einmal in seinem Leben einer Sache angeschlossen, und auch nur dann, als er glaubte, er könne gefahrlos auf das siegreiche Pferd setzen. Doch selbst wenn man das wohl düsterste Kapitel von Sartres Engagement, seine Solidarisierung mit dem Stalinismus zwischen 1952 und '56 mit Heideggers Unterstützung des Nationalsozialismus vergleichen mag: Als Sartre wieder zur Besinnung kam, schrieb er mit der *Kritik der dialektischen Vernunft* ein furiose Abrechnung, während Heidegger sich nach 1945 noch nicht einmal zu einem Wort des Bedauerns durchringen konnte.

Doch so weit sind wir noch nicht: Zunächst müssen wir Sartre durch Schule und Studium folgen. Einerseits ist er brilliant, seine Studienleistungen lassen nichts zu wünschen übrig. Andererseits werden sich seine Rebellionen gegen die Autorität seiner Lehrer, Professoren und der Institutionen durch diese ganze Zeit hindurchziehen. „Auf der École normale“ — der französischen Eliteuniversität — „war Sartre“, wie Cohen-Solal schreibt, „der gefürchtete Anstifter aller Revuen, aller Witze aller Unruhen. Diese Rolle des Stimmungsmachers, bösen Clowns und bissigen Hanswursts wird er pausenlos spielen. Er brillierte vor allem in

---

<sup>3</sup>Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Reinbek 1988, S.86f.

<sup>4</sup>Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Reinbek 1988, S.95.

Cliquenbildungen und Streichen gegen seine Mitschüler; einige davon, die gemeinsten, sind berüchtigt geblieben.“<sup>5</sup> Höhepunkt dieser Aufstandsversuche war die legendäre antimilitaristische Revue von 1927, in deren Folge der Leiter der École normale supérieure von seinem Posten zurücktreten mußte. Und trotz aller Attacken waren Sartres Studienleistungen hervorragend: Er schloß als Bester seines Jahrganges ab, wobei er allerdings beinahe den ersten Platz an eine ebenso brillante Kommilitonin hätte abgeben müssen: Simone de Beauvoir.

Gleichwohl wartete am Ende des Studiums eine bittere Enttäuschung auf ihn. In seinen hochfliegenden Träumen hatte er geplant, nach Japan zu gehen, um in Tokio eine Lehrerstelle anzutreten. Dieser Brotberuf in einem exotischen Land sollte ihm einerseits neue Erfahrungen bringen, andererseits wollte er damit den Anfang seiner geplanten Karriere als Schriftsteller finanzieren. Doch diese Pläne zerschlugen sich: Nach dem Studium strandet er 1931 zunächst als Gymnasiallehrer in Le Havre. Während Mitschüler und Freunde aus der Studienzeit bereits Karriere als Schriftsteller machen, sitzt er in diesem geisttötenden Provinzkaff fest. Während ihn seine Kollegen hassen, lieben die Schüler den neuen Philosophielehrer, der sich von Anfang an demonstrativ auf ihre Seite schlägt.

1933 läßt er sich studienhalber für ein Jahr beurlauben — was ein deutliches Schlaglicht auf den Charakter seiner damaligen Rebellionen wirft. Zwar steht Sartre unermüdlich gegen die etablierten Autoritäten auf, doch noch ist seine Aufmüpfigkeit ein Aufstand aus gekränkter Ehre, keiner aus politischer Einsicht. Nichts charakterisiert den individualistisch bornierten Zug der Revolte besser als dieses Studienjahr. Unbeeindruckt von der Machtergreifung der Nationalsozialisten geht er für ein Jahr nach Deutschland, um Husserl und Heidegger zu studieren.

Nicht daß Sartre die geringste Sympathie für die Nazis gehabt hätte, ganz im Gegenteil. Doch sein Abscheu geht auch nicht so weit, daß er mit einem Philosophen, der sich inzwischen als Parteigänger des antisemitischen Pöbels geoutet hatte, nichts zu tun haben wollte. Und so studiert Sartre in Berlin deutsche Philosophie, während um ihn herum die Reste der Arbeiterbewegung zerschlagen, Juden aus öffentlichen Ämtern vertrieben, Bücher verbrannt werden. Frucht dieser Studien wird das Werk sein, das Sartre mit einem Schlag berühmt machen wird. Doch es wird Jahre dauern, bis die Arbeit mit dem provisorischen Titel *Factum über die Kontingenz* veröffentlicht werden wird.

„Mit drei nacheinander völlig umgeschriebenen Fassungen, vier kritisierten Titeln, mehreren Lektoren, zahlreichen Auslassungen und Anregungen im Verlauf von Reisen und Begegnungen wird sich das Manuskript schließlich sämtliche Erfahrungen Sartres zunutze machen, ehe es nach einer endlosen Tunnelfahrt im Frühjahr 1938 unter dem Titel *La nausée* das Licht erblickt.“<sup>6</sup>

Daß Sartres erstes philosophisches Werk in Form eines Romans erscheint, kann nur auf den ersten Blick überraschen. Wenn das Thema des Existentialismus die konkrete Existenz eines von Anfang an in eine ihm kontingente Welt geworfenen Daseins ist, dann ist die

---

<sup>5</sup>Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Reinbek 1988, S.116.

<sup>6</sup>Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Reinbek 1988, S.161.

Form des Romans genau die richtige Form, um dieses Thema schriftstellerisch durchzuarbeiten. Denn natürlich ist — wie wir schon bei Marcuse gesehen haben — die „Konkretheit“ der Heideggerschen Existentialontologie eine erschlichene. Die Darstellung des Konkreten zwingt zur narrativen Form.

Allerdings ist diese auch nicht ausreichend. Ein Roman ist nun einmal ein Roman und kein philosophisches Werk. Er verläßt das Medium des Begriffs und macht unzulässige Anleihen bei der Ästhetik — was ihn, wenn man ihn dann als Philosophie liest, schnell an den Rand des Irrationalismus bringt. Und so changiert Sartre beständig zwischen literarischen und philosophischen — später auch politischen — Formen des Schreibens, um Problemen der Darstellungsform auszuweichen. Ich will aber hier dieses zwar faszinierende, aber doch allzusehr vom Thema wegführende Problem nicht näher vertiefen. Jedenfalls gibt es den frühen Existentialismus Sartres nicht nur in der narrativen Form, wie sie in *Der Ekel* vorliegt, sondern auch als dicken philosophischen Wälzer mit dem an Heidegger gemahnenden Titel: *Das Sein und das Nichts*.

Allerdings liegt zwischen der Veröffentlichung von *Der Ekel* und von *Das Sein und das Nichts* eine ganz wesentliche Erfahrung: Der Ausbruch des zweiten Weltkriegs und die deutsche Besetzung Frankreichs.

Zu Beginn des zweiten Weltkriegs wird Sartre eingezogen; als die Nazis Frankreich überrennen, landet er in einem deutschen Kriegsgefangenenlager. Er beteiligt sich aktiv am Lagerleben, schreibt sogar sein erstes Theaterstück für eine Weihnachtsaufführung. Nebenbei liest er, zusammen mit einem ebenfalls inhaftierten elsässischen Priester, Heideggers *Sein und Zeit* auf Deutsch. Doch allzulange hält er es nicht aus: Mit Hilfe gefälschter Papiere flüchtet er aus dem Lager.

Zurück in Paris verblüfft er seine Freunde, als diese mit Erstaunen feststellen müssen, daß Sartre voller Wut entschlossen ist, den Kampf gegen die Naziokkupation aufzunehmen. Doch Sartres Resistance-Gruppe *Socialisme et Liberté* ist kein sonderlicher Erfolg beschieden. Zum einen scheitert die Gruppe am Dilettantismus der beteiligten Intellektuellen, deren praktisch-politische Erfahrung so ziemlich gleich null ist. Andererseits aber zerbricht sie auch an der Gleichgültigkeit ihrer Umgebung.

1940 sind die Kommunisten, die durch den Hitler-Stalin-Pakt gebunden sind, nicht bereit, sich an Aktionen gegen die Besatzer zu beteiligen. Auch Sartres Versuche, die Unterstützung namhafter Intellektueller wie Gide oder Malreaux zu gewinnen, verlaufen im Sande. Als nach dem Angriff Deutschlands auf die Sowjetunion die Résistance langsam in die Gänge kommt, hat sich Sartre bereits enttäuscht wieder zurückgezogen. Jetzt schreibt er bereits fieberhaft an seinem philosophischen Hauptwerk, *Das Sein und das Nichts*. Unbehelligt durch die deutsche Zensur kann der unglaublich voluminöse Wälzer 1943 erscheinen.

## Das Sein und das Nichts

### Das Für-sich

Sartres Niederschrift von *Das Sein und das Nichts* ist sicherlich als Reaktion auf die Enttäuschung zu werten, die aus seinen Versuchen, eine Widerstandsbewegung zu initiieren,

resultierte. Allerdings wäre es kurzschlüssig, den aggressiven Individualismus und Subjektivismus, der dieses Werk prägt, allein auf diese Enttäuschungen zurückzuführen. Wesentliche Gedanken des Werkes haben ihren Ursprung in Überlegungen, die Sartre lange vor dem Krieg angestellt hat.

Stellen wir, bevor wir auf einige Grundzüge von *Das Sein und das Nichts* eingehen, zunächst die Gretchenfrage: Was haben die in diesem Werk angestregten Überlegungen mit der Heideggerschen Existentialontologie zu tun? Eine schnelle Antwort muß kryptisch ausfallen: Erstaunlich viel und erstaunlich wenig zugleich. Versuchen wir, diese einer Sphinx würdige Antwort etwas aufzuhellen: Eine ganze Reihe zentraler Heideggerscher Motive tauchen auch bei Sartre auf, doch wird ihr Kontext derart verwandelt, so daß der Grundzug von Sartres Text ein völlig anderer wird. Und zwar verändert sich ihr Gehalt gerade dadurch, daß Sartre die starren Heideggerschen Begriffe zumindest partiell dialektisiert.

Um ein Beispiel zu geben. Ich hatte mich im letzten Vortrag waidlich über Heideggers Unterscheidung von „eigentlicher“ und „uneigentlicher“ Existenz lustig gemacht. Während die uneigentliche Existenz des „Man“ der Welt, in die sie geworfen ist, verfallen bleibt, geht die „eigentliche“ Existenz aus der Erfahrung der Tödlichkeit des Daseins auf Distanz zur Welt, um sie dann „entschlossen“ wieder anzunehmen.

Der Modus des „Uneigentlichkeit“, der Versuch, die Nichtigkeit des Daseins zu leugnen und sich die Tröstung einer eingebildeten Geborgenheit vorzugaukeln, findet sich auch bei Sartre wieder. Allerdings hat sich die Terminologie geändert: Was bei Heidegger die „Uneigentlichkeit“ des „Man“ ist, wird bei Sartre zum „mauvais foi“, zur „Unaufrichtigkeit“.

Doch der Unterschied ist nicht nur einer der Terminologie. Während Heidegger „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ scharf trennt, ist bei Sartre die „Unaufrichtigkeit“ von ihrem Gegenpol, der „Aufrichtigkeit“ oder „Ehrlichkeit“ keineswegs strikt unterschieden. Wo wir bei Heidegger, in scholastischer Manier, eine dichotomische Trennung der Modi finden, entfaltet Sartre im Innern des Daseins — oder der „menschlichen Realität“, wie der Terminus bei ihm lautet — eine Dialektik von „Unaufrichtigkeit“ und „Aufrichtigkeit“, die es unmöglich macht, die beiden Pole voneinander zu trennen.

Ich will hier gar nicht versuchen, die einzelnen Momente der vertrackten dialektischen Totalität von „Aufrichtigkeit“ und „Unaufrichtigkeit“ im Detail aufzudröseln: Wichtig ist hier vor allem, daß Sartre zwar mit Heideggerschen Termini und Gedankengängen arbeitet, diese aber oft von vornherein in einen dialektischen Zusammenhang gestellt werden. Doch durch diese Dialektisierung werden sie grundlegend verändert, ihre Bedeutung verschiebt sich. Allerdings — und das sollte bereits hier erwähnt werden — unterliegen nicht alle Begriffe einer solchen Dialektisierung. Sartre beharrt strikt auf bestimmten Grenzen der Dialektik — worauf noch zurückzukommen sein wird.

Zunächst aber noch einmal zurück zur „Aufrichtigkeit“. Auch wenn die verwickelte Dialektik von „Aufrichtigkeit“ und „Unaufrichtigkeit“ hier nicht im Detail ausgebreitet werden kann, erlaubt die genauere Untersuchung der „Aufrichtigkeit“, einige zentrale Grundbegriffe der Sartreschen Philosophie zu erläutern. Wenn wir uns fragen, was denn die „Aufrichtigkeit“ als menschliche Haltung überhaupt ist, dann führt uns das Mitten in das Zentrum der Sartreschen Ontologie.

Was also ist „Aufrichtigkeit“? Ein Mensch ist dann aufrichtig, wenn er weder sich selbst

noch anderen vorgaukelt, er sei etwas anderes, als was er tatsächlich ist. Die wesentliche Intention der Aufrichtigkeit ist Identität. Der Aufrichtige will, daß er sich nicht von seinem Sein unterscheidet, sondern mit ihm identisch ist. Indem aber der Aufrichtige Übereinstimmung mit sich selbst anstrebt, zielt er darauf ab, sich selbst zum Ding zu machen. Nur Dinge — Tische, Stühle, Bierflaschen — sind mit sich identisch. Sie haben eine volle, pralle Existenz, in der nicht das kleinste Seinsloch auftaucht. Dinge sind, in Sartres Terminologie, *An-sich*. Sie sind, was sie sind, und damit basta.

Menschen hingegen sind, wiederum in Sartres Terminologie, *Für-sich*. Mit der klassischen philosophischen Terminologie (etwa derjenigen Kants) hat diese Verwendung des Ausdrucks *Für-sich* wenig gemein. Sartre will, indem er *An-sich* und *Für-sich* derart einander gegenüberstellt, zum Ausdruck bringen, daß die menschliche Realität eine grundsätzlich andere Seinsstruktur aufweist als die Welt der äußeren Gegenstände. Ohne hier weiter ins Detail gehen zu wollen zeichnet sich die menschliche Realität dadurch aus, daß durch sie das Nichts in die Welt kommt. Der Seinsfülle der gegenständlichen Welt steht die nichtige Existenz der menschlichen Realität gegenüber. Während das *An-sich* in einer lückenlosen Seinsfülle beharrt, läuft durch das *Für-sich* der Riß des Nichts.

Dieser Riß, der das *Für-sich* so grundlegend vom *An-sich* unterscheidet, gründet im einzig sicheren Punkt, von dem Sartre zufolge in der Philosophie ausgegangen werden muß. Diesen Ausgangspunkt bestimmt Sartre als das *cogito*. Rufen wir uns diesen sehr französischen Ausgangspunkt noch einmal ins Gedächtnis zurück: Descartes hatte in seinen Meditationen festgestellt, daß die einzig wirklich sichere Erkenntnis, von der aus die Philosophie argumentieren kann, die Selbstgewißheit der eigenen Existenz ist: „cogito, ergo sum“ — „Ich denke, also bin ich.“ Sartre ist sich mit Descartes darin einig, daß diese scheinbar unmittelbar evidente Wahrheit des »cogito« notwendig Ausgangspunkt der Ontologie sein muß. Allerdings bringt Sartre am Cartesianischen Cogito eine folgenschwere Korrektur an.

Das Cartesianische cogito wird von Sartre als „reflexives cogito“ bezeichnet, dem bereits ein anderes, „präreflexives cogito“ vorausgeht. Was soll das heißen? Wenn Descartes behauptet, „Ich denke, also bin ich“, dann ist dieser Satz keine unmittelbare Wahrheit, sondern setzt bereits eine gigantische Abstraktionsleistung voraus. Wenn ich denke, dann denke ich etwas, und zwar nicht zunächst mich selbst, sondern erst einmal äußere Gegenstände. Indem ich mich nach innen wende, mich selbst zum Gegenstand des Gedankens mache, abstrahiere ich von der Unmittelbarkeit, die des Denkens der Welt auszeichnet. Nur indem ich mich reflexiv auf mich selbst wende, weiß ich, daß ich es bin, der da denkt. Der Satz „Ich denke, also bin ich“, drückt somit ein reflexives Wissen auf ziemlich hoher Abstraktionsstufe aus.

Diesem reflexiven cogito, in dem ich mich selbst in eine „Subjekt-Objekt“-Struktur aufteile und in dieser Dualität denke, geht jedoch nach Sartre ein „präreflexives cogito“ voraus. Ich bin, wenn ich einen äußeren Gegenstand denke, mir auch immer meiner selbst bewußt. Wenn ich eine Bierflasche wahrnehme, dann gehört zu dieser Wahrnehmung auch, daß ich diese Bierflasche wahrnehme. Ich bin in meiner Wahrnehmung anwesend, aber nicht in Form einer Erkenntnis. Dieses unmittelbare Bewußtsein der eigenen Anwesenheit bei der Welt ist nicht reflexiv. In dem Augenblick, in dem ich mein Bewußtsein auf die

Tatsache lenke, daß ich hier denke, habe ich schon die Unmittelbarkeit des präreflexiven cogito überschritten und bin in die Reflexion abgeglitten. Trotzdem ich strenggenommen das präreflexive cogito gar nicht denken kann, ist es doch die Bedingung des reflexiven.

Das klingt jetzt alles furchtbar abgehoben und abstrakt, ist aber von philosophisch ungeheurer Bedeutung — denn genau dadurch konstituiert sich das *Nichts* und damit die menschliche Freiheit. Wenn ich mir eines Gegenstandes bewußt bin, dann läuft durch mich ein Riß hindurch: Einerseits bin ich mir des Gegenstandes bewußt, andererseits bin ich mir auch bewußt, daß ich mir des Gegenstandes bewußt bin. Damit ist mir aber auch bewußt, daß meine Relation zu dem Gegenstand, der mir bewußt ist, von mir selbst abhängt.

Die verschiedenen Relationen, die zwischen dem Tisch und der Bierflasche bestehen, sind streng determiniert, hier kann sich nicht der kleinste Riß des Nichts einschleichen. Aber mein Verhältnis zur Bierflasche ist ein völlig anderes. Ich weiß, daß ich genauso gut nicht da sein kann, daß meine Anwesenheit nicht durch die selben objektive Strukturen und Gesetze definiert ist, wie das Verhältnis von Bierflasche und Tisch. In dieser fundamentalen Nichtigkeit meiner Existenz, die in meinem Bewußtsein aufgrund von dessen Dopplung immer gegeben ist, gründet meine Freiheit.

Doch wir sind inzwischen ziemlich von unserem Ausgangspunkt abgekommen. Erinnern wir uns noch einmal, worum es eigentlich ging: Um die „Unaufrichtigkeit“ der „Aufrichtigkeit“. Jetzt können wir verstehen, warum die Aufrichtigkeit in Unaufrichtigkeit umschlagen muß. Die Aufrichtigkeit hatten wir definiert als ein Verhalten, das die Identität der menschlichen Realität behauptete. Ich bin, der ich bin, ich verberge nichts, weder anderen noch mir selbst gegenüber. Doch diese behauptete Aufrichtigkeit ist ontologisch ein Ding der Unmöglichkeit: Weil die menschliche Realität sowohl bewußte Anwesenheit in der Welt als auch sich dieser Anwesenheit bewußt ist, ist sie zwangsläufig in sich gedoppelt.

Der Witz dabei ist, daß die beiden Seiten dieser Dopplung keineswegs ineinander auflösbar sind. Das präreflexive cogito ist gedoppelt, ohne eine Einheit zu bilden. Das aber heißt, daß die menschliche Realität sich durch eine fundamentale Nichtidentität auszeichnet. Oder in Sartres Worten: „Das Für-sich ist das Sein, das sich selbst dazu bestimmt zu existieren, insofern es nicht mit sich selbst koinzidieren kann.“<sup>7</sup>

Den konkreten Sinn dieser Nichtidentität hatten wir bereits erwähnt: Dieser Riß des Nichts, der durch die menschliche Realität läuft, konstituiert die Freiheit des Menschen. Da er nicht nach dem Modus des *An-sich* ist, sondern vielmehr am Grunde seines Seins die eigene Nichtigkeit lauert, ist der Mensch nicht von vornherein festgelegt. Oder in den Worten von Sartres berühmtem Vortrag *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*: „Der Mensch ist nichts anderes als wozu er sich macht.“<sup>8</sup>

Die fundamentale Nichtidentität am Grunde der menschlichen Realität konstituiert aber keine Dialektik. Es gibt keine höhere Einheit, in die sich die widersprüchlichen Momente des menschlichen Bewußtseins aufheben könnten. Der menschlichen Realität liegt keine Einheit des Bewußtseins zu Grunde, die sich nur in verschiedene Momente auseinanderlegt. Sondern

---

<sup>7</sup>Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1994, S.171.

<sup>8</sup>Jean-Paul Sartre, „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, in: *Drei Essays*, Frankfurt/M., Berlin 1986, S.11.

der Riß des Nichts, der durch die menschliche Realität hindurch verläuft, ist unmöglich zu kitten.

Es gibt also keine Dialektik des präreflexiven cogito. Dessen Gedoppeltheit ist unauflöslich. Das aber heißt nicht, daß Sartre jede Dialektik verwirft, sondern im Gegenteil: Gerade diese grundlegende Nichtidentität bildet durchaus das Fundament dialektischer Prozesse, etwa der Dialektik von Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit, die uns schon die ganze Zeit als Beispiel dient. Der Riß des Nichts, der das präreflexive cogito durchläuft, bildet den Grund dafür, daß die Aufrichtigkeit zwangsläufig in Unaufrichtigkeit umschlagen muß: Wenn das Ziel des Aufrichtigen gerade darin besteht, mit sich identisch zu sein, dann wird die fundamentale und unter keinen Umständen auflösbare Nichtidentität der menschlichen Existenz geleugnet. Wer also behauptet, mit sich identisch zu sein, leugnet gerade dadurch das Fundament seiner Existenz, das sich dadurch auszeichnet, nie mit sich identisch zu sein. So schlägt Aufrichtigkeit um in Unaufrichtigkeit. Der Aufrichtige gesteht sich nicht ein, daß seine nichtige Existenz jeden Augenblick in Frage steht, daß er nie von sich sagen kann, er sei der, der er sei.

Was heißt das nun für die Frage nach der Dialektik überhaupt? Die Antwort auf diese Frage muß wieder kryptisch ausfallen: Sartre ist Dialektiker, aber er setzt der Dialektik Schranken. Es gibt für ihn sozusagen lokale, beschränkte dialektische Totalitäten, die aber nie sich in einer umfassenden, alles übergreifenden Totalität vereinigen. Am Grunde der Existenz lauert immer noch die fundamentale, auch nicht dialektisch zu überwindende Nichtidentität des Für-sich, der menschlichen Realität, an der jede Bewegung der Totalität zerbricht. Doch damit greifen wir im Grunde schon auf Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* voraus. Bleiben wir zunächst noch bei *Das Sein und das Nichts* und wenden uns einem Grundproblem jedes Existentialismus' zu.

## Der Andere

Indem Sartre vom cogito ausgeht, auch wenn es sich um ein gegen Descartes tiefgreifend verändertes cogito handelt, stellt er sich philosophisch auf die Seite eines radikalen Individualismus und Subjektivismus. Und wie jeder Subjektivismus steht auch der Sartresche einer ganze Reihe von Problemen gegenüber. Immerhin: Ein zentrales Problem des Cartesianismus, das der Existenz der Welt, hatte Sartre mit seinem präreflexiven cogito elegant umschiffen. Die Objektivität der Welt, die Descartes solches Kopfzerbrechen bereitet hatte, ist für Sartre von vornherein gegeben, ist sie doch sozusagen vor jeder Reflexion evident, ja sie bestimmt mein ursprüngliches Sein. Natürlich könnte man bereits an dieser Stelle mit kritischen Fragen einhaken, doch darum soll es hier nicht gehen. Viel schwerer nämlich als die Frage nach der gegenständlichen Welt, der Welt des *An-sich*, wiegt die Frage nach dem Anderen, also der Mit-Subjekte, die ich in dieser Welt ebenfalls vorfinde.

Zunächst scheint es so, als ließe sich einfach argumentieren, daß die Anderen, ebenso wie die gegenständliche Welt, einfach evident sind. Sie erscheinen wie Tisch oder Bierflasche einfach in meinem Blickfeld. Doch wenn ich den Anderen analog zu anderen Gegenständen der Wahrnehmung auffasse, dann fasse ich ihn eben nicht als das, was er ist, nämlich ebenfalls als ein *Für-sich*, sondern als ein *An-sich*.

Doch der Andere tritt nicht als *An-sich* in meine Welt. Tatsächlich ist in meiner Auffassung des Anderen ein Moment von Anerkennung enthalten, das sich ganz grundsätzlich von meiner Wahrnehmung der gegenständlichen Welt unterscheidet. Um diese Bewegung der „Anerkennung“ des anderen zu veranschaulichen, entwirft Sartre ein Modell, das es an philosophischer Kühnheit durchaus mit Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins aufnehmen kann.

In der Tat hat der Andere für die Konstitution des Selbstbewußtseins bei Sartre eine ähnliche Funktion wie bei Hegel die Dialektik von Herr und Knecht. Sartre hält mit Hegel gegen Descartes daran fest, daß ich erst durch den Anderen zum Selbstbewußtsein komme. Ich hatte schon vorhin Sartres Kritik des cartesianischen cogito grob referiert: Dem reflexiven cogito Descartes' setzt Sartre ein präreflexives cogito entgegen, ein Bewußtsein der gegenständlichen Welt, das gleichzeitig Bewußtsein dieses Bewußtseins ist, sich dabei aber noch nicht von der gegenständlichen Welt gelöst hatte. Wie aber ist der Übergang vom präreflexiven zum reflexiven cogito zu denken?

Hegel hatte in seiner Herr-Knecht-Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* gezeigt, daß die Überwindung der Gegenständlichkeit, die die Konstitution des Selbstbewußtseins erfordert, nur in einem schmerzhaften Prozeß sich vollziehen kann; tatsächlich stellt Hegel diesen Prozeß dar als einen Kampf auf Leben und Tod. Sartre hat ein etwas anderes Modell, das durchaus verdient, etwas ausführlicher zitiert zu werden:

„Nehmen wir an, ich sei aus Eifersucht, aus Neugier, aus Verdorbenheit so weit gekommen, mein Ohr an die Tür zu legen, durch ein Schlüsselloch zu gucken. Ich bin allein und auf der Ebene des nicht-thetischen Bewußtseins (von) mir. Das bedeutet zunächst, daß es kein Ich gibt, das mein Bewußtsein bewohnt. [...] Ich bin reines Bewußtsein von den Dingen, und die Dinge, im Zirkel meiner Selbstheit gefangen, bieten mir ihre Potentialitäten als Antwort meines nicht-thetischen Bewußtseins (von) meinen eigenen Möglichkeiten dar.“<sup>9</sup>

Kurz zur Erläuterung des hier von Sartre gebrauchten, aber bislang noch nicht eingeführten Terminus „nicht thetisches Bewußtsein (von)“, bei dem das „von“ im Schriftbild auch noch eingeklammert ist. Mit diesem Terminus ist eben dieses Bewußtsein gemeint, wie es auf der Ebene des präreflexiven cogito existiert. Es ist rein unmittelbarer, unreflektierter Umgang mit den umgebenden Dingen, die ich zwar auf mich beziehe, in dem ich mich aber noch nicht in einer Subjekt-Objekt-Dualität befinde.

Doch zurück zur geschilderten Situation: Ich kaure in einem Flur vor einer Tür und presse mein Auge gegen das Schlüsselloch. Wie geht es weiter?

„Jetzt habe ich Schritte im Flur gehört: man sieht mich. Was soll das heißen? Das heißt, daß ich in meinem Sein plötzlich getroffen bin und daß wesentliche Modifikationen in meinen Strukturen erscheinen — Modifikationen, die ich durch das reflexive Cogito erfassen und begrifflich fixieren kann. [...] Das unreflektierte Bewußtsein erfäßt die Person nicht direkt und nicht als sein Objekt:

---

<sup>9</sup>Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1994, S.467f.

die Person ist dem Bewußtsein gegenwärtig, insofern sie Objekt für andere ist. Das bedeutet, daß ich mit einem Schlag Bewußtsein von mir habe, insofern ich mir entgehe, nicht insofern ich der Grund meines eigenen Nichts bin, sondern insofern ich meinen Grund außerhalb von mir habe.“<sup>10</sup>

Das Erschreckende an dieser Genese des Selbstbewußtseins ist, daß ich mir nun schon zum zweiten Mal entgehe. Das erste Mal war ich schon auf Grund des präreflexiven cogito nicht mit mir identisch. Nun wird mir meine Identität noch auf einer höheren Ebene geraubt. Derjenige, der mich so im Flur ertappt hat, hält mich für einen miesen, kleinen Schlüssellochgucker. Und durch die Unmittelbarkeit meiner Scham anerkenne ich, daß er recht hat.

Das aber heißt, daß ich das, was ich bin, nur durch den Anderen bin, der aber wieder nicht in mich hineinblickt, sondern mich nur nach meinen Handlungen beurteilen kann.

Ich will nicht tiefer und weiter in die äußerst komplexe Materie des Anderen eindringen. Wichtig ist jetzt nur, daß ich den Anderen zweifelsohne nicht nach der Art und Weise eines *An-sich*, sondern nach dem Modus eines anderen *Für-sich* auffasse. Meine Scham bestätigt mir unmittelbar, daß ich ihn nicht analog zu einem Blumenkohl wahrnehme, sondern ihn sogar soweit anerkenne, daß ich ihn als Richter über mich akzeptiere.

Eine weitere Auswirkung, die diese Anerkennung hat, bezieht sich auf die gegenständliche Welt. Bislang, auf der Ebene des präreflexiven cogito, war die Welt die meine. Alle Gegenstände meines Bewußtseins waren gefärbt durch meinen unreflektierten Umgang mit ihnen, die Intentionalität meines Bewußtseins. In dem Augenblick, in dem ich den Anderen als ebensolches Bewußtsein erfahre, ändert sich auch der Charakter der Welt: Sie ist nicht mehr nur auf meine Intentionen bezogen, sondern ebenso auf die Intentionen der anderen. Dies entfremdet mir die Welt. So wie sich die Welt um mich herum als ein Zentrum entfaltet, so entfaltet sie sich auf für den anderen, aber nun mit einem anderen Zentrum:

„Der Andere, das ist [...] die permanente Flucht der Dinge auf ein Ziel hin, das ich gleichzeitig in einer gewissen Distanz von mir als Gegenstand erfasse und das mir entgeht, insofern es um sich herum seine eigenen Distanzen entfaltet. [...] So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat.“<sup>11</sup>

Gerade dadurch, daß der Andere auftaucht, wird die Welt zu einem einsamen Ort für mich. Ich bin bloße, nichtige Subjektivität, die in eine kontigente Welt geworfen ist, deren Bedeutung mir insofern entgeht, als der Andere mit seiner der meinen ebenbürtigen Definitionsmacht mir meine Nichtigkeit zum Bewußtsein bringt.

Damit soll zumindest die Diskussion von *Das Sein und das Nichts* vorläufig abgeschlossen werden. Wir werden nachher, bei der Behandlung der *Kritik der dialektischen Vernunft*, noch einmal auf diese grundlegenden Strukturen zurückkommen müssen. Jetzt aber, sozusagen zur Entspannung, wechseln wir ganz grundsätzlich das Thema.

---

<sup>10</sup>Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1994, S.469f.

<sup>11</sup>Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1994, S.461.

## Kritik der dialektischen Vernunft

### Biographie II

Zunächst wieder ein kleiner biographischer Einschub. Nach der Niederschlagung von Nazi-Deutschland wurde Sartre zum philosophischen Star. Kein Wunder: In der Zeit des aufkeimenden kalten Krieges schien Sartres Existentialismus vielen Intellektuellen als Ausweg, um dem gesellschaftlichen Druck, sich zwischen den beiden Lagern des Kalten Krieges entscheiden zu müssen, zu entkommen.

In den ersten Jahren nach dem Krieg publizierte Sartre wie ein Wahnsinniger, inzwischen in seiner eigenen Zeitschrift, den *Temps Modernes*. Und neben der ausgedehnten Publizistik fand er noch Zeit, sich erneut auf das Abenteuer der praktischen Politik einzulassen. Er gehörte zu den Mitbegründern einer Art Partei des „Dritten Weges“, des 1948 gegründeten *Rassemblement démocratique révolutionnaire*. Doch auch dieser zweite Ansatz, praktisch Politik zu betreiben, scheitert. 1949 verläßt Sartre das *Rassemblement démocratique révolutionnaire* wieder, voller Enttäuschung über innere Streitigkeiten.

Erst 1952 wird Sartre sich erneut in die aktuelle Politik einmischen: Mit einem Mal wird der erklärte Antistalinist Sartre sich auf die Seite Moskaus schlagen. Auslöser war eine illegale Demonstration der KPF in Paris, die in „sechs Stunden Bürgerkrieg“<sup>12</sup> mündete. Unter lächerlichen Vorwänden wurde daraufhin der Fraktionsvorsitzende der KPF verhaftet: Tauben, die dieser zum Abendessen von einem Genossen geschenkt bekommen hatte, wurden in Brieftauben uminterpretiert, die für den Beweis eines kommunistischen Komplotts herhalten mußten.

Angesichts dieser Frechheit schäumte Sartre vor Wut, und er nahm, im Überschwang der Empörung, die Haltung eines dezidierten Anti-Anti-Kommunisten ein, die nur sehr schwer von der eines nützlichen Idioten Stalins zu unterscheiden war. Es sollte vier Jahre dauern, bis Sartre wieder zur Besinnung kam. Erst als 1956 der Aufstand in Ungarn niedergeschlagen wird, vollzieht Sartre erneut eine Kehrtwendung. Seine Erklärung dazu ist berühmt:

„Ich sage, daß eine Wiederaufnahme der Beziehungen zu denen, die heute die KPF führen. . . , nie wieder möglich sein wird. Jeder einzelne Satz, jede einzelne Geste von ihnen ist das Ergebnis von dreißig Jahren Lüge und Verknöcherung. . . “

Doch trotz dieser vehementen Absage gegenüber den real-existierenden Führern der KPF hält Sartre an der historischen Mission der Kommunisten fest:

„Heute kehren wir in die Rolle der Opposition zurück. . . Mit unseren Möglichkeiten von Intellektuellen, die von Intellektuellen gelesen werden, werden wir versuchen, zur Entstalinisierung der Kommunistischen Partei Frankreichs beizutragen.“<sup>13</sup>

<sup>12</sup>Dominique Desanti, *Les staliniens*, Paris 1975, zit. nach Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Reinbek 1988, S.509.

<sup>13</sup>Zit. nach Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Reinbek 1988, S.510.

Zu diesem Zweck, der Entstalinisierung des Marxismus, machte sich Sartre in der Folge an eine philosophische Kritik des Stalinismus, die gleichzeitig eine Rekonstruktion der revolutionären Dialektik sein sollte. Es dauert vier Jahre, bis 1960 schließlich der voluminöse Wälzer erscheint, den man als Sartres zweites philosophisches Hauptwerk ansehen muß: die *Kritik der dialektischen Vernunft*.

## Kritik des Stalinismus

Was auch immer die Schwächen von Sartres Philosophie sein mögen — seine beißende Kritik des Stalinismus sollte Pflichtlektüre für alle Linksradiكالen sein. Sartres Kritik des Sowjetmarxismus ist auch heute noch aktuell, weil sie sich weniger auf die Sowjetunion und deren wechselvolle Geschichte seit der Oktoberrevolution bezieht, als vielmehr die Haltung derjenigen Intellektuellen bloßstellt, die sich blind in falsche Loyalitäten verstricken, in ihrem Engagement für die kommunistische Sache ihre intellektuelle Pflicht zur Kritik vernachlässigen.

Die *Kritik der dialektischen Vernunft* stellt jedoch nicht Sartres erste philosophische Auseinandersetzung mit dem Stalinismus dar. Schon in den vierziger Jahren hatte Sartre mit dem Aufsatz *Materialismus und Revolution* eine äußerst scharfe Kritik des dialektischen Materialismus als einer konterrevolutionären Doktrin vorgelegt. Diese frühe Kritik wird nach dem Ungarn-Aufstand 1956 erneut aufgenommen, allerdings in veränderter Form.

Da die Veränderungen in der Kritik recht nützlich sind, um Sartres veränderte Auffassung vom Verhältnis des Existentialismus zum Marxismus darzustellen, springe ich hier noch einmal in das Jahr 1946 zurück, zu Sartres Aufsatz *Materialismus und Revolution*.

Was zunächst an diesem Aufsatz schockiert, ist Sartres krasse, offen ausgesprochene Ablehnung des Materialismus. Sartre bemüht sich nachzuweisen, daß der Materialismus eine mit der Revolution unvereinbare Doktrin darstellt. Die Revolution, der Umsturz aller Verhältnisse, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, kann nur als freie Tat von freien Menschen vorgestellt werden. Der Materialismus, der Sartre zufolge zwangsläufig ein Determinismus ist, kann aber nicht dazu taugen, einer derartigen, aus freiem Entschluß gefaßten Tat eine philosophische Begründung zu geben.

Wenn also Intellektuelle sich der kommunistischen Partei anschließen, dann tun sie es nur, um sich in den beruhigenden Schutz einer von ihrem Tun unabhängigen Wahrheit zu flüchten. Sie leugnen ihre Freiheit und damit ihre Verantwortung und entziehen sich damit ihrer eigentlichen Pflicht als Intellektuelle. „Ich habe schon Bekehrungen zum Materialismus gesehen: man tritt in ihn ein, wie in eine Religion.“ schreibt Sartre. „Der Anhänger Stalins glaubt an Marx, an Lenin, an Stalin, er läßt das Autoritätsprinzip gelten und behält schließlich den blinden und ruhigen Glauben, daß der Materialismus eine Gewißheit ist.“<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup>Jean-Paul Sartre, „Materialismus und Revolution“, in: *Drei Essays*, Frankfurt/M., Berlin 1986, S.69 und S.73. Kleine Anekdote am Rande: Diese Kritik von 1946 würzt Sartre mit einer Reihe gehässiger Bemerkungen über Roger Garaudy, der inzwischen, nach etlichen Irrungen und Wirrungen vom Intellektuellen im Dienste der Partei zum islamistischen Fundamentalisten und Auschwitz-Leugner mutiert ist.

Diese Kritik wäre nun nicht weiters bemerkenswert — daß der Beitritt zu einer Kommunistischen Partei für Intellektuelle immer auch die Forderung in sich schloß, zukünftig jeden intelligenten Gedanken zu unterdrücken, ist hinlänglich bekannt. Darin jedoch erschöpft sich Sartres Kritik nicht. Dieses beinahe religiöse Opfer des Intellekts nimmt, so Sartre, bei gläubigen Kommunisten eine ganz spezifische Form an, nämlich die eines harten und unbeugsamen Objektivismus. Sartre illustrierte dies an einer typischen Diskussion mit einem kommunistischen Intellektuellen:

„Die Trotzlisten, sagen wir zu ihm, sind im Irrtum; aber sie sind keine Polizeispitzel, wie ihr behauptet: Ihr wißt sehr gut, daß dem nicht so ist. Im Gegenteil, wird er uns antworten, ich weiß ganz gewiß, daß die Trotzlisten es tatsächlich sind: was sie im Grunde denken, ist mir gleichgültig; die Subjektivität existiert nicht. Aber objektiv betrachtet spielen sie das Spiel der Bourgeoisie, sie benehmen sich wie Lockspitzel und Angeber, denn ob man der Polizei unbewußt seine Mitwirkung leiht oder ihr vorsätzlich in die Hände arbeitet, kommt auf dasselbe hinaus. Wir entgegenen ihm, eben das laufe nicht auf dasselbe hinaus, und ganz objektiv betrachtet, seien das Verhalten des Trotzlisten und das des Polizisten einander nicht ähnlich. Er erklärt uns, daß das eine wie das andere gleich schädlich ist, daß die Wirkung aller beider darin bestehe, den Vormarsch der Arbeiterklasse zu bremsen.“<sup>15</sup>

Diese Kritik kann auf zwei Ebenen betrachtet werden. Die erste, einigermaßen banale Ebene beinhaltet nicht mehr, aber auch nicht weniger, als einen Aufruf zu mehr Genauigkeit in der Argumentation. Vorschnelle Verallgemeinerungen dienen zu nichts anderem als der Bestätigung des eigenen Glaubens, in den man sich aus Angst vor der eigenen Verantwortung geflüchtet hat. Doch in dieser Banalität erschöpft sich Sartres Kritik nicht. Auf einer zweiten, differenzierteren Ebene, finden wir eine spezifisch Sartresche Problematik wieder, die wir bereits aus *Das Sein und das Nichts* kennen: Die Problematik des Anderen.

Der Trotzlist, selbst wenn er „objektiv“ ein Konterrevolutionär sein sollte, was ja durchaus möglich ist, kann trotzdem nicht einfach als Hindernis auf dem Weg zum Kommunismus betrachtet werden. Er ist kein Ding, das nach der Art und Weise eines Baumstammes, der den Weg blockiert, interpretiert werden darf. Der Trotzlist ist — in der Terminologie von *Das Sein und das Nichts*, nicht *An-sich*, sondern *Für-sich*.

Hier geht es nicht um die abgestandene Moral, daß man den Trotzlisten „als Menschen“ ernstnehmen müsse — derart betrachtet würde ich ihn noch abstrakter behandeln, als wenn ich ihn einen Konterrevolutionär schimpfe. Vielmehr geht es darum, daß der Trotzlist, weil er ein Anderer ist, meine Sicht der Welt und der Revolution und der Zukunft der Menschheit in Frage stellen kann. Die Gewißheit meiner eigenen Position schwindet, weil offensichtlich ein Anderer eine andere Position einnimmt. Genau dies aber leugnet der überzeugte Stalinist. Er hat sich aus Furcht vor der Freiheit in die Sicherheit eines Glaubens geflüchtet und muß nun verzweifelt alle anderen, die seinen Glauben nicht teilen, in bloßes An-sich, in Dinge verwandeln, um seine Lebenslüge aufrecht erhalten zu können. Sartre bezeichnet

---

<sup>15</sup>Jean-Paul Sartre, „Materialismus und Revolution“, in: *Drei Essays*, Frankfurt/M., Berlin 1986, S.73.

deshalb auch den Materialismus der Stalinisten als „die Subjektivität derjenigen [...], die sich ihrer Subjektivität schämen.«<sup>16</sup> Man sieht, auf der Grundlage von Sartres existentialistischen Überlegungen könnte man eine ganze Theorie der stalinistischen Säuberungen verfassen.

Andererseits greift diese frühe Stalinismuskritik Sartres jedoch auch zu kurz. Das Problem ist ein praktisch politisches: Wie kann man denn überhaupt noch politisch aktiv werden, wenn jeder Trottel aufgrund der freien Wahl seiner Existenz meine Projekte in Frage stellen kann? Das Scheitern des *Rassemblement démocratique révolutionnaire*, das sich in endlosen internen Auseinandersetzungen zerfleischte, vermittelte Sartre recht anschaulich, wie der explizit anarchistische Standpunkt, den er in den vierziger Jahren einnahm, zur politischen Wirkungslosigkeit verdammt war.

Die Frage, die sich ihm deshalb Ende der fünfziger Jahre nach seinem stalinistischen Intermezzo stellt, ist die nach der Bedingung der Möglichkeit kollektiver Aktion, ohne die individuelle Freiheit in Frage zu stellen.

Bevor ich zum Abschluß dieses Vortrags kurz die dialektische Grundkonzeption skizziere, mittels derer Sartre den krassen Individualismus seiner früheren Arbeiten überwinden will, werfe ich noch einen Blick auf die Veränderungen in der Stalinismuskritik, die sich zwischen 1946 und 1960 vollzogen haben.

Während Sartre 1946 vor allem kritisierte, daß die Marxisten die ontologische Struktur des *Für-sich* mißachteten, so kritisiert er nun hauptsächlich, daß sie die Mehrdeutigkeit des *An-sich* nicht wahrhaben wollten. Im Prinzip ist das natürlich der selbe Vorwurf: Die Mehrdeutigkeit des *An-sich* resultiert natürlich daraus, daß die verschiedenen Menschen den Dingen einen unterschiedlichen Sinn beilegen; und umgekehrt verweist natürlich die Vieldeutigkeit der Welt auf den Riß des Nichts, der das je einzelne *Für-sich* durchzieht.

Es ist allerdings keine Spezialität der Stalinisten, daß sie diese Vieldeutigkeit der Welt leugnen. Das Problem betrifft die marxistischen Intellektuellen jeglicher Couleur. Sartre schildert empört die Reaktionen der unterschiedlichen marxistischen Strömungen zur sowjetischen Niederschlagung des ungarischen Aufstandes:

„Am 4. November, dem Tag der zweiten sowjetischen Intervention in Ungarn, hatte jede Gruppe, ohne irgendwelche Auskünfte über die Lage zu besitzen, schon Stellung dazu genommen: es handelte sich — für sie — entweder um eine Aggression der russischen Bürokratie gegen die Demokratie der Arbeiterräte oder um einen Aufstand der Massen gegen das bürokratische System oder um einen konterrevolutionären Versuch, den die Sowjets mit Mäßigung zurückzudrängen vermochten. Später gab es immer ausführlichere Nachrichten darüber, aber ich habe nichts davon vernommen, daß auch nur ein einziger Marxist seine Meinung geändert hätte.“<sup>17</sup>

Für den Marxisten, so Sartres Vorwurf, ist die Welt immer schon eine geschlossene Totalität, in der jedes Ereignis, bevor es überhaupt erst passiert, wie bei Hegel seinen Platz in

<sup>16</sup>Jean-Paul Sartre, „Materialismus und Revolution“, in: *Drei Essays*, Frankfurt/M., Berlin 1986, S.69.

<sup>17</sup>Jean-Paul Sartre, *Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik*, Reinbek 1979, S.22.

der apriorischen Struktur des Universums hat. Er klagt sie nun nicht mehr an, die irreduzible Individualität der einzelnen Menschen zu mißachten, sondern vielmehr, die ungeklärte Vieldeutigkeit der Welt zu ignorieren. Die eher moralisch gefärbte Kritik der vierziger Jahre verwandelt sich in eine erkenntnistheoretische Kritik. Und damit kann ich zum letzten Schritt meiner Ausführungen übergehen, einer leider allzu kurzen Skizze zumindest der Grundintention von Sartres Kritik der dialektischen Vernunft.

### **Dialektische Totalisierung**

Auch in der Kritik der dialektischen Vernunft wird die Irredizibilität der individuellen menschlichen Erfahrung nicht über Bord geworfen. Aber Sartre akzeptiert nun, im Gegensatz zu seiner Position in den vierziger Jahren, daß diese Individuen durchaus einige fast apriorisch zu nennende Gemeinsamkeiten haben. Die Geworfenheit ist nun nicht mehr eine jeweils komplett individuelle: auch wenn jedes Individuum vom anderen grundlegend verschieden ist, so gibt es doch gewisse Ähnlichkeiten der gesellschaftlichen Lage. Das tangiert die fundamentale ontologische Freiheit des Individuums zunächst nicht entscheidend. Das Individuum ist weiterhin das, was es aus sich macht. Aber die jeweilige Situation, in die sich das Individuum gestellt findet, definiert das Feld seiner Mittel. Und über dieses Feld der Mittel, das die möglichen Aktionen der Individuen begrenzt, vollzieht sich die Bewegung einer möglichen Vereinigung der Individuen.

Das heißt nicht, daß diese durch das Feld der Mittel definierten Gemeinsamkeiten zwischen den Individuen ein tatsächliches, ontologisches Apriori konstituieren würden. Auch wenn ich die Welt, die sich um mich herum anordnet, zu einer Totalität mit mir als Mittelpunkt ausbaue, reichen doch alle Gemeinsamkeiten mit anderen Menschen nicht dazu aus, dieser Welt eine überindividuelle Objektivität zu verleihen. Nach wie vor kann die von mir aufgebaute Ordnung der Dinge jederzeit durch den Anderen in Frage gestellt werden. Der Sinn meiner Welt beginnt in dem Augenblick zu bröckeln, in dem mir bewußt wird, daß ich nicht wahrhaft das Zentrum dieser Welt bin, daß der Andere so gut wie ich Zentrum sein kann und mir damit meine Welt entfremdet.

An dieser Stelle war Sartre in *Das Sein und das Nichts* stehengeblieben. Die Sinnlosigkeit der Welt, die Kontingenz meines Daseins kann letztendlich nicht überschritten werden. Die Kritik der dialektischen Vernunft versucht nun zu zeigen, daß in der gemeinsamen Aktion diese fundamentalen Differenzen ansatzweise überwunden werden können. Der entscheidende Begriff ist hier der der dialektischen Totalisierung.

Der Witz hierbei ist, daß Sartre mit diesem Begriff der Totalisierung etwas grundlegend Neues zur Geschichte der materialistischen Dialektik beiträgt. Anhand von Lukács hatte ich im ersten Vortrag dieser Reihe zu zeigen versucht, daß der für jede Dialektik zentrale Begriff der Totalität zwangsläufig idealistisch eingefärbt bleiben muß. Der Fall Horkheimer, Gegenstand des zweiten Vortrags, klärte uns hingegen darüber auf, daß eine materialistische Öffnung der Dialektik zwangsläufig zur Zerstörung von Dialektik, zur Depotenzierung in bloße Wechselwirkung münden muß. Kurzum: Ohne Totalität keine Dialektik, aber auch keine Totalität ohne Idealismus. Sartre versucht nun mit seiner Konzeption der Totalisierung den idealistischen Begriff der Totalität in eine andere Richtung zu überwinden, als

Horkheimers „Öffnung“ der Dialektik: Sartre propagiert nicht wie Horkheimer ein bißchen weniger Totalität, um dem Idealismus zu entkommen, sondern im Gegenteil mehr Totalität.

Wie soll man das verstehen? Sartre geht davon aus, daß es nicht eine, sondern in der Tat viele Totalitäten gibt, und zwar so viele, wie es Menschen gibt. Jeder Mensch ist das Zentrum einer dialektischen Totalität—das ist die Wahrheit des Idealismus. Aber, wie wir auch schon wissen, ist diese Totalität aufgrund der fundamentalen Nichtidentität, die am Grunde jeder individuellen Existenz lauert, permanent in Frage gestellt. Aufgrund der fundamentalen Nichtigkeit meines eigenen Daseins bin ich mir bewußt, daß meine Totalität so gut wie jede andere ist. Die Totalität, die die Welt des Anderen darstellt, hebt die Totalität meiner Welt auf und umgekehrt.

Doch dieser Raub der Welt, den der Andere begeht, ist kein zwangsläufiges Schicksal. Hier nun tritt die Bewegung der Totalisierung, die die einzelnen Totalitäten in Frage stellt und auf ein neues Niveau hebt, auf. In der gemeinsamen Aktion erwächst den Gegenständen der äußeren Welt ein Sinn, der sie, zumindest teilweise, zu Kollektivgegenständen macht. Zwar ist letztendlich der Sinn auch der Kollektivgegenstände für jeden ein etwas anderer—aber sie haben auch einen mehr oder minder gemeinsamen Sinn, je nach dem, wie ich mich gemeinsam mit anderen darauf beziehe.

Die Bewegung der Totalisierung überwindet also die Begrenztheit der individuellen Totalitäten; ihr Ziel ist es, die unvermittelte Vieldeutigkeit der Welt in Richtung auf einen allen gemeinsamen Sinn zu überschreiten. Tatsächlich wird zwar ein einheitlicher Sinn der Welt niemals zu realisieren sein—Sartre würde dies auch gar nicht als wünschenswert erachten; die Bewegung der Totalisierung ist eine unendliche Anstrengung, die, solange es Menschen gibt, nie zu Ende sein wird. Aber die harten Differenzen, die den jeweilige Sinn der Welt, wie er sich für verschiedene Klassen und Völker darstellt, von einander scheidet, kann Sartre zufolge in der revolutionären Aktion überwunden werden.

Hier kommt den gesellschaftlichen Gruppen, vor allem dann den unterdrückten Klassen und Völkern, eine ganz besondere Bedeutung zu. Sie bilden, aufgrund der gesellschaftlichen Situation, in die sie sich ohne ihr Zutun gestellt finden, die ersten Keime zur Überwindung der Trennungen. Ihr gleichermaßen beschränktes Feld der Mittel zwingt sie zur Zusammenarbeit. In einem gemeinsamen Kampf, der zu Assoziationen auf immer höherem Niveau führt, kann der Sinn der Welt sukzessive vereinheitlicht werden.

Wie die Kritik einer derartigen Konzeption vom Standpunkt der kritischen Theorie her auszusehen hätte, braucht nicht langatmig ausgeführt werden: Tatsächlich, so würde Adorno resigniert feststellen, ist die Vereinheitlichung der Welt schon viel weiter fortgeschritten, als es irgendjemand lieb sein könnte. Doch um eine derartige Kritik an Sartre soll es hier nicht gehen. Der nächste Vortrag wird vielmehr Foucaults Kritik an diesem Humanismus Sartres genauer unter die Lupe nehmen.

Allerdings, die wohl einzig realistische Alternative zu einer derartigen Konzeption der Totalisierung hat der Sartre von *Das Sein und das Nichts*, der noch jede Totalisierung verschmähte, bereits vorweggenommen:

„So läuft es auf dasselbe hinaus, ob man sich einsam betrinkt oder Völker lenkt.  
Wenn eine dieser Tätigkeiten die andere übertrifft, so nicht wegen ihres realen

Ziels, sondern wegen des Grades an Bewußtsein, das sie von ihrem idealen Ziel hat; und in diesem Fall wird es geschehen, daß der Quietismus des einsamen Trinkers der müßigen Geschäftigkeit des Lenkers von Völkern überlegen ist.“<sup>18</sup>

---

(3.3.1997)

---

<sup>18</sup>Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1994, S.1071.