

Entfremdung, Befreiung und Freiheit als
Singularität:
Eine Untersuchung der dreifachen Entfremdung in
Sartres „Critique de la Raison Dialectique“

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von
Sören Nicolas Lampe
aus
Meyrin, Schweiz
2021

Referent: Prof. Dr. Michael Brüggem

Korreferent: Prof. Dr. Axel Hutter

Tag der mündlichen Prüfung: 10.12.2019

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	9
1.1	Titel und Absicht der CRD	9
1.2	Freiheit und Entfremdung und der Aufbau der CRD	14
1.3	Vertiefung als Methode der CRD	17
2	Einleitung der CRD	23
2.1	Sartres dialektische Landkarte	23
2.2	Die dialektische Methode der CRD	27
2.3	Totalität und Totalisierung	29
I	Praxis und Reziprozität: Subjektivität des Menschen	35
3	Der abstrakte Mensch	37
3.1	Praxis und Dialektik	38
3.1.1	Bedürfnis und Praxis	38
3.1.2	Partielle Totalität und Praxis	48
3.1.3	Subjektivität und deren Überformung	55
3.2	Reziprozität: Dyade und Triade	61
3.2.1	„Fait permanente“: Die Zwischenmenschlichkeit	61
3.2.2	Dyade	63
3.2.3	Anerkennung	67
3.2.4	Einheit der Dyade: Triade	73
II	Alteration und Entfremdung: Objektwerdung des Menschen	79
4	Grundlagen der Entfremdung	81
4.1	Übergang zur Konkretion: La rareté [Die Knappheit]	81
4.1.1	Grundlagen der individuellen und soziale Alterität	82
4.1.2	Primitive Entfremdung	88
4.2	Die bearbeitete Materie	96
4.2.1	Vom Positiven zum Negativen	96
4.2.2	Von der Praxis zur Anti-Praxis	98
4.2.3	Sartre, Hegel und Marx und das Überformen der Materie	104

5	Individuelle Entfremdung	109
5.1	Forderung, Interesse und Schicksal	110
5.1.1	Forderung	110
5.1.2	Interesse und Schicksal	113
5.2	Freiheit und Notwendigkeit	119
5.2.1	Freiheit <i>ex negativo</i>	119
5.2.2	Notwendigkeit als „Schicksal der Freiheit in Exteriorität“	123
5.3	Individuelle Subjektivität	126
5.3.1	Materielle Objektivität und Subjektivität	126
5.3.2	Ideologische Objektivität und Subjektivität	131
6	Wert	137
6.1	Entfremdung der Erkenntnis	138
6.2	Wert und Entfremdung	141
7	Zwischenmenschliche Verdinglichung	147
7.1	Gruppe, Kollektiv und Alterität	148
7.1.1	Definition von Gruppe und Kollektiv	148
7.1.2	Alterität der Serie	150
7.1.3	Serialität und Ohnmacht: Direkte und Indirekte Beziehung	154
7.2	Heteronomie und zwischenmenschliche Entfremdung	157
7.2.1	Markt und Inflation	157
7.2.2	La Grande Peur	159
7.2.3	Heteronomie	162
8	Unfreiheit und der Weg der Befreiung	167
8.1	Atomisierung und Mystifizierung	167
8.2	Befreiung	174
8.2.1	Ziel der Befreiung	174
8.2.2	Widerspruch und dessen Auflösung	176
III	Befreiung: Die Gruppe als Subjekt	181
9	Die Befreiung durch die Gruppe	183
9.1	Vorbemerkungen	184
9.1.1	Die Frage nach dem Naturzustand	184
9.1.2	Ein gemeinsames Bedürfnis?	189
9.1.3	Außenbestimmung	192
9.1.4	Die Notwendigkeit wird Freiheit	194
9.1.5	Schemata, Regulatives Ideal der Gruppe und <i>Décalage</i>	195
9.2	Die Gruppe in Fusion: Der Sturm auf die Bastille	197
9.2.1	Paris vor dem 14. Juli	197
9.2.2	Der 14. Juli	199

9.3	Der Dritte: Reflexion auf die Gruppe-in-Fusion	202
9.3.1	Interiorität/Exteriorität und Immanenz/Transzendenz	202
9.3.2	Vermittelte Wechselseitigkeit	205
IV	Gemeinsame Freiheit: Die Gruppe als Subjekt-Objekt	211
10	Für-Sich-Setzen der Gruppe: Der Eid	213
10.1	Die ersten beiden Momente des Eides	214
10.1.1	Die Permanenz der Gruppe	214
10.1.2	Momente des Eides	216
10.2	Terror und Brüderlichkeit	219
10.3	Menschwerdung des Menschen	222
10.3.1	Recht und Pflicht	222
10.4	Selbstaffektion der Gruppe und Freiheit	225
V	Zwischenmenschliche Entfremdung: Die Gruppe wird Objekt	231
11	Degradation der Gruppe	233
11.1	Lebendige und degradierte Gruppen	233
11.2	Der Weg zur Versteinerung	236
11.3	Zentralisierung, Staat und Bürokratie	238
11.4	Radikale zwischenmenschliche Entfremdung	243
12	Schluss	247
	Literatur	255

Hinweis:

Die Zitate aus CRD werden sowohl in der französischen Ausgabe als auch in der deutschen Übersetzung nachgewiesen. Die deutschen Übersetzungen sind diese entnommen. Abweichungen sind in den Fußnoten kenntlich gemacht.

Den Nachweisen von EN wird die Seitenzahl der deutschen Ausgabe durch „/“ beiseite gestellt. Bspw. bedeutet „EN, S. 158/41“, sie Seite 158 der frz. Erstausgabe von 1943 und Seite 41 der deutschen Ausgabe von 2014.

Danksagung:

Diese Arbeit wäre nicht ohne die Unterstützung meiner Eltern entstanden. Ich möchte mich auch für den Rückhalt durch Andere bedanken, insbes. bei M. A. und I. M.-F. Außerdem bin ich Herrn Prof. M. Brüggen zu Dank verpflichtet, bei dem ich Spinozas Philosophie kennengelernt habe. Er hat mich auch auf Sartre aufmerksam gemacht und immer Geduld mit mir bewiesen.

„Die Welt wird durch Gesetze regiert, nicht, wie man allzulang geglaubt hat, durch Einfälle, und das höchste Gesetz besteht in einer fortwährenden Weiterentwicklung zu aufeinanderfolgenden Harmonien. Alles, was mit diesem Zustand der Dinge übereinstimmt, kann vorübergehend als fertig angesehen werden.“¹

¹Georges Clemenceau. *Claude Monet. Betrachtungen und Erinnerungen eines Freundes*. München: Insel Taschenbuch, 1989, S. 74.

Kapitel 1

Einleitung

1.1 Titel und Absicht der „Critique de la Raison Dialectique“ [CRD]

Der Titel von Sartres „Critique de la Raison Dialectique“ [CRD] ist qua *genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus* eine Kritik an und durch die Vernunft und offenbar an Kants „Kritik der reinen Vernunft“ angelehnt. Es handelt sich um eine Kritik *an* der Vernunft, insofern ihr Geltungsbereich bestimmt wird, und um eine Selbstkritik *durch* die Vernunft, insoweit die dialektische Vernunft nur durch sich selbst bzw. von innen erkannt werden kann. Die Kritik trennt damit ihren Anwendungsbereich und ihre Wahrheitsfähigkeit gegenüber der analytischen Vernunft ab.¹ Sartre ist ebenso wie Kant daran gelegen, „la limite, la validité et l’étendue de la Raison dialectique“ [die Grenzen, (die) Gültigkeit und (die) Reichweite der dialektischen Vernunft]² respektive „sens et la portée de la Raison dialectique“ [Sinn und Geltungsbereich der dialektischen Vernunft]³ zu bestimmen. Der Gegenstandsbereich der *dialektischen* Vernunft, den sie selbst hervorbringt, ist die Einheit der Pluralität der menschliche Praxen vermittelt der bearbeiteten Materie, die die Praxen aufhebt, oder kurz: die Geschichte. Und so wie Kant Prolegomena für eine künftige Metaphysik dargelegt hat, um deren Begriffe jenseits der Natur und diesseits eines absoluten Idealismus zu sichern, beabsichtigt Sartre „Prolégomènes à toute anthropologie future“ [Prolegomena zu einer jeden künftigen Anthropologie],⁴ die den Menschen bzw. die individuelle Totalisierung in und durch die Geschichte auf eine rationale Basis zwischen bloßer Determination und absoluter

¹Sartre schreibt: „La *Critique*, en effet, prend son sens étymologique et naît du besoin réel de séparer le vrai du faux, de limiter la portée des activités totalisantes pour leur rendre leur validité.“ [Die *Kritik* leitet ja ihren etymologischen Sinn und ihre Entstehung aus dem realen Bedürfnis ab, das Wahre vom Falschen zu trennen und die Reichweite der totalisierenden Aktivitäten abzustecken, um ihnen wieder Gültigkeit zu verleihen.] Jean-Paul Sartre. *Critique de la raison dialectique: Tome I. Théorie des ensembles pratique*. Paris: Gallimard, 1985 [1960] (im folgenden zit. als CRD), S. 166; Jean-Paul Sartre. *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1967 [1960] (im folgenden zit. als KDV), S. 51; vgl. zur Kritik auch: Jean-Michel Salanskis. „Sartre, Kant et la sérialité“. In: *Dialectique, littérature avec des esquisses inédites de la "Critique de la raison dialectique"*. Hrsg. von Florence Caeymaex, Grégory Cormnan und Benoît Denis. Bd. 10. Études sartriennes. Bruxelles: Ousia, 2005, S. 25–54.

²CRD, S. 138; KDV, S. 22.

³CRD, S. 598; KDV, S. 535.

⁴CRD, S. 180; KDV, S. 57.

Unbedingtheit stellt. Sartres CRD fundiert also eine Theorie des sozialen, geschichtlichen Menschen und nicht, wie man vielleicht meinen könnte, eine Normativität politischer Handlung.⁵ Auch ist die Kritik Kants wie die Sartres als Reaktion auf eine falsche Auffassung der reinen bzw. dialektischen Vernunft in der Schulphilosophie des 18. Jahrhundert respektive in der marxistischen Literatur entstanden, die eine Spiegelfechtereie über metaphysische Gegenstände wie Gott oder die Arbeiterklasse anstellen.⁶

Anders als Kant freilich bestimmt Sartre die Vernunft als „dialektische“. Dadurch vereinigt Sartre das, was bei Kant als theoretische Vernunft oder „Prolegomena“ einer praktischen Vernunft vorangehen muss. In EN fragt Sartre nach dem Verhältnis der Erkenntnis zum „Sein der Erkenntnis“.⁷ „[La] indépassable contradiction entre la connaissance de l'être et l'être de la connaissance“ [(Der) unlösbare Widerspruch zwischen der Erkenntnis des Seins und dem Sein der Erkenntnis]⁸ beschäftigt Sartre auch in der CRD. Und in der Fußnote in EN im Zusammenhang mit dem Problem des „Seins der Erkenntnis“ antizipiert Sartre bereits, dass der Ansatz in EN, vom individuellen *cogito* auszugehen, erweitert werden muss, indem man das *cogito* praktisch überformt.⁹ Ich verstehe die CRD in diesem Sinne als Fortführung des ontologischen Unternehmens in EN, wo die Interiorität, die hier eine Inhärenz des *cogitos* ist, sowie die Transzendenz und Faktizität des individuellen *cogitos* erörtert wird. In CRD, die die in EN entwickelte Ontologie voraussetzt, öffnet Sartre den Horizont der Interiorität des Bewusstseins zu Gunsten der Immanenz der Praxis, die immer schon materiell vermittelt ist. Qua Praxis kann der Mensch seine Interiorität entäußern und integriert damit Exteriorität sowie andere Interiorität in seine Immanenz.¹⁰ Das Thema ist nicht mehr die phänomenologische Ontologie des *cogito*, sondern das Leben.¹¹

Mit der Vermittlung der Materie und der Doppelbewegung von Entäußerung und

⁵Ebenso ist Sartres „L'Être et le Néant“ [EN] eine phänomenologische, d. h. deskriptive Ontologie, die nicht ohne weiteres das Fundament einer Moralphilosophie legt. Vgl. zum Fehlen von Normativität in CRD und EN: Robert Misrahi. „L'inachèvement pratique de la philosophie de Sartre“. In: *Études sartriennes*. Hrsg. von Geneviève Idt. Bd. 4. Cahiers de Sémiotique 18. Nanterre: Centre de Sémiotique Textuelle, 1990, S. 9–24.

⁶Hartmann schreibt, dass die CRD „Distanzierung von der dogmatischen Metaphysik [... und] spezieller von der dialektisch-materialistischen Metaphysik“ ist. Klaus Hartmann. „Sartres Sozialphilosophie eine Untersuchung zur „Critique de la raison dialectique I““. In: *Die Philosophie J.-P. Sartres. Zwei Untersuchungen zu L'être et le néant und zur Critique de la raison dialectique*. 2. Aufl. Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 48.

⁷Jean-Paul Sartre. *Das Sein und das Nichts*. Hamburg: Rowohlt, 2014 [1943] (im folgenden zit. als SN), S. 18/17.

⁸CRD, S. 143; KDV, S. 25.

⁹In der Fußnote heißt es: „Es versteht sich von selbst, daß jeder Versuch, das <percipere> durch eine andere *Haltung* der menschlichen-Realität zu ersetzen, ebenso unfruchtbar bliebe. Wenn man annähme, daß sich das Sein dem Menschen im «Handeln» offenbarte, müßte man freilich das Sein des Handelns außerhalb der Aktion sichern.“ SN, S. 18/17 Diese Aussage ist gegen eine Absicht gerichtet, die mit der Erkenntnis statt dem Sein beginnt. Man muss mit dem Sein des *cogito* oder eben, nach CRD, des Handelns oder der Praxis beginnen.

¹⁰Zur Differenz der Begriffe „Immanenz“ und „Inhärenz“ am Beispiel Spinoza und Leibniz vgl.: Mogens Lærke. „Immanence et extériorité absolue“. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 134.2 (2009), S. 169–190.

¹¹„Mais il ne s'agit pas, ici, de questionner la conscience sur elle-même: l'objet qu'elle doit se donner est précisément la vie“. [Aber es geht hier nicht darum, das Bewußtsein über sich selbst zu befragen: Der Gegenstand, den es sich geben muß, ist eben gerade das Leben]. CRD, S. 167; KDV, S. 53.

Interiorisierung geht einher, dass der phänomenologische Ansatz in EN zu einer dialektischen Methode überformt wird. In CRD möchte Sartre die Möglichkeit einer Anthropologie entwickeln, indem er die Pluralität von Praxis und die Vermittlung der Materie untersucht. Indem Sartre in der CRD vom Praktischen ausgeht, kommen in CRD neue Phänomene in den Blick. Z. B. eine konstruktive Sozialität, die die Vermittlung der Materie zur Bedingung hat, während nach EN Bewusstseine einander ihre Transzendenz transzendieren.

Die Bestimmung der Vernunft als „dialektische“ ist also einerseits eine Erweiterung des Gegenstandsbereiches und andererseits eine Verschiebung von der Ontologie zu einer Philosophie der Aktion, die die Verstrickung der menschlichen Realität berücksichtigt. Der Mensch ist nicht nur individuell frei und zeitlich, sondern auch materiell und geschichtlich. Die Aufgabe der CRD ist es, die „dialectique comme logique de l'action créatrice, c'est-à-dire, en définitive, comme logique de la liberté“ [Dialektik der Logik als schöpferische Aktion, das heißt letztlich als Logik der Freiheit] darzustellen.¹² Die konkrete, historische Aktion, die in diachrone und synchrone Strukturen eingebettet ist, ist die Praxis.¹³ Da uns als situierten Wesen nur eine historische Praxis zugänglich ist, schreibt Sartre: „Il faut donc voir au niveau de la praxis individuelle [...] quelle est la rationalité proprement dite de l'action.“ [Wir müssen also auf der Stufe der individuellen Praxis erkennen, welches die eigentliche Rationalität der Aktion ist.]¹⁴ Sartre geht von der Praxis aus, die uns zugänglich ist und zur Aktion als abstrakte Bestimmung der menschliche Handlung zurückführt, die ihrerseits im Bedürfnis eines Organismus fundiert ist. Der Ausgangspunkt in Band I der CRD und Zielpunkt in Band II ist die individuelle Praxis respektive dessen Bedingung: das Bedürfnis.¹⁵

Es fällt ein Bruch ins Auge zwischen den „Quéstions de méthode“ [QM], die der französischen Ausgabe vorangestellt und drei Jahre zuvor in einer polnischen Zeitschrift erschienen ist, den beiden Teilen der Einleitung zu CRD einerseits und dem Haupttext andererseits. Dieser betrifft die Freiheit. Anders als man es nach QM erwarten würde, muss die Freiheit in der CRD erst gewonnen und abgeleitet werden. Sie ist nicht vorausgesetzt, sondern der Text der CRD beginnt und endet¹⁶ stattdessen mit dem Bedürfnis des Organismus: „[t]out se découvre dans le *besoin*“ [(a)lles entdeckt sich

¹²CRD, S. 184; KDV, S. 72; vgl. auch die „dialectique comme logique vivante de l'action“ [Dialektik als lebendige Logik der Aktion]: CRD, S. 156; KDV, S. 39.

¹³Catalano unterscheidet in seiner Arbeit eine „nonhistorical action, called simply «action» from historical action, called «praxis»“: Joseph S. Catalano. *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason*. Chicago und London: University of Chicago Press, 1986, S. 95.

¹⁴CRD, S. 194; KDV, S. 84.

¹⁵Vgl. zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der zweiten Kritik: Ronald Aronson. „Sartre's Turning Point. The Abandoned *Critique de la raison dialectique*, Volume Two“. In: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp und Lewis Edwin Hahn. The Library of Living Philosophers. La Salle, Illinois: Open Court, 1981. Kap. 28, S. 685–708; eine Reaktion darauf und eine andere Einschätzung bietet: Juliette Simont. „The Critique of Dialectical Reason: From Need to Need, Circularly“. In: *Yale French Studies* 68 (1985), S. 108–123; vgl. schließlich auch: Ronald Aronson. „Sartre and the Dialectic: The Purpose of Critique II“. In: *Yale French Studies* 68 (1981), S. 85–107; Ronald Aronson. „Sartre's Return to Ontology: Critique, II, Rethinks the Basis of L'Être et le Néant“. In: *Journal of History of Ideas* 48.1 (1987), S. 99–116.

¹⁶Vgl. zur Rolle des Bedürfnisses als Anfangs- und Endpunkt auch: Simont, „[The Critique of Dialectical Reason: From Need to Need, Circularly](#)“.

durch das *Bedürfnis*].¹⁷ Dann bildet Sartre materiell nach, was er in EN auf phänomenologischer Ebene gezeigt hat: Das Nichts des einen Seinsbereiches, d. h. Für-sich-Sein oder Organisches, enthüllt den anderen Seinsbereich, d. h. das An-sich-Sein oder das Anorganische. Aus dieser Betrachtung werden alle weiteren Phänomene wie die Zeitlichkeit und die soziale Interaktion gewonnen; ebenso wird daraus die menschliche Freiheit als deren Bedingung deduziert und eben nicht vorausgesetzt. Indem Sartre die Aktion auf den Organismus zurück führt, kann er die Dualität der beiden Seinsbereiche als Einheit denken, denn die Exteriorität des Anorganischen ist in die Interiorität des Organischen integriert.¹⁸ Die dialektische Vernunft jedenfalls setzt sich als Kritik innerhalb der Praxis und als eines ihrer Momente.¹⁹

Mit der Freiheit, die aus der Praxis folgt, geht auch dessen Anderes einher: die Entfremdung.²⁰ Die Praxis bringt also Freiheit und Entfremdung hervor.²¹ Und indem die Praxis im Bedürfnis und diese im Organismus fundiert ist, können wir sagen, dass der Organismus nicht nur die obengenannten Seinsbereiche enthüllt, sondern ebenso Freiheit und Entfremdung. Wenn wir die Freiheit untersuchen wollen, müssen wir auch die Entfremdung analysieren. Sartre äußert sich dezidiert in einem späteren Interview: „Ich glaube, daß eine Theorie der Freiheit, die nicht zugleich erklärt, was Entfremdungen sind, in welchem Maße die Freiheit manipuliert, pervertiert und gegen sich selbst gekehrt werden, tatsächlich eine grausame Täuschung sein kann, wenn man nicht versteht, was diese Theorie alles impliziert, und glaubt, die Freiheit sei überall.“²²

Die Notwendigkeit wiederum ist nicht Gegenbegriff zur Freiheit, sondern deren Komplement: die „rationalité dialectique [...] doit se présenter comme l’unité dialectique et permanente de la nécessité et de la liberté.“ [dialektische Rationalität (...) muß sich als permanent dialektische Einheit von Notwendigkeit und Freiheit erweisen.]²³ Wahre Freiheit geht damit mit ihrer Notwendigkeit einher. Daher spricht Sartre auch in der Überschrift des zweitens Buches des ersten Bandes der CRD von „[l]’équivalence de la liberté comme nécessité et de la nécessité comme liberté“ [(der) Äquivalenz der Freiheit als Notwendigkeit und der Notwendigkeit als Freiheit]. Daraus folgt, dass dem Subjekt die eigene Freiheit, nachdem sie als Freiheit von etwas exponiert wird, zuerst als Begründung der Knechtschaft und als umgekehrte Freiheit im Interesse erscheint.²⁴ Sie wird danach als Anerkennung im Anderen offenbart, vom Anderen gegen einen selbst

¹⁷CRD, S. 194; KDV, S. 84, wir übersetzen „entdeckt“ statt „erklärt“.

¹⁸Simont, „The Critique of Dialectical Reason: From Need to Need, Circularly“, v. a. S. 121.

¹⁹CRD, S. 165; KDV, S. 50; vgl. zum Denken als Moment der Praxis: CRD, S. 154, 176; KDV, S. 37, 63.

²⁰„Il ne serait pas concevable en effet que l’activité humaine fût aliénée ou que les relations humaines puissent être réifiées si quelque chose comme l’aliénation et la réification n’était donné dans la relation pratique de l’agent à l’objet de l’acte et aux autres agents.“ [Es wäre nämlich undenkbar, daß die menschliche Aktivität entfremdet würde oder daß die menschlichen Beziehungen *verdinglicht* werden könnten, wenn so etwas wie Entfremdung und die Verdinglichung nicht in der *praktischen* Beziehung des Handelnden zum Handlungsobjekt und zu den anderen Handelnden gegeben wäre.] CRD, S. 181FN1; KDV, S. 69FN1.

²¹Wir antizipieren damit eine gewisse sprachliche Ungenauigkeit, die auch bei Knecht und Simont zu finden ist, wo wir mit diesen schreiben werden, dass die Freiheit die Entfremdung hervorbringt; beide sind logisch in der Praxis fundiert.

²²Vgl.: Jean-Paul Sartre. „Selbstporträt mit siebzig Jahren“. In: *Sartre über Sartre*. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997 [1975], S. 202–276, S. 274.

²³CRD, S. 154; KDV, S. 36–7.

²⁴CRD, S. 292, 329; KDV, S. 193, 234. Die Stellen davor exponieren sie abstrakt (193/83) oder metaphorisch als Freiheit der Meere (279-80/179-180).

benutzt, als Souveränität des Dritten antizipiert oder in der liberalistischen Auffassung als Freiheit des Vertrages bezeichnet.²⁵ Als positive Freiheit zu etwas taucht sie dagegen erst im Zusammenhang mit der Notwendigkeit auf.²⁶ Freiheit muss die Gesetzmäßigkeiten durchschauen, durch die die Praxis in der Materie zunächst als Objekt gesetzt und dann qua Rückläufigkeit ver-ändert wird; wenn sie die Wirkung auf künftige Praxen versteht, kann sie lernen, ihre Praxis selbst zu präfabrizieren und auf diese Weise autonom zu werden.

Indem sich alles vom Bedürfnis aus entdeckt [se découvrir], können wir zwei weitere Merkmale des Textes antizipieren: Erstens wird uns das Wir in seiner reflexiven Form vor allem in Sartres Einleitung vielfach begegnen, wo er die Dialektik exponiert; sie spiegelt die „circularité dialectique“ [dialektische Zirkularität] wieder.²⁷ Zweitens deutet Sartres Verwendung von „découvrir“ [entdecken] und „dévoiler“ [enthüllen] darauf hin, dass zwei Perspektiven der dialektischen Erfahrung zu unterscheiden sind: Einerseits die des Philosophen oder für-uns, der die Erfahrung bereits hinter sich hat und der das Subjekt beobachtet, beschreibt und dessen Erfahrungen zusammenfasst; und zweitens das epistemologisch-praktische Subjekt für-sich, das die Erfahrung macht.²⁸ Im ersten Fall spricht Sartre vom „Entdecken“ eines Phänomens; im zweiten Fall spricht er vom „Enthüllen“ durch das Subjekt, das mit der Materie interagiert.²⁹

Für uns ist die Verwendung dieser differenzierten Termini ein Hinweis auf die Methodik, an der sich Sartre in der CRD orientiert: Sartres Werk ist als eine *Erfahrung der Praxis* konzipiert. Damit rückt der Text in die Nähe der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ (PG), die als „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns“ angelegt war.³⁰ Statt einer inhaltlichen Ausrichtung an Hegels Rechtsphilosophie (PR), wie sie Klaus Hartmann ausmacht, betone ich also die methodische Verwandtschaft mit der PG.³¹ Es sei jedoch darauf aufmerksam gemacht, dass Sartres CRD das philosophische Subjekt, das fähig ist, die CRD zu schreiben, nicht erreicht; in Sartres CRD, wo an die Stelle einer Synthese die Geschichte tritt, bleibt das Subjekt problematisch, das diese Erfahrungsgeschichte der Praxis reflektieren kann; die Praxis müsste dazu sich selbst

²⁵CRD, S. 222, 247, 297, 317; KDV, S. 116, 144, 199, 220.

²⁶CRD, S. 335; KDV, S. 241.

²⁷CRD, S. 271; KDV, S. 170.

²⁸Biemel spricht im Zusammenhang mit Hegels „Phänomenologie des Geistes“ von einer „Verdopplung (...) in den Erfahrenden (...) und den Philosophen, der die Erfahrung (...) in ihrer Notwendigkeit begreift.“ Vgl.: Walter Biemel. „Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre“. In: *Tijdschrift voor Philosophie* 20.2 (1958), S. 269–300, S. 278.

²⁹Sartre hält die Unterscheidung der Termini nicht konsequent durch, was auch an der mangelnden Überarbeitung des Textes gelegen ist oder der Tatsache, dass er während der Zeit, in der er die CRD schrieb, Amphetamine genommen hat, wie er zugibt. Jean-Paul Sartre u. a. „The Interview“. In: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp und Lewis Edwin Hahn. The Library of Living Philosophers. La Salle, Illinois: Open Court, 1981, S. 5–51, S. 11 In der deutschen Übersetzung schließlich geht die Trennung der Verben „découvrir“, „dévoiler“ und auch „révéler“ leider völlig verloren, die dort unterschiedslos mit „enthüllen“, „entdecken“ oder „offenbaren“ übersetzt werden.

³⁰Vgl. die Einleitung von Bonsipen S. XIX: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988.

³¹Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Bd. 7. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986; vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“; [und: Klaus Hartmann. „Sartres’s Theory of Ensembles“. In: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp und Lewis Edwin Hahn. The Library of Living Philosophers. La Salle, Illinois: Open Court, 1981. Kap. 26, S. 630–659, v. a. S.659FN57.

theoretisch einholen.³² In Kants Kritiken ist dieses Problem umgangen, indem der „Kritik der praktischen Vernunft“ die „Kritik der reinen Vernunft“ vorangeht. Und in Hegels PG sind die verschiedenen Perspektiven des Bewusstseins im absoluten Wissen aufgehoben und erschließen sich von diesem her. Beiden ist gemein, dass sie eine Grenze denken, die ihre Grenze nicht nur formal, sondern inhaltlich bestimmt. Indem Sartres CRD offen ist, gibt es keine Grenze qua System; die Geschichte als Totalisierung soll die individuellen Totalisierungen einschließen und sie von innen her verständlich machen; aber damit ist nur die Außenperspektive des Philosophen artikuliert, ohne die Innenperspektive des phänomenologischen Subjekts eingeholt zu haben. Daraus ergibt sich, dass die CRD das Problem ihrer eigenen Denkbarkeit nicht löst; Sartres Bemerkungen in der Einleitung werden unzureichend bleiben und nur exponieren, dass er einen Weg zwischen Hegels Idealismus und einem undenkbaeren Materialismus beschreiten möchte.

1.2 Freiheit und Entfremdung und der Aufbau der CRD

Da der Freiheitsbegriff mit dem Entfremdungsbegriff als dessen Anderssein im gemeinsamen Grund der Praxis fundiert ist, stellen wir die beiden in den Mittelpunkt unserer Arbeit. Die Praxis, Entäußerung der Interiorität und Rück-Verinnerung der Exteriorität, und dann das Freiheitsphänomen bzw. die Spontanität, die aus dem Nichts des Bewusstseins respektive des Bedürfnisses erwächst, induzieren die dialektische Erfahrung; die Alterität scheint demgegenüber sekundär; sie ist bereits jedoch mit der Praxis gegeben. Wir vom Begriff der „Entfremdung“ und dessen Erscheinungsformen aus, um den Begriff der „Freiheit“ zu gewinnen, denn die Formen der Entfremdung dienen uns als Kriterium, die „Stufen der Erfahrung“ zu unterscheiden:

„L’aliénation — cela va de soi — est un phénomène beaucoup plus complexe et dont les conditions, nous le verrons, se situent à tous les niveaux de l’expérience.“ [Die Entfremdung (...) ist ein wesentlich komplexeres Phänomen, dessen Bedingungen, wie wir sehen werden, auf allen Stufen der Erfahrung anzutreffen sind].³³

Wir werden sehen, dass die „Bedingungen“ der Entfremdung im Laufe der CRD miteinander verwoben werden. Sartre spricht statt von „Stufen der Erfahrung“ auch von „couches d’intelligibilité“ [Intelligibilitätsschichten],³⁴ die unterschieden werden könnten. Diese und damit die Stufen der Entfremdung spiegeln den Aufbau der Arbeit: die CRD setzt mit der individuellen Interioritätsbeziehung des Organismus zur Materie ein und gewinnt im Unterschied zum Bedürfnis die Begriffe der „Praxis“ und „Alterität“. Danach wird das Verhältnis zum Anderen in den Blick genommen und das Phänomen der Anerkennung skizziert. Die individuelle und die zwischenmenschliche Alteration sind so exponiert. Dann wird das individuellen Verhältnis zur bearbeiteten Materie vor dem

³²Vgl. zu einer Kritik an EN, der wir unser Argument nachbilden: Misrahi, „[L’inachèvement pratique de la philosophie de Sartre](#)“, v. a. S. 282-5.

³³CRD, S. 181FN3; KDV, S. 69FN31.

³⁴CRD, S. 295; KDV, S. 196.

Hintergrund der Knappheit und einer Pluralität von Praxen vertieft: daraus wird der Begriff der Gegen-Finalität und Anti-Praxis gewonnen. Diese werden im Interesse als Außer-sich-Sein des Individuums im Gegenstand zugespitzt, das am Beispiel des bürgerlichen Eigentums exemplifiziert wird. Dadurch wird die Objektwerdung des Subjekts untersucht und die individuelle „l'aliénation par récurrence“ [Entfremdung durch Rückläufigkeit] entwickelt.³⁵ Nachdem die Komplementarität von Notwendigkeit und Freiheit auf individueller Ebene freigelegt ist, wird die Determination der individuellen Subjektivität durch die bearbeitete Materie untersucht. Das Subjekt wird dabei vermittels einer ver-änderten Form sein eigenes, zunächst entfremdetes Objekt.³⁶ Anschließend werden wir sehen, wie das Individuum nicht nur gegenüber der Materie seine freie Existenz verliert, sondern auch durch seinen Zustand zum Anderen bestimmt wird, indem es in ein soziales Feld verstrickt ist.³⁷ Damit erreichen wir die serielle „Veränderung“³⁸ des Individuums durch den Anderen oder die zwischenmenschliche „Entfremdung durch Rückläufigkeit“ bzw. die Verdinglichung der zwischenmenschlichen Beziehung. Wir entwickeln in unserer Arbeit Sartres einer Theorie der radikalen Entfremdung, die wir am Ende der Abschnitte über die individuelle und die zwischenmenschliche Ver-änderung explizieren. Diese ist bei Sartre implizit; sie wird jedoch in drei Fußnoten deutlich, die wir ausführlich diskutieren werden. Anders als bspw. Ingbert Knecht unterscheiden wir die Begriffe der individuellen ver-änderten Objektivität, der zwischenmenschlichen Verdinglichung und der Entfremdung der Subjektivität.³⁹ Entfremdung kann eine Alteration der individuellen oder zwischenmenschlichen Objektivität, d. h. des Resultats der Praxis qua bearbeiteter Materie oder Anderem bedeuten; im emphatischen Sinne und dritten Sinne ist sie: Entfremdung der Praxis.

Nachdem wir die Theorie der Veränderung dargelegt haben, verfolgen wir die Stufen der Befreiung durch die Gruppe, die Vereidigung und die soziale Funktion des Individuums, in der es nicht befreit, sondern frei ist. Am Ende kommen wir zu sprechen auf die Degradation, d. h. die zunehmende Versteinigung der Gruppe, und schließlich die Unfreiheit der Gruppe und ihrer Mitglieder durch die Außen-Lenkung eines einzelnen freien Subjekts.

In der CRD als Ganzem lässt sich eine Bewegung ausmachen, die der in Hegels PG gleicht: In dieser sind die Kapitel und der gesamte Text von der dialektischen Anpassung des Subjekts an das Objekt und vice versa geprägt.⁴⁰ Auch die CRD geht von der puren

³⁵CRD, S. 274FN; KDV, S. 174FN.

³⁶Misrahi spricht auch vom „devenir-objet“ des Menschen; jedoch übersieht er das Befreiungs- und Freiheitsmoment, durch das der Mensch durch die Gruppe hindurch wieder Subjekt und Agens wird. Vgl.: Misrahi, „L'inachèvement pratique de la philosophie de Sartre“, S. 14, 16, 19.

³⁷Bei Sartre müssen wir die „Existenz“ [existence], die frei ist, vom „Zustand“ [statut] unterscheiden, der unfrei ist.

³⁸Wir leihen uns diesen Begriff von Theunissens Darstellung Sartres. Vgl. FN 103 in 3.1.

³⁹Ingbert Knecht. *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*. Meisenheim am Glan: Hain, 1975; ebensowenig scheint Hartmann eine Differenz zu ziehen: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“.

⁴⁰Wir legen dieser These Hyppolites Hegelinterpretation zugrunde: Jean Hyppolite. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press, 1974 [1946] (im folgenden zit. als Genesis of PS); vgl. auch neuerdings: John Henry McDowell. *Mind and world*. Cambridge, Mass., u.a: Harvard Univ. Press, 1994.

Subjektivität zu ihrer Objektivität und der Bestimmung der Subjektivität durch diese aus. Die Sphäre der praktischen Freiheit begreift das Subjekt, wenn es sich als Objekt in der Materie erkennt und damit die Freiheit Notwendigkeit wird; in diesem Moment antizipiert es Freiheit, ist aber noch nicht frei. Daneben muss es den Anderen als ebensolches Subjekt, für das man Objekt wird, anerkennen. Auf dieser Grundlage werden wir sehen, wie das Subjekt die Erfahrung der Alteration umkehrt und befreit wird, indem das Kollektiv zur Gruppe oder zu einem Quasi-Subjekt wird. Ebenso werden wir nachvollziehen, wie es durch die Erkenntnis seiner Subjektivität in der Objektivität frei ist. Schließlich wird es wieder unfrei, wenn es bloßes Objekt gegenüber einer hypostasierten Gruppe und so unwesentlich wird.

Die Formen der Entfremdung strukturieren also die CRD und auch unsere Arbeit. Aber noch aus einem weiteren Grund widmen wir uns dem Problem der Entfremdung: Der Übergang der Entfremdung zur Freiheit geht nämlich dem Übergang von der seriellen Atomisierung zur Gemeinschaft respektive der klassischen Fragestellung vom Natur- zum Staatszustand logisch voraus. Spinoza schreibt:

„Wenn nun die Menschen von Natur so beschaffen wären, daß sie nur das begehrten, worauf die wahre Vernunft [vera ratio] sie verweist, dann brauchte die Gesellschaft [societas] sicherlich keine Gesetze, sondern es würde vollauf genügen, die Menschen die wahren Sittengesetze [vera documenta moralia]⁴¹ zu lehren, damit sie von sich aus mit vollem und freien Entschluss das täten, was wahrhaft nützlich [vera utile] ist. Die menschliche Natur ist aber ganz anders beschaffen. [...] [Menschen sind] meist von der Begierde und den Gemütsaffekten beherrscht [...] Daher kommt es, daß keine Gesellschaft bestehen kann ohne Regierung und Gewalt und folglich auch nicht ohne Gesetze.“⁴²

Wenn die *ratio* der Menschen überwiegen würde, d. h. der Staat auf der Moralität aufbauen könnte, dann würde es folglich keine Gesetze geben müssen. Dies deshalb, weil die *ratio* den Menschen gemein ist, weshalb die Gesetze, wenn die Menschen nach der *ratio* lebten und daher übereinstimmen würden, überflüssig würden. Nun sind aber die Menschen überwiegend nicht rational. Also wird es Gesetze geben müssen. Die Faktizität des Staates folgt also der Entfremdung der Menschen, die es zu überwinden gilt. Weder bei Spinoza noch bei Sartre, jedoch im Gegensatz zu Hegel, ist die Genese des Staates respektive der Gruppe durch eine teleologische Vernunft motiviert, sondern basiert auf einer seriellen Ansteckung. Bei Spinoza basiert diese auf einem affektiven Kreislauf aus Mitleid, Streben nach Ehre, Dominanzstreben und Neid, der den Naturzustand kennzeichnet.⁴³ Das Problem der Befreiung ist folglich mit dem der Gruppe respektive des Staates verschränkt.⁴⁴ Wir werden sehen, dass in der Gruppe eine

⁴¹Diese lehrt Christus, vgl. Baruch de Spinoza. *Sämtliche Werke 3/Theologisch-politischer Traktat*. Bd. 93. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994 (im folgenden zit. als TTP), S. 81, 82.

⁴²TTP, Kap. V. S. 84.

⁴³Alexandre Matheron. *Individu et communauté chez Spinoza*. Nouv. éd. Paris: éd. de Minuit, 1988 [1969] (im folgenden zit. als IeC), S. 179.

⁴⁴Auf die Analogie der Übergänge Serie-Gruppe und Naturzustand-Staat mach Matheron aufmerksam:

neue Freiheit entsteht und man dort nach eigenem (*sui juris*) und nicht fremdem Gesetz (*alterius juris*) handelt. Sartre bleibt bei der Freiheit qua Mitglied der Gruppe stehen; Spinoza dagegen unterscheidet eine höhere Form der Eigengesetzlichkeit, indem er freies mit vernünftigen Handeln qualifiziert und so letztlich die Freiheit mit der Vernunft identifiziert. Jedenfalls geht einer Diskussion der Genese des Staates respektive der Gruppe die Analyse der Entfremdung voraus.

1.3 Vertiefung als Methode der CRD

Sartres CRD hat außerdem mit Hegels PG gemein, dass sie vom Konkreten auszugehen versucht: wo die PG mit dem unmittelbaren Bewusstsein beginnt, hebt Sartre mit dem Bedürfnis an und überformt damit das ideell-praktische Moment der PG praktisch-materiell. Das Konkrete, das es zu erreichen gilt, ist das Leben eines Individuums in den sozialen Verstrickungen, deren abstrakte Bedingungen erörtert werden müssen.⁴⁵ Der Übergang vom Abstrakten zum Konkreten findet sich nicht nur in der Gesamtheit der CRD, sondern, wie bereits erwähnt, auch in jedem Abschnitt als Bewegung zwischen Subjekt und Objekt.⁴⁶ Jedes Moment der Erfahrung soll dabei möglichst in seiner „*pureté*“ [*Reinheit*] bestimmt werden.⁴⁷ Am Ende sollten alle Bedingungen eines menschlichen, sozialen Lebens exponiert sein, das Sartre als „le vécu“ bezeichnet. Eine Anwendung findet sich in Sartres Flaubert-Studien, wo die Erkenntnisse der CRD mit den phänomenologischen Untersuchungen aus EN auf ein Individuum appliziert werden.

Der Aufbau der CRD folgt Stufen der Erfahrung, die wir als Stufen der Entfremdung und, *ex negativo*, der Freiheit nachvollziehen können. Sartre arbeitet „Intelligibilitätsschichten“ heraus und versucht, diese am Ende der CRD Band I zur Wechselwirkung zu bringen, wenn er die Entwicklung des Klassenantagonismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert in Frankreich darstellt. Wir sind damit vor das „Problem der Simultanität der zu begründenden Strukturen“ gestellt.⁴⁸ Da Sartre keine kategoriale Theorie entwickelt, sind bei ihm alle Strukturen gleichzeitig präsent; sie werden miteinander verschränkt. Bspw. kann man gleichzeitig Mitglied einer Gruppe und einer anderen Serie sein. Sartre macht das an späterer Stelle an der französischen Revolution deutlich: Die Assignaten werden als neue Währung eingeführt, um den Staatshaushalt nach den Revolutionskriegen zu stabilisieren; diese verlieren aber im Laufe der Jahre

leC, S. 201FN385; neuerdings dazu: Gaye Çankaya Eksen. *Spinoza et Sartre*. Paris: Classiques Garnier, 2017.

⁴⁵ „L’expérience immédiate donne l’être *le plus concrete* mais elle le prend à son niveau le plus superficiel et reste elle-même dans l’abstrait.“ [Die unmittelbare Erfahrung bietet uns das *konkreteste* Sein, erfährt es jedoch auf seiner oberflächlichsten Ebene und bleibt selbst im Abstrakten.] CRD, S. 208; KDV, S. 100.

⁴⁶ Auch Catalano betont, dass „all of Sartre’s major philosophical writings proceed from the abstract to the concrete“: Catalano, *A Commentary on CRD*, u. a. S. 67, 92, 148, 175–6, 255; dieser Aufbau gilt damit auch für EN: Thomas R. Flynn. „Hin zum Konkreten: Sartre, Ontologie und Geschichte“. In: *Über Sartre Perspektiven und Kritiken*. Wien: Turia + Kant, 2005, S. 117–134, S. 117. Hartmann macht die vertiefende Bewegung nur in der ganzen CRD aus, nicht jedoch in den einzelnen Abschnitten. Dadurch bleibt seine Darstellung der CRD vielerorts abstrakt.

⁴⁷ CRD, S. 591; KDV, S. 528.

⁴⁸ Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 112.

immer mehr an Wert, sodass sie von Kaufleuten nicht mehr akzeptiert werden. Ein Kaufmann, der der Revolution wohlgesonnen und in deren Gruppen integriert ist, müsste die Assignaten zwar als Zahlungsmittel annehmen. Zugleich ist er als Kaufmann ein serialisiertes Individuum am Markt, das der neuen Währung nicht traut, sodass er nur Gold oder Silber als Zahlung akzeptiert. In Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ [PR]⁴⁹ dagegen, wo die Strukturen synthetisiert werden, spielen sie in den nachfolgenden kategorialen Stufen keine Rolle mehr. Laut Klaus Hartmann sind dort nur in der jeweiligen „Sphäre der selben Wirklichkeit“⁵⁰ die Stufen verschränkt, d. h. bspw., innerhalb der Gesellschaft wird die innere Dynamik der Familie nicht mehr berücksichtigt.

ES deutet sich an, dass die CRD einen anderen Ansatz verfolgt als die PR: Hartmann, der die CRD von der PR her versteht, begreift beide als eine kategoriale Prinzipienentfaltung. Er macht in seinem Buch zu Sartres CRD mehrere Prinzipien aus und kritisiert Sartres eher suggestive Anbahnung der neuen, vermeintlich kategorialen Stufen. Gegenüber Hegels PR erscheint die CRD dann als logisch unzureichend, da ihre Prinzipiate nicht aus den Prinzipien entfaltet und in einer Synthese hinaufgehoben werden. An anderer Stelle spricht Hartmann auch von einem „Gewebe (...) nichtkategorialen Charakters“ und einer „Dialektik von Praxis und Sein oder Materie als Prinzipien“.⁵¹ Sein Bild eines Gewebes macht das Ineinandergreifen der verschiedenen Aspekte immerhin deutlich; seine Rede von „nichtkategorialem Charakter“ bei Sartre widerspricht jedoch Hartmanns eigenem Ansatz, bei der Interpretation der CRD von Prinzipien auszugehen.

Obwohl Hartmanns Kritik an einzelnen Stellen oftmals überzeugt, und so hilfreich es auch sein kann, die CRD vor der Folie der PR zu lesen, so besteht doch die Gefahr, dass die Kritik an Sartre dadurch äußerlich und dogmatisch wird. Die PR ist ein Systemwerk, das bedeutet, sie ist eingebettet in das System der Enzyklopädie, das Hegel weiterentwickelt, und innerhalb dieses Systems ein geschlossenes Ganzes. Als solches ist ihr, wie Hartmann treffend bemerkt, eine gewisse „Entelechie“ eigen.⁵² Das teleologische Moment, das Hegels Texte seit der „Wissenschaft der Logik“ [WL] prägt, kann man auch in der PR ausmachen. Ein solches lehnt Sartre gerade ab: die Dialektik der Praxis wird nicht mit der Anti-Dialektik der bearbeiteten Materie in einer neuen Synthese, der Gruppenpraxis, aufgehoben.⁵³ Alle diese Dialektiken bleiben einander zumindest teilweise äußerlich und beeinflussen sich gleichzeitig. Sartre muss, um die dialektische Erfahrung zu vertiefen, die Stadien der Dialektik und Anti-Dialektik zur Kommunikation – nicht zur Einheit! – bringen, ohne sie zu synthetisieren, sodass aus den individuellen, konstituierenden Dialektiken gegenüber dem Praktisch-Inerten eine konstituierte Dialektik der Gruppe werden kann, ohne in eine teleologische Dialektik wie diejenige

⁴⁹Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

⁵⁰Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 131, vgl. auch S. 117, an anderer Stelle (S. 118) spricht Hartmann diese Simultanität auch Sartre ab.

⁵¹Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, Vgl. S. 92, zum Gewebe auch S. 95, 104, 105; Vgl. CRD, S. 262; Vgl. KDV, S. 160.

⁵²Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 122, 132.

⁵³Vgl.: CRD, S. 425, 445–6, vgl. auch S. 429; KDV, S. 341, 363–4, 345.

Hegels zu verfallen.⁵⁴

Anders dagegen Hegels PG: diese ist ein Werk mit zwei Gesichtern; das zeigt sich u. a. am Bruch beim Übergang vom V. zum VI. Kapitel, wo die Bewegung des Bewusstseins im Geist aufgehoben wird und insofern die Einleitung im strengen Sinne nur die Kapitel inklusive der Vernunft exponiert.⁵⁵ In der PG haben wir es mit einer Erfahrungsbewegung des Bewusstseins zu tun, und bei der CRD handelt es sich um eine Erfahrungsgeschichte der Praxis. Der Maßstab der Kritik muss also ein anderer sein als ihn Hartmann annimmt.⁵⁶

Darüber hinaus ist die CRD, wie die ersten fünf Kapitel der PG, gerade nicht als Ganzheit konzipiert, sondern durch eine Offenheit ausgezeichnet. Sartre versucht, eine Theorie der sozialen Praxis zu entwickeln, die, weil sie menschlich und damit zeitlich ist, sich erst in der Zukunft konkrete Gestalt geben wird. Eine abgeschlossene Aufhebung der Praxis mit anderen Praxen in einer höheren Einheit steht im Widerspruch diesem offenen Ansatz.⁵⁷ Das schließt eine Kritik an der CRD nicht aus; Hartmann weist bspw. zu Recht auf das Problem hin, ob, wenn das Denken aus der Praxis gewonnen wird, die Bewegung der CRD, von der Praxis ausgehend, überhaupt „einsichtig“ ist.⁵⁸ Und Misrahi fragt, wer oder was in EN eigentlich das denkende Subjekt ist, wenn uns EN nicht erklärt, wie wir von der Unaufrichtigkeit zur Aufrichtigkeit gelangen. Die Konversion schließlich, von der Sartre spricht, bleibt blass und weist auf eine Moralphilosophie hin, die erst posthum und unvollständig veröffentlicht wird.⁵⁹ Außerdem soll sie Freiheit inaugurieren, setzt aber Freiheit voraus, ohne dass Sartre erklärt, wie dieser Zirkel zu lösen ist.

Wir können Sartres CRD von Hegels PR noch durch einen anderen Gesichtspunkt trennen: In der „Wissenschaft der Logik“ und in der „Enzyklopädie“ erläutert Hegel den Terminus „Aufhebung“ durch eine dreifache Bedeutung: „erhalten“, „ein Ende machen“ und „Emporheben“.⁶⁰ Mit Walther Biemel werden wir diesen dreifachen Sinn der

⁵⁴Sartre spricht vom „troisième stade de la dialectique“ [dritten Stadium der Dialektik] und lehnt ab, Dialektik und Anti-Dialektik als Momente zu bezeichnen: CRD, S. 449, 425; KDV, S. 370, 341.

⁵⁵Hyppolite schreibt über die Einleitung der PG: „It is literally an introduction only to the first three moments of the book, that is, consciousness, self-consciousness, and reason. The content of the last part of the book, which contains the especially important arguments on spirit and on religion, exceeds the Phenomenology as the latter is defined *stricto sensu* in the introduction.“ Genesis of PS, S. 4.

⁵⁶Dass dieser Maßstab ein innerer sein muss, sollte durch Hegel bekannt sein: Hegel, PG, S. 63.

⁵⁷Matthew C. Ally. „Sartre’s Integrative Method: Description, Dialectics, and Praxis“. In: *Sartre Studies International* 16.2 (2010), S. 48–74, Vgl. zum offenen Charakter der Methode:

⁵⁸Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 76.

⁵⁹Moral; zur Kritik v. a.: Robert Misrahi. „Pour une phénoménologie existentielle intégrale“. In: *Les Temps Modernes*. Bd. 531-533. Gallimard, 1990, S. 282–308; vgl. auch: Misrahi, „L’inachèvement pratique de la philosophie de Sartre“.

⁶⁰Vgl.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Wissenschaft der Logik I*. Bd. 5. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, S. 114; im Zusatz zu §96 der Enzyklopädie ist zunächst eine doppelte negative (tollere) und positive (conservare) Bedeutung leitend. Die dritte (elevare) muss, so kann man wegen der Nicht-Erwähnung *ex negativo* schließen, von der spekulativen Vernunft erfasst werden. Vgl.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Erster Teil*. Bd. 8. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014; auch Kojève macht einen dreifachen Sinn als „beseitigt“, „aufbewahrt“ und „erhoben“ geltend. Vgl.: Alexandre Kojève. *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, S. 144; da es sich bei Hegels WL um „einen Kreis von Kreisen“ (§15) handelt, ist der Terminus „erhoben“ logisch irreführend. Vgl.: Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Erster Teil*; vgl. auch: Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 71: „[D]ie Linie des wissenschaftlichen Fortbewegung macht sich damit zu einem Kreise.“

Aufhebung in den lateinische Ausdrücken verwenden: *tollere, conservare et elevare*.⁶¹ Anders als bei Hegel, bei dem die Synthese zu einem vorläufigem Abschluss gelangt, der am Ende der Bewegung vollendet oder hinaufgehoben (*elevare*) wird, sind bei nur zwei Bedeutungen der „Aufhebung“ leitend: die Synthese beseitigt und bewahrt auf (*tollere et conservare*).⁶² Eine Totalisierung schafft nur eine „detotalisierte Totalität“⁶³ oder „partielle Totalitäten“,⁶⁴ sie bleibt unabgeschlossen. Aber auch die Materie, wenn sie die Praxis als Sigel aufnimmt und sich gegen sie kehrt, beseitigt und erhält sie. Sartre spricht daher von „dépassé et conservée“ der Praxis respektive des Praktisch-Inerten. Zu Beginn der CRD ist nur das Moment des Entfernens leitend; die Doppelbedeutung ist vor allem im zweiten Buch des ersten Teils der CRD vorherrschend.

Der zweifache Sinn der „Aufhebung“ widerspricht auch einer Prinzipienentfaltung, die Hartmann auszumachen versucht; stattdessen vertritt Sartres CRD eine Verschränkung oder Ein-Faltung der Praxis. Sartre selbst bezeichnet die dialektische Bewegung als „approfondissement“ [Vertiefung].⁶⁵ Wir verstehen Sartres Ansatz auch als „emboîtement“ [Verschachtelung].⁶⁶ Entgegen Hartmanns Auffassung, dass es verschiedene Prinzipien der CRD gebe,⁶⁷ sind sie bereits mit der Praxis gegeben. Wie wir sehen werden, ist mit der Praxis bereits die Knappheit [rareté] gegeben, die die Zeitlichkeit des Organismus induziert und den Übergang von der zyklischen Befriedigung des Bedürfnisses zur Praxis vermittelt. Die träge Materie begegnet uns bereits abstrakt als „partielle Totalität“, die auf die Praxis zurückwirkt. Einzig die Reziprozität könnten wir als neues Prinzip gelten lassen; dennoch antizipiert Sartre sie durch das Organische, da sie in einem Interioritätsverhältnis zu einem anderen Subjekt stehen wird, und dieses Verhältnis ist bereits durch den Organismus konstituiert. Neu ist lediglich, dass die Reziprozität von einer anderen Subjektivität ausgehen kann. Das Für-Andere-Sein leitet Sartre ebensowenig in CRD wie in EN ab; als Außenperspektive zur eigenen Subjektivität ist aber auch das Für-Andere-Sein schon durch den Begriff der „Alterität“ angebahnt, der aus der „Identität“ hervorgeht.

In der deutschsprachigen Literatur hat sich die Überzeugung durchgesetzt, dass es sich bei Sartres Philosophie um eine Transzendentalphilosophie handelt.⁶⁸ Der Begriff der

⁶¹ Er entnimmt sie Heideggers Hegel-Rezeption: „entfernen (tollere)“, „aufbewahren (conservare)“ und „hinaufheben (elevare)“. Vgl.: Biemel, „Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre“, S. 279-80.

⁶² In der CRD ist die zweifache Bedeutung vorherrschend, wobei Sartre an (mindestens) einer Stelle auch von „hinaufheben“ (*lever*) spricht. Vgl.: CRD, S. 326; KDV, S. 230; vgl. zur zweifachen Bedeutung auch die „Personalisation“ in seinen Flaubert-Studien, die „ständige detotalisierte und retotalisierte Totalisierung“ ist: Jean-Paul Sartre. *Der Idiot der Familie Gustave Flaubert 1821 - 1857. I. Die Konstitution*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1977, S. 14, vgl. auch S. 15.

⁶³Vgl. u. a.: CRD, S. 198, 201; KDV, S. 89, 93; vgl. auch bereits: Jean-Paul Sartre. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943 (im folgenden zit. als EN), S. 1065/718.

⁶⁴CRD, S. 201–2; KDV, S. 93.

⁶⁵Vgl. u. a.: CRD, S. 184, 204, 271, 453; KDV, S. 37, 96, 184, 374.

⁶⁶Vgl. zum „emboîtement“: Baruch de Spinoza. *Sämtliche Werke 2/Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt: Lateinisch-Deutsch*. Bd. 92. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010 (im folgenden zit. als Ethik), E2p13s; *IeC*, S. 51, 54, 155; vgl.: Antonio R. Damasio. *Der Spinoza-Effekt - wie Gefühle unser Leben bestimmen*. München: List, 2013, S. 62.

⁶⁷ Hartmann unterscheidet Freiheitsprinzipien („Praxis“, „Reziprozität“) und „Entfremdungsprinzipien“ („Knappheit“ und „träge Materie“). Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 106.

⁶⁸ Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“; Klaus Hartmann. „Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu „L'être et le néant““. In: *Die Philosophie J.-P. Sartres. Zwei Untersuchungen zu L'être et le néant und zur Critique de la raison dialectique*. 2. Aufl.

Transzendentalphilosophie wird jedoch nicht genau definiert: Hartmann sagt, EN sei transzendental, „insofern sie das Subjekt in seiner Struktur verantwortlich macht für die Begegnung von Welt“,⁶⁹ und in seinem Buch zur CRD identifiziert er den „Sinn der transzendentalen Problematik“ mit dem „Sinn der Gültigkeitsbegründung“.⁷⁰ Knecht dagegen geht immerhin auf Kants Definition zurück und zitiert diese gleich zu Beginn.⁷¹ Insofern Marx seine Theorie der Entfremdung laut Knecht „gegen den transzendentalphilosophischen Charakter der Hegelschen Philosophie konzipiert“, nennt Knecht Sartres CRD auch eine „Begegnung von Marxismus und Transzendentalphilosophie“.⁷² Indem Sartre sich einerseits an Marx und Engels anschließt, aber andererseits vom Individuum ausgeht, betont Hartmann, dass „Sartre eine neuartige Problemstellung entwickel[t] – eine Verbindung von transzendental-apriorischer und individualistischer Position“.⁷³ Beiden ist geläufig, dass Sartre selbst seine Theorie nicht „transzendental“ nennt, weil er diesen Begriff sowohl in EN als auch in CRD als Idealismus ablehnt.⁷⁴ Sartre selbst versteht sich demnach nicht als Transzendentalphilosoph.⁷⁵ Auch weist Hartmann darauf hin, dass Sartres Theorie des Sozialen, im Gegensatz zu anderen transzendentalen Theorien, keine „*Theorie des Rechts* ist (Fichte, Hegel).“⁷⁶ Eine überzeugende Darstellung, warum Sartres Philosophie „transzendental“ sein soll, gibt es nicht. Ein Grund für solche Bezeichnung liegt wohl darin, dass er verschiedentlich von den

Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1983 [1963]; Klaus Hartmann. „On Taking the Transcendental Turn“. In: *The Review of Metaphysics* 20.2 (1966), S. 223–249; Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*; Tatjana Schönwälder-Kuntze. *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*. Frankfurt/Main: Campus Verlag, 2001; auch Theunissen fasst Sartre als transzendentalphilosophischen Entwurf auf: Michael Theunissen. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter, 1965; in der amerikanischen Literatur über Sartres politische Philosophie begegnet uns eine solche Zuschreibung nicht. Vgl. u. a.: Catalano, *A Commentary on CRD*; William L. McBride. *Sartre's political theory*. Bloomington u.a.: Indiana Univ. Press, 1991; Thomas R. Flynn. „Sartre and Marxist Existentialism. The test case of collective responsibility“. In: Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.

⁶⁹Hartmann, „Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu ‚L'êre et le néant““, S. 123.

⁷⁰Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 12, als transzendental bezeichnet Hartmann Sartres Vorgehen u. a. auch im Vorwort (S. III-V), sowie S. 1, 2, 8, etc. Als transzendental-ontologisch klassifiziert er es u. a. auf S. 8FN3, 62, 64FN.

⁷¹„Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“ Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Bd. 4 und 5. Werkausgabe: in 12 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, B 25/A 11; Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 1; sofern nicht explizit auf Kants Definition zurückgegangen wird, ist es problematisch, den Terminus „transzendental“ unbestimmt zu lassen, da der Begriff von Kant entgegen der traditionellen und schon vielschichtigen Überlieferung entwickelt wird. Vgl. den Eintrag „Transzendentalphilosophie“ in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel [u.a.]: Schwabe, 1971-2007.

⁷²Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 2.

⁷³Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 7.

⁷⁴Vgl.: *Ebd.*, S. 8FN3.

⁷⁵An einer Stelle ganz am Ende des ersten Teils des ersten Bandes scheint Sartre positiven Gebrauch von „transzendentaler Dialektik“ zu machen. Wenige Seiten später, zu Beginn des zweiten Teils, versteht er jedoch auch jetzt „transzendental Dialektik“ als „idealistische Dialektik“. CRD, S. 446, 449; KDV, S. 365, 370. In seinen Frühschriften, v. a. in der „Transzendenz des Ego“, ist Sartre noch stärker an der Transzendentalphilosophie Kants und Husserls orientiert. Aber auch dort ist fraglich, ob er diesen Ansatz weiterverfolgen wird oder ob er in ihm nur eine Theorie gegenüber defizitären, empirischen Theorien oder derjenigen Descartes' erblickt. Vgl.: Jean-Paul Sartre. „Die Transzendenz des Ego“. In: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931 - 1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1982 [1936/37], S. 39–96.

⁷⁶Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, 64-5FN54.

„Bedingungen der Möglichkeit“ spricht. In der Einleitung schreibt Sartre von „les conditions statiques de la possibilité d’une totalisation“ [den statischen Bedingungen der Möglichkeit einer Totalisierung].⁷⁷ Und später begegnen uns „des conditions générales et dialectiques“ [(die) allgemeinen dialektischen Bedingungen].⁷⁸ Da Sartre von „elementaren Bedingungen“ spricht, könnte man hier eine gewisse Nähe zur Transzendentalphilosophie feststellen. Es besteht jedoch ein entscheidender Unterschied: Bei Kant sind die „Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung“ Strukturen des Verstandes,⁷⁹ die zur Mannigfaltigkeit des Sinnlichen hinzukommen müssen, um die Einheit der Erfahrung sicherzustellen; sie sind Bedingungen, zu denen, zumindest beim Menschen, etwas hinzutreten muss: die Sinnlichkeit.⁸⁰ Dagegen handelt es sich in Sartres CRD um Konstituenten der nachfolgenden Schritte der dialektischen Erfahrung, die Bedingung sind und, wegen der vertiefenden Dialektik, zugleich das Bedingte. Sartres Theorie ebnet die transzendente Differenz des Bedingten zu seiner transzendentalen Bedingung gerade ein.

⁷⁷CRD, S. 183; KDV, S. 72.

⁷⁸CRD, S. 263; KDV, S. 161.

⁷⁹ Vgl. Sartres Hinweise zu den „catégoriques kantiennes“: CRD, S. 492; KDV, S. 418.

⁸⁰Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 30/A 16.

Kapitel 2

Die Einleitung der „Critique de la Raison Dialectique“ [CRD]

2.1 Sartres dialektische Landkarte

In der Einleitung zur CRD verfolgt Sartre zwei Ziele: In einem ersten Schritt („A Dialectique dogmatique et dialectique critique“) positioniert er sich gegenüber der philosophischen Tradition, indem er Bezug zur klassischen deutschen Philosophie nimmt. Durch den Titel und in den Fußnoten reflektiert er auf Kants Kritiken. Darüber hinaus verortet er sich gegenüber Hegel. In einem zweiten Schritt („B Critique de l'expérience critique“) spezifiziert Sartre den Geltungsbereich und die Selbstbegründung der dialektischen Vernunft. In diesem Zusammenhang diskutiert er die Begriffe der „Totalität“ und der „Totalisierung“. Beide werden abstrakt dargestellt und im Laufe der Kritik konkretisiert. Sie verbinden das theoretische Gerüst zwischen totalisierender Praxis und totalisiertem praktisch-inerten Feld. Im Laufe der Arbeit werden wir sehen, dass das Subjekt und sein Objekt die Stellung wechseln, und dass damit die Praxis totalisiert wird und das Praktisch-Inerte totalisiert.

Wir gehen in dieser Arbeit nur sekundär auf die QM ein, die der CRD vorangestellt ist, da diese eine Gelegenheitsarbeit darstellt und als solche das Thema und vor allem das Publikum spezifisch ist; der Gehalt ist daher mit einer gewissen Vorsicht zu analysieren ist. Wir sind an Sartres theoretischer Untersuchung von Freiheit und Entfremdung in CRD interessiert sind.¹

Trotz des früheren Entstehens fundiert die CRD theoretisch, was in QM als Methode der

¹CRD, Préface S. 13; KDV, Nachwort S. 867. Vgl. zu einer ausführlichen Darstellung der QM: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 19ff; Knecht bezieht die QM gerade in den ersten Kapiteln in seine Textinterpretation der CRD ein. Dass es sich um eine „Gelegenheitsarbeit“ handelt, die noch nicht die Höhe der Theorie der CRD erreicht hat, wird bei Knecht nicht genug berücksichtigt, und sein Umgang mit den QM ist somit problematisch. Vgl. Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, insbes. II 1. a. Damit einher geht Knechts Identifikation von „Vergegenständlichung“ und „Entfremdung“, die er aus den QM gewinnt (S. 35), die jedoch nicht alle Aspekte der Entfremdung trennt. Später hebt Knecht diese Identifikation zwar teilweise auf, indem er die „Entfremdung“ als „Komplex von Bestimmungsstücken“ bezeichnet, zu dem „Vergegenständlichung“ gehört (S. 47, vgl. auch S. 54). Die Begriffe „Entäußerung“ (individuell), „Vergegenständlichung“ (zwischenmenschlich) und „Entfremdung“ (ontologisch) müssen jedoch geschieden werden, wie wir in dieser Arbeit zeigen.

Analyse vorgeschlagen wird; die logische Reihenfolge ist daher umgekehrt.² Darüber hinaus verschiebt sich von QM zu CRD das Interesse: die QM exponieren, wie das Verstehen der Singularität des Persönlichen durch die sogenannten Hilfswissenschaften wie die (existentielle) Psychoanalyse, die Soziologie und den Marxismus möglich ist; die CRD dagegen fundiert dieses dialektische Zusammenspiel und erlaubt es damit, die gesellschaftliche Bedingtheit eines Subjekt systematisch zu verstehen. Der Ansatz der existentiellen Psychoanalyse tritt in CRD zugunsten des historisch und anthropologisch-soziologischen Aspektes in den Hintergrund.³ Insofern die QM auf der CRD aufbauen, Sartre sich zu Beginn der CRD aber auf die QM bezieht, bleibt der Beginn der CRD problematisch:

„Tout ce que nous avons établi dans *Questions de méthode* découle de notre accord de principe avec le matérialisme historique.“ [Alles, was wir in *<Question[s] de méthode>* dargelegt haben, ergibt sich aus unserer grundsätzlichen Übereinstimmung mit dem historischen Materialismus.]⁴

Zwar affirmiert Sartre eine Übereinstimmung mit Marx' Intuition, doch weicht seine Theorie in entscheidenden Punkten von Marx und dessen Rezeption ab. Positiv lässt sich feststellen, dass für Sartre wie für den *frühen* Marx der „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte“ von der Praxis auszugehen ist und eine Phänomenologie derselben zu entwickeln ist. Der historische Materialismus von Marx, seit dem „Kommunistischen Manifest“, muss aus dieser Praxis begründet werden.⁵ Sartre tut das, indem er die Geschichte als Totalisierung bzw. als Ganzes begreift und aus dem Zusammenspiel der Praxen und des Praktisch-Inerten gewinnen möchte; der zweite Band der CRD, der bis zur Geschichte vordringt, ist Fragment geblieben und wird erst posthum veröffentlicht. Mit Marx affirmiert Sartre zwar: „«Les hommes font l'Histoire sur la base des conditions antérieures.»“ [«Die Menschen machen die Geschichte (...) unter (...) überlieferten Umständen.»]⁶ Aber methodisch wie inhaltlich

²KDV, Nachwort S. 867. Auch in Hegels PG schließt das Vorwort logisch an den Haupttext an. Wir sehen darin einen Hinweis Sartres, dass wir die CRD von der PG her verstehen sollten.

³Man könnte daher im Zusammenhang mit der CRD von „Bedingungen der Möglichkeit“ sprechen. Das scheint der Grund, warum die CRD im deutschsprachigen Raum als „transzendental“ bezeichnet wird. Im kantischen Sinne müssten es jedoch die „intellektuellen Bedingungen der Möglichkeit“ sein, die die Erfahrung strukturieren. Diese adjektivische Bestimmung ist bei Sartre nicht vorherrschend, weshalb wir ihm nur ungerne einen transzendentalen Ansatz unterstellen.

⁴CRD, S. 135; KDV, S. 15; Sartres Bezugnahme auf den „historischen Materialismus“, zumindest einem Lippenbekenntnis nach, geht mindestens bis 1936 zurück. Vgl.: Sartre, „Die Transzendenz des Ego“, S. 91; Sartre bezeichnet im Nachwort den Marxismus als die „unüberschreitbare Philosophie unserer Zeit“: KDV, S. 868, diese Äußerung macht Sartre allerdings im Zusammenhang mit den „Fragen der Methoden“. Inwiefern diese durch den Ort der Veröffentlichung in einem polnischen Magazin wegen des Publikums ideologisch motiviert und korrupt sind, kann hier nicht beantwortet werden. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass – was oft nicht beachtet wird – Sartre sich auch an ein unphilosophisches Publikum wendet. Das Bekenntnis zum Marxismus ist daher differenziert zu betrachten.

⁵Karl Marx. „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“. In: *Marx-Engels-Werke*. Hrsg. von Karl Marx und Friedrich Engels. Bd. 40. Berlin: Dietz, 1968, S. 465–590; Karl Marx. „Manifest der Kommunistischen Partei“. In: *Marx-Engels-Werke*. Hrsg. von Karl Marx und Friedrich Engels. Bd. 4. Berlin: Dietz, 1959 [1848], S. 459–493.

⁶CRD, S. 154, dass „Histoire“ groß geschrieben wird, kann erst die CRD erweisen: sie will zeigen, dass es *eine* Geschichte gibt; KDV, S. 36, die deutsche Ausgabe führt als Nachweis Karl Marx und Friedrich Engels: *<Werke>* Bd. 8. Berlin 1960, S. 115 an. Die Geschichte ist freilich nie abgeschlossen, sondern, laut Catalano, „an open ended process“ (S. 229). Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*.

geht Sartre einen Schritt hinter Marx zurück und versucht, dessen Anthropologie eine Grundlage zu geben. Sartre bekräftigt: „Cette pensée totalisante [Anm.: de matérialisme historique] a tout fondé, sauf sa propre existence.“ [Diese totalisierende Idee (Anm.: des historischen Materialismus) hat alles begründet außer ihrer eigenen Existenz.] Der Marxismus stellt sich dar als „un dévoilement de l'Être“ [eine Enthüllung des Seins], aber er hat sich nicht selbst begründet.⁷ Sartres Anspruch ist, dies nachzuholen. Sartre bezieht sich in der Einleitung ausdrücklich auf Hegel und Marx, gewinnt dort den Begriff der „Dialektik“ und deutet ihn praktisch. Er schreibt:

„[L]a dialectique est une méthode *et* un mouvement dans l'objet; elle se fonde [...] sur une affirmation de base concernant à la fois la structure de réel et celle de notre *praxis*: nous affirmons tout ensemble que le processus de la connaissance est d'ordre dialectique, que le mouvement de l'objet [...] est *lui-même* dialectique et que ces deux dialectiques n'en font qu'une.“ [(D)ie Dialektik (ist) eine Methode *und* eine Bewegung im Gegenstand. Sie gründet sich für den Dialektiker auf eine grundlegende Behauptung, die gleichzeitig die Struktur der Realität und die Struktur unserer Praxis betrifft: Wir Dialektiker behaupten in einem, daß der Erkenntnisprozeß von dialektischer Ordnung ist, daß die Bewegung des Objekts (...) *selbst* dialektisch ist und daß diese beiden Dialektiken ein und dieselben sind.]⁸

Sartre hat mit der Behauptung, dass die Methode dem Gegenstand und dieser der Methode entspricht, offenbar Hegels Reflexion in der Einleitung der PG vor Augen. Gegenüber Hegel und Marx/Engels ist Sartre nicht frei von Ambivalenz. Das Grundmotiv, um das Sartres Äußerungen kreisen, ist das Problem der dialektischen Einheit von Sein und Erkenntnis; seine eigenen Ausführungen bleiben in der Einleitung der CRD problematisch und werden am Ende der CRD nicht erneut reflektiert. Sartre sagt, Hegel habe das dialektische Verhältnis von Denken und Sein bestimmt. Einerseits sei er damit Entdecker der dialektischen Methode; andererseits vertrete er einen Idealismus, in dem „le Savoir de l'Autre [...] est un Savoir de soi et réciproquement“ [die Erkenntnis des Anderen (...) Erkenntnis seiner selbst und umgekehrt ist].⁹ Der Gegenstand wird durch das Bewusstsein und in ihm dialektisch bestimmt; sie bilden eine Totalität. Bei Sartre ist, wie wir sehen werden, die Reflexion des Selbst im Anderen gebrochen, da diese nicht detotalisiert werden kann. Sartre stellt die Reduktion des Seins auf die Erkenntnis bzw. des Gegenstands auf dessen Wissen in Frage. Diese Kritik kann man insofern teilen, als die kategoriale Weiterbestimmung des Begriffs der Logik offen lässt, inwiefern sich deren dialektische Entwicklung im Sein selbst niederschlägt, d. h. ob die kategoriale Dialektik auch eine

⁷CRD, 138-9: vgl. auch die Bezugnahme am Ende des ersten Teils der Einleitung S. 158; KDV, S. 19, ich übersetze „dévoilement“ mit „Enthüllung“ statt mit „Erklärung“. Die Erklärung des Seins bleibt der Marxismus schuldig. Er hat nur etwas „enthüllt“, was es zu erklären gilt, S. 41; vgl. auch: Jean-Paul Sartre, Philippe Gavi und Pierre Victor. *Der Intellektuelle als Revolutionär*. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986 [1974], S. 76: „Ich sagte: die marxistische Dialektik begründe nicht ihre eigene Intelligibilität.“

⁸CRD, S. 140; KDV, S. 21.

⁹CRD, S. 141, vgl. auch S. 156; KDV, S. 22, 39.

Realdialektik ist.¹⁰ Marx habe gegenüber Hegel unabweisbar angeführt [établir irréfutablement], dass „l'Être reste irréductible au Savoir et, tout à la fois, de vouloir conserver le mouvement dialectique dans l'Être et dans le Savoir.“ [das Sein auf das Wissen unreduzierbar bleibt, und andererseits die dialektische Bewegung im Sein und im Wissen beibehalten].¹¹ Marx wird damit als Überwinder des Hegelschen Idealismus präsentiert. An Marx kritisiert Sartre jedoch, dass diese Intuition thetisch bleibt.¹² Mit Marx gewinnt Sartre die Einsicht: „En particulier, la pensée est à la fois de l'Être et connaissance de l'Être.“ [Vor allem ist das Denken gleichzeitig Sein und Erkenntnis des Seins.]¹³ Das Denken soll Praxis und Erkenntnis sein, die beide einer gemeinsamen Dialektik folgen. Das Problem ist nun, wie die Dialektik des Seins und die der Erkenntnis einander ohne „harmonie préalable“ [prästabilisierte Harmonie]¹⁴ parallelisiert sind. Im Hegelschen Idealismus, wie ihn Sartre darstellt, wird diese Frage beantwortet, indem das Sein im Denken aufgelöst wird. Das soll durch Marx vermieden werden; nach Sartre bietet dieser aber keine konstruktive Begründung, und so wird der Monismus des Denkens als Sein zu einem Dualismus zwischen Sein als Sein und Denken einerseits und Wahrheit andererseits.

Sartre sieht sich also vor das Problem gestellt, eine dialektische Theorie der menschlichen Realität zu entwickeln, die nicht idealistisch ist und sich dennoch selbst begründen kann. In seinen Augen kann das nur für den Fall der menschlichen Praxis möglich sein, womit er zugleich den Geltungsbereich der Dialektik auf die menschliche Praxis einschränkt:

„[S]i quelque chose comme une Raison dialectique existe, elle se découvre – et se fonde – dans et par la *praxis* humaine“. [Wenn es so etwas wie eine dialektische Vernunft gibt, enthüllt und begründet sie sich für den Menschen (...) in und vermittelt der menschlichen Praxis].¹⁵

Die konditionale Formulierung, die anzeigt, dass das Konzept einer dialektischen Vernunft in der CRD erst noch entwickelt werden muss, und die reflexive Struktur, die mit einer Selbstbegründung verknüpft wird, fallen sofort ins Auge.

¹⁰Hartmann versteht Sartres Kritik in dem Sinne, dass Sartre eine „Realbewegung“ und nicht bloß, wie Hegel, eine kategoriale Dialektik fordert. Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, u. a. S. 49, 51, 65.

¹¹CRD, S. 142; KDV, S. 23.

¹²Es sei hier bereits bemerkt, dass in Sartres Kritik am Marxismus nicht immer ganz klar ist, inwiefern er damit nur an Engels und die Marx-Rezeption oder auch an Marx selber denkt. Vgl. zu Sartres Auseinandersetzung mit dem „dogmatischen Materialismus“ auch Sartres Aufsatz von 1946. Dort nimmt Sartre Marx explizit von seiner Kritik aus. Vgl.: Jean-Paul Sartre. „Materialismus und Revolution“. In: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2006 [1946], S. 193–266, S. 193FN, vgl. auch insbes. S. 257FN: „Das (Anm.: d. h. eine Subjektivität enthüllt die Welt) ist wiederum der Standpunkt von Marx 1844, das heißt vor der unheilvollen Begegnung mit Engels.“ Inwieweit Marx noch in er CRD explizit ausgenommen ist, kann nicht abschließend beurteilt werden und ist nicht Gegenstand dieser Arbeit. Es ist jedoch auffällig, dass Sartre in direkter Kritik meist vom Marxismus und nicht Marx selbst spricht. Engels' Dialektik dagegen bezeichnet Sartre auch als „le matérialisme dialectique du dehors ou transcendantal“ [äußerlichen oder transzendentalen dialektischen Materialismus] und „idéalisme dogmatique“ [dogmatischen Idealismus] bzw. „idéalisme matérialiste“ [dialektischen Idealismus]. CRD, S. 146/1/8; KDV, S. 27/9/30

¹³CRD, S. 143; KDV, S. 24–5; das Problem des Verhältnisses zwischen „Sein der Erkenntnis“ und „Erkenntnis des Seins“ diskutiert Sartre bereits in der Einleitung von EN. Vgl.: EN; SN.

¹⁴Sartre greift diesen Leibnizschen Terminus auf: CRD, S. 144; KDV, S. 25.

¹⁵CRD, S. 151; KDV, S. 34.

2.2 Die dialektische Methode der CRD

Sartres Einleitung ist dadurch geprägt, dass die dialektische Methode vorweggenommen wird; zunächst ist diese konditional und meist im Konjunktiv formuliert. Das reflektiert, dass sich die Dialektik erst in ihrem Vollzug als Methode und als Gegenstand nachweisen kann, weshalb sich konditionale Formulierungen auch noch im Haupttext finden werden. Darauf ist auch zurückzuführen, dass Sartre häufig reflexive Verben verwendet. Er schreibt:

„Si l'on veut en effet concevoir le détail d'une méthode analytico-synthétique et regressive-progressive, il faut s'être convaincu qu'une négation de négation peut être une affirmation [... et] que chaque moment d'une série doit *se comprendre* à partir du moment initial et qu'il est *irréductible* à celui-ci, [...] etc.“. [Dass wenn man eine analytisch-synthetische und regressiv-progressive Methode im einzelnen begreifen möchte, muss man sich davon überzeugt haben, daß eine Negation der Negation eine Affirmation sein kann (...) daß jeder Moment einer Reihe *sich* vom Ausgangspunkt her *verstehen* lassen muss und daß er *unreduzierbar* darauf ist etc.]¹⁶

Eine Negation der Negation ist dann Affirmation, wenn sie sich innerhalb einer Totalität oder Totalisierung bzw. eines Ganzen hervorbringt; Sartre arbeitet dies im zweiten Teil der Einleitung heraus. Die Wahrheit dieser Aussage bleibt zunächst problematisch, und so finden sich in der gesamten Einleitung die erwähnten konditionalen, selbst-reflexiven Aussagen.¹⁷ Sartres Intention besteht genau darin, die reflexive Struktur und Rückwirkungen der dialektischen Praxis aufzuzeigen.

Die reflexiven Verben, die in die Darstellung der Dialektik und der Totalisierung eingehen, machen die selbstreferentielle und abgeschlossene Struktur sichtbar.¹⁸ Die sich selbst-affizierende Struktur impliziert, setzt und expliziert schließlich die dialektische Bewegung und die Rückwirkung. Die Doppelwirkung von Aktivität und rückwirkender Passivität beschreibt Sartre, indem er Verben in aktiver und passiver Weise benutzt. Sartre spricht von der „dialectique constituante et constituée“¹⁹ und verwendet Ausdrücke wie „totalisant et totalisé“²⁰, „praxis reconstituante et reconstituée“²¹, „[qc] temporalisante et temporalisée“²² etc. Die Selbstaffektion der Dialektik ist durch die

¹⁶CRD, 135, zur doppelten Negation als Affirmation vgl. S. 161/3; KDV, S. 15–6 eigene Übersetzung, S. 46/8, König unterschlägt das „wenn“, das im Französischen so präsent ist; Catalano, *A Commentary on CRD*, 75/6, Catalano macht auf den historischen Aspekt der Praxis in CRD aufmerksam, der in QM keine Beachtung findet. (S. 36).

¹⁷„[S]’il y a [...] une dialectique“ CRD, S. 152/5; „si la Raison dialectique doit être possible“ CRD, S. 157; „[s]i cette expérience [dialectique] doit être possible“ CRD, S. 159, variiert S. 161; KDV, S. 43; „si la mouvement de la Raison dialectique existe“ CRD, S. 167; „si elle [la dialectique] existe“ CRD, S. 171, 184, 188; „si la totalisation existe“ CRD, S. 175, 180, 182 oder „[s]i l’Histoire est totalisation“ CRD, S. 179.

¹⁸„se comprendre“, „s’intègre“, „se constituant“, „se fait“, „se totalise“, „se multiplie“, „se donne“, etc. Auch die Gruppe, die aus der konstituierenden, individuellen Dialektik hervorgeht, wird von mir geschaffen und schafft sich qua Dritten selbst: „l’unité d’une praxis que je fais et qui se fait“ [die Einheit einer Praxis (...), die ich mache und die sich macht]. CRD, S. 481; KDV, S. 405.

¹⁹CRD, bspw. S. 182, 183, 188.

²⁰CRD, bspw. S. 168, 170, 184, 188.

²¹CRD, S. 171.

²²CRD, bswp. S. 169, 189.

Freiheit der individuellen Praxis verbürgt; die individuelle Freiheit wird eingeschränkt, wenn der Kreislauf der Autonomie durch die Fremdgesetzlichkeit des praktisch-inerten Feldes qua Rückwirkung der Materie oder serieller zwischenmenschlicher Strukturen aufgehoben wird. Da das situierte Individuum historischen Prozessen nicht immer aktiv begegnet, sondern sie auch passiv erleidet, gilt: „Si la dialectique existe, nous devenons la subir [...] et la saisir dans sa libre spontanéité“. [Wenn die Dialektik existiert, müssen wir sie erleiden (...) und sie gleichzeitig erfahren in ihrer freien praktischen Spontaneität].²³ Die regressiv-progressive Methode, die in obigem Zitat erwähnt wird, verwendet Sartre seit „*Questions de méthode*“ [QM] explizit, jedoch hat er sie seitdem weiterentwickelt und von der Anwendung auf eine Person zu einer individuellen Methodik verallgemeinert. Sie basiert auf der Doppelbestimmung des Menschen als Faktizität und Transzendenz: der Mensch ist bedingt und entwirft sich. Im Gegensatz zu EN zieht Sartre in CRD die geschichtliche Perspektive der Subjektivierung in Betracht. Mit ihr versucht er die Bedingungen einer intentionalen Praxis nachzuvollziehen (regressives Element) und dann die die Praxis in ihrer zeitlichen Entfaltung darzustellen (progressives Element).²⁴ Das progressive Moment, in dem die Geschichte selbst Gegenstand wird, diskutiert Sartre erst im zweiten Band der CRD, der unvollständig geblieben ist. Man kann diesen Umstand als Hinweis deuten, dass die in Band I erörterte regressiv Erfahrung abstrakt geblieben ist und damit das progressive Moment nicht möglich machen konnte, denn: „Et naturellement, la progression n’aura pas à traiter d’autres structures que celles mises au jour par l’expérience régressive.“ [Natürlich kann die Progression nur diejenigen Strukturen behandeln, die durch die regressiv Erfahrung aufgedeckt worden sind].²⁵ Wenn die Darstellung des regressiven Momentes alle Aspekte des situierten Menschen erfasst hätte, dann hätte Sartre die progressive Erfahrung beschreiben können. Da er die letztere nicht darstellen konnte, gibt er implizit zu, dass die erstere die Konkretion noch nicht erfassen kann. In den Flaubert-Studien wird er seine Theorie direkt am Untersuchungsobjekt entwickeln; freilich gehen die Erkenntnisse aus CRD darin ein und werden dort weiter vertieft.

Über die regressiv und progressive Erfahrung jedenfalls schreibt Sartre:

„[L]’expérience dialectique, dans son moment régressif, ne peut nous livrer que les conditions statiques de la possibilité d’une totalisation, c’est-à-dire, d’une Histoire. Il conviendra donc de procéder à l’expérience inverse et complémentaire: en récomposant progressivement le processus historique à partir des rapports mouvants et contradictoires des formations envisagées, nous ferons l’expérience de l’Histoire. [...] Cette progression synthétique [...] nous conduire [...] au système absolu des conditions qui permettent d’appliquer auf fait d’une histoire la détermination de «fait concret».“ [Die

²³CRD, S. 184; KDV, S. 73.

²⁴Für eine detaillierte Darstellung und die Entwicklung seit QM vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 52–4; vgl. auch: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 49–54. Obwohl der „lieu de l’Histoire“ [Ort der Geschichte] und die „progression critique“ [kritische Progression] erst im zweiten Band der CRD erreicht wird, finden wir Momente der progressiven Bewegung auch schon im ersten Band. Vgl.: CRD, Introduction B. 10 S. 184; KDV, Einleitung B. 10 S. 72.

²⁵CRD, S. 183; KDV, S. 72.

dialektische Erfahrung kann uns also in ihrem regressiven Moment nur die statischen Bedingungen der Möglichkeit einer Totalisierung, das heißt einer Geschichte aufdecken. Es wird daher nötig sein, zur umgekehrten, komplementären Erfahrung fortzuschreiten: durch die progressive Rekonstruktion des historischen Prozesses auf der Grundlage der sich verändernden und widersprüchlichen Beziehungen der untersuchten Formation [...] werden wir die Erfahrung der Geschichte machen [...Sie muss zum] System der Bedingungen führen.]²⁶

Im regressiven Moment wird von einer Faktizität ausgegangen und deren wesentliche Struktur bestimmt, um sie in der Konkretion erfassen zu können; das progressive Moment muss nachweisen können, wie eine Geschichte möglich ist, wenn die Analyse der Regression vollständig ist.²⁷ Beide zusammen ergeben „une anthropologique structurelle et historique“ [eine strukturelle und historische Anthropologie].²⁸ Er fügt hinzu, „que le moment régressif de l'expérience fonde l'intelligibilité du savoir sociologique [...] et [...] le moment progressif doit fonder celle du savoir historique“ [dass das regressiv Moment der Erfahrung die Intelligibilität des soziologischen Wissens begründet (...) und dass das progressive Moment das des historischen Wissens begründet].²⁹ Da erst der zweite Band der CRD progressiv entwickelt, wie eine Geschichte möglich ist, liegt es nahe, den ersten mit dem regressiven und den zweiten Band mit dem progressiven Moment zu assoziieren. Allerdings muss man eine Einschränkung machen, denn auch im zweiten Buch von Band I der CRD berücksichtigt Sartre eine zeitliche Entwicklung, bspw. die Veränderung der Industrialisierung im 19. Jahrhundert in Frankreich. Auch gibt es eine systematische und inhaltliche Identität im Kontext der Arbeiterklasse, den der „progrès de l'expérience ouvrière et [...] son organisation objective (ce qui est une seule et même chose)“ [Fortschreiten der Erfahrung der Arbeiterklasse und ihrer objektiven Organisation (...) (was ein und dasselbe ist)].³⁰ Schließlich gehen progressive Elemente in die Evolution von Gruppen ein, wenn diese sich institutionalisieren; es sei aber hinzugefügt, dass nicht immer alle Momente der Progression durchlaufen werden müssen.

2.3 Totalität und Totalisierung

In Teil A der Einleitung hat Sartre sich positioniert gegenüber dem Idealismus, bei dem das Sein im Denken aufgelöst wird, und einem transzendentalen Materialismus, der in Sartres Augen ebenfalls ein Idealismus ist, da das Erkenntnissubjekt nicht denkbar ist.

²⁶CRD, S. 182–3; KDV, S. 71.

²⁷ Zur Unterscheidung einer Regression und einer Progression im Zusammenhang einer „phänomenologischen Psychologie“ vgl. bereits: Jean-Paul Sartre. „Skizze einer Theorie der Emotionen“. In: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931 - 1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1982 [1939], S. 255–322, S. 318.

²⁸CRD, S. 183; KDV, S. 72, geringfügig abweichende Übersetzung.

²⁹CRD, S. 183; KDV, S. 72.

³⁰CRD, S. 423; KDV, S. 338, die zweite Einfügung in Klammern stammt von Sartre!; vgl. zum Gedanken eines Identitismus, bei dem die *natura naturans* und die *natura naturata* (E1p29s) „une seule et même chose“ sind, das, je nach Erkenntnisgattung, aus verschiedener Perspektive betrachtet wird: Alexandre Matheron, Laurent Bove und Pierre-François Moreau. „A propos de Spinoza“. In: *Multitudes* 3 (2000), S. 169–200, S. 172.

Sartre versucht demgegenüber eine kritische Dialektik zu plausibilisieren. Sein Ansatz basiert auf den beiden Begriffen „Totalität“ und „Totalisierung“.

Die Definition der „Totalisierung“ ergibt sich durch die Abgrenzung von der „Totalität“. Sartre schreibt:

„La totalité se définit comme un être qui, radicalement distinct de la somme de ses parties, se retrouve tout entier – sous une forme ou sous une autre – dans chacune de celles-ci et qui entre en rapport avec lui-même soit par son rapport aux relations que toutes ou que plusieurs de ses parties entretiennent entre elles.“ [Die Totalität ist bestimmbar als ein Gebilde, das, radikal verschieden von der Summe seiner Teile, sich in einer oder der anderen Form vollständig in jedem dieser Teile wiederfindet und das zu sich selbst in Beziehung tritt entweder durch sein Verhältnis zu einem oder mehreren seiner Teile oder durch sein Verhältnis zu den Beziehungen, die alle oder einige seiner Teile untereinander aufrechterhalten.]³¹

Halten wir zunächst fest, dass Sartre die Totalität vom Aggregat abgrenzt, das als Summe von Teilen aufgefasst werden kann. Außerdem ist das dialektische Verhältnis der Totalität zu seinem Teil zentral. Da die Totalität geschaffen ist, ist ihr „statut ontologique [...] celui de l'En-soi ou [...] de l'inerte“ [ontologische(r) Status (...) der des An-sich oder (...) der Trägheit].³² Diese Trägheit grenzt sie von der Totalisierung, einem dynamischen Ganzen, ab. Als Beispiele für eine Totalität führt Sartre Kunstwerke (musikalisch, malerisch, etc.) oder allgemein „un acte d'imagination“ [einen Akt der Phantasie]³³ an. Als geschaffen ist die Totalität die Reflexion der Totalisierung in die Vergangenheit.³⁴ Sie muss dann von einem Für-sich-Sein, das die Verknüpfung der Teile herstellt, re-aktualisiert werden. Wir nehmen damit die triadische Zeitlichkeit vorweg, die das Für-sich-Sein in EN und die Praxis in CRD kennzeichnet.

Anders als die Totalisierung hat die Totalität den dynamischen Aspekt verloren, der das Ganze und die Totalisierung bestimmt:

„Ainsi la totalisation a le même statut que la totalité: à travers les multiplicités, elle poursuit ce travail synthétique qui fait de chaque partie une manifestation de l'ensemble et qui rapporte l'ensemble à lui-même par la médiation des parties. Mais c'est un acte *en cours* et qui ne peut s'arrêter sans que la multiplicité retourne à son statut originel.“ [Die Totalisierung hat daher denselben Status wie die Totalität. Vermittels der Vielheiten bewerkstelligt sie jene synthetische Arbeit, die aus jedem Teil eine Äußerungsform des Ganzen macht und die das Ganze durch Vermittlung der

³¹CRD, S. 162; KDV, S. 46.

³²CRD, S. 162; KDV, S. 46.

³³CRD, S. 162; KDV, S. 46; vgl. zur Imagination seine Schrift: Jean-Paul Sartre. *Das Imaginäre*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1971 [1940].

³⁴ Damit ist es dem Wert, dem An-sich-Für-sich, nahe. Inwiefern das Kunstwerk den Wert aus SN repräsentieren kann, soll hier nicht diskutiert werden. Vgl. zur Analyse von Wert und Kunst die Andeutungen von: Konstanze Baron. „The Poetics of Morality: The Notion of Value in the Early Sartre“. In: *Sartre Studies International* 7.1 (2001), S. 43–68, insbes. S. 59–64.

Teile auf sich selbst bezieht. Aber das ist eine *ablaufende* Handlung, die nicht anhalten kann, ohne daß die Vielheit zu ihrem ursprünglichen Zustand zurückkehrt.]³⁵

Mit der Totalität hat die Totalisierung den Vermittlungsaspekt von Ganzem und Teil gemein; allerdings ist diese Vermittlung nun dynamisch und nicht nur formal. Insofern kann man sagen, dass beide Begriffe denselben Status haben. Dennoch scheint es sinnvoll, „statut“ nur für die Totalität zu verwenden und im Zusammenhang mit der Totalisierung vom „être“ der Totalisierung zu sprechen.³⁶ In der Totalität ist die Vermittlung erstarrt, träge. Eine Totalisierung, die zum Stillstand gekommen ist, kann sich nicht mehr selbst vermitteln, sondern braucht den externen Beobachter, wie die Teile eines Bildes, die einander nur durch Exteriorität zugeordnet sind und erst in ein Interioritätsverhältnis gebracht werden müssen. Zugleich ist durch das An-sich-Sein der Totalität dessen Sein gestützt, während das Sein der Totalisierung vakant ist, und in Vielheit auseinanderzufallen droht. In jedem Fall muss ein Für-sich-Sein die Totalität aktualisieren bzw. die Totalisierung vollziehen.

Sartre bezeichnet auch „le pratico-inerte“ [das Praktisch-Inerte] als eine Totalität.³⁷ In diesem Neologismus drückt sich sowohl deren Herkunft aus – es ist durch die Praxis der Totalisierung geschaffen – als auch deren ontologischer Status – es ist die zum An-sich gewordene Tätigkeit des Für-sich, das Träge. Die Totalität ist kein Ganzes, denn ein Ganzes ist „l’unité de l’acte totalisateur“ [Einheit der totalisierenden Handlung].³⁸

Innerhalb der Totalisierung lässt sich eine zweifache Negations- und Vermittlungsstruktur ausmachen. Zunächst ist der Teil die Negation des Ganzen und umgekehrt (a). Außerdem negieren sich die Teile gegenseitig (b). Wenn das Ganze sich in jedem Teil ausdrückt, wie es im Unterschied zu einem bloßen Aggregat der Fall ist, dann ist jeder Teil nicht nur durch jeden anderen Teil (b’), sondern auch durch das Ganze vermittelt (a’).

Komplementär ist auch das Ganze vermittelt. Es gibt also eine dreifache Vermittlung der Identität: Die Teile werden durch die Teile und durch das Ganze vermittelt; darüber

³⁵CRD, S. 163, kursiv im Original; KDV, S. 47, kursiv im Original; Hartmann kritisiert, dass die „Totalisierung“ nicht ein „voraussetzungsloser und letzter Begriff“ sei. Er sei vielmehr im „Fürsichsein“ verwurzelt. Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 73, vgl. zu seiner Kritik auch S. 76. Seine Kritik ist motiviert aus seiner transzendentalphilosophischen Sicht der Hegelschen Logik, die kategorial verfährt. Allerdings ergibt sich diese Logik erst dadurch, dass der Mensch intentional (EN) und praktisch (CRD) in der Welt ist. Sartre identifiziert in CRD die Praxis mit der Totalisierung, und bestimmt von ihr aus das intentionale Verhältnis des endlichen Menschen zur Welt. Würde man Hartmanns Kritik folgen, müsste man ebenso fragen, ob das präreflexive *cogito* in EN ein letzter Begriff sei. Hier müsste man auf das Sein verweisen, dass das Fundament ist, aber erst mit dem präreflexiven *cogito* zur Welt kommt. Allerdings ist Sartres Versuch in EN davon geleitet, das Cartesische *cogito* im präreflexiven *cogito* zu begründen. Hierbei gleicht er Spinoza, der Descartes’ *cogito* im Sein Gottes fundiert. Vgl. Baruch de Spinoza. *Sämtliche Werke 4/Descartes’ Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet. Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken*. Bd. 94. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987 (im folgenden zit. als DPP), ob Sartre den letzten Grund erreicht, kann hier nicht entschieden werden.

³⁶Wir orientieren uns daran, dass Spinoza das Inertialprinzipi zum *conatus* vergallgemeinert. Hier wie dort wird das träge dem dynamischen Sein gegenübergestellt. Vgl.: Alexandre Matheron. „Le problème de l’évolution de Spinoza. Du Traité théologico-politique au Traité politique“. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*. Lyon: ENS Éd., 2011 [1990], S. 205–18, S. 216–7.

³⁷Im Zusammenhang mit „totalités passives“ wird „le pratico-inerte“ das erste Mal genannt. Vgl.: CRD, S. 162; KDV, S. 47.

³⁸CRD, S. 164FN, vgl. zur „autonomie et de la dépendance“ der Teile zum Ganzen S. 587, vgl. zum „expression“ S. 593FN; KDV, S. 50FN, 523, 529FN.

hinaus wird das Ganze durch die Teile vermittelt. Diese Vermittlung findet nur bei einem Ganzen statt, bei dem die Negation der Negation tatsächlich eine Affirmation ist. Sartre führt neben dem dynamischen Aspekt und den beiden Vermittlungen noch eine dritte Qualifikation des Ganzen ein, die zeigt, dass es selbst Teil eines anderen Ganzen oder Aggregats sein kann: Es besitzt eine Außenperspektive.³⁹ Es ist daher immer nur partielle und, anders als in Hegels Philosophie, nie abgeschlossene Synthese. Mit der Terminologie von SN kann man die Totalisierung – parallel zum ontologischen Status des An-Sich-Seins der Totalität – als Für-sich-Sein klassifizieren. Das Für-sich-Sein macht sich zu An-sich-Sein, in dem es aufgehoben ist. Allerdings macht Sartre dies nicht ausdrücklich. Dies kann man darauf zurückführen, dass das Für-sich-Sein in EN einerseits nur das individuelle menschliche Sein präzisiert. Andererseits ist die Terminologie von EN aus der Perspektive des *cogito* entwickelt, das in CRD zugunsten der Praxis in den Hintergrund rückt.⁴⁰ Der Begriff des Für-sich-Seins wird dementsprechend zugunsten des umfassenderen Begriffs der Totalisierung aufgehoben. Man könnte daher den ontologischen Status der Totalisierung als ein Für-sich bezeichnen (Für-sich-sein \subset Totalisierung). Wie der Begriff der „Totalisierung“ braucht der Begriff der „Totalität“ nicht nur auf individuelle Akte, die erstarrt sind angewendet werden; Sartre führt als Beispiele zunächst nur individuell geschaffene Totalitäten an. Der ontologische Status des An-sich muss hierzu, im Gegensatz zu dem des Für-sich, nicht modifiziert werden (An-sich-sein = Totalität). Die Totalität ist außerdem nur „un principe régulateur de la totalisation“ [ein regulatives Prinzip der Totalisierung].⁴¹ Die Totalisierung wird durch die „*praxis* humaine“ [menschliche Praxis]⁴² konstituiert. Bei der Praxis handelt es sich laut Sartre um singuläre Akte, die nichtsdestoweniger die universale Struktur der Dialektik hervorbringen. In diesem Sinne nennt Sartre die Praxen „universaux singularisés“ [singularisierte Universalien].⁴³ Damit wird auch Sartres Anliegen deutlich, einer Aporie des Nominalismus zu entgehen: Kennt dieser nur Singularitäten, kann er keinen

³⁹ Vgl. zum Verhältnis Teil-Ganzes Sartres Fußnote CRD, S. 164FN, 168, 170, vgl. später S. 199-200; KDV, S. 49FN, 53, 55, 90–1; Hegel klassifiziert sein System als Verhältnis vom Ganzen zu den Teilen, die selbst Ganze sind. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Erster Teil*, § 1-15, in § 135-7 bestimmt Hegel das Verhältnis von Ganzem zum Teil genauer; vgl. bereits seine Logik: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Wissenschaft der Logik II*. Bd. 6. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, I. 2. 3. Kap.3 A: „Das Verhältnis des Ganzen und der Teile“. Vgl. für eine genaue Analyse verschiedener Gegenstandstypen, die ‚echte‘ Ganze sind oder nicht: Gerhard Seel. *Sartres Dialektik zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*. Bonn: Grundmann, 1971, v. a. S. 54-6, 203, 214, 216, 237. Zum Doppelverhältnis vom Ganzen und Teil und zur Differenz von Sartres Auffassung von Spinoza und Leibniz vgl.: Simont, „The Critique of Dialectical Reason: From Need to Need, Circularly“, v. a. S. 115-7.

⁴⁰ Man könnte versuchen, das *cogito* auf die Praxis zurückzuführen oder umgekehrt und damit EN in CRD integrieren. Vgl. Sartres knappe Bemerkungen zu EN: CRD, S. 167; KDV, S. 52.

⁴¹ CRD, S. 162; KDV, S. 47, ich übersetze „regulativ“ statt „leitend“; mit dieser Terminologie bezieht Sartre sich auf Kants regulative Ideen, die unter den Kategorien Einheit stiften. Vgl. Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft 2*. Bd. 3. Werkausgabe: in 12 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, Anhang zur transzendentalen Dialektik.

⁴² CRD, S. 165; KDV, S. 50.

⁴³ CRD, S. 165-6, 170, 172; KDV, S. 51, 56, 58 König übersetzt „spezifizierte Kategorien“ oder auch „besondere Kategorien“; dass ein Nominalismus nicht notwendig auf Allgemeinheit verzichten muss, macht Lee Rice deutlich. Vgl.: Lee Rice. „Le nominalisme de Spinoza“. In: *Canadian Journal of Philosophy* 24.1 (1994), S. 19–32.

Anspruch auf Allgemeinheit erheben. Bei Sartre sind zwar die Praxen singularisiert, aber ihre Strukturen sind nichtsdestoweniger allgemein, ohne der Allgemeinheit logische oder zeitliche oder transzendente Priorität einzuräumen.⁴⁴ Sartre jedenfalls nennt seine Dialektik auch einen „*nominalisme dialectique*“ [dialektischen *Nominalismus*], der ein „*réalisme dialectique*“ [dialektischer *Realismus*] ist.⁴⁵

Zu den Strukturen, die der historische Mensch hervorbringt und die ihn bedingen, gehört die Kultur, in der er sich befindet, und damit eine bestimmte Form der menschlichen Zeitlichkeit. Im Gegensatz zu EN, in der die gesellschaftliche Komponente nur gelegentlich thematisiert wird, wird in CRD die Kultur als Totalisierungserscheinung untersucht. In EN hat Sartre beschrieben, wie sich ein Individuum verzeitlicht. In CRD wird dieses Phänomen auf Geschichte und Kultur übertragen: „Mais si l’Histoire est une totalisation qui se temporalise, la culture est elle-même totalisation temporalisante et temporalisée“. [Wenn jedoch die Geschichte eine sich verzeitlichende Totalisierung ist, ist die Kultur selbst verzeitlichende und verzeitlichte Totalisierung].⁴⁶ Unter dieser Prämisse, die die CRD einlösen will, ist die Kultur die Verzeitlichungsform der gesellschaftlichen Praxis, die sie zu sich selbst ins Verhältnis setzt und das Individuum maßgeblich bestimmt. Es müssen daher sowohl die synchronischen als auch die diachronischen Strukturen betrachtet werden, die die Kultur, ein spezifisch menschliches Phänomen ausmachen. Bei Tieren gibt es auf individueller Ebene synchronische und diachronische Bedingungen ihrer Existenz, bspw. die Generationen übergreifende Anpassungen an veränderte Lebensbedingungen. Diese sind jedoch durch die Variation der genetischen Ausstattung bedingt. Beim Menschen dagegen führt die eigentümliche Fähigkeit der Kulturbildung zu diachronischen Strukturen, die selbstaffektiv sind: der Mensch ist zur Kultivierung fähig.⁴⁷ Er ist fähig, sich als Staatsbürger zu zivilisieren, seine Sitten zu verbessern und seine natürlichen Anlagen dadurch zu kultivieren, dass er verschiedene materielle und religiöse Techniken einführt, bspw. einem *cultus*.⁴⁸ Durch die Verzeitlichung der Geschichte ist die Vergangenheit auf gesellschaftlicher Ebene in die Gegenwart integriert, so, wie es Sartre für das Individuum in EN nachgezeichnet hat. Man sieht hier, dass der Weg von EN zur CRD kontinuierlich verläuft, da Sartre den Begriff der „Temporalisierung“ aus EN mit dem der „Totalisierung“ verknüpft. Die menschliche Realität ist, individuell und zwischenmenschlich, dadurch gekennzeichnet, dass die Einheit in der Zeit hergestellt wird; auf diese Weise wird die analytische

⁴⁴Hartmann schreibt ganz in diesem Sinne: „In EN war diese Spaltung in logische Gesetzlichkeit und seiendes Prinzip als Ursprung der Gesetzlichkeit nicht so deutlich [...] Hier in CRD ist es klarer, daß für Sartre die Dialektik nicht kraft einer sich selbst gründenden Logik der Dialektik gültig ist, sondern kraft eines seienden Subjekts, das sich als gewisse Begriffe ausbildend erfährt.“ Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 61.

⁴⁵CRD, S. 155-6; KDV, S. 39.

⁴⁶CRD, S. 169; KDV, S. 55.

⁴⁷CRD, S. 168-72; KDV, S. 54-8; Rousseau würde der Kulturtechnik wohl noch eine fundamentalere Eigenschaft zugrunde legen, nämlich die Perfektibilität des Menschen, die ihn vom Tier unterscheidet. Vgl. Jean-Jacques Rousseau. *Diskurs über die Ungleichheit*.

⁴⁸Man kann sich fragen, ob genealogisch die materielle oder die religiöse Dimension primär ist. Mit Sartre muss man wohl den praktischen Bezug zur materiellen Umwelt als grundlegend ansehen. Bei Spinoza bspw. liegen die Dinge weniger eindeutig, u. a., weil er die Kultivierung als Abweichung von der Barbarei bestimmt. Vgl. Baruch de Spinoza. *Sämtliche Werke 5.2/Politischer Traktat: Lateinisch-Deutsch*. Bd. 95b. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010 (im folgenden zit. als TP), I. § 7. Vgl.dagegen auch: TP, IX. § 1

Vernunft von der Phänomenologie des Bewusstseins und der dialektischen Vernunft der Praxis unterschieden. Die Vergangenheit ist immer schon „*passés dans l'actuel*“ [im Aktuellen vergangen].⁴⁹ Die Vergangenheit als Vergangenheit ist analytisch zugänglich; die Vergangenheit unserer Gegenwart durch einen synthetischen Akt.

In den QM spricht Sartre, mit Henri Lefebvre zu reden, von „horizontaler“ und „vertikaler Komplexität“. Mit der „horizontalen Komplexität“ sind die Funktionsmerkmale eines bestimmten Ganzen und mit der „vertikalen Komplexität“ Tradition und Geschichte gemeint.⁵⁰ Sartre versteht unter synchronisch „l'ensemble actuel“ [die aktuelle Gesamtheit] und diachronisch die „profondeur humaine“ [menschliche Tiefe].⁵¹ In CRD spricht Sartre vom „*champ culturel*“⁵², das durch Interiorität bestimmt ist und eine Totalität bzw. Totalisierung bildet. Nach der gegenteiligen Auffassung wäre die Geschichte nur eine Überlagerung in Exteriorität, wie bei statischen geologischen Formationen. Jedenfalls bildet die Kulturtechnik eine Totalität und Totalisierung, während eine geologische Überlagerung nur ein Aggregat ist. In EN hat Sartre eine externe Negation, die durch einen externen Beobachter hergestellt wird, von einer internen Negation unterschieden, die eine notwendige Verbindung zweier Bereiche darstellt und einen qualifizierten Schluss zulässt.⁵³ In logischer Terminologie ist an die Differenzierung zwischen einer kontradiktorischen und einer konträren Beziehung zu denken.⁵⁴ Mit der Einführung von synchronischen und diachronischen Strukturen schlägt Sartre die Brücke vom Individuellen zum Gesellschaftlichen.

⁴⁹Vgl.: CRD, S. 170; KDV, S. 56; vgl. auch: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 78.

⁵⁰Jean-Paul Sartre. *Fragen der Methode*. zuerst als: Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik (1964). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1999 [1957] (im folgenden zit. als QM), S. 59FN, 78, 84; auch in CRD spricht Sartre von „horizontaler“ und „vertikaler“ Retotalisierung CRD, S. 188; KDV, S. 78, wir greifen diese Terminologie auf, wenn es um die Objektivierung, Verdinglichung und Entfremdung geht.

⁵¹CRD, S. 171; KDV, S. 57.

⁵²CRD, S. 169; nach Matheron sind die Sittenanglebiger als die Institutionen; v. a. die Sitten haben einen diachronischen Einfluss auf die Entwicklung der Gesellschaft. Vgl.: *IeC*.

⁵³SN, S. 328–9/223.

⁵⁴Vgl. Aristoteles' logisches Quadrat. Vgl.: Godehard Link. *Collegium logicum logische Grundlagen der Philosophie und der Wissenschaften*. Bd. 1. Paderborn: Mentis, 2009, S. 12; die Differenz von Kontradiktion und Kontrarität im Zusammenhang mit der Dialektik erwähnt Sartre nur. Vgl. CRD, S. 161; KDV, S. 46; vgl. im Zusammenhang mit Hegels WL auch: Klaus Hartmann. *Hegels Logik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999, S. 193.

Teil I

Praxis und Reziprozität: Subjektivität des Menschen

Kapitel 3

Der abstrakte Mensch

In den folgenden beiden Abschnitten werden die abstrakten¹ Grundlagen der individuellen, zwischenmenschlichen und sozialen Existenz in Sartres CRD erläutert. Diese sind zum einen die individuelle Praxis und zum anderen die Reziprozität. Die Reziprozität wird nicht direkt aus der individuellen Praxis abgeleitet werden, ist aber im Begriff der „Alterität“ impliziert.² CRD ist regressiv aufgebaut, d. h. sie ist eine „*approfondissement*“ [Vertiefung] im Sinne einer „*signification [...] descendante*“ [absteigenden Bedeutung].³ Außerdem geht Sartre von der individuellen Praxis aus, sodass gilt: „*L’approfondissement de l’expérience doit être en même temps approfondissement de la *praxis**“. [Die Vertiefung der Erfahrung muss gleichzeitig Vertiefung der Praxis sein].⁴ Das bedeutet, dass die Reziprozität die Ergebnisse der Diskussion der Praxis aufgreift und in das zwischenmenschliche Verhältnis integriert, das durch die Materie vermittelt wird. Das impliziert aber auch, „*que la translucidité de la *praxis* individuelle comme libre dépassement réorganisateur de certains conditionnements est en réalité un moment abstrait de l’expérience dialectique*“ [daß die Durchsichtigkeit der individuellen Praxis, als freie reorganisierende Überschreitung bestimmter Bedingtheiten, in Wirklichkeit ein abstraktes Moment der dialektischen Erfahrung ist].⁵ Indem die CRD nicht nur als Ganzes, sondern auch in jedem Kapitel regressiv aufgebaut ist, werden wir nachvollziehen können, wie das abstrakte, organische Bedürfnis zur menschlichen Praxis vertieft wird.⁶ So geht Sartre vom biologischen Organismus aus, um zur Praxis als Arbeit zu gelangen. Wir werden in diesem Kapitel verstehen, inwiefern die Entfremdung in der Praxis ihren Grund findet. Sie ist abstrakt im Begriff der „Alterität“ oder der „Veränderung“ eines Gleichen ausgedrückt.

¹Sartre definiert abstrakt als „incomplet“ [unvollständig]. Vgl.: CRD, S. 168; KDV, S. 54.

²Ebenso ist das das Für-Andere-Sein in EN notwendige Dimension der individuellen Existenz, die nicht vom individuellen Für-sich-Sein abgeleitet wird.

³CRD, S. 453; KDV, S. 374.

⁴CRD, S. 271, vgl. schon S. 184, 185, später u. a. S. 330; KDV, S. 170, S. 73, 74, 235, vgl. Sartres Einleitung zum Verhältnis von Reflexion und Praxis.

⁵CRD, S. 271; KDV, S. 170.

⁶Auch Catalano betont das regressive Element in jedem Kapitel: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 92, vgl. bereits S. 67; dies trifft auch auf EN zu. Vgl.: Flynn, „Hin zum Konkreten: Sartre, Ontologie und Geschichte“, S. 117.

3.1 Praxis und Dialektik

3.1.1 Bedürfnis und Praxis

Praxis und Für-Sich-Sein: Sartre beginnt den ersten Teil A („De la «praxis» individuelle comme totalisation“) des ersten Buches („De la «praxis» individuelle au practico-inerte“) mit der Praxis eines menschlichen Individuums. Die individuelle Praxis ist, wie Sartre später schreibt, „l’humanité réelle de l’homme“ [die reale Menschlichkeit des Menschen]⁷ und unterscheidet ihn, wie wir sehen werden, vom Tier. Auch gilt: „[L]a structure dialectique de l’action individuelle [... est] logique de la totalisation pratique et de la temporalisation réelle“ [(D)ie dialektische Struktur der individuelle Aktion (... ist) Logik der praktischen Totalisierung und der realen Verzeitlichung].⁸ Die individuelle Praxis ist das Pendant zum Für-sich-Sein in EN und tritt methodisch sowie thematisch an dessen Stelle. Indem Sartre das Für-sich-Sein durch die Praxis ersetzt, kann er einen komplexeren Horizont jenseits der Ontologie des Bewusstseins in den Blick nehmen; Alan Schrift spricht von einer „augmentation and explication“ der eingebundenen Strukturen.⁹ Auch Theunissen weist darauf hin, dass das Bewusstsein von der Praxis abgelöst wird, um die menschliche Realität zu erfassen.¹⁰ Bedorf schreibt, dass „die Totalisierung als Einheit im Vollzug [...] auf einem Praxis-Begriff [beruht], der anstelle der Existenz zu stehen kommt“.¹¹ Indem der Praxis-Begriff das Bewusstsein ablöst, ist aber die Analyse des Für-sich-Seins nicht hinfällig, sondern das Weltverhältnis des *cogito* wird nun praktisch gedeutet. In diesem Sinne kann man CRD als Fortführung von EN verstehen.¹² Während Sartre in EN eine phänomenologische Ontologie erörtert, beleuchtet er in CRD das praktische Verhältnis eines finiten Wesens zu seiner Umwelt. Schließlich wird auch das An-sich-Sein in EN durch das Praktisch-Inerte ersetzt, das am Ende des ersten Teils erreicht wird.¹³ Im Übrigen bleibt Sartre seinem Ansatz aus EN treu, wenn er vom endlichen Menschen ausgeht und dessen intentionale bzw. praktische Strukturen auslegt, die ihn mit der Welt verbinden. Es ist anzumerken, dass es sich weder in EN noch in CRD um einen Substanzdualismus, sondern um „eine Zweiheit von Spontaneität und Trägheit“ handelt,

⁷CRD, S. 267; KDV, S. 165.

⁸CRD, S. 329; KDV, S. 234.

⁹Alan Schrift. „A question of method: Existential psychoanalysis and Sartre’s Critique of Dialectical Reason“. In: *Man and World* 24.4 (1987), S. 399–418, S. 416.

¹⁰Theunissen, *Der Andere*, S. 231; vgl. auch: Flynn, „Hin zum Konkreten: Sartre, Ontologie und Geschichte“, S. 119; vgl. auch: Robert Birt. „Alienation in the later philosophy of Jean-Paul Sartre“. In: *Man and World* 19.3 (1986), S. 293–309, S. 295; auch Knecht betont die Verbindung der Praxis gegenüber der Materie in der CRD mit dem Für-sich-Sein gegenüber dem An-sich-Sein in EN: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 36–48; zu den terminologischen Übergängen von EN zu CRD ebenso: Schrift, „A question of method: Existential psychoanalysis and Sartre’s Critique of Dialectical Reason“, insbes. S. 402–8.

¹¹Thomas Bedorf. *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. Bd. 16. Phänomenologische Untersuchungen. München: Fink, 2003, S. 294.

¹²Vgl. auch Seel, *Sartres Dialektik zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*, der in seiner Einleitung Sartres gesamtes Werk in Kontinuität liest und dazu nicht nur auf Sartres Frühwerk, sondern auch auf de Beauvoirs Biographie zurückgreift. Zur Kontinuität vgl. auch: Theunissen, *Der Andere*, S. 231–2.

¹³CRD, S. 181; KDV, S. 70.

wie Flynn schreibt.¹⁴

Die individuelle Praxis ist konstitutiv für alle sekundären Formen der menschlichen Dialektik, u. a. die Dialektik in der Geschichte.¹⁵ Sartre möchte also in einem ersten Schritt die Dialektik in der individuellen Praxis aufweisen und gemäß seinem „dialektischen Nominalismus“ zeigen, dass „la dialectique est déjà là sous la forme élémentaire et complète d’une loi de développement et d’un schème d’intelligibilité“ [die Dialektik schon da ist in der elementaren und vollständigen Form eines Entwicklungsgesetzes und eines Intelligibilitätsschemas].¹⁶

An den Beginn seiner Überlegung stellt Sartre den Gedanken einer dialektischen Vermittlung zwischen dem Menschen mit den Dingen: „[L]’homme est «médié» par les choses dans la mesure même où les choses sont «médiées» par l’homme.“ [(D)er Mensch (ist) genau in dem Maße durch die Dinge «vermittelt» (...), wie die Dinge durch den Menschen «vermittelt» sind.]¹⁷ Diese „wechselseitige Vermittlung“¹⁸ führt letztlich auch zu einer Vermittlung im zwischenmenschlichen Bereich, der gegenüber EN neu ist.¹⁹

Auch werden wir auf einer vertieften Stufe sehen, wie die menschliche Realität wegen dieses Vermittlungsgedankens „bedingt bedingend“ ist. Allerdings ist nur die organische, nicht jedoch die anorganische Materialität dialektisch, denn Sartre lehnt eine Dialektik der Natur ab, wie sie Engels vor Augen hat. Die vermeintliche Dialektik *in* der Natur ist eine Erscheinung, die aufgrund der Dialektik des Menschen in der bearbeiteten Materie entsteht und sich als Anti-Praxis manifestiert. Sie vermittelt ihrerseits die Praxen der Menschen.²⁰

Flynn schreibt über die Praxis: „Sartre pose une triple primauté de la *praxis*: épistémique, ontologique et morale.“²¹ Dieser dreifache Vorrang zeigt sich im Laufe der CRD immer wieder; Ally sieht in der Praxis, die „*open-ended* and *integrative*“²² ist, sogar den Kern von Sartres phänomenologisch-dialektischer Methode. Die epistemologische Vorrangstellung, die ihren Ausdruck in Sartres Theorie der Bedeutung

¹⁴Flynn, „Hin zum Konkreten: Sartre, Ontologie und Geschichte“, S. 122; Thomas R. Flynn, „Sartre and the poetics of history“. In: *The Cambridge companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992. Kap. 7, S. 213–260, S. 225, 254.

¹⁵In diesem Sinne schreibt Sartre: „*Toute la dialectique historique repose sur la praxis individuelle en tant que celle-ci est déjà dialectique.*“ [Die ganze historische Dialektik beruht auf der individuellen Praxis, insofern diese schon dialektisch ist.] CRD, S. 194; KDV, S. 84

¹⁶CRD, S. 204; KDV, S. 96.

¹⁷CRD, 193, vgl. zur Vermittlung der Materie später u. a. S. 225, 275, 292, 294 und S. 326, an früherer Stelle äußert sich Sartre zur Dialektik S. 185, schließlich sei angemerkt, dass die Materie die Bedeutungen vermittelt, die das Für-sich-Sein oder die Praxis schafft (vgl. S. 272); KDV, S. 83, u. a. S. 118, 175, 194, 196 und S. 230, S. 74, S. 171.

¹⁸Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 34, 56, 82.

¹⁹Vgl.: Theunissen, *Der Andere*, S. 235–6.

²⁰Vgl. auch u. a.: Flynn, „Hin zum Konkreten: Sartre, Ontologie und Geschichte“, S. 125.

²¹Eintrag „*praxis*“ von Flynn in: François Noudelmann und Gilles Philippe. *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004 (im folgenden zit. als SartreDict); vgl. vom selben Autor Flynn, „Hin zum Konkreten: Sartre, Ontologie und Geschichte“, S. 119, 127–8; Thomas R. Flynn, „Skizze einer Theorie der Geschichte“. In: *Sartre. Ein Kongreß [Internationaler Sartre-Kongreß an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 9. - 12. Juli 1987]*. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1988, S. 201–225, S. 222; Flynn, „Sartre and Marxist Existentialism“, S. 105–112

²²Ally, „Sartre’s Integrative Method: Description, Dialectics, and Praxis“, S. 68; Sartre selbst bezeichnet, nachdem man ihm diesen Terminus anbietet, sein Werk als „open-ended“. Vgl.: Sartre u. a., „The Interview“, S. 24.

findet,²³ und die ontologische, die ihren Grund in der Praxis hat, wurden bereits in der Einleitung exponiert. Das moralische Primat lässt sich erst am Ende an Sartres Begriff der Freiheit festmachen. Dieses bleibt jedoch formal und ist inhaltlich unbestimmt.²⁴

Organismus und Mangel: Eines der Ziele des ersten Abschnittes ist es, die Dialektik als Existenzform des organischen Lebens zu etablieren, die allerdings nur erkannt werden kann, wenn man als organisches Wesen auf dem Boden der Dialektik steht.²⁵ Die dialektische Zirkularität ist demnach in ihrem erstem Moment bereits enthalten. Der Ausgangspunkt der Dialektik ist der individuelle Organismus: Sartre unterscheidet anorganische von organischen Entitäten, die durch Exteriorität und die analytische Vernunft respektive Interiorität und die dialektische Vernunft gekennzeichnet sind. Darüber hinaus differenziert er innerhalb der organischen Entitäten zwischen funktionalen Organismen und Menschen, die sich „entwerfen“ können. Die Praxis soll, auf der noch abstraktesten Stufe der dialektischen Erfahrung, darlegen die „*lien d'intériorité* [... qui] est commune à tous [niveaux] et constante]“ [Interioritäts-Verbindung (...), die] allen Stufen gemeinsam und konstant ist].²⁶ Indem Sartre die Praxis vom biologischen Organismus aus anbahnt, kann man kritisieren, dass er das Individuum zu eng fasst und zumindest das organische menschliche Leben einzig – fast wie in einer Hobbesschen Manier – auf das biologische Überleben reduziert.²⁷ Eine

²³ Später definiert Sartre die Bedeutung als „*médiations entre l'agent et la chose*“ [Vermittlung zwischen dem Handelnden und dem Ding]. Vgl.: CRD, S. 552; KDV, S. 483.

²⁴ Zu einer Kritik an Sartres unvollendeter Moralphilosophie, aber auch seiner Gesellschaftstheorie vgl. u. a.: Misrahi, „*L'inachèvement pratique de la philosophie de Sartre*“; Misrahi, „*Pour une phénoménologie existentielle intégrale*“; vgl. aber auch Sartres eigene Aussagen zur inhaltlichen Unbestimmtheit u. a.: „Heute müssen wir, um die Gemeinschaft zwischen den Menschen herzustellen, gegen die Ordnung der Dinge kämpfen. Das ist der einzige wichtige moralische Imperativ. Welchen Inhalt die Menschen ihrer Freiheit geben werden, falls sie sie erlangen und sobald sie sie erlangen, das können wir, die wir völlig isoliert – entfremdet – sind, nicht voraussagen. Aber den Menschen als Menschen, als ein menschliches Wesen zu behandeln, das ist eine Frage des Prinzips, das wir niemals aufgeben dürfen.“ Jean-Paul Sartre. „Playboy Interview“. In: *Sartre über Sartre*. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997 [1965], S. 146–162, S. 154; zur Menschwerdung des Menschen vgl. auch: Sartre, „*Selbstporträt mit siebzig Jahren*“, S. 269. Sartre gibt zwar eine Begründung, warum er inhaltlich keine Bestimmung der Freiheit vornehmen kann, aber sein Prinzip bleibt doch zu abstrakt und würde zumindest eine Qualifizierung verlangen. Eine solche findet sich bspw. in Spinozas Theorie der Befreiung im positiven Affekt der Freude.

²⁵ CRD, vgl. S. 193, 204; KDV, vgl. S. 83, 96.

²⁶ CRD, S. 206; KDV, S. 97–8.

²⁷ Später spricht Sartre von „*la reproduction indéfinie de la vie*“ [(der) unbegrenzte(n) Reproduktion des Lebens]. CRD, S. 300; KDV, S. 202. Außerdem schreibt er: „[L]a réalité [de la vie] réside dans la seule perpétuation de son être“. CRD, S. 300; KDV, S. 202 Und später heißt es: „*La praxis*, en effet, en tant que *praxis* d'un organisme qui reproduit sa vie en réorganisant l'environnement, c'est l'homme. L'homme qui se fait en se refaisant.“ [Die Praxis nämlich als Praxis eines Organismus, der sein Leben reproduziert, indem er die Umgebung reorganisiert, das ist der Mensch, der Mensch, der sich schafft, indem er sich neuschafft.] CRD, S. 435; KDV, S. 352; Sartre1964 Wie Simont zeigt, ist „l'inconditionnalité du besoin“ in den „Entwürfen zu einer Moralphilosophie“ noch nicht gegeben. Dort vertritt Sartre noch die Hegelsche Auffassung, dass das Bewusstsein sein eigenes Leben aufs Spiel setzen kann. In CRD erkennt er die Unüberschreitbarkeit der biologischen Existenz an. Vgl. zu den „Entwürfen“ und der CRD in diesem Punkt: Juliette Simont. „*La lutte du maître et de l'esclave*“. In: *Études sartriennes*. Hrsg. von Geneviève Idt. Bd. 4. Cahiers de Sémiotique 18. Nanterre: Centre de Sémiotique Textuelle, 1990, S. 69–87, S. 73, 78–9; zum Bedürfnis und warum CRD II am Ende auf das Bedürfnis zurückkommt: Simont, „*The Critique of Dialectical Reason: From Need to Need, Circularly*“; darauf, den Menschen auf das Bedürfnis der Reproduktion zu reduzieren, macht auch Lang aufmerksam: Patrick Lang. „Robert Misrahi lecteur critique de Sartre“. In: *Dialectique, littérature avec des esquisses inédites de la "Critique de la raison dialectique"*. Hrsg. von Florence Caeymaex, Grégory Cormman und Benoît Denis. Bd. 10. *Études sartriennes*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2005, S. 309–336, S. 333.

mögliche affektive Färbung des Bedürfnisses und der Praxis berücksichtigt Sartre nicht. Wir müssen damit auch Sartres Aussage auf eine biologische Reproduktion beschränken, da eine intellektualistische Sicht nicht in den Blick kommt.²⁸ Allerdings lässt sich zumindest das Phänomen der Liebe, bei dem ein Subjekt auf ein Objekt polarisiert ist, in der Weise von Sartres struktureller Terminologie auffassen, insofern die Innerlichkeit vektoriell mit einer Äußerlichkeit verknüpft wird. Jedoch tritt die Affektivität gegenüber diesen Begriffen in den Hintergrund; diese werden damit unnötig abstrakt und beschreiben den Menschen nur schematisch. Dieser theoretische Mangel spiegelt sich in Sartres Analyse der Entfremdung. Immerhin kann dieser neben der materialen Entfremdung auch eine ideologische Entfremdung in den Blick nehmen, die auf seiner Theorie der Bedeutung basiert; die ideologische Dimension wird durch die Bestimmung des Praktisch-Inerten induziert.

Der Organismus, wie ihn Sartre auffasst, ist primär durch das Bedürfnis definiert.²⁹ Es ist die „base fondamentale“ [grundlegende Basis]³⁰ und dadurch gekennzeichnet, dass die „totalité future“ [zukünftige Totalität]³¹ des Organismus mit der Totalisierung verbunden ist. Er schreibt:

„Tout se découvre dans le *besoin*: [...] Ce rapport est *univoque* et d'*intérieurité*. Par le besoin, en effet, apparaît la première négation de négation. Le besoin est négation de négation dans la mesure où il se dénonce comme un *manque* à l'intérieur de l'organisme, il est positivité dans la mesure où par lui la totalité organique tend à se conserver *comme telle*.“
[Alles erklärt sich durch das *Bedürfnis*: (...) Diese Beziehung ist *einseitig* und von *Interiorität*. Durch das Bedürfnis taucht nämlich die erste Negation der Negation und die erste Totalisierung auf. Das Bedürfnis ist Negation der Negation, weil es sich als *Mangel* innerhalb des Organismus kundtut, und es ist Positivität in dem Maße, wie sich durch das Bedürfnis die organische Totalität *als solche* zu erhalten sucht.]³²

Ein Organismus bezieht sich zunächst negativ auf die Umwelt. Der Grund liegt in seiner Endlichkeit, die beständig erfordert durch Anderes erneuert zu werden.³³ Sartre spricht

²⁸Dagegen ist bspw. der *conatus* bei Spinoza durch eine physische und geistige Dimension bestimmt. Vgl. zum *conatus*: [E3p4-8]E [vgl. zu den Stufen der rationalen Existenz bei Spinoza:] [chap. VII und V. S. 88f]Mat1988.

²⁹Sartre greift seine Diskussion des Mangels auf. Vgl.: EN, Zweiter Teil. Erstes Kapitel. III. und IV.

³⁰CRD, S. 296; KDV, S. 197.

³¹CRD, S. 194, 199; KDV, S. 84, 90.

³²CRD, S. 194, das „lien univoque d'intérieurité“ greift Sartre vielfach wieder auf: u. a. S. 330; KDV, S. 84, 234; vgl. zur Kontinuität mit EN: Schrift, „A question of method: Existential psychoanalysis and Sartre's Critique of Dialectical Reason“, S. 405: „>need< is the socio-economic elaboration of the ontological privation that in *Being and Nothingness* was called >lack<.“

³³Sartre leitet diese Einsicht in die Endlichkeit und die Dynamik der organischen Individuen nicht ab, sondern setzt sie voraus. Spinoza formuliert diese Einsicht axiomatisch. Vgl. E4ax. Inwiefern eine logische Ableitung des Endlichen tatsächlich gelingen kann ohne sie implizit vorauszusetzen, kann an dieser Stelle nicht ausführlich diskutiert werden. Zwar weist Spinoza darauf hin, dass wir Begriffe wie „Un-endliches“ als Negation bilden, obwohl das Unendliche dem Endlichen logisch vorangeht. (TIE § 88) Andererseits ist das Unendliche ohne das Endliche ebensowenig denkbar. Auch Hegel versucht das Verhältnis des Unendlichen und Endlichen logisch zu bestimmen. (Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 151–4) Mit Sartre könnte man sagen, dass wir uns qua unserer Endlichkeit immer intentional oder praktisch in einem Sinnzusammenhang

auch von einer „*négation primitive*“ [ursprünglichen Negation].³⁴ „Primitive“ zeigt hier an, dass es sich um eine basale Stufe handelt, auf der von der menschlichen Realität abstrahiert ist. Die Abstraktion bezieht sich jedoch auf die Konkretion der individuellen Praxis.³⁵ Den Mangel – Negation des Organismus – negiert der Organismus durch das Bedürfnis – Negation der Negation –, um sich zu reproduzieren: „Die doppelte Negation als Affirmation hat also hier [...] ihren Grund.“³⁶

Mit dem Bedürfnis ist also „une première contradiction de l’organique et de l’inorganique“ [ein erster Widerspruch zwischen dem Organischen und Anorganischen] gesetzt: Der Organismus, der in seinem Sein durch Interiorität gekennzeichnet ist, enthält eine „*négativité*“ [Negativität], die eine „*existence mécanique*“ [mechanische Existenzweise] ist.³⁷ Der Widerspruch zwischen Organischem und Anorganischem bzw. Interiorität und Exteriorität ist kontradiktorisch.³⁸ Damit erlaubt er eine dialektische Weiterbestimmung; diese verfährt jedoch offen und unterscheidet sich damit von der Hegelschen Dialektik. Um die Negativität zu tilgen, muss sich das Organische auf das Anorganische hin überschreiten [dépasser].³⁹ Damit ist aber „[c]ette totalisation première [...] *transcendante* dans la mesure où l’organisme trouve son être hors de lui“ [(d)iese erste Totalisierung also insofern *transzendent*, als der Organismus (...) sein Sein außerhalb seiner selbst im Unbelebten findet].⁴⁰ Damit gleicht das Bedürfnis dem Bewusstsein, das sein Sein ebenso außerhalb seiner findet, indem es seine Immanenz transzendiert. Die Immanenz des Organismus muss aus sich herausgehen und dabei träge machen, um auf die Materie einwirken zu können und sich zu erneuern.⁴¹ Der Organismus passt sich den Gesetzen der Natur der Exteriorität an, denn nur Gleiches kann auf Gleiches einwirken.⁴² Diese Transzendenz in der Immanenz geschieht beim Organismus funktional, da er ein Ganzes bildet. Der Organismus, der sich „leer“ [à vide], d. h. ohne Störung erneuert, muss beständig seinen organischen Mangel auf das Anorganische hin transzendieren; er macht sich anorganisch, integriert etwas Anorganisches und überschreitet damit den Mangel. Die Dialektik der Praxis ist damit im Bedürfnis vorgezeichnet; Simont spricht von einer „*dialecticité* du besoin“.⁴³

befinden, in dem wir auf anderes Endliches gerichtet sind, sodass die logische Priorität des Unendlichen eine Abstraktion darstellt. Bei Spinoza und Hegel ist das Endliche ontologisch vom Unendlichen her zu denken. Bei Sartre ist das Unendliche eine menschliche Abstraktion.

³⁴CRD, S. 194; KDV, S. 84.

³⁵Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 91, vgl. auch S. 90: Das Bedürfnis ist „on an abstract level [...] the first relation of the human organism to matter.“

³⁶Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 70.

³⁷CRD, S. 194; KDV, S. 84.

³⁸CRD, S. 195; KDV, S. 85.

³⁹„[L]a négation de cette négation se fait en dépassant l’organique vers l’inorganique.“ [(D)ie Negation dieser Negation (geschieht) durch das Überschreiten des Organischen zum Anorganischen.]CRD, S. 194; KDV, S. 84–5.

⁴⁰CRD, S. 195; KDV, S. 85.

⁴¹Zum Verhältnis von Interiorität und Immanenz sowie Exteriorität und Transzendenz vgl: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 94, zur Kritik an Chiodi vgl. S. 93FN, der einen „Cartesian dualism“ annehme.

⁴²CRD, S. 197; KDV, S. 86

⁴³Simont, „La lutte du maître et de l’esclave“, S. 71.

Zeitlichkeit: Inerte Entitäten streben gemäß dem Trägheitsprinzip ihren Zustand zu erhalten; Organismen dagegen sind reproduzierende Entitäten.⁴⁴ Die Wiederherstellung der Homoöstate gelingt allerdings nur temporär bzw. bleibt prekär, sodass der Versuch, sich beständig zu erneuern, um den Gleichgewichtszustand zu erreichen, periodisch wird.⁴⁵ Sartre schreibt, dass beim Organismus eine „décompression de la temporalité“ [Dekompression der Zeitlichkeit] stattfindet.⁴⁶ Die Praxis hebt diese „dé-compression“ in einer „compression“ [Verdichtung] und „organisation de simultanités“ [Organisation von Gleichzeitigkeiten] wieder auf.⁴⁷ Damit treten laut Sartre verschiedene Perspektiven der Zeit auf den Plan: eine lineare, eine zyklische und eine zyklisch-intentionale.⁴⁸ Ein anorganisches Objekt ist durch seinen Ort und seinen Impuls definiert, und die Zeit ist damit eine lineare Verstetigung der Gegenwart. Die Zeitlichkeit des biologischen Organismus dagegen lässt eine perspektivisch-orientierte, aber zyklische Zeit entstehen. Im Organismus differenzieren sich die Vergangenheit und die Zukunft von der Gegenwart, und die zu realisierende Totalität wird ins Verhältnis zur Totalisierung gesetzt. Wenn der Mangel aber periodisch behoben werden kann, lassen sich Vergangenheit und Zukunft nicht unterscheiden, denn auf den Hunger folgt die Befriedigung, auf diese der Hunger usw., sodass das Eine die Zukunft und Vergangenheit des Anderen ist. Der Organismus selbst bleibt identisch. Jedoch kann der Organismus

⁴⁴ Wie oben erwähnt, weitet Spinoza das Inertialprinzip, das anorganischen Entitäten kennzeichnet, zum *conatus*-Prinzip aus (E3p4-8), das auf alles Seiende anzuwenden ist. Vgl. dazu: Matheron, „*Le problème de l'évolution*“, S. 216-7. Bei Sartre wird das Organische und das Anorganische unter die materielle Existenz subsumiert. Er schreibt, dass man das Anorganische als „type d'existants matériels“ [materielle Existenzweise] und nicht fälschlich als „espèce de matérialité“ [Materialitätsart] auffassen müsse. (CRD, S. 499; KDV, S. 425) Das Organische muss daher auch als „Existenzweise“ verstanden werden. Das Materielle ist übergeordnet und kann, wie der *conatus*, beide „Existenzweisen“ annehmen. Auch kann ein bestimmter „Typ“ verschiedene „Modi“ annehmen: So hat die Gruppe einen verschiedenen „mode de réalité“ [Realitätsmodus], wenn sie bspw. „fusionierend“ oder „vereidigt“ ist. (CRD, S. 534; KDV, S. 463) Die deutsche Übersetzung verwendet sowohl bei „espèce“ und „type“ als auch bei „mode“ den deutschen Terminus „Typ“, sodass Sartres Differenzierung nicht sichtbar ist. Vgl. zu einer Unterscheidung von Seinstyp und Seinsmodus in EN: Seel, *Sartres Dialektik zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*; Hartmann kritisiert in seiner Rezension, dass diese Differenzierung nicht in der ganzen EN aufrechtzuerhalten sei. Vgl.: Klaus Hartmann, „Seel Gerhard: 'Sartres Dialektik'“ (Book Review)“. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 24 (1971), S. 321–325, S. 322.

⁴⁵ Zum Begriff der Homoöstate vgl. bspw.: Damasio, *Der Spinoza-Effekt*, S. 41; Antonio R. Damasio, *Selbst ist der Mensch Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins*. 1. Aufl. München: Pantheon, 2013, S. 54, 64; auch Simont spricht vom „équilibre physiologique“ Simont, „*La lutte du maître et de l'esclave*“, S. 73; zur Selbsterhaltung vgl. auch: Hans Blumenberg, „Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität“. In: *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Hrsg. von Hans Ebeling. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1976, S. 144–207.

⁴⁶ CRD, S. 196, 198; KDV, S. 87, 89; in EN spricht Sartre von einer „Seinsdekompression“ und leitet die Zeitlichkeit von der Ontologie des Bewusstseins ab. Vgl. SN, S. 165/116, 261/179, darüber hinaus beschreibt er sie in EN als „Trennungsform und Syntheseform“ und vergleicht sie mit der jüdischen „Diaspora“. Vgl.: S. 262/179 und S. 266/182; auch im Vortrag „Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis“ spricht er von „Dekompression“: In: S. 298; Biemel macht für Sartres Begriff der „décompression“ einen „Lesefehler“ verantwortlich. In „Sein und Zeit“ spricht Heidegger von „Ent-rückung“; Sartre liest, so Biemels Mutmaßung, „Ent-drückung“ und verwendet daher „décompression“. Vgl. Biemel, „*Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre*“, S. 290-1.

⁴⁷ CRD, S. 607; KDV, S. 545.

⁴⁸ Vgl. zum Problem der Zeit und der Auszeichnung der Zukunft gegenüber der Vergangenheit und Gegenwart im menschlichen Sein bereits: SN, Zweiter Teil. Zweites Kapitel; Sartres Lesart ist von Kojèves Hegel-Interpretation geprägt, die wohl (auch) durch Kojèves Heidegger-Rezeption beeinflusst ist. Vgl. dazu Kojève, *Hegel*, insbes. S. 123-5 und S. 305FN22; und vgl. nicht zuletzt: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Zweiter Teil*. Bd. 9. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014, §251-53

nur identisch bleiben, indem er seine Immanenz transzendiert, inert und damit Anderes als er selbst wird.⁴⁹ Der Begriff der Alterität bzw. der Veränderung wird damit angebahnt: die Zeitlichkeit des Organismus ist „une synthèse élémentaire du changement et de l'identité“ [elementare Synthese des Wechsels und der Identität].⁵⁰

Wenn die zeitliche Symmetrie der Erneuerung zerbricht, kann die Negation nicht mehr negiert werden:

„Le processus cyclique [...] est brisée *du dehors* et par l'environnement, simplement parce que la rareté, comme fait contingente et inéluctable, interrompt les échanges. Cette interruption est vécue *comme négation*“. [Der zyklische Prozeß (...) wird *von außen* und durch die Umgebung zerstört, einfach weil die Knappheit als kontingente und unumgehbare Tatsache den Austausch unterbricht. Diese Unterbrechung wird *als Negation* erlebt].⁵¹

Halten wir zunächst fest, dass Sartre nun nicht mehr von einem Mangel [manque] spricht, der die Negation des Organismus ist, sondern von der Knappheit [rareté]. Damit haben die „rareté“, die im Zusammenhang mit der menschlichen Realität bedeutsam ist, und der „manque“, der den Organismus kennzeichnet, einen verschiedenen systematischen Ort.⁵² Die erste ist nicht nur für die Konstitution der individuellen Praxis, sondern auch für die kollektive Praxis der Gruppe grundlegend.⁵³ Die Knappheit jedenfalls erweitert den biologischen Organismus zur menschlichen Realität und Praxis. Wir werden im nächsten Kapitel sehen, dass Sartre die Praxis für denkbar hält, ohne dass Knappheit herrscht. Dies widerspricht seiner These, dass die Praxis aus dem Verhältnis des Organismus zur knappen Materie folgt. Der Widerspruch lässt sich lösen, indem man sagt, dass *menschliche* Praxis immer mit Knappheit konfrontiert ist, aber eine nicht-menschliche Praxis, d. h. eine „Entäußerung der Funktion“, auch ohne Knappheit denkbar ist. Die Überwindung der Knappheit durch den Menschen würde dann der Abschaffung des Menschen entsprechen. In diesem Fall bleibt der Mensch nur Mensch, sofern „Knappheit“ herrscht – : sei es an organischem Material oder auch an Ideen.⁵⁴ Hartmann macht in seinem Buch zu Sartres CRD mehrere Prinzipien der CRD aus. Im Zusammenhang mit der Materie schreibt er: „Das neue Materieprinzip hat eine andere Dignität als das kontingente Apriori der Knappheit, ist *ursprünglich* im Bezug der

⁴⁹ „Nun kann aber für uns das Identische nur unter der Voraussetzung verschiedenartig sein, daß es [...] im Raum ist. [...] Nun kann aber für uns das Verschiedenartige nur in der Zeit [...] identisch sein.“ Kojève, *Hegel*, S. 116.

⁵⁰ CRD, S. 196; KDV, S. 87; im Rom-Vortrag spricht Sartre davon, dass „the whole remains and changes“. Vgl.: Jean-Paul Sartre. *What is Subjectivity?* London, New York: Verso, 2016 [1961], S. 19, wir werden auf diesen Vortrag unten genauer eingehen.

⁵¹ CRD, S. 196; KDV, S. 87, ich übersetze einheitlich „rareté“ mit „Knappheit“ und nicht, wie es König fälschlicherweise in seiner Übersetzung von CRD, mit „Mangel“. In Hartmanns Rezension von der CRD und deren Übersetzung findet sich leider keine Unterscheidung. Vgl.: Klaus Hartmann. „Sartres Kritik der dialektischen Vernunft“. In: *Soziale Welt* 19.2 (1968), S. 183–186; in seinem Buch zu Sartres CRD unterscheidet er jedoch „rareté“ und „manque“: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“.

⁵² Zum Zusammenhang von Bedürfnis, Mangel, Knappheit und Praxis vgl. auch: Sartre u. a., „The Interview“, S. 31.

⁵³ Vgl. Sartres Hinweis: „tout cela [la constitution d'un groupe et les antagonismes se fonde] *sur la base de la rareté*“ [All das (findet) *auf der Basis* der Knappheit statt]. (CRD, S. 450; KDV, S. 371)

⁵⁴ Vgl. zur Knappheit und wie sie Geschichte konstituiert, indem sie die zyklische Periodizität unterbricht: 4.1.

Praxis zur Natur, der gleichursprünglich ist mit dem Bezug der Praxis zu sich selbst.“⁵⁵ Er übersieht jedoch, dass sowohl das „Prinzip der Materie“ als auch das „Prinzip der Knappheit“ bereits in der Praxis impliziert ist. Die Knappheit ist wie die Materie „gleichursprünglich“ mit der Praxis.

Um auf das obige Zitat zurückzukommen: Das Bedürfnis, das in einem zyklischen Prozess beständig den Mangel negiert, kann nicht mehr ohne weiteres befriedigt werden. Die Negativität ist dementsprechend erweitert: sie führt nicht zurück zum Ausgangsstadium, sondern die Knappheit erfordert eine Umgestaltung der Umwelt. Damit differenzieren sich Zukunft und Vergangenheit, d. h. es kommt zu einer „décalage“ [(Phasen-)Verschiebung].⁵⁶ Die Zukunft ist nicht mehr zukünftige Vergangenheit sondern bloß mögliche Zukunft. Das Bedürfnis in abstrakter Form ist damit in einem ersten Schritt konkretisiert und wird zur menschlichen Praxis erweitert.⁵⁷ Durch den Menschen kommt somit eine neue Form der Zeitlichkeit in die Welt.⁵⁸

Die deutsche Übersetzung spricht nur von „Verschiebung“. Durch das Präfix „Phase“ wird der reflexive Aspekt („de-calage“) deutlich, der die zeitliche Verschiebung bedingt. „Décalage“ leitet sich ab von „dé-caler“ und „caler“ bedeutet soviel wie: „mettre d’aplomb, de niveau à l’aide de cales“.⁵⁹ Das soll heißen: Mit Hilfe von Keilen wird etwas ins Gleichgewicht gebracht. „Décaler“ bedeutet dann eine Gleichgewichtsstörung der repetitiven Bedürfnisbefriedigung. Die freie Praxis des Menschen kompensiert diese Störung, indem sie auf die Natur einwirkt, dort die Strukturen verändert und versucht, ein neues Gleichgewicht herzustellen.

Praxis: Die menschliche Praxis ist eine Vertiefung und Konkretion gegenüber dem Bedürfnis:

„[L]a *praxis* n’est d’abord rien d’autre que le rapport de l’organisme comme fin extérieure et future à l’organisme présent comme totalité menacée; c’est la fonction extériorisée.“ [Die *Praxis* ist zunächst nichts anderes als die Beziehung des Organismus als äußerer zukünftiger zum gegenwärtigen Organismus als bedrohte Totalität: sie ist die entäußerte Funktion.]⁶⁰

Der Organismus, der durch die Knappheit bedroht ist, setzt als zukünftigen Zweck, um sich zu erhalten. Wenn er dies nicht erreicht, muss er die Materie verändern, indem er seine Funktion entäußert. Diese Entäußerung unterscheidet Sartre davon, ein Werkzeug oder seine eigene Inertheit zu benutzen. Zwar verwenden auch Tiere Werkzeuge, die Sartre als vermittelte Einwirkung des Lebendigen auf das Inerte bezeichnet, aber machen

⁵⁵Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 97.

⁵⁶CRD, S. 196; KDV, S. 87.

⁵⁷ An spätere Stelle schreibt Sartre explizit, dass das Bedürfnis „état fictif et abstrait“ ohne Interesse darstellt. CRD, S. 307; KDV, S. 209.

⁵⁸Diesen Gedanken, der schon in EN vorkommt, entlehnt Sartre von Heidegger. Vgl. auch Malraux, den Sartre gelesen hat, der schreibt: „Eine Welt, aus der die Menschen verschwunden waren, [ist] eine Welt der Ewigkeit.“ (André Malraux. *So lebt der Mensch. La condition humaine*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1991, S. 12)

⁵⁹Wir finden den Hinweis unter dem Stichwort „Keil“: Walther von Wartburg. *Französisches etymologisches Wörterbuch*. Bâle: Zbinden, ab 1922, Band 16, S. 312.

⁶⁰CRD, S. 197, vgl. auch S. 201: „lien d’intériorité extériorisée“; KDV, S. 87, S. 95; Sartre1964

diese nur sich selbst inert oder benutzen das, was sie vorfinden.⁶¹ Man denke an einen Affen, der ein Stöckchen benutzt, um an Nahrung zu gelangen. Hingegen gestaltet die Entäußerung der Immanenz bzw. die der Funktion die Umwelt um. Sartre erkennt dabei „le passage dialectique de la fonction à l'action“ [den dialektischen Übergang von der Funktion zur Aktion],⁶² vom einfachen zum komplexen Organismus. Durch den Mangel wird der Organismus negiert, aber es gelingt ihm, diese Negation aufzuheben, wohingegen die Knappheit den Organismus dermaßen negiert, dass er sich nicht mehr funktional totalisieren kann.

Für Sartre entäußert der Mensch, im Gegensatz zu den anderen Tieren, seine Funktion dank dem Entwurf. In EN wurde der Entwurf [projet] als das grundlegende Verhalten des Menschen beschrieben. Darüber hinaus erinnert Sartres Beschreibung des Entwurfs in CRD an Rousseaus Prinzip der „Perfektibilität“.⁶³ Diese befähigt den Menschen, der ein instinktarmes Tier ist, andere Tiere nachzuahmen. Auch bei Sartre ist der Mensch durch ein komplexeres Vermögen als das einfache Bedürfnis gekennzeichnet. Bei Rousseau gestaltet der Mensch seine Immanenz um, um auf die Natur einwirken zu können; Rousseau diskutiert aber nicht, dass sich die Immanenz transzendiert. Sartres Entwurf dagegen ist zweifach dialektisch: zum einen im Verhältnis zu sich selbst und zum anderen zur Natur. Der Mensch kann erstens seine Immanenz an das praktisch-inerte Feld anpassen. Darüber hinaus kann er seine Immanenz entäußern und damit die Natur umgestalten; er kultiviert die Natur. Schließlich kann er, indem er sich entäußert und die Exteriorität rückverinnert, sich selbst affizieren; er kultiviert sich. Sartres Entwurf ist daher allgemeiner, und Rousseaus Perfektibilität könnte als eine bestimmte Dimension des Entwurfs aufgefasst werden. Mit dem Entwurf und der Kultivierung einher geht, dass der Mensch sich im hohen Maß an natürliche und an von ihm selbst geschaffene, künstliche Knappheiten anpassen kann. Dieser ist sozusagen *existenzmächtiger*. In diesem Sinne kann auch nur der Mensch in einer Knappheitsbeziehung zur Natur stehen; alle anderen Lebewesen überleben eine grundsätzliche Knappheit [rareté] nicht dauerhaft. Tiere dagegen sind wenigstens biologisch, wenn auch nicht kulturell anpassungsfähig und gehorchen dem Darwinschen Prinzip der Selektion. Das Überleben ihrer Gattung ist durch das Prinzip der Variation gesichert. Indem Sartres Ausgangs- und Endpunkt der individuelle Mensch ist, und Sartre diesen nur durch das Praktisch-Inerte oder die Kulturleistung vermittelt sieht, unterläuft er die Kategorie der Gattung. Hiermit setzt er sich von Marx ab, dessen mitunter teleologische Konzeption des freien Menschen auf die Gattung Mensch gerichtet ist.⁶⁴

Sartre schreibt über den Entwurf:

„Le projet comme transcendance n'est que l'extériorisation de l'immanence.

⁶¹CRD, 196, zum Werkzeug vgl. auch S. 277; KDV, S. 86, 175; Simont macht darauf aufmerksam, dass sich die „Entwürfen zu einer Moralphilosophie“ und CRD darin unterscheiden, was das Verhältnis von Inertheit und Freiheit angeht. Die letzten sind in den „Entwürfen“ strikt getrennt, während die Inertheit in CRD in die dialektische Freiheit, die sich vom Bedürfnis ableitet, integriert wird. Allerdings übergeht Simont, das was entscheidend ist, sich Funktion und Praxis in der Entäußerung Die Entäußerung, auf die ich gleich zu sprechen komme, unterscheiden. Vgl.: Simont, „La lutte du maître et de l'esclave“, S. 76–7.

⁶²CRD, S. 197; KDV, S. 88.

⁶³Vgl.: Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit*.

⁶⁴Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“, u. a. S. 574.

En fait, la transcendance est déjà dans le fait fonctionnelle [de l'organisme] [...] nous y découvrons un rapport d'intériorité univoque entre deux états [organique et anorganique] de la matérialité. Et, réciproquement, la transcendance contient en elle l'immanence puisque son lien à sa fin et à l'environnement reste d'intériorité extériorisée.“ [Der *Entwurf* als Transzendenz ist nur die Entäußerung der Immanenz. Die Transzendenz ist nämlich schon in dem funktionalen Tatbestand (...) enthalten, weil wir in ihm ein einseitiges Interioritäts-Verhältnis zwischen zwei (organischen und anorganischen) Zuständen der Materialität entdecken. Und umgekehrt enthält die Transzendenz in sich die Immanenz, weil ihre Verbindung mit ihrem Zweck und mit der Umgebung von entäußerter Interiorität ist.]⁶⁵

Beim Organismus ist eine Transzendenz in der Immanenzstruktur impliziert, indem dieser Nahrung etc. verinnert, d. h. insofern der Organismus sein Sein außerhalb seiner im Anorganischen finden muss, wie es Sartre für das Bedürfnis beschreibt.⁶⁶ Das geschieht aber dort immanent, denn der Organismus assimiliert die Exteriorität durch eine Interioritätsverbindung.⁶⁷ Der Mensch dagegen kann ein anderes Transzendenzverhalten annehmen: Er kann seine Immanenz entäußern, diese geschaffene Transzendenz rück-verinnern und die Interiorität erneut rück-entäußern. Es handelt sich damit beim Entwurf um den Wechsel der „Interiorisierung der Exteriorität“ und „Exteriorisierung der Interiorität“. ⁶⁸ Der Mensch ist kultiviert-kultivierend. Das Problem der rückläufigen Objektivität, der Verdinglichung der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Entfremdung findet in diesem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz bzw. in deren Bewegung der Interiorisierung und Exteriorisierung ihren Grund. Mit dem Wechsel von Interiorität und Exteriorität in der Praxis ist diese ebenso wie das Für-Sich-Sein aus EN durch seine Struktur von Transzendenz und Faktizität als „a duality within a unity“ gekennzeichnet.⁶⁹ Damit verändert der Mensch sein Verhältnis zur Natur, denn in dieser findet sich ein genuin menschliches Element wieder. Der Mensch reorganisiert im Entwurf die Materie auf seine Zwecke hin: „La *praxis* [...] est d'abord instrumentalisation de la réalité matérielle.“ [Die Praxis ist (...) zunächst

⁶⁵CRD, S. 197; KDV, S. 88. Ich habe „projet“ mit „Entwurf“, statt mit „Plan“ wiedergegeben, wie es in der neueren Übersetzung von EN der Fall ist; „projet“ ist, darauf weist Hartmann in seiner Rezension hin, die Übersetzung des „Entwurfs“ in Heideggers Philosophie. Vgl.: Hartmann, „Sartres Kritik der dialektischen Vernunft“, S. 186; vgl. schließlich zum „rapport d'intériorité avec l'extériorité qui constitue originellement la *praxis*“: CRD, S. 336; KDV, S. 242.

⁶⁶Simont weist darauf hin, dass qua Organismus Exteriorität und Interiorität verständlich werden: Simont, „The Critique of Dialectical Reason: From Need to Need, Circularly“.

⁶⁷Es liegt nahe, aus dieser Beschreibung und aus der Definition der Subjektivität im nächsten Abschnitt zu schließen, dass auch Tieren Subjektivität zukommt.

⁶⁸QM, S. 107; CRD, S. 175, 178FN, 185–6, vgl. zur Rückverinnerung auch S.260, wo Sartre von „l'intériorisation de la condition objective“ spricht. Vgl. FN 58 in 5.3; KDV, S. 62, 66FN, 73–4, 159; dies zitiert auch Catalano, allerdings ohne die Stellen kenntlich zu machen. Vgl. Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 101, siehe auch S. 84, 51; ebenso bei: Simont, „La lutte du maître et de l'esclave“, S. 71, Simont bezeichnet allerdings das Bedürfnis und nicht die Praxis oder den Entwurf als „intériorisation de l'extérieur et extériorisation de l'intérieur“. Vermutlich übersieht sie deshalb die Rolle der „Entäußerung der Immanenz“ (vgl. FN 61); Flynn zitiert nach Sartres „Entwürfen zu einer Moralphilosophie“: Flynn, „Skizze einer Theorie der Geschichte“, S. 213–4.

⁶⁹George Allan, „Sartre's Constriction of the Marxist Dialectic“. In: *Review of Metaphysics* 33.1 (1979), S. 87–108, S. 91.

Instrumentalisierung der materiellen Realität.]⁷⁰ Die erste Form der Natur, die ein Organismus wahrnimmt, ist eine „totalité passive [...] voilà sous sa première forme la Nature“ [passive Totalität (...) die Natur in ihrer ersten Gestalt].⁷¹ Dagegen kann der Mensch durch seine Exteriorisation „une nouvelle totalité [...] passive et unifiée“ [eine neue (...) passive und vereinigte Totalität] innerhalb der Natur und „un deuxième type de négation“ [eine zweite Negationsweise] konstituieren.⁷² Der erste Negationstyp ist die Negativität, die der Organismus im Mangel erfährt und den das Bedürfnis negiert, indem der Organismus sich auf das Anorganische hin überschreitet. Ein anderer Negationstyp ist bei der Knappheit wirksam, die den Menschen zwingt, ein praktisches Verhalten anzunehmen. Ebenso sind zwei Typen von Zeitlichkeit zu unterscheiden: „la temporalité synthétique primitive et le temps de la *praxis* élémentaire“ [die ursprüngliche synthetische Zeitlichkeit und die Zeit der elementaren Praxis].⁷³ „Primitiv“ zeigt an, dass es sich um die abstrakte Stufe des Organismus handelt, die aus der Perspektive der menschlichen Realität betrachtet wird. Demgegenüber deutet „elementar“ darauf hin, dass es sich um den Ausgangspunkt für die weiteren Strukturen der Praxis handelt, die sich aus diesem zusammensetzen lassen.

3.1.2 Partielle Totalität und Praxis

Sartre schickt der Diskussion von Bedürfnis und Praxis und seiner Differenzierung von Zeit und Zeitlichkeit, die damit einhergeht, Überlegungen über Totalisierung hinterher. Er konkretisiert damit die abstrakte Diskussion von Totalität und Totalisierung, die wir in der Einleitung finden; dort expliziert Sartre den Vermittlungsgedanken, den die Totalisierung als Ganzes kennzeichnet. Dass Ganzes und Teil vermittelt werden, die Totalisierung, beruht auf der Negation; Sartre schreibt: „c’est par l’homme que la négation vient à l’homme et à la matière“ [Durch den Menschen tritt die Negation zum Menschen und zur Materie hinzu].⁷⁴ Ebenso kommt durch die Negation die Zeitlichkeit in die Welt; diese folgt qua Negationsvermögen des Organismus respektive des Menschen und ist zyklisch bzw. intentional. Wir begegnen in der CRD immer wieder Aussagen, wonach „durch den Menschen“ eine bestimmte logische Beziehung in die Welt kommt, die die menschliche Realität bestimmt; dieser Gedanke ist bereits in EN präsent, und Sartre entnimmt ihn dem „In-der-Welt-Sein“ aus Heideggers „Sein und Zeit“. Indem die Negation „durch den Menschen“ zur Materie kommt, wird die Materie totalisiert; da die Negation von einem Subjekt ausgeht, wird eine Richtung oder ein „Sinn“ [sens] konstituiert.⁷⁵ Wir haben gesehen, dass der Mensch die Materie anders als der Organismus negiert; dieser befriedigt zyklisch seine Bedürfnisse, während jener die Welt

⁷⁰CRD, S. 271; KDV, S. 171.

⁷¹CRD, S. 195; KDV, S. 85.

⁷²CRD, S. 201; KDV, S. 92.

⁷³CRD, S. 197; KDV, S. 87.

⁷⁴CRD, S. 197; KDV, S. 88.

⁷⁵Bekanntlich unterscheidet Frege „Sinn“ und „Bedeutung“. „Sinn“ ist die Richtung von der auf das Objekt der Bedeutung hin gezielt wird. Vgl.: Gottlob Frege. „Ueber Sinn und Bedeutung“. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100/1 (1892), S. 25–50; Die Bedeutung von „Sinn“ als „Richtung“ ist auch in Sartres Text selbst gedeckt. Vgl. CRD, S. 294; KDV, S. 195, wo „sens“ mit der Geschichte, die auf die Zukunft gerichtet ist, verknüpft wird.

umgestaltet. Indem er seine Interiorität entäußert, schafft der Mensch Totalitäten in der Natur, die auf ihn zurückwirken. Die menschliche Perspektive bedingt damit eine Gerichtetheit oder Intentionalität auf totalisierte Materie oder zu totalisierende Materie. Sartre geht, um den Gedanken der Negation zu entwickeln, von Spinozas *determinatio negatio est* aus: „«Toute détermination est négation»“ [«Jede Bestimmung ist Negation»]. Zugleich betont er, dass Spinoza „a raison de son point de vue“ [von seinem Standpunkt aus Recht hat].⁷⁶ Es scheint, als deute Sartre Spinoza hier dialektisch, wenngleich Spinoza nur ein Ganzes, nämlich *deus sive natura*, in den Blick nimmt.⁷⁷ Sartre bestimmt diesen dialektischen Gedanken weiter: jedoch begreift er nicht nur das Universum als Ganzes, das eine Vermittlung von Teil und Ganzes eigen ist. Sartres Dialektik umfasst auch Teile eines Ganzes, insofern bspw. der Mensch in der Geschichte und das, was er konstituiert, selbst Totalisierung bzw. ein partielles Ganzes ist. Er schreibt:

„La détermination sera négation réelle si elle isole le déterminé au sein d’une totalisation ou d’une totalité.“ [Die Bestimmung ist nur dann wirkliche Negation, wenn sie das Bestimmte innerhalb einer Totalisierung oder einer Totalität isoliert.]⁷⁸

Eine solche Totalisierung sind sowohl das Bedürfnis als auch die Praxis, die daraus hervorgeht [néé du besoin]. Die Gerichtetheit entsteht, wenn sich der Organismus für sich setzt [se pose pour soi], um die zukünftige Totalität zu realisieren. Das movens ist die Negation.⁷⁹

Die Totalisierung der Praxis, die die Exteriorität überformt, unterscheidet sich durch die Entäußerung von derjenigen des Bedürfnisses. Dadurch entsteht eine „deuxième type de

⁷⁶CRD, S. 198, vgl. auch S. 454FN; KDV, S. 89, 375FN. Sartre schreibt auch: „détermination, c’est-à-dire en tant que limitation“, „détermination (donc une limitation)“ und „une possibilité déterminée [...] c’est-à-dire une limite“. Vgl.: CRD, S. 200, 546, 580; KDV, S. 91, 476, 516. Er bezieht sich auf Spinozas „*determinatio negatio est*“ aus Ep50. Dort ist laut Robinson „*determinatio*“ für endliche Modi, um die es sich bei Sartre handelt, mit „Beschränkung“ zu übersetzen. Zur Unterscheidung von „qualitativer“, „kausaler“ und „quantitativer“ Determination im Zusammenhang mit Spinozas „unmittelbar-unendlichen“, „mittelbar-unendlichen“ und „mittelbar-endlichen“ Modi vgl.: Lewis Robinson. *Kommentar zu Spinozas Ethik*. Leipzig: Meiner, 1928, S. 87, 104.

⁷⁷ Es hat seit Hegel eine gewisse Tradition, Spinoza proto-dialektisch zu deuten, der die Dialektik nicht zur Reflexion bringe. Vgl.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1. Bd. 18. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979; vgl. auch: Matheron, Bove und Moreau, „A propos de Spinoza“, S. 191, wo Matheron den Widerspruch einer Gesellschaft auf äußere Determination zurückführt. Eine Essenz könne nur in ihrer Aktualität (*essentia actualis*) topologisch („topologiquement“) intern einen Widerspruch aufweisen, d. h. qua Exteriorität, nicht jedoch in ihrer formalen Essenz (*essentia formalis*). Einen vergleichbaren Gedanken könnte man bei Sartre fruchtbar machen: Das Bedürfnis ist ein „première contradiction de l’organique e de l’inorganique“ [erster Widerspruch zwischen dem Organischen und Anorganischen]. (CRD, S. 194; KDV, S. 84) Das bedeutet, dass dieser Widerspruch durch eine topologische Exteriorität bedingt ist und qua Interiorität aufgehoben wird.

⁷⁸CRD, S. 199; KDV, S. 90; zur Frage welcher Gegenstandstyp derart ist, dass eine Negation der Negation eine Affirmation ist, vgl. Seel, *Sartres Dialektik zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*, S. 54–6, 203, 214, 164, 237; vgl. zum Verhältnis Teil-Ganzes CRD, S. 164FN, 199–200; KDV, 49FN, 90s-1; Hegel klassifiziert sein System als Verhältnis von Ganzem zu Teilen, die Ganze sind. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Erster Teil*, §1-15, in §135-7 bestimmt Hegel das Verhältnis von Ganzem zum Teil genauer; in der Logik betrachtet er das Verhältnis ebenso: Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, I. 2. 3. Kap.3 A.

⁷⁹Sartre spricht von „l’intelligibilité du négatif comme structure de l’Être“ [die Intelligibilität des Negativen als Seinsstruktur]. CRD, S. 199; KDV, S. 90.

négation“ [zweite Negationsweise],⁸⁰ die nicht einfach mit dem Mangel konfrontiert ist, sondern die Knappheit überschritten hat und eine neue Negation erfährt. Hartmann spricht von einer „Zweckbeziehung“⁸¹, in der die Natur im Hinblick auf den Entwurf des Zweckes erfasst wird, die Exteriorität und Interiorität verbindet und die sich von der funktionalen Beziehung unterscheidet.⁸² Die Interiorität des Organismus ist ein System von Gesetzen: es umhüllt [recouvrer] durch die gesetzmäßige Reproduktion die äußerlichen Elemente, die es konstituieren. Im instrumentellen Bezug zur Natur, in der der Mensch mit der Praxis einen Zweck verfolgt, ändert sich dies. Die Interiorität, die zunächst nur den Organismus selbst beschreibt und nur temporär transzendent wird, wird in der Praxis entäußert. Die entäußerte Funktion überformt die Materie. Indem Sartre von „re-manier“ spricht, macht er deutlich, dass es sich um eine zweite Stufe der Interioritäts-Verbindung handelt, die diejenige des Bedürfnisses vertieft. Die Interiorität ist nun zweifach: innerlich und zugleich äußerlich.

Die Entäußerung der Funktion hat zur Folge, dass „déterminations partielles“ [partielle Bestimmungen] in die Materie eingefügt werden, die eine „totalité partielle“ [partielle Totalität]⁸³ bilden. Knecht schreibt, dass durch die Arbeit sich ein im „Entwerfen gestifteter subjektiver Sinn auf der Ebene des Objektiven wieder[findet].“⁸⁴ Da es sich nur um „partielle Bestimmungen“ handelt, ist, wie Allan feststellt, „*praxis* residual, surpassable, partial, and fragile“.⁸⁵ D. h., sie hinterlässt einen Rest, der später von der eigenen oder von anderen Praxen überschritten werden kann und damit prekär ist; hier hat die „*réurrence*“ [Rückläufigkeit] ihren Grund.⁸⁶ Zu einer synchronischen treten dann diachronischen Bestimmungen der eigenen Praxis: Die „partiellen Totalitäten“, die der Mensch der Natur inskribiert, widersprechen seiner Praxis, indem sie selbst eine Art Eigenleben führen und sein zukünftiges Handeln beschränken oder indem andere Menschen sie bedingen. Sartre schließt: „[A]insi s’oppose-t-il [l’homme] à lui même par la médiation de l’inerte“. [Durch die Vermittlung des Inerten widerspricht sich der Mensch also selbst].⁸⁷

Hartmann kritisiert, dass „[d]ie Praxis [...], ohne daß ein logischer oder dialektischer Schritt vollzogen würde, bestimmter, beschränkter angesetzt [... und sich] selbst

⁸⁰CRD, S. 201; KDV, S. 92.

⁸¹Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 74.

⁸²Sartre schreibt: „Dans l’organisme les liens d’intériorité recouvrent ceux d’extériorité; dans le champ instrumental, c’est l’inverse: la multiplicité d’extériorité est sous-tendue par un lien d’unification interne et c’est la *praxis* qui, en fonction de la fin poursuivie, remanie sans cesse l’ordre d’extériorité sur la base d’une unité profonde.“ [Im Organismus verbergen die Interioritäts-Verbindungen die Exterioritäts-Verbindungen; im instrumentalen Feld ist es umgekehrt: die Exterioritäts-Vielheit wird von einem Band innerer Vereinigung umspannt, und die *Praxis* ist es, die, im Hinblick auf den verfolgten Zweck, die Exterioritäts-Ordnung von einer tieferen Einheit ständig umformt.] CRD, S. 201; KDV, S. 92.

⁸³CRD, S. 201-2; KDV, S. 93; vgl. auch: CRD, S. 271FN, wo Sartre schreibt, dass „la totalisation devient elle-même particulière“; KDV, S. 170FN.

⁸⁴Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 34.

⁸⁵Allan, „Sartre’s Constriction of the Marxist Dialectic“, S. 93, Allan macht diese Charakteristik zur Grundlage von Sartres Ablehnung eines Utopismus, wie er ihn Hegel und Marx zuschreibt. Wir teilen diese Einschätzung, eine abschließende Synthese, ein Emporheben (elevare) der Dialektik durch sich selbst bis zu einem *telos* lehnt Sartre ab.

⁸⁶CRD, S. 203; KDV, S. 94. Vgl. später u. a. FN 157 in 4.2.2.

⁸⁷CRD, S. 202; KDV, S. 93.

äußerlich [wird].“⁸⁸ Tatsächlich ist bei Sartre nicht klar, warum der Mensch – anders als Tiere – fähig ist, seine Immanenz zu entäußern, d. h. warum er nicht nur Funktionen hat, sondern auch eine Praxis ausüben kann. Der dialektische Schritt erfolgt über den Begriff der Funktion bzw. der Praxis als entäußerter Funktion, der den Möglichkeitshorizont des Menschen vergrößert und zugleich neue Einschränkung von Praxis möglich macht.

Zugrunde liegt die höhere Existenzmächtigkeit des Menschen, der „Knappheit“ und nicht nur, wie Tiere, „Mangel“ überwinden kann. Der Übergang vom Bedürfnis zur Praxis ist kontingent und damit Hartmann in seiner Kritik zuzustimmen.

Ein gradueller Unterschied in der Fähigkeit zu überleben geht mit einem Wesensunterschied zwischen Bedürfnis und Praxis einher. Ally unterscheidet dementsprechend den Menschen vom Tier, da nur der Mensch zur Praxis fähig ist; er stellt den Entäußerungsgedanken jedoch nicht explizit heraus.⁸⁹ Laut Fretz wiederum unterscheidet sich der Mensch vom Tier „dadurch, daß in der Aktion niemals von einer völligen Anpassung an die umgebene Materialität, sondern immer auch von einer Überschreitung der gegebenen Situation die Rede ist. [Und] [z]weitens [...] daß sie [Anm.: die Aktion] immer Bewußtsein von ihrem Funktionieren als Organismus ist.“⁹⁰ Dass es sich beim Menschen nicht um „völlige Anpassung“, sondern um eine Anpassung durch Anpassung des Anderen handelt, ist zutreffend. Fretz übersieht jedoch, dass die Fähigkeit der Entäußerung der wesentliche Unterschied ist. In der Fähigkeit zur Anpassung unterscheiden sich Tier und Mensch nur graduell.

Ist der Mensch als Praxis bestimmt, so wird verständlich, warum er sich selbst widersprechen kann. Praxis als Totalisierung impliziert Entäußerung der Funktion, und diese kann, wegen der Endlichkeit des Menschen, nur „partielle Beschränkungen“ in der Totalität schaffen, die von den nicht-integrierten Bereichen, d. h. durch äußere Umstände, entgegen der ursprünglichen Intention verändert werden. Das menschliche Handeln, das Sartre mit dem Begriff der „totalité détota­lisée“ [detotalisierte, Totalität] bezeichnet, hat sich Bestimmungen in Form von partiellen Totalitäten auferlegt, denen er nicht entrinnen kann.⁹¹

Praxis und Arbeit: Das Bedürfnis ist die funktionale Negation der Lücke, die der Mangel [manque] bedingt. Die Praxis, d. h. die Entäußerung der Funktion, ist eine Vertiefung gegenüber dem Bedürfnis. In ihr wird eine Knappheit [rareté] negiert, die nicht zyklisch überwunden werden kann. Im Unterschied zum Organismus ist diese Negation nicht „un retour au point de départ“ [eine Rückkehr zum Ausgangspunkt]. Stattdessen verwandelt der Mensch qua Praxis die Materie in eine „unité de

⁸⁸Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 74.

⁸⁹Ally, „Sartre’s Integrative Method: Description, Dialectics, and Praxis“, S. 65; zur Terminologie der Grad- und der Wesensdifferenz vgl.: Henri Bergson. *Materie und Gedächtnis Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015, S. 22, 28, 39, etc.

⁹⁰Leo Fretz. „Knappheit und Gewalt: Kritik der dialektischen Vernunft“. In: *Sartre. Ein Kongreß [Internationaler Sartre-Kongreß an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 9. - 12. Juli 1987]*. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1988, S. 247–264, S. 250.

⁹¹CRD, S. 198, 201; KDV, S. 89, 93; schon in EN spricht Sartre von einer „detotalisierten Totalität“. Vgl. SN, u. a. 1065/718, 301/204; ebenso in: QM, S. 87; und: Jean-Paul Sartre. *Der Idiot der Familie Gustave Flaubert 1821 - 1857. II. Die Personalisation 1*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1977, S. 11.

différenciation“ [Differenzierungseinheit].⁹² Die Negation, die an dieser vollzogen wird, ist damit verschachtelt. Der Vorgang lässt sich schematisch für den Organismus und den Menschen wie folgt darstellen:

Einfacher Organismus:

$A \rightarrow \neg A \rightarrow A \rightarrow \neg A$ usw.

Praxis des Menschen:

$A \rightarrow \neg A := B \rightarrow \neg B := C$ usw.

In beiden Fällen wird ein Zustand überschritten und aufgehoben und in einen anderen transformiert.⁹³ Aber der Organismus reproduziert in einer endlosen Schleife das Immergleiche und kehrt zum Ausgangspunkt zurück oder stirbt; der Mensch dagegen gestaltet die Zukunft, in dem er die Vergangenheit in seinem Entwurf auf die Zukunft hin aufhebt. Damit zeichnet er die Zukunft gegenüber der Vergangenheit aus und bringt Neues hervor.⁹⁴

Die Umwandlung der Natur durch die Praxis des Menschen bestimmt Sartre als Arbeit, in der die gesellschaftliche Dimension mitberücksichtigt ist, die bei der abstrakten Praxis ausgeblendet ist. In der Arbeit findet eine „organisation de moyens à fin“

[Zweckmittelorganisation]⁹⁵ statt, und die Wahrnehmung des Bedürfnisses ändert sich. Beim Organismus ist das Bedürfnis oder der Mangel eine *causa efficiens*; ebenso ist die Knappheit [rareté] die *causa efficiens* der Praxis; beim Menschen ist sie aber auch teleologisch. Sartre schreibt: „[L]e sens du travail est fourni *par une fin* et le besoin, loin d'être une *vis a tergo* qui pousserait le travailleur, est au contraire le dévoilement vécu d'un but à atteindre“. [Indessen ist der Sinn der Arbeit *durch einen Zweck gegeben*, und das Bedürfnis, weit davon entfernt, eine *vis a tergo* zu sein, die den Arbeiter treibt, ist im Gegenteil die erlebte Enthüllung eines zu erreichenden Zieles].⁹⁶ Das Bedürfnis, das nur die Gegenwart von Mangel und potentieller Erfüllung durch die Natur kennt, wird durch die menschliche Praxis dekomprimiert. Dabei wird der Horizont von Welt um das Subjekt zentriert und das Bedürfnis invertiert; in EN entspricht diese subjektzentrierte Praxis der Intentionalität: beide induzieren die zeitliche Auszeichnung der Zukunft gegenüber der Vergangenheit. Dadurch enthüllt [dévoiler] der Mensch die Materie jenseits der unmittelbaren Befriedigung des Bedürfnisses; die Natur wird nun auch im Hinblick auf ihre zukünftige Gestalt, die die Menschen selbst formen können, und nicht

⁹²CRD, S. 203; KDV, S. 94; insofern die Praxis aus dem Bedürfnis abgeleitet ist, kann Sartre an späterer Stelle festhalten, dass „sans la tension originelle du besoin [...] le changement n'aurait pas lieu“ [ohne die ursprüngliche Spannung des Bedürfnisses (...) die Veränderung nicht stattfindet]. Vgl.: CRD, S. 454; KDV, S. 374.

⁹³Vgl. zu diesem Schema den Kommentar Kojèves zu Hegel in: Kojève, *Hegel*, IV. Kapitel insbes. S. 160–9; vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Erster Teil*, I. §79–81, wo Hegel die Schritte der Dialektik unterscheidet. vgl. auch: Sartre, *What is Subjectivity?*, S. 50: „For me, the dialectic is simply that. It is not totality, but the ensemble of structures of a totalisation in process.“

⁹⁴Auf der Ebene einer gemeinsamen Freiheit, die wir weiter unten diskutieren, muss eine raum-zeitliche Fortpflanzung qua Ansteckung und Imitation erfolgen, die ebenso wie die individuelle Praxis eine unumkehrbare [irréversible] Struktur induziert, die auf konkreter Ebene freilich gesellschaftlich ist. Vgl.: CRD, S. 458–9; KDV, S. 379–80

⁹⁵CRD, S. 203; KDV, S. 95, vgl. oben FN 81.

⁹⁶CRD, S. 203; KDV, S. 95, bspw. macht bei Spinoza dieser Perspektivwechsel eine Inversion der ganzen Welt möglich. Vgl. E1Anhang, E4 Vorwort, TTP Vorwort. Sartre geht nicht darauf ein, inwiefern dies ideologiestiftend sein kann.

nur aktual aufgefasst. Die Arbeit wird, indem sie ein neues Feld von Möglichkeiten öffnet, „a deficient actuality and an unactualized alternative“.⁹⁷

Indem die Arbeit von der Praxis und diese vom Bedürfnis her bestimmt ist, nimmt die Dialektik des dekomprimierten Bedürfnisses beim Menschen eine komplexere, aber nicht grundsätzlich andere Form an. Laut Catalano gilt für das Vorherige sogar: „the entire discussion is *from the perspective of need as praxis*.“⁹⁸ Man könnte mit Hegels PG noch weiter gehen und sagen, dass der Mensch ein Bedürfnis, das fundamental verschieden von seiner Praxis ist, gar nicht verstehen kann. Stattdessen findet er im Anderen, dem Organismus, nur seine eigene Praxis als reduzierte Form wieder.⁹⁹ Indem die Bewegung vom Bedürfnis über die Praxis zur Arbeit führt, gilt: „[L]a dialectique apparaît comme la logique du travail.“ [(D)ie Dialektik erscheint als die Logik der Arbeit.]¹⁰⁰

Praxis und Alterität: Sartre versucht in Teil A des ersten Buches eine ontologische Begründung des Menschen durch die Praxis zu geben: Diese ist Totalisierung. In der Einleitung verknüpft Sartre die Totalisierung mit der Intelligibilität. Indem er die Totalisierung auf die Praxis zurückgeführt hat, hat er eine epistemologische Grundlegung durch die Praxis geliefert. Nun wiederholt er die Schritte der Totalisierung, aber bestimmt sie ontisch-praktisch: Der Teil ist durch das Ganze bestimmt und enthält somit den Sinn des Ganzen und der anderen Teile. Für dynamische Ganze gilt: Wenn der Teil aber durch die anderen bestimmt ist, dann findet er sein Sein im Anderen. Sartre führt daher die Terminologie der „Alterität“ in die „Totalisierung“ ein; sie bestimmt jeden Teil „à la fois comme ce qu'elle [la partie] *est* et ce qu'elle [la partie] *n'est pas*“ [als das, was er (Anm.: der Teil) *ist* und gleichzeitig *nicht* ist, als das, was er (Anm.: der Teil) besitzt und von dem er besessen wird].¹⁰¹ In der Alterität jedenfalls liegt der Übergang von Einem zum Anderen und damit die Identität des Organismus zugrunde.¹⁰² Mit Theunissen sprechen wir verdeutschend von einer „Veränderung“.¹⁰³ Der Mensch schafft in seiner totalisierenden Praxis Bestimmungen, die jedoch, weil sie partiell sind, von anderen Bestimmungen verändert werden. Dasselbe geschieht, wie später gezeigt wird, zwischenmenschlich wenn eine Pluralität von Menschen von außen totalisiert wird. Auch

⁹⁷Allan, „Sartre's Constriction of the Marxist Dialectic“, S. 92.

⁹⁸Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 91, vgl. auch: „Sartre's effort is to show that even our so-called biological functions are elementary forms of praxis.“ (S. 88).

⁹⁹Vgl.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Phenomenology of Spirit*. Hrsg. von Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press, 2018 [1807] (im folgenden zit. als PS), Kapitel III: Kraft und Verstand; vgl. die Enzyklopädie, in der Idee in „ihrem Anderssein“ ist und schließlich aus „ihrem Anderssein in sich zurückkehrt“: Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Erster Teil*, §18.

¹⁰⁰CRD, S. 204; KDV, S. 96.

¹⁰¹CRD, S. 205; KDV, S. 97; Simont bezeichnet die Alterität als „altération de la liberté“. Vgl.: Simont, „La lutte du maître et de l'esclave“, S. 69; Birt spricht im Zusammenhang mit der „Alterität“ vom „becoming other“ und „otherness“ als allgemeiner Bestimmung. Vgl.: Birt, „Alienation in the later philosophy of Jean-Paul Sartre“, S. 293, 298, 303; Bedarf weist auf das frz. Verb „altérer“ hin, das u. a. „verändern“ enthält; er sieht aber offenbar nicht die Identität, die der Alterität zu Grunde liegt. Vgl.: Bedarf, *Dimensionen des Dritten*, S. 309FN90

¹⁰²„[P]our être aliéné ou simplement altéré, il faut être un organisme susceptible d'action dialectique“ [Um entfremdet oder einfach alteriert zu werden, muß man ein Organismus sein, der einer dialektischen Aktion fähig ist.] CRD, S. 430; KDV, S. 347.

¹⁰³Theunissen, *Der Andere*, S. 238

hier kommt, vermittelt der Knappheit, ein Teil in den Gegensatz zu einem anderen, und so beeinflussen sie sich gegenseitig. Bereits in der individuellen Praxis ist damit die Grundlage zur Erklärung der Entfremdung gelegt.¹⁰⁴ Eine ideologische Dimension kommt erst sekundär durch die Bedeutung in die Welt, indem die bearbeitete Materie auf die Subjekte zurückwirkt.

Die Terminologie der „Alterität“ als das, was „er (der Mensch) ist und gleichzeitig nicht ist“ schließt ebenso wie die „detotalisierte Totalität“ an EN an.¹⁰⁵ In EN ist die „menschliche Realität“ eine „detotalisierte Totalität“; in CRD ist die Praxis oder eine partielle Totalisierung detotalisiert. Nun ist die Praxis und deren „Alterität“ die grundlegende Struktur der Objektivität des Menschen und tritt an die Stelle des *cogito*. Anders als beim *cogito* ist in der Praxis aber die materielle Vermittlung des Menschen mitgedacht; der Mensch muss seine Objektivität ständig erneuern, da die Umwelt ein Eigenleben führt, in dem seine Objektivität verändert wird, und die Umwelt anti-finalistische Züge annimmt.¹⁰⁶ Die Entfremdung ist damit gegenüber EN dynamisiert.

Auch handelt es sich, wie Hartmann schreibt, bei der Welt in EN um ein „*Korrelat* von internen Strukturen des Subjekts [... während in der CRD] betont [wird], daß der Mensch als Praxis inmitten des Seienden gesehen wird.“¹⁰⁷ Im Bezug auf CRD wissen wir: Mangel ist Negation, Bedürfnis ist Negation dieser Negation, die in einer Totalisierungsbewegung überschritten wird. Als „structure de l'Être“ [Seinsstruktur]¹⁰⁸ ist die Negativität nur durch diesen Prozess verständlich. Ohne den Begriff der Totalität oder Totalisierung gäbe es keine Knappheit und alles wäre mechanische Positivität. Erst durch das Bedürfnis und der Praxis kommt die Negativität in die Welt. In jedem Fall verfolgt Sartre den Ansatz, das Weltverhältnis aus einer kognitiven respektive praktischen Subjektontologie zu gewinnen. Während EN eine phänomenologische Ontologie versucht, die vom menschlichen Bewusstsein ausgeht, steht in CRD das praktische Verhältnis eines Organismus zur Umwelt am Beginn.

Mit seiner Konzeption der Praxis setzt sich Sartre von Hegels Dialektik ab, bei der eine teleologische Aufhebung den Prozess steuert. Nach Sartre dagegen ist das menschliche Leben, wie wir bereits aus EN wissen, „totalité détotaillée“, d. h. eine Totalität, die sich nicht vollendet. Stattdessen ist sie eine „totalisation en cours“. Hartmann macht darauf aufmerksam, dass bei Sartre die „Praxis Grund *und* monographisches Thema ist“,¹⁰⁹ denn die Praxis etabliert die Dialektik. In Hegels Rechtsphilosophie dagegen

¹⁰⁴Eine Grundlage der Entfremdung fehlt in Sartres „Entwürfen“ laut Simont noch. Vgl. Simont, „*La lutte du maître et de l'esclave*“, S. 70.

¹⁰⁵Alterität in SN, S. 1058/713. Die Formulierung „ist was es nicht ist, und ist nicht, was es ist“ taucht in EN vielfach auf. Vgl. etwa SN, S. 138/97, 153/108, etc. Zue „detotalisierten Totalität“ vgl. oben FN 91.

¹⁰⁶Gorz schreibt: „Altération has the sense of deterioration as well as modification. Sartre employs it and alterity because they imply theft of my praxis by the Other.“ André Gorz. „Sartre and Marx“. In: *New Left Review* 37 (1966), S. 33–52, S. 43FN; Gorz' Auffassung der „deterioration“ deckt sich mit den Eintrag „altérer“ in: Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, dort heißt es gleich: „modifier de bien en mal“.

¹⁰⁷Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 69–70.

¹⁰⁸CRD, S. 199; KDV, S. 90.

¹⁰⁹Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 68.

unterscheiden sich Grund und Methodik vom behandelten Thema, bspw. der Praxis.¹¹⁰ In diesem Sinne fällt Sartres „regional-ontologische Inhaltlichkeit“¹¹¹ mit der Erörterung der Praxis als Verstehensprinzip zusammen. Hartmann kritisiert Sartre dafür: „[N]icht das Denken ist Grund der Rationalität, sondern die Praxis, der sich die denkende Reflexion nur anmißt. Insofern wäre die Dialektik der Praxis [...] nicht nur nicht apodiktisch [...], sondern nicht einmal im strengen Sinne einsichtig [...], da] das Denken nachfolgender Ausdruck für die Praxis als Grund [ist].“¹¹² Vom idealistischen Standpunkt ist diese Kritik zutreffend, denn das Sein muss sich nach dem Denken richten und kann nur insofern verstanden werden, als es der Notwendigkeit der Denkgesetze gehorcht. Von Sartres Standpunkt ist sie unzutreffend. Hartmanns Kritik ist eine externe, da Sartre ja gerade den Versuch unternimmt, das Denken aus den Strukturen der subjektiven Praxis gegenüber der materiellen Objektivität zu manifestieren, und damit das Primat des Logos aufheben möchte; aber ob das überhaupt gelingen kann, stellt Hartmann zu Recht in Frage.

3.1.3 Subjektivität und deren Überformung

Subjektivität und Marxismus: Eine knappe, aber vertiefende Darstellung über das Verhältnis von Interiorität und Exteriorität findet sich in Sartres Vortrag über Subjektivität von 1961, den er am Gramsci Institut in Rom gehalten hat.¹¹³ Sartre wurde von der „Partito Comunista Italiano“ eingeladen, d. h., der Vortrag ist vor einem Publikum gehalten, das marxistisch geprägt ist. Das schränkt Sartres philosophisches Projekt zunächst ein. Wir werden aber gleich sehen, dass und wie er sich vom marxistischen Diskurs löst. Er beginnt:

„Our problem here is that of subjectivity in the context of Marxist philosophy.“¹¹⁴

Dieses Problem sei in den Frühschriften Marx’ durchaus präsent; es sei in der jedoch

¹¹⁰ In der Phänomenologie des Geistes decken sich Thema und Methodik. Inhalt ist das Absolute und Methode ist die Dialektik, die aber nichts anderes als die „Bewegung des Begriffs“ ist. Vgl.: Biemel, „Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre“, S. 275.

¹¹¹ Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 76.

¹¹² Ebd., S. 76.

¹¹³ Von diesem Vortrag existiert ein Audio-Mitschnitt, der ins Italienische übertragen und auch ins Französische und von dort ins Englische übersetzt ist. Vgl. „Introduction by M. Kail and R. Kirchmayr“ in: Sartre, *What is Subjectivity?* Ebenso gibt es ein Gespräch mit Sartre, in dem er sich zu den Gedanken äußert, die er in der Einleitung der CRD vorträgt, den wir hier allerdings übergehen müssen. Vgl.: Jean-Paul et al. Sartre. *Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orsel*. Hamburg: Suhrkamp, 1966 [1962]. **Sartre1964**.

¹¹⁴ Sartre, *What is Subjectivity?*, S. 3; auch in einem späteren Gesprächen weist Sartre darauf hin, dass „die Subjektivität bei Marx“ untersucht werden solle. Vgl.: Sartre, Gavi und Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*, S. 198; erinnern wir uns, dass Sartre die menschliche Realität in EN durch das *cogito* und in CRD durch ihre Praxis bestimmt. Nach CRD verwendet er hierfür die Subjektivität, wie wir einem späten Interview entnehmen können: Sartre u. a., „The Interview“, S. 11: „Subjectivity is not *in* consciousness, it *is* consciousness.“ Diesen Gedanken gewinnt Sartre, indem er die Intentionalität – alles Bewusstsein ist Bewusstsein *von* etwas – weiterentwickelt: Bewusstsein ist Seinsmodus. Vgl. bereits: Jean-Paul Sartre. „Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität“. In: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931 - 1939*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1982 [1939], S. 33–38; und: Sartre, *Das Imaginäre*, insbes. S. 45; schließlich: EN, Einleitung.

Rezeption falsch behandelt worden.¹¹⁵ Auch in der CRD kritisiert Sartre „simplistes du marxisme“ [Vereinfacher des Marxismus], die die individuelle Praxis als Grundlage jeder dialektischen Erfahrung missachteten und stattdessen fälschlich „la matière ouvrée dans sa primauté“ [die bearbeitete Materie in ihrer Vorrangigkeit] zeigten.¹¹⁶ Statt von der Materie auszugehen und eine Dialektik zu entwickeln, die dem Menschen äußerlich ist, muss sie aus der Subjektivität selbst gewonnen werden. Es ist bereits darauf aufmerksam gemacht worden, dass Sartre das Problem der Subjektivität und, wie wir sehen werden, das der Entfremdung verallgemeinert, das bei Marx in den Kontext der modernen, kapitalistischen Gesellschaft gestellt ist. So löst sich der philosophische Gehalt des Vortrags vom Korsett der marxistischen Tradition und knüpft an Sartres eigene Theorie der CRD an, die vom Bedürfnis ausgeht.¹¹⁷ Der Anspruch des Vortrags ist daher grundsätzlicher, als nur eine Theorie der Subjektivität innerhalb des Marxismus zu erörtern.

Sartres Thema sind Subjektivität und Objektivität und nicht Subjekt und Objekt, wie er selbst bemerkt. Ihm kommt es auf das dynamische, nicht auf das statische Verhältnis zweier Entitäten an. Er definiert die Subjektivität als „*systeme en interiorité*“ bzw., in der Diskussion, die sich an den Vortrag anschließt, als „interiorisation and retotalisation“.¹¹⁸ Von Interiorität spricht er, „when the relationship between its part involves the relationship to each of the whole.“¹¹⁹ Die Interiorität eines Organismus verknüpft die Exteriorität der materiellen Welt in zweifacher Hinsicht:

„[W]e can then identify two types of exteriority: first, the exteriority of within or [...] ‘on this side’ – *en deça* – or ‘before’ [...] Second, the exteriority of ‘beyond’ – *au-delà* [...] Thus, we have a dialectic with three terms. This requires us to describe interiorisation of the exteriority by the organism, in order to understand its capacity to re-exteriorise in transcendence being, in carrying out an act of work or determining a need. So there is only one moment called *interiority*, which is a kind of mediation between two moments of transcendence being.“¹²⁰

Der erste Typ der Exteriorität bestimmt den Organismus als System, das selbst aus Elementen der Exteriorität besteht; der Organismus ist aus Zellen aufgebaut, diese aus Molekülen, die aus Elementen etc. bestehen. Der zweite Typ besagt, dass der Organismus, um sich zu erhalten, transzendente Gegenstände benötigt. Der Organismus integriert die Transzendenz. In der Sprache von QM und CRD interiorisiert er die

¹¹⁵ Sartre macht Engels dafür verantwortlich, dass Marx seine frühe Philosophie, die das Subjekt in den Mittelpunkt stellt, nicht weiterentwickelt habe. In: Sartre, „[Materialismus und Revolution](#)“, spricht Sartre von der „unheilvollen Begegnung mit Engels“ (S. 257).

¹¹⁶ CRD, S. 442, 438; KDV, S. 360, 355; eine ähnliche Kritik formuliert Sartre an „l’économie bourgeoise“: CRD, S. 410FN; KDV, 325FN. Vgl. unten FN 5 in 8.

¹¹⁷ Wir werden sehen, dass Sartre zu begründen sucht, was Marx als kapitalistischen Entfremdung darstellt. Vgl. Abschnitt 5.2. Darauf, dass Sartres Theorie darüber hinaus geht, und sie damit „grössere Allgemeinheit“ habe, macht auch Knecht aufmerksam. Vgl.: Knecht, [Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx](#), u. a. S. 55

¹¹⁸ Sartre, [What is Subjectivity?](#), S. 3, 8, 73.

¹¹⁹ Ebd., S. 8.

¹²⁰ Sartre, [What is Subjectivity?](#), S. 9; vgl. zu den Begriffen „*en deça*“ und „*au-delà*“ in der Gruppe: CRD, S. 552; KDV, S. 483.

Exteriorität und re-exteriorisiert die Interiorität. In dem Vortrag spricht er von „an interiorisation of the exterior, a transformation of a system of exteriorisation into a system of interiorisation“.¹²¹ Da der Organismus zwischen sich und einem Außen vermittelt, handelt es sich um eine Totalisierung, die Sartre explizit von einem Ganzen abgrenzt.¹²² Diese Vermittlung zwischen innerer und äußerer Exteriorität vermittelt sich mit sich selbst – „the same being [...] which mediates with itself“ – und „it is necessarily immediate to itself in the sense that it does not contain its own knowledge“.¹²³ Das „präreflexive *cogito*“ aus EN, das der Reflexion vorausgeht, wird in ein neues logisches Verhältnis übersetzt: der vermittelten Praxis geht das unmittelbare Bedürfnis voran.¹²⁴ Gemeinsam ist ihnen die Vermittlung mit sich selbst; sie ist die zyklische Interiorisierung der Exteriorität und Exteriorisierung der Interiorität.

Enthüllen der Subjektivität: Sartre hat den biologischen Organismus durch die Interiorität bestimmt; darauf aufbauend, diskutiert er, was „pure subjectivity“¹²⁵ ist. Zunächst argumentiert er, warum „non-knowledge“ ein Charakteristikum der Subjektivität ist und wie die Reflexion „radically transforms the known object“.¹²⁶ Sartre führt als Beispiel einen Antisemiten an, der sich seines Antisemitismus erst nicht bewusst ist. Dieser vollzieht eine „subjective construction of an [outer] object, [which is] a relation of the *inside* and *outside* with an *inside* that does not know itself“.¹²⁷ Die Verbindung von innen und außen, in der ein Jude als Objekt mit bestimmten Eigenschaften imaginiert wird, ist hier präreflexiv und bringt die Interiorität in Stereotypen nach außen, doch wird deren antisemitischer Gehalt heruntergespielt. Wenn der Antisemit jedoch auf seinen Antisemitismus hingewiesen wird und ihn als solchen (an-)erkennt, wird die eigene Subjektivität überformt: Er muss sich zu seinen Äußerungen bekennen und damit bestimmte Verhaltensweisen annehmen, „[which] leads to objective conduct; it involves value judgement“ – oder den Antisemitismus ablegen.¹²⁸ Die Reflexion führt so zu einer Überformung, die die Subjektivität durch Objektivität verändert: „subjective knowledge constantly transforms its object.“¹²⁹ Diese dialektische Wechselwirkung gibt es nur, wenn die Subjektivität selbst als Objekt enthüllt wird, denn, so führt Sartre aus, die Entdeckung eines bisher unbekanntes Objekts, bspw. eines Sternes, hat keinen Einfluss auf das enthüllte Objekt. Damit wendet er sich gegen Hegels idealistische Deutung der Dialektik in der PG, in der das An-sich-Sein in jedem Fall vom Für-sich-Sein überformt oder sogar konstituiert wird. Bei

¹²¹Sartre, *What is Subjectivity?*, S. 15; vgl. auch: Catalano, *A Commentary on CRD*, u. a. S. 51: „[W]e should describe »the internalization of the external and the externalization of the internal.« We must see praxis as a movement from objectivity to objectivity through intentionality.“

¹²²„[T]he whole is a law of interiorisation and perpetual reorganisation. [...] Totalisation occurs through the integration of an outside“. Sartre, *What is Subjectivity?*, S. 20.

¹²³Ebd., S. 9.

¹²⁴Vgl. zu einer Unterscheidung eines „unreflektierten“ und eines „reflektierten“ Bewusstsein bereits: Sartre, „Skizze einer Theorie der Emotionen“, S. 288.

¹²⁵Sartre, *What is Subjectivity?*, S. 10.

¹²⁶Ebd., S. 10, 13.

¹²⁷Ebd., S. 12.

¹²⁸Ebd., S. 13.

¹²⁹Ebd., S. 15.

Sartre dagegen alteriert nur die Enthüllung der Subjektivität sich selbst.

Ein zweites Beispiel, in dem die Reflexion auf die Subjektivität einwirkt, entnimmt Sartre Stendhals Romanen. Ein Mann sieht, wie eine Frau, die er liebt, mit einem anderen Mann wegfährt, und denkt sich dabei: „if the word ‘love’ passes between them I am lost.“¹³⁰ Wie die Entdeckung des Egos als Antisemiten, würde das Enthüllen der Subjektivitäten als Liebe dazu führen, dass künftiges Verhalten prädestiniert ist; mit der enthüllten Lieben gehen Forderungen einher. Ebenfalls Romanen von Stendhal entnimmt Sartre das Beispiel einer Ehebrecherin, die, würde sie den Ehebruch als solchen erkennen, ihn sofort beenden würde. Den Ehebruch kann sie aber nicht enthüllen, da sie in dem Beispiel das Konzept Liebe von Jesuiten gelernt habe, die die Liebe selbst nur aus Büchern kennen. Ebensovwenig weiß sie, was Liebe ist, und ist damit blind für ihr Vergehen. Auch hier würde die Enthüllung der Subjektivität als Objekt zu einer Verwandlung führen. In CRD diskutiert Sartre Beispiele, in denen der Materie ein Siegel aufgedrückt wurde, das das Subjekt zu bestimmten Verhaltensweisen zwingt. In der Materie entdeckt sich die Subjektivität als Objektivität und passt sich dieser an. Da Sartre in CRD die Affektivität nicht eigens im Zusammenhang mit der Interiorisierung diskutiert, sind die Beispiele aus dem Rom-Vortrag, die, wie gesagt, den Übergang von der präreflexiven zur reflexiven, enthüllten Ebene betreffen, von besonderem Interesse. Sartre fasst zusammen: „So we can see that the appearance of the subjectivity-object to the subject himself leads to its transformation.“¹³¹

Aus der antiken Mythologie ist uns ein Beispiel überliefert, in dem das Enthüllen einer anderen Subjektivität zu einer Veränderung der eigenen führt. Der Jäger Aktaion, der Artemis beim Baden überrascht und sie damit anders sieht als die Anderen, wird, sobald Artemis ihn bemerkt, in seiner eigenen Subjektivität getroffen; seine Subjektivität wird als beobachtende Objektivität enthüllt und diese Wahrheit verwandelt ihn. Er wird zu dem, was er jagt, aber nicht ist: zu einem Tier.¹³² In der Terminologie von EN könnte man sagen, dass in diesem Fall die Veränderung des Für-Andere-seins des Anderen das eigene Für-sich-sein überformt. In CRD finden wir in dem der individuellen Praxis folgenden Kapitel einen vergleichbaren Gedanken: „chacun dévoile le monde à travers une *pratique définie* qui sert de règle à ce dévoilement lui-même“ [jeder enthüllt die Welt durch eine *bestimmte* Praxis, die eben dieser Enthüllung als Leitfaden dient.] Und auf die Materie bezogen: „[P]as de *praxis* qui ne soit dépassement unifiant et dévoilant de la matière“. [(K)eine Praxis, die nicht vereinigende und enthüllende Überschreitung der Materie wäre]. Indem die Welt durch eine bestimmte, individuelle Praxis enthüllt und vereinigt wird, wird sie und zugleich die Subjektivität überformt. Wegen der dialektischen Zirkularität von Praxis und Materie gilt, dass „l’objectif et le subjectif sont indiscernables“ [das Objektive und das Subjektive ununterscheidbar sind].¹³³ Man

¹³⁰Sartre, *What is Subjectivity?*, S. 14.

¹³¹Ebd., S. 14.

¹³²Ovid. *Metamorphosen Epos in 15 Büchern*. Stuttgart: Reclam, 2015, Buch 3. Vers 138-252.

¹³³Zitate: CRD, S. 215, 279, 216; KDV, S. 109, ich übersetze „dévoiler“ mit „enthüllen“ anstatt mit „entdecken“, um „découvrir“ davon zu unterscheiden. S. 179, 109. Vgl. oben FN 29 in 1. Vgl. zur Übersetzung: Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, Band 14, S. 225: „dévoiler v. a. „faire connaître ce qui était inconnu, révéler“ und Band 2, S. 1142 „découvrir „ôter ce qui couvrait qn ou qch“. Das „dévoilement“ [Enthüllung] beherrscht mehr die abstrakten Praxis, „découverte“ [Entdeckung]mehr die

verändert sich selbst, indem man die Welt enthüllt.¹³⁴ Da die Welt durch das Wechselspiel von Interiorisierung und Exteriorität konstituiert wird, entgeht Sartres praktischer Nominalismus einem Idealismus ebenso wie einem naiven Realismus. Die Subjektivität ist „the difference between what the situation usually demands and the response I make to it“ bzw. der „mismatch“ zwischen Anforderung der Situation und Handlung.¹³⁵ Als Beispiel diskutiert Sartre einen Hemianopsie-Patienten.¹³⁶ Bei dieser Krankheit verschwindet für den Betroffenen eine Hälfte des Gesichtsfeldes. Wenn ein Bewusstsein der Störung vorliegt, kann man den Defekt durch Anpassung an die Situation ausgleichen, indem bspw. der Kopf gedreht wird. Neben dieser reflektierten Adaption kommt es laut Sartre zu einer Reorganisation des Sehentrums, wenn keine Kenntnis der Störung vorhanden ist. Sartres Idee ist, dass, wenn die Makula, also der gelbe Fleck, beschädigt ist, sich das Sehen um ein neues Zentrum herum organisiert, indem der Organismus auf sich selbst einwirkt. Dies ist nur in einem System der Interiorität möglich, wenn die Teile einander so beeinflussen können, dass sie sich selbst verändern – „a retotalisation of the parts“ –, und die Exteriorität integriert werden kann.¹³⁷ Das einfache Drehen des Kopfes als Modulation der Situation ist eine reflexive Praxis, die an der Exteriorität des beschädigten Sehentrums nichts ändert.¹³⁸ Wir haben also gesehen: Sartre definiert die Subjektivität als Vermittlung und Wechsel zwischen innen und außen bzw. Interiorität und Exteriorität. Er kann deshalb schreiben: „If subjectivity knows itself inside, it is dead; knowing itself outside it does indeed become an object, but an object in its results, and this leads us back to a subjectivity that is not really objectifiable.“¹³⁹ Zweierlei impliziert diese Aussage. Zunächst: Wenn der dynamische Bezug zur Objektivität fehlt, dann verschwindet die Subjektivität. Wenn die Subjektivität sich in ihrer Objektivität fasst, dann ist sie schon verschwunden, weshalb wir sie nur im Vollzug ihres Ausdrucks betrachten können. Die Subjektivität jedenfalls ist eine „singularisation“, d. h. „a singular universal, or a universal singularisation“, die das Praktisch-Inerte, das die eigene Vergangenheit und die Determination durch das soziale Umfeld ist, interiorisiert – „l’intériorisation de la condition objective“ [Verinnerung der objektiven Bedingungen]¹⁴⁰ – und in einer

konkrete Stufe. Vgl. auch das Vorwort von Arlette Elkaïm-Sartre, S. 11: „Ein Merkmal der menschlichen Tätigkeit besteht jedoch darin, enthüllend und verifizierend zu sein.“ In: Jean-Paul Sartre. *Wahrheit und Existenz*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2011 [1948], . Insbesondere im ersten Teil geht Sartre – „Wahrheit [ist] die Objektivität des Subjektiven“ (S.20) – auf den enthüllenden Aspekt der Objektivität qua Subjektivität im Zusammenhang mit der Wahrheit ein; vgl. zur Beziehung „Enthüllung-Enthülltes“: EN, S. 249/171; auf den Zusammenhang zwischen „Wahl dieses Ziels und Entdeckung des Gegebenen“ in EN macht Knecht aufmerksam: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 122; der ähnliche Gedanke, dass das Objektive durch die Subjektivität überformt wird, findet sich in Spinozas Kritik am teleologischen Weltbild. Vgl. *Ethik*, I Anhang.

¹³⁴Dieser Gedanke ist wieder Nahe an Hegels PG; der entscheidende Unterschied ist, dass sich die Exteriorität bei Sartre eine gewisse Unabhängigkeit bewahrt.

¹³⁵Sartre, *What is Subjectivity?*, S. 15, 21.

¹³⁶Ebd., S. 16-19.

¹³⁷Ebd., S. 19.

¹³⁸ Neben dem „non-knowledge“ diskutiert Sartre weitere Aspekte der Subjektivität, die wir hier übergehen. Dabei handelt es sich um das „having-to-be its being“ (S. 19), „the past and (...) class being“ (S. 25), „repetition and inventiveness“ (S. 26) und „projection“ (S. 26-8). In: Ebd.

¹³⁹Ebd., S. 27.

¹⁴⁰CRD, S. 260; KDV, S. 159.

Projektion re-exteriorisiert.

Wir können Sartres Diskussion über die Subjektivität mit dem Hinweis schließen, dass sich seine Auffassung seit EN erweitert hat: „So ist das, was ich in ‚*Das Sein und das Nichts*‘ unter ‚Subjektivität‘ verstand, etwas anderes als das, was ich heute darunter verstehe, nämlich der enge Spielraum des Handelns, durch das sich eine Verinnerung in eine Tat entäußert.“¹⁴¹ Sartre führt das in der CRD in einer vertiefenden Bewegung genauer aus; die Subjektivität wird qua Affektion ihrer eigenen und fremder Objektivität eingeschränkt, oder, in der freien Aktion der Gruppe, erweitert. Wir verfolgen, wie darin Freiheit und Entfremdung als Leitgedanken gedeutet werden müssen.

¹⁴¹Jean-Paul Sartre. „Sartre über Sartre“. In: *Sartre über Sartre*. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997 [1969], S. 163–187, S. 165.

3.2 Reziprozität: Dyade und Triade

3.2.1 „Fait permanente“: Die Zwischenmenschlichkeit

Im vorherigen Abschnitt haben wir gesehen, dass die freie Praxis, wenn sie sich in der Materie objektiviert, alteriert wird; man schafft partielle Totalität und wird sich selbst Anderer. Die menschliche Realität hat damit qua individuellem Verhältnis zur Materie eine vertikale Alteritätsdimension. Wir erwarten einen vergleichbaren Gedanken im Bezug auf das zwischenmenschliche Verhältnis: nämlich eine horizontale Alteritätsdimension.¹⁴² Sie ist „le deuxième moment de la régression“ [zweite(s) Moment der Regression].¹⁴³ Dieses zweite Moment, die zwischenmenschliche Beziehung, ist ein „fait permanente“ [permanente(s) Faktum].¹⁴⁴ Wir müssen nun die individuelle Praxis in den „notwendig-faktische[n] Horizont“¹⁴⁵ anderer Praxen einbetten. Sartre leitet die Existenz des Anderen nicht von der individuellen Praxis ab. Das Verhältnis zum Anderen ist damit kontingente Faktizität der menschlichen Realität, aber als solche affiziert sie notwendig die individuelle Praxis. Das Verhältnis zum Anderen ist logisch früher als das in einer Gesellschaft, ist also vorsozial und vopolitisch. In „What ist Subjectivity“ nennt Sartre „need, work and enjoyment“ als die basalen Bestimmungen des Menschen durch Marx, die gestiftet werden durch „a rigorous connection between a real man and a real society and the surrounding material reality that is not himself“.¹⁴⁶ Auch Allan weist darauf hin, dass sich die beiden Grundlagen von Sartres Ansatz schon in Marx' Exzerpten von Hume finden: das Bedürfnis und die Reziprozität respektive „the need to exist“ und „the need to relate to other persons“.¹⁴⁷ Man kann dieses Vorgehen Sartres, zunächst das Mensch-Materie-Verhältnis und danach

¹⁴²Wir übertragen die adjektivische Zuschreibung „horizontal“ und „vertikal“ aus anderen Kontexten Sartres: In QM unterscheidet Sartre mit Henri Lefebvre die horizontale Dimension der menschliche Realität als Verhältnis zum Anderen und die vertikale als „historische Komplexität“ (QM, S. 59FN). In diesem Sinne könnten wir sie in CRD als synchronische und diachronische Komplexität übersetzen. Auf diese Bedeutung bezieht sich Sartre auch in einer Fußnote: Vgl.: CRD, S. 454FN; KDV, S. 375FN. In EN macht uns Sartre daran anschaulich, dass die vertikale Anziehung zwischen Sonne, Erde und Mond die horizontalen Gezeiten bedingt. (EN, S. 1060/714) Wir orientieren uns an diesem Bild, da, wie wir sehen werden, die vertikale Veränderung der horizontalen logisch vorausgeht. Am Ende der CRD überträgt Sartre die Bedeutung auf das Verhältnis des außen-lenkenden Souveräns zur serialisierten Gruppe; der Souverän ist vertikal und induziert eine horizontale Serialisierung: CRD, S. 752; KDV, S. 709. Auch Flynn trennt eine horizontale von einer vertikalen Dimension der Entfremdung. Er geht aber nicht auf deren logische Genese und Verhältnisse genauer ein, wie wir es tun. Vgl.: Flynn, „Sartre and Marxist Existentialism“, S. 120–2 Für eine Untersuchung der horizontalen und vertikalen Verursachung bspw. in Spinozas Ontologie vgl. auch: Robert Schnepf, „Die eine Substanz und die endlichen Dinge (1p16–28)“. In: *Baruch de Spinoza: Ethik*. Hrsg. von Michael Hampe und Robert Schnepf. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2006, S. 36–57, insbes. S. 38FN.

¹⁴³CRD, S. 209; KDV, S. 101.

¹⁴⁴CRD, S. 209; KDV, S. 102; vgl. dazu auch: EN, Teil 3; vgl. auch Heideggers Daseinsanalyse zum Mitsein und „man“ in: Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1972 [1926].

¹⁴⁵Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 79FN33.

¹⁴⁶Sartre, *What is Subjectivity?*, S. 6.

¹⁴⁷Allan, „Sartre's Constriction of the Marxist Dialectic“, S. 96 und S. 97; Hartmann kritisiert freilich, dass die „Beziehung Mensch-Mitmensch-Materie“ bei Marx noch abstrakt bleibe: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 194; vgl. dazu auch Sartres knappe Marx-Darstellung in: Sartre, *What is Subjectivity?*, S. 6: „When Marx speaks of 'existence' [...] he has in mind the total man, a being defined by a dialectic with these three terms: need, work and enjoyment.“ (Ferner S. 10.) Die „Arbeit“ ist hier das, was die zwischenmenschlichen Verhältnisse bedingt. Die „Arbeit“ ist bei Marx schon gesellschaftlich-konkret im historischen Kontext verstanden, bei Sartre wird eine anthropologische Dimension anvisiert.

das Mensch-Mensch-Verhältnis zu diskutieren, auch zum Anlass nehmen, Sartres CRD mit Hegels „Rechtsphilosophie“ zu vergleichen.¹⁴⁸ Dass Hartmann sich vornehmlich an dieser orientiert, ist in vielen Punkten erhellend. Man kann aber auch Hegels PG und die „Erfahrungsgeschichte des Geistes“ zum Vergleich heranziehen; darin wird, nachdem Hegel das individuelle Bewusstsein ausgelegt hat (Kap. I-III), das Selbstbewusstsein diskutiert (Kap. IV), und dabei werden andere Subjekte in das Verständnis der eigenen Subjektivität einbezogen; auch von der PG ließe sich sagen, dass zwar der Andere in der Subjektivität eingeblendet ist, aber zunächst noch eine vorsoziale Form des Verhältnisses zum Anderen diskutiert wird. Echte Sozialität würde dann im nächsten Kapitel erörtert (Kap. V).¹⁴⁹ Eine ähnliche Bewegung von der individuellen Praxis zur Praxis im Hintergrund anderer Subjektivität herrscht in der CRD vor.¹⁵⁰ Die CRD ließe sich dann als materialistische Phänomenologie der Praxis lesen, deren synthetische Aufhebung der Subjekt-Objekt-Dichotomie, im Gegensatz zur PG, prekär bleibt. Hartmann jedenfalls bezeichnet die Reziprozität als „erste[n] Gemeinschaftsbegriff“ und als „*eigenes Prinzip*, Prinzip der Kontingenz der Pluralität von Subjekten“, das nicht aus dem „Subjektprinzip der Praxis“ abgeleitet sei. Es müsse „[i]m Sinne einer transzendentalen Genealogie [...] auf die Praxis [...] als] zweite systematische Stufe“ oder als „*zweite[r] Prinzipienbegriff*“ folgen.¹⁵¹ Er weist zu Recht darauf hin, dass die Reziprozität ein neues Element neben der Praxis ist. Auch ist ihm zuzustimmen, dass die „kontingente Existenz Anderer“ vorausgesetzt wird und der Andere nicht aus der individuellen Praxis abgeleitet wird.¹⁵² Hartmanns transzendente Lesart, die von seinem Verständnis der Hegelschen Rechtsphilosophie geleitet ist, sollte jedoch nicht unkritisch geteilt werden. Zwar erkennt Hartmann selbst an, dass bei Sartre die „Pluralität der subjektiven Zentren“ nicht in einer „Totalisierung als höherem Einheitstyp“¹⁵³ aufgehoben wird. Dies streicht er explizit gegenüber Hegels Rechtsphilosophie heraus; aber implizit kommt bei ihm doch der Gedanke einer transzendentalen Prinzipienentfaltung zum Vorschein, die gerade bei Sartre nicht vorherrscht und als Maßstab genommen werden kann. Wir haben in der Einleitung darauf hingewiesen, dass Sartres CRD durch eine Vertiefung, Verschachtelung oder Einfaltung gekennzeichnet ist.

¹⁴⁸Hartmann, „Sartres's Theory of Ensembles“, S. 659FN57; vgl.: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

¹⁴⁹Hegel, *PG*.

¹⁵⁰Hegels „Phänomenologie“ wurde in der 30er Jahren in Paris zunächst von A. Koyré und dann von A. Kojève als Vorlesung vorgetragen. In den „Entwürfen zu einer Moralphilosophie“ nimmt Sartre explizit Bezug auf Kojève; Sartre hatte auch Kenntnis von Hyppolites Arbeit über Hegels Phänomenologie und Logik. Es ist daher plausibler, anzunehmen, dass Sartre eher von Hegels Phänomenologie als von der Rechtsphilosophie geprägt war.

¹⁵¹Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 86, 83, 85 und S. 78 (in dieser Reihenfolge).

¹⁵²S. 78; Um eine solche deduktion zu versuchen, verweist auf Fichte. Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 78 FN26; vgl.: Johann Gottlieb Fichte. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner, 1979 [1796], §3.

¹⁵³Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 80, 81

3.2.2 Dyade

Bevor Sartre die Formen der Begegnung mit Anderen nachzeichnet, setzt er sich von der marxistischen und der liberalistischen Tradition ab. Der Marxismus betrachtet das zwischenmenschliche Verhältnis immer schon durch die gesellschaftlich-konkrete Vermittlung; das ist dahingehend gerechtfertigt, dass der spezifische Horizont in den Schriften von Marx beschränkt ist auf die historische Erscheinung des Kapitalismus im 19. Jahrhundert.¹⁵⁴ In diesem Umfeld, und da die Entwicklung zu einer freien Gesellschaft noch nicht abgeschlossen ist, kann Marx die persönliche Beziehung nur als „réification“ [Verdinglichung] und „aliénation“ [Entfremdung]¹⁵⁵ innerhalb gegebener Produktionsverhältnisse beschreiben. Sartre dagegen möchte die historische Theorie von Marx anthropologisch begründen, und damit ist die Zwischenmenschlichkeit im Kapitalismus nur eine mögliche Form von personaler Beziehung. Daneben kritisiert Sartre, dass im Marxismus die gesellschaftliche Totalität und nicht die individuelle Totalisierung den Ausgangspunkt bildet, um die individuelle und zwischenmenschliche Subjektivität zu bestimmen. Das Subjekt wird gegenüber den objektiven Produktionsverhältnissen passiv oder gar zum Objekt, und auch die Zwischenmenschlichkeit wird „passivement subie [... et] conditionée en extériorité“ [passiv erlitten (... und) in Exteriorität bedingt].¹⁵⁶

Die liberalistische Auffassung hingegen unterschlägt den Totalisierungsgedanken völlig, und die menschlichen Interaktionen würden wie Atome betrachtet.¹⁵⁷ In beiden Fällen ist die zwischenmenschliche Beziehung eine Exterioritätsrelation: nicht nur der Liberalismus atomisiert die Menge, sondern auch der Marxismus unterschlägt das Verinnerlichungsmoment der Subjektivität, das eine provisorische Einheit zwischen Zielen von Praxen stiften kann.¹⁵⁸ Sartre dagegen möchte das zwischenmenschliche Verhältnis als grundlegend synthetisch auffassen, indem er berücksichtigt, wie eine Pluralität von individuellen Praxen sich gegenseitig integriert.

Um eine zwischenmenschliche Verbindung zu exemplifizieren, geht Sartre von der Sprache aus, deren Struktur eine Totalisierung und Vermittlung von Individuen aufweist. Danach plausibilisiert er durch ein einfaches Beispiel – der Beobachtung von zwei Personen durch einen Dritten – die Aspekte der Trennung und Synthese. Am Beispiel des Geschenks in primitiven Gesellschaften wird die Theorie der Dyade, die ihre Einheit durch den Dritten findet, und der Triade exponiert. Außerdem wird dabei eine Zeitlichkeitsstruktur in der Reziprozität reflektiert, die durch die individuellen Praxis induziert wird. Unter dem Terminus der „Reziprozität“ diskutiert Sartre dann Formen

¹⁵⁴Vgl.: Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“.

¹⁵⁵CRD, S. 209; KDV, S. 101, Marx unterscheidet die Feudalgesellschaft, die auf persönlichen Beziehungen beruht, von der modernen kapitalistischen Gesellschaft. vgl. dazu insbes.: Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“.

¹⁵⁶CRD, S. 210; KDV, S. 102.

¹⁵⁷Smiths „invisible hand“ kann jedoch durchaus als Totalisierungsform aufgefasst werden; daher ist es kein Zufall, dass Hegel den Markt in einer höheren Ordnung aufhebt.

¹⁵⁸Vgl. auch: Pierre Verstraeten. „Y a-t-il une morale dans la *Critique*“. In: *Études sartriennes*. Hrsg. von Geneviève Idt. Bd. 4. Cahiers de Sémiotique. Nanterre: Centre de Sémiotique Textuelle 18, 1990, S. 45–68, S. 46: „L’intelligibilité dans les deux cas reste en extériorité“. auch Catalano hebt hervor, dass der Marxismus implizit den liberalistischen Atomismus teilt. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 99.

der Anerkennung in Zweierbeziehungen. Durch ein weiteres Beispiel bestimmt er die Beziehung des Dritten zur Dyade (in arbeitsteiligen Verhältnissen) genauer.

Sprache: Die Sprache ist „*en un sens* une inerte totalité [... et] *en même temps* une totalisation organique et perpétuellement en cours“ [*in gewisser Hinsicht* eine inerte Totalität (... und) *gleichzeitig* eine organische und ständig ablaufende Totalisierung].¹⁵⁹ Sie ist träge und dynamisch zugleich; sie ist Exteriorität, insofern sie aus materiellen Lauten besteht, und Interiorität, insofern diese verinnerlicht und wieder rückentäußert werden.¹⁶⁰ Außerdem ist die Sprache ein System, in dem jeder Teil auf die anderen Teile und auf das Ganze verweist.¹⁶¹ Als Ganzes ist die Sprache das unabhängige Andere jedes individuellen Sprechers. Da man im Sprechen mit einem einzelnen Wort oder Satz auf dieses Ganze referieren muss, um die Bedeutung zu bestimmen, ist sie „l'unité de séparation“ [Einheit der Trennung].¹⁶² Insofern Sprache Bedeutung trägt und Bedeutung von der Praxis geschaffen wird, gilt darüber hinaus: „le langage est *praxis* [...] et la *praxis* est toujours langage“ [die Sprache ist Praxis (...), und die Praxis ist immer Sprache].¹⁶³ Die Sprache diskutiert Sartre als exemplarisch für eine praktische, zwischenmenschliche Beziehung, die durch die Materie vermittelt ist. In ihr tritt der Übergang von der aktiven materiellen Praxis zur passiv erlittenen Bedeutung und Bestimmung durch etwas materielles hervor. Insofern die Sprache ein Ganzes jenseits des einzelnen Sprechaktes ist, wirft Sartre die Frage auf, ob damit ein „compréhension incommunicable“ [unkommunizierbares Verstehen] verbunden ist; er geht aber nicht genauer darauf ein. Allerdings weist er darauf hin, dass in jedem Fall eine „reconnaissance réciproque“

¹⁵⁹CRD, S. 211; KDV, S. 103. Vgl. auch: „[L]e langage même s'organisant comme activité passive dans le milieu de l'altérité“ [(D)ie Sprache selbst organisiert sich als passive Aktivität im Medium der Alterität]. CRD, S. 411FN; KDV, S. 326FN, geringfügig abweichende Übersetzung; zur Sprache als unabhängige Exteriorität vgl. bereits: Sartre, *Das Imaginäre*, S. 152; für eine Diskussion der Sprache in CRD und in den Flaubert-Studien vgl.: Gabriele Sevenich. „»Wechselseitigkeit durch das Wort«. Zur Sprachtheorie in Sartres Flaubert (Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857)“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 56.3 (1982), S. 341–358, wo Sevenich zwischen einer zeichentheoretischen, einer pragmatischen und einer magischen oder imaginierten Dimension der Sprache in Sartres Flaubert-Studien unterscheidet (vgl. u. a. S. 344, 357). Man kann diese Dreiteilung, in der Terminologie der CRD, in „Totalität“, „Totalisierung“ und „Praxis sowie Ausdruck des Ganzen durch den Teil“ übersetzen.

¹⁶⁰ Catalano bezeichnet sie daher als „an interiorization of exteriorities and an exteriorization of interiorities.“ Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 101.

¹⁶¹„[L]a totalité du langage [...] est] ensemble de relations *internes* [...] le mot n'est qu'une spécification qui se manifeste sur fond de langage; le phrase est une totalisation en acte où chaque mot se définit par rapport aux autres [...] comme une partie integrante d'un tout“ [(D)ie Totalität der Sprache (...ist) Gesamtheit *innerer* Beziehungen (...). Das Wort ist nur eine Spezifizierung innerhalb der Sprache, der Satz ist eine aktive Totalisierung, bei der jedes Wort (...) als ein integrierender Teil eines Ganzen definiert]. (CRD, S. 211; KDV, S. 104).

¹⁶²CRD, S. 212; KDV, S. 104; ein vergleichbarer Gedanken zur Sprache im Zusammenhang mit Derrida: Colin Davis. „Diasporic Subjectivities“. In: *French Cultural Studies* 17.3 (2006), S. 335–348, S. 340: „[L]anguage always belongs to the other, it can never be property of any speaking subject.“

¹⁶³CRD, S. 212; KDV, S. 104, ob Sartre in der Sprechakt-Theorie rezipiert wird, kann in dieser Arbeit nicht beurteilt werden; vgl. zum Wort als Tat und Fausts Interpretation des *in-principium-erat-verbum* des Johannesevangeliums: Johann Wolfgang Goethe. *Faust. Der Tragödie Erster Teil*. Dietzingen: Reclam, 2017, Vers 1223–1237:

„Hier Geschrieben steht: »im Anfang war das Wort“ « [...] Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn [...] Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft [...] Und schreibe getrost: im Anfang war die Tat.“

[gegenseitige Anerkennung] der Kommunikation vorangehen müsse.¹⁶⁴

Der Andere als Realität: Der Sprache selbst liegen nun ihrerseits einfachere Strukturen zugrunde: die Zweier- und Dreierbeziehung. Im Gegensatz zu EN beginnt Sartre seine Diskussion der Beziehung zum Anderen mit dem Dreierverhältnis und nicht mit dem binären Blick.¹⁶⁵ Der „notwendig-faktische Horizont“¹⁶⁶ wird damit immer schon durch den Dritten bestimmt. Während Sartre in EN die Strukturen eines Bewusstseins auslegt, möchte er in der CRD das Verhältnis zur Umwelt untersuchen, das auf der praktischen Intentionalität aufbaut. Hierzu muss der Einfluss einer Pluralität von interagierenden Bewusstseinen beachtet werden.

Sartre geht von einem intellektuellen Urlauber aus, der einen Gärtner und einen Straßenarbeiter von einem Fenster aus beobachtet. Alle haben zunächst ein zweifach negatives exteriores Verhältnis.¹⁶⁷ Dieses wird durch die Beobachtung totalisiert und damit Interiorität gestiftet. Zum einen besteht nun eine „immanence *actuelle*“ [aktuelle() Immanenz]; zum anderen soll für das zwischenmenschliche Verhältnis gelten: „chaque négation est une relation d'intériorité“ [jede Negation ist eine Interioritätsbeziehung].¹⁶⁸ Die „aktuelle Immanenz“ basiert darauf, dass die beiden Anderen in ihrer „réalité téléologique“ [teleologischen Realität]¹⁶⁹, d. h. in ihrer individuellen Praxis, erkannt und in der eigenen Praxis berücksichtigt werden müssen. Es gibt eine „complicité de principe“ [prinzipielle Komplizenschaft]¹⁷⁰ zwischen allen Praxen, die das Verstehen des Anderen als menschliche Praxis bedingt.¹⁷¹

Die „Negation als Interioritäts-Beziehung“ hat ihren Grund darin, dass die Anderen mich und meine Pläne transzendieren, mich ver-objektivieren und in ihre eigene Praxis integrieren können. Jeder ist als praktisches Subjekt ein „centres d'écoulement de la

¹⁶⁴CRD, S. 211; KDV, S. 104; zur Theorie eines nicht kommunizierbaren Verstehens und zu dem daraus folgenden Schweigen: Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, „7. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“ Auch Heter weist, indem er die Kommunikation mit dem Verhältnis des Autors zu dem Leser in Sartres „Was ist Literatur“ vergleicht, darauf hin, dass die Kommunikation auf einer „mutual recognition“ beruhe. Vgl.: T. Storm Heter. „Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition“. In: *Sartre Studies International* 12.2 (2006), S. 17–43, S. 32.

¹⁶⁵Auf den Ausgang von der Dreierbeziehung in CRD macht Theunissen aufmerksam: Theunissen, *Der Andere*, S. 235; ebenso: Bedorf, *Dimensionen des Dritten*, S. 296. Für eine kritische Betrachtung von EN vgl. bspw.: Bedorf, *Dimensionen des Dritten*, Kap. V S. 290: „Aus *Das Sein und das Nichts* läßt sich für die Dimension des Dritten nicht viel gewinnen.“ Bedorf interessiert jedoch der Dritte als „Scharnier zwischen der ethischen Beziehung von Subjekt und Anderem einerseits und normativen Ordnungen andererseits“. (Ebd., S. 20) Dem kann Sartres Ausgang in EN vom individuellen Bewusstsein nicht gerecht werden, weshalb Bedorfs Kritik teilweise extern bleibt. Für eine Diskussion von Objekt-Wir und Subjekt-Wir in EN und der Intergration in CRD vgl.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 56–73.

¹⁶⁶Vgl. oben FN 145.

¹⁶⁷Catalano, *A Commentary on CRD*, Catalano schreibt, dass „[o]ur very relations of interiority [...] are de facto based on a primacy of exteriority.“ vgl.: CRD, S. 232, wo Sartre von der „extériorité dans la pure intériorité“ spricht; KDV, S. 127.

¹⁶⁸CRD, S. 213, 214; KDV, S. 106, 107, in der deutschen Übersetzung wird „dévoiler“ mit „offenbaren“, „entdecken“ und „aufdecken“ uneinheitlich wiedergegeben. Verstraeten bezeichnet die „aktuelle Immanenz“ auch als eine „complicité différentielle“ und „négation par totalisation“, insofern die Anderen als je eigene Totalisierung erkannt werden; die Interioritätsbeziehung beschreibt er als „négation par intériorisation“. (Verstraeten, „Y a-t-il une morale dans la Critique“, S. 48, 49).

¹⁶⁹CRD, S. 213; KDV, S. 106.

¹⁷⁰CRD, S. 213; KDV, S. 106

¹⁷¹Sartre greift die Anerkennung des Ziels des Anderen später wieder auf: Vgl.: CRD, S. 297; KDV, S. 199.

réalité“ [Verströmungszentrum der Realität] oder ein „centre hémorragique de l’objet“ [Blutungszentrum des Gegenstandes], sodass „un aspect du réel m’est volé“ [mir ein Aspekt des Realen entzogen ist].¹⁷² Wir finden in diesen Ausführungen Anschluss an EN, wo Sartre die Realität eines Anderen als „Dezentrierung der Welt“ oder „Desintegration des Universums“ bezeichnet hat.¹⁷³ Da die Objektivität von der Subjektivität hervorgebracht wird, gilt für alle Praxen eine dialektische Zirkularität zwischen Subjekt und Objekt.¹⁷⁴ Damit ist dem Subjekt nicht nur andere Subjektivität, sondern auch ein Horizont von Objektivität entzogen. Die Existenz jedes Bewusstseins in EN respektive der individuellen Praxen in CRD „implique un dévoilement concret des choses“ [impliziert eine Enthüllung der konkreten Dinge] und „une *objectivité-pour-l’Autre* qui m’échappe“ [eine *Objektivität-für-den-Anderen*, die mir entgeht.]¹⁷⁵ Das hat weitreichende Konsequenzen: Indem die Objektivität, die von anderen Subjektivitäten eingehüllt oder verändert ist, rück-verinnert wird, hat der Andere Einfluss auf die Subjektivität der Anderen und bedingt und alteriert diese. Verstraeten spricht unter Berücksichtigung von EN in diesem Zusammenhang von einer „hémorragie relative“ und von einer „hémorragie absolue“.¹⁷⁶ Die erste bedeutet, dass mir perspektivisch etwas abgewandt ist und dass ich es nicht sehen kann; dagegen bedeutet die zweite, dass die Welt auf ein anderes Zentrum hin orientiert ist. Schon im ersten Sinne haben die beiden gegenüber dem beobachtenden Dritten eine Gemeinsamkeit, denn jeder von ihnen nimmt praktisch etwas wahr, was der Dritte nicht wahrnimmt.¹⁷⁷ Beide transzendieren die Wahrnehmung des Dritten und stellen in dessen Augen bereits damit „un rapport de réciprocité“ [ein Wechselverhältnis] dar.¹⁷⁸ Dieses ist in diesem Fall nur durch das negative Verhältnis zum Dritten bestimmt. Der Dritte

¹⁷²CRD, S. 214-5; KDV, S. 107-8; wenn wir später das Eigenleben untersuchen werden wir sehen, dass die bearbeitete Materie ebenso wie ein Individuum zur „hémorragie de la réalité objective“ werden kann: CRD, S. 334; KDV, S. 238.

¹⁷³Vgl. SN, u. a. S. 462/313; Knecht spricht vom „Weltbezug“ (S. 57) des Anderen, dem „Abfließen meiner Welt auf den Anderen hin“ (S. 59) und einer „neuen Seinsdimension“ (S. 67) respektive einem „Fremdheitskoeffizienten“ (S. 65, 84, ...), der durch den Anderen induziert wird. Vgl.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*.

¹⁷⁴CRD, S. 216; KDV, S. 109.

¹⁷⁵CRD, S. 214; KDV, S. 107, geringfügig abweichende Übersetzung.

¹⁷⁶Verstraeten, „Y a-t-il une morale dans la *Critique*“, S. 49.

¹⁷⁷CRD, Vgl. zur Identifikation von Praxis und Wahrnehmung S. 476: „... *praxis* (donc d’un même dévoilement perceptif)“; KDV, S. 400, die deutsche Übersetzung lässt das Adjektiv „perceptif“ aus.

¹⁷⁸CRD, S. 215; KDV, S. 108; dass beide manuelle Arbeitenden sind, macht Sartres Beschreibung plausibler. Es ist aber nicht notwendige Bedingung dafür, dass sie vom Dritten als Einheit aufgefasst werden können. Die Gemeinsamkeit, „Blutungszentrum“ gegenüber dem Dritten zu sein, ist grundsätzlicher, als es das Beispiel zunächst offenbart. Sartre exemplifiziert seinen Gedanken deshalb anhand einer bestimmten beruflichen Konstellation, weil er damit einerseits deutlicher wird und andererseits immer schon eine gesellschaftliche Qualifizierung in die konkreten Beispiele eingehen muss. Verstraeten sieht, dass die manuelle Tätigkeit nur eine sekundäre Zuschreibung ist und die Einheit der beiden durch den Dritten grundsätzlicher ist. Vgl. Verstraeten, „Y a-t-il une morale dans la *Critique*“, S. 54; Heter generalisiert das Verhältnis und weist auf „the universal pattern“ hin: „in order to establish one’s social identity one must appeal to others whose recognition validates this identity.“ Seiner Verallgemeinerung ist zuzustimmen; man kann von der konkreten Sozialität absehen, und auf die allgemeine Relation schließen. Die Abstraktion orientiert sich bei ihm am Beispiel von „Was ist Literatur?“ und an dem Verhältnis zwischen Autor und Leser. Vgl.: Heter, „Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition“, S. 32; Fretz schließlich weist darauf hin, dass der eine den anderen nicht einfach abstrakt erkennt, sondern jeder schon immer konkret ist. Vgl.: Fretz, „Knappheit und Gewalt: *Kritik der dialektischen Vernunft*“, S. 251; Bedarf dagegen scheint den grundsätzlichen Charakter an Sartres Beispiel zu übersehen, indem er die gesellschaftliche Komponente in Sartres Beispiel betont. Vgl.: Bedarf, *Dimensionen des Dritten*, S. 298.

hat „katalysatorische Funktion“¹⁷⁹ für das Verhältnis der beiden und kann die Beziehung vermitteln.

Die Existenz der Sprache beweist, dass die Kommunikation zwischen den Menschen als implizite Anerkennung möglich ist; die Beobachtung durch einen Dritten zeigt, wie sich jede Praxis gegenüber den Anderen als „Verströmungszentrum“ erschließt und die Welt perspektiviert. Die beiden Momente von Einheit und Divergenz müssen nun zusammengebracht werden.¹⁸⁰ Sartre führt als nächstes den Potlatch, das Geschenk in primitiven Gesellschaften, als Beispiel an, um sie in der Zeitlichkeit des zwischenmenschlichen Verhältnisses darzustellen. Wie die Sprache basiert der Potlatch darauf, dass implizit der Andere als Subjektivität anerkannt wird. Sartre spricht von einer „*dévoilement terrifié de l'alterité*“ [erschreckenden Enthüllung der Alterität].¹⁸¹ Wir haben im Zusammenhang mit der individuellen Praxis betont, dass der Alterität eine Identität zugrunde liegen muss; ebenso ist hier eine zwischenmenschliche Identität der sich Begegnenden bedeutsam. Andererseits gilt, dass „*l'objet matériel [...] dégage la réciprocité*“ [der materielle Gegenstand (...) die Wechselseitigkeit freilegt].¹⁸² Dieser Gegenstand ist die Reaktion der beiden Gruppen, die sich ihrer Gunst versichern müssen und den Anderen durch das Geschenk als Menschen anerkennen. Das Geschenk wird vom Dritten als gleichwertig enthüllt. Er schafft die Einheit, die die konfligierende Alterität aufhebt. Dabei verwandelt sich [se transforme] gemäß dem Dritten der Gebrauchs- in einen Tauschwert.

Das Geschenk stiftet Einheit in der Alterität. Diese Identität der Alterität ist, wie bei der individuellen Praxis, nur möglich, indem die Dyade sich verzeitlicht. Wir finden daher die Momente der Alterität wieder, um die Zeitlichkeit des Geschenks zu beschreiben: „*le don est et n'est pas échange*“ [das Geschenk ist und ist nicht Tausch].¹⁸³ In der Praxis des Schenkens zeichnet sich die Zukunft gegenüber der Gegenwart aus, sodass „an irreversible temporality“¹⁸⁴ induziert wird, und indem das Geschenk ein Gegen-Geschenk fordert. Im individuellen Bereich wurde durch eine Knappheit verursacht, dass die Zeit eine Richtung erhält, da sie den Organismus zwingt, dessen Funktion praktisch zu entäußern und die Welt umzustrukturieren; in der zwischenmenschlichen Beziehung wird die Knappheit oder die Rückforderung praktisch von den Subjekten induziert.¹⁸⁵ Im Geschenk, das ein Tausch mit Hypothek auf die Zukunft ist, manifestiert sich ein Nichts, das die Gegenwart dekomprimiert.¹⁸⁶

3.2.3 Anerkennung

Sartre verknüpft den Begriff der Reziprozität mit demjenigen der Anerkennung [reconnaissance]. Die Menschen erkennen nach Sartre einander ihre „*réalité téléologique*“

¹⁷⁹Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 79, 83; vgl. auch, und vermutlich auf Hartmann zurückgehend: Bedorf, *Dimensionen des Dritten*, S. 317.

¹⁸⁰Vgl. ein analoges Problem bei Spinoza: *IeC*, S. 165, 205

¹⁸¹CRD, S. 219; KDV, S. 113.

¹⁸²CRD, S. 219; KDV, S. 113.

¹⁸³CRD, S. 220; KDV, S. 113.

¹⁸⁴Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 103.

¹⁸⁵Wir werden diese als „sekundären Knappheiten“ (Hartmann) genauer bestimmen. Vgl. FN 9 in 4.

¹⁸⁶Vgl. für den individuellen Zusammenhang oben FN 46.

[teleologische Realität]¹⁸⁷ an, die ihre „réalité humaine“ [menschlichen Realität]¹⁸⁸ auszeichnet. Die Struktur ist die folgende: Ich erkenne (connaître) den Anderen als Subjekt, wie ich es bin; ich erkenne, dass der Andere mich als Subjekt erkennt. Damit erkenne ich, dass er mich als praktisches Wesen anerkennt (re-connaître); auch ich erkenne ihn an. Die Anerkennung ist Reflexion auf die Erkenntnis des je Anderen.¹⁸⁹ In EN spielt die Anerkennung noch eine untergeordnete Rolle.¹⁹⁰ Sartre entwickelt die Theorie des Blicks in EN, die ein Scheitern der Anerkennung impliziert, in CRD weiter.¹⁹¹ In EN verhindert der Blick, dass es eine Anerkennung zweier Subjekte gibt: sobald der Andere mich mit seinem Blick erfasst, werde ich Objekt für diesen. Das Umgekehrte gilt auch: Sobald ich den Anderen erblicke, wird er selbst zum Objekt für mich als Subjekt. Indem EN der „Innenperspektive des Bewusstseins“¹⁹² verhaftet ist, kann der Blick nur Objekte erfassen. Neben der phänomenologischen Erörterung scheint sich Sartre an der Sprache zu orientieren, die dem Subjekt univok Objekte zuordnet. Die unüberbrückbare Dichotomie bleibt auch zwischen Dreien bestehen: Zwei dieser Drei sind Objekt-Wir für den Subjekt-Dritten oder Subjekt-Wir für den Objekt-Dritten.¹⁹³ Das Objekt-Wir ist nur eine passive Einheit und das Subjekt-Wir lediglich psychologisches Faktum; das Subjekt-Wir und das Objekt-Wir übernehmen daher die individuelle „Subjekt-Objekt-Spaltung und wiederhol[en] sie nur in pluralistischer Modifikation.“¹⁹⁴ Das zwischenmenschliche Verhältnis in EN bleibt damit konfligierend und Jeder ist dem Anderen „transzendierende Transzendenz“.¹⁹⁵ Daher gilt: „Das Wesen der Beziehung zwischen den Bewußtseinen ist nicht das Mitsein, sondern der Konflikt.“¹⁹⁶ Oder literarisch und auf Ebene der Theorie von EN gesprochen: „[D]ie

¹⁸⁷CRD, S. 213; KDV, S. 106.

¹⁸⁸CRD, S. 223; KDV, S. 117.

¹⁸⁹ Auch Bedorf bemerkt, dass in der Anerkennung (re-connaître) das Erkennen (connaître) steckt. Er deutet aber nicht das reflexive Moment des Präfixes „re-“. Vgl. Bedorf, *Dimensionen des Dritten*, S. 303; Theunissen spricht von „Anerkenntnis“: Theunissen, *Der Andere*, S. 209.

¹⁹⁰ Vgl. zum entfernenden Blick in EN: Luna Dolezal, „Reconsidering the look in Sartre’s Being and Nothingness.“ In: *Sartre Studies International* 18.1 (2012), S. 9–28; Howie weist auf die Dreistufigkeit der Beispiele des Blickes hin: zuerst wird der Andere als „focal point in the world“, dann als der dargestellt, der meine Transzendenz überschreitet und „refers me to myself“, und schließlich im Zusammenhang mit dem Problem der Anerkennung, d. h. als Subjekt, der mich zum Objekt macht. Vgl.: Gillian Howie, „Alienation and Therapy in Existentialism: A Dual Model of Recognition“. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 17.1 (2014), S. 55–69, S. 61.

¹⁹¹Moral.

¹⁹²Axel Honneth, „Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität“. In: *Sartre. Ein Kongreß [Internationaler Sartre-Kongreß an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 9. - 12. Juli 1987]*. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1988, S. 73–83, S. 74.

¹⁹³ Der Grenzfall ist die Menschheit als Objekt-Wir gegenüber Gott. Vgl.: Thomas R. Flynn, „Mediated Reciprocity and the Genius of the Third“. In: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp und Lewis Edwin Hahn. The Library of Living Philosophers. La Salle, Illinois: Open Court, 1981. Kap. 15, S. 345–370, S. 347; vgl. auch die „Anrufung“ der Subjekte durch das SUBJEKT (Gott) in: Louis Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg: VSA, 1977 [1970].

¹⁹⁴Theunissen, *Der Andere*, S. 220; Vgl. Drittes Kapitel. III: „Das „Mitsein“ und das „Wir““ in SN; vgl. zum Subjekt- und Objekt-Wir auch: Bedorf, *Dimensionen des Dritten*, S. 284–90.

¹⁹⁵EN, u. a. S. 520/352; zum Blick als Veränderungsfunktion von Zweien durch einen Dritten vgl. auch: Jean-Paul Sartre, *Geschlossene Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2017 [1944/47], S. 34: „Glauben Sie, die würde wagen, mich so zu behandeln, wenn wir allein wären?“

¹⁹⁶SN, S. 747/502, mit dem Hinweis auf das „Mitsein“ richtet sich Sartre offenbar gegen Heidegger.

Hölle, das sind die andern.“¹⁹⁷

Man muss jedoch Sartres Einschränkung („der Bewusstseine“) ernst nehmen und beachten, dass Sartre in EN die „Innenperspektive“ des *cogitos* auslegt; das verhindert eine konstruktive Reziprozität. Honneth betont, dass die „passivische Konstruktion“ in EN ein „unvermeidliches Scheitern“ zur Folge hat und Sartre an die Stelle des Hegelschen „»Kampfes um Anerkennung« [...] das weniger anspruchsvolle Modell eines bloßen Kampfes um die individuelle Selbstbehauptung“ setzt.¹⁹⁸ In diesem Kampf ist das andere Subjekt auf den „Tod meiner Möglichkeiten“ gerichtet.¹⁹⁹ Honneths pejorative Interpretation („weniger anspruchsvoll“) zeichnet die Konsequenz, die Sartres Bewusstseinsphilosophie in EN verfolgt, adäquat nach. Ohne den Hegelschen Idealismus bleibt allerdings fraglich, wie er ein nicht-konfligierendes Verhältnis zweier Intentionalitäten darstellen sollte.²⁰⁰

In CRD dagegen bekräftigt Sartre, dass vom präreflexiven *cogito* auszugehen ist,²⁰¹ aber die Perspektive ist doch eine andere: Das Subjekt wird nicht mehr als bloß intentional verstanden. An die Stelle einer „Unübersteiglichkeit der intériorité des cogito“²⁰² tritt das praktische Subjekt und das Wechselverhältnis der materiellen Exteriorität mit der praktischen Interiorität. Damit wird auch die Situation des Blicks erweitert, der eine passiv-aktive Struktur des Erblickens-Erblicktwerdens impliziert und einen Antagonismus zur Folge hat. Indem Sartre in CRD den Fokus vom *cogito* zur Praxis und zur Realisierung eines praktischen Zieles weitet, ist Übereinstimmung Handelnder möglich.

Mit dem Übergang von der individuellen *cogito*-Struktur in EN zur Anerkennung in CRD verbindet sich Sartres Auseinandersetzung mit Hegels PG. In Hegels PG ist die Anerkennung ein Moment im Prozess des Selbstbewusstseins.²⁰³ Das Bewusstsein erkennt

¹⁹⁷Sartre, *Geschlossene Gesellschaft*, S. 59, man sollte bei dieser oft zitierten Stelle Sartres Hinweise im Nachwort berücksichtigen: „Ich will sagen, wenn die Beziehungen zu andern verquer, vertrackt sind, dann kann der andre nur die Hölle sein. [...] Das bedeutet, wenn meine Beziehungen schlecht sind, begeben mich in die totale Abhängigkeit von anderen. Und dann bin ich tatsächlich in der Hölle. [...] Aber das heißt keineswegs, daß man keine anderen Beziehungen zu den anderen haben kann. Es kennzeichnet nur die entscheidende Bedeutung aller anderen für jeden von uns.“ (S. 61); auch Misrahi weist darauf hin, dass Sartre bereits in EN eine andere Art des zwischenmenschlichen Verhältnisses antizipiert, aber nicht ausführt. Vgl.: Misrahi, „Pour une phénoménologie existentielle intégrale“, insbes. S. 294-8.

¹⁹⁸Honneth, „Kampf um Anerkennung“, S. 75, 76, 77; Heter sucht nachzuweisen, dass Sartre in den Schriften nach EN die Anerkennung in den Mittelpunkt rückt. Vgl.: Heter, „Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition“.

¹⁹⁹SN, S. 477/323; vgl. auch: Honneth, „Kampf um Anerkennung“, S. 76, 79; und: Howie, „Alienation and Therapy in Existentialism: A Dual Model of Recognition“, S. 62: „my possibilities (are) incorporated instrumentally into the other’s project.“

²⁰⁰Honneth verweist auf Sartres spätere CRD und die Flaubert-Studie. Vgl.: Honneth, „Kampf um Anerkennung“, S. 81-2

²⁰¹CRD, S. 167; KDV, S. 52.

²⁰²Theunissen, *Der Andere*, §37, in diesem Paragraph plausibilisiert Theunissen, warum in EN dem „transzendentalen Subjektivismus die Superiorität über die »objektive« Ontologie zu[kommt]“. (S. 194, vgl. auch S. 196) Damit scheitert laut Theunissen Sartres Versuch, einen Transzendentalismus zu vermeiden. CRD dagegen darf „nicht mehr [...] im Horizont des von Husserl gestifteten Transzendentalismus begriffen werden“. (S. 231, vgl. auch S. 232) Gegenüber CRD schließe ich mich Theunissen an und teile nicht die Auffassung Hartmanns einer transzendentalen Lesart. Im Bezug zu EN, der sowohl Hartmann als auch Theunissen einen transzendentalen Ansatz unterstellen, enthalte ich mich eines Urteils.

²⁰³Hartmann definiert: „Selbstbewusstsein bedeute[t], einen Gegenstand als identisch mit demjenigen aufzufassen, wofür der Gegenstand Gegenstand ist, also mit dem Subjekt.“ Klaus Hartmann. „Zur Diskussion: Zur neuesten Dialektik-Kritik“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55.2 (1973), S. 220-42, S. 236

sich im vorherigen Kapitel III. der „Phänomenologie“ in der Natur wieder, ist aber noch nicht Selbstbewusstsein. Solches kann es nur durch die Anerkennung eines anderen Bewusstseins als Bewusstseins erlangen.²⁰⁴ Nach Hegel kommt es zum Kampf auf Leben und Tod zweier Selbstbewusstseine, da nur die Aufhebung des Biologischen das Geistige des Bewusstsein zutage fördert. Einer der Kontrahenten zieht das Leben dem Tod vor und reduziert sich damit auf seine biologische Existenz: er wird Knecht. Er muss die Bedürfnisse des Anderen, des Herrn, erfüllen. Neben der Dialektik zwischen Herrn und Knecht kommt es zu einer „Sonderdialektik“²⁰⁵ zwischen dem Knecht und der Materie. Den eigentlichen Fortschritt, geschichtlich und erkennend, macht damit der Knecht, der die Materie bearbeitet und darin Bewusstsein entdeckt. So kann er am Ende Selbstbewusstsein erlangen, denn einerseits kann er sein eigenes Bewusstsein in der Materie reflektieren, und andererseits bekommt er Bewusstsein von Bewusstsein, nämlich von dem des Herrn. Jedoch hat er in einem ersten Schritt das Geistige dem Biologischen untergeordnet, und so bleibt sein Selbstbewusstsein virtuell. Der Herr dagegen kann kein Selbstbewusstsein entwickeln, da er einem toten Bewusstsein gegenübertritt, das die biologische Existenz zu Gunsten der des Geistes vorgezogen hat und damit nur animalisch ist.²⁰⁶

Nach Hartmann handelt es sich damit bei Hegel „nur [um ein] unvollkommen reziprokes Verhältnis“ und damit um eine Asymmetrie.²⁰⁷ Darüber hinaus ist der ganze Vorgang, wie auch die gesamte PG, bei Hegel vom „absoluten Standpunkt“²⁰⁸ eines Geistes bzw. eines „unbeteiligten Dritten“²⁰⁹ erfasst, der das Ende der Phänomenologie bereits erreicht hat und die Schritte, die dahin führen, nun rekapitulierend beschreibt.²¹⁰ Es stellt sich die Frage, ob Sartre ein „absolutes Bewußtsein“,²¹¹ das die Geschichte des Geistes rückblickend erfasst, ablehnt. Insofern erst die Geschichte die Synthese vollzieht, ist die Wahrheit des Bewusstseins prekär.²¹² Jedenfalls versucht Sartre, ein reziprokes

²⁰⁴Kojève's nuancierte Beschreibung, wie die Begierde als Lücke auf die Begierde des Anderen geht, um frei zu werden, kann hier jedoch nicht mit einbezogen werden. Vgl.: Kojève, *Hegel*, Einleitung; vgl. zu einer kritischen literarischen Darstellung des Problemkomplexes auch: Leo Tolstoi. *Herr und Knecht*. Stuttgart: Reclam, 2018; zu einer Rekonstruktion der Theorie der Anerkennung in Sartres Entwicklung von EN zu den „Entwürfen“ vgl.: Heter, „Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition“, S. 21: „In this period Sartre describes the possibility of escaping bad faith through authenticity, as well as the possibility of avoiding the cycle looking/looked at relationships through mutually affirming social relations.“

²⁰⁵Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 85.

²⁰⁶Das Moment, dass der Knecht und nicht der Herr selbstbewusst wird, hat Marx gesellschaftlich gedeutet; das Proletariat, nicht die Bourgeoisie gelangt zu wirklichem Selbstbewusstsein; damit beendet die Herrschaft des Proletariats die Geschichte und führt in das „Reich der Freiheit“. Karl Marx. *Das Kapital (Bd. III). Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. Bd. 25. Marx-Engels-Werke. Berlin: Dietz, 1983, S. 828

²⁰⁷Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 85, dass [d]ie Dialektik zwischen Herr und Knecht [...] letztlich in der Identität von Herr und Knecht als Exemplaren des Selbstbewusstseins aufgehoben“ wird, widerspricht der Asymmetrie des Kampfes, die ebenso aufgehoben wird; die Asymmetrie betonen auch: Richard Dien Winfield. „Self-Consciousness and Intersubjectivity“. In: *The Review of Metaphysics* 59.4 (2006), S. 757–779, der Hegels Enzyklopädie betrachtet und von einem „lack of reciprocity“ (S. 755) spricht; sowie: Simont, „La lutte du maître et de l'esclave“, S. 80-1; Heter bemerkt „the recognition involved is non-reciprocal.“ Heter, „Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition“, S. 23, 30, vgl. auch S. 29.

²⁰⁸Bedorf, *Dimensionen des Dritten*, S. 270.

²⁰⁹Theunissen, *Der Andere*, S. 197.

²¹⁰Vgl. v. a.: Biemel, „Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre“, S. 278.

²¹¹Flynn, „Skizze einer Theorie der Geschichte“, S. 203.

²¹²Vgl. zum Problem von Wahrheit und Geschichtlichkeit: Sartre, *Wahrheit und Existenz*.

Verhältnis ‚auf Augenhöhe‘ zu etablieren, das sich nicht nur infolge eines Kampfes äußert, in dem „chaque conscience poursuit la mort de l’autre“ [das Bewusstsein auf den Tode des Anderen geht].²¹³

Der Grund des prinzipiellen Konflikts bei Hegel liegt aus Sartres Perspektive darin, dass Hegel „a supprimé la matière comme médiation entre les individus“ [die Materie als Vermittlung zwischen den Individuen außer acht gelassen hat].²¹⁴ Indem Sartre diese Materie berücksichtigt ist koordiniertes Handeln möglich. Es sei schließlich darauf hingewiesen, dass Sartre, anders als Hegel, von der Anerkennung ausgehend, nicht das Selbstbewusstsein in den Blick nimmt. Bei Hegel ist die Herr-Knecht Beziehung und die Problematik der Anerkennung erforderlich, um Selbstbewusstsein zu erlangen, insofern das Bewusstsein von sich intersubjektiv bestätigt werden muss.²¹⁵ Bei Sartre dagegen führt die Anerkennung anderer Subjektivität zu negativer oder positiver Reziprozität. Die praktische Anerkennung führt damit nicht zu Selbstbewusstsein, sondern zu einer neuen Form praktischen Handelns: zu destruktiver oder konstruktiver vorsozialer Interaktion.²¹⁶

Sartre geht von der Praxis bzw. dem Entwurf eines Menschen aus, der „dépassement du présent vers l’avenir et de moi-même vers le monde“ [Überschreitung der Gegenwart auf die Zukunft und meiner selbst auf die Welt hin]²¹⁷ ist, und bestimmt die Anerkennung:

„[D]ans la reconnaissance, chacun dévoile et respecte le projet de l’Autre comme existant aussi hors de son propre projet; il le désigne en somme comme un dépassement qui ne se résume pas dans sa simple objectivité de dépassement dépassé mais qui se produit lui-même vers ses propres fins, par ses propres motivations“. [(I)n der Anerkennung enthüllt und respektiert jeder den Entwurf des Anderen als einen, der auch außerhalb seines eigenen Entwurfs existiert. Er bezeichnet ihn als Überschreitung, die sich nicht in der bloßen Objektivität überschrittener Überschreitung erschöpft, sondern die

²¹³CRD, S. 225; KDV, S. 119; Vgl. auch Hegel, *PG*, Kap IV. A; Simont weist darauf hin, dass Sartre in den „Entwürfen“ noch der Hegel’schen Konzeption verhaftet ist und „l’inconditionnalité du besoin“ (S. 79/84) der späteren CRD, die die Möglichkeit der „choix de la mort“ (S. 73) verbietet, noch nicht gegeben ist. Simont, „La lutte du maître et de l’esclave“.

²¹⁴CRD, S. 225; KDV, S. 120, das widerspricht nicht der „Sonderdialektik“ zwischen dem Knecht und der Materie.

²¹⁵ Vgl.: Heter, „Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition“, S. 29: „self-consciousness is necessarily inter-subjective, in the sense that one’s identity requires social validation.“, vgl. auch S. 23, 36.

²¹⁶ Der Aspekt, wie eine Sozialität gelingen kann, ist neu, wie auch Theunissen bemerkt: Theunissen, *Der Andere*, S. 233; Sartres posthum veröffentlichte „Entwürfe“, die die am Ende von EN angekündigte Moral unvollendet enthält, gehen laut Rae bereits über das rein negative Verhältnis von EN hinaus. Er macht die „conversion“ zur Bedingung einer „new authentic social relation“. Gavin Rae. „Sartre & the other: conflict, conversion, language & the we.“ In: *Sartre Studies International* 15.2 (2009), S. 54–77, S. 64; auf die Möglichkeit einer „positiven Wechselseitigkeit“, die in den „Entwürfen“ diskutiert wird, macht auch Flynn aufmerksam. Vgl.: Flynn, „Hin zum Konkreten: Sartre, Ontologie und Geschichte“, S. 118; kritisch im Hinblick auf Sartres Erörterung der Konversion in den „Entwürfen“ sind: Misrahi, „L’inachèvement pratique de la philosophie de Sartre“, S. 11; und: Simont, „La lutte du maître et de l’esclave“, S. 79, beide weisen darauf hin, dass Sartre nicht zeigt *wie* die Konversion ausgelöst werden soll; vgl. zu Misrahis kritischer Lesart Sartres auch: Lang, „Robert Misrahi lecteur critique de Sartres“, S. 324–6. Hier wäre jedenfalls der Ort, an dem Sartre das zwischenmenschliche Verhältnis in seiner Affektivität untersuchen könnte.

²¹⁷CRD, S. 224, vgl. auch S. 196; KDV, S. 119, vgl. auch S. 87, dies ließe sich auch von der Theorie der Intentionalität in EN sagen, das Folgende jedoch nicht.

sich selbst durch ihre eigenen Begründungen auf ihre eigenen Ziele hin überschreitet.]²¹⁸

Beachten wir zunächst den doppelten Bezug zum Anderen: Der Andere ist einerseits überschrittene Überschreitung [dépassement dépassé], d. h. er ist Intentionalität oder Praxis, die die Welt auf ihre Ziele hin überschreitet, und in ihrer Objektivität dann überschritten werden kann. In EN ist Sartre vom Blick als „transzendierende Transzendenz“²¹⁹ – respektive der „transzendierte Transzendenz“ – ausgegangen, der, indem er mich überschreitet, mich objektiviert. Das bedeutet, dass „der Andere meine Transzendenz, indem er die Möglichkeiten, auf die ich mich hin entwerfen könnte, voraussieht und auf seine eigenen hin überschreitet.“²²⁰ Soweit ist die Theorie in CRD nicht über EN hinaus.

Nun aber wird der Andere in seinem praktischen Moment anerkannt. In CRD ist damit eine „réciprocité [...] positive ou négative“ [positive oder negative Wechselseitigkeit]²²¹ möglich, d. h. eine Unterstützung gemeinsamer Ziele oder deren Verhinderung. Nicht jedes zwischenmenschliche Verhältnis muss auf den Kampf um Leben und Tod reduziert werden, das die Relation von Herr und Knecht bedingt.²²² Stattdessen nimmt das Verhältnis, den Umständen entsprechend, verschiedene Formen an, die nach Sartre von der „rareté“ [Knappheit] bedingt werden; und diese Knappheit kann durch eine gemeinsame Praxis verschärft oder überwunden. Den Spielraum für eine konstruktive Sozialität gewinnt Sartre aus der Praxis und der Vermittlung der Materie: Qua Praxis muss sich jeder inert machen, um auf die anorganische Materie einzuwirken; jeder wird gegenüber sich selbst zum Mittel. Das Gleiche gilt auch für den Anderen: der Andere wird ebenso in seiner Praxis anerkannt, ist damit selbst Mittel zu seinem eigenem Zweck, und diese Mittel-Zweck Dualität der beiden muss wechselseitig sein.²²³ Wenn Ich ebenso

²¹⁸CRD, S. 227; KDV, S. 121, ich übersetze „projet“ mit „Entwurf“ und „dévoiler“ mit „enthüllen“ statt „entdecken“.

²¹⁹SN, u. a. S. 520/352, in CRD wird dieser Begriff von der „überschrittenen Überschreitung“ abgelöst. Sartre schreibt auch: „Der Andere ist der versteckte Tod meiner Möglichkeiten“. SN, S. 477/323

²²⁰Theunissen, *Der Andere*, S. 214.

²²¹CRD, S. 225; KDV, S. 119; vgl. zur Anerkennung und „positiven und negativen Wechselseitigkeit“ auch: CRD, S. 242; KDV, S. 139.

²²²Vgl. zum Herr-Knecht-Verhältnis als nur einem Fall der Zwischenmenschlichkeit auch: *IeC*, S. 165, Matheron greift auch die Terminologie der positiven und negativen Wechselseitigkeit auf und gibt ihr eine affektive Grundlage, die in Sartres Strukturanalyse nicht berücksichtigt ist. Vgl.: S. 200-8.

²²³CRD, S. 224-5, vgl. auch S. 696; KDV, S. 119, 646; vgl. auch Heters Analyse aus Sartres „Entwürfen“, die sich einfügen in das, was Sartre in der CRD darstellt: Heter, „*Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition*“, S. 35: „grasping the other through its goal [...] appealing to others for their recognition [...] »inauthentic« ways of relating to others include »transcending« the ends of the others“; Vgl. auch Flynn's Kommentar zu dieser Stelle: Flynn, „*Mediated Reciprocity and the Genius of the Third*“, S. 350-1: „every man is a means [...] I recognize the Other as praxis [...] this recognition must be practical and mutual“. Er schreibt auch: „[R]eciprocity is not [...] [t]he Kantian ideal of treating each man as an end and never as a means alone [...] [S]ince I must treat even myself as a means, I cannot expect to consider another as an end. »Cannot« negates »ought«.“ (S. 350) Dem ist nicht zuzustimmen: Entscheidend für Kant ist, den Anderen nie *nur* als Mittel, sondern *auch* als Zweck an sich selbst aufzufassen. Vgl.: Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd. 7. Werkausgabe: in 12 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, BA 74-5: „Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle anderen niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln *solle*. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann.“ (Kursiv im Original)

wie der Andere Mittel für einen Zweck ist, dann können wir einander positiv oder negativ in die Verfolgung eines gemeinsamen Zieles integrieren.

3.2.4 Einheit der Dyade: Triade

Der Dritte als Außenverhältnis: Obwohl es zu Übereinstimmung von Praxen kommen kann, verbietet Sartres dialektischer Nominalismus, dass die Einheit der Reziprozität in einer höheren, inneren (Geist-)Gestalt aufgehoben wird. Die Einheit bleibt prekär, denn:

„[La relation humaine duale] contient elle-même sa contradiction: elle est une totalisation qui exige d’être totalisée par celui-là même qu’elle totalise: elle pose l’équivalence absolue de deux système de référence et de deux actions; en un mot, elle ne pose pas sa propre unité.“ [(Die duale menschliche Beziehung) enthält selbst ihren Widerspruch: Sie ist eine Totalisierung, die gerade von dem totalisiert zu werden verlangt, den sie selbst totalisiert; sie setzt die absolute Äquivalenz zweier Bezugssysteme und zweier Aktionen, mit einem Wort, sie setzt nicht ihre eigene Einheit].²²⁴

Insofern die individuelle Praxis die konstitutive Form der Dialektik ist, bleiben die einzelnen Dialektiken einander äußerlich. Ich kann den Anderen nie vollständig in meiner Praxis auflösen. Damit bleibt Sartre seinem Radikalindividualismus treu: In EN schreibt er, dass „die Vielheit der Bewußtseine grundsätzlich unüberschreitbar ist.“²²⁵ Und auch in CRD haben wir es zu tun mit einem „rapport externe de dialectiques entre elles, rapport qui doit être à la fois dialectique et externe“ [äußerlichen Verhältnis von Dialektiken untereinander, einem Verhältnis, das gleichzeitig *dialektisch* und äußerlich ist].²²⁶ Zwar erkennen die Menschen in CRD einander an, aber die Dichotomie der jeweiligen Negationen können sie auch hier nicht direkt aufheben. Da diese von allen individuellen Praxen verwirklicht werden müsste, wird es nicht zu einer inneren Einheit kommen, denn eine vollständige Integration des Anderen in den eigenen Entwurf ist ausgeschlossen.²²⁷ Es bleibt bei einer „Polyzentrität“²²⁸ der Subjektivitäten.

Die Einheit kann nicht von innen gestiftet, aber von einem Außen induziert werden, das als „hyper-centre transcendant“ [transzendentes Hyper-Zentrum] dient.²²⁹ Hartmann bezeichnet den Dritten oder die Vermittlung der Materie als „Außenverhältnis“.²³⁰ Dieses kann auch die „matière ouvrée“ [bearbeitete Materie]²³¹ zwischen Zweien

²²⁴CRD, S. 225–6; KDV, S. 120. Sartre spricht auch von einem „double foyer“ [doppelte(r) Brennpunkt] bzw. „epicentres“ [Epizentren]. Vgl.: CRD, S. 226, 227, 233; KDV, S. 120, 122, 128.

²²⁵SN, S. 442/300, vgl. auch S. 535/362.

²²⁶CRD, S. 223; KDV, S. 118.

²²⁷Die unaufhebbare Individualität bleibt auch in der fusionierenden Gruppe bestehen, sodass Sartre diese nur als Modell beschreiben kann. Vgl.: CRD, S. 475; KDV, S. 398.

²²⁸Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 78.

²²⁹Ein „transzendente Hyper-Zentrum“ wird uns in der Theorie der (fusionierenden) Gruppe als (Ko-)Souveränität der regulativen und regulierten Dritten wiederbegegnen: die fusionierende Gruppe ist durch eine „Transzendenz-Immanenz-Spannung“ gekennzeichnet, die lediglich eine prekäre gegenseitige Integration ermöglicht.

²³⁰Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 80, 84.

²³¹CRD, S. 224; KDV, S. 118.

vermitteln.²³² Sartre grenzt sich von einer Philosophie ab, in der das zwischenmenschliche Verhältnis in eine Hyper-Dialektik eines Hyperorganismus aufgehoben wird. Die praktischen Synthesen bleiben partiell. Weder werden die einzelnen Dialektiken in einer höheren aufgehoben, noch verschmilzt die individuelle Dialektik im Widerspruch zur Anti-Dialektik des praktisch-inerten Feldes, das wir noch kennenlernen werden, mit dieser in der Dialektik der Gruppe.²³³ Stattdessen handelt es sich um eine konstitutive Dialektik der individuellen Praxis, die eine konstituierte Praxis des zwischenmenschlichen Bereiches bedingt.²³⁴ Sartre greift die Hegelsche Terminologie der „Unruhe“ auf, die in einer geistigen Aufhebung mündet, und überformt sie praktisch: er spricht von einer „*inquiétude de la réciprocité*“ [*Unruhe der Reziprozität*], die nach einer Einheit strebt; aber durch eine „*insuffisance d'être*“ [*Seinsunzulänglichkeit*] gezeichnet ist.²³⁵ Geistgestalten können nach dem Prinzip *partes intra partes* in einander aufgehoben werden; materielle Praxen jedoch bleiben wegen dem Prinzip *partes extra partes* individuell; sie werden nur als Überlagerung gemeinsamer Praxen im Resultat und damit äußerlich aufgehoben.

Zwischenmenschliche Zeitlichkeit: Sartre erörtert die Einheit anhand eines Beispiels. Ein Zeitnehmer ist damit beauftragt, die Arbeitszeit zweier Arbeiter zu quantifizieren, die eine gemeinsame Arbeit verrichten; die Einheit der beiden ist damit durch den Zeitnehmer gestiftet. Sartre macht einen neuen Aspekt der Verinnerung der Exteriorität der Objektivität deutlich: Im vorherigen Abschnitt über die Praxis haben wir gesehen, wie eine Interiorität praktisch exteriorisiert wird; die Objektivität, die daraus hervorgeht, wird alteriert und evoziert eine neue praktische Reaktion. Nun wird die Verinnerung der Objektivität insofern vertieft, als sie zwischenmenschlich bedingt ist: es findet eine (Wieder-)Verinnerung in Koordination pluraler Praxen statt, die ein gemeinsames Ziel verfolgen. Indem die beiden Arbeiter eine gemeinsame Tätigkeit verrichten, werden die Abläufe einander angepasst; der Andere bedingt meine Subjektivierung.

Das Moment der Einheit bestimmt Sartre durch den Übergang von einer Heterogenität zur Homogenität der Praxen; die beiden Einzelpraxen der Arbeiter treten gegenüber der aufgeführten Handlung und dem Arbeitsprodukt in den Hintergrund: „[L']*hétérogénéité irréductible de la dyade est masquée puisque [...] l'ensemble travailleurs et des outils se dévoile comme un ensemble homogène*“. [Die unreduzierbare Heterogenität der Dyade ist verschleiert, weil (...) sich die Gesamtheit der Arbeiter und der Werkzeuge als ein homogener Komplex enthüllt].²³⁶ Das reflexive Verb, das Sartre verwendet, macht wieder

²³²Theunissen schreibt: „Die Materie übernimmt hierin gleichsam [...] die Funktion des Dritten“. Theunissen, *Der Andere*, S. 235; Bedorf spricht von der „Objektivierungsfunktion“: Bedorf, *Dimensionen des Dritten*, S. 303 In EN hat der Blick diese inne.

²³³Eine Verschmelzung kann nur im Produkt der Praxis stattfinden. Aber das beweist nicht, dass die Dialektiken selbst verschmolzen und nicht bloß koordiniert waren.

²³⁴Wir werden auf diese Problematik später eingehen. Sartre exponiert sie in: CRD, S. 425, 445–6; KDV, S. 340, 363–4.

²³⁵Vgl.: CRD, S. 227; KDV, S. 122.

²³⁶CRD, S. 228; KDV, S. 123, ich übersetze „sich enthüllt“ statt „sich erweist“; zum Übergang der Heterogenität der Serie zur Homogenität der Gruppe-in-Fusion vgl.: CRD, u. a. S. 466, 560; KDV, S. 388, 492. Wir werden diesem in der Gruppe wiederbegegnen. Entsprechend hebt Knecht die „Homogenität“

deutlich, dass wir auf dem Boden seines Praxismonialismus stehen und hier ein aktives Moment der dialektischen Praxis involviert ist; auch greift Sartre auf die Terminologie des Enthüllens [se dévoiler] zurück: die individuellen Praxen vereinigen sich und enthüllen ihre gemeinsame Objektivität für den Dritten.²³⁷

Die Homogenität der gemeinsamen Praxis bestimmt Sartre wie im Fall der Initiation der individuellen Praxis mit dem Terminus der (Phasen-)Verschiebung oder Entkeilung [décalage]:

„La réciprocité comme lien réel d’une double hétérogénéité passe au second plan; cette intériorité dépourvue de centre, cette intimité vécue dans la séparation se décale brusquement et s’arrache à elle-même pour devenir une seule *praxis*“. [Die Wechselseitigkeit als reales Band einer doppelten Heterogenität rückt an die zweite Stelle. Diese Interiorität ohne Zentrum, diese in der Trennung erfahrene Intimität, verlagert sich (se décale) plötzlich und reißt sich von sich selbst los (s’arrache à elle-même), um eine einzige Praxis zu werden].²³⁸

Im Fall der individuellen Praxis wird die dekomprimierte Zeitlichkeit der organischen Wiederholung „entkeilt“, d. h. aus dem Gleichgewicht gebracht, und hat so die Zeitlichkeit der Praxis induziert. Im zwischenmenschlichen Bereich muss die individuelle Zeitlichkeit der je eigenen Praxis „entkeilt“ werden, damit sie der des Anderen koordiniert werden kann; dann wird ein neues, gemeinsames Gleichgewicht instantiiert werden. Damit wird die Separation aus den Angeln gehoben, und eine Homogenität zweier Epizentren tritt an die Stelle der Heterogenität. Sartre antizipiert mit dem Übergang von der Hetero- zur Homogenität und der Terminologie des „sich-Losreißen“ [s’arracher] die spätere Theorie der fusionierenden Gruppe. Wir werden sehen, wie die Praxen „sich losreißen“, um die Alterität des Praktisch-Inerten Feldes zu überwinden. Die beiden Arbeiter jedenfalls interiorisieren durch ihre Subjektivität das transzendente, objektive Ziel, das ihnen der Dritte vorschreibt, und so gilt: „[L]a subjectivité n’est que le milieu interne qui médiatise l’impératif comme intériorisation de la contrainte“. [(D)ie Subjektivität ist nur das innere Medium, das den Imperativ als Verinnerung des Zwangs vermittelt].²³⁹ Die beiden werden zum ausführenden Organ der Forderung eines Anderen und vermitteln so durch ihre Praxis materielle Bereiche. Damit wird auch die Kapitelüberschrift plausibel: „Des relations humaines comme médiation entre les différents secteurs de la matérialité“. [Von den menschlichen Beziehungen als Vermittlung zwischen den verschiedenen Sektoren der Materialität]. Aber nicht nur die beiden Arbeiter werden in ihrer Subjektivität bedingt, auch der Zeitnehmer muss seine

oder „Abgestimmtheit“ einer Gruppenpraxis gegenüber der „Heterogenität“ oder „Unabgestimmtheit“ der zerstreuten Praxen immer wieder heraus. Vgl.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 76, 142, etc. ebenso, noch im Zusammenhang mit EN, spricht er von einer „Gleichorientierung des Paares“ (S. 76).

²³⁷Vgl. zu „dévoilement“ FN 133. Es sei auch darauf aufmerksam gemacht, dass die Struktur, die der Dritte vorschreibt, die beiden zunächst einhüllt („enveloppant“). Insofern der Dritte die Praxis der beiden Anderen auch enthüllt, greift Sartre, indem er allen Beteiligten das selbe Verb zuteilt, auf die Möglichkeit der Zirkularität des Dritten hin, die die fusionierende Gruppe kennzeichnen wird.

²³⁸CRD, S. 229; KDV, S. 123–4.

²³⁹CRD, S. 230; KDV, S. 125.

Rolle ihnen gegenüber interiorisieren.²⁴⁰ Die Interiorisierung der Objektivität strukturiert also die jeweilige Subjektivität.

Superposition: Sartre vergleicht den Vorgang, in dem die Heterogenität der Praxen zur Homogenität gebracht wird, mit dem quantenmechanischen Superpositionsprinzip.²⁴¹ Das Doppelspaltexperiment, bei dem Elektronen durch zwei Blenden gelangen, zeigt, dass diese, die sich wegen des quantenmechanischen Welle-Teilchen-Dualismus auch als Wellen beschreiben lassen, eine gemeinsame Welle konstituieren, indem sie ein Interferenzmuster bilden. Das „principe d'individualité“ [Individualitätsprinzip] wird aufgehoben.²⁴² Aus zwei Entitäten wird qua Überlagerung eine einzige. Analog verschwindet die Individualität der beiden Arbeiter im Resultat.²⁴³ Die Bewegungen der Arbeiter werden gebeugt, nicht vereinigt; daher schreibt Sartre auch an andere Stelle: „[La] reconnaissance effective [...] ne peut que lier sans unifier“ [(Die) tatsächliche Anerkennung (...) kann nur verbinden (...), ohne zu vereinigen].²⁴⁴ Man muss zwischen der Dynamik der Aktion und der ontologischen Dimension unterscheiden: Nur im Resultat, ihrem gemeinsamen Anderssein, sind die Aktionen ein Einziges; für-sich bleiben sie getrennt.²⁴⁵ Indem die beiden Arbeiter die Ziele verinnerlichen, passen sie sich einander an; daher bestimmen sie sich gegenseitig selbst und sind im Vollzug der Praxis gemeinsam frei. Indem das Ziel der Praxen vorgegeben ist, sind sie freilich fremdbestimmt.

Wir können uns die Analogie mit dem Superpositionsprinzip noch weiter zunutze machen: Nach der Kopenhagener Interpretation der Quantenmechanik bildet der Experimentator gemeinsam mit dem Experiment eine Einheit. Eine solche bilden auch der Zeitnehmer und die Arbeiter. Dementsprechend weist Sartre am Ende des Abschnitts darauf hin, dass die Dyade der beiden Arbeiter gemeinsam mit dem Dritten eine einfache Gruppe bilden. Sartre verallgemeinert diese Beziehung zwischen einer pränumerischen Pluralität und einem Dritten zur abstrakten Form der Gruppe:

²⁴⁰ „C'est ce dévoilement qui [...] vise jusque dans sa [Anm.: de chronométréur] subjectivité son être objectif.“ [Diese Enthüllung (...) zielt auf sein (Anm.: des Zeitnehmers) objektives Sein ab bis in seine Subjektivität hinein.] CRD, S. 229; KDV, S. 124.

²⁴¹ Er spricht von der Wellenmechanik [mécanique ondulatoire]. Vgl.: CRD, S. 230; KDV, S. 125; im Zusammenhang mit der Organisation der zwischenmenschlichen Verhältnisse wird Sartre vom Interferieren der gegenseitigen Bedingtheit sprechen. Vgl.: CRD, S. 567, 582FN; KDV, S. 501, 518FN.

²⁴² CRD, S. 230; KDV, S. 125; auch im Eid werde „le principe d'individuation“ überschritten, da er gemeinsam ist. Vgl.: CRD, S. 588; KDV, S. 524.

²⁴³ „[L]eur double praxis s'objective comme praxis commune dans le produit fini; mais du coup, elle perd son caractère d'unité d'une dualité, elle devient simplement l'unité de l'objet [...] cristallisation d'un travail anonyme.“ [Ihre doppelte Praxis objektiviert sich im Endprodukt als gemeinsame Praxis. Aber damit verliert sie sofort ihren Charakter der Einheit einer Dualität und wird lediglich zur Einheit des Gegenstandes (...) zur Kristallisation einer anonymen Arbeit]. CRD, S. 226; KDV, S. 121.

²⁴⁴ CRD, S. 231; KDV, S. 126.

²⁴⁵ Vereinigt als Totalität und Totalisierung existieren nur Organismen (vgl. FN 247); eine Serie oder Gruppe hat nur Sein, nicht Existenz, von außen betrachtet so, als ob sie vereinigt wäre. Hume exponiert die Problematik, dass wir Ereignisse nur aufgrund einer „conjunction“, nicht jedoch einer „connexion“ in Ursache-Wirkung Relation setzen. Über die objektive Realität – hier nicht im Kantschen Gegensatz zur objektiven Gültigkeit zu verstehen – der Natur wird in spekulativ-metaphysischer Absicht somit keine Aussage getroffen. David Hume. *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Hamburg: Meiner, 2005. Eine ähnliche Lage haben wir bei Sartre, wenn er eine Analogie aus der Physik anführt und an späterer Stelle den Organismus als Modell der Gruppe anführt. Indirekt und durch den Modellcharakter negiert Sartre die spekulative Frage über den ontologischen Status koordinierter Praxen.

„Le groupe sociale apparaît ici réduit à son expression la plus simple. C’est la totalité objective en tant qu’elle définit sa subjectivité par la seule intériorisation des valeurs et des fins objectives et qu’elle y subordonne [...] les individus réels comme de simples modes interchangeableables de la *praxis* subjective. Par l’entremise des tiers la subjectivité du groupe, dévoilé comme indivise, circule librement à l’intérieur de l’objet, comme milieu, substance et *pneuma*; elle se manifeste à travers l’objectivité qui se temporalise comme réalité intersubjective.“ [Die soziale Gruppe ist hier auf ihren einfachsten Ausdruck reduziert. Sie ist die objektive Totalität, insofern sie ihre Subjektivität einzig durch die Verinnerung der objektiven Werte und Ziele bestimmt und die wirklichen Individuen (...) als bloße austauschbare Modi der subjektiven Praxis unterordnet. Durch die Vermittlung des Dritten zirkuliert die als ungeteilt enthüllte Subjektivität der Gruppe frei innerhalb des Gegenstandes als Medium, Substanz und *Pneuma*. Sie äußert sich in der verzeitlichenden Objektivität als intersubjektive Realität.]²⁴⁶

Die Gruppe ist in ihrem „einfachsten Ausdruck“ dadurch gekennzeichnet, dass sie von außen als objektive Totalität erscheint.²⁴⁷ Im Inneren dagegen ist sie totalisierend – was dem Befund, objektive Totalität zu sein, widerspricht –, da die Dritten zirkulär zwischen allen Mitgliedern vermitteln. Gegenüber bspw. einem Organismus sind ihre Bestandteile austauschbar [modes interchangeableables].²⁴⁸ Außerdem besitzt sie eine Quasi-Subjektivität, insofern sie vermittelt ihrer Mitglieder Ziele verinnerlichen, danach handeln kann und sich intersubjektiv verzeitlicht. Da das Verhältnis zwischen der Dyade und dem Dritten zwar innerlich, aber nicht reziprok ist, besitzt der Dritte gegenüber der Dyade eine „Transzendenzstruktur“²⁴⁹ und erfasst die anderen beiden daher als Objekt; ihnen widerfährt, indem sie „*du de hors*“ [von außen] als Einheit gefasst werden, eine „métamorphose“ [Verwandlung].²⁵⁰ Jedoch rotiert in der Gruppe die Transzendenz des Dritten, und jeder ist damit der Gruppe gegenüber transzendent-immanent. Ihr

²⁴⁶CRD, S. 230; KDV, 125, da Sartre im darauffolgenden Satz die Gruppe mit einer Substanz vergleicht, habe ich, anders als König, „modes“ direkt mit „Modi“ anstatt mit „Spielarten“ wiedergegeben. Außerdem übersetze ich erneut „dévoiler“ mit „enthüllen“. Hartmann betonte, dass die Gruppe ein „Modell einer gelingende Einheit von Freiheiten“ bildet. Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 138.

²⁴⁷Eigentlich handelt es sich bei der Gruppe nicht um eine Totalität, sondern eine „totalisation en cours et sa totalité est hors de lui dans son objet“ [ablaufende Totalisierung, und ihre Totalität ist außerhalb ihrer in ihrem Gegenstand]. (CRD, S. 485; KDV, S. 410) Die Serie oder Ansammlung ist „comme une totalité“ [wie eine Totalität] (CRD, S. 493; KDV, S. 418) oder äußert sich „comme [...] *totalité organique*“ [als (...) organische Totalität] (Vgl.: CRD, S. 450; KDV, S. 371), wenn sie von außen betrachtet wird. (Vgl. auch später: CRD, S. 639, 663FN; KDV, S. 581, 608FN; und: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 166) Darin gleicht sie dem Kunstwerk, einer Totalität das qua Beobachter neu belebt werden muss. (Vgl. FN 33 in 2.3.) Den Übergang von der inerten Totalität zur dynamischen Totalisierung wird in der Gruppe-in-Fusion beim Sturm auf die Bastille vollzogen. (Vgl.: CRD, 456ff; KDV, 377ff) Der Grund, dass das zwischenmenschliche Verhältnis entweder Totalität oder Totalisierung ist, liegt in Sartres dialektischem Nominalismus, der die Aufhebung des Individuums negiert. Nur der Organismus ist Totalität und Totalisierung. (CRD, S. 485, vgl. auch S. 506, 510; KDV, S. 410, 433, 437; vgl. auch: Schrift, „A question of method: Existential psychoanalysis and Sartre’s Critique of Dialectical Reason“, S. 409, 413; Vgl. auch: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 144.)

²⁴⁸Im 21. Jahrhundert und durch die Fortschritte der Transplantationsmedizin, und der Möglichkeit Organe zu züchten, ist das nicht mehr uneingeschränkt gültig.

²⁴⁹Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 81.

²⁵⁰CRD, S. 230; KDV, S. 125.

Verhältnis bleibt nur innerlich, während sie ein gemeinsames Ziel verfolgen, und erstarrt im Gegenstand, den sie gemeinsam geschaffen haben; die Interiorität muss neu evoziert werden, wenn die Gruppe sich nicht auflösen soll.²⁵¹

Sartres Theorie der Reziprozität und der Gruppe liegt die Theorie eines Ganzen zugrunde.²⁵² Dieses muss, um ein Ganzes zu sein, mindestens aus drei Teilen bestehen, denn sonst ist keine Vermittlung möglich. Logisch scheint der Vermittlung die unmittelbare Zweierbeziehung voranzugehen; um als Beziehung enthüllt zu werden, verweist sie aber zugleich auf den Dritten.²⁵³ Ein Ganzes der zwischenmenschlichen Beziehung ist sowohl von Interiorität als auch von Exteriorität geprägt. Wegen der individuellen Praxis, die die andere Praxis anerkennt und gegenseitig versucht, diese in die eigene zu integrieren, ist es zunächst ein Interioritätsverhältnis. Da jedoch die individuellen Praxen irreduzibel sind und keine Aufhebung der Praxen stattfindet, bleiben die Elemente der Dyade einander äußerlich. Eine Einheit kann daher nur vermittelt und von außen hergestellt werden. Die Interiorität der Gruppe, die so zwischen den Dreien geschaffen wird, bleibt jedoch prekär. Das zwischenmenschliche Verhältnis steht in Spannung zwischen der Immanenz einer vollständigen Integration und der Transzendenz der vermittelnden und, wie wir später sehen werden, regulierend-regulierten Dritten.

²⁵¹ Als Ausweg und erstes Reflexionsmoment der Gruppe auf sich selbst werden wir den Eid kennenlernen.

²⁵² Logisch ist damit Sartres Verständnis der Dialektik von Ganzem und Teil grundlegend. Vgl.: [CRD](#), S. 164FN; [KDV](#), S. 49FN.

²⁵³ „La formation binaire, comme relation immédiate d’homme à homme, est fondement nécessaire de toute relation ternaire; mais inversement celle-ci, comme médiation de l’homme entre les hommes, est le fond sur lequel la réciprocité se reconnaît elle-même comme liaison réciproque.“ [Die Zweierformation als unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch ist die notwendige Grundlage jeder Dreierbeziehung. Umgekehrt aber ist diese als Vermittlung des Menschen zwischen den Menschen der Hintergrund, auf dem sich die Wechselseitigkeit selbst als wechselseitige Verbindung erkennt.] [CRD](#), S. 221, vgl. auch S. 228; [KDV](#), S. 114-5, vgl. auch S. 123.

Teil II

Alteration und Entfremdung: Objektwerdung des Menschen

Kapitel 4

Grundlagen der Entfremdung

Sartre hat als Grundlagen der menschlichen Realität die individuelle Praxis und die Reziprozität abstrakt exponiert. Im ersten Teil von Band I der CRD diskutiert Sartre deren misslingende Formen: die Veränderung der Objektivität der individuellen Praxis und die Verdinglichung der reziproken zwischenmenschlichen Beziehung. Wir werden in diesem Kapitel zunächst die „Knappheit“ als „Ausgangsnegation“ kennenlernen. Danach werden wir den Einfluss der bearbeiteten Materie auf die Objektivität der individuellen Praxis vor dem Hintergrund einer Vielheit von Praxen betrachten: die Anti-Finalität der Materie. Schließlich werden wir verstehen, wie sich die Praxis dem praktisch-inerten Feld anpasst und den Forderungen der Materie unterwirft: der Mensch wird Objekt der Materie, die eine eigene Finalität zu entwickeln scheint.

4.1 Übergang zur Konkretion: La rareté [Die Knappheit]

Materie kann als Vermittlung einer Praxis aber auch zwischen einer Vielheit von Praxen fungieren.¹ Die Materie ist durch Knappheit [rarété] in besonderer Weise ausgezeichnet. Damit ist sie eine spezifische Konfiguration, denn die Knappheit statt dem Mangel [manque] induziert die Entäußerung der Funktion. Im Folgenden wird zuerst die Knappheit selbst betrachtet und beleuchtet, in welchem Verhältnis sie zur menschlichen Realität steht und wie sie die Menschen negativ vereinigen kann. In einem zweiten Schritt zeigt sich, wie die bearbeitete Materie dem menschlichen Verhalten einen Imperativ oder ein „erstes Stadium der Ethik“ auferlegt, das ein abstraktes, destruktives zwischenmenschliches Verhältnis darstellt.² Schließlich werden wir auf Sartres Kritik am Marxismus eingehen, wo das Problem der Negativität oder der „Ausgangsnegation“ übergangen worden ist. Obwohl Sartres Kritik, oberflächlich gesehen, nur nuanciert erscheint und Sartre darüber hinaus viele lobende Worte findet und beteuert, dass er die Theorie des historischen Materialismus teilt, handelt es sich um eine durchaus scharfe

¹Vgl. oben FN 17 in 3.1.

²Eine konkrete Form der Ethik finden wir in einem weiteren Vortrag Sartres am Gramsci Institut. Diesen und den Vortrag über Subjektivität, den wir vorher diskutiert haben, können wir als Kommentar zur CRD bzw. Konkretisierung und Neufokussierung der bekannten Probleme lesen. **Sartre1964**; vgl. zum ersten Vortrag: Sartre, *What is Subjectivity?*, vgl. die Ausführungen in Abschnitt 3.1.3.

Kritik am Marxismus.³ Da Marx und Engels die „Ausgangsnegation“ nicht adäquat herausgearbeitet haben, bleibt ihre Theorie letztlich fundierungsbedürftig und ideologisch.

4.1.1 Grundlagen der individuellen und soziale Alterität

Knappheit als menschliches Phänomen: Nachdem Sartre die individuelle Praxis des Menschen gegenüber der Materie und das Verhältnis zu Anderen in Zweier- und Dreierbeziehungen betrachtet hat, bringt er diese Elemente des menschlichen Daseins zur Wechselwirkung. Er analysiert nun die individuelle Praxis gegenüber der Knappheit der Materie im Rahmen einer Pluralität von Praxen. Sartre schreibt: „la rareté est la détermination de cette relation générale [Anm.: de la *praxis* avec la matérialité]“ [die Knappheit (ist) die nähere Bestimmung dieser allgemeinen Beziehung (Anm.: der Praxis zur Materialität)]⁴ und ist „détermination fondamentale de l’homme“ [grundlegende Bestimmung des Menschen].⁵ Die Knappheit gibt den Rahmen für die Praxis und ist, da sie die Zeitlichkeit der menschlichen Realität induziert, deren notwendige Bedingung. Durch die Praxis wird die Welt enthüllt; diese ist durch die Knappheit menschlich. Damit erweitert Sartre die Perspektive von EN, wo das Für-sich-Sein bedingt, dass es Welt „gibt“. In beiden Fällen ist ein Negationsmoment involviert. Der Ausgangspunkt in CRD ist aber nicht das abstrakte singuläre Bewusstsein, sondern der praktische Weltbezug in Wechselwirkung mit dem An-sich-Sein und anderen Menschen. Die Knappheit tritt als „contingence première“ [ursprüngliche Kontingenz]⁶ auf, die dennoch „une structure nécessaire de notre être-au-monde“ [eine notwendige Struktur unseres In-der-Welt-Seins]⁷ ausmacht. Knappheit ist eine phänomenologische Bestimmung, die als akzidentelle Erscheinung die Gestalt der Welt, wie sie vom Menschen aufgefasst wird, notwendig beeinflusst. Während man, um eine Äußerung Sartres in „Das Imaginäre“ aufzugreifen, sagen kann, dass die Praxis und die Reziprozität „für eine Welt konstitutiv“ sind, ist die Kontingenz der Knappheit „für eine solche Welt konstitutiv [...] gerade für die, in der wir sind“.⁸ Insofern die Knappheit der Materie, wenn sie bearbeitet wird, „sekundäre Knappheiten“⁹ mit sich bringt, werden Notwendigkeit und Zufälligkeit verknüpft. Zwar wird die kontingente „ursprüngliche Knappheit“ überschritten und damit auch erhalten, aber die „erhaltene Knappheit“ zwingt zu notwendigen

³Gegenüber Knechts Analyse, die einerseits Sartres Kritik an der marxistischen Theorie offenlegt, aber andererseits eine quasi logische Kontinuität von Marx zu Sartre zu unterstellen scheint, betonen wir in dieser Arbeit Sartres Abgrenzung vom Marxismus. Dabei muss der Blick von Sartres offenem Lob zu seiner Kritik gehen, die sich aus den methodischen Überlegungen ergibt. Ebenso verhält es sich mit der Theorie der Entfremdung, die, wie die vorliegende Arbeit nachweist, eine dreifache Bedeutung hat.

⁴CRD, S. 236, vgl. auch S. 416; KDV, S. 132, 332.

⁵CRD, S. 250, vgl. auch S. 416; KDV, S. 147, 332; Vgl. auch: Schrift, „A question of method: Existential psychoanalysis and Sartre’s Critique of Dialectical Reason“, S. 407.

⁶CRD, S. 235, 251; KDV, S. 131, 148. Vgl. auch: „la rareté comme rapport contingent mais fondamental de l’homme à la Nature reste le cadre de toute l’expérience“ [die Knappheit bleibt als kontingentes, aber grundlegendes Verhältnis des Menschen zur Natur der Rahmen jeder Erfahrung]. CRD, S. 368; KDV, S. 278.

⁷Eintrag „Rareté“ in *SartreDict*, meine Übersetzung.

⁸Sartre, *Das Imaginäre*, S. 279.

⁹Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 90, 93, 94.

Reaktionen.¹⁰ Sartre jedenfalls bezeichnet die Knappheit auch als „la nécessité de notre contingence ou la contingence de notre nécessité“ [die Notwendigkeit unserer Kontingenzen oder die Kontingenzen unserer Notwendigkeit].¹¹ Sie ist kontingente Eigenschaft der menschlichen Realität und bedingt bestimmte notwendige Strukturen.

Hartmann betrachtet die Knappheit als einen „Koeffizienten“.¹² Darüber hinaus begreift er die Knappheit als „Verstehensprinzip neben Praxis und Reziprozität“¹³ und beschreibt sie als „eine Variante des Prinzips der Kontingenzen (des Seins), das sich als Pluralität, Materie und (...) als Knappheit an Materie spezifiziert. Einher gehen Spezifizierungen des Subjektsprinzips als Praxis, Reziprozität, Andersheit.“¹⁴ Hartmann und ihm folgend Knecht, denen das Interview, auf das wir gleich zu sprechen kommen, nicht zur Verfügung stehen konnte, bestimmen Knappheit als schwankend „zwischen *geschichtlichem Faktum* und *anthropologisch-grundsätzlichem Faktum*“ bzw. als „anthropologische Konstante [... und] eine historische Dimension“.¹⁵ Anders als Hartmanns und Knechts Lesart, die sich daran anschließt, betrachten wir die Knappheit nicht als eigenes Prinzip, da sie bereits mit der Praxis gegeben ist. Aber ebensowenig wie der Blick aus der ontologischen Verfassung des individuellen Bewusstseins abgeleitet werden kann, kann die Knappheit aus der Praxis deduziert werden.¹⁶ Stattdessen sind die Knappheit und der Blick notwendige äußere Determinationen, die den Menschen konstitutiv bestimmen.

Catalano weist darauf hin, dass Sartres Auffassung der Knappheit „as both fundamental and contingent is consistent with the general elucidation of the relation between necessity and contingency given in *Being and Nothingness*. [...] There [...] the «look» [is] contingent and yet radically altering our consciousness.“¹⁷ In diesem Sinne schreibt auch Allan: „Scarcity [...] [e]ven though [it is] historically contingent and not at all logically or ontologically necessary, it is nonetheless all-pervasive.“¹⁸ Dass Knappheit auftritt, folgt also nicht logisch aus der menschlichen Realität; wenn sie aber auftritt, dann entfaltet sie eine Notwendigkeit gegenüber der Objektivität der menschlichen Praxis und der Verdinglichung, die die „menschliche Realität“ spezifiziert.¹⁹ Hartmann bezeichnet sie

¹⁰Catalano spricht von einer „sustained scarcity“. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 110FN, 115, 116.

¹¹CRD, S. 236; KDV, S. 132.

¹²Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 87, 104.

¹³Vgl. Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 91, vgl. auch S. 94, [Hartmann nennt es ein auch „kontingentes Apriori“. Vgl. S. 96/7; zur Kontingenzen vgl. u. a. CRD, S. 235, 251, 262; KDV, S. 131, 148, 160.

¹⁴Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 92; zur Prinzipiendeutung vgl. auch: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*.

¹⁵ Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 93; und: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 98.

¹⁶Vgl. FN 23.

¹⁷Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 109.

¹⁸Allan, „Sartre's Constriction of the Marxist Dialectic“, S. 102; vgl. auch: Chiara Collamati. „Alienation Between the Critique of Dialectical Reason and the Critique of Economic Reason“. In: *Sartre Studies International* 22.1 (2016), S. 83–98, S. 86: „The cause of man's inhumanity [...] is therefore historically permanent but also ontologically accidental.“

¹⁹Vgl. zu einer kontingenten Notwendigkeit, die das Dasein wesentlich bestimmt, auch Spinozas ersten Satz im Vorwort des TTP. Es ist zwar nicht notwendig, dass die Menschen nicht immer nach bestimmtem Plan verfahren. Wenn sie das aber nicht tun, dann entsteht notwendig der Aberglauben.

daher als „notwendig-faktisch“.²⁰ Monahan stellt fest, dass „scarcity functions as a natural, but not logical, necessity.“²¹ Birt schließlich betont, dass „[t]he question of the ontological status of scarcity remains undetermined.“²² Wie die Knappheit als kontingente Notwendigkeit das menschliche Sein verändert, soll nun gezeigt werden. Wir haben gesehen, dass die Knappheit eng mit der individuellen Praxis verknüpft ist; sie ist aber nicht aus dieser abgeleitet, insofern eine Praxis ohne Knappheit denkbar ist; eine solche Praxis wäre freilich nicht-menschlich. In einem späten Interview spricht Sartre der Knappheit ab, „an ontological notion“ oder „anthropological“ zu sein. Er sagt: „scarcity is a phenomenon of existence, a human phenomenon“.²³ Um den Status genauer zu bestimmen, ist es sinnvoll, auf Kojèves Unterscheidung von ontologischer, metaphysischer und phänomenologischer Perspektive in Hegels PG einzugehen und Sartres Differenzierung in EN anzusehen. Kojève schreibt:

„Auf der *phänomenologischen* Ebene beschreibt Hegels Philosophie [...] das Dasein des Menschen [...]. Und auf der *metaphysischen* Ebene sagt diese Philosophie uns, wie die Welt beschaffen *sein* muß, in der der Mensch so *erscheinen kann*. Auf der *ontologischen* Ebene endlich geht es um die Frage, wie das *Sein* selbst beschaffen sein muß, um als Welt *da sein* zu können“.²⁴

Phänomenologisch untersucht Hegel, wie das menschliche Bewusstsein da ist. Die Metaphysik diskutiert die logischen Bedingungen der Welt, damit der Mensch möglich ist; die Ontologie diejenigen, dass Welt da ist. Damit impliziert Kojève ein Bedingungsgefüge von der Ontologie zur Phänomenologie. Ein solches finden wir auch in Sartres EN, in der die Epistemologie in der Ontologie fundiert ist und Sartre den „Versuch einer phänomenologischen Ontologie“, so der Untertitel, unternimmt. In EN jedenfalls finden wir eine vergleichbare Unterscheidung:

„Metaphysisch nennen wir ja die Untersuchung der individuellen Prozesse, die *diese* [Anm.: unsere] Welt als konkrete einzelne Totalität haben entstehen lassen. [...] Aber wenn die Fragen nach dem Ursprung des Seins [...] eine Antwort eben im Bereich der Ontologie erhalten, so gilt das nicht für den Ursprung des Für-sich.“²⁵

²⁰Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 93.

²¹Michael J. Monahan. „Sartre’s »Critique of Dialectical Reason« and the Inevitability of Violence: Human Freedom in the Milieu of Scarcity“. In: *Sartre Studies International* 14.2 (2008), S. 48–70, S. 50. Monahan stellt ebenso wie wir fest – vgl. S. 64–5 –, dass die Beseitigung der Knappheit zu einer Aufhebung der „menschlichen Realität“ führen würde.

²²Birt, „Alienation in the later philosophy of Jean-Paul Sartre“, S. 303; Snedeker bestimmt die Knappheit in QM zweifach als „universal a priori and the specific historical conditions in which praxis takes place“. Vgl.: George Snedeker. „Culture, alienation and social classes“. In: *Nordic Journal for English Studies* 11.2 (2012), S. 189–200, S. 195, eine analoge Unterteilung nimmt er bezüglich des Verhältnisses von Subjekt und Objekt vor. Vgl. S. 197; er folgt in seiner Zweiteilung wohl der Doppelbedeutung der Freiheit in EN als „ontologisch“ und „praktisch“. Vgl.: Heter, „Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition“, S. 18, ontologisch ist die menschliche Realität *de jure* frei, während sie praktisch *de facto* häufig unfrei ist.

²³Sartre u. a., „The Interview“, S. 31.

²⁴Kojève, *Hegel*, S. 121; König schreibt in seinem Nachwort zu EN, dass Sartre diese Vorlesungen verpasst habe. Vgl.: SN, S. 1078; *Moral*.

²⁵EN, S. 1058–9/713, vgl. auch S. 1060–1/715.

Ontologisch unterscheidet Sartre Für-sich und An-sich respektive organisches und anorganisches Sein. Metaphysisch müsste geklärt werden, wie das Für-sich zum An-sich kommt und daraus Welt entsteht. Diese Frage nimmt Sartre nicht in den Blick. Phänomenologisch schließlich untersucht Sartre in EN, wie das individuelle *cogito* in der Welt agiert. Indem der Mensch in CRD praktisch bestimmt ist, beleuchtet Sartre dort die Interaktion mit der Umwelt. Die Frage der Knappheit betrifft weder das Sein, noch ist sie ein metaphysisches Problem; sie ist daher eine phänomenologische Tatsache, die wir untersuchen können. In diesem Sinne sagt Sartre in dem Interview, dass Menschen „have to be studied empirically as they are.“²⁶ Die Knappheit unserer Welt ist ein kontingentes Phänomen, das wir empirisch feststellen und das unsere Geschichte induziert. Machen wir uns klar, wie die Knappheit „notre caractère d’hommes“ [unser(en) *Menschencharakter*]²⁷ ausmacht. Sartre schreibt: „Sans la rareté, on peut parfaitement concevoir une *praxis* dialectique et même le travail“. [Ohne die Knappheit ist eine dialektische Praxis und sogar die Arbeit denkbar].²⁸ Knappheit ist also nicht *notwendiges* Element *jeder* Praxis oder Arbeit.²⁹ Auch ohne Knappheit ist eine individuelle Praxis dialektisch: qua Praxis, indem die Funktion entäußert wird, schafft ein Wesen „partielle Bestimmungen“ in der Natur, die von anderen Totalisierungen totalisiert werden und die schließlich eine neue Praxis bedingen.³⁰ Jedoch ist die Knappheit *hinreichende* Bedingung, dass Praxis und Arbeit *menschlich* sind.³¹ Demnach gilt: Knappheit ist *nicht notwendige* Bedingung *jeder* Geschichte, denn laut Sartre sind praktische Wesen denkbar, die nicht in einer Knappheitsrelation zu ihrer Umwelt stehen. Allerdings ist Knappheit *notwendige* Bedingung der *menschlichen* Geschichte: „La rareté [...] fonde la possibilité de l’histoire humaine et non sa réalité.“ [Die Knappheit (...) begründet die Möglichkeit der menschlichen Geschichte, aber nicht ihre Wirklichkeit].³² Sie ist aber nicht *hinreichende* Bedingung der Geschichte, denn: „L’Histoire naît d’un déséquilibre brusque qui fissure à tous les niveaux la société.“ [Die Geschichte entsteht aus einer schlagartigen Gleichgewichtsstörung, die die Gesellschaft auf allen Stufen spaltet].³³ Nach Sartre kann sich nämlich trotz Knappheit ein

²⁶Sartre u. a., „The Interview“, S. 31.

²⁷CRD, S. 235–6; KDV, S. 131.

²⁸CRD, S. 235; KDV, S. 131.

²⁹Diese Aussage, dass Praxis ohne Knappheit möglich ist, steht im Widerspruch dazu, dass Knappheit die Zeitlichkeit der Praxis induziert; offenbar gibt es auch eine andere Möglichkeit, dass ein Wesen im Verhältnis zur Natur dazu gezwungen ist, seine Funktion zu entäußern. Der Widerspruch kann dadurch abgeschwächt werden, dass Sartre die Praxis aus der Perspektive der menschlichen Realität begreift und die menschliche Praxis definiert. Obwohl menschliche Praxis durch Knappheit induziert wird, ist nicht ausgeschlossen, dass nicht-menschliche Praxis anders hervorgerufen werden kann.

³⁰„Its [Anm.: praxis] totalizations, even in a utopia beyond scarcity, would be partial and its totalities forever detotalized“, schließlich gilt, dass „[t]he structure of *praxis* itself is contradictory“. Allan, „Sartre’s Constriction of the Marxist Dialectic“, S. 103, 95.

³¹„Mais dans un champ social défini par la rareté – c’est-à-dire dans le champ humaine et historique – le travail se définit nécessairement pour l’homme comme *praxis*“. [Aber in einem durch die Knappheit bestimmten sozialen Feld – das heißt im menschlichen und historischen Feld – ist für den Menschen die Arbeit notwendig als Praxis bestimmbar]. Vgl.: CRD, S. 248; KDV, S. 145.

³²CRD, S. 237; KDV, S. 133.

³³CRD, S. 238; KDV, S. 133; das erkennen auch Hartmann und Catalano. Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozi-philosophie“, S. 87; Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 110; ebenso basiert Matherons rekonstruierte Geschichtskonzeption Spinozas auf einer Störung des politischen Gleichgewichts zwischen den Institutionen oder zwischen Institutionen und Sitten. Vgl. *IeC*, 350-4. Die Einstellung eines politischen Gleichgewichts

Gleichgewicht einstellen, wenn durch *hexis* eine Anpassung an die Knappheit erfolgt,³⁴ die Geschichte bleibt dann stehen. Das ist nach Sartre bei den sogenannten geschichtslosen Völkern der Fall. Wenn die Knappheit aber einen Bruch evoziert, dann kommt es zu einer Gerichtetheit der Zeit durch eine „Phasenverschiebung“³⁵, die die Umwelt, wenn dieser etwas entnommen wird, unumkehrbar verändert.³⁶

Die Knappheit unterbricht auf individueller Ebene die zyklische Befriedigung des Bedürfnisses; einen Bruch der Zyklizität finden wir auch auf gesellschaftlicher Ebene wieder. Die *Hexis*, die die Gesellschaft zur Reorganisation der Materie angenommen hat, schlägt fehl und zwingt zu neuem Verhalten. Individuell und gesellschaftlich zeichnet sich die Zukunft gegenüber der Vergangenheit aus. Dadurch entsteht die menschliche (westliche) Geschichte, die eine „orientation vers l’avenir et conservation totalisante du passé“ [Orientierung auf die Zukunft und totalisierende Aufbewahrung der Vergangenheit]³⁷ ist.

Sekundäre Knappheiten und Zwischenmenschlichkeit als passive Totalität:

Knappheit kommt der menschlichen Realität notwendig-faktisch zu. Sie ist „fait quantitatif [...]: *il n’y en a pas assez pour tout le monde*“ [quantitatives Faktum (...): *es gibt nicht genug davon für alle*].³⁸ Man kann bei Sartres Beschreibung den Eindruck gewinnen, als entspreche der Knappheit nur die Tatsache, dass die notwendigen Ressourcen des Überlebens endlich sind. Insoweit ist die Praxis nur die entäußerte Form des Bedürfnisses, als die sie zunächst exponiert wird: Wenn das Bedürfnis nicht

kann sich nach Matheron auf verschiedenen Stufen abspielen, bspw. in der türkischen Phase der Monarchie als „l’équilibre de la mort“ (S. 419). Vgl. dazu Baruch de Spinoza. *Sämtliche Werke 5/Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes; Politischer Traktat: Lateinisch-Deutsch*. Bd. 95. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977, V. 4–6, VI. 4 und den Kommentar Gebhardtts mit dem Verweis auf Hobbes Staatsauffassung dazu in der Einzelausgabe von 1977.

³⁴Zur *Hexis*: CRD, S. 237; KDV, S. 133; Vgl. auch: Monahan, „Sartre’s »Critique of Dialectical Reason« and the Inevitability of Violence: Human Freedom in the Milieu of Scarcity“, S. 51.

³⁵Vgl. FN 56 in 3.1.

³⁶Im 21. Jahrhundert ist auf globaler Ebene der Klimawandel ein Beispiel für einen solchen Vorgang. Versuche, diesen aufzuhalten, wären in Sartres Augen entweder unmöglich oder unmenschlich oder würden neue Knappheiten verursachen. Der Mensch ist ein Wesen der Zukunft; dem Klimawandel wird er daher interaktiv begegnen. Auf lokaler Ebene ist die Bodenversiegelung ein unumkehrbarer Prozess, der oft Überflutungen verursacht, wo es sie zuvor nicht gegeben hat, und damit zu weiteren Einwirkungen auf die Natur zwingt.

³⁷CRD, S. 234, vgl. für die individuelle Praxis S. 195-7; KDV, S. 130, vgl. für die individuelle Praxis S. 86-8, vgl. auch FN 66 oben.

³⁸CRD, S. 239; KDV, S. 135; CRD, vgl. später im Zusammenhang mit der zwischenmenschlichen Serialität die Knappheit an Platz S. 368: „il n’y a pas assez de place pour tous.“ KDV, S. 278; laut Simont ist es „facteur quantitatif et extérieur“, insofern es sich nicht unmittelbar aus der Praxis oder der Reziprozität ableiten lässt. Vgl. Simont, „La lutte du maître et de l’esclave“, S. 71; das Problem der Knappheit ist auch in der westlichen Welt immer noch aktuell, obwohl es dort genug für alle geben könnte. Auf die Verteilungskämpfe, die trotzdem innerhalb einer Gesellschaft entstehen und die sich rassistisch äußern, wird in einem Interview in der „Süddeutschen Zeitung“ hingewiesen, ohne die Theorie Sartres zu kennen: „Die Menschen neigen dazu, jene abzulehnen und zu fürchten oder jenen zu misstrauen, die etwas von dem haben wollen, was sie besitzen. Es herrscht das Gefühl, dass nicht genug für alle da sein könnte, deshalb drängen viele diejenigen, denen es weniger gut geht, schnell beiseite. In den Südstaaten [Anm.: der USA] gibt es Menschen, die sich durch die Verbesserung bedroht fühlen, die die Schwarzen in den letzten fünfzig Jahren für sich erreicht haben. Sie würden die Unterdrückung lieber fortsetzen.“ John Grisham. „Interview von Willi Winkler mit John Grisham: »Der Rassismus ist außerordentlich lebendig.«“. In: *Süddeutsche Zeitung* (21.08.2017); vgl. schließlich den komparativen Neid wie ihn Matheron aus Spinozas Affektenlehre gewinnt: [IeC](#).

befriedigt werden kann, dann dient die Praxis dazu, die Zyklizität dieser Befriedigung wieder herzustellen. Doch Sartres Beispiele zeigen, dass die Knappheit sich weiter erstreckt, als auf diese abstrakte Form der Praxis.

Neben der „ursprünglichen Knappheit“ gibt es auch „sekundäre Knappheiten“³⁹ wie von Gebrauchs- oder Tauschgegenständen, die sich erst auf einer konkreten Stufe zeigen und die von der Komplexität der menschlichen Praxis induziert werden. In der vertiefenden Bewegung werden diese differenziert: u. a. kann es geben „rareté du produit, rareté de l’outil, rareté du travailleur, rareté du consommateur“ [Produktknappheit, Werkzeugknappheit, Arbeiterknappheit, Verbraucherknappheit].⁴⁰ Die verschiedenen Knappheiten entstehen aus der Wechselwirkung der Pluralität von Praxen und der bearbeiteten Materie.

Dass beim Menschen die Knappheit weiter gefasst ist als um unmittelbar überleben zu können, zeigt sich durch zweierlei: Einerseits ist das Subjekt in bestimmtem Maß zu Anpassung fähig; andererseits kann es Knappheit an Dingen empfinden, die nicht zum Überleben nötig sind; sie treten in der CRD hinter der abstrakten Exposition der Knappheit zurück. Monahan unterscheidet mit Sartre zwischen deskriptiver und normativer Knappheit und verknüpft diese mit Praxis und *hexis*: „[T]he descriptive sense of scarcity is part of our given situation or *exis* [i. e. facticity], while the normative sense is intimately and inescapably connected to human freedom or *praxis* [i. e. transcendence].“⁴¹ In deskriptiver Hinsicht ist die Knappheit nur Feststellung der begrenzten Quantität; in normativer Hinsicht ist die Quantität abhängig vom Entwurf des Menschen und konditioniert die deskriptive Knappheit.⁴² Die Praxis hat, indem sie auf die Natur und diese auf die organische Verfassung des Menschen einwirkt und dessen Entwürfe bedingt, Einfluss auf die *hexis*. Monahan spricht daher auch von einer „dialectic of praxis and exis at work“.⁴³ Die Praxis verändert die *hexis* und diese als bearbeitete *hexis* wiederum die Praxis.

Sartre beleuchtet zunächst den deskriptiven Aspekt der Knappheit im Zusammenspiel mit der individuellen Praxis, insofern „la rareté réalise la totalité passive des individus d’une collectivité comme impossibilité de coexistence“ [die Knappheit die passive Totalität der Individuen einer Kollektivität als Unmöglichkeit der Koexistenz realisiert].⁴⁴ Bevor wir auf die „Unmöglichkeit der Koexistenz“ und deren Implikation

³⁹Vgl. FN 9.

⁴⁰CRD, 264FN; KDV, 162FN; ; zum Übergang von der Knappheit an Rohstoffen zur Knappheit an Arbeitern vgl. S. 269; diese Knappheiten lassen sich auf die „rareté du temps“ reduzieren. Vgl.: CRD, S. 257; KDV, S. 167, S. 154; Hartmann spricht von „Knappheit an Arbeitskräften, (...) an Werkzeugen, (...) an Verbrauchern der Überproduktion“. Vgl. Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 90; Vgl. auch: Allan, „Sartre’s Constriction of the Marxist Dialectic“, S. 99.

⁴¹Monahan, „Sartre’s »Critique of Dialectical Reason« and the Inevitability of Violence: Human Freedom in the Milieu of Scarcity“, S. 57, vgl. S. 64 für die Einfügung in Klammern. Vgl. CRD, S. 259, wo Sartre sich gegen die „économistes classiques“ wendet, die eine unveränderliche Menschennatur und damit eine immer gleiche Knappheitssituation an Gebrauchsgütern voraussetzen. Dagegen nimmt Sartre an, dass sich – nach EN – der Mensch frei entwerfen kann und daher die Knappheit variabel ist. KDV, S. 157.

⁴²Wir kehren Monahans Auffassung um: „Ultimately, there is always scarcity in the descriptive sense, which conditions the human praxis that generates and/or exacerbates scarcity in the normative sense.“ Monahan, „Sartre’s »Critique of Dialectical Reason« and the Inevitability of Violence: Human Freedom in the Milieu of Scarcity“, S. 63.

⁴³Ebd., S. 61, vgl. auch S. 57, 66.

⁴⁴CRD, S. 240; KDV, S. 137.

eingehen, wollen wir den dialektischen Übergang untersuchen, der in diesem Zitat impliziert ist: An früherer Stelle hat Sartre dargelegt, dass die menschliche Praxis die Natur als „totalité passive“ [passive Totalität]⁴⁵ totalisiert, indem er die Negation der Natur per Negation der Negation bestimmt. Nun findet der Mensch in der Natur seine „unité négative“ [negative Einheit].⁴⁶ Auf der abstrakten Ebene der individuellen Praxis besonders die Knappheit das allgemeine Verhältnis des menschlichen Organismus zur Natur. Konkret ist der Mensch aber immer schon [toujours déjà] in den Horizont anderer Praxen integriert und durch deren Interaktion mit der Materie verstrickt. Diese Beziehung ist historisch. Die praktische Verstrickung findet ihr Abbild in der Materie, die die Praxen und das zwischenmenschliche Verhältnis vermittelt. Später werden wir sehen, wie die „negative Einheit“ der bearbeiteten Materie auf die Praxis und die Pluralität der Organismen zurückwirkt und so eine „première totalisation par la matérialité“ [erste Totalisierung durch die Materialität] schafft.⁴⁷ Die „negative Einheit“ wird dann selbst aktiv und totalisiert bzw. serialisiert die Menschen. Damit einher geht der Übergang von der Spontanität der Praxen zur Quasi-Spontanität der Materie. Die Materie wird Pseudo-Subjekt und der Mensch Objekt.

4.1.2 Primitive Entfremdung

Individuelle Entfremdung und Knappheit: Durch die Quasi-Spontanität der Materie kommt es zur „aliénation primitive“ [ursprünglichen Entfremdung].⁴⁸ Diese ist durch die Pluralität von Praxen im Milieu der Knappheit bedingt. Alle weiteren Erscheinungsformen der Entfremdung leiten sich aus „sekundären Knappheiten“ her, und auch die spezifizierten Entfremdungen, die „durch die Produktionsformen [...] entstehen, sind] ursprünglich bedingt durch die Knappheit.“⁴⁹ Sartre fundiert daher Marx' spezifischen Entfremdungsbegriff der kapitalistischen Gesellschaft in der individuellen Praxis und phänomenologisch in der Knappheit.⁵⁰ Auf abstrakter Ebene jedenfalls negiert die Materie qua Knappheit den Menschen, der diese Negation praktisch negiert; die Negation der Negation schafft „partielle Totalitäten“ in der Umwelt, die ein Eigenleben annehmen: diese negieren auf vertiefter Ebene qua „anti-praxis“ [Gegen-Praxis]⁵¹ die Praxis der Individuen. Indem der Ausgangspunkt der dialektischen Bewegung die Praxis ist, kann Sartre schreiben: „Ainsi *sa prope activité* se retourne

⁴⁵CRD, S. 195; KDV, S. 85. Vgl. FN 71 in 3.1.

⁴⁶CRD, S. 239; KDV, S. 134.

⁴⁷CRD, S. 239; KDV, S. 135.

⁴⁸CRD, S. 236, 274; KDV, S. 132, 174.

⁴⁹Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 94.

⁵⁰Auf die Fundierungsfunktion, nicht jedoch auf Sartres Unterscheidung von ontologischer, anthropologischer und phänomenologischer Bestimmung, die er explizit im Interview von 1973, veröffentlicht 1981, einführt, macht auch Allan aufmerksam: Allan, „Sartre's Constriction of the Marxist Dialectic“, S. 101; siehe auch: Theunissen, *Der Andere*, S. 237/9; und Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 118, ich werde darauf später genauer eingehen. Birt macht auf den ontologischen Status der Entfremdung bei Sartre aufmerksam. Vgl. Birt, „Alienation in the later philosophy of Jean-Paul Sartre“, S. 304; ebenso unterscheidet Howie den ontologischen vom historischen Aspekt der Entfremdung. Vgl.: Howie, „Alienation and Therapy in Existentialism: A Dual Model of Recognition“, S. 64; Hartmann macht darauf aufmerksam, „daß die Entfremdung tiefer fundiert ist als in ökonomischen Verhältnissen.“ Vgl. Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 95.

⁵¹CRD, S. 236, 276; KDV, S. 132.

contre lui [Anm.: l'individu] à lui *comme autre* à travers le milieu social.“ [*Seine eigene Aktivität* kehrt sich also gegen es (Anm.: das Individuum) und kommt *als Andere* im gesellschaftlichen Medium zu ihm zurück.]⁵² Die Praxis kehrt sich, indem sie mit anderen Praxen in der Materie vermittelt wird, damit gegen die ursprüngliche Intention: die eigene Praxis zwingt sich anderes Verhalten auf und entfremdet sich damit selbst. Sartre schreibt:

„A travers la matière socialisée et la négation matérielle comme unité inerte, l'homme se constitue comme Autre que l'homme. Pour chacun, l'homme existe en tant qu'*homme inhumain* ou [...] comme espèce étrangère.“
[Vermittels der vergesellschafteten Materie und der materiellen Negation als inerter Einheit konstituiert sich der Mensch als ein Anderer als der Mensch. Für jeden existiert der Mensch als *unmenschlicher Mensch* oder (...) als fremde Art].⁵³

Indem der Mensch vermittelt der Materie auf sich zurück wirkt, wird seine Praxis alteriert und so Praxis eines Anderen; der Mensch wird anderer als der Mensch oder „unmenschlicher Mensch“.

In welchem Zusammenhang steht nun Knappheit mit der „ursprünglichen Entfremdung“? Wir haben oben gesehen, dass die Knappheit die menschliche Praxis induziert. Indem die Praxis ihre eigene Anti-Praxis hervorruft, induziert die Knappheit auch die Entfremdung. Umgekehrt wissen wir aber auch, dass es Knappheit und „sekundäre Knappheit“ nur durch den Menschen „gibt“. Daher ist, wie Monahan schreibt, „human praxis (freedom) (...) both the cause and consequence of scarcity“.⁵⁴ Da die Materie verschiedene Praxen vermittelt und vereinigt, schreibt Sartre, dass jeder „facteur et victime de rareté“ [Faktor und Opfer der Knappheit] ist.⁵⁵ Jeder entfremdet im Milieu der Knappheit seine eigene Praxis und die des Anderen.

Durch die Knappheit entsteht also eine „structure inerte d'inhumanité qui [...est] la négation matérielle en tant qu'elle est intériorisée“ [inerte Unmenschlichkeitsstruktur, die (...) die materielle Negation (ist), insofern sie verinnert ist].⁵⁶ Sie ist materielle Negation, weil sie von der Knappheit ausgeht; diese wird zu „rareté interiorisée“ [verinnerte(r) Knappheit],⁵⁷ indem der Mensch sich an sie anpasst. Es kommt zur „intériorisation de la condition objective“ [Verinnerung der objektiven Bedingungen].⁵⁸

Indem die Materie wirkt und den Menschen negiert, handelt es sich um eine nicht-menschliche inerte Struktur. Da der Ausgangspunkt die menschliche Praxis ist und die Materie diese aufhebt, kann man sie aber als quasi-menschlich oder *un-menschlich* bezeichnen.

⁵²CRD, S. 241; KDV, S. 137.

⁵³CRD, S. 241; KDV, S. 137–8. Vgl. auch unten FN 91.

⁵⁴Monahan, „Sartre's »Critique of Dialectical Reason« and the Inevitability of Violence: Human Freedom in the Milieu of Scarcity“, S. 51, vgl. auch S. 64, 65.

⁵⁵CRD, S. 243; KDV, S. 139.

⁵⁶CRD, S. 242, vgl. auch S. 258, wo Sartre die Knappheit als „négation intériorisée“ bezeichnet, und S. 263–4FN, wo er von einer „négation inerte et matérielle que l'homme reintériorise“ spricht. KDV, S. 138, 156, 162FN, 156.

⁵⁷CRD, S. 239, 244, 247, 261, 262, ... KDV, S. 134, ...

⁵⁸CRD, S. 260; KDV, S. 159.

Monahan schreibt: „Sartre saw scarcity as fundamentally alienating“.⁵⁹ Ihm ist zuzustimmen, aber wir können seine Ausführungen noch weiter differenzieren: Knappheit ist entfremdend, aber auf der abstrakten Ebene kann auch nicht-menschliche Praxis ohne Knappheit entfremdend sein. Da Praxis ohne Knappheit möglich ist, ist auch Entfremdung und Gegen-Finalität, die durch partielle Totalitäten bewirkt werden, ohne Knappheit denkbar. Faktisch existiert die abstrakte Stufe der individuellen Praxis natürlich nicht in dieser reinen Form, weshalb der Mensch immer im Milieu der Knappheit entfremdet ist. *Menschlich* jedenfalls ist Entfremdung durch die Kontingenz der Knappheit. Daher ist Knappheit nicht notwendige, sondern hinreichende Bedingung der *menschlichen* Entfremdung, und Monahan müsste schreiben, „Sartre saw scarcity as fundamentally alienating [for human beings]“.⁶⁰

Die Entfremdung durch Knappheit kann freilich aufgehoben; wir haben oben auf eine Gesellschaft verwiesen, die Knappheit in *Hexis* verwandeln kann und sie dann nicht mehr entfremdet ist. Nicht entfremdet zu sein, ist also trotz Knappheit möglich.⁶¹ Allan schreibt daher: „Scarcity is not itself sufficient to produce alienation, but its presence makes alienation always a real possibility.“⁶²⁶³

Alterität der Reziprozität: Welche Folgen hat die Unmenschlichkeit des Menschen auf das zwischenmenschliche Verhältnis? Im Milieu der abstrakten Knappheit von Ressourcen und unter Berücksichtigung der Pluralität von Praxen erscheint ein anderer Mensch, der mir begegnet, oder eine andere Menschenansammlung, die in meinen Handlungshorizont tritt, als potentiell lebensbedrohlich. Es herrscht „l’inhumanité constante des conduites humaines en tant que rareté intériorisée“ [die ständige Unmenschlichkeit der menschlichen Verhaltensweisen als verinnerte Knappheit].⁶⁴ Sartre führt als Beispiel den Kampf um Land zwischen chinesischen Bauern und Nomadenvölkern an. Diese stehen im Konflikt miteinander, da ein Nomadenvolk auf die natürliche Erholung der Vegetation angewiesen ist, die die Bauern gerade kultivieren wollen und damit stören. Beide gefährden mit ihren Praxen die Lebensgrundlage des Anderen.⁶⁵ Obwohl wir an dieser Stelle noch nicht wissen, ob das zwischenmenschliche Verhältnis in Gruppen frei oder in Serien verdinglicht ist, können wir aus der

⁵⁹Monahan, „Sartre’s »Critique of Dialectical Reason« and the Inevitability of Violence: Human Freedom in the Milieu of Scarcity“, S. 63.

⁶⁰Zugunsten von Monahan kann man sagen, dass die Perspektive der Entfremdung ja immer schon eine menschliche ist, so, wie das Bedürfnis aus der Perspektive der menschlichen Praxis rekonstruiert ist. (Vgl. Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 91) Die Rekonstruktion einer Entfremdung ohne Knappheit ist daher aus menschlicher Perspektive *logisch* möglich, aber *phänomenologisch* ist fraglich, ob wir diese tatsächlich verstehen oder nur als reduzierte Projektion der menschlichen behandeln.

⁶¹Wir vermeiden, positiv von Freiheit zu sprechen, da es fraglich ist, ob absolute Freiheit vor dem Hintergrund von Knappheit möglich ist, oder ob dann nur eine relative Freiheit herrschen kann.

⁶²Allan, „Sartre’s Constriction of the Marxist Dialectic“, S. 101.

⁶³Catalano bleibt mehrdeutig. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 110FN, 121–2, 118.

⁶⁴CRD, S. 260; KDV, S. 258.

⁶⁵Wir wollen erneut den regressiven Aufbau der CRD im Ganzen und in jedem Kapitel betonen: Eine abstrakte These wird exponiert und diese durch Engführung an einem Beispiel konkretisiert; dabei muss unterschieden werden zwischen dem abstrakten Zug, den Sartre herausarbeiten möchte, und der konkretisierten Form, die das Beispiel hat, die aber ausgeblendet werden muss. Bspw. ist irrelevant, dass die Chinesen schon innerhalb einer verfassten Gesellschaft leben oder nicht und dass auch das Nomadenvolk schon durch Serialität oder einen Gruppenstatus geprägt ist.

individuellen „ursprünglichen Entfremdung“ erste Schlüsse auf das Verhältnis zum Anderen und das ethische Weltbild ziehen, das sich daraus ergibt.

Halten wir aber zunächst fest, dass „sans ce rapport humain de réciprocité, le rapport inhumain de rareté n'existerait pas.“ [(o)hne dieses menschliche Verhältnis der Reziprozität das unmenschliche Knappheitsverhältnis nicht existieren (würde)].⁶⁶ Sartre meint damit, seinem regressiven Vorgehen entsprechend, eine logische, keine zeitliche Relation. Die Unmenschlichkeit, Negation des Menschen, kommt zum Menschen nur, indem man den Anderen vorher als Menschen anerkannt hat; die Reziprozität liegt daher vor dem Knappheitsverhältnis zum Anderen. Weil es umgekehrt weder eine reine individuelle Praxis noch eine reine Reziprozität beim Menschen gibt, sondern diese immer durch die Knappheit vermittelt ist, kann Catalano schreiben, dass „reciprocity is always conditioned by this scarcity.“⁶⁷ Die Knappheit jedenfalls ist derjenige Faktor, der das menschliche Dasein konkretisiert. Ebenso, wie die Praxis durch die Knappheit menschlich wird, wird auch die Reziprozität durch die Knappheit besondert:

„Dans la pure réciprocité, l'Autre que moi *c'est aussi le Même*. Dans la réciprocité *modifiée par la rareté*, le Même nous apparaît comme le contre-homme en tant que *ce même homme* apparaît comme radicalement Autre.“ [In der reinen Reziprozität ist der Andere *ebenso derselbe*. In der *durch die Knappheit modifizierten* Reziprozität erscheint uns derselbe als Gegen-Mensch, insofern *dieser selbe Mensch* als radikal Anderer erscheint.]⁶⁸

Oben haben wir gesehen, wie das Individuum qua Praxis im Milieu der Knappheit ein Anderer als es selbst wird,⁶⁹ das gilt offenbar für alle anderen Gleichen ebenso.⁷⁰ Wenn aber Jeder Anderer wird, wird auch das Verhältnis der „reinen Reziprozität“ verändert: es wird „modifizierte Reziprozität“. Die Reziprozität ist nun „rompue“ [unterbrochen]⁷¹ und Alle sind einander Gegen-Mensch.⁷² Der Begriff der „Alterität“ findet so auch im zwischenmenschlichen Verhältnis seinen Ausgang in der Identität, obwohl ihn Sartre selbst in diesem Kontext nicht explizit verwendet.

Der Gegen-Mensch stellt auf der abstrakten Stufe, d. h. im Milieu knapper Ressourcen, eine Bedrohung der physischen Existenz dar und evoziert damit ein Gewaltverhältnis. Jedoch gilt: „C'est au ce niveau également que [...] *la violence* comme structure de l'action humaine [...] est une *contre-violence*“. [Auf dieser Ebene ist *die Gewalt* als Struktur der menschlichen Aktion (...) eine *Gegen-Gewalt*].⁷³ Es handelt sich um eine Gegen-Gewalt, weil sie re-aktiv ist, insofern sie einer feindseligen Umgebung

⁶⁶CRD, S. 243; KDV, S. 139, ich verwende „Reziprozität“ statt „Wechselverhältnis“ und „Knappheit“ statt „Mangel“.

⁶⁷Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 111.

⁶⁸CRD, S. 243; 140 KDV, ich verwende „Reziprozität“ und „Knappheit“, statt „Wechselverhältnis“ und „Mangel“; zur „modifizierten Reziprozität“ vgl. auch Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 88; Simont schreibt: „[dans la] *éprocité originelle* [...] chacun [est] le même que chacun.“ Vgl.: Simont, „*La lutte du maître et de l'esclave*“, S. 72; vgl. auch: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 110.

⁶⁹Vgl. oben FN 101 in 3.1.2.

⁷⁰Hartmann schreibt: „*Anderersein* wird zur universellen Charakteristik für jeden.“ Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 88.

⁷¹CRD, S. 245; KDV, S. 141

⁷²CRD, u. a. S. 243-5, 260, 263; KDV, S. 140, ...

⁷³CRD, S. 245; KDV, S. 141, in der ganzen CRD muss darauf geachtet werde, dass verschiedene Struk-

gegenübersteht. Diese ist freilich in erster Instanz vom Menschen und den anderen Gleichen als Anderer geschaffen worden, und damit begründet die Praxis Gewalt und Gegen-Gewalt.⁷⁴

Sartre schreibt, nichts sei gefährlicher für den Menschen als der Mensch.⁷⁵

Möglicherweise ist das eine Anspielung auf Hobbes Menschenbild: „Der Mensch ist ein Gott für den Menschen, und: Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen“.⁷⁶ Dass der Mensch dem Menschen ein Wolf ist, ist an dem Punkt der regressiven Erfahrung, an dem Sartre die Knappheit diskutiert, kennzeichnend. Dass der Mensch dem Menschen ein Gott werden kann, werden wir sehen, wenn Sartre die gemeinschaftliche Befreiung von der Entfremdung diskutiert. Wie Sartre erläutert, kann sich aber ein „Personenkult“ ausbilden, wenn die Gruppe degradiert, indem die Vermittlung der Dritten abnimmt; ein Mitglied der Gruppe wird ihr gegenüber transzendent und damit zum Gott. Noch in einem anderen Punkt nähert sich Sartre Hobbes an: bei diesem wird der Mensch auf den physischen Erhaltungstrieb und das animalische Leben zum Zweck des vitalen Lebens beschränkt.⁷⁷ Auch Sartre reduziert auf abstrakter Ebene den Menschen auf sein biologische Sein; da die abstrakten Stufen aufgehoben und so erhalten werden, ist Sartres Theorie im Grund durch das Biologische bestimmt. Somit fehlt Hobbes wie Sartre ein Übergang vom biologischen Erhaltungstreben zu einer positiven individuellen und zwischenmenschlichen Daseinsform, die auch durch die Erhaltung des intellektuellen Seins gekennzeichnet ist und bei der die Reproduktion der Rationalität der Grenzfall von Freiheit und so regulative Idee ist.⁷⁸ Bei Hobbes und Sartre ist die Daseinsform des Menschen „l'équilibre physiologique“,⁷⁹ und der Mensch um seine geistige Dimension beraubt.

Damit können wir Misrahis Befund einschränken, der kritisiert, dass Sartres Theorie der Freiheit nur formal bleibe, aber keine inhaltliche Bestimmung erfahre.⁸⁰ Beispielsweise

turen „à ce niveau“ auftauchen und nach der Vertiefung neue Aspekte hervortreten können. Gerade beim „ersten Stadium der Ethik“ muss dies betont werden.

⁷⁴Wie der Begriff der Knappheit ist derjenige der Gewalt zunächst auf die biologische Funktion beschränkt. Im Laufe der CRD wird Sartre aber auch konkretere Formen der Gewalt diskutieren, die nicht notwendig lebensbedrohlich sind; das ergibt sich aus der Unterscheidung von deskriptiver und normativer Knappheit. So wie es ‚Knappheit an ...‘ gibt, so gibt es verschiedene Gewalt-Formen. Diese gehen immer, sei es direkt oder materiell vermittelt, vom Anderen Menschen aus.

⁷⁵„Rien en effet — ni les grands fauves ni les microbes — ne peut être plus terrible pour l'homme qu'une espèce intelligente, carnassière, cruelle, qui saurait comprendre et déjouer l'intelligence humaine et dont la fin serait précisément la destruction de l'homme.“ [Nichts – weder die großen Raubtieren noch die Bazillen – kann nämlich für den Menschen furchtbarer sein als eine intelligente, raubtierartige, grausame Art, die die menschliche Intelligenz verstehen und täuschen kann und deren Ziel eben gerade die Vernichtung des Menschen ist.]CRD, S. 243; KDV, S. 140.

⁷⁶Thomas Hobbes. *Vom Bürger Dritte Abteilung der Elemente der Philosophie*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1918, S. 62.

⁷⁷Thomas Hobbes. *Leviathan*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1991 [1651], Kap. VI; vgl. zu Hobbes: *IeC*, S. 87-9; auf den Hobbes'schen Zusammenhang weist auch Catalano in seiner Kritik an Aron hin: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 125FN11.

⁷⁸Spinozas *conatus* dagegen ist beides, biologisch und intellektuell, und beides bedingt einander. Vgl.: *Ethik*, E3p4-8, E4p19-37; vgl. auch: *IeC*.

⁷⁹Simont, „*La lutte du maître et de l'esclave*“, S. 73.

⁸⁰Laut Misrahi kann Sartre wie Kant nicht über eine formalisierte Moral hinausgehen, weshalb seine „Entwürfe“ aus intrinsischen Gründen nicht vollendet wurden. Einen ähnlichen Vorwurf macht er auch Sartres CRD, die ebenso Gründen keine vollendete Fortsetzung bereitstellt. (Misrahi, „*L'inachèvement pratique de la philosophie de Sartre*“, u. a. S. 17, 18)

lasse sich das Leben nicht moralisch qualifizieren, insofern nur die Authentizität des Subjekts, nicht jedoch die Begierde berücksichtigt werde: „conduire un peuple ou s’enivrer est équivalent.“⁸¹ Welche Werte außer dem Überlebenstrieb auch moralisch ausgezeichnet seien, bleibe bei Sartre abstrakt, weil er die Affektivität des Individuums nicht einbeziehe. Insofern man Sartres Moral als einen Formalismus begreift, können wir sie mit Kants praktische Philosophie vergleichen: Bei Kant gilt der kategorische Imperativ gegenüber Menschen als Vernunftwesen; bei Sartre dagegen erkannten sich die Anderen nur als praktisch, nicht jedoch notwendigerweise als vernünftig an. In diesem Sinne sei Sartres Formalismus gegenüber dem Kantschen, wie Misrahi kritisiert, zunächst unterbestimmt.⁸²

Sartres Theorie ist jedoch erstens nicht formal, sondern ordnet das Dasein dem biologischen Leben und der Praxis unter. Wir kennen diesen Gedanken auch von Hobbes: die Vernunft dient dem Zweck der Selbsterhaltung. Zweitens kann man, indem man die freie Praxis und die Theorie der Authentizität verknüpft, eine Theorie zwischenmenschlicher Freiheit konzipieren, die auf gemeinsame Freiheit hinausläuft, in der die individuelle auch gemeinsame Autonomie ist.⁸³ Eine solche finden wir, wenn es den Menschen gelingt, sich qua Gruppe-in-Fusion zu befreien; nachdem sie vereidigt werden und jedem Aufgaben zuteilen, werden sie selbstbestimmt; damit führt die Befreiung der Individuen zu ihrer Freiheit in der Gemeinschaft: Autonomie und Heteronomie werden eins. Wir werden darauf genau eingehen.

Wie wir gesehen haben, werden in einem ersten dialektischen Moment die Menschen selbst und einander Andere, als sie zunächst waren. Aus der Interioritäts- wird eine Exterioritätsverbindung: „Mais les rapport de réciprocité n’étant pas supprimés pour autant, c’est *en eux* que l’extériorité [de la nature] se glisse.“ [Da jedoch die Reziprozitäten deshalb nicht aufgehoben sind, verlagert sich die Exteriorität (der Natur) *in sie*.]⁸⁴ Wir können nun von *sozialer Alterität* sprechen: Auf individueller Ebene haben wir gesehen, dass Alterität die Ver-Anderung der Interiorität bedeutet, insofern sie entäußert und der Gesetzmäßigkeit der Exteriorität unterworfen wird. Wird diese Gesetzmäßigkeit interiorisiert, dann wird auch die Interiorität der Exteriorität und anderem Gesetz untergeordnet: man wird unfrei. Dasselbe findet zwischenmenschlich statt: das Verhältnis von Interiorität wird dem Gesetz der Äußerlichkeit unterworfen. Die Menschen erleben die Reziprozität dann als „intérieurité niée ou (...) faussement en extériorité“ [negierte Interiorität oder (...) fälschlich in Exteriorität].⁸⁵ Es kommt zu „réifications des relations humaines“ [Verdinglichungen der menschlichen Beziehung].⁸⁶

⁸¹Misrahi, „*Pour une phénoménologie existentielle intégrale*“, S. 304, vgl. auch S. 303; zum moralischen Formalismus vgl.: Misrahi, „*L’inachèvement pratique de la philosophie de Sartre*“, S. 13, 19, 20, 23FN7.

⁸²Sartre 1964.

⁸³Vgl. zum Problemfeld von Authentizität und Anerkennung der Freiheit auch: Heter, „*Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition*“, insbes. S. 22.

⁸⁴CRD, S. 243; KDV, 139–40, ich habe die Übersetzung geringfügig angepasst, um die Partizipialkonstruktion aufzulösen. Zu einer Unterscheidung einer internen von einer externen Negation vgl. bereits: SN, S. 328/223.

⁸⁵CRD, S. 246, als „faussement“ (S. 243) bezeichnet Sartre auch die inerte „*unité négative*“ von außen. Vgl. auch S. 274; KDV, 142, S. 139, 174.

⁸⁶CRD, S. 243–4; KDV, S. 140; vgl. zur „*réification*“ auch: CRD, S. 286, wo Sartre sie damit qualifiziert, dass durch sie ein Individuum zu einem Molekül innerhalb der sozialen Struktur wird; KDV, S. 186.

Hartmann schreibt, dass „der Bezug zum Anderen damit *Bezug der Äußerlichkeit* [ist]“, und Knecht bemerkt, dass eine „negative Bezogenheit“ entsteht.⁸⁷ Der dialektische Übergang von der Praxis zur individuellen Vergegenständlichung durch die Materie jedenfalls findet sein Pendant in der Verdinglichung der Reziprozität. Vermittels der Knappheit bricht in beiden Fällen ein totalisierendes inneres Verhältnis. Damit hat Sartre anhand der Knappheit die Objektivität und Verdinglichung des individuellen und zwischenmenschliche Lebens plausibel gemacht. Hartmann schreibt, dass der „Protoyp“ der „Andersheit und Verdinglichung [...] von der Knappheit aus gezeigt wurde.“⁸⁸ Alles in allem gilt es in den folgenden Kapitel zu zeigen:

„[L]’aliénation n’existe que *si l’homme est d’abord action*; c’est la liberté qui fonde la servitude, c’est le lien direct d’intériorité comme type originel des relations humaines qui fonde le rapport humain d’extériorité.“ [(D)ie Entfremdung existiert nur, *wenn* der Mensch *zunächst Aktion ist*. Die Freiheit begründet die Knechtschaft, das direkte Interioritätsband als Ursprungstyp der menschlichen Beziehung begründet das menschliche Exterioritäts-Verhältnis.]⁸⁹

Grundlage der dialektischen Erfahrung ist die individuelle Praxis oder die Freiheit, die sich selbst und ihre eigene Knechtschaft hervorbringt. Am Ende der Bewegung kommt sie als Notwendigkeit zu sich zurück, weshalb „le moment e la liberté [...] est *le moment du piège*.“ [das Moment der Freiheit (...) *das Moment der Falle* (ist).]⁹⁰ Simont, die diese Stellen zwar nicht zitiert, bekräftigt dennoch, dass „par et dans la liberté [...] advient à la liberté la négation de la liberté“.⁹¹ Ebenso schreibt Hartmann, dass „der Mensch seine eigene Entfremdung [...] durch sich selbst erzeugt“, er „sich selbst schafft als entfremdeten“ bzw. „sich selbst entfremdet“.⁹² Und Knecht konstatiert: „Auch die Entfremdung ist gewissermaßen die Tat der Freiheit. Die Freiheit muß sich entwerfen, um sie zu realisieren. Es ist <ihre> Entfremdung.“⁹³ Die Freiheit des Menschen bringt vermittels der Materie selbst dialektisch ihre Überformung [transformation] hervor: „son action [est] volée et totalement déformée par le milieu où il l’inscrit“ [die Aktion (wird) durch die Umwelt, in der er sie einprägt, entzogen und vollständig deformiert]. Die

⁸⁷Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 88; Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 87.

⁸⁸Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 95.

⁸⁹CRD, S. 292; KDV, S. 193.

⁹⁰CRD, S. 441; KDV, S. 359.

⁹¹Simont, „*La lutte du maître et de l’esclave*“, S. 84, vgl. auch bereits S. 69 und S. 72, bei Simont besteht einzig das Problem, dass sie die Freiheit mit dem Bedürfnis gleichsetzt und daher die Entfremdung aus dem Bedürfnis und der Knappheit ableitet. (Vgl. u. a. S. 84/85) Dabei müsste sie es aus der individuellen Praxis und der Knappheit ableiten. Sie beschreibt daher keine *menschliche* Entfremdung, sondern eine allgemeinere, organische Entfremdung. Jedoch besteht die Auszeichnung des Menschen gegenüber den Tieren in seiner Praxis. Eine organische Entfremdung wird bei Sartre aber nicht diskutiert, da nur der Mensch mit der Knappheit konfrontiert ist, Tiere überleben eine Knappheit nicht, sondern nur einen Mangel. Damit ist eine mögliche *tierische* Entfremdung immer schon von der *menschlich-praktischen* Entfremdung her zu denken, sodass sie gerade nicht denkbar ist. Zwar gibt es bei Sartre Entfremdung aufgrund von Praxis auch ohne Knappheit (siehe den Beginn dieses Kapitels), aber ob es Entfremdung durch das organische Bedürfnis gibt, sagt Sartre nicht. Abgesehen davon sind Simonts Analysen überaus überzeugend.

⁹²Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 98, 101, 107.

⁹³Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 118, vgl. auch S. 127, 130, 180, 194, 202. Vgl. auch oben FN 52.

Bedingung dafür ist die Fähigkeit der Materie „d’absorber et de retourner contre chacun la force de travail des autres“ [die Arbeitskraft der Anderen zu absorbieren und gegen jeden einzelnen zu kehren]. Sartre sieht hierin „les fondement réels de l’aliénation“ [die realen Grundlagen der Entfremdung].⁹⁴ Auch das zwischenmenschliche Verhältnis wird durch die freie Aktivität bedingt.⁹⁵ Im nächsten Abschnitt über das Praktisch-Inerte werden wir sehen, wie dies geschieht, weisen aber erneut auf die zweifache Bedeutung der „Entfremdung“ hin.

In materieller Hinsicht kann man zwei Sinndimensionen der Entfremdung unterscheiden, nämlich die individuelle und die zwischenmenschliche, die wir in dieser Arbeit unter dem Terminus der Ver-Anderung bzw. Objektivierung der Praxis und Verdinglichung der Beziehungen fassen. In einer weiteren Bedeutung, die in den Fußnoten der CRD deutlich wird, ist Entfremdung nicht nur einfache Umkehrung der Praxen, die eine Gegen-Finalität induziert, sondern die Praxis wird entfremdet, indem sie selbst und nicht die Konsequenz der Praxis überformt wird. Der Mensch ist dann radikal Anderer als er Selbst, d. h. an seiner Wurzel bzw. in seiner Subjektivität, und nicht nur in seiner Objektivität. Wir kommen darauf eingehend zurück.

⁹⁴CRD, S. 261-2; KDV, S. 160-1; CRD, zur „action volé“ vgl. auch S. 332; KDV, S. 238; Catalano schreibt, dass „individual praxis can become engraved within matter“. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 125.

⁹⁵Vgl.: CRD, S. 611; KDV, S. 549.

4.2 Die bearbeitete Materie

Sartre hat zunächst die abstrakte, individuelle Praxis im Verhältnis zur Materie und das Verhältnis des Individuums zu den Anderen untersucht. Darüber hinaus hat er die Knappheit als kontingente Erscheinungsform der Materie gegenüber der menschlichen Realität betrachtet. Sartre vertieft diese drei abstrakten Grundlagen – einer Pluralität von individuellen Praxen, die auf eine knappe Materie einwirken – zur Konkretion der individuellen Entfremdung. In diesem Abschnitt werden wir sehen, wie die Ver-Anderung der Objektivität auf die Subjekte zurückwirkt: wir werden in diesem Zusammenhang Sartres Konzept der Gegen-Finalität und der Anti-Praxis kennenlernen. Indem die Materie als Totalität selbst quasi-organisch oder praktisch wirken kann, nimmt sie ein Eigenleben an und bestimmt den Menschen. Indem die menschliche Realität in ihrem Verhältnis zur Materie bestimmt ist, die Materie durch den Menschen enthüllt und bezeichnet wird, ist diese immer schon menschlich oder anthropomorphisiert.⁹⁶

4.2.1 Vom Positiven zum Negativen

Folgen wir Sartres Kritik an Marx und Engels: ++ Sie hätten die „*négation au départ*“ [Ausgangsnegation].⁹⁷ übersehen, d. h., sie könnten weder den Übergang der prä-feudalen noch der prä-kapitalistischen Geschichte angemessen begründen. Ihr historischer Materialismus ist damit lediglich Rekonstruktion, da sie keine „positiven Intelligibilitätsquellen“⁹⁸ angeben und darin verharren, Geschichte zu beschreiben.⁹⁹ Für Sartre hingegen ist die Frage zentral: „[C]omment se fait le passage du positif au négatif? [Wie (vollzieht sich der) Übergang vom Positiven zum Negativen]?“¹⁰⁰ Wie kann eine positive historische Entwicklung sich trotzdem negativ auf das menschliche Dasein auswirken? Wieso führt bspw. der steigende Wohlstand einer Gesellschaft dazu, dass sich die Situation der armen Schichten verschärft?¹⁰¹

Die „Ausgangsnegation“, die vermittelt der Praxen zur „sekundären Knappheit“ führt, konkretisiert Sartre an verschiedenen Beispielen, auf die wir gleich zu sprechen kommen. Es kommt zu einer dialektischen Zirkularität zwischen Negation der Knappheit, die überschritten wird und neue Negationen evoziert; in Sartres Beispielen wird je eine bestimmte „sekundäre Knappheit“ exponiert samt deren Rückwirkung auf die Praxen. Zur Exposition des Problems führt Sartre als Beispiel die Anfänge der Industrialisierung an.¹⁰² Die Industrialisierung lässt sich nach Sartre mit positiven Begriffen beschreiben –

⁹⁶Catalano spricht zunächst von einem „anthropocentrism“ und dann einem „anthropomorphism“. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 120, 136.

⁹⁷CRD, S. 262; KDV, S. 160.

⁹⁸Vgl.: CRD, S. 253, 257/8; KDV, S. 150, 156.

⁹⁹Marx und Engels hätten zwar die Konzentration von Grundeigentum im Zuge von Enteignungen beschrieben, aber sie haben nicht gezeigt, welche Knappheit als Ausgangsnegation zugrunde liegt. Die „ursprüngliche Akkumulation“ ist damit lediglich historische Rekonstruktion. Karl Marx. *Das Kapital (Bd. I). Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band.* Bd. 23. Marx-Engels-Werke. Berlin: Dietz, 2013, Kap. 24: Ursprüngliche Akkumulation.

¹⁰⁰CRD, S. 257; KDV, S. 155, geringfügige Umstellung der Übersetzung.

¹⁰¹Vgl. zum Übergang vom Positiven zum Negativen in den Beispielen: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 119, 122, 123.

¹⁰²Sein Beispiel der antiken Sklaverei übergehen wir.

Verwendung von Kohle, Produktivitätszuwachs, Anwachsen des gesellschaftlichen Reichtums, etc. Gerade deswegen muss gezeigt werden, wie innerhalb dieser positiven Entwicklung Negationen wirksam sind. Sartre verweist dazu einerseits auf den Prozess-Charakter der Industrialisierung und andererseits auf die ursprüngliche Knappheit. Eine „*rareté antérieure*“ [frühere Knappheit] bspw. an Rohstoffen vererbt sich auf spätere Generationen im Zuge der Industrialisierung und zieht „sekundäre Knappheiten“ nach sich.¹⁰³ Die Industrialisierung wird nach Sartre durch die Konzentration des Grundbesitzes in der Landwirtschaft ausgelöst, die eine Negation der Bauern als Bauern impliziert; diese verlassen die Dörfer und werden in den Städten arbeitslos und ein Vorrat von Arbeitskräften steht zur Verfügung. Dadurch werden auch die Dorfgemeinschaften aufgelöst, sodass die Bindung der Kirche in den Gemeinden geschwächt bzw. negiert wird, die durch Almosen für die Armen Schutzfunktion hatte. Es gilt: „ce soit sur la base des négations anciennes que se constituent les négations nouvelles“ [auf der Grundlage der früheren Negationen entstehen die neuen Negationen].¹⁰⁴ Trotz eines Wirtschaftswachstums kommt es zur weiteren Verarmung.¹⁰⁵ Sartre führt drei weitere Beispiele an: das der chinesischen Bauern, die einen Wald abholzen, das der Inflation des spanischen Goldes unter Philipp II. im 16. Jahrhundert und schließlich den Industriekapitalismus des 19. Jahrhundert.¹⁰⁶ Wie in jedem Kapitel arbeitet er in den Beispielen neue Aspekte heraus. So zeigt das erste Beispiel die Rückwirkung der materiellen Gegen-Finalität auf den Menschen und das zweite, wie sich die Praxis an die „*Eigengesetzlichkeit als Äußerlichkeit*“ der Praxis in der Materie anpassen muss.¹⁰⁷ Das dritte, das das Hauptthema des Abschnittes bildet, zeigt, wie schließlich die Materie Forderungen an das Individuum stellt. Es muss beachtet werden, dass es sich um Forderungen an Individuen handelt, sodass Sartre an diesem Punkt die individuelle Entfremdung diskutiert, auch wenn er dazu ein Beispiel anführt, das von einer Pluralität von Praxen und Reziprozitäten ausgeht, die zwar seriell stattfinden, jedoch „keine Organisation oder Abgestimmtheit“ voraussetzen.¹⁰⁸

¹⁰³CRD, S. 266; KDV, S. 165. Dass die Knappheit noch nicht gänzlich aufgehoben ist, sondern nur partiell totalisiert ist und damit neue Knappheiten hervorbringt, kann Sartre syllogistisch feststellen. Er muss dazu aber seine Theorie als wahr voraussetzen und nimmt an: (1) Nur Knappheit induziert menschliche Geschichte, d. h., wenn es Geschichte gibt, dann muss Knappheit vorherrschend sein. (2) Geschichte findet statt. Daraus folgt (3), dass Knappheit existiert. Zur Partikularität von objektivierten praktischen Totalisierungen vgl.: CRD, S. 271FN; KDV, S. 170FN.

¹⁰⁴CRD, S. 267; KDV, 166, geringfügige Abweichung der Übersetzung.

¹⁰⁵Catalano schreibt: „every cultural advancement redefines rather than eliminates its poor and oppressed.“ Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 119.

¹⁰⁶Zum spanischen Gold als „lebendiger Theorie“ äußert sich Sartre auch in: Sartre, Gavi und Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*, S. 91.

¹⁰⁷Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 103, vgl. auch S. 101.

¹⁰⁸Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 100, auch in der Serie herrscht „mangelnde Abgestimmtheit“ (S. 142) und „Inhomogenität der Vielheit“ (S. 177), in der Freiheit der Gruppe würde dagegen eine „abgestimmte, synthetische Praxis“ (S. 142) und eine „Homogenität von Entwurf und Realisierung“ (S. 203) herrschen. Die fehlende Realisierung ist durch das Praktisch-Inerte induziert. Zum Aspekt des Seriellen vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 122.

4.2.2 Von der Praxis zur Anti-Praxis

Das Andere der Praxis

Die Materie hat die Fähigkeit, „d’absorber et de retourner contre chacun la force de travail des autres“ [die Arbeitskraft des Anderen zu absorbieren und gegen jeden einzelnen zu kehren].¹⁰⁹ Wenn die Materie bearbeitet wird, erbt sie die Praxis des Menschen und wird so zur „Anti-Praxis“. Der Gebrauch des Präfixes „Anti-“ geht aus Sartres Bestimmung der „Anti-Dialektik“ an einer früheren Stelle hervor, an der er diese als „dialectique contre la dialectique (dialectique de la *passivité*)“ [Dialektik gegen die Dialektik (Dialektik der *Passivität*)]¹¹⁰ bezeichnet. Die *Anti-Praxis* ist demnach Praxis gegen die menschliche Praxis. Da sie aber selbst praktisch ist, d. h. *Anti-Praxis*, ist die materielle ebenso wie die menschliche Praxis dialektisch. Das Wechselverhältnis von Praxis und Materie ist metaphorisch im Akt des Siegelns ausgedrückt: „La cire *retourne* cet acte, son inertie reflète le *Faire* comme pur *être-là*.“ [Der Siegellack *kehrt* diesen Akt *um*, seine Trägheit spiegelt das *Tun* als reines *Da-sein* wieder.]¹¹¹ Das Siegeln ist von einer menschlichen Handlung konstituiert, die in das An-sich als Trägheit gerinnt; insofern ist sie nur atemporales Abbild der Praxis. Indem die Materie selbst zeitlich ist und den Gesetzen der Exteriorität gehorcht, kehrt sich durch das Siegel die Innerlichkeit als Gesetz der Exteriorität gegen die Menschen. Das Siegel oder die „significations comme impénétrabilité passive“ [Bedeutungen als passive Undurchdringlichkeit]¹¹² rufen ihrerseits, quasi selbst praktisch, Reaktionen hervor. Es ist die „Umkehrung“ der Praxis, sodass sie einerseits von dieser abhängig ist und sie spiegelt und andererseits neue Praxen konditioniert.

Qua Materie wird die Praxis aufgehoben und in eine Anti-Praxis überformt. Die Materie hat die Fähigkeit, „d’absorber et de retourner contre chacun la force de travail des autres“ [die Arbeitskraft des Anderen zu absorbieren und gegen jeden einzelnen zu kehren], denn jedem wird „son action volée et totalement déformée par le milieu où il l’inscrit“ [seine Aktion durch die Umwelt, in die er sie einprägt entzogen und vollständig deformiert].¹¹³ Die Funktion wird entäußert und nimmt in der bearbeiteten Materie ein Eigenleben an: damit wird erstens die Objektivität des Subjekts verändert und zweitens passt sich die Subjektivität den äußeren Bedingungen an und verinnert diese. Indem die Praxis Ausgangs- und Endpunkt der Bewegung ist schreibt Sartre:

„Il y a donc un mouvement dialectique et une relation dialectique, à l’intérieur de la *praxis*, entre l’action comme négation de la matière [...] et la matière [...] comme négation de l’action.“ [Innerhalb der Praxis gibt es also eine dialektische Bewegung und eine dialektische Beziehung zwischen der

¹⁰⁹CRD, S. 262; KDV, S. 161.

¹¹⁰CRD, S. 181, vgl. auch S. 181 FN2; KDV, S. 69, 69FN2; Vgl. auch den Eintrag „antidialectique“ in: SartreDict, „L’*antidialectique* ne désigne pas une autre dialectique mais le renversement et la déviation de l’action de l’homme sur la matière“.

¹¹¹CRD, S. 272; KDV, S. 171, die Übersetzung von „être-là“ mit „Da-sein“ darf nicht mit dem Heideggerschen „Dasein“, das Sartre mit „réalité humaine“ übersetzt, verwechselt werden.

¹¹²CRD, S. 289; KDV, S. 189–90.

¹¹³CRD, S. 262, 261; KDV, S. 161, 160.

Aktion als Negation der Materie (...) und der Materie (...) als Negation der Aktion.]¹¹⁴

Die Praxis entfremdet sich selbst, indem sie ihr eigenes Anderssein hervorbringt, das auf sie zurückwirkt. Wir können diesen Gedanken von Hegels PG her verstehen und als materialistische Interpretationen der idealistischen Bewegung deuten. So wie das Bewusstsein bei Hegel das An-sich-sein im Für-sich-sein aufhebt, entsteht die Negation der Praxis aus und inmitten der Praxis selbst. Jedoch gehorcht die Materie einer anderen Gesetzmäßigkeit als die Praxis, sodass der Mensch sich in ihr nicht wiederfindet, sondern entfremdet bleibt.

Die Praxis des Menschen unterscheidet Sartre von der Anti-Praxis der bearbeiteten Materie durch die Termini der „passiven Aktivität“ oder der „forme passivée de l'activité“ [passivisierten Form der Aktivität] und der „aktiven Passivität“ des Menschen oder von Gruppen.¹¹⁵ Das Substantiv unterscheidet das Subjekt vom Objekt: Aktivität oder Passivität; das Adjektiv zeigt an, ob es materiell (inert-passiv) oder menschlich (praktisch-aktiv) ist. Die Begriffe begegnen uns in variiertem Gebrauch, sodass auch den Menschen eine passive Aktivität zugesprochen wird. Der Grund hierfür liegt im Objektwerden des Menschen und der Subjektivierung der Materie.

Rückläufigkeit der bearbeiteten Materie

Chinesische Bauern: Sartres erste Beispiele im Zusammenhang mit dem Kapitel über die „bearbeitete Materie“ haben die Negation des Menschen durch die bearbeitete Materie und das Problem des Übergangs vom Positiven zum Negativen exponiert. Das nächste Beispiel zeigt, wie die Rückläufigkeit der Materie eine Anti-Praxis ausübt. Ausgangspunkt ist das Problem der Negativität: Chinesische Bauern haben seit Jahrhunderten Wald abgeholzt, um fruchtbares Land zu gewinnen und die Knappheit zu negieren; nun müssen sie mit Überschwemmungen ihrer Felder kämpfen, die eine Anti-Finalität der Materie konstituiert.¹¹⁶ Die Negativität oder sekundäre Knappheit besteht in „l'absence d'arbres“ [dem Fehlen von Bäumen], die als Schutz des Ackers dienen könnten.¹¹⁷

Egal, ob die individuelle Praxis plural oder gruppiert ist, gilt:

¹¹⁴CRD, S. 270; KDV, S. 168–9; vgl. auch: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 96; Knecht misinterpretiert dieses Verhältnis als „dialektische[] Einheit“, die Sartre gerade nicht vor Augen hat, da eine Totalität nur in einer und durch eine Praxis oder in einer bearbeiteten Materie, insofern die letzte durch die Praxis selbst praktiziert wird, möglich ist. Eine Einheit von Praxis und Anti-Praxis würde eine höhere Stufe der Dialektik implizieren, die gegen Sartres nominalistischen Ausgangspunkt seines Existentialismus spricht. Eine solche Einheit realisiert nur der absolute Geist oder entspricht der Perspektive Gottes. Vgl. Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 102. Vgl. später FN 66 in 5.2.

¹¹⁵Vgl.: CRD, S. 546, 584, 647; KDV, S. 476, 520, 590.

¹¹⁶Zum Problem von „unintended consequences“ vgl.: Robert K. Merton. „The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action“. In: *American Sociological Review* 1.6 (1936), S. 894–904, es scheint nicht als habe Sartre diesen Text gekannt; vgl. zu einer neueren Rezeption: Eugene Garfield. „The Unintended and Unanticipated Consequences of Robert K. Merton“. In: *Social Studies of Science* 34.6 (2004), S. 845–853; das Beispiel der chinesischen Bauern kommentiert auch: Christopher Turner. „The Return of Stolen Praxis: Counter-Finality in Sartre's "Critique of Dialectical Reason"“. In: *Sartre Studies International* 20.1 (2014), S. 36–44.

¹¹⁷CRD, S. 272–3; KDV, S. 170.

„Ces actions qui sont [...] à la fois *identiques* et *irréductibles*, s'unissent par la matière qu'elles unifient: à travers l'homogénéité moléculaire, la multiplicité des actions se fond dans la «communauté» de l'Être.“ [Die Aktionen, die (...) gleichzeitig *identisch* und *unreduzierbar* (sind), vereinigen sich durch die Materie, die sie vereinigen: vermittels der molekularen Homogenität verschmilzt die Vielheit der Aktionen zur «Gemeinschaft» des Seins.]¹¹⁸

Die individuelle Praxis ist bei allen die gleiche Andere, aber nicht dieselbe, da die jeweiligen Praxen nicht auf die anderen reduzierbar sind. Die Materie vereinigt sie. Es handelt sich noch um eine serielle Praxis, bei der ein Ziel verfolgt wird, das bei allen das gleiche, aber nicht gemeinsam ist. Damit ist es eine Vorform der Gruppen-Praxis. Wenn der vermittelnde Dritte fehlt, kann die Einheit der Individuen und das Ziel der gruppenartigen Praxis nur durch die Materie geschehen, sodass die Vereinigung negativ ist, und es sich um eine „fausse unité“ [falsche Einheit]¹¹⁹ handelt.

Sartre merkt an, dass nicht jede Praxis zu einer Gegen-Finalität führt, sondern dafür drei Bedingungen erfüllt sein müssen: Erstens braucht es eine „*disposition* de la matière“ [*Disposition* der Materie], sodass die Überschwemmungstendenz bereits in der Natur selbst vorgezeichnet ist und vom Menschen nur verschärft wird. Bspw. hätte ein schnelles Nachwachsen von Bäumen oder das Fehlen eines Flusses keine Überschwemmungen zur Folge. Zweitens muss gelten: „la *praxis* humaine devienne fatalité“ [die menschliche Praxis wird Fatalität]. In der Fatalität vermischen sich die „*précision*“ [Präzision] und „*systematique*“ [Systematik] der menschlichen Praxis mit der „*rigueur*“ [Unerbittlichkeit] der physikalischen Natur; sie ist quasi-intentionale Exteriorität, so, als ob ein personalisierter Gott ursächlich wäre.¹²⁰ Drittens setzt es voraus, dass „l'activité se poursuivre *ailleurs*“ [sich die Aktivität *anderswo* fortsetzen muss], d. h. sie muss seriell auch von anderen Praxen ausgeübt werden.¹²¹

Das Beispiel der chinesischen Bauern exponiert die Objektivität einer Vielheit von Praxen in Analogie zur individuellen Entfremdung als Ver-Anderung, die als Gegen-Finalität zur Praxis zurückläuft [re-currere]. Die Rückläufigkeit tritt aber nur auf, indem die synchronischen pluralen Praxen durch die Materie vereinigt und aufbewahrt [conservare] werden, sodass eine diachronischen Wirkung möglich wird.¹²²

Spanische Goldflucht: Sartres zweites Beispiel der bearbeiteten Materie baut darauf auf und arbeitete einen neuen Aspekt heraus. Wie nimmt die bearbeitete Materie ein

¹¹⁸CRD, S. 274; KDV, S. 173, ich übersetze „communauté“ mit „Gemeinschaft“ statt „Gemeinsamkeit“. Es sei angemerkt, dass eine Gruppenpraxis, im Gegensatz zu der hier beschriebenen seriellen Praxis, ihre Einheit qua Praxis und nicht qua Materie erhält.

¹¹⁹CRD, S. 274; KDV, S. 174. Vgl. zur „falschen Einheit“ oben FN 85 in 4.1.1.

¹²⁰Wir finden hiermit eine der Quellen wieder, die einen Aberglauben begünstigen: das Glück ist dem Menschen nicht immer günstig. Vgl.: TTP, Vorwort S.3: „Wenn die Menschen alle ihre Angelegenheiten nach bestimmtem Plan zu führen imstande wären oder wenn das Glück sich ihnen immer günstig erwiese, so stünden sie nicht im Banne eines Aberglaubens.“

¹²¹Vgl.: CRD, S. 273–4; KDV, S. 173; die serielle Aktion ist durch ein „anderswo“ gekennzeichnet. Vgl. auch: Betty Cannon. „Group Therapy as Revolutionary Praxis: A Sartrean View“. In: *Sartre Studies International* 11.1 (2005), S. 133–152, S. 136; und: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 122.

¹²²In der Einleitung bestimmt Sartre die Kultur aus Verschränkung von synchronischen und diachronischen Elementen. Vgl.: CRD, S. 168–72; KDV, S. 54–8.

Eigenleben an?¹²³ Er untersucht nun die Materie als „*praxis renversée*“ [umgekehrte Praxis].¹²⁴ Ausgangspunkt ist eine Reflexion über das Werkzeug als Instrument der menschlichen Praxis: „De fait, un outil est une *praxis* cristallisée et inversée par l’inertie qui la soutient“. [Ein Werkzeug ist nämlich eine kristallisierte Praxis, die durch die Trägheit, die sie stützt, umgekehrt ist].¹²⁵ Beim Werkzeug handelt es sich um eine „passive Einheit“ der Praxis, da es Ausgangs- und Endpunkt der Handlung verbindet. Es ist „kristallisiert“ und „invertiert“, weil das Siegel der Praxis in dem Trägen eingeprägt ist. Anhand des Werkzeugs kann Sartre das Verhältnis „de l’extériorité et de l’intériorité“ [der Exteriorität und der Interiorität]¹²⁶ genauer untersuchen: Das Werkzeug, als versteinerte, invertierte Praxis, lenkt die Praxis seines neuen Benutzers.

Die beiden Aspekte von Entäußerung und Rückverinnerung werden am Beispiel der Entwicklung der spanischen Goldpolitik im 16. Jahrhundert unter Karl V. und Philipp II. dargestellt, in der sich die menschliche Praxis einer Objektivität anpasst. Wie bei den chinesischen Bauern ist bei der spanischen Geldpolitik erklärungsbedürftig, welche Negation der positiven Entwicklung zugrunde liegt: Wie kann aus der positiven Entdeckung und Ausbeutung des peruanischen Goldes eine Verschlechterung der Lebensbedingungen innerhalb Spaniens folgen?¹²⁷ Zunächst handelt es sich beim Gold wie bei einem Werkzeug um eine „*praxis matérialisée*“ [materialisierte Praxis],¹²⁸ wenn Edelmetall eingeführt und chemisch behandelt wird, um reines Metall zu gewinnen. Sartre bezeichnet diesen Prozess auch als „le vestige d’une action passée“ [Spur einer vergangenen Aktion].¹²⁹

Die Münzen sind vom Menschen geschaffen und damit „*quantités humaines*“ [menschliche Quantitäten]:¹³⁰ Diese unterscheiden sich von der Quantität des physikalischen Objektes, aber basieren auf dieser. Das quantitative Gewicht der Münzen ist physikalisch bestimmbar, aber für die menschliche Praxis ist das Gewicht in Relation zum Fassungsvermögen der Schiffe relevant, die es von Mittelamerika nach Spanien bringen. Die physikalische wird durch den Menschen zur „menschliche(n) Quantität“.¹³¹ Diese ist materiell und praktisch. Auch das Mittelmeer, als Wasserweg, auf dem Waren und Gold gehandelt werden, wird zur „symbiose réelle de l’homme et de la chose“ [wirklichen Symbiose des Menschen mit dem Ding] und ist „conditionnant conditionné“ [bedingt bedingend].¹³² Gegenüber Vorherigem ist das Doppelverhältnis von Praxis und Inertheit neu, denn beim chinesischen Bauern wurde nur der Aspekt der Gegen-Finalität

¹²³Hartmann schreibt, dass „in metaphorischer Redeweise [...] die Materie als Akteur“ auftritt. Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 108.

¹²⁴CRD, S. 276; KDV, S. 176.

¹²⁵CRD, S. 296; KDV, S. 198. Vgl. zum Werkzeug auch: CRD, S. 196, 276, 278; KDV, S. 86, 175, 178.

¹²⁶CRD, S. 276; KDV, S. 176.

¹²⁷„Dans l’exemple choisi, comme dans ceux que nous citons plus haut, un héritage social se change en désastre, l’abondance elle-même [...] se tourne en négativité.“ [In diesem wie in dem früher zitierten Beispiel verwandelt sich ein gesellschaftliches Erbe in eine Katastrophe, und sogar der Überfluß schlägt (...) in Negativität um.] CRD, S. 277; KDV, S. 176

¹²⁸CRD, S. 278; KDV, S. 177.

¹²⁹CRD, S. 162; KDV, S. 47.

¹³⁰CRD, S. 278; KDV, S. 178.

¹³¹ In EN unterstreicht Sartre auch die menschliche Zutat zur physikalischen Quantität. Vgl. SN, Zweite Teil. Drittes Kapitel: Qualität und Quantität, Potentialität, Utensilität.

¹³²CRD, S. 280, vgl. auch S. 357, 411; KDV, S. 180, 266, 326FN.

exponiert, während nun die praktisch-inerte Totalität selbst untersucht wird. Sartre unterscheidet „deux types médiation humaine“ [zwei menschliche Vermittlungsarten], die es prägen: „[L]e premier, c'est une *praxis* commune, délibérée, synthétique [...] telle est la *politique* [...] [L]e second type de médiation humaine [...] est sériel.“ [Die erste ist eine beschlossene, gemeinsame, synthetische Praxis (...) das ist die *Politik* (...) (Die) zweite menschliche Vermittlungsart (... ist) serieller Natur.]¹³³ Die Politik Spaniens zielt auf den Import und das Horten von Gold, um den vermeintlichen Reichtum Spaniens zu vergrößern. Die Anti-Praxis entgegen der politischen Intention wird durch die Rückläufigkeit vermittelt. Das Gold hat gegenüber anderen Waren eine doppelte Bedeutung: Zunächst ist es Tauschware, die Arbeit erfordert, um es zu gewinnen und zu importieren, und deren Preis mit dem Angebot sinkt. Darüber hinaus ist Gold aber auch Werteinheit, die dazu dient, es mit anderen Gütern zu tauschen. Das Gold verliert dadurch seinen Gebrauchscharakter und wird zur Idee: „L'idée de la chose est dans la chose [...] elle est la chose même [...] [E]lle est la réverbération par la chose d'une *praxis*.“ [Die Idee des Dinges ist im Ding (...) sie ist das Ding selbst (...) (Sie ist) die Widerspiegelung einer Praxis durch das Ding].¹³⁴ Sartres Nominalismus und Monismus wird hier deutlich: Die Idee ist nichts, was außerhalb der Praxis steht, sondern ist durch die Praxis konstituiert. Gold als Werteinheit funktioniert nur, weil es als „une pétrification de l'acte“ [eine Versteinigung der Aktion]¹³⁵ seinen Grund in der individuellen Praxis findet.

Vor diesem Hintergrund können wir die zweite, serielle Vermittlungsart verstehen. Es könnte den Anschein haben, als greife Sartre auf die Theorie der Serie vor, die er erst im nächsten Abschnitt diskutiert. Man muss jedoch berücksichtigen, dass Sartre zwei Arten von Veränderung durch Serialität unterscheidet. Die erste, die wir im Beispiel des spanischen Goldes vor Augen haben, betrifft die individuelle Praxis und ist durch die Veränderung der Materie einer Vielzahl von Praxen und deren Rückläufigkeit bedingt: Jeder ist, indem die Materie die Praxen ver-ändert, Anderer als er selbst; die Anti-Praxis läuft plural zu ihm zurück. Die zweite wird in und durch die Serie bedingt: in ihr ist jeder Anderer des Anderen. Wir bezeichnen die erste, die das Verhältnis eines Subjekts zur Materie auszeichnet, als vertikale und die zweite, die die zwischenmenschliche Relation serialisiert, als horizontale Veränderung. Die Befreiung wird durch die Aufhebung dieser doppelten Alterität realisiert.

Im Beispiel des spanischen Goldes ist Sartre an der ersten Form, der individuellen Serialität interessiert, die das politische Unternehmen überlagert. „[L]es mêmes hommes [...] se constituent par rapport à la *praxis* commune *comme Autres*“. [Die gleichen Menschen (...) konstituieren sich in Bezug auf die gemeinsame Praxis *als Andere*].¹³⁶ Bei der Goldflucht handelt es sich um Verhalten als Anderer, das gegen das politische Unternehmen gerichtet ist: Der individuelle Händler ist daran interessiert, Waren illegal einzuführen, um Zölle zu vermeiden, und die Waren teurer zu verkaufen, da die Preise

¹³³CRD, S. 280 und 282; KDV, S. 180 und 182.

¹³⁴CRD, S. 280–1; KDV, S. 180–1. Vgl. FN 134 in 5.3.

¹³⁵CRD, S. 281; KDV, S. 182.

¹³⁶CRD, S. 282; KDV, S. 182.

aufgrund der Inflation gestiegen sind. Aus der Goldschwemme wird eine Goldflucht. Der Zirkularität von Praxis und Anti-Praxis liegt eine „humanisation“ [Humanisierung] der Materie zugrunde. Die Materie gewinnt eine neue Qualität und beginnt ein „*vie magiques*“ [magisches *Leben*]¹³⁷ zu führen. Sartre spricht auch von einer „quantité ensorcelée“ [verhexte(n) Quantität].¹³⁸ Er macht den „magischen“ Aspekt, der über den von Marx analysierten Fetischcharakter der Ware hinausgeht und das Positive in Negatives umschlagen lässt, anhand der Inflation deutlich.¹³⁹ Wenn man von einer gleichbleibenden Menge an Tauschwaren ausgeht und dieser eine bestimmte Menge Goldmünzen entspricht, führt eine Vergrößerung der absoluten Goldmenge zu einer Verteuerung der Waren. Verdoppelt jemand sein Vermögen durch Einfuhr von Gold, kann er nicht damit rechnen, dass er die doppelte Menge an Gütern kaufen kann, denn der Wert der einzelnen Münze ist gesunken. Gleichzeitig verarmen die abhängig Beschäftigten, die höhere Preise zahlen müssen, deren Löhne aber gering gehalten werden. Damit wird aus der Positivität des Goldwachstums eine Anti-Praxis. Sartre zufolge tritt die Inflation auf, weil der Goldvorrat eine „totalité-fantôme“ [Phantom-Totalität] ist: „[I] s’agit *d’une part* d’un lien mécanique. Mais *d’autre part* il y a action dialectique du tout sur les parties“ [(*E*)*in*erseite handelt es sich um eine mechanische Verbindung, *andererseits* aber findet eine dialektische Einwirkung des Ganzen auf die Teile statt].¹⁴⁰ Die „mechanische Verbindung“ ist der Prozess der Anhäufung des Goldes in Spanien; das „dialektische Einwirken“ des Ganzen auf die Teile ist durch die Totalität der gesamten Goldmenge möglich, die auf der Rückläufigkeit und Alterität basiert.¹⁴¹ Durch die Inflation kann eine positive Bereicherung von Individuen zur Verarmung von anderen Bevölkerungsteilen führen, wenn deren Kaufkraft durch die Mehrung der Goldmenge verringert wird. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts steigt laut Sartre das Lohnniveau wieder, nachdem Arbeiter wegen Epidemien und Hungersnöten knapp geworden sind. Die Finalität, die Löhne zu senken, bringt, vermittelt der Alterität, in der Materie das Gegenteil des intendierten Ziels hervor und wird Gegen-Finalität.¹⁴² Damit widerspricht sich die Materie selbst: Das Gold, das in Folge seiner Akkumulation zur Entwertung der Einzelmünzen und damit des Wertes der Arbeit führt, verringert durch Hungersnöte die Zahl der verfügbaren Arbeitskräfte. Das führt zu einer Verteuerung der Arbeitskraft, die der Entwertung der Münzen entgegenwirkt, aber den

¹³⁷CRD, S. 283; KDV, S. 183.

¹³⁸CRD, S. 480; KDV, S. 404.

¹³⁹Vgl.: Karl Marx. *Das Kapital (Erster Band)*. 3. Aufl. Berlin: Dietz, 1953, Erstes Buch. Erster Abschnitt. Erstes Kapitel. 4. Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis; vgl. auch: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 130, wo Catalano darauf hinweist, dass „fetishism could not work if it were a mere subjective projection onto commodities. Mystification exists within the commodity itself.“ zum Fetischcharakter vgl. auch: Ingbert Knecht. „Seriality: A Ground for Social Alienation?“ In: *Jean-Paul Sartre : Contemporary Approaches to His Philosophy*. Hrsg. von Hugh J. Silverman und Frederick A. Elliston. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1980, S. 188–208.

¹⁴⁰CRD, S. 285, 284; KDV, S. 185.

¹⁴¹CRD, 283, dass die Inflation anderen als rein mechanischen Gesetzen der Exteriorität gehorcht, wird bei einer Preisspekulation deutlich, die durch projektives Verhalten bedingt ist. Seit der Finanzkrise 2007 ist die Geldpolitik der Europäischen Zentralbank (EZB) ein entsprechendes Beispiel, die eine Vermehrung der Geldmenge und eine Verminderung des Werts der einzelnen Geldnote oder der Schulden zur Folge hat. KDV, S. 183.

¹⁴²CRD, S. 285; KDV, S. 186.

Interessen der Unternehmer entgegengesetzt ist. Wie die Praxis des Menschen eine Anti-Praxis verursacht, so induziert auch die Anti-Praxis eine entgegengesetzte Praxis, sodass es gerechtfertigt ist, dem Inerten den Status des Praktischen zuzugestehen. Wie beim Goldvorrat handelt es sich auch bei der Verknappung der Arbeitskräfte um eine Pseudo-Totalität, mit dem Unterschied, dass beim Gold eine Vermehrung zu einer Verminderung, eine Verringerung der verfügbaren Arbeitskräfte aber zu einer Steigerung des Wertes der einzelnen Arbeitskraft führt. Sartre fasst zusammen: „Ainsi l’abondance produit la dévalorisation et la conséquence en est que le matériel humain se raréfie; du coup la rareté revalorise les molécules sociales.“ [Der Überschuss (des Goldes) bringt also die Entwertung hervor, und die Folge davon ist, daß das Menschenmaterial knapp wird; sofort wertet die Knappheit die gesellschaftlichen Moleküle wieder auf.]¹⁴³ Sprachlich ist die dialektische Zirkularität durch das Präfix ausgezeichnet: valorisation, dé-valorisation und re-valorisation.

Sartre schließt die Bemerkungen mit „la nature de réification“ [der Natur der Verdinglichung]:

„[C]e n’est pas une métamorphose de l’individu en chose [...], c’est la nécessité qui s’impose au membre d’un group social [...] de vivre son appartenance au groupe et [...] à la société entière comme un statut moléculaire.“ [Sie ist keine Verwandlung des Individuums in ein Ding, (...) sondern sie ist die Notwendigkeit, die sich dem Mitglied einer gesellschaftlichen Gruppe (...) aufzwingt, seine Zugehörigkeit zu dieser Gruppe und (...) zu der ganzen Gesellschaft als einen molekularen Zustand zu erleben.]¹⁴⁴

Die „Verdinglichung“ betrifft nicht das Individuum gegenüber der Materie, sondern das Verhältnis zum Anderen und folgt aus der Totalität der bearbeiteten Materie, insofern in dieser die einzelne Veränderung durch diejenige der Anderen bestimmt wird. Sartre spricht von einem „molekularen Zustand“: Jeder ist Molekül, und die Einwirkung auf den Anderen erfolgt mittels Gesetzen der Exteriorität.¹⁴⁵ Die Menschen werden einander zu Dingen; die Materie ihrerseits wird praktisch.

4.2.3 Sartre, Hegel und Marx und das Überformen der Materie

An dieser Stelle lässt sich ein vorläufiges Fazit der Theorie der Objektivierung und der Objektivität im Praktisch-Inerten ziehen. Das Subjektwerden der Materie werden wir im nächsten Abschnitt weiter verfolgen. Sartre spricht von der „aliénation primitive“ [ursprüngliche Entfremdung]¹⁴⁶, die er im Zusammenhang mit der individuellen Praxis

¹⁴³CRD, S. 287, zum Selbstwiderspruch der Materie vgl. auch S. 303, eine ähnliche sich selbst widersprechende Bewegung macht Sartre auch im Kapitalismus aus, der versucht, die Produktivität zu steigern, indem die Gehälter gesenkt werden oder Maschinen Arbeiter ersetzen. Das hat jedoch eine Verringerung des Absatzmarktes zur Folge. Vgl. S. 324FN; KDV, 187, 205, 229FN.

¹⁴⁴CRD, S. 286; KDV, S. 186-7. Vgl. zur Verdinglichung schon oben FN 86 in 4.1.2.

¹⁴⁵„En un mot, l’altérité vient aux choses par les hommes et retourne des choses vers l’homme sous forme d’atomisation: c’est l’Autre qui produit les fuits de l’or.“ [Mit einem Wort, die Alterität kommt durch die Menschen zu den Dingen und kehrt als Atomisierung von den Dingen zum Menschen zurück: Der Andere bringt die Goldflucht hervor.] CRD, S. 289; KDV, S. 190.

¹⁴⁶CRD, S. 236, 274; KDV, S. 132, 174, vgl. oben FN 48 in 4.1.2.

im Milieu der Knappheit eingeführt hat. Die Perspektive der seriellen Veränderung von individuellen Praxen kann untersucht werden, insofern die Pluralität von Praxen berücksichtigt ist. Sartres grundlegende These ist: „[L]’objectivation est aliénation.“ [Die Objektivierung ist Entfremdung.]¹⁴⁷ Wie wir betont haben, wollen wir drei Formen von Entfremdung unterscheiden: eine Entfremdung durch Ausbeutung, die Marx untersucht, eine Entfremdung durch Rückläufigkeit, die sich individuell und zwischenmenschlich manifestiert, und schließlich eine radikale Entfremdung, in der die Praxis selbst, d. h. die Interiorisierung affiziert wird.

Durch die Anti-Praxis können wir die zweite Form verstehen: Die Interiorität entäußert sich, d. h. die Objektivierung wird Objektivität; diese wird verändert, weil eine Pluralität von Praxen auf das praktisch-inerte Feld einwirken und die Materie Praxen absorbieren kann. Dadurch entsteht das praktisch-inerte Feld, das qua Anti-Praxis auf die Menschen zurückwirkt. Die Handlungsintention kommt so erstens nicht zur Deckung mit dem Handlungsergebnis und dieses zwingt zu neuen Praxen, die nicht intendiert waren. Die Materie jedenfalls ist der Praxis gegenüber konfrontativ.

Damit grenzt Sartre sich markant von Hegel und vor allem vom Marxismus ab. An Hegel kritisiert Sartre dessen Idealismus, bei dem das Subjekt sich entäußert, um sich schließlich am Ende der dialektischen Bewegung im Subjekt-Objekt aufhebt. Die Objektivierung, und synonym dazu die Entäußerung, die aus der Subjektivität folgt, wird im Geist als Moment aufgehoben. Aber: „[L]’erreur de Hegel a été de croire qu’il y a en chacun *quelque chose* à objectiver et que l’œuvre reflète la particularité de son auteur.“ [Hegels Irrtum bestand in der Annahme, daß es in jedem etwas zu objektivieren gebe und daß das Werk die Besonderheit seines Urhebers widerspiegeln.]¹⁴⁸ Sartre geht, anders als Hegel, bei dem die Materie nur das Anderssein des Geistes ist, von einer echten Konfrontation des Menschen mit der Materie aus. Das Subjekt siegelt die Materie und eignet sie sich an: Die Objektivität hat aber nicht nur ideellen Status, sondern ist real; das Subjekt findet sich seinem Anderssein gegenüber. Da das Andere eine eigene Dynamik hat und anderen Gesetzen als das Subjekt gehorcht – Exterioritäts- im Gegensatz zu Interioritätsgesetzen –, führt die Materie ein Eigenleben und die Dichotomie von Für-sich-sein und An-sich-sein oder Praxis und Anti-Praxis kann nicht abschließend aufgehoben werden.¹⁴⁹

Damit kann Sartre natürlich auch nicht Hegels Theorie des Eigentums folgen, auf die wir im nächsten Kapitel zu sprechen kommen. Bei Hegel ist es „Sphäre der Freiheit“, wie Hartmann schreibt:¹⁵⁰ das Selbst kehrt im Aneignen des Eigenen zu sich selbst zurück. Hartmann spricht im Zusammenhang mit Hegel von einer „Formierung“ und einer „ideelle[n] Aneignung“, bei dem sich das Subjekt letztlich selbst erkennt und in sich

¹⁴⁷CRD, S. 274; KDV, S. 174; vgl. schon „l’aliénation comme règle de l’objectivation“ CRD, S. 263; KDV, S. 161. Im Sinne der hier vorgetragenen Interpretation, die drei Dimensionen der Entfremdung untersucht, meint Sartre damit zunächst: „L’objectivation est altérée“.

¹⁴⁸CRD, S. 224; KDV, S. 118.

¹⁴⁹ Birt weist darauf hin, dass Sartre in diesem Punkt näher an Marx als an Hegel ist: Birt, „Alienation in the later philosophy of Jean-Paul Sartre“, S. 304–6; vgl. zur Objektivierung und Entfremdung bei Marx und Hegel auch: Howie, „Alienation and Therapy in Existentialism: A Dual Model of Recognition“, S. 65.

¹⁵⁰Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 114/117.

zurückkehrt.¹⁵¹ Anders dagegen Sartre: Hier ist das Eigentum unaufhebbares Anderes des Subjekts, insofern die Objektivierung zu An-sich-Sein erstarrt ist.¹⁵² Man eignet sich damit Anderes, als man selbst, ist an: Das Eigentum, das Sartre anhand des Interesses beschreibt, ist daher „l'être-hors-de-soi matériel dans le milieu de l'Autre et la venue de soi-même à soi comme Autre que soi.“ [materielle(s) Außer-sich-sein im Medium des Anderen und Zu-sich-selbst-kommen als Anderer als man selbst].¹⁵³ Sartre spricht nicht von einer Formierung, sondern immer von einer „Transformation“ [Überformung]: Das Subjekt überformt die Materie und vice versa, indem diese Anti-Praxis wird. Es wird das Andere des Anderen und kann sich nicht selbst gewinnen; auch die Selbsterkenntnis scheitert so, denn es kann sich nur als An-sich-Sein betrachten. Statt wie bei Hegel in diesem Prozess einer teleologischen Entwicklung zur Ganzheit zu folgen, wird man sich nach Sartre dadurch unaufhebbar fremd. Der Zustand der Freiheit, die in dem im Anderen zu sich selbst findet, wird daher bei Sartre nie erreicht. Statt zu einer Aufhebung im Geist, kommt die CRD am Ende zur Geschichte, in der Subjekte und das Praktisch-Inerte unauflöslich wechselwirken. Sartres Theorie ist eine der dynamischen Freiheit, statt eines statischen Zustandes als Endpunkt.¹⁵⁴ Sartre weicht auch von Marx ab:

„[C]ette aliénation primitive ne traduit pas d'abord l'exploitation [...] mais la matérialisation de la récurrence.“ [Diese ursprüngliche Entfremdung bringt zunächst nicht die Ausbeutung (...) sondern die Materialisierung der Rückläufigkeit mit sich.]¹⁵⁵

Sartre unterscheidet also die Entfremdung qua Ausbeutung von einer Entfremdung durch „Rückläufigkeit“ [récurrence]. Die erste hat Marx insbesondere in seinen ökonomisch-philosophischen Manuskripten untersucht, die man als eine Phänomenologie der Entfremdung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft auffassen kann. Die zweite, die individuelle Entfremdung durch Rückläufigkeit, die die grundlegende Art der Entfremdung ist, betrachtet Sartre.¹⁵⁶ In einer Fußnote schreibt Sartre über die beiden Arten der Entfremdung:

„Mais bien que l'exploitation comme aliénation s'inscrive avec ses particularités propres dans la matérialité et s'y mêle indissolublement à

¹⁵¹Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 97, aber auch S. 114; Vgl. auch den Eintrag „Entäußerung“ in: Ritter, Gründer und Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.

¹⁵²Daher ist auch eine Unterscheidung in Produktionseigentum und „nicht-produktive(s) Privateigentum als Sphären der Freiheit“ überflüssig; Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 117, zwar schwingt bei Sartre die Kritik am Ausbeutungsverhältnis einer Klassengesellschaft offensichtlich mit, aber sie tritt hinter eine Fundamentalanalyse zurück. Sein Anliegen ist, die phänomenologisch-ontologische Struktur der Bindung an die Materie in Interesse und Schicksal zu erörtern.

¹⁵³CRD, S. 325; KDV, S. 230.

¹⁵⁴Vgl. Abschnitt 6.

¹⁵⁵CRD, S. 274; KDV, S. 174; vgl. zur Unterscheidung von der „exploitation capitaliste“ CRD, S. 296; KDV, 198, wir werden eine dritte, noch grundsätzlichere Art der Entfremdung kennenlernen, die an Sartres Theorie des Werts in EN anschließt.

¹⁵⁶Bei Marx ist die Entfremdung qua Rückläufigkeit in der Verselbstständigung des Produkts angebahnt. Eine systematische Untersuchung des praktisch-inerten fehlt jedoch. Zur Unterscheidung „der Entfremdung der Arbeitstätigkeit und [der] Entfremdung als Verselbstständigung des Produkts“ bei Marx vgl.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 109; vgl. zum Verhältnis von Sartre zum Marxismus auch den Sammelband: Emmanuel Barot, Hrsg. *Sartre et Le Marxisme*. Paris: La Dispute, 2011.

l'aliénation par récurrence, celle-ci n'est pas réductible à celle-là: la première définit le rapport des formes de production aux forces productives dans une société historique et concrète: la seconde, bien que n'apparaissant qu'à un certain niveau technique sous l'aspect considéré, est un type permanente de séparation *contre lequel* les hommes s'unissent et qui les ronge dans leur union même.“ [Aber obwohl die Ausbeutung sich der Materialität als Entfremdung mit ihren eigenen Merkmalen aufprägt und sich in ihr unlöslich mit der Entfremdung durch Rückläufigkeit vermischt, ist diese nicht auf jene reduzierbar. Die erstere bestimmt das Verhältnis der Produktionsformen zu den Produktivkräften in einer konkreten historischen Gesellschaft, die zweite, obwohl sie nur auf einer bestimmten technischen Stufe auftritt, ist eine permanente Spaltung, *gegen die* sich die Menschen vereinigen und die sie in ihrer Einheit untergräbt.]¹⁵⁷

Entfremdung durch „Ausbeutung“ ist also nicht dieselbe wie „Entfremdung durch Rückläufigkeit“. Die erste ergibt sich aus dem Verhältnis der Produktionsverhältnisse wie sie Marx analysiert, aber ist in der zweiten logisch fundiert. Knecht kann daher schreiben: „Bei Sartre ist die Entfremdung prinzipieller [als bei Marx] ausgewiesen.“¹⁵⁸ Allan weist darauf hin, dass Sartre den Marxismus „for confusing proximate [Anm.: die Produktionsverhältnisse] and ultimate sources [Anm.: die Praxis gegenüber der Materie] of alienation“ kritisiert. Die Marxisten haben übersehen, dass die „necessary condition [of alienation], *rareté*, remains even on the far side of capitalism's demise.“¹⁵⁹ Daher werden auch weder die Entfremdung qua Rückläufigkeit noch die Forderung bzw. das Interesse in einer sozialistischen Gesellschaft aufgehoben.¹⁶⁰ Notwendige Bedingung jeder Entfremdung ist nicht die Ausbeutung, wie die Marxisten glauben, sondern die Knappheit, die bereits mit der Praxis gegeben ist. So ist in der Konfrontation von Praxis und Materie immer Entfremdung möglich. Die „Entfremdung durch Rückläufigkeit“ oder „Entfremdung durch Wieder-kehr“¹⁶¹ ist die vertiefte Form der individuellen Veränderung, die nur vor dem Hintergrund einer Pluralität von Praxen möglich wird. Das Ziel könnte gemeinsam sein, aber ist, da der vermittelnde Dritte fehlt, nicht als solches reflektiert. So werden alle gleichermaßen entfremdet und zum Anderen: In der Materie ist jede Praxis andere als sie selbst, und daher ist auch die Praxis von allen andere.

¹⁵⁷CRD, S. 274 und 274-5FN; KDV, S. 174 und 174FN. Vgl. oben FN 86 in 3.1. Es ist zu bemerken, dass auch in einer sozialistischen Gesellschaft die Entfremdung nicht notwendigerweise verschwindet. Lediglich die Entfremdung durch Ausbeutung soll dort beseitigt werden, denn die Rückläufigkeit bleibt bestehen. Daher Sartres rhetorische Frage: „La disparition des formes capitalistes de l'aliénation doit-elle s'identifier avec la suppression de toutes les formes d'aliénation?“ [Ist das Verschwinden der kapitalistischen Formen der Entfremdung mit der Beseitigung aller Entfremdungsformen gleichzusetzen?](CRD, S. 412FN; KDV, S. 328FN) Wir müssen diese Frage verneinen. Vgl. auch Knecht, der eine Bezug zur Serie, die später diskutiert wird, herstellt: Knecht, „Seriality: A Ground for Social Alienation?“, S. 203: „([A]lienation by recurrence is a state of affairs that can appear in any conceivable society, so long as the conditions of the series are given.“ Wir möchten nuancieren: „so long as the conditions of *serialisation* are given“.

¹⁵⁸Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 31; Vgl. auch: Birt, „Alienation in the later philosophy of Jean-Paul Sartre“, u. A. S. 304; vgl. schließlich: Collamati, „Alienation Between the Critique of Dialectical Reason and the Critique of Economic Reason“.

¹⁵⁹Allan, „Sartre's Constriction of the Marxist Dialectic“, 101, vgl. auch ob FN 50 in 4.1.1.

¹⁶⁰Vgl.: CRD, S. 298FN, 320; KDV, S. 200FN, 224.

¹⁶¹Vgl. das Lateinische „*recurrere*“, das laut Wörterbuch „wiederkehren“ oder „zurückkehren“ bedeutet.

Es wird eine zweifache Dimension der Alterität und damit eine doppelte Ver-Änderung induziert: Einerseits wird, vertikal, die eigene Praxis andere, indem sie An-sich-Sein wird; andererseits wird damit möglich, dass diese gegenüber der Praxis eines anderen Gleichen horizontal ver-ändert ist, wenn sie Für-Andere-Sein wird.¹⁶² Es ist hier das vorgezeichnet, was Sartre später als serielle Entfremdung des Individuums in der Serie untersucht, wo er ebenso den Terminus der „Rückläufigkeit“ verwendet. Im Fall der Serie findet jedoch eine Entfremdung der Praxis selbst in der und durch die Serie statt: Der Andere ist Anderer qua Serie. Dagegen ist hier die Praxis in der und durch die Materie seriell entfremdet, insofern die Materie die Objektivierung alle Praxen ver-ändert. Logisch geht die individuelle, serielle Entfremdung der zwischenmenschlichen, seriellen Entfremdung durch die Serie voraus; beiden ist die „Entfremdung durch Rückläufigkeit“ gemein. Beide Entfremdungen können in einer Gruppen-Praxis überwunden werden, wenn die Menschen sich gegen die Entfremdung vereinen: erstens gegen die Serialität der Serie und zweitens gegen die Rückläufigkeit der bearbeiteten Materie.

¹⁶²Wir kommen darauf in Abschnitt 7 zu sprechen. Vgl. auch: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 111.

Kapitel 5

Individuelle Entfremdung

Die Themen dieses Kapitels stehen im Zentrum von Sartres Theorie der individuellen Entfremdung. Daher lohnt es sich, einen kurzen Blick auf den bisher zurückgelegten Weg zu werfen. Die regressive und progressive Methode hat uns einerseits, regressiv, zurück zur Praxis und in einer vertiefenden Bewegung zu den weiteren Bestimmungen der Handlung geführt: andere Praxen und die Rückwirkung mit der Materie; andererseits haben wir progressiv beobachtet, wie mit der dialektischen Methode der Untersuchungsgegenstand wechselt: als Agens der progressiven Handlung erscheint immer weniger das Subjekt, sondern das Objekt.¹ Subjekt und Objekt tauschen ihre Rollen und neben der Objektivität der Praxis, also dem Resultat, wird ebenso die Objektivierung der Praxis ver-ändert. Wir werden in diesem Kapitel sehen, wie die Subjektivität in der Objektivität ihr Anders-sein findet; auf dieser Basis definiert Sartre Forderung [exigence], Interesse und Schicksal. Danach wollen wir untersuchen, wie sich Freiheit in Notwendigkeit verkehrt und wie die Subjektivität einerseits konkretisiert ist und wie sie andererseits entfremdet wird.² Es wird nicht nur ver-ändert, *was* entäußert wurde, sondern damit auch, *was* und *wie* verinnert wird. Im nächsten Abschnitt werden wir versuchen, auf dieser Basis eine radikale Form der Entfremdung zu definieren.

¹Wir orientieren uns an Hegels PG, in der erstens jedes Kapitel eine Dialektik von Subjekt und Objekt durchspielt und in der Hegel zweitens vom III. zum IV. Kapitel übergeht von der Bestimmung des Objekts durch das Bewusstsein (und vice versa) zur Bestimmung des Bewusstseins seiner selbst. Kapitel V. untersucht dann die Subjekt-Objekt Aufhebung. In Sartres CRD kann man Teil A/B von Buch I als Untersuchung des Subjekts und Teil C und Teil D als Betrachtung der individuellen und zwischenmenschlichen Subjektivität qua Strukturen des Objekts auffassen. In Buch II wird die (zwischenmenschliche) Freiheit (der Gruppe) erörtert, die der Überwindung der Subjekt-Objekt Dichotomie bei Hegel entsprechen würde. Diese ist aber, im Gegensatz zur Hegelschen Aufhebung im absoluten Geist, nur durch eine temporäre Aufhebung der Freiheit gekennzeichnet. Unsere Darstellung der „Phänomenologie“ orientiert sich in diesem Punkt an Hyppolite: [Genesis of PS](#); vgl. bspw. auch: McDowell, *Mind and world*.

²Bekanntlich lehnt Sartre ab, dem Bewusstsein eine Psyche zuzuschreiben. (Vgl. bereits: Sartre, „[Die Transzendenz des Ego](#)“; und auch: EN, Zweiter Teil. Erstes Kapitel. V.) Das Ego ist Objekt des Bewusstseins und damit vom Bewusstsein verschieden. Das personale Bewusstsein ist pure nichtende Vermittlung zwischen zwei Zuständen des Äußeren und damit leer; man entdeckt sich durch die Welt. Vgl. auch: Misrahi, „[Pour une phénoménologie existentielle intégrale](#)“, S. 289: „La personnalité vient à la conscience par le monde“.

5.1 Forderung, Interesse und Schicksal

Die Materie wird praktisch und übt so eine Anti-Dialektik qua Anti-Praxis aus. Der Mensch und die Materie „échantent [...] leurs qualités et leurs status“ [tauschen ihre Qualitäten und ihre Rollen].³ Der Mensch wird quasi-inert oder reaktiv, während die Materie quasi-spontan oder aktiv wird. Sartre erreicht nun den Punkt, an dem „la domination de l’homme par la matière travaillée“ [die Beherrschung des Menschen durch die bearbeitete Materie] in den Mittelpunkt rückt.⁴ Er macht kontradiktorisch plausibel, wie das „einseitige Interioritätsband“ der Praxis korrumpiert wird: „Si [...] les individus [...] étaient seulement [...] une libre *praxis* organisant la matière, le lien d’intériorité demeurerait univoque“. [Wenn die Individuen nämlich (...) lediglich eine freie Praxis zur Organisierung der Materie wären (...) (dann) bliebe das Interioritätsband einseitig].⁵ Wir haben aber schon gesehen, dass die Praxis durch das praktisch-inerte Feld überformt ist, sodass sich eine „fausse réciprocité“ [falsche Wechselseitigkeit] zwischen dem Menschen und der Materie statt des „einseitigen Interioritätsverhältnisses“ einstellt. Daher ist die Praxis selbst nicht mehr „freie Organisation“; sie wird unfrei.⁶ Wir wollen nun den Forderungscharakter der Materie sowie das Interesse und das Schicksal untersuchen, die die „freie Organisation“ einschränken und die Praxis bedingen.

5.1.1 Forderung

Sartre hat zu Beginn die menschliche Praxis in Konfrontation mit der Materie betrachtet. Nun verschiebt sich vor dem Hintergrund einer Pluralität von Praxen der Schwerpunkt zur Materie hin. Die Anti-Praxis und das Eigenleben der bearbeiteten Materie werden konkretisiert. Es geht darum, zu zeigen, dass die bearbeitete Materie nicht nur eine Anti-Finalität ist, sondern auch „exigences“ [Forderungen] an die Praxis des Menschen stellt: Damit wird der Mensch „le produit de son produit“ [das Produkt seines Produkts].⁷ Die Verhältnisse zwischen dem Menschen und der Materie kehren sich um: Der Mensch ist nun „aktive Passivität“ und die Materie „passive Aktivität“.⁸ Wir können Sartres Gedanken wieder mit Marx und Engels vergleichen: bei diesen ist der Mensch das Produkt der gesellschaftlichen Verhältnisse.⁹ Zwar beginnt auch Marx mit dem natürlichen Verhältnis des Menschen zur Umgebung, aber dann geht er sogleich zu einer Theorie der Bedingtheit des menschlichen Bewusstseins durch sein

³CRD, S. 296; KDV, S. 197, geringfügig abweichende Übersetzung.

⁴CRD, S. 295; KDV, S. 196. Vgl. auch: „[C]e que nous devons étudier à présent, c’est l’homme en tant qu’il est dominé par la matière ouvree.“ [Jetzt müssen wir den Menschen untersuchen, wie er von der bearbeiteten Materie beherrscht wird.]CRD, S. 296; KDV, S. 196 Königs Übersetzung von „matière ouvree“ und „matière travaillée“ mit „bearbeitete Materie“ ist durch die Übereinstimmung der Funktion der beiden Ausdrücke gerechtfertigt.

⁵CRD, S. 296; KDV, S. 197. Schematisch können wir das folgendermaßen festhalten: $A \rightarrow B$. Vgl. zur kontradiktorischen Aussage, dass „le lien d’intériorité univoque“ durch das Praktisch-Inerten verändert wird, auch: CRD, S. 328; KDV, S. 233; zur „fausse réciprocité“: CRD, u. a. S. 298, 328; KDV, S. 200, 233

⁶Aus FN 5 wird: $\neg B \rightarrow \neg A$.

⁷Vgl. bspw.: CRD, S. 295–6; KDV, S. 196–7; vgl. zum „Produkt seines Produkts“ auch QM, S. 88, 96, 102; Sartre 1964.

⁸CRD, S. 299, vgl. auch S. 296; KDV, S. 201, 197.

⁹Vgl.: Karl Marx. „Die deutsche Ideologie“. In: *Marx-Engels-Werke*. Bd. 3. Werke. Berlin: Dietz, 1978, S. 5–530, S. 27: „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“

gesellschaftliches Sein über. Der erste Schritt der dialektischen Zirkularität, der von der Praxis zur bearbeiteten Materie führt, wird dabei ausgeblendet; der Mensch ist immer schon Objekt, obwohl er, wie Sartre zu zeigen versucht, Subjekt ist, das gegenüber der Materie zum Objekt wird.¹⁰

Es gilt zu zeigen, wie „une transformation perpétuelle de l'exigence de l'homme par rapport à la matière en exigence de la matière par rapport à l'homme“ [eine ständige Umwandlung der Forderungen des Menschen gegenüber der Materie in Forderungen der Materie gegenüber dem Menschen] stattfindet.¹¹ Der Mensch wird den Forderungen der Materie „homogène“ [homogen], denn er passt sich in einer dialektischen Zirkularität einander an; die Materie wird „extériorité intériorisée“ [verinnerte Exteriorität], die „réextérioriser“ [rückentäußert] wird; dem Prozess liegt die entäußerte Interiorität qua Praxis zugrunde.¹²

Sartre kommt wieder auf das Werkzeug zurück, in dem die entäußerten Interiorität manifestiert ist:

„[C]ette demande d'un outil [...] devient [par sa matérialité] *exigence* parce qu'elle reçoit le double caractère d'altérité et de passivité.“ [Der Auftrag eines Werkzeug (...) wird (durch seine Materialität) *Forderung*, weil er den doppelten Charakter von Alterität und Passivität erhält.]¹³

Wir wissen schon, dass das Werkzeug invertierte, passivisierte Praxis ist.¹⁴ Neu ist die Forderung des Werkzeugs, die sich an jeden richtet: Diese ist einerseits wegen der Materialität passiv-inert; sie ist andererseits Alterität, weil das Werkzeug eine Praxis absorbiert, die in der Materie ver-ändert ist. Gegenüber dem Werkzeug ist jeder „*autre que lui* [...] *Autre que lui-même*“ [anders als er (... und) Anderer als er selbst].¹⁵ An die Stelle einer „freien Organisation“ tritt die Anpassung an die Dimension der Alterität; wir haben damit den Bereich der Selbst- zugunsten der Fremdbestimmung verlassen.¹⁶ Die Handlungsoptionen des Menschen werden durch das Werkzeug eingeschränkt und zugleich erweitert; sie werden „*possibilités mortes*“ [tote Möglichkeiten] bzw. der Mensch steht „*désignation morte d'inertie*“ [toten Trägheitsbezeichnungen] gegenüber.¹⁷ Diese muss der Benutzer neu beleben. Bspw. lässt sich eine Schraube ohne Schraubenzieher nicht lösen, und zugleich erschließt sich mit diesem eine potentielle Handlung. Hier lässt sich eine Vertiefung der Position der CRD gegenüber EN ausmachen, die auf dem Vermittlungscharakter der Materie beruht: nach EN ist der Andere der „Tod meiner Möglichkeiten“;¹⁸ in CRD wird diese Funktion durch den Anderen induziert und

¹⁰Wir haben oben darauf hingewiesen (Vgl. 3.1.3), dass bei Marx das Element der Subjektivität exponiert, aber nicht durchgeführt ist.

¹¹CRD, S. 276; KDV, S. 175, ich übersetze „Forderungen“ statt „Anforderungen“.

¹²CRD, S. 301; KDV, S. 203.

¹³CRD, S. 296, 298; KDV, S. 198, 199.

¹⁴Vgl. oben FN 125 in 4.2.2.

¹⁵CRD, S. 298; KDV, S. 199.

¹⁶ Knecht schreibt im Kontext der Forderung: „Andersheit wird als Gegensatz zu Selbstheit verwendet.“ (S. 111) Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, vgl. zur Selbst- und Fremdbestimmung S. 128, 113.

¹⁷CRD, S. 297; KDV, S. 198.

¹⁸EN, u. a. S. 322/476, 323/477, 330/487.

materiell vermittelt. Das Werkzeug stellt Forderungen und Imperative an den Handelnden. Diese sind durch die Praxen geschaffen, und zugleich kann nur eine Praxis diese Forderungen enthüllen und re-instantiieren, weshalb Sartre schreibt: „[C]’est à travers les hommes et par eux que ces exigences apparaissent“. [(V)ermittels der Menschen und durch sie erscheinen diese Forderungen].¹⁹ Der Mensch vermittelt oder dekodiert die besondere Konfiguration der Materie, die ein andere geschaffen hat, und erfährt sie als Forderung. Dadurch wird der Mensch, der die Bedeutungen gestiftet hat, von der Materie bedeutet: er ist damit bedeutend-bedeutet.²⁰

Die dialektische Zirkularität zwischen Praxis und Materie lässt eine „symbiose indissoluble“ [unauflösbare Symbiose]²¹ zwischen Praxis und Materie entstehen; das Wechselverhältnis von Entäußerung und Verinnerung bedingt dieses. Bisher hat Sartre nur die Entäußerung der Praxis als Reaktion auf die Knappheit und dann die Rückwirkung der bearbeiteten Materie beschrieben. Nun nimmt er die Forderung der Materie, die Verinnerung und die praktische Reaktion, d. h. die erneute Entäußerung in den Blick.

Die abstrakte Praxis ist ein „lien d’intériorité univoque“ [einseitiges Interioritätsband]; die konkrete Praxis dagegen integriert immer schon die Rückwirkung der bearbeiteten Materie, re-organisiert diese und wirkt selbst wieder auf sie ein. Dabei „se transforme [la praxis] en rapport intérieur de fausse réciprocité“ [verwandelt sich (die Praxis) (...) in ein Verhältnis innerer falscher Wechselseitigkeit].²² Die Wechselwirkung zwischen Praxis und Materie ist nicht mehr einseitig, sondern reziprok; sie ist aber „falsch“, denn die Materie ist nicht durch die Interiorität gekennzeichnet. Die Materie jedenfalls wird Pseudo-Interiorität und der Mensch Pseudo-Exteriorität. Die Rolle des Menschen und der Materie können nun oszillieren: Zunächst hat die Materie die Praxis der Menschen im Hinblick auf zukünftige Praxen vermittelt; nun, wenn der Mensch passiv wird, vermittelt dieser die Forderungen der Materie, die der Materie dienen und nicht mehr vornehmlich dem Menschen.

Sartre führt die „*invention*“ [Erfindung]²³ als Beispiel einer solchen Entwicklung an: Sie sei eine Re-aktion der Praxis auf eine Forderung der Materie; indem sie einen neuen Gegenstand schafft, vermittelt sie durch diesen zwei Sektoren der Materie. Im Kohlebergbau stellt sich, um die Ausbeutung zu steigern, eine Forderung an den Menschen ein, statt Lasttieren und menschlicher Arbeitskraft etwas anderes einzusetzen: die Erfindung der Dampfmaschine ist die Wirkung dieses Wechselspiels. Sartre wirft damit das Problem auf, dass der Mensch, trotz aller positiven Entwicklungen der Industrialisierung, das Opfer seiner eigenen Praxis wird, da er zum getriebenen der

¹⁹CRD, S. 301; KDV, S. 203.

²⁰Vgl. auch: „[T]outes les formes d’impératif viennent à l’homme par la matière ouvrée en tant qu’elle le *signifie* dans sa généralité à l’intérieur du champ social.“ [(A)lle Imperativformen (kommen) durch die bearbeitete Materie zum Menschen, insofern diese ihn in seiner Allgemeinheit innerhalb eines sozialen Feldes *bezeichnet*]. CRD, S. 298; KDV, S. 200

²¹CRD, S. 295, vgl. zur Symbiose und dem Interesse S. 307, zur „Symbiose“ auch S. 345; KDV, S. 197, 209, 251.

²²CRD, S. 296, 298; KDV, S. 197, 200.

²³Zur Erfindung: CRD, S. 301-3, zur Erfindung in vertieften Kontext auch S. 337, zur Erfindung qua individueller Vermittlung der Gruppenpraxis, damit sie sich realisieren kann vgl. S. 625, 627; KDV, S. 204-5, 243, 565, 567.

materiellen Forderungen wird. Die Rolle und die Macht haben sich umgekehrt: Nun wird der Mensch von der Materie beherrscht, statt diese zu beherrschen.²⁴

Sartre verknüpft die Forderung der Materie, die er von der zwischenmenschlichen „attente“ [Erwartung] unterscheidet, mit dem „kategorischen Imperativ“: beide seien durch ihre Allgemeinheit gekennzeichnet und richten sich an besondere Individuen.²⁵

Weil die Handlung sich nach einer allgemeinen Maxime richtet, ist die Praxis nach Sartre alteriert, denn in der Allgemeinheit wird die Individualität in sein Anderes überführt.

Anders als Kant leitet Sartre den „kategorischen Imperativ“ nicht von einem transzendentalen Willen der Menschenvernunft ab, sondern von der menschlichen Praxis.

Die Sinndimension, die in diesem Prozess involviert ist, ist bei Sartre die bearbeitete Materie und nicht, wie bei Kant, eine transzendente Sphäre. Sartre verwendet den Begriff Kants deshalb, weil die Individualität im „kategorischen Imperativ“ ihr Anderssein wiederfindet und das Allgemeine als Besonderes vermittelt.

5.1.2 Interesse und Schicksal

Sartre diskutiert das Interesse anhand des bürgerlichen Eigentums, deren „premier moment“ [erstes Moment] durch „l'identification“ [die Identifizierung] mit dem Gegenstand definiert ist.²⁶ Das Eigentum oder der Besitz in der bürgerlichen Gesellschaft ist nur ein besonderer Fall von Interesse. Es darf nicht mit Sartres Anliegen, allgemeine Strukturen desselben herauszuarbeiten, verwechselt werden. Das Eigentum wird sozial exemplifiziert, aber Sartre zielt auf ein ontologisches Verhältnis der Praxis zur Materie.²⁷ Wie am Ende seiner Diskussion über die Knappheit reflektiert Sartre darüber, wie sich seine Gedanken über die bearbeitete Materie zum Marxismus verhalten. Er weist selbst darauf hin, dass er noch nicht geklärt hat, „comment *une classe* peut-elle être dialectiquement intelligible, comment *un group pratique* peut-il se former“ [(w)ie eine

²⁴Knecht schreibt: „die Erfordernisse der vergesellschafteten Materie nimmt dem Verhältnis von Praxis und Welt den Charakter eines schöpferischen Dialogs.“ (S. 106) Es stellt sich jedoch die Frage, ob dieser „schöpferische Dialog“ jemals stattgefunden hat, denn die Dialogizität geht, wie Knecht selbst bemerkt, mit der Reziprozität, einer „wechselseitigen Offenheit füreinander“ (S. 117) einher. (Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*) Die Beziehung von Praxis zu Materie ist jedoch im Grunde einseitig – die Praxis ist „lien d'intériorité univoque“ – und wird erst sekundär zweiseitig; und dann auch nur in Form einer „fausse intériorité“.

²⁵CRD, S. 297-8, zur Identifikation der „Forderung“ mit dem „kategorischen Imperativ“ vgl. S. 408FN; KDV, S. 199, 322FN; vgl.: Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd. 7. Werkausgabe: in 12 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (A S. 54 (§ 7)); in: Sartre, *Wahrheit und Existenz*, verknüpft Sartre den „hypothetischen Imperativ“ noch enger mit dem „kategorischen Imperativ“ als in der CRD. Die Veränderung seiner Auffassung ist auf die Vermittlung der Materie zurückzuführen, die Sartre erst in CRD berücksichtigt; *Moral*; vgl. auch: Heter, „Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition“, S. 36: „Kantian ethics, Sartre tells us, are based on demands not appeals.“

²⁶CRD, S. 307 und für die allgemeine Definition S. 309; KDV, S. 210, 212, zum Unterschied gegenüber der Charakteristik des Eigentums bei Hegel vgl. FN 153 in Abschnitt 4.2.3; Sartre untersucht nicht den affektiven Bezug zu Gegenständen wie es Matheron im Anschluss an Spinoza macht. Vgl. zur affektiven Identifikation *IeC*, Kapitel V. II S. 143-50.

²⁷Vgl. Sartres Hinweise darauf, dass es außerhalb der bürgerlichen und der sozialistischen Gesellschaft auch ein Interesse gibt: CRD, S. 314, 321; KDV, S. 217, 224; zum Hinweis, eine historisch-soziale und eine grundlegend ontologische Dimension des Eigentums zu unterscheiden vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 114.

Klasse dialektisch intelligibel sein (kann), wie sich eine *praktische Gruppe* bilde(t)].²⁸ Diese Fragen hängen von der Diskussion der Serialität, Kollektivität und von Gruppen ab. Aber auch später erscheint die Klasse nur sekundär gegenüber den grundlegenden Phänomenen serieller Zwischenmenschlichkeit vermittelt der Materie.²⁹ Bislang betrachtet Sartre nur das individuelle Verhältnis im Horizont pluraler Praxen. Auch ist Sartres Ziel nicht, die Genealogie von Klassen nachzuweisen, sondern die „Intelligibilitätsbedingungen“ von diesen aufzuzeigen.³⁰ Catalano beobachtet daher ganz richtig: „*what has to be explained is how classes could have arisen in the first place*“.³¹ Im Abschnitt über das Interesse setzt Sartre eine Spaltung in Klassen voraus; eine Theorie der historischen Entstehung von Klassen ist nicht sein Anliegen.³² Sartre weist auch darauf hin, dass es auch unabhängig von der auf Privateigentum basierenden Gesellschaft Interesse geben kann. Entgegen Hartmanns Ansicht, nach der „kein transzendentaler Grund angegeben [ist], [...] den *Konflikt der Klassen zu begründen*“,³³ liefert Sartre jedoch mit dem Interesse und Schicksal, die aus der Bindung der Menschen an die Materie folgen, eine Begründung für konfigrierende Verhältnisse unabhängig davon ob Klassen existieren oder nicht.

Nach Sartre existieren Klassen nur als sekundäre Formen der unendlichen Rückläufigkeit im Medium der Alterität des Kollektivs, ihrer primäre Struktur. Wenn diese Rückläufigkeit unterbrochen wird, entsteht ein Riss zwischen zwei oder mehr Teilen, der sich als Klassenkonflikt oder Spannungen innerhalb der Bevölkerung äußern kann:

„[E]n cas de tension [...] l'altérité se bloque au niveau de la médiation, plus rien ne passe, ou bien l'intermédiaire éclate et les deux séries libérées se définissent par leur lutte.“ [Im Falle einer Spannung [...] blockiert sich die Alterität auf der Stufe der Vermittlung und läßt nichts mehr durch, oder aber das Mittelglied zerbricht, und die beiden befreiten Serien bestimmen sich durch ihren Kampf.]³⁴

²⁸CRD, S. 321-2; KDV, S. 225.

²⁹ Daher führt eine spätere Kapitelüberschrift auch nur einschränkend zum Klassen-Sein: „De l'être sociale comme matérialité et, particularité, de l'être-de-classe“ CRD, S. 329; [Vom gesellschaftlichen Sein als Materialität und insbesondere vom Klassen-Sein] KDV, S. 243; vgl. auch: Catalano, *A Commentary on CRD*, der feststellt, dass „«social being» is a wider term than «class being»“ (S. 135FN).

³⁰ „A partir de cet examen, il nous sera peut-être possible de fixer les conditions d'intelligibilité dialectique de la constitution des classe comme déchirure et conflit dans un groupement donné.“ [Nach dieser Untersuchung wird es uns vielleicht möglich sein, die dialektischen Intelligibilitätsbedingungen der Klassenbildungen als Spaltung und Konflikt in einer gegebene Gruppierung zu bestimmen.] CRD, S. 277; KDV, S. 176.

³¹Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 127.

³²Daher trifft Hartmanns Kritik an dieser Stelle Sartre nicht, nach der „[e]ine *Klassentrennung* [...] nicht verständlich gemacht, sondern vorausgesetzt“ würde. Hartmann, „*Sartres Sozialphilosophie*“, S. 110. Noch nicht einmal zu Beginn des zweiten Buch der CRD ist Sartres Anliegen, die „relations de classe“ [Klassenbeziehungen] (CRD, S. 453;) zu untersuchen. Diese holt er erst im Übergang zur Geschichte ein. (CRD, 747ff; KDV, 703ff)

³³Hartmann, „*Sartres Sozialphilosophie*“, S. 120.

³⁴CRD, S. 422; KDV, S. 338; vgl. auch: Matheron, Bove und Moreau, „*A propos de Spinoza*“, S. 191, wo Matheron den Widerspruch in einer Gesellschaft auf äußere Determination zurückführt. Eine Essenz könne nur in ihrer Aktualität (*essentia actualis*) topologisch („topologiquement“) intern einen Widerspruch aufweisen, d. h. qua Exteriorität, nicht jedoch in ihrer formalen Essenz (*essentia formalis*). Einen vergleichbaren Gedanken könnte man bei Sartre fruchtbar machen: Das Bedürfnis ist ein „première contradiction de l'organique e de l'inorganique“ [erster Widerspruch zwischen dem Organischen und Anorganischen].

Auch hier fundiert Sartres Theorie diejenige von Marx und Engels: Sartre geht nicht von Klassen aus, sondern von einer umfassenden Serialisierung der Bevölkerung; der Klassengegensatz entsteht, wenn die Serialität blockiert wird und sich ein Antagonismus um diesen Kristallisationspunkt herum entwickelt. Der Klassenkonflikt ist so von der Serialität abgeleitet, die ihren Grund letztlich in der individuellen Praxis gegenüber der Knappheit hat, und ist damit logisch sekundär; der Antagonismus wird daher bei Marx und Engels fälschlich zum Primat der gesellschaftlichen Geschichte erklärt.³⁵ Eine geschichtliche Entwicklung ist nicht notwendig an Klassengegensätze, sondern an die Knappheit gebunden.

Gegenüber der Marxschen Theorie findet sich die Kritik auch hier erneut in einem Lob versteckt: Zwar schreibt Sartre, dass Marx' „reconstruction synthétique [...], par son évidence, rejette toute commentaire“ [synthetische Rekonstruktion (...) durch ihre Evidenz jeglichen Kommentars entbehrt]. Marx und Engels haben aber nur eine retrospektiv-historische Arbeit geleistet, die keine Erklärung liefert. Schon im nächsten Satz betont Sartre daher, dass seine eigenen Analysen „logiquement *avant* cette reconstruction historique“ [logisch *vor* diese(r) (Marxschen) historischen Rekonstruktion]³⁶ liegen. Sartres Begriff des Interesses ist „anthropologisch-ontologisch“ fundiert, während Marx' Analysen an „historisch-ökonomischen“ Phänomenen orientiert ist.³⁷ Der Marxismus versucht eine „Deskription der Wirklichkeit“ zu geben.³⁸ Sartres Theorie dagegen, die von der Praxis und der Knappheit ausgeht, ist eine „*Tieferlegung des marxistischen «Ökonomismus»*“.³⁹ Sartre kann im Gegensatz zum Marxismus den Ursprung antagonistischer Strukturen freilegen, die sich auch in Klassen zeigen. Kommen wir zum Interesse, das diesen zugrunde liegt. es leitet sich wie das Schicksal von der Forderung ab; Interesse und Schicksal sind „une simple spécification de *l'exigence*“ [eine bloße Spezifizierung *der Forderung*]. Das Interesse ist „l'être-tout-entier-hors-de-soi-dans-une-chose en tant qu'il conditionne la *praxis* comme impératif catégorique“ [das Vollständig-außer-sich-sein-in-einer-Sache, insofern es die Praxis als kategorischer Imperativ bedingt].⁴⁰ Ein Interesse herrscht vor, wenn das Außer-sich-sein-im-Ding evoziert, dass das Individuum seine Handlung den Forderungen des Dinges unterordnet, um dieses zu erhalten. Durch den Gegenstand ist man passiv,

(CRD, S. 194; KDV, S. 84) Das bedeutet, dass dieser Widerspruch durch eine topologische Exteriorität, die Knappheit, bedingt ist und qua Interiorisierung aufgehoben wird.

³⁵ Vgl.: Marx, „Manifest der Kommunistischen Partei“, S. 462: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.“

³⁶ CRD; S. 325 KDV, S. 230.

³⁷ Vgl. zur Unterscheidung der Orientierungsebenen „anthropologisch-ontologisch“ bei Sartre einerseits und „historisch-ökonomisch“ bei Marx andererseits: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, insbes. S. 120 und allg. S. 119-134; und auch: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 131-2, 191/4, 202-4. Wir haben schon im Zusammenhang mit der Knappheit festgestellt, dass Sartre das Zwischenmenschliche anthropologisch bestimmt. Vgl. FN 23 in 4.1.

³⁸ Knecht spricht auch von einem „Korrektiv am Marxismus“ bzw. einer „Grundlegung“. Vgl.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 96-7.

³⁹ Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 94.

⁴⁰ CRD, S. 307; KDV, S. 209. zum Interesse als „être-hors-de-soi“ vgl. schon S. 300/202 und später S. 309ff/210ff etc. insbes. S. 317/221, wo Sartre das „être-hors-de-soi de sa singularité individuelle“ bestimmt; auch das Schicksal ist „spécification“ der Forderung, auch wenn Sartre dies nur explizit über das Interesse sagt, denn Interesse und Schicksal sind, wie wir unten sehen werden, „deux statut contradictoires de l'être-hors-de-soi“ vgl. S. 328/233. Vgl. zum „Außer-sich-sein-im-Ding“ durch den Affekt Liebe: *IeC*, S. 98ff.

man erleidet etwas.⁴¹

Sartre schreibt, dass „l'intérêt n'a aucune existence réelle“ [das Interesse keine wirkliche Existenz hat]. Es ist durch den Status des Dazwischen, *inter-esse*, definiert, zwischen dem Da-sein der Praxis und der Materie, und ist daher „un certain rapport de l'homme à la chose dans un champ social“ [ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zum Ding in einem sozialen Feld].⁴² Das soziale Feld ist jedoch nur akzidentelle Bestimmung des Interesses, denn schon das Bedürfnis des biologischen Organismus und damit auch die vorgesellschaftliche Praxis sind durch ihre Relation zur Umwelt, ihr Außer-sich-sein, ausgezeichnet: „L'origine de l'intérêt, à titre de fondement abstrait, c'est donc le rapport univoque d'intériorité [i. e. le besoin] qui lie l'organisme humain à l'environnement.“ [Der Ursprung des Interesses ist also, als abstrakte Grundlage, das einseitige Interioritätsverhältnis (d. h. das Bedürfnis), das den menschlichen Organismus an die Umgebung bindet.]⁴³ Das „einseitige Interioritätsverhältnis“ konstituiert das Verhältnis des Menschen zur Umwelt. Im Interesse wird das Verhältnis von Entäußerung und Verinnerung vertieft, indem nun die Wechselwirkung von entäußerter, ineter Interiorität und praktischer Re-aktion auf die Materie berücksichtigt wird, die eine „pseudo-intériorité“ [Pseudo-Interiorität] ist.⁴⁴ Indem die Praxis an das Ding angepasst und diesem untergeordnet wird, wird sie Exterioritätsgesetzen und damit einer „rigidité mécanique“ [mechanischen Unnachgiebigkeit]⁴⁵ unterworfen. Schließlich wird im Inter-esse, im Zwischen-sein, die Symbiose und Abhängigkeit von Praxis und Materie deutlich: Sartre spricht sogar von „[une] identité de l'Être (comme structure d'inertie) et de la *praxis* (comme réalisation en cours)“ [(einer) Identität von Sein (als Trägheitsstruktur) und Praxis (als ablaufende(r) Realisierung)].⁴⁶ Durch diese „Identität“, und weil die Praxis selbst Irreversibilitätsstrukturen schafft, erhält die bearbeitete Materie ebenso eine „irréversibilité“ [Unumkehrbarkeit].⁴⁷ Das Interesse ist durch das Außer-sich-sein-im-Ding definiert. Weil die Praxis von der Materie bestimmt wird, gilt: „l'intérêt naît de l'altérité.“ [das Interesse wird durch die Alterität geboren.]⁴⁸ Wir müssen daher „la dialectique de l'altérité“ [die Dialektik der Alterität] berücksichtigen.⁴⁹ Wie beim spanischen Gold sind die Praxen zunächst die gleichen; sie werden jedoch vertikal durch die Materie für jeden selbst und jeden Anderen

⁴¹Der Mensch „comme objet, qu'il est, subit les lois tournantes de l'extériorité, comme une intériorité perverse et démanogique“ [als Objekt, das er *ist*, erleidet die zirkulierenden Gesetze der Exteriorität als eine entartet und teuflische Interiorität]. CRD, S. 309; KDV, S. 211. Vgl. zur Verdinglichung FN 144 in 4.2.2.

⁴²CRD, S. 307; KDV, S. 210.

⁴³Zitate: CRD, 307, vgl. zum „einseitigen Interioritätsverhältnis“ und der Transzendenz FN 65 in 3.1; KDV, S. 210.

⁴⁴CRD, S. 309, 312, 314; KDV, S. 212, 215, 217.

⁴⁵CRD, S. 286, ich übersetze „Unnachgiebigkeit“ statt „Gesetzlichkeit“; KDV, S. 186.

⁴⁶CRD, S. 311; KDV, S. 213; an früherer Stelle sprach Sartre von einer „équivalence“ von Mensch und Materie. Vgl.: CRD, S. 295; KDV, S. 197.

⁴⁷CRD, S. 311; KDV, S. 213, vgl. auch FN 66 in 3.1. Es scheint, als wolle Sartre nahelegen, dass der Carnot-Kreisprozess der Thermodynamik durch den Menschen in die Welt kommt, obwohl dieser auf der Zunahme der Entropie basiert. Naheliegender ist wohl, dass es eine mit Bewusstsein begabte Subjektivität geben muss, um Prozessen eine Richtung zuzuschreiben und so „Unumkehrbarkeit“ in die Welt zu bringen.

⁴⁸CRD, S. 320; KDV, S. 224, geringfügig abweichende Übersetzung.

⁴⁹CRD, S. 314; KDV, S. 218.

zur Praxis des Anderen.⁵⁰ Horizontal sind damit auch alle Praxen einander gegenüber serialisiert.

Sartre plausibilisiert den Gedanken am Beispiel eines Industriellen: Auf die Entwicklung von neuen Maschinen, die der materiellen Forderung, Kosten zu senken, entspricht, „vient à chacun comme *son* intérêt [...] *en tant que c'est l'intérêt des Autres* et en tant que *pour les Autres* il constitue lui-même l'intérêt comme intérêt de l'Autre“ [(geschieht) jedem als *sein* Interesse (...), *insofern es das Interesse des Anderen* ist und insofern es selbst *für die Anderen* das Interesse zum Interesse des Anderen macht.]⁵¹ Das eigene Interesse wird vermittelt der Materie zum anderen Interesse; dasselbe gilt offenbar für die Interessen der Anderen. Im Interesse findet die Praxis eine zweifache zirkuläre Bestimmung: Erstens sind die Überlegungen eines Unternehmers zur Menge der zukünftigen Produktion von der Menge abhängig, die der Andere voraussichtlich produzieren wird. Die Menge, die der Andere produzieren wird, hängt wiederum davon ab, was dieser erwartet, dass die Anderen und damit auch er selbst als Anderer produzieren. Es handelt sich daher um eine Zirkularität von Bedingungen in Alterität gegenüber dem Anderen. Alle sind „condition d'elle-même *en tant qu'autre*“ [Bedingung ihrer selbst *als Andere*].⁵² Zweitens dient eine Investition in die eigene Firma nur scheinbar der Erhöhung des Profits des Unternehmers; das Unternehmen fordert vom Menschen, dass der Profit reinvestiert wird, sodass dieser für den Unternehmer gerade nicht realisiert wird.⁵³ Die Fabrik, an das sich der Mensch im Interesse bindet, wird, indem es eine „pseudo-intériorité“ erbt, zum „quasi-organisme“ [Quasi-Organismus], zur „fausse totalité totalisée“ [falschen totalisiert(n) Totalität] oder „fausse totalité totalisante“ [falsche(n) totalisierende(n) Totalität].⁵⁴ Sie zwingt dem Menschen bestimmte Verhaltensweisen auf.

Neben dem ökonomischen Interesse, das Sartre am bürgerlichen Eigentum exemplifiziert, gibt es auch ein „intérêt idéologique“ [ideologisches Interesse].⁵⁵ Sartre veranschaulicht das am Beispiel eines Buches: Dieser „ensemble de significations inertes et supportées par la matière verbale“ [Komplex inerter und von der verbalen Materie getragener Bedeutungen] muss „perpétuellement *ailleurs* et partout *par d'Autres*“ [ständig *anderswo* und überall *durch Andere*] reaktualisiert werden.⁵⁶ Die Beschreibung gleicht derjenigen des ökonomischen Bereiches: Die Praxen prägen der Materie Bedeutungen auf, die in Gegensatz treten zu anderen Praxen, die diese Bedeutungen überschreiten und neue schaffen. Das „ideologische Interesse“, so wie es Sartre bestimmt, sind Bedeutungen, die

⁵⁰An späterer Stelle fasst Sartre zusammen, dass das Einzelinteresse „exprime [...] l'être-hors-de-soi matériel dans le milieu de l'Autre et la venue de soi-même à soi comme Autre que soi“ [das materielle Außer-sich-sein im Medium des Anderen und das Zu-sich-selbst-kommen als Anderer als man selbst ausdrückt]. CRD, S. 325; KDV, S. 230.

⁵¹CRD, S. 311; KDV, S. 214; Catalano schreibt daher über die Unternehmer: „he sees himself as a competing *other* among a collection of competing *others*.“ Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 129; Hartmann sagt im Kontext des Interesses eines Fabrikbesitzers, dass er „Anderer von Anderen“ sei. Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 109.

⁵²CRD, S. 311; KDV, S. 214.

⁵³CRD, S. 312; KDV, S. 215.

⁵⁴CRD, S. 312; CRD, S. 215; Sartre spricht auch vom „pseudo-organisme“. Vgl.: CRD, S. 317; KDV, S. 220.

⁵⁵CRD, S. 313-4, vgl. später S. 619; KDV, S. 216-7, 558; vgl. zu Sartres eigenem „ideologischen Interesse“ seines Flaubert-Buches: Sartre, Gavi und Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*, insbes. S. 52.

⁵⁶CRD, S. 313; KDV, S. 216, vgl. zur Materialität von Ideen FN 134.

eine Praxis der Materie eingeschrieben hat. So entstehen verschiedene Ideensysteme, die ebenso wie die Industrie ein Eigenleben annehmen, in Konflikt miteinander stehen können und zugleich von ihren Schöpfern fordern, erhalten zu werden. Sartres Diskussion des Interesses ist damit nicht gebunden an das bürgerliche Eigentum; im Interesse liegt eine allgemeine Relation zwischen der Subjektivität zur Objektivität zugrunde, die im bürgerlichen Eigentum einen spezifischen Ausdruck findet.

Das Komplement zum Interesse ist das Schicksal, denn: „[le] destin et intérêt sont deux statuts contradictoires de l'être-hors-de-soi“. [das Schicksal und Interesse (sind) zwei widersprüchliche Zustände des Außer-sich-seins].⁵⁷ Sartre bezeichnet das Schicksal auch als „*contre-intérêt*“ [*Gegen-Interesse*].⁵⁸ Da das Interesse Außer-sich-sein-im-Ding ist, und die Materien die Bedeutungen tragen, kann das, was des Einen Interesse ist, das Schicksal eines Anderen sein. Auch kann sich das Schicksal in Interesse und andersherum verwandeln. Der Unterschied des Schicksals zum Interesse ist, dass beim Schicksal der Mensch bereits am Anfang in der Rolle der Passivität gegenüber einer schon geschaffenen Objektivität ist, während die Abhängigkeit beim Interesse durch die individuelle Objektivierung selbst entsteht. Beim Interesse wird daher die Allgemeinheit durch die besondere, individuelle Praxis erst konstituiert, indem die Praxis materialisiert und eine Zukunft entworfen wird. Im Schicksal, bspw. des Arbeiters, ist die Allgemeinheit der Materie vorrangig: „la machine signifie l'ouvrier comme être pratico-inerte [...] elle le designe aussi comme individu général“ [die Maschine bedeutet den Arbeiter als praktisch-inertes Wesen (...) sie bezeichnet ihn auch als allgemeines Individuum].⁵⁹ Alles in Allem gilt, da die Freiheit die Materie absorbiert hat, für das Interesse:

„[L'intérêt est] l'image passive et renversée de la liberté“. [(Das Interesse ist) das umgekehrte, passive Bild der Freiheit].⁶⁰

Die Freiheit wird passiv, und die Materie wirkt auf sie zurück und ist quasi-aktiv. Die Freiheit hat sich gegen sich selbst gekehrt.

⁵⁷CRD, S. 328; KDV, S. 233.

⁵⁸CRD, S. 320; KDV, S. 224.

⁵⁹CRD, S. 318; KDV, S. 222, geringfügig abweichende Übersetzung; das Schicksal „n'est pas totalisant“. Vgl.: CRD, S. 457FN; KDV, S. 379FN.

⁶⁰CRD, S. 329; KDV, S. 234.

5.2 Freiheit und Notwendigkeit

5.2.1 Freiheit *ex negativo*

Der kurze Abschnitt über Notwendigkeit trägt auf den ersten Blick zur Diskussion der Entfremdung nicht viel Neues bei. Hartmann geht dementsprechend nur knapp darauf ein; er weist darauf hin, dass die Notwendigkeit „im Ausgeliefertsein an die Materie“ besteht und der „Gegenbegriff zur Freiheit“ ist.⁶¹ Und Catalano schreibt: „[T]he main point of this present section [...] is that knowledge, whether theoretical or practical, requires awareness of necessary structures.“⁶² Dieser Befund ist richtig, doch er verkürzt das Problem der Notwendigkeit auf die epistemologische und reflexive Dimension, ohne den Zusammenhang von Freiheit und Entfremdung und Subjektivität zu berücksichtigen. Sartre selbst geht zu Beginn des Abschnittes und in der Fußnote, die wir später diskutieren werden, auf die Notwendigkeit als Reflexionsstruktur ein.⁶³ Die Reflexion ist aber gegenüber dem Verhältnis von Praxis und Objektivität zunächst von untergeordnetem Interesse.⁶⁴ In der CRD erreichen wir den Punkt, an dem das menschliche Individuum sich als Objekt gegenüber seiner eigenen Objektivität, d. h. der Materie, als Handelnder erfasst; es schließt den Wechsel der Betrachtung von Subjekt und Objekt ab. Der Hauptpunkt, unter dem dieser Abschnittes betrachtet wird, knüpft, und das übersieht Catalano offenbar, an die Theorie der Entfremdung an; es zeigt sich, dass die Freiheit ihre eigene Negation bedingt und damit Grund ihrer Entfremdung ist. Sartre holt damit nach, was er oben nur behauptet hat: die Freiheit bringt ihre eigene Unfreiheit hervor.

Dass diesem Abschnitt eine besondere Rolle zukommt, erkennt man daran, dass Sartre explizit auf seinen Ausgangspunkt und die zurückgelegte Bewegung reflektiert; er greift auch die „Vertiefung“ wieder auf.⁶⁵ Er betont, dass die Praxis „le plus immédiat“ [die unmittelbarste Stufe] und damit auch abstrakteste Stufe der dialektischen Erfahrung ist. Sie begründet alles Weitere, d. h. auch ihre Selbsterkenntnis. Wie in EN das Bewusstsein, so ist in CRD die Praxis sich selbst durchsichtig. Neu ist, dass die Praxis durch die Interaktion mit der Umwelt ihre Notwendigkeit entdeckt. Sartre spricht daher von einer „transparence pléniere *sans nécessité*“ [völlige(n) Transparenz *ohne Notwendigkeit*]. Mit der Notwendigkeit erreicht Sartre ein Phänomen, das sich aus der Umkehrung der Praxis in Anti-Praxis ergibt und das der Transparenz der abstrakten Praxis zunächst entgeht, weil das Praktische inert und damit opak wird; erst eine Aufklärung der Gesetzmäßigkeit der Exteriorität in Wechselwirkung mit der Interiorität erlaubt es dem Subjekt, die Notwendigkeit als solche zu enthüllen.

Auch in diesem Abschnitt können wir eine zweifache Absetzungsbewegung gegenüber Hegel und der marxistischen Tradition ausmachen: Erstens richtet sich Sartre gegen

⁶¹Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 126, vgl. auch S. 124.

⁶²Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 131; das Moment der Bewußtwerdung der Subjekte scheint auch Hartmann zu sehen: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 124–5.

⁶³„[L]e faire fondait lui-même sa connaissance de soi“. [Das *Tun* selbst begründet seine Selbsterkenntnis]. CRD, S. 329; KDV, S. 234. Vgl. zur Praxis und Selbsterkenntnis vgl. bereits 2.3.

⁶⁴Zur Reflexion als Bewusstsein zweiten Grades: Sartre, *Das Imaginäre*, S. 43.

⁶⁵CRD, S. 330; KDV, S. 235. Zur „Vertiefung“ vgl. FN 4 in 3.

Hegels idealistische Auffassung der dialektischen Synthese oder Aufhebung als Nivellierung:

„[I]l y a une dialectique dans la dialectique. C'est-à-dire que [...] la dialectique comme totalisation produit sa propre négation comme absolue dispersion. [...] Ce n'est pas la dialectique comme Idée qui engendre l'extériorité comme l'envers de l'Idée; c'est très réellement la dispersion *analytique* d'agents spécifiquement dialectiques qui ne peut être vécue par eux que sous forme d'intériorisation de l'extériorité.“ [(E)s (gibt) eine Dialektik in der Dialektik, das heißt, daß (...) die Dialektik als Totalisierung ihre eigene Negation als absolute Zerstreuung hervorbringt. (...) Das ist nicht die Dialektik als Idee, die die Exteriorität als die Kehrseite der Idee hervorbringt, sondern es ist ganz real die *analytische* Zerstreuung spezifisch dialektischer Handlungsträger, die von diesen nur in Form einer Verinnerung der Exteriorität erlebt werden kann.]⁶⁶

Oben haben wir schon gesehen, dass es „innerhalb der Praxis“ eine „dialektische Beziehung“ zwischen Praxis und Anti-Praxis gibt.⁶⁷ Die Praxis bringt ihr eigenes Anderes hervor; da dieses aber in der Materie induziert wird, die der Praxis konfrontiert ist, kommt es nicht zu einer Aufhebung der dialektischen Bewegungen, sondern zu „partiellen Totalitäten“, die qua Praxis interiorisiert werden müssen. Indem die Anti-Dialektik interiorisiert und wieder rückentäußert wird, ist die Beziehung *in* der Dialektik der Praxis: sie wird in der Praxis aufbewahrt (*conservare*), aber kann erst durch die Gruppe überschritten, d. h. vernichtet und aufbewahrt werden (*tollere et conservare*). Denselben Gedanken drückt Sartre auch hier aus: Die individuelle Praxis ist der Grund jeder Dialektik, und sie bringt die Anti-Dialektik der Materie hervor, die sich gegen die Praxis richtet, und evoziert beim Individuum eine Anpassung an diese. Indem die Anti-Dialektik individuell nicht aufgehoben werden kann und die Individuen die Exteriorität verinnern, werden sie mit Äußerlichkeit affiziert und dadurch sich selbst und einander fremd. An die Stelle der Einheit tritt die Zerstreuung.

Sartre prononciert, dass die Dialektik „nicht die Dialektik als Idee“ hervorbringt. Die Exteriorität ist nicht „Kehrseite der Idee“, denn dann wäre sie das Andere der Interiorität oder *ihr* Anderes. Sie ist aber nur Teil der Interiorität der Praxis, insofern sie verinnert wird. Sowohl auf der vertieften, zwischenmenschlichen als auch der abstrakten individuellen Stufe gilt: Die Anti-Dialektik ist das Andere, das nicht mit dem Eigenen in einer höheren Einheit integriert werden kann. Sie bleibt ihr fremd, obwohl sie durch die Dialektik erzeugt wird. Die Anti-Praxis der Materie als das Andere der Praxis, das nur partiell und unvollständig im Eigenen aufgehoben werden kann, wirkt damit als das, was die Praxis zum unaufhebbaren Anderen ihrer selbst macht.⁶⁸ Natürlich berücksichtigt man in der Praxis die Anti-Praxis, sodass eine vertiefte Form der Praxis entsteht. Die Vertiefung ist aber keine dialektische Aufhebung: es gibt keine „higher dialectic“ und

⁶⁶CRD, S. 330–1; KDV, S. 236–7.

⁶⁷Vgl. FN 114 in 4.2.2.

⁶⁸Vgl. oben FN 85 in 3.1.

keine „Hegelian synthesis“ zwischen Praxis und Anti-Praxis.⁶⁹ Jedenfalls entfremdet die Materie den Menschen, und so bleibt er individuell, wie Sartre in EN schreibt, eine „nutzlose Passion“.⁷⁰ Seine neuen Anläufe zur Freiheit finden kein Ende, der Mensch wird alleine niemals *causa sui* oder An-sich-Für-sich. Zwischenmenschlich kann er immerhin temporär, wie wir sehen werden, eine Freiheit als Autonomie in der Sphäre der Gruppe realisieren.

Mit dem Hinweis auf die „Kehrseite der Idee“ weist Sartre auf Hegel hin: Dieser bezeichnet „[d]ie Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein“ und „[d]ie Philosophie des Geistes als [die] Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.“⁷¹ Die Idee wird bei Hegel das Andere *ihrer* selbst, kehrt wieder in sich zurück und bleibt damit das Eigene, sodass die Entäußerung aufgehoben wird; das Aus-sich-heraus-gehen ist somit auch immer ein In-sich-verweilen. Der Widerspruch von Eigenem und Anderem wird in einer dialektischen Einheit, die Ausgangs- und Endpunkt der dialektischen Bewegung ist und ihren Grund bereits in der Logik findet, aufgehoben: „der Identität der Identität und Nichtidentität“.⁷²

Daneben positioniert sich Sartre gegenüber der marxistischen Tradition: Eine „dialectique matérialiste“ [materialistische Dialektik] bleibt, weil sie wie der dogmatischen Marxismus das Praktisch-Inerte zum Ausgangspunkt nimmt, bloß deskriptiv. Diesen charakterisiert Sartre wie folgt:

„[O]n expose en donnant la priorité à l’inerte, à la *praxis* inversée, bref à la matière inorganique sur l’agent historique.“ [(M)an stellt es so dar, daß man der Trägheit, der umgekehrten Praxis, kurz der anorganischen Materie, den Vorrang gegenüber dem historischen Handelnden gibt.]⁷³

Wenn nicht der „historisch Handelnde“, also das Individuum, das die Materie formt, zum Ausgangspunkt genommen wird, verliert die Dialektik aber gerade die Subjektivität und ihre Erklärungsleistung.⁷⁴ Auch in Sartres Kritik am Marxismus ist der leitende Gedanke

⁶⁹Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 131, das Verhältnis schlicht als „a dialectic between praxis and antipraxis“ (u. a. S. 88) zu bezeichnen ist jedoch zu abstrakt, da das Primat der Praxis zukommt, die die Antipraxis überhaupt erst erzeugt. Dementsprechend schränkt Catalano diese Behauptung im Laufe seiner Arbeit ein und spricht von „relation of praxis and antipraxis“ (S. 120) oder dem „contradictory movement of praxis and antipraxis“ (S. 126) und bestätigt schließlich, dass „the priority, according to Sartre, must always be given to individual praxis.“ (S. 133); Hartmann spricht von einer „Dialektik zwischen der Handlung – als Negation der Materie – und der Materie – als Negation der Handlung.“ Statt des Primats der Praxis – er führt neben der Praxis die Reziprozität, die Knappheit und die träge Materie als Prinzipien an (wir haben versucht, zu zeigen, dass Knappheit und Materie bereits in der Praxis involviert sind) – beschreibt er den Fortgang der CRD in der „Orientierung vom Einzelnen“. Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 96, 107.

⁷⁰EN, S. 708/1052; über den Satz, dass „[d]er Mensch eine nutzlose Passion“ ist, äußert sich Sartre später zurückhaltend. Er sagt, dass er bei diesem Satz „wie übrigens die meisten Philosophen, Sätze literarischer Art für einen Text, dessen Sprache hätte rein technisch sein“ müssen, gebraucht hat. Sartre, „Selbstporträt mit siebzig Jahren“, S. 207.

⁷¹Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Erster Teil*, §18.

⁷²Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 74; Vgl. auch: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Bd. 2. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 95.

⁷³CRD, S. 331; KDV, S. 236.

⁷⁴Eine vergleichbare Kritik äußert Sartre im nächsten Abschnitt an „l’économie classique“ [der klassischen Nationalökonomie]: „[Elle] se veut *physique*“ [(Sie) will *physikalisch* sein]. (CRD, S. 338; KDV, S. 244) Damit verliert auch sie die Subjektivität aus dem Blick.

die Unaufhebbarkeit der individuellen Praxis.⁷⁵

Die materialistische Dialektik des dogmatischen Marxismus lässt die Subjektivität verschwinden und schafft einen „Objekt-Menschen“;⁷⁶ eine Dialektik wie die Hegelsche dagegen ist wegen ihres Idealismus’ und ihrer impliziten teleologischen Struktur, in der das Andere im Eigenen aufgehoben wird, nach Sartres Auffassung ebensowenig einleuchtend. Es muss daher, ähnlich dem Anspruch von EN, das sich zwischen Idealismus und naivem Realismus verortet, eine Mittelposition gefunden werden: den „matérialisme réaliste“ [realistischen Materialismus].⁷⁷

Wir haben das Subjekt als sein eigenes Objekt kennengelernt. In CRD finden wir Ansätze zu einer Qualifizierung von Freiheit, die wir zunächst nur *ex negativo* entnehmen können; ihr liegt ein Begriff von „Freiheit“ als Gleichgewichtszustand zugrunde, in dem man *sui juris* handelt. Sartre schreibt im unmittelbaren Anschluss an seine Überlegung zur Dialektik von Praxis und Anti-Praxis:

„Il ne s’agit donc plus d’un processus qui est transparent à lui-même dans la mesure où il se fait dans l’unité d’un projet [1] mais d’une action qui s’échappe et se dévie selon certaines lois [2] dont nous avons la connaissance et que nous comprenons clairement, elles aussi, en tant qu’elles réalisent une synthèse sans équilibre de l’intérieur et de l’extérieur [3]. [Es handelt sich also nicht mehr um einen Prozeß, der sich selbst transparent ist (1), wie es in der Einheit eines Entwurfs entsteht, sondern um eine Aktion, die sich selbst entgeht und sich nach bestimmten Gesetzen deformiert (2), die wir ebenfalls kennen und vollkommen verstehen, insofern sie eine Synthese ohne Gleichgewicht zwischen dem Inneren und dem Äußeren verwirklichen (3).]“⁷⁸

Wir wissen: der Entwurf, die Praxis oder das *cogito* sind sich zunächst selbst transparent. Indem die Interiorität entäußert wird und „partielle Totalitäten“ geschaffen werden, sieht sich das Individuum mit einem äußeren, opaken Element konfrontiert; die Objektivität wird „deformiert“, und es entsteht ein Un-Gleichgewicht zwischen der Entäußerung und dem Resultat. Die Autonomie der Handlung tritt damit in die

⁷⁵ Vgl. auch Sartres Kritik am dialektischen Materialismus in: Sartre, „[Materialismus und Revolution](#)“, S. 198: „Aber die List ist leicht zu durchschauen: um die Subjektivität zu beseitigen, erklärt sich der Materialist zum *Objekt*“. Vgl. auch S. 200, zur Identifikation von „dialectique matérialiste“ mit einem „dogmatischen Marxismus“ oder einer „marxistischen Scholastik“ vgl. S. 193FN.

⁷⁶ Sartre, „[Materialismus und Revolution](#)“, S. 198; vgl. auch Sartres Kritik an Lukács in: Sartre, [What is Subjectivity?](#), S. 5-7, auf die wir oben schon hingewiesen haben. Vgl. [3.1.3](#).

⁷⁷ CRD, S. 331; KDV, S. 236; vgl. zur Verortung von EN zwischen Idealismus und Realismus: EN, Zweiter Teil, Drittes Kapitel V. Die terminologische Diskontinuität zwischen EN und CRD hat nicht notwendig eine systematische Diskontinuität zur Folge. Stattdessen hat sich Sartres Bild des Realismus im Zusammenhang mit seinem Moralismus gewandelt, sodass der Realismus später positiv konnotiert ist. Vgl.: Sartre, Gavi und Victor, [Der Intellektuelle als Revolutionär](#), S. 60: „Als ich achtzehn war, huldigte ich einem idealistischen Irrealismus, den ich, zugunsten eines amoralischen Realismus aufgab, als ich 45 war, und jetzt finde ich – diesmal in materieller Form – die Moralität als Fundament des Realismus wieder, oder, wenn man so will, einen materialistischen und moralischen Realismus.“ Wir interpretieren Sartre vor allem monistisch.

⁷⁸ CRD, S. 332; KDV, S. 237. An dieser wichtigen Stelle übersetzt König „labile Synthese“ statt wie wir „Synthese ohne Gleichgewicht“. Dadurch ist der Gedanke verdeckt, Freiheit und einen Gleichgewichtszustand zu identifizieren. Auch übersetze ich wieder „projet“ mit Entwurf. Die Nummern haben wir eingefügt; der Begriff des Gleichgewichts bzw. dessen Störung taucht auch in den Flaubert Studien wieder auf: Sartre, [Flaubert II](#), bspw. S. 197. Vgl. zur Gleichgewichtsstörung auch bereits FN [56](#) in [3.1](#).

Heteronomie der Exteriorität ein und gehorcht deren Gesetzen. Allerdings wird die Praxis nach „Gesetzen“ alteriert, die man kennen kann: Wenn man diese fremden Gesetze nachvollzieht und auch, wie die eigene Gesetzlichkeit in ihr aufgehoben wird, dann kann man das Ungleichgewicht verstehen, das die Praxis affiziert. Man kann auf diese einwirken und versuchen, die eigene Freiheit im Milieu der Andersheit zu realisieren. Die Freiheit, die man wiedergewinnen will, so lässt sich negativ schließen, kann nur unter der Bedingung gelingen, dass ein Gleichgewicht der individuellen Praxis gegenüber von und im Zusammenspiel mit einer übermächtigen Außenwelt hergestellt wird.⁷⁹ Ein Unterfangen, das einem endlichen Wesen kaum gelingen kann.⁸⁰

Wir können den Gleichgewichtszustand der Freiheit und das Ungleichgewicht der Unfreiheit auch in einer Terminologie fassen, die Sartre selbst nahelegt, indem er schreibt, dass die Aktion „se dévie selon certaines lois“. Die Unfreiheit ist damit durch die Gesetzmäßigkeit qua Anderen und die Freiheit durch die Gesetzmäßigkeit der eigenen Praxis gekennzeichnet. Frei handeln bedeutet demnach unter eigenem Gesetz (*sui juris*) und unfrei Handeln unter fremdem Gesetz (*alterius juris*) zu stehen. Die Freiheit in der und durch die Gruppe besteht darin, dass das Gesetz des Anderen mit dem eigenen Gesetz übereinkommt, sodass der Widerspruch zwischen *sui juris* und *alterius juris* aufgehoben wird.⁸¹

5.2.2 Notwendigkeit als „Schicksal der Freiheit in Exteriorität“

Wir haben *ex negativo* einen Freiheitsbegriff gewonnen, der gegenüber der abstrakten freien Praxis als Gleichgewicht konkretisiert ist. Im Moment sind wir aber noch an den Veränderungsphänomenen interessiert, die aus der Umkehrung von Subjekt und Objekt, Aktivität und Passivität, Interiorität und Exteriorität folgen.⁸² In einer Fußnote in der Einleitung bezeichnet Sartre die Notwendigkeit als „gouvernement par l’extérieur“ [Herrschaft von außen]⁸³ und unterscheidet sie damit von der Intelligibilität, die durch

⁷⁹Vgl. zum Gleichgewicht der Entwicklung von Rationalität und damit Freiheit nach Matheron: [IeC](#), S. 282.

⁸⁰Problematisch ist, dass der Gleichgewichtszustand selbst nicht weiter qualifiziert ist. Daher müsste auch ein „équilibre de la mort“ als Freiheit bezeichnet werden. (Vgl. zum „équilibre de la mort“: [IeC](#), S. 419; Alexandre Matheron. „Passions et institutions selon Spinoza“. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*. Lyon: ENS Éd., 2011 [1992], S. 231–252, S. 242) Der Vorzug Spinozas gegenüber Sartre, den wir schon im Zusammenhang mit der abstrakten Praxis hervorgehoben haben, zeigt sich hier: Indem Spinoza die Affektivität berücksichtigt, kann er eine Qualifizierung einführen, die die Freude als zunehmende Wirkungsmacht von der Trauer als abnehmender Wirkungsmacht unterscheidet (E3p11s). Damit ist ein Gleichgewicht der Freude im Vergleich zur Deformation in der Trauer bevorzugt und kann den Weg zu Rationalität und Freiheit ebnen. Für eine kritische Auseinandersetzung mit Sartre und den Hinweis, dass eine Qualifizierung bei Sartre fehle vgl.: Misrahi, „[L’inachèvement pratique de la philosophie de Sartre](#)“; Misrahi, „[Pour une phénoménologie existentielle intégrale](#)“.

⁸¹Den Gedanken von Eigen- und Fremdgesetzlichkeit und beide zur Einheit zu bringen, finden wir in Spinozas Politischen Traktat, in dem vernünftige Staatsgesetze keine fremden Gesetze für den vernünftig, d. h. frei Handelnden sind.

⁸²„[L]e renversement de l’activité en passivité joint à la transformation du divers en totalité inerte a pour effet de renverser à la fois les relation d’extériorité et les relations d’intériorité“. [Die Umkehrung der Aktivität in Passivität, die mit der Überformung des Verschiedenen in inertes Totalisiertes einhergeht, hat zur Folge, *gleichzeitig* die Exterioritätsbeziehungen und die Interioritätsbeziehungen umzukehren.] [CRD](#), S. 320; [KDV](#), S. 235, geringfügige Abweichung der Übersetzung, u. a. übersetze ich „Überformung“ statt „Verwandlung“.

⁸³[CRD](#), S. 187FN, auch in diesem Abschnitt greift er die Terminologie „du dehors“ (S. 334) wieder auf; [KDV](#), S. 76FN, 239; in den Flaubert-Studien trifft Sartre beinahe dieselbe Unterscheidung Jean-Paul

Transparenz qua Innerlichkeit ausgezeichnet ist. Die „Herrschaft von außen“ greift Sartre wieder auf, aber hebt die Notwendigkeit vom Zwang ab: dieser sei als reines Exterioritätsverhältnis eine erlittene, undurchsichtige „force extérieure“ [äußere Kraft].⁸⁴ Die Notwendigkeit dagegen ist von der Praxis geschaffen, sodass ihr das Moment der Transparenz zukommen muss und sie damit durchschaubar ist, obwohl auch sie die Praxis von außen bedingt; es handelt sich bei ihr aber um ein Außen der eigenen Innerlichkeit unter dem Gesetz der Exteriorität im Horizont pluraler Praxen. Daher bezeichnet Sartre die Notwendigkeit später als „la liberté comme exis de la matière ouvrée“ [die Freiheit als Hexis der bearbeiteten Materie].⁸⁵ Das Subjekt macht „l’expérience dialectique de la nécessité“ [die dialektische Erfahrung der Notwendigkeit],⁸⁶ wenn die Praxis als Anti-Praxis zurückkommt und sich das Resultat der Praxis für das Subjekt als „radicalement Autre“ [radikal Anderes]⁸⁷ darstellt, als es intendiert wurde. Diese Erfahrung kann das Subjekt auf einer prä-reflexiven Ebene machen.⁸⁸ Die Notwendigkeit jedenfalls ist in der Dialektik des eigenen Gleichen und des Anderen fundiert. Sartre schreibt: „Le moment de la nécessité dans l’expérience pratique, c’est la reconnaissance simultanée du Même comme Autre et de l’Autre comme le Même.“ [Das Moment der Notwendigkeit in der praktischen Erfahrung ist das gleichzeitige Anerkennen des Selben als Anderen und des Anderen als des Selben.]⁸⁹ Es kommt zu einer Differenz zwischen Praxis und dem Ergebnis der Praxis.⁹⁰ Die Notwendigkeit, die durch die Vermittlung der Praxis durch Anti-Praxis entsteht, bedingt, dass die Intention des ersten Momentes nicht mit dem zweiten Moment übereinstimmt. Es handelt sich nicht um ein Scheitern der Praxis, sondern um die Wirkung der Anti-Praxis auf das Ergebnis der Praxis, die notwendig verändernd wirkt. Indem die Praxis die Materie bearbeitet und damit eine Interiorität in der Exteriorität schafft, wird die Notwendigkeit von der Praxis hervorgebracht. Sie hat ihren Ursprung in der Freiheit und kehrt diese um:

„[L]’expérience élémentaire de la nécessité est celle d’une puissance rétroactive [1] [...]; c’est la négation de la liberté au sein de la liberté plénière, soutenue par la liberté elle-même et proportionnée à la plénitude même de cette liberté [2] [...] c’est l’expérience historique de la matière comme *praxis* sans auteur [3] ou de la *praxis* comme inertie signifiante dont je suis le signifié [4].“ [(D)ie elementare Erfahrung der Notwendigkeit ist die einer rückwirkenden Kraft (1) (...). Sie ist die Negation der Freiheit innerhalb der

Sartre. *Der Idiot der Familie Gustave Flaubert 1821 - 1857. IV. Elbehnon oder Die letzte Spirale*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978, S. 54FN.

⁸⁴CRD, S. 332; KDV, S. 237.

⁸⁵CRD, S. 363; KDV, S. 445.

⁸⁶CRD, S. 332; KDV, S. 237.

⁸⁷CRD, S. 332; KDV, S. 237.

⁸⁸Für Sartre oder den beobachtenden Philosophen freilich ist dieser Vorgang qua Reflexion einsichtig.

⁸⁹CRD, S. 332-3, ich übersetze „Anerkennen“ statt „Erkennen“; KDV, S. 238; CRD, vgl. auch S. 335; KDV, S. 241.

⁹⁰„Il s’agit de saisir la *praxis* et son résultat de deux points de vue inséparables: celui de l’objectivation [...] et celui de l’objectivité“. [Es geht nämlich darum, die Praxis und ihr Resultat von zwei untrennbaren Gesichtspunkten her zu begreifen: dem der Objektivierung (...) und dem der Objektivität]. CRD, S. 334; KDV, S. 240. Vgl. auch FN 65 in 3.1 und FN 172.

entfalteten Freiheit, die durch die Freiheit selbst getragen und der vollen Entfaltung dieser Freiheit selbst (...) proportional ist (2). (...) (S)ie ist die historische Erfahrung der Materie als Praxis ohne Urheber (3) oder der Praxis als bedeutender Trägheit, von der ich bedeutet bin (4).]⁹¹

Die Anti-Praxis und die Notwendigkeit, mit der sie sich einstellt, ist eine „rückwirkende Kraft“ [puissance rétroactive], d. h. sie kommt aus der Freiheit zu ihr zurück; sie ist praktisch, da sie ihren Ursprung in der Praxis der Subjekte hat. In ihr richtet sich die Praxis gegen sich selbst. Sie stellt sich zweitens nur ein, wenn eine freie Praxis sie hervorbringt, und damit ist der Anteil der Notwendigkeit an der materiellen Einwirkung auf die Praxis um so größer, je höher der Grad der instantiiierenden Freiheit ist. Reine Exteriorität bringt keine Notwendigkeit, sondern bloße Determination hervor; Notwendigkeit dagegen wird durch eine Interiorität geschaffen, die ihr Sein im Anderen manifestiert. Drittens verzeitlicht sich diese Erfahrung wie die individuelle Praxis, wird aber geschichtlich, indem die materielle Vermittlung mehrere Praxen integriert, und erscheint, da sie sich jenseits der Individualität artikuliert, als „Praxis ohne Urheber“. Schließlich finden wir, mit dem Übergang vom Subjekt zum Objekt, eine Inversion von Sartres Bedeutungstheorie wieder, denn in der Notwendigkeit wird die Materie zum Bedeutenden und das menschliche Individuum zum Bedeuteten: Die Rolle der Bedeutungsstiftung wird getauscht.

Die dialektische Bewegung, die Sartre bis dato beschrieben hat – von der Praxis zur Rückwirkung der Materie – findet damit einen vorläufigen Abschluss, der die Dichotomie des Eigenen und Anderen aufrechterhält. Indem die Freiheit der Grund der Notwendigkeit ist, wird Simonts Beobachtung zumindest für die individuelle Freiheit eingelöst: „[P]ar et dans la liberté [...] advient à la liberté la négation de la liberté“.⁹² Insofern die Praxis in der Materialität aufgehoben wird, muss man außerdem „saisit [...] la nécessité comme *destin en extériorité de la liberté*“ [die Notwendigkeit als *Schicksal der Freiheit in Exteriorität* (begreifen)].⁹³ Wir können das „destin [...] de la liberté“ als *genitivus objectivus* und *genitivus subjectivus* lesen. Im ersten Fall ereilt das Schicksal die Freiheit; im zweiten Fall erschafft die Freiheit das Schicksal. Die Fälle sind einander komplementär und haben ihren Grund in der individuellen Praxis und der dialektischen Zirkularität von Praxis und Anti-Praxis.⁹⁴

⁹¹CRD, S. 335–6; KDV, S. 241; zur „authorless antipraxis“ vgl. Catalano, *A Commentary on CRD*, u. a. S. 123, 124, 130, 137.

⁹²Simont, „*La lutte du maître et de l’esclave*“, S. 84, vgl. FN 91 und 93 in 4.1.2; vgl. auch Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S: 118: „Auch die Entfremdung ist gewissermaßen die Tat der Freiheit. Die Freiheit muß sich entwerfen, um sie zu realisieren. Es ist „ihre“ Entfremdung.“ Auch S. 127/130.

⁹³CRD, S. 336; KDV, S. 241.

⁹⁴Vgl. zum Verhältnis von Schicksal und Freiheit auch Sartres frühere Aussagen in: Sartre, *Wahrheit und Existenz*, „[D]ieses umgekehrte und erstarrte Bild des Entwurfs ist das, was man Schicksal nennt. [...] Der Ignorant lebt seinen Tod, und indem er seine Freiheit verweigert, projiziert er sie auf die Welt, die sie ihm in Gestalt des Schicksals zurückwirft (Verhängnis).“ (S. 75-6) Wir können die Umkehrung der Freiheit ausmachen, die der Materie eingeschrieben wird und auf diese zurückwirkt, insofern die „Exteriorität das Interioritätsband“ (S. 75) konstituiert. schließlich schreibt Sartre: „Nicht der Determinismus, sondern der Fatalismus ist die Kehrseite der Freiheit.“ In: Sartre, *Das Imaginäre*, S. 103.

5.3 Individuelle Subjektivität

Sartre hat anhand des Begriffes des „Interesses“ die Orientierung der eigenen Praxis an der Objektivität untersucht und gezeigt, dass die Freiheit qua Materie in Notwendigkeit verwandelt wird. Im letzten Schritt der Vertiefung der individuellen Entfremdung möchte Sartre darlegen, wie der Mensch bedeutet wird und die Materie als Bedeutende auftritt. Auch das Verhältnis von Subjektivität und individueller Objektivität, das uns abstrakt bereits im Zusammenhang mit der Praxis beschäftigt hat, können wir nun vertieft reflektieren.

5.3.1 Materielle Objektivität und Subjektivität

Das Objekt schafft sein Subjekt: Die Notwendigkeit als „Schicksal der Freiheit“ hat die Reflexion über das dialektische Verhältnis von individueller Praxis und Anti-Praxis zu einem Ende gebracht. Auf dieser Basis lässt sich begreifen, was Subjektivität ist: abstrakt ist sie durch der Verinnerung einer Objektivität bzw. Interiorisierung der Exteriorität und (Rück-)Entäußerung definiert; konkret wird sie durch die Situation bedingt, denn die Selbstheit vermittelt die Äußerlichkeit.⁹⁵ Die Praxis ist gegenüber „les exigences [Anm.: de la matière] [...] dans la *subordination*“ [den Forderungen (der Materie) (...) *untergeordnet*]⁹⁶ und ein „kategorischer Imperativ“ an den Menschen gestellt: Dieser definiert „l’être du dehors qui est mon être“ [*das Sein von außen, das mein Sein ist*], sodass die Menschen „des êtres practico-inerte“ [praktisch-inerte Seiende] sind.⁹⁷ Der Mensch wird inertes Sein und ist nicht mehr Existenz.

Sartre betrachtet zunächst „la contradiction de l’Être et du Faire“ [den Widerspruch zwischen Sein und Tun].⁹⁸ Es steht die Frage im Raum, „[w]ie man wird, was man ist.“⁹⁹ Catalano unterscheidet ein „historical level“, auf dem dieser Unterschied besteht und den das CRD in den Blick nimmt, von „nonhistorical levels“, die Sartre in EN betrachtet, wo das Sein im Tun aufgeht.¹⁰⁰ CRD ist damit um eine historische Dimension vertieft, sodass in diesem Sinne EN eine abstrakte und CRD eine konkretisierte gesellschaftlich-historische Theorie der Subjektivität ist. Die Faktizität des Für-sich tritt in EN zugunsten der Transzendenz in den Hintergrund; in CRD fügt Sartre den Aspekt der materiellen Vermittlung hinzu. Dadurch kommt es zu einer Spannung zwischen Faktizität und Transzendenz respektive Sein und Machen. Nach EN ist der Mensch in seinem Entwurf frei; in den Schriften seit EN und insbesondere in seiner Biographie über

⁹⁵Vgl. auch FN 2 in 5.

⁹⁶CRD, S. 337; KDV, S. 243.

⁹⁷CRD, S. 340; KDV, S. 246, ich übersetze „Seiende“ statt „Wesen“, da das „Wesen“ die überschrittene Form des „Seins“ ist. Die Forderungsstruktur der Materie ist durch eine Pluralität von Praxen konstituiert, weshalb der gesellschaftliche Kontext mitberücksichtigt werden muss. Zwar untersucht Sartre in diesem Abschnitt auch Strukturen einer gemeinsamen Praxis, aber nur, insofern ihr Scheitern die individuelle Entfremdung reproduziert, den zwischenmenschlichen Bereich erreichen wir damit aber noch nicht, und auch die zwischenmenschliche Entfremdung wird erst im nächsten Kapitel erörtert.

⁹⁸CRD, S. 340; KDV, S. 246; vgl. auch: Sartre, *Flaubert II*, S. 455: „[A]n die Stelle der Dialektik von Haben und Sein wird er [Anm.: Flaubert] die von Sein und Tun setzen“.

⁹⁹Friedrich Nietzsche. „Ecce homo“. In: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Bd. 6. Sämtliche Werke. München [u.a.]: Dt. Taschenbuch-Verl, 1999, S. 255–374.

¹⁰⁰Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 138.

Genet hat Sartre aber gezeigt, dass die gesellschaftliche Situation diesen Entwurf konditioniert.¹⁰¹ In CRD gilt es nun, statt des individuellen Seins des Bewusstseins das „être social“ [gesellschaftliche Sein] zu untersuchen: „Or, il n'est pas douteux qu'on se fasse bourgeoise. [...] Mais se faire bourgeoise il faut l'être.“ [Natürlich *macht man sich zum Bourgeois*. (...) Aber um sich zum Bourgeois zu machen, muß man es sein.]¹⁰² Das Phänomen der „embourgeoisement“ [Verbürgerlichung] kann Sartre nur durch die Vermittlung des Praktisch-Inerten als synchronische und diachronische Bedingung untersuchen und damit in CRD, aber nicht in EN.

Die Existenz des Subjekts sei „préessenciée“ [vorgezeichnet], und diesem kommt eine „réalité préfabriquée“ [präfabrizierten Realität] zu.¹⁰³ Während Sartre oben nur die synchronische Bedingtheit durch das Praktisch-Inerte artikuliert hat, nimmt er nun die historische Dimension und damit das Diachronische in den Blick: Ein Individuum findet seine „réalité objective“ [objektive Realität] „draußen“ in der „pratique cristallisée des générations précédentes“ [*kristallisierte(n) Praxis* der früheren Generationen].¹⁰⁴

Während man sich qua Freiheit in die Zukunft entwirft, wird der Entwurf durch die „objektive Realität“ präfabriziert; die Zeitlichkeit der freien Praxis, in der die Zukunft die Vergangenheit qua Gegenwart enthüllt, wird umgekehrt: die Vergangenheit bestimmt die Zukunft und das Subjekt wird Objekt.

Wir wissen auch, dass die „objektive Realität“ nach Sartres Theorie der Bedeutung das Allgemeine ist, weil sie individuelle Praxen materiell absorbieren kann und dem Besonderen des Individuums widerspricht.¹⁰⁵ Der Widerspruch zwischen Allgemeinheit und Besonderheit wird durch die Praxis vermittelt, indem sich der Mensch, der bspw. eine Maschine bedient, ihrer Gesetzmäßigkeit unterwirft, dem „loi des choses“ [Gesetz der Dinge].¹⁰⁶ Der Mensch wird passiv Einzelner, indem seine Individualität durch die Allgemeinheit bestimmt wird; später werden wir sehen, dass sich in der Gruppe-in-Fusion das Verhältnis umdreht, und die Allgemeinheit durch die Individualität hindurch neu bestimmt wird.

Sartre führt als Beispiel der Unterordnung [subordination] der Praxis eine Arbeiterin an einer Maschine an, die ihre Gedanken schweifen lassen kann, aber nur insofern, als diese passiv sind und sich dem Rhythmus der Maschine anpassen. Sie könne nicht an ihre Kinder denken, da diese aktive Pflege und Fürsorge erfordern würden, aber an ihre passive „*abandon sexuel*“ [sexuelle Hingabe].¹⁰⁷ Sartre schreibt:

„[La travailleuse] se transformerait en un pure et simple mode de réalisation subjective de l'objectivité. [...] [L]'objet de ces rêveries soit en même temps le sujet lui-même [...] Ainsi, la plus profonde intériorité devient un moyen de se

¹⁰¹ Jean-Paul Sartre. *Saint Genet, Komödiant und Märtyrer*. Bd. 4. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1982 [1952].

¹⁰² CRD, S. 340; KDV, S. 246.

¹⁰³ CRD, S. 341; KDV, S. 247.

¹⁰⁴ CRD, S. 341; KDV, S. 247.

¹⁰⁵ „[La] réalité objective [de l'homme] [...] est à la fois l'individu et sa prédétermination dans la généralité“. [(Die) objektive Realität (des Menschen) (...) ist gleichzeitig das Individuum und seine Vorherbestimmung in der Allgemeinheit]. CRD, S. 341; KDV, S. 247.

¹⁰⁶ CRD, S. 349; KDV, S. 256.

¹⁰⁷ CRD, S. 342; KDV, S. 249.

réaliser comme extériorité totale.“ [(Die Arbeiterin) würde sich in eine rein subjektive Verwirklichungsweise der Objektivität verwandeln. (... D)as *Objekt* dieser Phantasie ist gleichzeitig das Subjekt selber. (...) So wird die tiefste Innerlichkeit zu einem Mittel, sich als totale Äußerlichkeit zu verwirklichen.]¹⁰⁸

Die Praxis der Frau wird gegenüber der Objektivität der Maschine sekundär, und die Maschine realisiert sich in der Frau, statt dass sich die Frau in der Materie objektiviert; der Mensch wird Produkt eines menschlichen Produkts. Aber nicht nur die Praxis an der Maschine, sondern auch Entscheidungen im Leben sind nach Sartre durch die „objektive Realität“ vorfabriziert; bspw. sei der Entschluss, noch ein Kind zu bekommen oder nicht, durch ihre eigenen und die gesellschaftlichen Bedingungen prädestiniert, die qua Kultur diachronische Elemente aufhebt.¹⁰⁹ Die Bestimmung der Subjektivität qua verinnerter Objektivität der bearbeiteten Materie ist daher nicht nur durch synchrone sondern auch diachrone Strukturen determiniert. Das Dasein der Subjektivität findet seinen Grund in der Objektivität und wird damit selbst Äußerlichkeit.

Für unsere Untersuchung über die Entfremdung ist interessant, dass Sartre einschränkt:

„que cette objectivité préfabriquée n’empêche pas la *praxis* d’être libre temporalisation et réorganisation *efficace* du champ pratique en vue de fins découvertes et posées au cours de la *praxis* même.“ [daß diese vorfabrizierte Objektivität die Praxis nicht daran hindert, freie Verzeitlichung und *wirksame* Reorganisation des praktischen Feldes im Hinblick auf die Ziele zu sein, die im Laufe der Praxis selbst entdeckt werden.]¹¹⁰

Man bleibt ontologisch frei, obwohl man praktisch unfrei wird.¹¹¹ In der Verinnerung einer Objektivität ist die Praxis noch immer „freie Verzeitlichung“, sodass wir den Begriff der Entfremdung von dieser Determination durch die Exteriorität ausnehmen wollen. Stattdessen sprechen wir in dieser Arbeit, wenn die Freiheit derart aufgehoben wird, vom „Entzug der Objektivität“; das Ergebnis der Praxis wird verändert oder beseitigt (*tollere*). Die Re-aktion auf die neue Konstellation bewahrt die Determination durch die Objektivität auf (*conservare*); sie stellt die Freiheit der Praxis selbst aber noch nicht in Frage, schließlich handelt es sich noch immer um eine Aktion, wenn sie auch in

¹⁰⁸CRD, S. 342–3; KDV, S. 248–9; Catalano sagt, dass „our interior life is the subjectification of objective structures of matter.“ Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 136; die „Verinnerung der Exteriorität“ ist aber noch nicht notwendig eine Entfremdung, denn die Praxis ist weiterhin „freie Verzeitlichung“ (vgl. FN 110). Daher ist Hartmanns Äußerung nicht ohne Weiteres zuzustimmen: „Entfremdung ist Verinnerlichung einer Äußerlichkeit im Rahmen der Knappheit.“ Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 107. Auch Freiheit kann ‚Verinnerlichung einer Äußerlichkeit im Rahmen der Knappheit‘ sein. Entfremdung und Freiheit sind aber offenbar darin unterschieden, dass bei der Freiheit die Verinnerung ein Moment enthält, bei dem die Zukunft neu und offen hervorgebracht wird. Hartmann unterscheidet außerdem nicht die Typen von Entfremdung. An dieser Stelle des Textes der CRD haben wir es zwar nicht mit der Entfremdung durch Rückläufigkeit zu tun, aber noch nicht mit der Entfremdung durch den Wert, obwohl auch dieser eine Form der ‚Verinnerlichung einer Äußerlichkeit im Rahmen der Knappheit‘ ist.

¹⁰⁹Sartre 1964.

¹¹⁰CRD, S. 355; KDV, S. 263.

¹¹¹Wir verweisen für die Unterscheidung von ontologischer und praktischer Freiheit wieder auf: Heter, „Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition“, insbes. S. 18.

Passivität ausgeführt wird; Sartre spricht daher auch von „aktiver Passivität“. Für diese Stufe der Entfremdung gilt:

„[L]a découverte [...] de l'aliénation de sa *praxis* s'accompagne de la découverte de son objectivation comme aliénée [... et il] découvre son être-dehors-dans-la-chose comme sa vérité fondamentale et *sa réalité*.“ [(D)ie Entdeckung der Entfremdung seiner Praxis ist von der Entdeckung der Entfremdung seiner Objektivierung begleitet (...und er) entdeckt sein Draußen-sein-im-Ding als seine grundlegende Wahrheit und *seine Wirklichkeit*.]¹¹²

Das individuelle Resultat der Praxis ist verändert, und die Praxis, die darauf folgen muss, wird angepasst. Damit wird das Individuum das, was das Objekt fordert, und das Ding wird zur Wirklichkeit des Subjekts. Sartre spricht von der „Wahrheit“ des Subjekts, da das Subjekt im Objekt aufgehoben wird. Damit nähern wir uns einem radikaleren Entfremdungsbegriff, den es im nächsten Abschnitt zu diskutieren gilt: Die Freiheit des Subjekts ist auf die Objektseite hinüber getreten und wird mit Inertheit affiziert.

Vorfabrizierte Zukunft: Wir wollen auf die Umkehrung der Zeitlichkeit zurückkommen: In der freien Praxis enthüllt die Zukunft die Gegenwart der Situation; jetzt aber bedingt die Vergangenheit die Zukunft. Das Individuum verinnert nicht nur im unmittelbaren Kontakt mit der Maschine die äußeren Strukturen, sondern macht sich in allen alltäglichen Handlungen zu dem, „qu'elle *est déjà*“ [was es *schon ist*].¹¹³ Wenn das Individuum sich nun zu dem macht, was es schon ist, dann hat es eine erstarrte Zukunft. Auch hier weicht Sartre von EN ab und erweitert die Perspektive, wenngleich er ausdrücklich betont, dass „les principes existentiels ne sont pas touchés“ [die existentiellen Prinzipien nicht berührt werden]. Sartre bekräftigt in EN wie in CRD mit Hegel, dass „l'essence est l'être passé, dépassé“ [das Wesen das vergangene, überschrittene Sein ist].¹¹⁴ Da die Forderungen einer Maschine, die ein anderer Mensch in seiner Praxis geschaffen hat, eine „*avenir indépassable*“ [unüberschreitbare Zukunft] bedingt,¹¹⁵ ist man – wie bspw. die Arbeiterin oder auch Flaubert – „im voraus in seinem Sein definiert“. ¹¹⁶ Man erhält ein Wesen, das durch eine fremde, ge-wesene Praxis vorfabriziert ist.

Sartre beschreibt die „pétrification de la liberté“ [Versteinigung der Freiheit]¹¹⁷ zunächst im sozial-historisch Rahmen, d. h. einer Arbeiterin und dann zwischen Individuum und bearbeiteter Materie. Die Einwirkung auf die Praxis, d. h. die Objektivierung (und nicht nur auf die Objektivität) bringt die Veränderung der individuellen Praxis zu einem

¹¹²CRD, S. 337; KDV, S. 243, geringfügige Abweichung der Übersetzung.

¹¹³CRD, S. 344; KDV, S. 250.

¹¹⁴CRD, S. 344; KDV, S. 250, geringfügige Abweichung der Übersetzung; vgl. auch: EN, S. 72/101; und: Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 13: „Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, »gewesen«, behalten, denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.“

¹¹⁵CRD, S. 344, zur „unüberschreitbaren Zukunft“ vgl. S. 345, 356FN; KDV, 250, 252, 264FN.

¹¹⁶Sartre, *Flaubert II*, S. 150.

¹¹⁷CRD, S. 345, vgl. auch S. 349; KDV, S. 252, 256.

Abschluss.¹¹⁸ Auf individueller Ebene macht Sartre auf den Unterschied zwischen einem Spaziergänger, der die Landschaft durchschreitet, und Soldaten, die der in die Falle eines Feldherren laufen: Einem Spaziergänger wird durch die Landschaft, die er durchschreitet, Einschränkungen seiner Entwürfe vorgegeben; wenn es einen Hügel gibt, kann er von diesem nur bergab gehen etc. Jedoch entwirft er seine Zukunft unter den gegebenen materiellen Umständen; erst durch ihn „gibt“ es eine Zukunft und daher ist diese nicht „vorfabriziert“.¹¹⁹ Bei der Kriegslust eines Feldherren dagegen ist die Armee „déjà signifié par l’avenir“ [schon von der Zukunft bedeutet].¹²⁰ Es „gibt“ bereits eine Zukunft, die von einer anderen Subjektivität vorgezeichnet wurde; die „transzendierte Transzendenz“ aus EN ist in CRD materiell vermittelt. In der Maschine schließlich, die jemand bedient, ist eine Zukunft durch eine vergangene, andere Praxis in der Materie eingepägt. Es „gibt“ bereits eine Zukunft als „l’inscription dans l’Être d’une *praxis* produisant [...] sa propre signification comme être transcendante“ [der Einprägung einer Praxis in das Sein, die (...) ihre eigenen Bedeutung als transzendentes Sein hervorbringt].¹²¹ Der eigene Entwurf wird mittels der Materie von anderen Entwürfen bedingt; die „inertie s’infiltrant dans la liberté“ [Trägheit sickert in die Freiheit ein].¹²² Indem die eigene Praxis „vorfabriziert“, ist sie auf den Status eines inerten Mittels reduziert. Die individuelle Praxis und die Veränderung befinden sich nun auf einer vertieften Ebene, und die dialektische Zirkularität hat sich umgekehrt. Sartre schreibt:

„Et cette fausse intériorité suffit, avec les fins indépassables et préfabriquées que doit librement réaliser la *praxis*, à transformer ce dépassement de l’Être en dépassement dépassé par l’Être à dépasser.“ [Und diese falsche Interiorität mit den unüberschreitbaren und präfabrizierten Zielen, die die Praxis frei verwirklichen muß, genügt, um diese Überschreitung des Seins in eine Überschreitung zu verwandeln, die durch das zu überschreitende Sein schon überschritten ist.]¹²³

Seit EN wissen wir: Eine freie Praxis überschreitet in ihrer Bewegung das materielle Sein [dépassement de l’Être]. Nach CRD gilt aber, dass sie sich gegenüber einer schon materialisierten Praxis wiederfindet. Damit ist die Praxis nicht mehr frei, sondern muss sich an eine vergangene Praxis anpassen, die, mittels der Materie, als Forderung [exigence] zu ihr kommt. Die ursprüngliche Praxis ist damit bereits von dem Sein überschritten [dépassement par l’Être à dépasser], das sie selbst in ihrem Entwurf transzendieren wollte; sie ist daher „überschrittene Überschreitung“. Sie ist durch die bearbeitete Materie und ihre Anti-Praxis kompliziert, ohne dass es zu einer Synthese zwischen Praxis und Anti-Praxis gekommen wäre.

Sartre übersetzt die Charakteristik der Subjektivität durch eine Objektivität, die die

¹¹⁸Die Entfremdung und nicht nur die Veränderung der Praxis werden wir als neue Form im nächsten Abschnitt kennenlernen.

¹¹⁹Vgl. oben FN56 in 3.1.

¹²⁰CRD, S. 345; KDV, S. 251.

¹²¹CRD, S. 344, zur ideologischen „inscription dans l’Être“ vgl. auch S. 350, S. 355; KDV, S. 251, S. 257, 263.

¹²²CRD, S. 346; KDV, S. 252, geringfügige Abweichung der Übersetzung.

¹²³CRD, S. 346; KDV, S. 253.

Praxis selbst hervorgebracht hat, wieder in seiner Theorie der Praxis als bedeutend-bedeutet:

„Chacun se fait signifiant en intériorisant dans une libre option la signification par quoi les exigences matérielles l'ont produit comme *être signifié*.“ [Jeder macht sich zum Bedeutenden, indem er in einer freien Option die Bedeutung verinnert, durch die die materiellen Forderungen ihn als *bedeutetes Sein* hervorgebracht haben.]¹²⁴

Man ist nicht alleine der Bedeutende, sondern macht sich immer schon vor dem Hintergrund einer bearbeiteten Materie dazu, sodass die Spontaneität der freien Praxis bzw. Bedeutungsstiftung durch die Rezeptivität erweitert ist. Die Praxis besteht damit im Wechsel der „Verinnerung der Exteriorität und Exteriorisierung der Interiorität“.¹²⁵ Beides lässt sich nun, zumindest im übertragenen Sinn, auch von der Materie sagen, die als Anti-Praxis bedeutend und bedeutet ist. Gegenüber dem Anderen ihrer selbst sind daher sowohl der Mensch als auch die Materie passiv wie aktiv, aktive Passivität bzw. passive Aktivität.

Um den Vergleich mit Hegels PG wieder aufzugreifen, kann man zusammenfassen: Sartre ist von der Analyse des menschlichen Subjekts qua Praxis gegenüber der Materie ausgegangen. Dann hat er die Objektivität in ihrem „Eigen-Leben“ untersucht, wodurch Subjekt-Objekt-Strukturen konstituiert werden. Anders als bei Hegel wird die Dichotomie nicht hinaufgehoben (*elevare*), sondern changiert bei Sartre zwischen Vernichtung der Praxis und der Aufbewahrung vergangener Praxen (*tollere et conservare*). Mit dem Abschluss der Bedeutungstheorie auf individueller Ebene zeigt sich, dass die Freiheit nicht mehr praktisch frei im Sinne von EN ist, sondern maßgeblich durch die materielle Vermittlung bestimmt ist. Es bleibt richtig, dass die Praxis die Ursache der Bedeutungen ist, aber insofern die Praxis Bedeutungen verinnert, ist sie auch Wirkung der Anti-Praxis, die Praxis des Anderen ist. Alles in allem sind damit beide, die Praxis des Individuums und ebenso die Materie als Pseudo-Subjekt, Ursache und Wirkung von Bedeutungen und ihrer Freiheit sowie Unfreiheit.

5.3.2 Ideologische Objektivität und Subjektivität

Nachdem Sartre die materielle individuelle Subjektivität abgeschlossen hat, ist noch die Frage nach der ideologischen Subjektivität offen. Eine religiöse Dimension der ideologischen Objektivität nimmt Sartre nicht in den Blick. Der Grund liegt in der Bestimmung der menschlichen Realität in ihrem praktischen Bezug, die qua Interiorisierung der Exteriorisierung immer abbildend ist. Wollte Sartre die religiöse Komponente der Praxis untersuchen, dann müsste er Elemente einer Erkenntnistheorie diskutieren, die zwischen adäquater und inadäquater „Kartierung“ der Objektivität qua

¹²⁴CRD, S. 347; KDV, S. 254, ich übersetze „Sein“ statt „Wesen“, um den Unterschied zu „essence“ (Wesen) beizubehalten. Auch muss man hier von „Sein“ sprechen, da es sich um die Realisierung der aktiven Passivität der Praxis handelt.

¹²⁵Vgl. FN 68 in 3.1.

Subjektivität differenziert.¹²⁶ Eine religiöse Inversion würde aus einer falschen oder besser ungenügenden Repräsentation der Welt folgen und eine ideologische Fehlinterpretation der Welt erlauben. Auf dieser Grundlage könnte Sartre verstehen, dass dem Menschen in der Interpretation der Welt Aspekte entgehen und die Vermittlung qua Subjektivität korrumpiert ist. Dies leistet Sartre jedoch nur spärlich, sodass seine Theorie hierin unterbestimmt ist.

Spinoza kann das mit der Qualifizierung durch die Primäraffekte – Begierde, Freude und Trauer – und der Liebe (E3p13s) und der Theorie des menschlichen Körpers und der Diskussion der inadäquaten Erfassung der Welt im zweiten Teil der Ethik (E2p24-31) leisten. Eine unvollständige Erklärung der Geschehnisse führt dann zu einer Interpretation der Welt, die auf eine religiöse Transzendenz – *rectores naturae* – angewiesen ist, wie er im Anhang zu Teil I seiner Ethik zeigt. Aufgrund der passiven Affektivität, durch die die Bedingungen eines Zustandes nur teilweise erfasst sind – es handelt sich „gleichsam um Schlußsätze ohne Vordersätze“ (E2p28dem) –, erscheint es notwendig, zur Erklärung der Welt religiöse Modelle zu verwenden.¹²⁷

Sartre scheint zunächst der marxistischen Widerspiegelungstheorie zu folgen, die den ideologischen Überbau für bloße Wirkung der ökonomischen Basis des Unterbaus hält. Indem seine Theorie der Bedeutung vom Stellenwechsel der Praxis und des Praktisch-Inerten ausgeht, kann er aber auch die Wechselbeziehung zwischen materieller und ideologischer Dimension in den Blick nehmen. Beide, Mensch und Materie, sind qua initiierender Praxis bedeutend-bedeutet. Sartre möchte also über die „réverbération [...] d'une *praxis*“ [die Widerspiegelung einer Praxis] hinausgehen.¹²⁸

Welches Ideensystem schließen die Bedeutungen, die die Materie schaffen, ein? Sartre beschäftigt sich nochmals mit der frühen Industrialisierung und betrachtet die Einführung einer Universalmaschine: sie erlaubt es, verschiedene Arbeiten zu verrichten, und schafft sich ihren Arbeiter.¹²⁹ Als Idee folgt daraus ein „humanisme du travail“ [Humanismus der Arbeit] oder „humanisme ouvrier“ [Arbeiterhumanismus].¹³⁰ Sartre

¹²⁶ Zum Begriff der „Kartierung“ im Zusammenhang mit der Neurobiologie der Emotionen vgl.: Damasio, *Der Spinoza-Effekt*; Damasio, *Selbst ist der Mensch Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins*, als „Kartierung“ bezeichnet Damasio den Befund, dass der Zustand des eigenen Körpers und damit auch dessen Interaktion mit der Welt durch das Gehirn abgebildet ist. Sartre spricht von einer „«hodologische[n]» Karte unserer Umwelt“ in der Emotion, die freilich im Inneren gebildet werden muss, auch: Sartre, „Skizze einer Theorie der Emotionen“, S. 293; Sartre bezeichnet den „hodologischen Raum“ auch als „Raum voller Spannungsvektoren, Kraftlinien“. Vgl.: Sartre, *Das Imaginäre*, S. 273; im Zusammenhang mit dem Kollektiv und der Gruppe als deren Negation bestimmt der praktisch-inerte Gegenstand die Struktur der zwischenmenschlichen Vereinigung und konstituiert eine „détermination hodologique de l'espace vécu“ [hodologische Bestimmung des erlebten Raums]. Vgl.: CRD, S. 462; KDV, S. 383. Ein gegenseitiges Durchdringen ist in Sartres frühen Schriften (noch) weniger vorherrschend. Sie wird bei Damasio und Matheron durch die „Verschachtelung“ respektive dem „emboitement“ und bei Sartre durch die Interiorität qua Subjektivität geleistet. Vgl.: IeC, S. 51, 54, 155; Damasio, *Der Spinoza-Effekt*, S. 62, vgl. für den Hinweis dazu schon FN 66 in 1.

¹²⁷ Vgl. zum Anhang von E1: IeC, S. 102–112; vgl. zur Kritik am Modellcharakter der Welt, das von der Einbildung geschaffen wird: Alexandre Matheron. „Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus“. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éd., 2011 [1991], S. 579–599, S. 598FN.

¹²⁸ CRD, S. 280–1; KDV, S. 180–1. Vgl. FN 134 in 4.2.2.

¹²⁹ „L'universalité de la machine crée la spécialisation de ses servants.“ [Die Universalität der Maschine schafft die Spezialisierung ihrer Bediener.] CRD, S. 348; KDV, S. 255.

¹³⁰ CRD, S. 349, 350, 352; KDV, S. 256, 258, 259.

weist auch darauf hin, dass in einer spätere Entwicklung der Industrialisierung die Maschinen spezialisiert und die Arbeiter universalisiert bzw. austauschbar werden. Das hat eine andere Ideologie – einen „humanisme du besoin“ [Humanismus des Bedürfnisses]¹³¹ – zur Folge.¹³²

Der Mensch wird vom Praktisch-Inerten bedeutet, d. h. wir befinden uns im Medium der Alterität: Jeder ist Anderer als er Selbst und als der Andere. Die Universalmaschine erfordert eine Einteilung in Universalarbeiter und Hilfskräfte entsteht: Sartre spricht von „une structure en système solaire“ [eine(r) Sonnensystemstruktur] und schreibt: „La machine organise les hommes.“ [Die Maschine organisiert die Menschen.]¹³³ Die Anspielung auf die höfischen Strukturen eines Ludwig XIV., des Sonnenkönigs, ist sicherlich kein Zufall. Während die Monarchie durch Gottesgnadentum vermeintlich legitimiert ist und den König in den Mittelpunkt rückt, wird der „Arbeiterhumanismus“ durch die Maschine gerechtfertigt. Beide Begründungen einer Sonderstellung sind durch die menschliche Realität geschaffen und fundieren eine defizitäre Form einer Moral: Auf der einen Seite soll ein fingierter Gott, auf der anderen Seite der praktisch-inerte Komplex eine Hierarchie und Auserwählung legitimieren, die mit Rechten einhergeht. Der „Humanismus der Arbeit“, der sich aus diesem System ergibt, gründet auf der Universalmaschine: Sie „*devient sa propre idée* [...] que la machine a d'elle-même et de son servant“ [wird ihre eigene Idee (...), die die Maschine von sich selbst und von ihrem Bediener hat].¹³⁴ Damit ist die Idee, wie schon beim spanischen Gold, „*inscrit dans l'Être*“ [dem Sein eingepägt].¹³⁵ Die „Sonnensystemstruktur“ führt zu einer Differenzierung zwischen gelernten und ungelernten Arbeitern, die sich darin äußert, dass Streiks zwar ohne die Hilfsarbeiter gewonnen werden können, nicht jedoch ohne die gelernten Arbeiter. Ideologisch zeigt sich die Trennung in einer elitären Auffassung, was ein Arbeiter zu sein hat: in der „*idée matérielle »travail-honneur«*“ [materiellen Idee »Arbeit als Ehre«].¹³⁶ Diese Vorstellung prägt das Verhalten. Die Definition trifft aber gerade nur auf den Spezial-, nicht auf den Hilfsarbeiter zu. Sie ist lediglich „*l'expression théorique et pratique de leurs rapports practico-inertes avec les autres ouvriers*“ [der theoretische und praktische Ausdruck ihrer praktisch-inerten Beziehungen zu den anderen Arbeitern].¹³⁷

In jedem Fall entsteht die Weltanschauung aus dem praktischen Verhältnis der Menschen zur bearbeiteten Materie. Dieses Verhältnis bedingt nach Sartre dann im 19. Jahrhundert den sogenannten Anarcho-Syndikalismus, der eine materielle sowie ideologische gewerkschaftliche Vereinigung *aller* Arbeiter verhindert, da es einen

¹³¹CRD, S. 351; KDV, S. 259.

¹³²Die Dialektik von zunehmenden Fähigkeiten der Arbeiter zur Spezialisierung und Vereinfachung ihrer Arbeit und zurück zur größeren Allgemeinheit, die wieder zur Spezialisierung führt, begleitet uns auch im Zeitalter der Digitalisierung.

¹³³CRD, S. 349; KDV, S. 256.

¹³⁴CRD, S. 349–50; KDV, S. 256–7.

¹³⁵CRD, S. 350; KDV, S. 257.

¹³⁶CRD, S. 353; KDV, S. 260. „[S]e perfectionner [...] se instruire, instruire les manoeuvre [...] se battre, forger l'unité ouvrière et rapprocher le jour de la prise du pouvoir“. [(S)ich (...) vervollkommen, sich bilden, die Hilfsarbeiter bilden (...) sich schlagen, die Arbeitereinheit schmieden und den Tag der Machtübernahme herbeiführen.]CRD, S. 352; KDV, S. 259–60.

¹³⁷CRD, S. 352, vgl. auch S. 353; KDV, S. 260, 261.

gewissen Elitismus in der Arbeiterklasse gibt. Sartre spricht von „l'impossibilité de dépasser cet humanisme [d'ouvrier]“ [der Unmöglichkeit, diesen Humanismus (der Arbeiter) zu überschreiten].¹³⁸ Dementsprechend wandelt sich die Auffassung des Arbeiters erst, wenn die praktisch-inerten Strukturen sich in einer anderen Phase der Industrialisierung selbst verändert haben. Wir werden im nächsten Abschnitt sehen, dass im Arbeiterhumanismus die Freiheit passivisiert als Wert erscheint; damit diese konditionierte Sittlichkeit unkonditionierte Moral wird, muss sie überschritten werden.¹³⁹ Bis hierin klingt es so, als gehe Sartre von einem mechanistischen Verhältnis zwischen materieller und ideologischer Sphäre aus, d. h., als vertrete er eine Widerspiegelungstheorie. Allerdings betont er:

„Mais on tromperait fort si l'on devait croire que la machine a engendré le syndicalisme de 1900 comme une «cause» produit son «effet». [...] [E]n fait, l'humanisme du travail est l'être matériel de l'ouvrier qualifié.“ [Aber es wäre völlig falsch, anzunehmen, daß die Maschine den Syndikalismus von 1900 hervorgebracht habe, wie eine «Ursache» ihre «Wirkung» hervorbringt. (...) Der Humanismus der Arbeit ist in Wirklichkeit das materielle Sein des gelernten Arbeiters.]¹⁴⁰

Statt eines starren Verhältnisses zwischen ökonomischer Basis und einem Überbau, der durch jene hervorgebracht wird, handelt es sich um ein dialektisches Wechsel-Verhältnis zwischen materiellem Sein und der Ideologie des „Arbeiterhumanismus“. Dieses findet in der Dialektik von der bedeutend-bedeuteten Praxis ihren Grund: Der Arbeiter passt sich den Abläufen der Maschine an, die er verinnert; daraufhin entäußert er eine Ideologie „par la projection de ce qu'il est dans sa praxis même“ [durch die Projektion dessen, was er eben in seiner Praxis ist].¹⁴¹ Der materiell-ideologische Komplex, dem sich der Arbeiter gegenüber sieht, wird erfasst in einer „réintériorisation éthico-pratique de ses exigences et au développement temporalisant dans l'action des structures préfabriquées par elle“ [ethisch-praktischen Rückverinnerung ihrer Forderungen und der verzeitlichenden Entfaltung der von ihr vorfabrizierten Strukturen in der Aktion].¹⁴² Die Ideologie äußert sich jedoch nicht nur auf der Ebene der Individuen, sondern kann ein ganzes System wie bspw. den Kapitalismus erfassen und damit bestimmte

¹³⁸CRD, S. 351; KDV, S. 258.

¹³⁹Sartre 1964.

¹⁴⁰CRD, S. 350; KDV, S. 258; zur Ablehnung der Widerspiegelungstheorie vgl. bereits: Sartre, „Materialismus und Revolution“, S. 212; Sartre weist darauf hin, dass die Wechselwirkung auch in Marx' eigener Theorie berücksichtigt werden müsse. Vgl.: Sartre, Gavi und Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*, S. 90: „Marx selbst sah die Dinge nicht so [den sog. Überbau als Epiphänomen des Unterbaus], denn er sagt, daß der Überbau auf die Basis zurückwirkt. Diese gegenseitige Bedingtheit impliziert eine gewisse Autonomie des Überbaus. [...] Ich für meinen Teil halte den Überbau für tote Theorie“. Dagegen müsse die „lebendige Theorie“ der Praxis betrachtet werden. Dies ist im Einklang mit Sartres Theorie der Bedeutung in CRD, wonach das Bedeutende und das Bedeutete auf einer Ebene liegen, vgl. auch Gavis Aussage zur Religion: „Die Religion ist ein Produkt des Materialismus und umgekehrt.“ (S. 146). Das bekräftigt Sartre auch in CRD: „[L] es prétendues superstructures sont déjà contenues dans l'infrastructure comme structures du rapport fondamentale de l'homme à la matière ouverte et aux autres hommes.“ [(A)lle angeblichen Überbaustrukturen (sind) schon im Unterbau enthalten als Strukturen der grundlegenden Beziehung des Menschen zur bearbeiteten Materie und zu den Menschen.] CRD, S. 357FN; KDV, S. 266FN.

¹⁴¹CRD, S. 350–1; KDV, S. 258.

¹⁴²CRD, S. 353; KDV, S. 260.

Moralvorstellungen begünstigen. In diesem gehen das Formen der Welt und ein calvinistisch-protestantischer Gedanke Hand in Hand, dass „le bourgeois est l’homme de Dieu parce que Dieu l’a mis sur terre pour continuer la Création“ [der Bürger ein Mann Gottes ist, weil Gott ihn auf die Erde gesetzt hat, um die Schöpfung fortzuführen].¹⁴³ In einem solchen Komplex stabilisieren und verstärken sich die Ideologie und die materiellen Verhältnisse gegenseitig. Sittlichkeit mag hier ihren Ort haben, aber Moralität liegt jenseits dieser Wechselwirkung von Praktisch-Inertem und Ideologie. Da die Praxis nur als Entwurf der Zukunft frei ist, ist moralisches Handeln durch eine „avenir pur“ ausgezeichnet, die sich nicht auf die Wiederholung vergangener Werte oder der „avenir passé“ beschränkt.¹⁴⁴

Die Beziehung zur Welt jedenfalls ist ideologisch korrumpiert und daher inadäquat und unfrei. Eine vergleichbare terminologische und systematische Genealogie des falschen Weltverhältnisses finden wir auch in Matherons Interpretation von Spinozas Ethik, Anhang zu Teil 1, der freilich eine affektive Grundlegung und Qualifizierung des ökonomisch-ideologischen Verhältnisses, die wir bei Sartre nicht finden, zugrunde legt: Einerseits interpretiert Matheron „une aliénation *idéologique* [... comme] à la fois cause et effet de la première [aliénation *économique*].“ D. h. es gibt eine Wechselwirkung zwischen materiellem und ideellem Sein. Andererseits konstituiert sich damit ein Wertesystem; Matheron schreibt, dass „les valeurs [...] ne sont en réalité que les projections de nos désirs.“¹⁴⁵ Sowohl bei Matheron als auch bei Sartre darf die „Projektion“ auf eine Ideologie nicht auf die pure Subjektivität zurückgeführt werden, da sie gerade im Wechsel aus Subjektivität und Objektivität erzeugt wird.¹⁴⁶

¹⁴³CRD, S. 322; KDV, S. 226; Sartre folgt hier offenbar der klassischen These Max Webers, wonach sich der Kapitalismus mit dem Protestantismus entwickelt: Max Weber. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: Beck, 2013; Catalano schreibt, dass der Kapitalismus „a marriage between an economic system and a system of values“ sei. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 127.

¹⁴⁴Sartre1964.

¹⁴⁵IeC, S. 112, 111.

¹⁴⁶Vgl. auch Catalanos Hinweis zum Fetischcharakter, den wir oben zitiert haben: FN 139 in 4.2.2.

Kapitel 6

Der Wert oder das Individuum als Subjekt-Objekt

Wir wollen das Problem der individuellen Entfremdung schließen und auf zwei Fußnoten in Sartres Darstellung der individuellen Praxis eingehen. Damit werden wir unsere These entwickeln, dass Sartre drei Arten der Entfremdung ausmacht: Die ersten beiden Formen antizipiert Sartre in einer Fußnote, und der größte Teil des ersten Buches der CRD ist der zweiten Art der Entfremdung gewidmet, wie wir gesehen haben.¹ Die beiden Arten sind erstens eine Entfremdung qua Ausbeutung, die Marx in seinen frühen Schriften diskutiert.² Zweitens diskutiert Sartre eine Entfremdung qua Rückläufigkeit, indem die Materie eine Vielheit von Praxen absorbiert: zunächst wird das Resultat der Praxis verändert, und dann richtet sich die bearbeitete Materie durch eine Anti-Praxis an die Subjekte; das Praktisch-Inerte stellt Forderungen an die Menschen. Drittens erörtert Sartre eine radikale Entfremdung, die an seine Theorie des Wertes aus EN anschließt, und der wir uns nun widmen wollen.³

Es ist kein Zufall, dass wir diese radikale Form der Entfremdung nicht im Haupttext finden. Dieser ist nämlich, obwohl wir immer wieder inhaltliche Kritik am Marxismus ausmachen können, dadurch geprägt, sich vordergründig zum historischen Materialismus Marx' zu bekennen. Die Entfremdung durch Rückläufigkeit lässt sich noch als logische Fortsetzung der Marxschen Phänomenologie der Entfremdungstypen der kapitalistischen Gesellschaft begreifen; sie folgt daraus, dass man die „negativité“ und damit die Knappheit, die Marx nicht genug berücksichtigt hat, in den Mittelpunkt der dialektischen Bewegung zwischen Praxis und Materie stellt. Bereits dieses Moment führt über Marx hinaus, aber nimmt doch seinen Ausgang beim Problem der Praxis, das auch Marx erörtert, und kann daher als dessen Fundierung gelesen werden. Die radikale Form der Entfremdung hingegen führt zu einer Kritik der Werte, die sich nicht nur an die bürgerliche Moral richtet, sondern den Marxismus selbst als „moralisme“ enthüllt, der sich freilich nicht als ein solcher versteht.⁴ Wir machen uns Deleuzes Verdikt über

¹CRD, S. 274FN; KDV, S. 174FN.

²Vgl.: Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“.

³Vgl.: EN, Zweiter Teil. Erstes Kapitel III.

⁴Die Fußnote schließt mit einer erneuten Kritik am Marxismus, der das Wertesystem nur als „un reflet mort de la pratique“ [totes Spiegelbild der Praktik] erfasst. Sartre dagegen hat gezeigt, dass „le valeur est

Spinoza zu eigen: „Es ist ein geläufiges Verfahren, das darin besteht, die gewagtesten oder die am wenigsten orthodoxen Thesen in den Anhängen oder in den Fußnoten zu verstecken“. ⁵

6.1 „Entfremdung der Erkenntnis“ und „Erkenntnis der Entfremdung“

In der Fußnote, die den Abschnitt über die Notwendigkeit beschließt, findet sich trotz der Kontinuität, die Sartre hier und da betont, eine explizite Re-vision der Theorie von EN; Sartre korrigiert sich nicht, weist aber auf ein mögliches Missverständnis hin.

Machen wir uns zunächst die Kontinuität von EN und CRD klar: Ebenso wie das *cogito* ist die Praxis sich selbst präreflexiv bewusst und damit „conscience (de) soi“

[Bewusstsein (von) sich]; in CRD wird das Für-sich-Sein praktisch gedeutet. ⁶ Die Praxis ist immer mit dem Anderen, der Materie konfrontiert, und damit mit der „dimension de l’altérité“ [Dimension der Alterität] behaftet; das Subjekt jedoch kann sich nur durch diese und in sie hinein entäußern. Die vermittelnde Materie führt uns damit jenseits von EN. Das Subjekt entdeckt sich [se découvre] daher nicht zuerst als Für-sich-Sein oder Praxis, sondern als An-sich-Sein: „sa connaissance de lui-même est connaissance de lui en tant qu’inertie porteuse d’un sceau“ [seine Selbsterkenntnis (ist) Erkenntnis seiner selbst als siegeltragende Trägheit]. ⁷ Damit ist aber die Selbsterkenntnis als Objektivität nicht möglich. Sartre schreibt:

„Cette matérialité inerte de l’homme comme fondement de toute connaissance de soi par soi est donc une aliénation de la connaissance en même temps qu’une connaissance de l’aliénation.“ [Diese inerte Materialität des Menschen als Grundlage jeder Erkenntnis seiner selbst durch sich ist also sowohl eine Entfremdung der Erkenntnis als auch eine Erkenntnis der Entfremdung.] ⁸

Die Objektivität seiner Selbst ist eine „Erkenntnis der Entfremdung“, da man sich *als Anderer* und damit entfremdet erkennt; und sie ist eine „Entfremdung der Erkenntnis“,

produite au niveau de la *praxis* élémentaire (individuelle et collective) comme cette *praxis* elle-même en tant qu’elle saisit ses propres limites sous la fausse apparence d’une plénitude positive et indépassable.“ [der Wert auf der Stufe der elementaren (individuellen und kollektiven) Praxis als diese Praxis selbst hervorgebracht wird, insofern sie ihre eigenen Schranken unter dem falschen Schein einer positiven und unüberschreitbaren Fülle begreift.] (CRD, 357-8FN; KDV, S. 266FN) Der Vorwurf gegen den Marxismus zielt also, wie schon bei der Knappheit als ursprüngliche Negation, darauf, dass die logischen Verhältnisse nicht in ihrer Genealogie verstanden worden sind und damit die Wechselwirkung zwischen Unter- und Überbau nicht erklärt wird, während Sartre sie durch die gemeinsame Wurzel, die Praxis, denkbar machen möchte. Vgl. FN 140 in 5.3.

⁵Vgl.: Gilles Deleuze. *Spinoza: praktische Philosophie*. Berlin: Merve-Verlag, 1988 [1981], S. 171FN; Vgl. bei Sartre: CRD, 274-275FN, 336-337FN, 355-358FN; KDV, S. 174FN, 242-243FN, 263-267FN; später geben uns Fußnoten Aufschluss über die Stufen der Entfremdung in der Gruppe. Vgl.: CRD, S. 601FN, 638FN; KDV, S. 538FN, 580FN.

⁶„La *praxis* [...] est toujours conscience (de) soi.“ [Die Praxis (...) ist immer Bewusstsein [von] sich.] CRD, S. 337FN; KDV, S. 242FN, geringfügige Abweichung der Übersetzung, König spricht von „Selbstbewusstsein“. In EN verweist aber die Klammerstruktur des „conscience (de) soi“ auf die Präreflexivität. Diese behalten wir in der Übersetzung bei, sodass die Kontinuität zwischen EN und CRD sichtbar wird.

⁷CRD, S. 227FN; KDV, S. 242FN.

⁸CRD, S. 337FN; KDV, S. 242FN, geringfügig abweichende Übersetzung.

insofern man gerade nicht *sich* als Subjekt, sondern etwas anderes, nämlich sich Selbst als Objekt erkennt.⁹ Wir können hier Anschluss an das Für-sich in EN herstellen: auch die Praxis ist „das, was es nicht ist, und nicht das, was es ist“ und wird sich selbst fremd, wenn es inert oder An-sich-Sein und damit das wird, „was es ist“. Sobald man sich aber als diese „siegeltragende Trägheit“ erfasst, wird man unaufrichtig.

Wir können Sartre Auffassung wieder als Abgrenzung von derjenigen Hegels begreifen: Oben haben wir gesehen, dass das Eigentum bei Sartre nicht „Sphäre der Freiheit“ ist, wie es Hartmann bei Hegel nennt.¹⁰ Nur wenn das *Andere* des Subjekts Anderes des *Subjekts* ist, kann die Objektivität des Subjekts eine Erkenntnis seiner selbst sein. Das ist in Hegels Auffassung der Natur in der „Enzyklopädie“ als das Anders-Sein der Idee möglich;¹¹ nicht aber für Sartre, bei dem die Materie und die Praxis nicht in einer höheren Einheit, bspw. der Idee, fundiert sind. Darüber hinaus grenzt sich Sartre damit von Hegels „Phänomenologie“ ab, wo die Materie das Andere des Bewusstseins ist. Zwar erkennt sich das Bewusstsein oder der Verstand zunächst nicht in seinem Anderssein, d. h. der Kraft.¹² Aber im Kapitel über das Selbstbewusstsein wird die Entzweiung des Bewusstseins reflektierend aufgehoben, wenn sich dieses in einem anderen Bewusstsein und letztlich in der Materie (wieder-)erkennt.¹³ Die Materie, vermittelt eines anderen Subjekts als Objekt, dient also der Erkenntnis des Selbst; gegenüber der Erkenntnis des Selbst in der Materie als Kraft ist die Erkenntnis im Anderen als Selbstbewusstsein reflektiert. Das Subjekt erkennt, dass es das Andere immer schon das Eigene war. In Sartres CRD dagegen bleibt die Materie dem Subjekt entfremdet; nur ein anderes Subjekt in der vereidigten Gruppe ist das Gleiche wie das Subjekt. Hegels ideelle Aufhebung bleibt demnach bei Sartre praktisch und partiell.

Bei Sartre gilt also, dass „[l]’être-Autre que je suis [...] est objet fuyant de la conscience et non conscience de soi“ [(d)as Anderer-sein, das ich bin (...) entfliehender Gegenstand des Bewusstseins und nicht Selbstbewusstsein (ist)].¹⁴ Eine Selbsterkenntnis in der Materie ist bei Sartre wegen seiner Auffassung des An-sich-Seins als unaufhebbarer Instanz gegenüber dem Für-sich-Sein nicht möglich, während Hegels Idealismus genau das impliziert. Und ebenso wie das Bewusstsein sich nur als entfremdetes Selbstbewusstsein in der bearbeiteten Materie erkennen kann, wird die Gruppe, nachdem sie ihre Aktion vollzogen hat, in ihrer Objektivität entfremdet.¹⁵

In der Fußnote nimmt Sartre Bezug zu EN und weist auf ein mögliches Missverständnis in EN hin, das durch CRD vermieden werden kann:

„L’aliénation fondamentale ne vient pas comme *L’Être et le Néant* pourrait le faire croire, à tort, d’un choix prénatal: elle vient du rapport univoque

⁹Dieses Problem weist freilich auf den „Zirkel der Selbstheit“ in EN zurück; in CRD rückt die materielle Vermittlung in den Vordergrund.

¹⁰Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 114/117.

¹¹Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Erster Teil*, §18.

¹²Vgl.: Hegel, *PG*, Kap. III.

¹³Vgl.: *Ebd.*, Kap. IV.

¹⁴CRD, S. 443; KDV, S. 361. „[C]ette *praxis* individuelle *ne se reconnaît plus* au niveau plus concret du *practico-inerte*“. [(D)iese individuelle Praxis *erkennt sich* auf der konkreteren Stufe des Praktisch-Inerten *nicht mehr wieder*]. CRD, S. 416FN; KDV, S. 332FN.

¹⁵Vgl.: CRD, S. 516FN; KDV, S. 443-4FN.

d'intériorité qui unit l'homme comme organisme pratique à son environnement.“ [Die grundlegende Entfremdung kommt nicht, wie man nach *Das Sein und das Nichts* zu Unrecht annehmen könnte, von einer vorgeburtlichen Wahl: sie kommt von dem einseitigen Interioritätsverhältnis, das den Menschen als praktischen Organismus mit seiner Umgebung vereinigt.]¹⁶

Wir wollen zunächst feststellen, dass Sartre keine einschneidende Differenz zwischen CRD und EN behauptet; wenn man EN falsch versteht, dann verbindet man das Problem der „grundlegenden Entfremdung“ mit dem der „vorgeburtlichen Wahl“; eine solche wird in CRD nicht diskutiert und würde demnach einen Bruch zwischen EN und CRD implizieren. Dagegen weist Sartre darauf hin, dass die Entfremdung aus dem Interioritätsverhältnis folgt, d. h. aus der Praxis respektive dem Für-sich selbst. Wir wissen nun, *dass* die „grundlegende Entfremdung“ nicht, wie man EN missverstanden hat, durch eine Wahl erklärt werden muss; wir wissen aber nicht, *wie*. Halten wir uns vor Augen, *was* genau wir nachvollziehen wollen:

„Mais cette conscience non thétique ne peut rien contre l'affirmation pratique que *je suis ceci que j'ai fait* [...] C'est la nécessité de cette relation fondamentale qui permet de comprendre pourquoi l'homme *se projette*, comme je l'ai dit, dans le milieu de l'En-Soi-Pour-Soi.“ [Aber dieses nicht-thetische Bewußtsein vermag nichts gegen die praktische Affirmation, daß *ich* das bin, was ich gemacht habe (...) Die Notwendigkeit dieser grundlegenden Beziehung erlaubt mir zu verstehen, warum der Mensch, wie ich es gesagt habe, im Medium des An-sich-Für-sich *sich entwirft*.]¹⁷

Man „ist, was man gemacht hat“, d. h. das Sein ist der Modus der Existenz als Vergangenheit. Damit befinden wir uns noch auf der Ebene der Veränderung der Praxis qua Objektivität in der Materie; die Praxis wird anders, weil sich die Interiorität mit der Exteriorität verbindet. Sartre antizipiert aber einen neuen Entfremdungstyp als grundlegend: Dieser besteht darin, hier schließt Sartre an EN an, sich als An-sich-Für-sich zu entwerfen, d. h. sich am Wert auszurichten oder Gott zu werden.¹⁸ Der Wert ist die widersprüchliche Einheit, die das menschliche Bewusstsein anstrebt, aber nie realisieren kann.¹⁹ Wir müssen uns nun dem Wert widmen, um den Übergang zu verstehen, der von „*ich* bin, was ich gemacht habe“ dazu führt, dass sich der Mensch als „An-sich-Für-sich“ oder als Wert entwirft.²⁰

Fassen wir zunächst zusammen: Die „grundlegende Entfremdung“ entsteht in ihrem Ausgang von der individuellen Praxis, die durch die Materialität vermittelt wird, die

¹⁶CRD, S. 337FN; KDV, S. 242-3FN, die Übersetzung von „prénatal“ mit „vorherig“ übernehme ich nicht. Zwar ist in EN nicht ein Entwurf vor der physischen Geburt, sondern eine Geburt im metaphorischen Sinne gemeint ist. Nach der „radikalen Konversion“ würde man gleichsam neu geboren. Den metaphorischen Charakter möchte ich daher beibehalten.

¹⁷CRD, S. 337FN; KDV, S. 242FN.

¹⁸Vgl. zum „Wert“: EN, Zweiter Teil. Erstes Kapitel. III.

¹⁹Der Mensch sei daher „nutzlose Passion“. EN, S. 708/1052. Vgl. FN 70 in 5.2.

²⁰Zum „Je“ als opakes Objekt gegenüber dem Bewusstsein vgl. bereits: Sartre, „Die Transzendenz des Ego“.

ihrerseits durch Praxen bereichert ist. Sie entsteht nicht aus einer „vorgeburtlichen Wahl“, was bedeuten würde, dass sie abstrakt und ideell ist und dass sie aus einer Wahl zwischen Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit erfolgt. Stattdessen ist die Entfremdung durch das praktische Weltverhältnis bedingt: Der Organismus *muss* sich träge, zum An-sich-Sein machen, um auf die Materie einwirken zu können; es bleibt ihm gar nichts anderes übrig und ist daher keine Wahl. Die Praxis selbst antizipiert damit per se, Wert oder Für-sich-An-sich zu werden. Auch die Erkenntnis des Selbst als Anderes muss den Schritt der Alterität notwendig machen; es ist aber zunächst nur die Erkenntnis des Für-sich als An-sich, also eine entfremdete Erkenntnis des Selbst möglich. In der Selbsterkenntnis dagegen würde man *sich* erkennen. Um frei zu werden und *sich* begreifen zu können, muss man daher den Wert aufheben.

6.2 Wert und Entfremdung

Bei den bisher untersuchten Formen der Veränderung handelt es sich um eine Einwirkung auf die Objektivität und deren Rückwirkung; mit der „grundlegenden Entfremdung“ der Objektivierung, d. h. der Interiorisierung und Exteriorisierung, wird das Problem der Entfremdung von seiner Wurzel aus angegangen. Komplementär dazu ist eine Diskussion des Werts. In EN gehört der Wert zum Verhalten des *cogito* und bleibt daher auf der Ebene der Deskription. Der Wert ist jenseits der bloßen Faktizität des Für-sich – der Kontingenz, dass das Für-sich aus der Nichtung des An-sich hervorgeht –, aber geht aus dieser hervor.²¹ Dadurch ist der Wert selbst und so auch die Moral mit einer gewissen Kontingenz behaftet.²² Während in der Faktizität das Für-sich sich selbst begründet,²³ versucht es im Wert seine eigene Ursache im Modus des An-sich zu werden, d. h. zugleich Für-sich und An-sich zu sein. Es möchte sich durch das vervollständigen, was ihm fehlt.²⁴ Zu diesem Zweck müsste sich das Für-sich mit einem anderen Für-sich identifizieren, denn die Identität ist der Modus des An-sich.²⁵ Das ist freilich unmöglich: wenn es sich identifizierte, dann wäre es nicht mehr Für-sich und erreichte damit nicht das, was es intendierte. Da der Wert so aus dem Für-sich hervorgeht und nicht wie die Faktizität des Für-sich aus der Nichtung des An-sich, wird der Wert nicht durch die Faktizität begründet. Eine solche kann keiner Moral zu Grunde liegen. Stattdessen folgt der Wert dem *cogito* als sich-entwerfender Transzendenz. Damit finden wir Anschluss an CRD. Die Fußnote befindet sich am Schluss des Abschnittes über das „gesellschaftliche Sein“, der wiederum die Diskussion der individuellen Praxis im Milieu der bearbeiteten Materie beendet. Catalano schreibt zur FN: „Sartre rather cryptically describes how (...) praxis has a contradictory relation to value. His remarks should be interpreted as part of running commentary on the way a Manichaeian ethical structure has characterized our history.“²⁶ Um uns diesem Befund anzuschließen, müssen wir auf zweierlei hinweisen:

²¹EN, S. 178/125.

²²EN, S. 197/138.

²³EN, S. 181/127.

²⁴Zur Dreiheit des Mangels als Mangelndes, Existierendes und Synthese der beiden: EN, S. 184/129.

²⁵EN, S. 188/132.

²⁶Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 140.

Erstens ist die manichäische Ethik in den späteren Momenten aufgehoben und wird dort kompliziert respektive verschachtelt; auf diese Komplikation geht Catalano aber nicht genauer ein. Zweitens, und das wiegt schwerer, finden wir in der FN Ausführungen, die das Misslingen der individuellen Freiheit abschließen; zugleich wird eine positive Theorie der Freiheit in Umrissen exponiert, die nur kollektiv verwirklicht werden kann. Die FN ist damit Abschluss der individuellen Entfremdung und Ausgangspunkt für Sartres Freiheitslehre im zweiten Buch der CRD. Obwohl Sartre vor der Freiheitslehre die zwischenmenschliche Veränderung diskutiert, macht das deutlich, dass die individuelle Praxis der Grund der Freiheit ist.

Sartre diskutiert die Möglichkeit der Entfremdung qua Praxis, die anstelle einer „vorgeburtlichen Wahl“ analysiert werden muss, die wir oben ausgeschlossen haben. Er kommt dazu auf die Theorie des Werts zurück; dieser ist sowohl aktiv wie passiv:

„[L]e Valeur (au sens *éthique* du terme non au sens *économique*, encore que celui-là trouve son fondement dans celui-ci) est très exactement l'unité contradictoire de la *praxis* [...] et de l'exigence comme indépassable avenir.“
 [(D)er Wert ist (im *ethischen* und nicht im ökonomischen Sinn, obwohl jener auf diesen gegründet ist) ganz genau die widersprüchliche Einheit der Praxis (...) und der Forderung als unüberschreitbarer Zukunft.]²⁷

Widmen wir uns zunächst dem Einschub: Es hat zunächst den Anschein als erliege Sartre einer Äquivokation; Sartre identifiziert aber nicht den ökonomischen mit dem ethischen Wert, sondern setzt beide in Beziehung. Er beschreibt eine logische Beziehung, die das Ökonomische als Primat des Ethischen darstellt. Jede Ethik ist damit durch die ökonomischen Verhältnisse bedingt oder, in der Terminologie von CRD, durch das praktisch-inerte Feld. Sprachlich leitet sich bspw. der Begriff der „Kultur“ vom „Ackerbau“ respektive von dem praktischen „colere“ ab und erst in seiner adjektivischen Bestimmung („*animi culti*“, „*cultura animi*“, etc.) das Geistige in den Blick nimmt.²⁸ Ebenso können wir das Ethische als Reflexion auf die praktisch-inerten Verhältnisse auffassen.²⁹ Das schließt freilich nicht aus, dass durch die notwendige Kontingenz der menschlichen Praxis und der Beziehung zwischen Ökonomischem und Ethischem hindurch Momente eines freien individuellen und zwischenmenschlichen Lebens zum Vorschein kommen.

Bleiben wir aber bei Sartres Begriff „Wert“. Er ist „Einheit von Praxis und Forderung“: damit ist der Wert eine widersprüchliche Einheit, die sich gleichermaßen transparent und opak ist; man entwirft sich frei auf ihn hin, aber erreicht ihn nicht, da er „un être passif indépendant“ [ein unabhängiges passives Sein] jenseits der Praxis besitzt.³⁰ Qua Praxis ist er ständiges Überschreiten der Situation und qua Forderung zugleich Überschrittensein: Sartre definiert ihn daher als „l'unité transcendante de tous les

²⁷CRD, S. 355-6FN; KDV, S. 263-4FN, vgl. zur „unüberschreitbaren Zukunft“ FN 115 in 5.3; vgl. auch Sartres Einschub in Klammern: „la Valeur (...)“. Auch bei Matheron scheint es eine Priorisierung des Ökonomischen vor dem Ideologischen zu geben. Man muss jedoch die wechselseitige Bedingtheit beachten. Vgl.: IeC, S. 112.

²⁸Ritter, Gründer und Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, S. 15381.

²⁹Mit Sartre darf das nicht als bloße materialistische Widerspiegelungsthese verstanden werden.

³⁰CRD, S. 356FN; KDV, S. 264FN.

dépassements possibles“ [die transzendente Einheit aller möglichen Überschreitungen]³¹ und schließt an die Definition des Werts in EN an, wo er ihn als „das unbedingte Jenseits aller Überschreitung“³² bestimmt. So ist er Überschreitung, die nicht überschritten werden kann.

Als Beispiel für eine solche Einheit führt Sartre den Wert der „Arbeit als Ehre“ im „Arbeiterhumanismus“ an, den wir bereits oben diskutiert haben. Der Arbeiter kann sich auf diesen hin entwerfen, kann sich bilden etc., aber er kann ihn nie ganz verwirklichen; wenn er das schaffen würde, wäre der Wert nicht mehr Wert, sondern Fakt. Sartre differenziert hier terminologisch zwischen „actualisation“ [Verwirklichung] und „incarnation particulière“ [besonderer Verkörperung]: Wenn es keine Werte gäbe ($\neg A$), dann würde der Arbeiter nur das praktisch-inerte Feld verwirklichen (B). Das sei aber nicht der Fall: Stattdessen realisiere oder inkarniere der Arbeiter eine ihm jenseitige Bedeutung ($\neg B$), was zeigt, dass es Werte gibt.³³

Wir können mit dem Beispiel des „Arbeiterhumanismus“ Sartres Wertekritik antizipieren: Obwohl Sartre den „Arbeiterhumanismus“ als durchaus fortschrittliche Bewegung des 19. Jahrhunderts ansieht, ist auch dieser durch das praktisch-inerte System korrumpiert. Wahre Ethik – oder Moralität –, im Gegensatz zum System der Werte – Sittlichkeit –,³⁴ so kann man schließen, besteht in der kontinuierlichen Reaktualisierung der Freiheit, statt sich an Werten auszurichten, die die Praxis als Forderung hypostasieren.³⁵ Das starre Gleichgewicht der Werte wird im Akt der Freiheit durch ein dynamisches Gleichgewicht ersetzt. Allerdings verfestigt sich die Freiheit sofort und schafft damit ein neues Wertesystem, das es erneut auf die Freiheit, nicht auf die Werte hin zu überschreiten gilt. Man handelt dann wahrlich nach eigenem, nicht nach fremdem Gesetz und wird autonom. In diesem Sinn stellt Sartre die Autonomie der Praxis der Bestimmtheit durch Werte entgegen.³⁶ Dennoch kann man durch den Wert hindurch die Freiheit als Trägheit entdecken, ohne sie als solche zu erkennen.³⁷ Damit bieten die

³¹CRD, S. 356FN; KDV, S. 264FN.

³²EN, S. 137/196; vgl. Sartre, „Materialismus und Revolution“, S. 243, wo es heißt, dass der Wert nur deshalb unüberschreitbar sei, weil er nicht verwirklicht wurde und daher (noch) jenseits ist. Wir werden sehen, wie der Wert in Freiheit überschritten werden muss, damit die Menschen frei neue Werte entwerfen.

³³„S'il prenait conscience de soi, sans cette limite a priori [$\neg A$] [...] le travailleur qualifié découvrirait certes son travail comme l'actualisation [...] de sa réalité d'homme [B]. Mais le travail devient en lui-même indépassable [A], lorsqu'il se révèle en même temps comme autre comme incarnation particulière d'une signification inerte [B]“. [Wenn der gelernte Arbeiter sich seiner bewußt würde ohne diese *apriorische* Schranke ($\neg A$)(...), so entdeckte er sicher seine Arbeit (...) als (...) Aktualisierung (...) seiner Realität eines Menschen (B). Aber die Arbeit wird in sich selbst unüberschreitbar (A), wenn sie sich gleichzeitig als Andere offenbart (...) als besondere Verkörperung einer inerten Bedeutung]. CRD, S. 365FN; KDV, S. 264FN. Sartre schließt von ($\neg A \rightarrow B$) auf ($\neg B \rightarrow A$). Gegen einen solchen Positivismus der Vergangenheit, die die Zukunft determiniere und dabei die Interiorität des Menschen unterschlage, richtet er sich in: Sartre1964.

³⁴Sartre1964.

³⁵Vgl. auch: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 140: „Ethics, however, presents values as hypostatized and as already given.“

³⁶„Au lieu la simple praxis se donnant ses lois [...], elle [la valeur] s'isole.“ [Anstatt die bloße Praxis zu sein, die sich ihre Gesetze selbst gibt (...), isoliert er (der Wert) sich.] CRD, S. 356FN; KDV, S. 264FN.

³⁷„[C]'est la *praxis* découvrant sans la reconnaître l'inertie dont elle est affectée par l'être pratico-inerte de l'agent pratique.“ [(E)s ist die Praxis, die die Trägheit entdeckt, ohne sie wieder zu erkennen, von der sie durch das Sein, das der praktisch Handelnde ist, affiziert wird.] Und: Die Freiheit „se découvre [...] à travers les valeurs, mais [...] s'y découvre aliénée“ [entdeckt sich *vermittels der Werte*, aber (...) entdeckt sich in diesen als entfremdet]. CRD, S. 357FN; KDV, S. 265FN, geringfügige Abweichung der Übersetzung.

Werte eine Leiter, um zur Freiheit zu gelangen, die man dann hinter sich lassen muss.³⁸ Es gilt nun zu verstehen, wie sich diese Allgemeinheit des Wertes von der Allgemeinheit der praktisch-inerten Forderung unterscheidet. Sartre schreibt:

„[E]lle [l'exigence] me signifie et m'attend mais n'est pas *miienne*, c'est moi qui suis *sien*. Au contraire, le Valeur est dans une double mouvement: la découverte de ma *praxis* dans son libre développement en tant qu'elle se pose comme *autre* dans l'immanence et la découverte d'une signification à venir comme une inertie qui renvoie nécessairement à ma liberté.“ [(Die Forderung) bedeutet und erwartet mich, aber sie gehört nicht *mir*, sondern ich gehöre *ihr*. Der Wert dagegen ist in einer doppelten Bewegung enthalten: in der Entdeckung *meiner* Praxis in ihrer freien Entfaltung, insofern sie sich in der Immanenz als *andere* setzt, und in ihrer Entdeckung einer zukünftigen Bedeutung als einer Trägheit, die sich notwendig auf meine Freiheit bezieht.]³⁹

Wir haben oben die Forderung als „kategorischen Imperativ“ kennengelernt, der entsteht, wenn die Materie Praxen absorbiert und ihr eine allgemeine Struktur verleiht und mich bedeutet.⁴⁰ Die Praxis wird von ihr selbst abgeschnitten, wenn sich die Objektivität durch die Gesetze der Materie verselbständigt, und richtet sich als Forderung des Anderen an mich. Die Forderung ist daher eine Praxis, die zum An-sich erstarrt ist; sie kommt als Anderer zu mir zurück, weil sie im Anderen, der Materie, eingeschrieben ist, die mein Sein vorzeichnet und mich erwartet. Aktivität und Passivität, Subjekt und Objekt sind damit invertiert.

Auch der Wert findet seinen Grund in der Praxis, die notwendig die Konfrontation mit der Materie und andere Subjekte voraussetzt. Jedoch wird der Wert nicht, wie die Forderung, durch das Ergebnis der Entäußerung konstituiert, sondern durch Entäußerung selbst bedingt; die Praxis wird gegenüber sich selbst, nicht gegenüber der Materie, dinghaft. Die Immanenz, die sich im praktischen Vollzug entäußert [s'extérioriser], bleibt in sich und setzt sich [se pose] für sich als Andere [comme autre]. Sie nimmt nicht ein Eigenleben in der Materie an, denn sie verbleibt in der Immanenz [dans l'immanence] und wird dennoch Andere ihrer selbst. Es wird eine Transzendenz in der Immanenz und nicht jenseits von ihr gesetzt. Damit richtet sich die Praxis durch den Wert, den sie hypostasiert, an sich selbst und wird nicht wie bei der Forderung vom Anderen an sie gestellt. Durch das Sich-Setzen in der Immanenz wird die Praxis sich selbst träge, und so richtet sich die Praxis aus der Freiheit heraus an die Freiheit, anstatt als Transzendenz in der Materie fremde, andere Forderung zu sein. Der Wert ist daher die Trägheit der eigenen Praxis, die auf die Freiheit wirkt. In der Entäußerung der Immanenz als Transzendenz wird ein Resultat außerhalb des Eigenen geschaffen, sodass dieses auf die Praxis zurückwirkt; im Wert dagegen wird das Statische in das

³⁸Vgl. zu Metapher der Leiter: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, S. 6.54; vgl. auch die Interpretation von Hegels PG: Henry Siltou Harris. *Hegel's Ladder I. The Pilgrimage of Reason*.

³⁹CRD, S. 356FN; KDV, S. 264FN.

⁴⁰Sartre1964.

Dynamische der Immanenz selbst integriert: damit wird die Praxis sich selbst entfremdet, und zugleich lässt der Wert die Freiheit durchscheinen.

Sartre schreibt auch, dass es sich bei der Forderung um eine „Umkehrung“⁴¹ der Zweck-Mittel-Relation handelt: das Subjekt wird Mittel, das dem Zweck des Objekts, der Materie, untergeordnet wird. Beim Wert kommt es nicht zu einer Inversion dieses Verhältnisses, sondern die Praxis wird sich selbst Mittel und Zweck. Die Freiheit passt sich nicht mehr an eine Forderung an, sondern richtet sich nach ihr selbst. Das Problem ist freilich, dass die Praxis sich nur in Freiheit als Freiheit entwerfen kann, während sie, wie bspw. im Arbeiterhumanismus, eine Freiheit entwirft, die sich an einem praktischen und inerten Objekt orientiert und damit nicht mehr vollends frei ist. Dann radikalisiert der Wert die Entfremdung:

„En un mot, la Valeur n'est pas l'aliénation de la fin ou de l'objectivité réalisée, c'est celle de la *praxis* elle-même.“ [Mit einem Wort, der Wert ist nicht die Entfremdung des Zwecks oder der verwirklichten Objektivität, sondern vielmehr die Entfremdung der Praxis selbst.]⁴²

In einer Gesellschaft, in der nicht alle frei sind, wird der Wert damit nicht der Wert der Freiheit sein:

„Und das ist wirklich das letzte Stadium, wenn Freiheit auf Freiheit trifft“.⁴³

Als positive zwischenmenschliche Beziehung entwirft Sartre eine Ethik, die nicht nur sich, sondern auch den Anderen als Freiheit setzt und in Freiheit interagiert, statt von der Materie determiniert zu werden.⁴⁴ Eine solche wird im Eid der Gruppe erreicht; wir werden sehen, wie sie, wenn sie versteinert, wieder zugrunde geht.

⁴¹Vgl. an früherer Stelle FN 82 in 5.2 und nun CRD, S. 357FN; KDV, S. 265FN.

⁴²CRD, S. 356-7FN; CRD, S. 265FN; zur Unterscheidung von Objektivierung und Objektivität vgl. bereits: CRD, S. 334; KDV, S. 240.

⁴³Sartre, Gavi und Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*, S. 267:

⁴⁴„[P]our redécouvrir la *praxis* dans son libre développement comme seule relation éthique de l'homme avec l'homme en tant qu'ils dominent ensemble la matière.“ [(U)m die Praxis in ihrer Entfaltung als einzige ethische Beziehung des Menschen zum Menschen wieder(zu)entdecken, insofern sie gemeinsam die Materie beherrschen.] CRD, 357FN; KDV, 265FN.

Kapitel 7

Zwischenmenschliche Entfremdung und Verdinglichung

Sartre nimmt neben der individuellen auch die zwischenmenschliche Veränderung in den Blick, mit dem Ziel, eine vertiefte Form der menschlichen Realität aufzudecken. Wie im Falle der individuellen Praxis ist von der Vermittlung der Materie auszugehen, die erstens das Medium ist, das die Praxis alteriert, und zweitens das, was eine zunächst negative Einheit der Menschen induziert. Es wird sich zeigen, wie sie die individuelle Praxis auch kollektiv verändert.

Oben wurde bereits die vorsoziale Form der zwischenmenschlichen Beziehung diskutiert: die Reziprozität und deren Enthüllung [dévoilement] durch einen Dritten.¹ Dann wurde die individuelle Praxis und die Gegen-Finalität im Kontext einer Pluralität von Praxen untersucht, die nur vermittelt der Materie interagieren. Die individuelle Praxis wird, indem sie träge oder An-sich wird, das andere der Praxis. Nach der Gegen-Finalität wurde die „dimension d’altérité“ [Alteritätsdimension]², das Anders-Sein des Individuums in seinem Interesse und Schicksal untersucht. Von der Notwendigkeit und der Bestimmung der Subjektivität durch die Objektivität ausgehend, haben wir den Wert als radikale Form der Entfremdung kennengelernt. Auf dieser Basis können nun die zwischenmenschlichen Beziehungen besprochen werden, die die individuelle Veränderung vertiefen, indem sie diese um eine horizontale Dimension erweitern. Die vertikale, individuelle „Alteritätsdimension“ wird auf die zwischenmenschliche Beziehung transponiert.

In diesem Kapitel werden wir zuerst der Definition der sozialen Formationen „Gruppe“ und „Kollektiv“ und uns dann der inerten Form des zwischenmenschlichen Verhältnisse widmen: der Serialität. Die Alterität, die diese induziert, impliziert eine „Vernunft der Serie“, die sich im Denken der Glieder niederschlägt und diese ohnmächtig werden lässt. Am Ende werden wir auf das Problem der Heteronomie eingehen und im darauffolgenden Kapitel die Autonomie studieren, die gegenüber der kollektiven Ohnmacht und

¹ Ebenso erreicht Hegel in Kap. IV seiner PG nur das Vorsoziale, und der zwischenmenschliche Einschub ist nur insofern nötig, als sich durch den Anderen die Praxis wiedererkennt. Die theoretische und zwischenmenschlich-praktische Vernunft untersucht Hegel erst in Kap. V. Das Geschichtlich-Soziale erreicht er in Kap. VI. Vgl.: Hegel, *PG*.

²CRD, S. 363; KDV, S. 272.

Fremdbestimmung hervorgeht und die Individuen befreit.

7.1 Gruppe, Kollektiv und Alterität

7.1.1 Definition von Gruppe und Kollektiv

Sartre interessiert sich für zwischenmenschliche Formationen: Diese sind einerseits die Gruppe und andererseits das Kollektiv. Sartre definiert wieder zuerst die Dimension der Freiheit. Auch oben sind wir von der freien Praxis zur Alterität übergegangen; nun gehen wir von der Gruppe aus, um dann das Kollektiv zu bestimmen. Die konkretisierte Affirmation der doppelten Negation qua Gruppe wird im zweiten Buch der CRD genauer dargestellt, sie findet sich aber bereits im ersten Buch. Sartre schreibt:

„[L]e groupe se définit par son entreprise et par ce mouvement constant d'intégration qui vise à en faire une *praxis* pure en tenant de supprimer en lui toutes les formes de l'inertie; le collectif se définit *par son être*, c'est-à-dire en tant que toute *praxis* se constitue par lui comme simple *exis*“. [(D)ie Gruppe definiert sich durch ihr Unternehmen und jene konstante Integrationsbewegung, die aus ihr eine reine Praxis machen will, indem sie alle Formen der Trägheit in sich zu unterdrücken versucht; das Kollektiv definiert sich *durch sein Sein*, das heißt, insofern sich durch es jede Praxis als einfache Hexis konstituiert].³

Die Gruppe ist Quasi-Subjekt, negiert das Träge und kommt dem Status der Existenz der Subjekte nahe.⁴ Sie ist dynamische Praxis, immerwährende Bewegung [mouvement constant] und, weil sie nie abgeschlossen wird, detotalisierte Totalisierung von Totalisierungen. Das Kollektiv dagegen ist Sein oder An-sich-Sein und damit Hexis; es besitzt gerade keine Praxis oder Freiheit und erbt, wie die Materie, sein Negationsvermögen, indem es Praxen absorbiert und invertiert. Es ist eine negative Einheit, die, da das Praktisch-Inerte diese induziert, jeden zum Anderen macht.⁵ Jeder ist im Kollektiv inert und damit ohnmächtig.⁶

Wir haben im vorherigen Kapitel nachvollzogen, wie die individuelle Praxis durch das Praktisch-Inerte vertikal zum Anderen seiner selbst wird. In diesem Abschnitt werden wir sehen, wie jeder horizontal zum Anderen wird: Als Praktisch-Inertes ist das Kollektiv

³CRD, S. 363; KDV, S. 272.

⁴Vgl. zu Gruppe als Subjekt auch: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 130.

⁵„[C]'est un objet matériel et inorganique [...] en tant qu'une multiplicité discrète d'individus agissants se produit *en lui* sous le signe de l'Autre comme *unité réelle dans l'Être*, c'est-à-dire comme synthèse passive et [...] comme sa [Anm.: de la praxis individuelle] détermination fondamentale [...] c'est-à-dire [...] l'interpénétration [...] de tous en tant qu'Autres.“ [(E)s ist ein anorganischer, materieller Gegenstand (...) insofern eine gesonderte Vielheit von handelnden Individuen sich *in ihm*, unter dem Zeichen des Anderen, als *reale Einheit im Sein*, das heißt als passive Synthese hervorbringt (...) und grundlegende Bestimmung (Anm.: der Einzelpraxis) (...) das heißt (...) gegenseitige Durchdringung aller als Anderer handelt]. CRD, S. 363; KDV, S. 272; Catalano spricht von einer „interpenetration of individuals and material environment“ und Knecht von einer „Vermittlung von Vielheit und Praktisch-Trägern“. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 143; Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 168-192.

⁶Vgl.: „l'inertie d'impuissance [de l'homme ...] nous pouvons la considérer comme *l'être social* de l'homme au stade fondamental“ [die Trägheit der Ohnmacht (des Menschen...) können wir als *gesellschaftliches Sein* des Menschen in seinem grundlegenden Stadium ansehen]. CRD, S. 339; KDV, S. 245.

eine „passive Synthese“,⁷ in der die Subjekte ihre Einheit als Sein und nicht als Existenz finden. Darüber hinaus ist das Praktisch-Inerte quasi-substantiell gegenüber passiven, trägen Modi und damit deren „détermination fondamentale“ [grundlegende Bestimmung].⁸ Die Gruppe dagegen, so können wir *ex negativo*, in Abgrenzung vom Kollektiv sagen, ist eine aktive Determination und Vereinigung der Modi.⁹

Das Kollektiv ist durch die Exteriorität gegenüber dem Gegenstand bestimmt, die bereits die Alteration der individuellen Praxis bewirkt und im Kollektiv ebenso die transponierte „Alteritätsdimension“ induziert. Eine aktive Gruppe dagegen überschreitet die Exteriorität und macht sie zu einer Transzendenz in der Immanenz. Auch handelt es sich beim Kollektiv, da die Exteriorität in den zwischenmenschlichen Bereich einsickert, um eine „fausse réciprocité“ [falsche Wechselseitigkeit].¹⁰ Im Kollektiv werden nämlich zwei Aspekte verknüpft, die bisher unvermittelt gegenüberstanden: Die „*«réciprocité comme rapport d'intériorité»*“ [«Wechselseitigkeit als Interioritätsverhältnis»] oder die „reine“ Reziprozität, die Sartre in Teil B des ersten Buches untersucht hat, sowie die „*«solitude des organismes comme rapport d'extériorité»*“ [«Isoliertheit der Organismen als Exterioritätsverhältnis»], die wir als Pluralität von Praxen vorausgesetzt haben. Diese beiden Momente werden vertiefend überschritten und in ein Verhältnis übersetzt, das „*«externe-interne»*“ [«außen-innen»] ist.¹¹ Die Dichotomie wird später in der Praxis der Gruppe aufgehoben.

Das Kollektiv, das Sartre als „*unité négative [...] par l'impuissance [...] et fausse réciprocité*“ [negative Einheit (...) durch Ohnmacht (...) und falsche Wechselseitigkeit]¹² und „*passivité fuyante et préfabriquée*“ [fliehende und vorfabrizierte Passivität]¹³ bestimmt, ist das versteinerte zwischenmenschliche Verhältnis; es folgt zwischenmenschlich auf die abstrakte „gebrochene Reziprozität“.¹⁴ Die Passivität des Kollektivs ist „fliehend“, weil dem Subjekt seine eigene Praxis und die der Anderen in der Materie entgeht; diese ist immer woanders [ailleurs].¹⁵ Das Kollektiv ist „*l'être de la socialité même, au niveau du champ pratico-inerte*“ [das Sein der Sozialität selbst auf der Stufe des praktisch-inerten Feldes].¹⁶ Die Sozialität selbst ist „*être passif*“ [*passives*

⁷CRD, S. 363; KDV, S. 272.

⁸CRD, S. 363; KDV, S. 272.

⁹ Auch Hartmann geht zunächst von einer negativen Bestimmung der gemeinsamen Freiheit aus. Er schreibt, es gebe „für Sartre *nicht-entfremdete, gelingende Sozialität*“. Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 134.

¹⁰CRD, S. 376, 377, 363, 371; KDV, S. 287, ... Knecht spricht von einer „reziproke(n) Äußerlichkeit“: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 142.

¹¹CRD, S. 363, Sartre greift dieses innere-äußere Verhältnis im Zusammenhang mit dem regulierenden und regulierten Dritten wieder auf. Vgl. S. 469; KDV, S. 273, 392.

¹²CRD, S. 409–410; KDV, 324–325FN. In individueller Hinsicht hat Sartre gezeigt, dass das „einseitige Interioritätsband“ zu einem „Band falscher, einseitiger Interiorität“ wird, wenn es der Materie untersteht. Vgl. FN 22 in 5.1.

¹³CRD, S. 410, zur Serie als „Flucht“ S. 442; KDV, S. 325FN, 360.

¹⁴Vgl. FN 71 in 4.1.2.

¹⁵CRD, S. 374; KDV, S. 285.

¹⁶CRD, S. 410; KDV, S. 325FN; die Klasse ist ein besonderer Fall des Kollektivs, denn es gilt: „[E]lle [l'expérience dialectique] nous découvre la classe *au niveau du champ pratico-inerte* comme un collectif et *l'être-de-classe* comme un statut de *sérialité*“ [(S)ie (die dialektische Erfahrung) erschließt uns die Klasse auf der Stufe des praktisch-inerten Feldes als ein Kollektiv und das *Klassen-sein* als einen Serialitätsstatus]. Vgl.: CRD, S. 412–3; KDV, S. 321–2.

Sein].¹⁷

Sartres Einschränkung – „auf der Stufe des praktisch-inerten Feldes – und die Tatsache, dass die CRD in dialektischen Stufen, die vertieft werden, aufgebaut ist, impliziert, dass es eine „deuxième degré de la socialité“ [zweite Stufe der Sozialität] gibt, nämlich: „l’unité d’un groupe“ [die Einheit einer Gruppe].¹⁸ Diese bestimmt Sartre als Negation des Kollektivs bzw. dessen Ohnmacht.

7.1.2 Alterität der Serie

Das Kollektiv ist durch „la règle nouvelle de la série“ [das neue Gesetz der Serie] bestimmt.¹⁹ Sartre geht wieder von einem Beispiel aus, um abstrakt die Serialität und die „Raison de la série“ [Vernunft der Serie]²⁰ darzustellen. Es ist das Beispiel eines Autobusses, und Sartre abstrahiert davon, dass die Menschen, die auf den Bus warten, in verschiedene andere Typen von Gruppierungen, sei es die Familie, die Kollegen, etc. integriert oder desintegriert sind. Sartre reduziert sie auf ihr „intérêt commune“ [gemeinsames Interesse] gegenüber dem Autobus. Jeder ist ein „individu général“ [allgemeines Individuum],²¹ da der Bus sie ohne Ansehen der Person bezeichnet; sie sind ihm gegenüber austauschbar [interchangeable] und identisch [identique].²² Damit wird die Besonderheit der Person, deren Individualität und Aktion „unwesentlich“; man wird „›irgendeiner‹“. ²³ In der Gruppe, dem Negation des Kollektivs, dagegen wird, wie wir werden später sehen werden, jeder jedes Individuen zunächst wesentlich; man wird, wenn schließlich die Freiheit in der Gruppe versteinert, wieder unwesentlich. Die Wartenden jedenfalls haben eine Nummer gezogen, die bestimmt, in welcher Reihenfolge die Plätze gefüllt werden; sie sind als identische „par l’extérieur“ [von außen] vereinigt und durch diese Äußerlichkeit getrennt.²⁴

Die Serie ist durch die „Alteritätsdimension“ gekennzeichnet. Es gilt nun zu untersuchen, inwieweit ihr Verhältnis zum transzendenten Gegenstand dafür verantwortlich ist und dieser so eine zweifache, vertikale und horizontale Alterität induziert. Nach Sartre gilt in der Serie:

„Chacun est le même que les Autres en tant qu’il est Autre que soi. Et

¹⁷CRD, S. 442; KDV, S. 360.

¹⁸CRD, S. 416; KDV, S. 331.

¹⁹CRD, S. 364; KDV, S. 273.

²⁰CRD, S. 371, 374, ..., im zweiten Buch S. 450, 461; KDV, S. 281, 284, ..., 371, 382; vgl. zur „Vernunft der Serie“ und einen Vergleich mit Kant: Salanskis, „Sartre, Kant et la sérialité“.

²¹CRD, S. 364, 366 etc. KDV, S. 274, 276 etc.

²² zur „interchangeabilité“ CRD, vgl. S. 365 und bereits S. 241; KDV, S. 276, 137; zur „Identität“ vgl.: CRD, S. 367; KDV, S. 367; Catalano weist darauf hin, dass „seriality highlights the contradiction that exists between the uniqueness of each individual and the interchangeability of each as a commuter.“ Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 145, Catalano müsste statt „seriality“ von „series“ sprechen. Vgl. unten FN 36.

²³Vgl. auch: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 165, 168, 181, 166, vgl. auch S. 192, wo Knecht schreibt, dass bei Marx nicht nur die spezifische Individualität verlorengelht, sondern die Subjekte „hinter ökonomischen Kategorien“ verschwinden. Knecht schreibt auch, indem er Marx zitiert, von einer „Personifikation“ (S. 100). Die Stelle bei Marx lautet: Marx, *Das Kapital (Bd. I)*, „Wir werden [...] finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikation der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenüber treten.“

²⁴„[L]’identité est séparation“. [(D)ie Identität ist Trennung] CRD, S. 274; KDV, S. 284.

l'identité comme altérité, c'est la *séparation d'extériorité*“. [Jeder ist der Gleiche wie die Anderen, insofern er Anderer ist als er selbst. Und die Identität als Alterität ist die *Exterioritätstrennung*].

Und später: „[C]haque Autre est autre que lui-même et que les Autres“. [Jeder Andere ist nämlich anders als er selbst und die Anderen].²⁵

Jeder ist Anderer-als-er-selbst: das hat seinen Grund in der Alteration der individuellen Praxis.²⁶ Wir haben gesehen, wie ein transzendenter Gegenstand das Individuum, das diesen verinnert, entäußert und erneut rückverinnert; es wird außerdem durch dessen Rückwirkung überformt: die individuelle Praxis wird alteriert. Indem die vertikale Veränderung des Gegenstandes in die horizontale Alterität der Serie transponiert wird, überträgt sich die Alteration in das zwischenmenschlichen Verhältnis: Vor dem Hintergrund einer Pluralität bewirkt die Transzendenz, dass jeder Einzelne Anderer-als-er-selbst wird. Darin nun sind sie alle identisch, sodass alles in allem gilt: Jeder ist Anderer-als-er-Selbst, Anderer-als-der-Andere und damit auch identisch mit den Anderen.²⁷ Da die Identität vom externen Gegenstand herrührt, sind die Menschen alterierte Identitäten und getrennt.

Betrachten wir genauer die Struktur, die der Gegenstand induziert. Sartre hält erstens fest, dass die Einheit der Pluralität nur „*apparence*“ [*Schein*]²⁸ ist, denn eine wirkliche Einheit kann nur in einer und durch eine gemeinsame Praxis der Gruppe geschaffen werden; die Einheit der Serie dagegen wird durch den transzendenten Gegenstand hervorgerufen. Im Fall der Serie stiftet sie der beobachtende Dritte, der eine Verbindung „von außen“ impliziert, während er in der Gruppe rotiert. Die Einheit, die im Kollektiv „Schein“ ist, wird in der Gruppe realisiert.

Zweitens folgt „l'ordre sériel“ [die serielle Ordnung]²⁹ der Struktur des Gegenstandes. Da die Gruppe als Negation des Kollektivs entsteht, wird die Struktur des praktisch-inerten Gegenstandes aufbewahrt [*conservare*]; auch in der Gruppe in Fusion bedingt sie „une relation objective de différenciation“ [eine objektive Differenzierungsbeziehung], wengleich sie durch die Gruppe auch beseitigt wird [*tollere*].³⁰ Sie ist bspw. durch die begrenzten Plätze des Autobusses vorgegeben und manifestiert sich in dem Ordnungsschema des Ziehens einer Nummer für den Sitzplatz; oder sie ist durch die topographische und soziologische Struktur bspw. der Pariser Viertel am Vorabend des Sturms auf die Bastille „à l'avance“ [im voraus] gegeben. Es handelt sich um eine

²⁵CRD, S. 367/8, 374, vgl. auch S. 370 und später S. 415; KDV, S. 277, 284, 279, 330; „identité comme altérité“ wird auch von Hartmann zitiert: Hartmann, „Sartres's Theory of Ensembles“, S. 638; und: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 127. Vgl.auch: „[C]haque un est la raison de l'être-Autre de l'Autre en tant qu'un Autre est sa raison d'être. [...] [C]haque un est identique à l'Autre en tant qu'il est fait, par les Autres, Autre agissant sur les Autres.“ [Jeder ist der Grund des Anderer-seins des Anderen, insofern ein Anderer sein Seinsgrund ist. (...) Jeder ist mit dem Anderen identisch, insofern er durch die Anderen zum Anderen gemacht wird, der auf die Anderen einwirkt.] CRD, S. 371; KDV, S. 281

²⁶Vgl. FN 101 in 3.1.

²⁷Die Identität von Identität und Nicht-Identität liegt im Kollektiv an sich vor; für sich wird diese erste in der Gruppe wirksam.

²⁸CRD, S. 371, vgl. auch S. 469; KDV, S. 281, 391.

²⁹CRD, S. 368, vgl. auch S. 455: „la structure sérielle de la multiplicité dépend au fond des caractères fondamentaux de l'objet lui-même“ [die serielle Struktur der Vielheit hängt im Grunde von den grundlegenden Merkmalen des Gegenstandes selbst ab], vgl. auch S. 455; KDV, S. 283, 376.

³⁰CRD, S. 464; KDV, S. 386.

„sérialité préfabriquée“ [vorfabrizierte Serialität].³¹ Knecht spricht von einer „Präformation“.³²

Aus EN wissen wir, dass der Seinstyp Für-sich-Sein, anders als das An-sich-Sein, sowohl spontan als auch träge bzw. Transzendenz und Faktizität ist, d. h. verschiedene Seinsmodi annehmen kann.³³ In CRD beschreibt Sartre, wie die Alterität den Seinsmodus bestimmt:

„[L]a série est un mode d’être des individus les uns par rapport aux autres et par rapport à l’être commun et ce mode d’être les métamorphose dans toutes leur structures.“ [(D)ie Serie ist ein Seinsmodus der Individuen in Bezug auf einander und auf das gemeinsame Sein, und diese Seinsweise verwandelt sie in all ihren Strukturen.]³⁴

Wir finden in diesem Zitat sowohl die vertikale [par rapport à l’être commun] als auch die horizontale [les uns par rapport aux autres] Bedingtheit in Alterität wieder. Der serielle Seinsmodus legt das Für-sich-Sein auf seine Faktizität fest: Die Spontaneität verwandelt [métamorphose] sich in Trägheit. Obwohl das Individuum gegenüber dem praktisch-inerten Gegenstand respektive der Serie passiv wird, verschwindet seine Subjektivität nicht; sie tritt nur hinter der Objektivität zurück. Sie wird im Trägen aufgehoben, aber sowohl, um die Forderung des Gegenstandes zu realisieren, als auch zur Konstitution einer Serie ist die Interiorisierung eines Individuum notwendig.³⁵ Nur ist diese nun träge und daher „aktive Passivität“.

Wir wollen noch einmal auf die wichtige Unterscheidung von vertikaler und horizontaler Rückläufigkeit aufmerksam machen. Birt schreibt, dass die Serie von der Serialität unterschieden werden muss.³⁶ So treffend die Unterscheidung ist, muss ergänzt werden, dass beide, die Serialität der Serie und die der rückwirkenden Materie, durch den Begriff des Anderseins [Otherness] bzw. der Alterität und der Rückläufigkeit verbunden sind. Beide haben ihre logische Genese in der individuellen Praxis gegenüber der Materie. Dabei ist die Rückläufigkeit, wie sie der individuellen Praxis als das Andere ihrer Praxis widerfährt, von der zwischenmenschlichen zu unterscheiden.³⁷ Serialität und

³¹CRD, S. 373; KDV, S. 283.

³²Vgl.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 166.

³³Zur Unterscheidung von Seinstyp und Seinsmodus in EN: Seel, *Sartres Dialektik zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*; Hartmann kritisiert, dass Sartre in EN nicht so konsequent zwischen Seinsmodus und Seinstyp unterscheidet, wie Seel zu zeigen versucht. Vgl.: Hartmann, „Seel Gerhard: ”Sartres Dialektik““ (Book Review)“.

³⁴CRD, S. 373; KDV, S. 283-4, ich übersetze „Seinsmodus“ statt „Seinsweise“.

³⁵ Auch Knecht schreibt, dass nur durch die „Mitwirkung der Vielheit“ (S. 169) respektive die „«Verinnerlichung» des äußeren“ (S. 171) die „Vermittlung von Vielheit und Praktisch-Tr agem“ (S. 168, 170, ...) möglich sei. Vgl.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*.

³⁶„Seriality itself is characterized by the predominance of worked matter over human relations, while series is a kind of human collective (mediated by things) with no internal structure except otherness.“ Birt, *„Alienation in the later philosophy of Jean-Paul Sartre“*, S. 295, vgl. auch S. 298; vgl. auch Hartmanns Hinweis zum Begriff der „Serialität“. Gurvitchs’ Kritik an Sartre, dass dieser die „Serialität“  quivok gebrauchte, übersieht den grundlegenden Aspekt der Serialität; die abstrakte Auffassung des Begriffs wird auf konkretisierter Ebene differenziert. Vgl.: Hartmann, *„Sartres Sozialphilosophie“*, S. 127.

³⁷Vgl. auch Knecht, der zwischen individueller Serialität gegenüber dem Praktisch-Inerten und zwischenmenschlicher Serialität in der Serie differenziert. Er schreibt, man müsse „zwei Formen des «Außer-sich-seins“ unterscheiden: das Außer-sich-sein im praktisch-trägen Gegenstand und das Außer-sich-sein der

Rückläufigkeit sind die Oberbegriffe, welche vertikal in der Rückwirkung und horizontal in der Serie eine Besonderung erfahren.

Sartre fügt der zwischenmenschlichen Alterität einer Kritik am Marxismus an. Sartre hat kritisiert, dass die Marxisten die grundlegende Knappheit nicht berücksichtigt haben. Trotz seiner grundsätzlichen Sympathie und teilweisen Übereinstimmung mit der marxistischen Theorie ergibt sich daraus auf individueller Ebene eine divergierende Theorie der Entfremdung jenseits des Marxismus. Bei der zwischenmenschlichen Verdinglichung lässt sich Vergleichbares beobachten: Auch hier ist der Begriff der Alterität grundlegend, der seine Wurzel bereits in der Praxis hat. Er ist um eine horizontale Komponente gegenüber der individuellen Perspektive bereichert, der sich aus dem Verhältnis der Menschen, nun als Vielheit betrachtet, zur Materie ergibt. An den Marxisten kritisiert Sartre nun:

„Les marxistes la [Anm.: la structure sérielle] connaissent, mais ils n'en parlent guère et préfèrent en général attribuer les difficultés qu'ils rencontrent dans leur *praxis* d'émancipation et d'agitation à des forces concertées plutôt qu'à la sérialité comme résistance matérielle des rassemblements et des masses à l'action des groupes“. [Die Marxisten kennen sie (Anm.: die serielle Struktur), sprechen aber kaum von ihr und ziehen es im allgemeinen vor, die Schwierigkeiten, auf die sie in ihrer Emanzipations- und Agitationspraxis stoßen, eher bewußten Gegenkräften als der Serialität zuzuschreiben als materieller Widerstand der Ansammlungen und Massen gegen die Aktion der Gruppen].³⁸

Ebenso wenig wie die Marxisten die Serialität auf individueller Ebene, die durch Alterität und Rückläufigkeit induziert wird, berücksichtigt haben, sehen sie sie im zwischenmenschlichen Bereich. Damit schätzen sie die Hinderungsgründe einer möglichen Befreiung durch eine Aktion der Gruppe falsch ein und schieben sie voreilig einem Komplott statt dem Praktisch-Inerten zu. Sartre dagegen weist darauf hin, dass die Serialität „le fondement de toute socialité“ [die Grundlage jeder Sozialität]³⁹ bildet. Die marxistische Theorie hat damit laut Sartre die Existenz des Menschen sowohl in individueller als auch in zwischenmenschlicher Perspektive nicht von ihrem grundlegenden Moment gefasst. Sartre möchte erklären und begründen, was die Marxisten nur beschreiben.⁴⁰ Daher rührt auch Sartres Bestärkung des historischen, aber seine Ablehnung des dialektischen Materialismus. An dessen Stelle setzt er seinen

Vielheit der Anderen.“ Vgl.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 171; vgl. auch: Knecht, „Seriality: A Ground for Social Alienation?“ Er stellt aber nicht fest, dass die „Reihenhaftigkeit“ bzw. „Serialität“ logisch konstitutiv für diese beiden verschiedenen Effekte ist. Die logische Ordnung scheint er in diesem Punkt zu übersehen. Catalano spricht von „two levels of seriality“ und einer „double alterity“ im Zusammenhang mit dem Beispiel des Radios; (Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 147/8) diese ist aber von Sartre bereits in früheren Beispielen expliziert. Weder Knecht noch Catalano unterscheiden terminologisch zwischen horizontaler und vertikaler Veränderung.

³⁸CRD, S. 376; KDV, S. 287.

³⁹CRD, S. 376; KDV, S. 287.

⁴⁰Im Grunde läuft Sartres Kritik immer darauf hinaus, dass die Theorie in Marx' Folge von der Objektivität der Individuen gegenüber der gesellschaftlichen Struktur ausgehen. Vgl. unsere Hinweise oben FN 116 in 3.1.3 und unten FN 5 in 8.

anthropologischen Existentialismus. Da die Analyse verschieden ist, ist auch die Bewegung der Emanzipation, die Sartre zeichnet, von derjenigen der Marxisten zu unterscheiden. Der Weg der Befreiung muss primär durch das praktisch-inerte Feld beschritten werden und nicht in erster Linie, wie die Marxisten glauben machen, gegen eine andere Klasse.

7.1.3 Serialität und Ohnmacht: Direkte und Indirekte Beziehung

Sartres Anliegen ist, „la rationalité de l'*altérité*“ [die Rationalität der Alterität]⁴¹ zu konkretisieren; er untersucht die Ohnmacht als Phänomen der Serie. Sartre weist an dieser Stelle explizit darauf hin, wie die CRD bisher stillschweigend verfahren ist: „En développant cet exemple [de la radio] nous avons vu l'expérience de la sérialité s'enrichir.“ [Bei der Erörterung dieses Beispiels (des Radios) haben wir gesehen, wie die Erfahrung der Serialität sich bereichert.]⁴² Den Gedanken einer Bereicherung durch ein Beispiel müssen wir, neben der Vertiefung, als allgemeines methodisches Vorgehen auffassen. Der neue Aspekt der Serie oder der Alterität, den Sartre einführt, ist die indirekte Beziehung der Glieder der Serie. Sartre bezeichnet sie auch als „*présence* [...] *et* *absence*“ [Anwesenheit (...) und) Abwesenheit].⁴³ Direkt oder anwesend ist eine Verbindung, die „la possibilité de cette *praxis* commune“ [die Möglichkeit dieser gemeinsamen Praxis] bietet; dagegen handelt es sich um eine indirekte oder abwesende Beziehung, wenn „l'impossibilité [...] d'une *praxis* commune“ [die Unmöglichkeit (...) eine(r) gemeinsame(n) Praxis] besteht.⁴⁴ Räumliche Trennung kann begünstigen, dass die Verbindung indirekte bleibt; dieser indirekte Charakter lässt sich aber durch technische Mittel aufheben. So befinden sich bspw. Telefonierende in einer direkten Beziehung. Sartre exemplifiziert den Gedanken der indirekten Verbindung am Beispiel des Radios. Die Menschen sind gegenüber dem Radio bzw. der Stimme des Radiosprechers identisch und negativ vereinigt, aber nicht in der Lage, miteinander zu kommunizieren, und damit zugleich getrennt. Zwar gibt es auch das Phänomen der Ohnmacht in direkten seriellen Ansammlungen, aber sie lässt sich anhand der indirekten Ansammlung besser exemplifizieren, weshalb Sartre diese weiter verfolgt. Er weist darauf hin, dass „*leur communciation par l'altérité*“ [ihre Kommunikation durch die Alterität]⁴⁵ stattfindet. Beim Radiohören handelt sich um eine „passivité [...] dans une activité“ [Passivität in einer Aktivität], um eine „activité passive“ [passive Aktivität], um „réceptivité“ [Rezeptivität] oder „impuissance“ [Ohnmacht].⁴⁶

⁴¹CRD, S. 377, vgl. unten S. 401: „la rationalité de l'Autre“; KDV, 287, S. 314: [die Rationalität des Anderen].

⁴²CRD, S. 382; KDV, S. 293; vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 147: „the abstract common characteristics must be rethought [...] because] alterity exists in qualitatively different forms“.

⁴³CRD, S. 377/8, zur An- und Abwesenheit im Milieu vgl. auch S. 387, im Zusammenhang mit dem Markt S. 393; KDV, S. 288, S. 298/9, S. 305; die „*présence*“ spielt auch in EN eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit der Zeitlichkeit: EN; das Problem der Abwesenheit eines als anwesend Gesetzten beschäftigt Sartre bereits seit seine frühen Schriften. Vgl.: Sartre, *Das Imaginäre*, u. a. S. 71.

⁴⁴CRD, S. 377–8; KDV, S. 288.

⁴⁵CRD, S. 378; KDV, S. 289.

⁴⁶CRD, S. 378; KDV, S. 289. Die „Rezeptivität“ des Organismus kann hier im Kantschen Sinne als Komplement zur Spontaneität der Praxis aufgefasst werden. Bei Sartre ist die gelingende Praxis Spontaneität. Sie ist „aktive Passivität“, insofern sie im Kontext des Praktisch-Inerten bestimmend-bestimmt ist. In EN

Sartre unterscheidet dabei zwischen Radio und dem Theater-Auftritt oder Ähnlichem, bei dem eine Wechselseitigkeit zwischen Redner und Publikum möglich ist. Zwar gründet sich das Radio wie das Theater auf die „réciprocité du discours“ [Wechselseitigkeit der Rede], aber letztlich handelt es sich nur um eine „relation univoque d'intériorité“ [einseitige Interioritätsbeziehung]⁴⁷ zwischen dem Moderator und seinen Zuhörern; die Wechselseitigkeit ist gebrochen. Es ist damit eine „relation réifiante“ [verdinglichte Beziehung], weil das Subjekt von einem Anderen Menschen als Ding konstituiert wird, an dem eine Praxis ausgeübt wird. Das Radio ist, anders als das Theater, in dem die Serienglieder direkt aufeinander einwirken können, „mystifiante“ [mystifizierend] und die Stimme „vertigineuse“ [schwindelerregend].⁴⁸ Das Schwindelgefühl stellt sich dadurch ein, dass die eigene Reaktion und damit auch die der anderen Radiohörer davon abhängt, ob man trägt wird, sich anpassen oder aber opponieren und korrigieren wird. Jedenfalls beeinflusst sie das eigene Denken und wird im Medium der Alterität zum „pensée en tant qu'autre“ [Denken als Anderes] oder „pensée-autre“ [Anderes-Denken].⁴⁹ Dieses Denken muss zweifach differenziert werden,

„puisque chacun écoute à la place de l'Autre et en tant qu'Autre et puisque la voix elle-même est autre“ [weil ja jeder an der Stelle des Anderen als Anderer hört und weil die Stimme selbst Andere ist].⁵⁰

Sartre beschreibt hier die Bedingtheit durch die Alterität, die wir in horizontal [chacun (...) en tant qu'Autre] und vertikal [la voix (...) est autre] unterscheiden; die Veränderung ist praktisch und intellektuell und macht ohnmächtig.

Gegenüber dem praktisch-inerten Objekt nimmt man dann entsprechend „conduites d'altérité“ [Alteritätsverhaltensweisen] oder in diesem Fall „conduites d'audition“ [Hörerverhaltensweisen]⁵¹ an. Diese Verhaltensweisen sind Ohnmacht, die „le mastic de la sérialité“ [der Kitt der Serialität] ist.⁵² Diese Ohnmacht der Zuhörer gegenüber dem praktisch-inerten Gegenstand zeigt sich darin, dass man das Radio ausschalten kann,

hätte Sartre wohl die Spontanität nur als Aktivität bezeichnet, da er dort die „Macht der Dinge“ bzw. das Inerten nicht ausreichend berücksichtigt hat. Nun nimmt er den bedingenden Aspekt der Dinge in den Blick. (Sartre, „Sartre über Sartre“, S. 163)

⁴⁷Man kann auch das Verhältnis eines Christen zu Gott als einseitige Beziehung beschreiben, der daher logisch eine gebrochene Reziprozität zugrunde liegt; diese Einseitigkeit versucht der Christ im Gebet aufzuheben. Vor dem oder am Beginn des Verhältnisses ist, zumindest nach dem Johannesevangelium, die Sprache: *in principium erat verbum*. Vgl. zu Fausts Interpretation dieser Bibelstelle FN 163 in 3.2. Der mystifizierenden Aspekt der Radiostimme gleicht strukturell der sogenannten „Anrufung der Subjekte“ durch Gott bei Althusser. Vgl.: Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate Aufsätze zur marxistischen Theorie*.

⁴⁸CRD, S. 379, 381; KDV, S. 290, 292; zum Schwindelgefühl und der Angst eines Wanderers, die Sartre dazu nutzt, um das Freiheitsbewusstsein zu exponieren, vgl.: EN, S. 93-7/67-9; zum Schwindelgefühl Roquentins bei der Enthüllung von Welt vgl. auch: Jean-Paul Sartre. *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2017 [1938], S. 159.

⁴⁹CRD, S. 373, 382, vgl. auch im Zusammenhang mit dem Kolonialismus später S. 408FN; KDV, S. 284, 293, 322FN.

⁵⁰CRD, S. 381; KDV, S. 292.

⁵¹CRD, S. 382, 383; KDV, S. 293, 294.

⁵²CRD, S. 384; KDV, S. 295; vgl.: CRD, S. 443, wo Sartre vom „*impuissance commun* comme ciment négatif“ spricht; KDV, S. 361; Catalano macht den „Kitt“ der Serie („*impotence as a bond*“) erst im Zusammenhang mit der Preisbildung aus. Im Zusammenhang mit dem Radio verweist er auf die „alterity as impotence“. Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 148; zur „ambition“ als „*ciment de la communauté*“ einer Gesellschaft vgl. dagegen: *IeC*, S. 165, 172.

jedoch damit nichts an der Objektivität ändert; sie ist durch die Abwesenheit der Anderen impliziert, da eine Überredung der Anderen eine „action sérielle“ [serielle Aktion] voraussetzt.⁵³ Alle sind folglich ohnmächtig und „die Ohnmacht der Glieder [hat] die Ohnmacht der Reihe zur Folge.“⁵⁴ Jeder Hörer hört vom „*point de vue* des Autres“ [*Gesichtspunkt* des Anderen] aus,⁵⁵ ist damit alteriert und passiv.

Die Ohnmacht basiert auf der indirekten Verbindung der Serienglieder und pflanzt sich entweder „finie, indéfinie ou infinie“ [endlich, unbestimmt oder unendlich] fort.⁵⁶ Sartre hat damit den dynamischen Charakter der Serie exemplifiziert, denn die Entwürfe der Anderen beeinflussen das eigene Verhalten bzw. lassen das Geschehen in Ohnmacht erleben, während das Beispiel des Busses nur einen statischen Aspekt hervorhebt.⁵⁷

Diese Ohnmacht wird von jedem bedingt und wirkt ihrerseits auf jeden zurück: Die externen Strukturen werden verinnert, und eine Handlung ist (anscheinend) unmöglich. Der Andere wird mein Schicksal, und eine mögliche serielle „indignation“ [Empörung] kann nicht anstecken.⁵⁸

Die Ohnmacht der Individuen ist durch ihre alterierte Beziehung verursacht. Sartre spricht auch vom „milieu de l'altération“ [Milieu der Alteration]⁵⁹ und nutzt die physikalische Bedeutung des „Milieus“ als Medium.⁶⁰ Im Allgemeinen stellt das physikalische Medium eine Verbindung zwischen Objekten her; in unserem Zusammenhang verknüpft das gesellschaftliche Milieu verschiedene Individuen. Beim Medium oder dem Milieu handelt es sich nicht um ein Ganzes, bei dem alle Teile auf die anderen Teile und das immanente Ganze einwirken; stattdessen induziert es eine negative, serielle Vereinigung, insofern es als Hintergrund wirkt.⁶¹ Die Konstituenten teilen einander daher ihre Wirkung in zeitlicher Reihenfolge mit. Da das Milieu dem Praktisch-Inerten angehört, muss es die Aspekte des Extern-internen aufweisen: Es ist daher zum einen abwesend [absente] und anderswo [ailleurs] und zum anderen anwesend

⁵³CRD, S. 380; KDV, S. 291, auch das Radio selbst wie eine Zeitung ist, abgesehen von der Planung einer Gruppe, die sie politisch nutzen möchte, eine „serielle Aktion“.

⁵⁴Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 179; vgl. auch: Knecht, „Seriality: A Ground for Social Alienation?“, S. 197.

⁵⁵CRD, S. 380, 381; KDV, S. 291, 292.

⁵⁶Sie ist endlich, wenn sie begrenzt ist, unbestimmt, wenn es keine Begrenzung gibt und unendlich wenn eine „*réurrence circulaire*“ [zirkulare Rückläufigkeitsbewegung] existiert. CRD, S. 382-3, vgl. auch S. 394; KDV, S. 294, 307.

⁵⁷Vgl.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 178, auch die weiteren Beispiele sind von der Dynamik als serieller Struktur geprägt.

⁵⁸CRD, S. 379-82; KDV, 289-292, es sei darauf aufmerksam gemacht, dass das Beispiel der Serialität der Radiohörer in einen Praxis-Kontext einer herrschenden Gruppe eingebettet sein kann, insofern bspw. Propaganda betrieben wird, was wir auch schon bei den anderen Beispielen gesehen haben; zur konstitutiven Rolle der „Empörung“ im Staat in Spinozas TP im Gegensatz zum TTP vgl.: Alexandre Matheron. „L'indignation et le conatus de l'État spinozistes“. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éd., 2011 [1994], S. 218-229.

⁵⁹CRD, S. 385; KDV, S. 297, die Alteration tritt nun aktiv auf!

⁶⁰Gegenüber Catalano und der französischen Neuausgabe schreibe ich die Diskussion des Milieus noch dem Beispiel Radio zu. Das Milieu ist mit den vorhergehenden Strukturen der abstrakten Alterität gegeben, insofern es das Medium der Serialität ist. Damit ist es bedingt bedingend und kann zur Fundamentalanalyse – neben der vertikalen und horizontalen Serialität und der Ohnmacht – gerechnet werden. Das, was nun folgt, ist Vertiefungs- oder Radikalisierungsbewegung.

⁶¹An späterer Stelle schreibt Sartre, dass das Milieu „c'est la réciprocité [...] entre eux [les ouvriers] à travers les choses.“ [(Das Milieu) ist die Wechselseitigkeit als Beziehung der Arbeiter untereinander vermittels der Dinge.] Vgl.: CRD, S. 421; KDV, S. 337.

[présent].⁶² Und zum anderen besitzt es „la *force* de l’inertie et la structure synthétique *du rapport* [Anm.: pratique]“ [die *Kraft* der Trägheit und die synthetische Struktur der (Anm.: praktischen) *Beziehung*];⁶³ die Serialität ist Ohnmacht.⁶⁴ Die zwischenmenschlichen Beziehungen werden vom und im Milieu wie passive Dinge behandelt, alteriert, unrealisiert und verdinglicht; in einer FN schreibt Sartre, „[que] le «collectif » une fois établi a pour effet de dé-réaliser ces rapports et de les réifier“ [(dass) das «Kollektiv», wenn es einmal besteht, zur Folge (hat), diese Beziehungen zu de-realisieren und sie zu verdinglichen].⁶⁵ Das Kollektiv ist durch die Struktur der Ohnmacht präzisiert, die von der Serialität herrührt. Daher kann Sartre, indem er die Ohnmacht mit der Serialität identifiziert, schreiben, „[dass] le *groupe* se constitue comme négation de cette impuissance, c’est-à-dire de la sérialité“ [(dass) die *Gruppe* sich als Negation dieser Ohnmacht, das heißt der Serialität, konstituiert].⁶⁶ Die Gruppe muss die Serie als Struktur des Kollektivs in Ohnmacht überschreiten; wir kommen darauf im Zusammenhang mit der Gruppe zurück.

7.2 Heteronomie und zwischenmenschliche Entfremdung

7.2.1 Markt und Inflation

Sartre expliziert nun die zwischenmenschliche Serialität, und es gilt zu zeigen, wie nicht nur die Objektivität eines Individuums verändert, sondern dessen Praxis einer fremden Gesetzlichkeit unterworfen wird. Sartre geht auf einen etymologisch griechischen Begriff [Heteronomie] zurück, während er bei der bloßen Veränderung der Objektivität einen lateinischen Terminus, Alterität, verwendet. Wir wollen im Folgenden nachzeichnen, wie die Praxis nicht mehr dem eigenen, sondern fremdem oder anderem Gesetz gehorcht. Die individuelle Heteronomie wurde bereits expliziert und wird nun, dem vertiefenden und reflexiven Aufbau folgend, um den Kontext der zwischenmenschlichen Heteronomie erweitert. Wir können aufgrund unserer Analyse der individuellen Entfremdung verstehen, was Andersgesetzlichkeit nach Sartre ist: die Unterwerfung der eigenen Praxis unter das Gesetz der Exteriorität. Der Gegenbegriff dagegen, die zwischenmenschliche Autonomie, bleibt noch abstrakt und wird in der dialektischen Zirkularität erst mit der Gruppenpraxis weiter konkretisiert.

Das Beispiel, anhand dessen Sartre die Vertiefung expliziert, ist die Preisbildung am freien Markt. Im Zentrum steht „[l’]action réelle [...] de la sérialité [...] sur chaque relation

⁶²CRD, S. 386-8, dieselbe An- und Abwesenheitsbeziehung findet sich auch beim Markt S. 293; KDV, S. 298-9, S. 305; vgl. dazu auch Sartres Vergleich der „menschlichen Realität“ mit der (jüdischen) „Diaspora“, die ebenso durch „die tiefe Verbundenheit und die Zerstreuung des jüdischen Volkes“ gekennzeichnet ist: EN, S. 266/182; zu „Diaspora“ und Subjektivität bei Sartre und Derrida vgl.: Davis, „Diasporic Subjectivities“, Vgl. insbes. S. 337-8.

⁶³CRD, S. 385; KDV, S. 297; vgl. auch: CRD, S. 390, wo Sartre im Zusammenhang mit dem Markt von „des forces d’achat ou de vente“ [Kauf- und Verkaufskräften] spricht; KDV, S. 301.

⁶⁴„la sérialité comme force subie dans l’impuissance“ [die Serialität als Kraft in der Ohnmacht erleidet]. CRD, S. 388; KDV, S. 299; CRD, vgl. auch S. 404 zur Identifikation von Serialität und Ohnmacht; KDV, S. 318.

⁶⁵CRD, S. 390FN; KDV, S. 302FN.

⁶⁶CRD, S. 384; KDV, S. 295.

réciproque“ [die reale (...) Einwirkung der Serialität (...) auf jede Wechselbeziehung].⁶⁷ Wir müssen also die Rückläufigkeit des Kollektivs in den Blick nehmen. Sartre untersucht nun eine Dynamik, und diese wird durch die individuellen Praxen instantiiert. Die Preisbildung findet im Milieu des Anderen statt: Zum einen ist die Beziehung eines Kaufmanns zu den anderen Verkäufern horizontal; zum anderen wird der Verkäufer vertikal vom Käufer bestimmt und ist als allgemeines Individuum ein Marktindividuum und daher Anderer als er Selbst.⁶⁸ Es handelt sich also um alteriertes Verhalten, das durch die Serialität und die Rückläufigkeit, die damit einhergeht, hervorgerufen wird. Der Preis wird auf dem Markt durch den Schnittpunkt von Angebots- und Nachfragepreis definiert. Der eigene Verkaufs- respektive Kaufpreis wird nicht nur durch die eigene Praxis bestimmt, sondern durch den Anderen. Bei der Festlegung des Preises handelt es sich daher um „*l'action de l'Autre* [... et] de chacun *en tant qu'il est Autre*“ [die *Aktion des Anderen* (... und) eines jeden, *insofern er Anderer ist*].⁶⁹ Die vertikale Alterität, d. h. die induzierende Wirkung des Käufers spielt in Sartres Ausführungen nur eine untergeordnete Rolle, denn die Fremdgesetzlichkeit durch eine vertikale Determination haben wir schon im Bereich der individuellen Entfremdung kennengelernt. Dagegen steht beim Markt und auch der Inflation, auf die wir gleich zu sprechen kommen, die Alteration qua horizontale Veränderung im Zentrum von Sartres Überlegungen.

Zwar bekräftigt Sartre, dass er sich der Marxschen Preistheorie anschließe, die den Preis von den Arbeitsstunden einer „gesellschaftlichen Durchschnitts-Arbeitskraft“⁷⁰ ableitet, die man leisten muss, um ein Produkt herzustellen. Andererseits kann man das, wie so oft bei Sartres Lob der Marxschen Theorie-Stücke, für ein oberflächliches Lippenbekenntnis halten. Sartres Deutung der Preisbildung geht von anthropologischen Verhältnissen aus, die der Mensch mit anderen schafft, indem er eine Rückläufigkeit induziert, die ihn individuell und seriell verändert; damit ist die Alterität Sartres leitender Gedanke. Marx dagegen beschreibt Beziehungen eines existierenden ökonomischen Systems.⁷¹ Sartre spricht in diesem Zusammenhang davon, dass alle „la loi des autres“ [dem Gesetz des Anderen] unterliegen oder „reçoit sa loi de l'Autre“ [jeder sein Gesetz vom Anderen erhält].⁷² Das bedeutet: das Marktgesetz ist eine „*hétéronomie*“ [Heteronomie].⁷³ Sartre muss nun zeigen, wie diese Fremdgesetzlichkeit durch die Alterität impliziert ist. Er geht der Frage nach, ob es sich bei der Preisbildung und dem Markt um eine Einheit handelt und stellt fest: Der Markt ist weder „simple juxtaposition“ [bloßes Aneinanderreihen] noch „synthèse“ [Synthese]. Stattdessen handelt es sich, da er

⁶⁷CRD, S. 388; KDV, S. 300.

⁶⁸CRD, S. 389; KDV, S. 300.

⁶⁹CRD, S. 391, vgl. zur „action de l'Autre“ auch S. 396; KDV, S. 303, 308.

⁷⁰Marx, *Das Kapital (Bd. I)*, S. 53; Knecht zitiert diese Stelle. Vgl.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 153.

⁷¹ Vgl. Marx Ausgangspunkt: Marx, *Das Kapital (Bd. I)*, Erstes Buch. Erster Abschnitt. Erstes Kapitel: „Die Ware“; Knecht schreibt, dass „the process of price formation presents an elaboration of the anthropological structure of seriality within an economic content.“ Knecht, „Seriality: A Ground for Social Alienation?“, S. 203. Vgl. zur Unterscheidung von anthropologischer Betrachtung bei Sartre und ökonomisch-historischer bei Marx auch oben FN 37 in 5.1

⁷²CRD, S. 391, 392; KDV, S. 302, 304.

⁷³CRD, S. 391; KDV, S. 302; zum „loi des autres“ vgl. auch: CRD, S. 392; KDV, S. 304.

praktisch-inert ist und damit zwischen Exteriorität und Totalisierung steht, um eine „fausse unité“ [falsche Einheit].⁷⁴ Die Einheit im Sozialen wird durch den transzendenten praktisch-inerten Gegenstand, in diesem Fall den Markt, als Trennung gestiftet. Daher gilt: „La totalité est en même temps détota­lisée.“ [Die Totalität «Markt» wird gleichzeitig detotalisiert.]⁷⁵

Der Grund, dass der Markt detotalisiert ist, ist das Medium der vertikalen und horizontalen Alterität:

„Chacun se détermine et détermine l'Autre en tant qu'il est l'Autre que l'Autre [Anm.: horizontalement] et Autre que lui-même [Anm.: verticalement].“ [Jeder bestimmt sich und den Anderen, insofern er Anderer ist als der Andere (Anm.: horizontal) und Anderer als er selbst (Anm.: vertikal).]⁷⁶

Damit gilt für den Markt dieselbe Janusköpfigkeit wie für das Milieu: Das Zentrum des Marktes ist „*toujours ailleurs*“ [immer woanders], wie wir es für eine Serie erwarten, und zugleich „*toujours présent*“ [immer anwesend], da das Soziale Vereinigung ist.⁷⁷ Auf der Ebene der Veränderung der Objektivität empfindet man zunächst eine „nécessité objective mais étrangère“ [objektive, aber fremde Notwendigkeit]. Wie im individuellen Bereich induziert eine „*ré­currence infinie*“ [unendliche Rückläufigkeit] die Notwendigkeit, die Sartre vertieft als „*ré­currence sociale*“ [gesellschaftliche Rückläufigkeit] begreift.⁷⁸ Gehen wir von der Alteration den gleichen Schritt der Radikalisierung wie bei der individuellen Praxis, dann gilt sogar, dass „*l'action même de cette atomi­cité est aliénante*“ [die Aktion dieser Atomisierung *entfremdend*] ist.⁷⁹ Nicht nur das Resultat der Praxis wird verändert und kehrt als Gegen-Finalität zum Individuum zurück, das darauf reagiert; die Praxis selbst unterwirft sich den Marktgesetzen. Es handelt sich hier um eine Entfremdung im zwischenmenschlichen Bereich, wie wir sie bereits für die individuelle Praxis kennengelernt haben, da das eigene Handeln selbst, d. h. die Objektivierung, entfremdet und nicht nur die Objektivität verändert ist. Die Praxis steht unter fremdem Gesetz: sie ist durch die Heteronomie bedingt.

7.2.2 La Grande Peur

Sartre wird im zweiten Buch eine Vielzahl von Beispielen aus der Zeit der französischen Revolution anführen, um den Gruppierungsprozess, der die Verdinglichung der zwischenmenschlichen Beziehungen temporär aufhebt, und dessen „*rechute*“ [Rückfall] in die „*pétrification sournoise*“ [unmerkliche Versteinerung]⁸⁰ zu exemplifizieren. Aber auch im ersten Buch geht er nicht nur auf die Inflation von 1792, sondern auch auf die

⁷⁴CRD, S. 392/8; KDV, S. 304/11. Vgl. zur „falschen Einheit“ oben FN 85 in 4.1.1.

⁷⁵CRD, S. 393; KDV, S. 304. Zur „detotalisierten Totalität“ vgl. FN 91 in 3.1.

⁷⁶CRD, S. 392; KDV, S. 304.

⁷⁷CRD, S. 393; KDV, S. 305. Vgl. oben FN 43.

⁷⁸CRD, S. 394; KDV, S. 307.

⁷⁹CRD, S. 393, zur zwischenmenschlichen Entfremdung vgl. auch S. 399; KDV, S. 305, 311.

⁸⁰CRD, S. 506; KDV, S. 432, es sei wieder einmal auf das Präfix hingewiesen, das in Sartres Dialektik ebenso wie die reflexiven Verben eine so große Rolle spielen: „*Re-chute*“ bedeutet, dass die Gruppe in ein früheres Stadium zurückgeführt wird.

sogenannte „Grande Peur“ nach dem Sturm auf die Bastille 1789 ein.⁸¹ Die „Grande Peur“ setzt sich „*par contagion*“ [durch Ansteckung] in der Serie fort; jeder „[est] affecté par l'impuissance des Autres et affect[e] les Autres“ [(ist) von der Ohnmacht der Anderen angesteckt und steckt die anderen mit seiner Ohnmacht an].⁸² Die „Ansteckung“ findet, da wir es mit einer Serialität zu tun haben, im „Medium des Anderen“ statt. Dementsprechend muss auf „la rationalité de l'Autre“ [die Rationalität des Anderen]⁸³ zurückgegriffen werden, die wir erneut in zweifacher Weise – vertikal und horizontal – unterscheiden können. Sie hat in diesem Beispiel ihren Grund in der „*liason syntétique*“ [synthetische(n) Verbindung] der „*«crainte du brigand»*“ [«Angst vor den Räubern»] und einem „*complot d'aristocrates*“ [Adelskomplott].⁸⁴ Daraus entsteht der „*Autre absolu*“ [absolut Andere] oder „*doublement Autre*“ [doppelt Andere].⁸⁵ Horizontal sind der Tagelöhner und der Bettler der Andere des Dritten Standes; in vertikaler Hinsicht ist es die Klasse der Aristokraten, die vermeintlich ihren politischen Einfluss zu einer Verschwörung nutzt. Diese beiden Alteritäten verschmelzen zum „absolut Anderen“.⁸⁶ Gegenüber der Preisbildung und der Inflation werden damit beide Aspekte der Alterität, der vertikale und der horizontale, berücksichtigt. Die „Große Furcht“ wird unter dem Gesichtspunkt der „*opinion publique*“ [öffentlichen Meinung] untersucht, die darin besteht „*réalités objectives*“ [objektive Realitäten] miteinander in Verbindung zu setzen und in einen ideologischen, weltanschaulichen Kontext zu integrieren.⁸⁷ Die „öffentliche Meinung“ unterscheidet sich vom „*conscience collective*“ [kollektiven Bewußtsein], wie Sartre *ex negativo* ausschließt:

„On aurait donc tendance à concevoir l'opinion publique comme une conscience collective naissant de l'union synthétique des citoyens en nation et imposant ses représentations à chacun comme partie intégrante du tout, comme la totalité elle-même est présente en chacune des ses parties.“ [Man wäre also geneigt, die öffentliche Meinung als ein kollektives Bewußtsein aufzufassen, das aus der synthetischen Vereinigung der Bürger zur Nation entsteht und jedem als integrierendem Teil des Ganzen seine Vorstellungen

⁸¹ Für Sartres Rezeption der französischen Revolution führt die deutsche Ausgabe an: Georges Lefèbvre. *La grande peur de 1789*. 2. Aufl. Paris: Colin, 1956; verwiesen sei auch auf die auf deutsch erschienene kurze Darstellung in: Georges Lefèbvre. *1789 das Jahr der Revolution*. München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1989; außerdem auf die Sammlung von Aufsätzen als Übersichtsdarstellung: Georges Lefèbvre. *Études sur la Révolution française*. 3. éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

⁸²CRD, S. 405, 401; KDV, S. 318, 314, geringfügig abweichende Übersetzung; die Ansteckung ist bei Sartre ein serielles Phänomen. In Matherons Spinoza-Deutung wird ihre affektive Grundlage hervorgehoben und spielt im Zusammenhang mit der „indignation“ eine entscheidende Rolle. Insbesondere in Matherons überarbeiteter Darstellung des Übergangs vom Natur- zum Staatszustand plausibilisiert er den Gedanken, dass die affektive Ansteckung bei der logischen, nicht zeitlichen Genese des Staates konstitutiv ist. Man könnte das Phänomen der seriellen Empörung und den Übergang zur Gruppenaktion bei Sartre mit dem Übergang vom Natur- zum Staatszustand vergleichen. Vgl. zu Spinoza: *IeC*, S. 307-330; vgl. zu Matherons Überarbeitung der Genese: Matheron, „*Le problème de l'évolution*“; Matheron, „*L'indignation*“.

⁸³CRD, S. 401; KDV, S. 314.

⁸⁴CRD, S. 402; KDV, S. 315.

⁸⁵CRD, S. 402, „absolu l'Autre“ auch S. 405, 408FN; KDV, 315/6, 319, 322FN.

⁸⁶Der „absolut Andere“ ist nach Sartre eine Reminiszenz an den Hundertjährigen Krieg im 14. und 15. Jahrhundert und die Furcht vor „des Anglais“ [Engländern]. CRD, S. 402; KDV, S. 316.

⁸⁷CRD, S. 400; KDV, S. 312-3.

aufzwingt, so, wie die Totalität selbst in jedem ihrer Teile anwesend ist.]⁸⁸

Hier ist auf Sartres doppelten Vorbehalt zu achten, die öffentliche Meinung als kollektives Bewusstsein aufzufassen: Zum einen formuliert er im Konjunktiv [on aurait tendance]; zum anderen handelt es sich, falls der Konjunktiv einträte, bei der öffentlichen Meinung und dem kollektiven Bewusstsein um einen bloßen Vergleich [comme]. Sartre wendet sich damit gegen einen „organicisme spontané“ [spontanen Organizismus]; diesen lehnt er auch im Zusammenhang mit der Gruppe ab, die nur „du dehors“ [von außen] als „totalité organique“ [organische Totalität] bestimmt wird.⁸⁹ Die Gruppe scheint daher nur ein Organismus [comme si] und wird dem Modell [modèle] der freien individuellen Praxis nachgebildet. Als Modell kommt ihr gerade keine Wahrheit zu, da sie eine vereinfachende Abbildung ist, denn ein solches ist nur die Vernunft wie sie in Exteriorität abgebildet wird.⁹⁰

Darüber hinaus gilt das Gleiche wie beim Milieu und dem Markt: die öffentliche Meinung ist kein Ganzes, keine Totalität, weshalb keine strukturierte Einwirkung des Ganzen auf die Teile, sondern lediglich der Nachbarn aufeinander effektiv ist. Verallgemeinernd können wir hinzufügen, dass keine passive soziale Struktur ein Ganzes ist; dies ist der Gruppe vorbehalten, in der wechselnde Dritte sich gegenseitig anstecken können.⁹¹ Die Serie entsteht nicht instantan, sondern „propagés *sériellement*“ [propagiert *seriell*]: sie

⁸⁸Zitate: CRD, S. 400; KDV, S. 313.

⁸⁹CRD, S. 401, 450–2; KDV, S. 314, 371–2. Sartres vielfach geäußerte Vorbehalte gegenüber der Gruppe als Organismus oder der „illusion organiciste“ [organizistischen Illusion] (frz. S. 487, dt. S. 412) sind oft nicht wirklich überzeugend, sodass man sich fragen kann, ob die Gruppe nicht doch zumindest als Quasi-Organismus oder Individuum ohne Bewusstsein interpretiert werden kann. Insbes. Sartres Äquivokation des Terminus des „lien d’intériorité“ [Interioritätsbandes], das er sowohl im Zusammenhang mit dem individuellen Organismus (frz. S. 206, dt. S. 97) als auch der Gruppe (frz. S. 483, dt. S. 407) gebraucht, legt einen solchen Vergleich nahe. (Jedoch führt Sartre den Terminus in letzterem Kontext in Anführungszeichen ein.) Sartres Ablehnung der Gruppe als Organismus scheint auch durch ideologische Vorbehalte gegenüber der Auffassung konservativer Denker wie Oswald Spengler motiviert. (Seine Kenntnisnahme eines Autors wie Spengler ist durch die Schrift von 1948 dokumentiert. Vgl.: Sartre, *Wahrheit und Existenz*, S. 13, 29.) Ausschlaggebend sind Sartres Argumente, dass erstens der Organismus überlebt, wenn er sein Ziel erreicht hat. Die Gruppe dagegen löst sich auf oder versteinert und besteht nur weiter, falls sie neue Ziele verfolgt (frz. S. 486/91, dt. S. 410/6). Zweitens ist das Verhältnis des Ganzen zu den Konstituenten qualitativ verschieden: Beim Organismus sind es anorganische, bei der Gruppe organische Teile, nämlich Menschen, die das Ganze ausmachen und die Totalisierung konstituieren (frz. S. 487, dt. S. 412). Wenn aber die Gruppe durch die Solid-arithät gekennzeichnet ist, dann scheint ihr doch gerade auch ein Element zuzukommen, das das Anorganische konstituiert, nämlich die Trägheit. Diese muss von der Gruppe interiorisiert werden: Jeder wird durch das „Interioritätsband“ in diese integriert. Auch der individuelle Organismus integriert Anorganisches in ein „Interioritätsverhältnis“. Auch ist es kein Zufall, dass die Gruppe von außen wie ein Organismus erscheint, denn, indem sie von organischen Entitäten konstituiert wird, erhält sie „l’unité biologique et pratique de son organisme comme la règle de l’unification commune“ [die biologische und praktische Einheit eines Organismus als die Regel der gemeinsame Vereinigung] (frz. S. 484, dt. S. 408). Man kann also sagen, dass die Regel der Verknüpfung in der Gruppe derjenigen des Organismus entspricht. Mit Sartre kann man die Gruppe zwar nicht als Organismus, aber zumindest als Individuum betrachten (frz. S. 484, dt. S. 408). Vgl. zur strukturellen Gleichheit des menschlichen und des staatlichen Individuums: *IeC*, insbes. chap. IX. Vgl. auch S. 331, wo Matheron von der „dynamique interne de l’Etat“ spricht und was er vielfach wieder äußert; Spinozas definiert ein Individuum als dasjenige, dessen Teile sich untereinander oder „nach einer bestimmten Regel verknüpft“ [certa quadam ratione communicent]. Vgl.: *Ethik*, E2P13s def; wenn Hartmann von der „Möglichkeit der Subjektivität, und damit Freiheit, einer sozialen Pluralität“ spricht, dann rückt er mit dem Terminus der „Subjektivität“ die Gruppe nahe an ein solches organistisches Bild mit Bewusstsein, das Sartre gerade ablehnt. Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 130.

⁹⁰CRD, S. 189FN; KDV, S. 78FN.

⁹¹Vgl. zum wechselnden Dritten: Flynn, „Mediated Reciprocity and the Genius of the Third“.

ist wellenartig.⁹² Das zeigt sich u. a. darin, dass sie, wie Lefebvre laut Sartre analysiert, „localisée et datée“ [lokalisiert und datiert] ist, also sich, ausgehend von Quellen, ausbreitet.⁹³ Getragen wird diese Verzeitlichung der Propagation durch die „rareté des informations“ [Knappheit an Informationen],⁹⁴ die, wie wir aus dem Zusammenhang mit der individuellen Praxis wissen, eine „décalage“ [Phasenverschiebung] induziert.⁹⁵ Der doppelte Andere induziert eine Ohnmacht, die die eigene Praxis lähmt und die gegebenenfalls in einer Aktion der Gruppe überwunden werden kann.⁹⁶

7.2.3 Heteronomie

Wir haben schon im Bereich der individuellen Praxis die Autonomie der Praxis von deren Heteronomie unterschieden, die durch die praktisch-inerten Strukturen bedingt wird. Von besonderer Bedeutung ist daher Sartres Bemerkung am Ende des Beispiels der „Grande Peur“. Sartre schreibt:

„[L]’altérité crée ses propres lois“. [(D)ie Alterität schafft ihre eigenen Gesetze].⁹⁷

Statt einer Selbstgesetzgebung, einer Autonomie, herrscht Passivität und Fremdgesetzgebung. Freilich ist es der Mensch, der sich vermittelt der Materie selbst fremde Gesetze gibt; die Freiheit ist daher Ursprung von Freiheit und Entfremdung. Wir haben schon gesehen, dass es eine „Vernunft der Serie“ gibt und dass diese „Vernunft“ durch ein Denken in Alterität induziert wird. Die Alteration der Praxis gegenüber sich selbst und dem Anderen findet dadurch Ausdruck im Denken. Auf der Ebene der Theorie der Bedeutung wird das im Phänomen des Glaubens, d. h. der Transformation oder Überformung der Wahrheit im Medium der Alterität, reflektiert:

„Je crois parce que, en tant qu’Autre, la vérité d’une information c’est la sérialité, c’est-à-dire l’infinie série d’impissance qui vont s’actualiser, qui s’actualisent, se sont actualisées et qui me constituent *par les Autres* comme *transmetteur pratico-inerte* de la vérité.“ [Ich glaube, weil die Wahrheit einer Information als Andere ihre Serialität ist – das heißt die unendliche Serie von Ohnmachten, die sich aktualisieren werden, sich aktualisieren, sich aktualisiert haben –, die mich *durch die Anderen* als *praktisch-inerten Übermittler* der Wahrheit konstituieren.]⁹⁸

⁹²CRD, S. 401; KDV, S. 314, ich übersetze „propagiert“ statt „pflanzt sich fort“, um der Wellenmetapher Sartres näher zu sein; CRD, vgl. auch S. 404; KDV, S. 317; Catalano spricht von einer „material wave“. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 152.

⁹³CRD, S. 401, „localisée“ auch S. 404; KDV, S. 314, 317.

⁹⁴CRD, S. 401; KDV, S. 315, ich übersetze erneut „Knappheit“ statt „Mangel“.

⁹⁵Vgl. FN 56 in 3.1.

⁹⁶Allerdings entsteht die Überschreitung der Serialität nicht durch die synthetische Bewegung einer Dialektik zwischen Praxis und Anti-Praxis. Eine Gruppe kann von den konstituierenden individuellen Praxen in Spontaneität zu einer konstituierten Praxis der Gruppe führen. Der Übergang ist im einzelnen Fall historisch kontingent und nicht logisch notwendig.

⁹⁷CRD, S. 404; KDV, S. 318.

⁹⁸CRD, S. 404; KDV, S. 318; zur „vérité [...] en tant qu’autre“ [Wahrheit (...) als Andere] vgl. CRD, S. 463; KDV, S. 385; zum Glauben bereits: EN, S. 154–160/108.

Die Wahrheit wird im Medium der Alterität zum Glauben, d. h. der „vérité comme *autre*“ [Wahrheit als Anderer].⁹⁹ Jeder ist Anderer als er selbst in doppelter Hinsicht, und damit wird auch die Wahrheit andere als sie selbst: sie wird Serialität. Niemand ist Produzent der Wahrheit, sondern sie wird im Milieu, dem Medium der Alterität, weitergeleitet. Man glaubt bzw. schenkt Glauben und hört auf zu denken: In der Serie wird die Wahrheit nur re-produziert und ist daher passiv. Vermittels des Praktisch-Inerten wird die Freiheit und die Wahrheit durch die Serialität überformt. Eine positive Wahrheitstheorie Sartres finden wir an dieser Stelle jedoch ebensowenig, wie wir bislang eine konkrete Theorie der Autonomie ausmachen konnten. Seine Äußerungen am Ende des ersten Buches über die Gruppe und Wahrheit, die wir unten diskutieren werden, bleiben unzureichend. Sowohl die Wahrheit als auch die Freiheit werden, so kann man *ex negativo* sagen, in der Aufhebung der seriellen Struktur qua Integration einer Praxis geschaffen. Was das für die Wahrheit bedeutet, bleibt vage. Ein kurzer Hinweis Sartres greift immerhin die Terminologie der „Enthüllung“ wieder auf, die wir aus seiner frühen Schrift über „Wahrheit und Existenz“ und dem Rom-Vortrag kennen und die uns seit der abstrakten Praxis immer wieder begegnet.¹⁰⁰ Halten wir fest, dass die Wahrheit durch Aktivität, der Glaube dagegen durch Passivität im Medium der Alterität bestimmt ist. Wir wissen, dass sich die „Grande Peur“ seriell fortpflanzt; dasselbe gilt vom Glauben an die Räuber, der als Anderes-Denken vom Anderen übernommen wird. Das Denken reflektiert somit die Zeitlichkeit des praktisch-inerten Feldes und ist durch die „temporalité structurée du champ practico-inerte“ [strukturierte Zeitlichkeit des praktisch-inerten Feldes] vermittelt.¹⁰¹ An die Stelle der Praxis tritt das Prozesshafte – „[à] ce niveau l’Idée est processus“ [(a)uf dieser Stufe ist die Idee ein Prozeß].¹⁰² – und, insofern dieser Prozess praktisch und inert ist, ist er „orienté [Anm.: pratique] mais provoque par force extériorité [Anm.: inerte]“ [orientiert (Anm.: praktisch), aber durch Exterioritätskraft (Anm.: inert) hervorgerufen].¹⁰³ Ebenso wie die Gruppe das praktisch-inerte Feld und dessen Zeitlichkeit negiert, muss die Wahrheit diese aufheben; sie besteht darin, dass die Perspektive wechselt: dass es nicht mehr ein Gegenstand ist, der sich praktisch-inert determiniert-zeitlich entfaltet, sondern dass die Subjektivität sich frei verzeitlicht. Neben der prozessualen Idee gibt es andere Formen der Idee als eines praktisch-inerten Gegenstandes. Eine davon ist „l’Idée-exis“ [die *Hexis-Idee*], die Sartre in einer Fußnote am Kolonialrassismus deutlich macht.¹⁰⁴ Auch diese ist, da sie alteriert, dadurch

⁹⁹CRD, S. 404; KDV, S. 318; Catalano spricht von „exteriorized knowledge“ und „non persuasive evidence“. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 153.

¹⁰⁰Sartre, *Wahrheit und Existenz*; Sartre, *What is Subjectivity?*; auch an einer Stelle der CRD identifiziert Sartre das epistemologische Moment der dialektischen Praxis mit der Enthüllung, indem er schreibt: „le moment conscient de la *praxis* – c’est-à-dire comme dévoilement unifiant de objets dans la temporalisation dialectique de l’action“ [das bewußte Moment der der Praxis bestimmt ist – also als vereinigende Enthüllung der Gegenstände in der dialektischen Verzeitlichung der Aktion]. Vgl.: CRD, S. 406; KDV, S. 319.

¹⁰¹CRD, S. 406; KDV, S. 319.

¹⁰²CRD, S. 406; KDV, S. 319, Sartre verweist auf das Gold, das seine eigene Idee hervorbringt. Vgl. 4.2.2.

¹⁰³CRD, S. 410; KDV, S. 324FN; durch die Praxis ist er „téléologiqu et signifiant“ [teleologisch und bezeichnend]: CRD, S. 405; KDV, S. 319.

¹⁰⁴CRD, S. 406FN; KDV, S. 320FN; vgl. auch Sartres Stellungnahme zum Prozess des Attentäters F. Yveton bzw. seiner beiden Komplizen Jean-Paul Sartre. „Nous Sommes Tous Des Assassins“. In: *Les Temps Modernes* 145 (1958), S. 1574–1576; Sartre1964.

gekennzeichnet, dass sie das „pensée de l'autre“ [Denken des Anderen]¹⁰⁵ ist. Bei der Hexis-Idee handelt es sich um eine Hypostasierung des praktisch-inerten Komplexes, der die individuelle Praxis entfremdet, insofern sie ihre Verinnerung dieser Idee anpasst. Wir finden alle Charakteristika der Serie wieder: Sie ist ailleurs“ [woanders] und durch „absence“ [Abwesenheit] bestimmt; darüber hinaus stellt das Kolonialsystem eine „exigence“ [Forderung] dar als „impératif catégorique“ [kategorischer Imperativ] an jeden, sodass er auch anwesend ist.¹⁰⁶ Man ist als allgemeiner Kolonialherr gegenüber einem „intérêt commune“ [gemeinsamen Interesse] definiert und damit Anderer als man selbst – vertikale Alterität –, und das angepasste Verhalten bedingt das Verhalten des Anderen – horizontale Alterität.¹⁰⁷ Daher ist jeder „l'Autre même comme raison de la série“ [der Andere selbst als Grund der Serie].¹⁰⁸ Zugleich handelt es sich auf der Ebene der Bedeutung um eine „Idée de pierre“ [Idee aus Stein], eine „idée pétrifiée“ [versteinerte Idee], „l'idée sériell [serielle Idee], d. h. sie ist qua Serialität „l'Idée comme Autre ou l'Autre comme Idée“ [die Idee als andere oder Andere als Idee].¹⁰⁹

Der Rassismus bildet ein System, in dem die Wahrheit versteinert ist und so zum bloßen Glauben wird. Es ist eine Forderung, die aus der Ohnmacht der Betroffenen gegenüber den Rassisten entsteht, aber auch aus derjenigen der Rassisten gegenüber dem praktisch-inerten Komplex, das System ändern zu wollen; es wird reproduziert, indem die Pflicht, die Forderung des Anderen zu erfüllen, durch Anpassung realisiert wird. Gegenüber dem Wert des Arbeiterhumanismus kommt damit die zwischenmenschliche Dimension in den Blick. Das System wird folglich stabilisiert und die institutionalisierte Veränderung im zwischenmenschlichen Bereich konstituiert. Freilich geht mit diesem Glaubenssystem ein Wertekanon einher, der die Ohnmacht der Kolonisierten einschließt;¹¹⁰ anstelle der sich verzeitlichenden Freiheit wird die Unfreiheit des vermeintlich Anderen gesetzt. Wenn sich die eigene Praxis einem solchen Denken und Handeln unterordnet, ist sie radikal entfremdet, denn sie verinnert einen Wert, der die Ohnmacht der Menschen und deren Unfreiheit einschließt. Damit wird die Freiheit mit der Unfreiheit affiziert und selbst unfrei.

Sartre grenzt die „versteinerte Idee“ von der „Idée vivante“ [lebendigen Idee]¹¹¹ ab. Wir können also die Freiheit wieder vor dem Hintergrund der Unfreiheit antizipieren und,

¹⁰⁵CRD, S. 408FN; KDV, S. 322FN; Sartre bezeichnet das „Seriendenken“ als „falsches Denken“ und die „Gruppendenkweise“ als „wahres Denken“. Im seriellen Denken sind die Menschen und Gedanken isoliert, getrennt oder „atomisiert“, und es „durch Gedanken der Ohnmacht“ geprägt. Dagegen ist das „Denken der Gruppe die Wahrheit“: „Weil es ein Denken ist, das von jedem einzelnen durch sein eigenes Denken begriffen wird. In einer Gruppe denkt jeder sein eigenes Denken – das Denken, das er denkt.“ Vgl.: Sartre, Gavi und Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*, S. 128–9.

¹⁰⁶CRD, S. 409FN; KDV, S. 324FN.

¹⁰⁷Die horizontale Alterität tritt freilich in einer „Hexis-Idee“ weniger stark hervor als in einer „Prozess-Idee“. Die serielle Fortpflanzung ist ihnen jedoch gemein. Ebenso die vertikale Bedingtheit qua praktisch-inerter Komplex.

¹⁰⁸Vgl.: CRD, „impensable“ S. 409FN und bereits S. 399, „ailleurs“ u. a. S. 408FN, „absente“ S. 406FN, zum „impératif catégorique“ S. 409FN, zum „intérêt commune“ S. 407FN, zur „alterité“ S. 408FN; vgl.: KDV, S. 324FN, 312, 322FN, 320FN, S. 322FN, S. 321FN, S. 323FN.

¹⁰⁹CRD, S. 406FN, S. 409FN; KDV, S. 320FN, 324FN.

¹¹⁰Indem Sartre das Kolonialsystem mit dem „kategorischen Imperativ“ verknüpft, der sich aus der Forderung ableitet, unterscheidet es sich vom Wert, der „Einheit von Praxis und Forderung“ ist. Die Werte werden individuell projiziert; ein zwischenmenschliches System kann diese stützen.

¹¹¹CRD, S. 406FN; KDV, S. 320FN.

indem wir die „versteinerte“ von der „lebendigen“ Idee trennen, Sartres Auffassung der Wahrheit nähern:

„[L]’Idée comme *praxis* vivante surgit dans l’action et comme moment de l’action à titre de clé *toujours contestable* du monde.“ [Die Idee als lebendige Praxis taucht in der Aktion auf und als Moment der Aktion, als *immer bestreitbarer* Schlüssel der Welt.]¹¹²

Die „versteinerte“ Idee scheint Ewigkeitscharakter zu haben, aber ist nur die unendlich fortgesetzte Dauer der anwesenden Gegenwart des praktisch-inerten Feldes.¹¹³ Sie ist exterior, wird offenbart und induziert damit einen passiven Glauben. Dagegen ist die „lebendige“ Idee ein ständiges Nähern, Suchen und In-Frage-Stellen des Objektiven durch die Subjektivität. Der Grund liegt darin, dass das Subjekt qua eigene Zeitlichkeit Wahrheit nur verzeitlicht und immanent erfassen kann, ohne dass die Wahrheit damit selbst zeitlich wird; es bleibt offen, inwiefern Sartre durch das Verzeitlichte hindurch Anspruch auf ewige Gültigkeit erhebt. Seine Theorie in EN, die der menschlichen Realität Transzendenz und Faktizität zuschreibt, und auch die der Praxis in CRD sollen aber wohl doch nicht nur Beschreibungen einer temporären Erscheinung. Kojève weist entschieden darauf hin, dass der Begriff, wenn er nicht Ewigkeit, Ewiges oder Zeit, sondern zeitlich wäre, nicht denkbar ist. Das stelle „keine *philosophische* Möglichkeit“ dar. Daraus folge ein „Skeptizismus oder Relativismus“, den Kojève entschieden ablehnt.¹¹⁴ Sartres Theorie der Wahrheit ist in „Wahrheit und Existenz“ unvollständig dargelegt, aber macht plausibel, warum seine „Entwürfe der Moralphilosophie“ wegen der Unvollständigkeit von EN scheitern und schließlich zu einer Untersuchung der individuellen *und* zwischenmenschlichen Verzeitlichung in CRD führen, die in einer Wahrheitstheorie mitberücksichtigt werden muss.¹¹⁵

¹¹²CRD, S. 408FN; KDV, S. 322FN.

¹¹³Für ewige Ideen und das Verhältnis, das dieser zur zeitlichen Meinung darstellt, vgl. das „Liniengleichnis“: Platon. *Der Staat*. Hamburg: Meiner, 1988, 505a-511e.

¹¹⁴Vgl.: Kojève, *Hegel*, S. 92, 104.

¹¹⁵Zur Theorie der Wahrheit und der Verknüpfung von Erkenntnis, Freiheit, Zeitlichkeit und Wahrheit vgl.: Sartre, *Wahrheit und Existenz*, insbes. S. 35, 52, 20; Sartre1964.

Kapitel 8

Unfreiheit und der Weg der Befreiung

Das Praktisch-Inerte hat sich gegenüber dem Individuum als übermächtig dargestellt und ist zum Quasi-Handelnden, das Individuum dagegen zum Vermittler degradiert. Es wird verändert und steht unter fremdem Gesetz. Die Praxis wird durch die Materie umgekehrt. Die vertikale Alteration qua Serialität wird horizontal transponiert und manifestiert sich in der Rückläufigkeit der Serie.

Eine Befreiung der Subjekte muss die beschriebenen Stufen in umgekehrter Folge durchlaufen. Daher kann sich Freiheit nach Sartres CRD nur durch eine kollektive Befreiung einstellen, deren Bedingungen, oder vielmehr Hindernisse, zunächst geklärt werden müssen. Wir haben die Veränderungsphänomene in den vorhergehenden Kapiteln analysiert. Wir wollen mit Sartre untersuchen, wie sich das Individuum qua Gruppe befreit. Die Freiheitsdimension bleibt hierbei zunächst negativ, denn wir können lediglich aus dem Verständnis der Veränderung und der individuellen Entfremdung antizipieren, wie sich das Kollektiv befreit und die Individuen frei werden. Die Gruppe jedenfalls „se constitue comme négation du collectif“ [konstituiert sich als Negation des Kollektivs].¹ Wir wollen in diesem Abschnitt zunächst auf den mystifizierenden Aspekt der Entfremdung in der Objektivität zu sprechen kommen, der die Subjekte zum Objekt eines vermeintlichen Kollektiv-Subjekts macht.

8.1 Atomisierung und Mystifizierung

Sartre hat die Strukturen des praktisch-inerten Feldes bestimmt und dargelegt, wie die Serialität die Praxis in zweifacher Hinsicht – vertikal und horizontal, d. h. durch die Objektivität und die Serie – alteriert. Das zwischenmenschliche Sein wird „*l'être sériel* comme détermination du lien d'altérité“ [serielle(s) Sein als Bestimmung des Alteritätsbandes].²

Die Alteration wird im individuellen Bereich von der Materie als Forderung gestellt; im

¹CRD, S. 362; KDV, S. 271.

²CRD, S. 407; KDV, S. 324FN, die deutsche Übersetzung setzt vier Seiten des französischen Textes in eine Fußnote, der in den Fließtext gehört.

zwischenmenschlichen Verhältnis ist ein anderes Subjekt Anderer als man selbst. Im Zwischenmenschlichen erreichen wir das Phänomen der radikalen Entfremdung, ohne dass wir auf den Wert als Hypostasierung der Praxis rekurrieren müssen, denn die Forderung des Anderen an mich ist auch Praxis. Damit ist sie wie der Wert bestimmt, den Sartre oben als „Einheit von Forderung und Praxis“ definiert hat.³ Der Wert, den das Individuum projiziert, wird in das zwischenmenschliche Verhältnis transponiert. Sartre schreibt, dass man „besoin de l'Autre ou Besoin en tant qu'autre“ [das Bedürfnis des Anderen oder Bedürfnis als Anderes] empfinde.⁴ Wie beim Wert wird nicht bloß die Objektivität verändert oder passt man sich der Objektivität an, sondern die Praxis des Anderen wird verinnert und transformiert die eigene Praxis. Freilich scheint qua Forderung einer anderen Praxis die Freiheit durch den Wert hindurch auf, wenngleich sie veränderte Freiheit ist.

Im Kollektiv verliert das Da-Sein seine Praxis und wird zwischenmenschliches Sein. Und obwohl sich alle äußerlich bleiben, werden sie in einer „negativen Einheit“ vereinigt; es kommt zu einer Spannung zwischen Exteriorität und falscher Reziprozität, die sich im Widerspruch des Gleichen und Anderen zuspitzt; wir kommen darauf zurück. Zwar ist auch das Kollektiv praktisch-inert, aber in anderer Weise als das Praktisch-Inerte: ersteres ist praktisch, weil es von Subjekten konstituiert wird, und inert, weil diese sich gegenseitig alterieren und äußerlich sind. Letzteres ist es, weil die Materie inert ist, aber Praxen absorbieren kann. Während die individuelle Praxis gegenüber der Materie zu einem „falschen Interioritätsverhältnis“ verändert wird, kommt es im Zwischenmenschlichen zu einer „falschen Reziprozität“. Daraus folgt auch, dass sich die Gegen-Finalität anders äußert: Im Fall der bearbeiteten Materie wird sie von dieser als „passive Aktivität“ ausgeübt; der Mensch ist ihr gegenüber bloßes Objekt. Im Kollektiv wird die Gegen-Finalität von allen Subjekten in einer zirkulären Rückläufigkeit ausgeübt, die fliehend ist. Die Individuen sind damit zugleich Objekte und Subjekte in Passivität oder „aktiven Passivität“. Die Gruppe wird diese Subjekt-Objekt-Dichotomie integrierend aufheben, indem jeder qua rotierendem Dritten aktives Subjekt und Objekt seiner eigenen Praxis wird. Dann richtet sich eine Freiheit an eine andere Freiheit, sodass diese sich durch eine gemeinsame Freiheit befreien können; wenn sie perpetuiert wird, machen sich die Subjekte in der Subjekt-Objekt Gruppe frei.

Nach Sartre gewinnt das Kollektiv dadurch, dass es von Subjekten konstituiert wird, die sich gegenseitig zu Objekten machen, ihnen gegenüber den Anschein einer Pseudo-Subjektivität, die man missinterpretieren kann; wir finden damit eine Kritik an Marx' und Engels' vermeintlichem Klassenkampf, in dem die Klassen wie Subjekte interagieren. Sartre schreibt:

„Comme les collectifs sont à la fois le résultat d'entreprises particulières et l'inversion radicale de la finalité, ils ont des pouvoirs singuliers qui ont pu

³Vgl. FN 27 in Abschnitt 6.

⁴ Vgl.: CRD, S. 412; KDV, S. 326FN, Sartres Wechsel „besoin“ statt klein nunmehr groß zu schreiben ist insofern zu rechtfertigen, als „besoin de l'Autre“ bedeutet, dass die Praxis der Forderung des Anderen angepasst wird, „Besoin en tant qu'autre“ dagegen ist die komplementäre, aber vertieft-radikale Form, in der die Praxis selbst modifiziert und Andere ihrer selbst ist.

faire croire à leur existence subjective mais qu'il faut étudier dans l'objectivité.“ [Da die Kollektive gleichzeitig das Resultat von Einzelunternehmen und die radikale Umkehrung der Finalität sind, hat es [das Resultat] besondere Fähigkeiten, die an seine subjektive Existenz haben glauben lassen, die man jedoch in der Objektivität untersuchen muss.]⁵

Einerseits ist das Kollektiv aus den individuellen Praxen entstanden; andererseits ist die Finalität invertiert, da die individuelle Intention jedem entgeht. Drittens verstehen die Subjekte weder, *dass* noch *wie* sie das Kollektiv hervorbringen, und ebensowenig, *wie* sich die invertierte Finalität einstellt; für die Subjekte ist nur eine Praxis luzide, das praktisch-inerte Kollektiv dagegen nicht.⁶ Und weil das Kollektiv einer Finalität wie der der Individuen folgt, die sich aus den individuellen Praxen ergibt, haben die Subjekte den Eindruck, das Kollektiv selbst sei quasi-subjektiv und praktisch, obwohl es nur die Objektivität seiner Subjekte ist.⁷

Wir können damit auf Sartres Kritik am Marxismus zurückkommen: Dieser und insbesondere die Dialektik der Natur von Engels behandle die Subjekte erstens wie Objekte der Natur. Eine solche Dialektik der Natur lehnt Sartre ausdrücklich ab; sie ist Illusion, indem wir unsere Subjektivität in die Materie eingravieren und projizieren.⁸ Die Dialektik der Natur entsteht durch die menschliche Bedingtheit, da die Praxis sich entäußern muss. Nach Sartre kann der Mensch nur auf Grund seiner Subjektivität zum Objekt werden. Der Marxismus mache darüber hinaus die Klasse zum Subjekt; wie in der Dialektik der Natur übergehe er das Moment der Subjektivität der Individuen, die die Klasse konstituieren. Die Klasse selbst besitzt nach Sartre keine eigene Subjektivität und keine Spontanität; diese ist nur eine abgeleitete Spontanität, die eine Pseudo-Subjektivität manifestiert. Die Interpretation der Marxisten, die Klasse als das Subjekt der Geschichte zu bestimmen, ist daher ideologisch.

Mit Sartre können wir nachvollziehen, wie diese Ideologie entsteht: Indem wir das praktisch-inerte Feld beleuchtet haben, konnten wir feststellen, wie sich vermittlels der Materie aus den pluralen Praxen eine Gegen-Finalität entwickelt; dort haben sich die Subjekte in die Materie entäußert und der Materie ein Eigenleben zugeschrieben. Diese beeinflusst das Verhältnis zum Anderen, das rück-verinnert und rück-entäußert wird; indem das Praktisch-Inerte vermittelt, wird die Reziprozität falsch und an die Stelle der Transparenz der Praxen tritt die Opazität. Da die Subjekte des Kollektivs verinnern, hat es von außen den Anschein, als würde das Kollektiv als Subjekt auftreten und verinnern. Dadurch entsteht die Illusion, dass das Kollektiv eine „subjektive Existenz“ habe.

Sartres Erklärung, wie es zur Projektion der individuellen Subjektivität auf eine Klassensubjektivität kommt, ist Spinozas Religionskritik nahe. Vorab sei darauf

⁵CRD, S. 413; KDV, S. 324–325.

⁶Weil die Gruppe nach dem Modell des Individuums konstituiert ist und weil die gemeinsame Praxis von den individuellen Praxen vermittelt wird, ist auch die gemeinsame Praxis durchsichtig. Gemeinsame Passivität dagegen ist ebenso opak wie die Materie.

⁷Oben haben wir die bearbeitete Materie als eine solche Pseudo-Subjektivität kennengelernt, der eine Gegen-Finalität eigen ist.

⁸Es gibt nur die Dialektik als menschliche Praxis und Geschichte, nicht in der Natur. Vgl.: Sartre, „Materialismus und Revolution“, S. 201–8.

aufmerksam gemacht, dass Spinoza seine Kritik an der Religion zunächst auf individueller (E1Anhang, E4 Vorwort) und dann auf zwischenmenschlicher Ebene (TTP Vorwort) behandelt; Sartre dagegen äußert das Problem der Illusion und Projektion einer Subjektivität auf das Praktisch-Inerte explizit nur im Zusammenhang mit dem Kollektiv, d. h. im zwischenmenschlichen Bereich. Was die individuellen Praxis betrifft, geht Sartre beim Phänomen der Gegen-Finalität zwar auf Werte ein, aber nicht auf eine ideologische Hypostasierung und Umkehrung der Welterklärung. Spinoza dagegen lokalisiert die Religion und die Inversion der Welt dort, wo ein Individuum die Natur subjektiviert;⁹ Sartre dagegen erläutert, wie es zur Inversion der Handlung beim Kollektiv kommt. Und an die Stelle einer religiösen Interpretation der Welt tritt die ideologische Auffassung der Marxisten des 20. Jahrhunderts.

Jedenfalls ergibt sich laut Spinoza die Inversion der Welt, da die Menschen erstens nicht alle Ursachen überblicken können und zweitens gemäß dem Streben nach dem ihm Nützlichen, sodass ein teleologisches Moment in der Handlung der Menschen involviert ist. Darüber hinaus schreiben die Menschen den Dingen Ursachen zu. Die begrenzte Durchschaubarkeit der äußeren Ereignisse einerseits, aber die Erklärungsbedürftigkeit der Menschen andererseits, führt dazu, dass sie ihre Subjektivität in die Natur projizieren, diese anthropomorphisieren und die Verursachungskette umkehren; damit schreiben sie der Natur Finalität zu, die von einem freien Wesen bedingt wird.¹⁰ Einen vergleichbaren Gedanken macht Sartre geltend: das Kollektiv wird als Subjekt behandelt, weil man ignoriert, dass es durch die individuellen Praxen konstituiert wird; für-sich ist nicht einsichtig, wie genau sie das Kollektiv bedingen. In der Folge schreiben die Menschen ihre Praxis dem Kollektiv zu, das sich teleologisch in Form von Klassenkämpfen zu äußern scheint.

Sartre gibt als Beispiel eines Kollektivs, das vermeintlich eine „subjektive Existenz“ besitzt, das Wirtschaftssystem, das „fonctionnant par lui-même et tendant à persévérer dans son être“ [durch sich selbst funktioniert und in seinem Sein zu verharren tendiert].¹¹ Das Wirtschaftssystem wird nach Sartre von der Rückläufigkeit getragen. Sartre kritisiert damit Marx, der den Kapitalismus für „«l’atomisation de foules»“ [«die Atomisierung der Massen»] verantwortlich macht; nach Sartre ist aber Rückläufigkeit zugleich Bedingung und Folge der Atomisierung des Kapitalismus, denn die Atomisierung existiert nur „dans et par ce milieu de récurrence“ [in dem und durch das Medium der Rückläufigkeit].¹² Diese Doppelbewegung übersieht Marx, der nur die Atomisierung, nicht aber deren Bedingung zur Erklärung seiner Theorie heranzieht: Atomisierung und Rückläufigkeit, die einander hervorbringen, sind „origine et conséquence“ [Ursprung und Folge].¹³ Diese Zirkularität verstärkt die ideologische

⁹Wenn Gott die Natur ist und der Natur fälschlich ein personaler Gott zugeschrieben wird, dann wird die Natur subjektiviert, indem der Natur ein Gott vor- oder eingeschrieben wird.

¹⁰Ethik, E1Anhang, E2p24-31, E3p13s; wir folgen: IeC, S. 102–6.

¹¹CRD, S. 413, KDV, S. 325.

¹²CRD, S. 413, Sartre gibt keine konkrete Definition des Kapitalismus. Jedoch ist entscheidend, dass, als Folge des Privatbesitzes der Produktionsgüter und der entsprechenden Produktionsverhältnisse, dem Arbeiter sein Arbeitsprodukt entzogen wird. Vgl. S. 415; KDV, S. 237, 330.

¹³CRD, S. 415; KDV, S. 330; nach Matherons Spinoza-Interpretation ist die „aliénation idéologique [...] à la fois effet et cause de la première [aliénation économique“. Vgl.: IeC, S. 112. Bei Sartre hat die

Zuschreibung eines Kollektivs als Subjekt, da die zwischenmenschliche Handlung der vermeintlichen Teleologie des Kollektivs untergeordnet wird.

Knecht schreibt, dass sich das Individuum bei Marx einer „äußeren Wirkungsreihe“ bzw. der „äußeren ökonomischen Gesetzlichkeit“ gegenüber sehe, durch die es bedingt ist.¹⁴

Marx stellt die Exteriorität des Systems des Waren- und Geldfetischs an den Beginn seiner Überlegung; Sartre dagegen geht von der Interiorität der individuellen Praxis aus, aus der auch die vertikale Veränderung qua Reihe und diese Fremdgesetzlichkeit folgen. In diesem Sinne geht Sartre, indem er die Reihe auf die Rückläufigkeit zurückführt und auf der Reihe die Marxsche Beobachtung des Fetischcharakters der Ware und Fremdgesetzlichkeit beruht, in der Begründung einen Schritt weiter als Marx. Daher können wir Sartres Theorie hier als eine Verallgemeinerung der Marxschen Fetischtheorie auffassen.¹⁵ Marx übersieht sowohl die Wechselwirkung, die ihren Grund in der Interiorisierung hat, als auch das Primat der individuellen Praxis, da er nach Sartre von der Atomisierung ausgeht; Sartre entwickelt eine Theorie der Entfremdung, die vom Primat der freien Praxis ausgeht; Marx dagegen zeigt nur Entfremdungsformen in einem bestimmten Wirtschaftssystem.

Anders als Marx liefert Sartre mit der Rückläufigkeit und der praktisch-inerten Vermittlung einen Grund, warum dem Kollektiv eine Quasi-Subjektivität zugesprochen wird. Danach findet er Anschluss an den marxistischen Diskurs, nach dem die Menschen wie Dinge behandelt würden:

„La «réification» [...] vient à l'homme par la récurrence [...] c'est *la chose* qui décide du rapport des hommes.“ [(D)ie «Verdinglichung» (geschieht) dem

ökonomische Atomisierung die Rückläufigkeit zur Folge, die die Mystifizierung der Arbeiterklasse bedingt. In einer Fußnote geht Sartre auf „l'aliénation religieuse“ [religiöse Entfremdung] (CRD, S. 413FN; KDV, S. 328FN) ein. Dort diskutiert er sie unter dem Aspekt der Kirche als institutionelles System, das von der Rückläufigkeit geprägt ist. Den Aspekt, der bei Spinoza grundlegend ist, dass das System der ideologischen Entfremdung zu einer falschen Auffassung der Welt und zu *naturae rectores* führt, unterschlägt Sartre. Sartres Explikation der dialektischen Strukturen fehlt für eine ideologische Kritik das affektive Fundament. Bei Spinoza ist die Religion als Institution auf die affektive religiöse Entfremdung zurückzuführen; in Sartres CRD auf die Rückläufigkeit.

¹⁴Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 155, 183, vgl. auch S. 188, wo Knecht festhält, dass bei Sartre die individuellen Handlungen und nicht ein vorausgesetztes System die Entfremdung bedingt. Knechts Überblick über Marx' Theorie des Warenfetisch scheint, ohne dass er das explizit sagt, zu implizieren, dass erst beim späten Marx der ökonomischen Theorie die Objektivität eines Systems in den Vordergrund rückt. In Marx' Frühschriften haben die ökonomischen Darstellungen noch eher illustrativen Charakter und die Individuum sind mehr als bloße Repräsentanten bspw. des Kapitalismus. Vgl.: Kap. IV. 1. Vgl. auch: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, der von der „Gesetzlichkeit der Materie“ spricht (S. 125, vgl. auch S. 123/6); vgl.: CRD, S. 426, wo Sartre schreibt, dass der Warencharakter des produzierten Produkts diesem „du dehors“ zukomme. KDV, S. 342.

¹⁵Vgl. zur größeren Allgemeinheit von Sartres Theorie gegenüber derjenigen von Marx in Zusammenhang mit der Reihe u. a.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 143, 175, 182, 191, Knecht weist, obwohl Sartres Theorie als „dialektisch-anthropologische“ Theorie allgemeiner ist als Marx' „ökonomisch-historische“, darauf hin, dass es dennoch falsch wäre, Marx' Analyse der Entfremdung nur auf die Arbeiterklasse zu beziehen. Er behauptet, dass Marx auch eine Theorie der Entfremdung „jenseits des Klassencharakters der Gesellschaft“ (S. 144) entwickeln könne. Seine Darlegungen sind aber nur insofern überzeugend, als Marx' Untersuchung der Entfremdung bspw. in der „Heiligen Familie“ zwar die Arbeiterklasse als Exemplum auffasst, aber die Klasse der Eigentümer ebenso, wenn auch anders, entfremdet ist (S. 144/8). Knecht beschreibt jedoch nicht, inwiefern bei Marx in einer klassenlosen Gesellschaft Entfremdung vorherrscht; vgl. zur Generalisierung von Marx' Entfremdungsbegriff und Sartre auch: Hartmann, „Sartres's Theory of Ensembles“, S. 636; zur Verallgemeinerung nicht nur der Theorie der Entfremdung, sondern auch der „«Widersprüche» in den Produktionsverhältnissen“: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 175.

Menschen durch die Rückläufigkeit (...) *das Ding* entscheidet über die Beziehungen des Menschen.]¹⁶

Die Rückläufigkeit induziert die Verdinglichung der zwischenmenschlichen Beziehung; die Menschen wirken nach Exterioritätsgesetzen aufeinander ein. Wie Marx ist Sartre der Auffassung, dass das System in einem bestimmten Moment der dialektischen Erfahrung dem Menschen „comme «une chose existant en dehors des individus»“ [wie «ein Ding, das außerhalb der Menschen existiert»] aufgezwungen wird, sodass die zwischenmenschlichen Beziehungen seriell sind.¹⁷ Durch das Praktisch-Inerte hindurch stoßen Freiheiten aufeinander, die einander einschränken, eine Gegen-Finalität konstituieren und die erlauben „voler le sens de l'autre“ [den Sinn *der anderen* zu stehen].¹⁸ Sartre macht das am Herstellungsprozess einer Ware anschaulich. Ein Produkt, das zur eigenen Konsumption hergestellt wird, wird auf dem Markt statt eines Gebrauchs- zu einem Tauschgegenstand; es wird transformiert und dem eigenen Sinnhorizont entzogen. Indem es als An-sich-Sein gegenüber einem Für-sich-Sein gesetzt wird, bekommt es eine quasi-Selbständigkeit und bestimmt nun die Menschen. Sartre schreibt über diese Umkehrung:

„[L]'objectivation devient la production de l'objet en tant qu'il se pose pour soi; cette fois le produit devient l'homme, et, comme tel, le produit.“ [Die Objektivierung wird die Produktion des Gegenstandes, insofern er sich für sich setzt. Diesmal wird das Produkt zum Menschen und bringt ihn als solchen hervor.]¹⁹

Wenn sich die Subjekte dem Praktisch-Inerten unterordnen, dann werden sie von diesem in ihrer Subjektivität erfasst und zu Objekten degradiert. Die individuelle Praxis erfährt eine Überformung, indem sie von ihrem Produkt bedeutet wird: Man wird „Produkt seines Produkts“ oder zum „Ding anderer Dinge“;²⁰ die Freiheit wird „liberté-chose“ [Ding-Freiheit]²¹ und eine „Sphäre der Fremdheit“ führt zu einer „Fremdbestimmtheit“²² des Menschen gegenüber dem Produkt. Der Ding-Komplex bestimmt nun die individuelle Praxis und das Verhältnis der Menschen untereinander: „c'est *la chose* qui décide du rapport des hommes“ [*das Ding* entscheidet über die Beziehungen der Menschen]²³; so, wie die individuelle Praxis in der Materie vergegenständlicht oder objektiviert wird, wird die zwischenmenschliche Reziprozität durch die Exteriorität verdinglicht. Wenn sich der Mensch ethisch verhält, dann kehrt er die Bedingtheit nicht nur wieder um, sodass er Ursache der Dinge wird, sondern er versucht auch, seine zukünftige Freiheit selbst hervorzubringen: der Mensch wird „son propre produit.“²⁴

¹⁶CRD, S. 415; KDV, S. 329–30.

¹⁷CRD, S. 414; KDV, S. 328; vgl. auch: Sartre, Gavi und Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*, S. 58.

¹⁸CRD, S. 427; KDV, S. 343.

¹⁹CRD, S. 427; KDV, S. 343. Vgl. oben FN 5.

²⁰CRD, S. 429FN; KDV, S. 346FN.

²¹CRD, S. 434; KDV, S. 350.

²²Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 150, 170 etc.

²³CRD, S. 415; KDV, S. 330.

²⁴Sartre1964.

In den Antezedenzen setzt Sartre früher an als Marx, aber er teilt mit Marx eine weitere Konsequenz; er schreibt, indem er Marx zitiert, es komme zu „une «intersion et une mystification prosaïquement réelle et nullement imaginaire“ [eine(r) Vertauschung und eine(r) Mystifikation, die prosaisch wirklich und in keiner Weise imaginär ist].²⁵ Eine „prosaische“, also weltliche Wirksamkeit darf der Ideologie gerade nicht abgesprochen werden. Sartre verknüpft daher die Ideologie der kollektiven Subjekte mit der Religiosität der Menschen: die haben eine falsche Auffassung von Welt vor Augen, deren historischer Einfluss ebensowenig geleugnet werden kann. In der mystischen Erfahrung ist das andere Subjekt des Menschen vorherrschend; zu diesem strebt das Individuum, oder genauer: es wird von diesem angezogen, versucht, in der Transzendenz zu versinken. Das Agens ist jedenfalls das Andere und der Mensch Inertheit.²⁶ Im Fall des Kollektivs soll das Arbeitersubjekt mit dem Klassensubjekt verschmelzen. Eine solche falsche Anti-Dialektik des mystischen, praktisch-inerten Feldes wird in der Gruppen-Praxis bei Sartre zweifach (*tollere, conservare*) und in der Erfahrung bei Hegel dreifach aufgehoben (*tollere, conservare, elevare*).²⁷ Die Anti-Dialektik der Mystifikation des Kollektiv-Subjekts ist damit ein Moment der entfremdeten Individuen. Solange die Subjekte dieser noch anhängen, werden sie unfrei bleiben.

²⁵CRD, S. 414; KDV, S. 328, geringfügig abweichende Übersetzung. Auch hier geht Sartre mit dem Terminus der „Mystifikation“ in die Richtung einer möglichen Religionskritik, bleibt dann aber ganz im Wirtschaftssystem verhaftet. Die Stelle bei Marx lautet: „Verkehrung und nicht eingebildete, sondern prosaisch reelle Mystifikation“. Vgl.: Karl Marx. „Zur Kritik der politischen Ökonomie“. In: *Marx-Engels-Werke*. Hrsg. von Karl Marx und Friedrich Engels. Bd. 13. Berlin: Dietz, 1973, S. 1–159, S. 35; weder die deutsche Ausgabe, noch die französische Neuausgabe gibt den Stellenverweis dieses Zitats. Vgl.: CRD, S. 415; KDV, S. 328. Indem diese Stelle im Kontext des Waren- und Geldfetisches auftaucht und Sartre im Zusammenhang mit dem Kollektiv den Fetisch erwähnt, ist Knecht gerechtfertigt, den Konnex zwischen Serie und Fetischisierung herzustellen. Vgl.: Knecht, „Seriality: A Ground for Social Alienation?“, S. 188: „The collective or series is an attempt to further develop and generalize the dialectic as presented in the section of *Capital* (volume one) on “fetishism of commodities.““ und: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, insbes. S. 143–165. Obwohl Knecht auf Marx’ „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ eingeht, zitiert er die entsprechende Stelle nicht.

²⁶Die Mystifikation, in der sich alles umkehrt, wird von Sartre konkretisiert: „[L]’impissance devient le sens de la puissance pratique, et la contre-finalité le sens profond de la fin poursuivie [...] la *praxis* découvre *sa* liberté comme le moyen choisi ailleurs pour la réduire en esclavage“ [Die Ohnmacht wird zum Sinn der praktischen Macht und die Gegen-Finalität zum eigentlichen Sinn des verfolgten Ziels (...) (D)ie Praxis entdeckt *ihre* Freiheit als das woanders gewählte Mittel zu ihrer Versklavung.] CRD, S. 442; KDV, S. 360, geringfügig abweichende Übersetzung. Auch im Kontext der Gruppe existiert „une mystification qui renvoie le collectif à l’inertie“ [eine Mystifikation, die das Kollektiv auf die Trägheit verweist]. Vgl.: CRD, S. 456; KDV, S. 377.

²⁷Bei Hegel wird das Anderssein der Idee im Durchgang durch den und Rückgang in den Geist idealistisch dreifach aufgehoben: *tollere, conservare* und *elevare*. Vgl.: Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Erster Teil*, §18. Die Idee wird sich ihrer selbst bewusst; ebenso das individuelle Bewusstsein in: Hegel, *PG*. Hegels „theologische Jugendschriften“ sind noch stärker als das spätere enzyklopädische System von der theologischen Erfahrung geprägt. Im Christentum findet sich die triadische Struktur von Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Heiliger-Geist. Diese greift Hegel in seinen späten Vorlesungen über die Religion auf. Vgl. zu Hegels Interpretation des Christentums bspw.: Ulrich Fritz Wodarzik. „Trinität der philosophischen Theologie nach Hegel“. In: *Hegel-Jahrbuch* 2015.1 (2015), S. 77–84; zu Hegels „Trinitätsphilosophie“ vgl. auch: Michael Schulz. „Warum das Christentum die absolute Religion ist: zu Hegels trinitätsphilosophischer Begründung“. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 47.4 (1996), S. 365–384, S. 365. Anders als bei Hegel findet, wie wir bereits festgestellt haben, in Sartres Philosophie das Bewusstsein kein Selbstbewusstsein im Anderen seiner selbst. Die Entfremdung führt nicht zu einer Aufhebung und Verschmelzung mit dem Anderen. Eine theologische oder mystische Erlösung ist Sartre fremd; hier ist er entschieden atheistisch. Vgl. FN 6 und 14 in 6.

8.2 Befreiung

8.2.1 Ziel der Befreiung

Wir kommen nun zum Befreiungsmoment. Wir haben oben schon gesehen, wie die bearbeitete Materie der individuellen Praxis durch die vertikale Alterität ein Schicksal aufzwingt. Dieses individuelle Schicksal wird horizontal transponiert und es erscheint dann als ein gemeinsames. Daher gilt:

„L’ouvrier ne se délivrera de son destin que si la multiplicité humaine tout entière se change pour toujours en *praxis* de groupe. Son seul avenir est donc au deuxième degré de la socialité, c’est-à-dire dans les relations humaines en tant qu’elles se font dans l’unité d’un groupe“. [Der Arbeiter wird sich nur dann von seinem Schicksal befreien, wenn die ganze menschliche Vielheit sich für immer in Gruppenpraxis verwandelt. Seine einzige Zukunft liegt also auf der zweiten Stufe der Sozialität, das heißt in den menschlichen Beziehungen, insofern sie in der Einheit der Gruppe (...) entstehen.]²⁸

Der Ausgangspunkt der Befreiung ist die Überschreitung der horizontalen Serialität, die durch eine Gruppenpraxis verwandelt oder überformt wird, um dem Schicksal als präfabrizierte Zukunft zu entgehen. Erst danach kann die vertikale Veränderung aufgehoben werden. Interessant ist Sartres Hinweis, dass „die ganze menschliche Vielheit“ in Gruppenpraxis verwandelt werden muss. Das impliziert, dass die Arbeiterklasse nicht einfach selbst herrschende Klasse wird, sondern die Klassenantagonismen aufhebt. Hier scheint Sartre ganz wie Marx zu denken, nach dem die Arbeiterklasse am Ende der Geschichte der Klassenkämpfe, und am Beginn der eigentlichen Geschichte der Freiheit steht.²⁹ Halten wir jedoch fest, dass Sartres Beispiel der Arbeiterklasse nur der Konkretion dient. Sartre erfasst die Arbeiterklasse, der marxistischen Theorie folgend, auf dem Weg der Befreiung. Wegen der größeren Allgemeinheit seiner Theorie gegenüber derjenigen von Marx könnte es sich auch um eine andere Klasse handeln; gemeinsam ist beiden Autoren, dass die Befreiung jenseits aller aller Klassenkämpfe erfolgt. Sartres Auffassung, dass die Arbeiterklasse jeden Interessen-Gegensatz zwischen Klassen überwinden könnte, widerspricht seiner Behauptung, dass die Wirksamkeit der Serialität immer möglich ist. Aus diesem Grund ist die Befreiung durch die Arbeiterklasse zunächst nur ein Moment der Befreiung wie die Überschreitung des Feudalsystems durch die bürgerliche Klasse; in beiden Fällen, der bürgerlichen wie der Arbeiterklasse, wird sich die Rückläufigkeit wieder einstellen, und sie werden selbst überschritten, sodass die befreiende Klasse entfremdet wird.³⁰ Eine konkrete Zielvorstellung der freien Gesellschaft entwirft Sartre gerade nicht; damit ist auch nicht die Herrschaft der Arbeiterklasse das Telos einer geschichtlichen Entwicklung wie bei Marx. Eine Entelechie ist Sartres Philosophie fremd.³¹ Ebenso ist jede Gruppe nur Moment der Befreiung auf dem Weg zu

²⁸CRD, S. 416; KDV, S. 331.

²⁹Vgl.: Marx, „Manifest der Kommunistischen Partei“.

³⁰Dazu, dass im Sozialismus nicht jede Art der Entfremdung verschwindet vgl. oben FN 157 in 4.2.3.

³¹Vgl. zur Offenheit von Sartres System als Methode: Ally, „Sartre’s Integrative Method: Description, Dialectics, and Praxis“; zu Sartres politischer Offenheit gegenüber Marx’ „Vorwegnahme der entfrem-

einer freien Gesellschaft Freier als regulatives Ideal.

Sartre erörtert die Befreiung im zweiten Buch anhand des 14. Juli 1789 der französischen Revolution, des Sturmes auf die Bastille; im ersten Buch antizipiert er dieses Ereignis und schreibt: „Il ne s’agit pas [...] de nier ces structures de l’Être [...] mais d’agir ensemble pour liquider le champ pratico-inerte.“ [Es geht nicht darum, (...) diese Strukturen des Seins (...) zu leugnen, sondern gemeinsam zu handeln, um das praktisch-inerte Feld zu vernichten.]³² Diese radikale und martialisch auftretende Form der Freiheit, das Praktisch-Inerte zu vernichten [liquider], greift Sartre im zweiten Buch wieder auf; er schreibt: „le groupe [...] se constituer par liquidation en tous du sériel“ [die Gruppe konstituiert sich als Vernichtung des Seriellen in allen], und er beschreibt „la révolte comme liquidation du collectif“ [die Revolte als Vernichtung des Kollektivs].³³ Wir wollen auf einige Unterschiede aufmerksam machen: Erstens findet sich das erste Zitat im ersten Buch in einer Fußnote, die anderen Zitate im Haupttext des zweiten Buches; wir haben schon gesehen, dass Sartre die radikale Theorie der Entfremdung nicht im Haupttext vorträgt, sodass wir das Gleiche für die radikale Form der Befreiung erwarten können. Zweitens ändert sich das Objekt der Liquidation: im ersten Buch ist es das „praktisch-inerte Feld“, d. h. dasjenige, das die Alterität vertikal und horizontal bedingt. Im zweiten Buch ist von der Vernichtung des „Seriellen“ die Rede. Im letzten Zitat spricht Sartre dann nur noch von der horizontalen Veränderung qua Kollektiv, das es aufzulösen gelte. Indem im zweiten Buch nur die horizontale Dimension angesprochen wird, finden wir dort nur eine Theorie der horizontalen Dimension der Freiheit als Mitglied der Gruppe, das eine bestimmte Funktion ausfüllt. Wir können aber antizipieren, und das legt die Fußnote im ersten Buch nahe, dass es noch eine andere Dimension der Freiheit gibt; in dieser ist nicht nur das Individuum befreit und bekommt funktionale Freiheit in der Gruppe, sondern Sartre müsste auch ausführen, wie die Individuen nun gegenüber ihrer vertikalen Veränderung frei sind, d. h. nicht nur das Kollektiv überwinden, sondern auch die rückläufigen Strukturen der bearbeiteten Materie so gestalten, dass sich ihre Freiheit manifestiert; eine solche Freiheit wird von ihm jedoch nicht explizit ausgeführt.

Sartres Hinweis, dass nicht das Sein [l’Être], sondern das praktisch-inerte Feld liquidiert würde, lässt uns immerhin ahnen, dass es dabei um eine Integration aller Dimensionen der menschlichen Realität geht: Nach EN wissen wir, dass eine Freiheit nicht schlicht die Faktizität des Menschen leugnet, sondern mit der Transzendenz der Freiheit versöhnt. Ebenso können wir nun nach CRD sagen, dass die Freiheit die opaken, fremdbestimmenden Strukturen des Praktisch-Inerten zugunsten einer Selbstdetermination ersetzt, in der die Freiheit sich qua Zirkularität von Praxis und Materie selbst hervorbringen und stützen kann. Das theoretische Wissen, das über die Rückläufigkeit und Gegen-Finalität der Materie Aufschluss gibt, ist damit in das Primat

dungsfreien künftigen Gesellschaft“ vgl.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 110; und zu einer Problematisierung, dass Sartre kein positives Konzept anbietet, vgl.: Misrahi, „L’inachèvement pratique de la philosophie de Sartre“; Misrahi, „Pour une phénoménologie existentielle intégrale“.

³²CRD, S. 412FN; KDV, S. 327FN.

³³CRD, S. 497, 502; KDV, S. 423, 428, die deutsche Übersetzung spricht von „Auflösung“ statt „Vernichtung“, sodass die Kontinuität zwischen dem ersten und zweiten Buch nicht sichtbar ist.

der praktischen Dimension eingebettet.

Damit die gemeinsame Praxis das Praktisch-Inerte vernichten kann, muss sie Abstand gewinnen und das Sein bearbeiten, sodass es sich der Freiheit günstig erweist. Freilich laufen die Individuen dabei immer Gefahr, in die Versteinerung zurückzufallen.³⁴ Aus EN wissen wir, dass ein Nichts, ein Nullabstand zu sich selbst, die Freiheit möglich macht. Ebenso gilt in CRD: Man muss „s'arracher à l'Être“ [*sich vom Sein losreißen*]; an anderer Stelle schreibt Sartre: „la liberté s'arrache à l'aliénation“ [die Freiheit reißt sich von der Entfremdung los].³⁵ Dieses Losreißen, Abstand gewinnen ist nur in einer gemeinsamen Praxis und durch sie möglich, da das Praktisch-Inerte das Individuum reduziert auf den Status der „aktiven Passivität“, eines Erfüllungsgehilfen der Gegen-Finalität und der quasi-Intentionalität der Materie. Es ist auf die reflexive Struktur des Verbs [s'arracher] zu achten: Die Spontanität des Subjekts bringt seine eigene Freiheit hervor.

8.2.2 Widerspruch und dessen Auflösung

Die Rückläufigkeit respektive Serialität konstituiert eine Veränderung, die sich im Praktisch-Inerten individuell und auch zwischenmenschlich, also im Kollektiv, der Klasse oder dem Milieu, manifestiert. Die Einheit der Individuen ist negativ, jeder ist passiv und einer Gegen-Finalität unterworfen.³⁶ Eine Gruppenpraxis muss diese Negation negieren, indem sie den Widerspruch der Alterität der Gleichen aufhebt. Jeder ist vertikal Anderer als er selbst und horizontal Anderer als der Andere.³⁷ Da dies jedem zugeschrieben wird, hat das „une contradiction du Même et de l'Autre“ [einen Widerspruch des Selben und des Anderen] zur Folge.³⁸ Man kann erstens nicht zugleich man Selbst und Anderer als man selbst sein; ebenso wenig kann man derselbe wie der Andere und dessen Anderer sein.

Zu einer gemeinsamen Praxis kommt es durch „l'alterité comme révélation immédiate de soi en l'Autre“ [die Alterität als unmittelbare Entdeckung seiner selbst im Anderen].³⁹

Die Gruppe muss die individuelle wie zwischenmenschliche Alterität aufheben, die aus der Identität vermittels der Rückläufigkeit hervorgegangen ist: Die Einheit ist dann nicht mehr negativ, fliehend [fuyante] oder woanders [ailleurs], sondern immer hier [toujours ici].⁴⁰

³⁴ „[L]'Être va jusqu'à pétrifier leurs actions en pleine liberté“ [Das Sein wird sogar ihre Aktion in voller Freiheit versteinern.] CRD, S. 424; KDV, S. 340.

³⁵ CRD, S. 423-4, S. 502; KDV, S. 339, 428, geringfügig abweichende Übersetzung.

³⁶ „[L]'impuissance, en tant que force d'altérité, est d'abord l'unité sous sa forme négative, qu'elle est d'abord l'action sous sa forme de passivité, qu'elle est d'abord la finalité sous forme de contre-finalité“. [(D)ie Ohnmacht als Alteritätskraft (ist) zunächst die Einheit in ihrer negativen Form, zunächst die Aktion in ihrer passiven Form, zunächst die Finalität in Form einer Gegen-Finalität]. Sartre betont in der dazu gehörenden Fußnote, dass diese Veränderungsphänomene von der Praxis bedingt werden: „le fondement original de l'unité, de l'action, de la finalité est la *praxis* individuelle“ [die ursprüngliche Grundlage der Einheit, der Aktion, der Finalität (ist) die individuelle Praxis]. CRD, S. 417 und 417FN; KDV, S. 332 und 332FN

³⁷ Jeder ist „lui-même en tant qu'Autre“ [er selbst als Anderer] bzw. erscheint den Individuen „en même temps comme soi-même et comme un Autre“ [zugleich als es selbst und als ein Anderes]. CRD, S. 417-8; KDV, S. 332.

³⁸ CRD, S. 418, vgl. auch S. 415, 417, 421; KDV, S. 334, 330, 332, 336. Vgl. bereits FN 25 in 7.1.

³⁹ CRD, S. 457, vgl. auch S. 458; KDV, S. 378, 380.

⁴⁰ CRD, S. 461; KDV, S. 382.

Die Ohnmacht der serialisierten Individuen wird durch „l’altérité comme échelonnement spatial et temporel“ [die Alterität als räumliche und zeitliche Staffelung]⁴¹ vermittelt. Die Fortpflanzung als raum-zeitliche Welle der Alterität haben wir schon im Zusammenhang mit der „Großen Furcht“ kennengelernt; sie ist zugleich die Grundlage einer möglichen Überschreitung und von deren Widrigkeit. Die Alterität ist zweifach und daher muss es die Überschreitung ebenso sein, weshalb eine individuelle Freiheit ohne gemeinsame Befreiung nicht realisierbar ist. Es gilt:

Die Negationen der individuellen Praxis erscheinen „comme négation *connexe* de deux aspects réciproques du champ pratique: négation de l’objet commun en tant que destin, négation corollaire de la multiplicité comme sérialité.“ [als *connexe* Negation zweier wechselseitiger Aspekte des praktischen Feldes: Negation des gemeinsamen Gegenstandes als Schicksal, Folge-Negation der Vielheit der Serialität.]⁴²

Sowohl die individuell-vertikale Veränderung [de l’objet commun] als auch die zwischenmenschlich-horizontale Veränderung [de la multiplicité], die die logische Folge der ersten ist [corollaire], müssen negiert werden. Die Ohnmacht wird in einer Vielzahl individueller, aber identischer Entwürfe überschritten, die ein gemeinsames Ziel verfolgen.⁴³ Das Überschrittene ist die Serie, sodass sich die Gruppe zunächst gegen die Serie und deren Serialität bildet.⁴⁴

An die Stelle der „liason d’impuissance“ [Ohnmachtsverbindung]⁴⁵ und des „manque de solidarité“ [Mangel(s) an Solidarität],⁴⁶ die die Serie kennzeichnet, muss die Macht der Gruppe oder die „Macht der Menge“ treten.⁴⁷ Sartre bestimmt die Solidarität adjektivisch und spricht von „des liens vécus de solidarité“ [Bändern lebendiger Solidarität], der *solidarité active* de la classe“ [*aktive(n)* Solidarität der Klasse] oder schlicht der „solidarité pratique“ [praktischen Solidarität].⁴⁸ Wenn nur ein Teil des praktisch-inerten Feldes mit Solidarität affiziert wird, schließt sie einen anderen aus; daraus folgt die „négation du reste du champ sociale“ [Negation des übrigen gesellschaftlichen Feldes].⁴⁹ Das hat soziale Antagonismen zur Folge, die sich zwischen Serien und Gruppen und anderen Gruppen manifestieren können.

⁴¹CRD, S. 419; KDV, S. 334.

⁴²CRD, S. 416; KDV, S. 331, eigene Übersetzung: ich übersetze „négation corollaire“ „Folge-Negation“ statt „darüber hinaus Negation der ...“

⁴³Im Beispiel der chinesischen Bauern verfolgen diese kein gemeinsames Ziel, weshalb es sich dabei nicht um eine Gruppenaktion handelt.

⁴⁴„Des deux négations du groupe — la praxis individuelle et la sérialité — la première [...] s’accompagne de la réalisation de l’entreprise commune; elle est négation ontologique et réalisation pratique; l’autre est définitive et c’est contre elle que le groupe s’est originellement constitué.“ [Von den beiden Negationen der Gruppe – die individuelle Praxis und die Serialität – ist die erste (...) an die Verwirklichung des gemeinsamen Unternehmens gebunden; sie ist ontologische Negation und praktische Verwirklichung. Die zweite ist entscheidend, und gegen sie hat sich die Gruppe ursprünglich gebildet.] CRD, S. 673; KDV, S. 637.

⁴⁵CRD, S. 416; KDV, S. 331.

⁴⁶CRD, S. 418; KDV, S. 333.

⁴⁷Vgl. zur *potentia multitudinis* insbes.: TP, III. §7; Antonio Negri. *Die wilde Anomalie, Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*. Berlin: Wagenbach, 1981.

⁴⁸CRD, S. 450, 420, 537; KDV, S. 371, 336, 467.

⁴⁹CRD, S. 450; KDV, S. 371.

Die „aktive Solidarität“ ist freilich ein Oxymoron: Einerseits soll sie aktiv sein und das Inerte auflösen; andererseits muss sie zugleich solid-arisch sein, d. h. mit Inertheit affiziert sein und Exterioritätsgesetzen gehorchen, damit sie auf das Inerte einwirken kann.⁵⁰ Wir haben das Problem bereits im Zusammenhang mit der individuellen Praxis kennengelernt, die sich ebenso inert machen muss, um das Inerte aufzuheben. Um sich gegen und durch das Praktisch-Inerte hindurch als gemeinsame Freiheit zu realisieren, muss sie die Solidität des Solidarischen in der Aktion der Gruppe aufheben, sodass sie das Praktisch-Inerte vernichtet [*tollere*] und erhält [*conversare*]. Die Solidarität reproduziert eine Zirkularität mit der Materie, in der die Freiheit ihre eigene Bedingungen und damit peu à peu sich selbst hervorbringen kann.

Die Befreiung der Individuen folgt der zweifachen Negation. Durch diese wird zunächst das serielle Sein durch die Fusion der Gruppe und dann die vertikale Bedingtheit durch eine Gruppenpraxis überschritten. Indem der Widerspruch der Andersheit und der veränderten Gleichheit überschritten wird, kommt es zur Synthese des Anderen und des Gleichen. Die Andersheit findet ihr Sein im Anderen und damit wird die Serie zur Gruppe. Auch das entfremdete Individuum findet sein Sein in sich selbst. In diesem Sinne schreibt Sartre:

„[T]out au contraire [...] ils [les antagonismes réciproques] trouvent leur vérité dans le dépassement qui les intègre à l'unité commune de la revendication. [...] [E]n elle-même en effet, elle [Anm.: l'entreprise d'une groupe] se prouve que la totalisation du milieu en classe-action est toujours possible, que c'est la vérité profonde de la totalité passive.“ [(G)anz im Gegenteil finden sie (die reziproken Antagonismen) (...) ihre Wahrheit in der Überschreitung, die sie in die gemeinsame Einheit der Rückforderung integrieren. (...) (I)n sich selbst macht es (das Unternehmen einer Gruppe) zum Beweis, daß die Totalisierung des Milieus in *Klasse-als-Aktion* immer möglich ist und die eigentliche Wahrheit der passiven Totalität ist.]⁵¹

Der Widerspruch zwischen Selbigkeit und Andersheit findet seine „Wahrheit“ in der Überschreitung, die zugleich eine Rückkehr zum Ausgangspunkt, der individuellen Freiheit, ist. Es handelt sich um eine „re-vendication“, also um eine Rück-Forderung, weil der Anspruch der Selbigkeit durch die überschreitende Integration der Andersheit erfolgt.⁵² Zwar folgt die Freiheit der Negation der Alterität, aber da diese ihren Grund in der Identität findet, handelt es sich bei der Rück-Forderung gegen die Alterität um eine

⁵⁰Sartre spricht daher auch von einer „solidarité mécanique“ [mechanischen Solidarität] und der „lourdeur“ [Schwere] der gemeinsamen Handlung. CRD, S. 458, 364; KDV, S. 380, 386.

⁵¹CRD, S. 419, ich übersetze „revendication“ mit „Rückforderung“ und nicht mit „Forderung“, denn König übersetzt „exigence“ mit „Forderung“; KDV, S. 334-335; zum Begriff der „revendication“ vgl. auch: Jean-Toussaint Desanti. *Introduction à l'histoire de la philosophie suivi de «Esquisse d'un second volume»*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006 [1956] (im folgenden zit. als DI), u. a. S. 75, 237, 251, 302; nach Matheron kann die Vernunft, wenn sie einmal eine sehr hohe Entwicklungsstufe erreicht hat, gewahrt werden können, dass sie Aufhebung der Leidenschaften ist. Vgl. auch Matheron: *IeC*, S. 242: „[L]a Raison pourra (...) s'apercevoir qu'elle était, dès le début, la vérité de la passion“ und S. 253: „Le désir de connaître est la vérité du désir d'être.“ Auch hier wird ein Entfremdungsphänomen in der Freiheit aufgehoben.

⁵²Vgl. auch zur „revendication“: Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, Band 14, S. 470: „s'attribuer, prendre pour soi“.

Rückkehr zu sich selbst.

Da Sartre eine Synthese der Individuen ablehnt, kommt es in der Gruppe nur zu einer Identität mit sich selbst und einer Gleichheit mit dem Anderen. Wegen der zeitlichen Dynamik des endlichen Individuums und einer bloß partiellen Totalität, ist es freilich nicht eine Rückkehr zum Ausgangspunkt. Während die individuelle Praxis am Anfang abstrakt frei war, muss sie sich nach der Vertiefung zunächst befreien, um konkrete Freiheit zu erlangen. Die Aufhebung hat bei Sartre einen zweifachen Sinn: die Alterität wird zugleich vernichtet [*tollere*] und erhalten [*conservare*]. Eine aufsteigende Dialektik ist mit Sartres Nominalismus unvereinbar, weshalb ein Aufsteigen [*elevare*] in der Rückkehr nicht mitgedacht werden kann.⁵³ Das Ergebnis der Totalisierung wird selbst eine partielle Totalität und von anderen Totalisierungen überschritten. Die Geschichte findet kein Ende.

⁵³ Anders freilich bei Hegel, bei dem die Re-vindizierung der phänomenologischen Erfahrung im Wissen zur Logik führt. Vgl.: Hegel, *PG*, S. 525.

Teil III

Befreiung: Die Gruppe als Subjekt

Kapitel 9

Die Befreiung durch die Gruppe

In den folgenden Kapiteln soll Sartres Diskussion der Gruppe nachgezeichnet werden: dabei diskutieren wir zuerst das Problem der sogenannten „Apokalypse“, die den Übergang der Serie zur Gruppe kennzeichnet.¹ In den späteren Kapiteln wollen wir die Evolution der Gruppe untersuchen, die über deren Vereidigung, ihrer Differenzierung und einer zunehmenden Erstarrung zur Institutionalisierung der Gruppenfunktionen und schließlich über die Bürokratie zu einer zentralistischen Gruppe führt. Die Evolution der Gruppe-in-Fusion zur Zentralisierung wird von Sartre in einer quasi-zeitlichen Entwicklung dargestellt, und sie kann eine quasi-geschichtliche Form annehmen. Jedoch handelt es sich um logische Verhältnisse der Aufhebung (*tollere, conservare*), die von der einen zur anderen Stufe führen und sich geschichtlich manifestieren können.

In diesem ersten Kapitel zur Gruppe widmen wir uns der Gruppe-in-Fusion, die die serialisierten Individuen befreit. Sartre entwickelt seine Theorie der fusionierenden Gruppe am Beispiel des Sturms auf die Bastille. Wir wollen seiner zeitlichen Darstellung folgen und dann auf den rotierenden und rotierten Dritten reflektieren, der den Phasenübergang von der Serie zur Gruppe logisch bedingt. Zunächst sollen einige Bemerkungen vorausgeschickt werden und auf Sartres Bezugnahme auf einen möglichen Naturzustand eingehen. Darüber hinaus werden wir das grundlegende Problem der Gruppe exponieren: Wie können individuelle Bedürfnisse gemeinsame werden, wie wird eine Gruppe evoziert, und wie entsteht sie zugleich spontan? Danach werden wir aus den vorherigen Teilen den Schluss ziehen, dass das Praktisch-Inerte die Bedingung der Gruppe ist und zeigen, wie die individuelle Notwendigkeit in eine gemeinsame Freiheit aufgelöst wird. Wir schließen unsere Vorbemerkungen mit Hinweisen auf Sartres Auffassung von Schemata, Regulation und sein Anknüpfen an die individuelle „*décalage*“. Schließlich sei erneut darauf aufmerksam gemacht, dass die dialektische Aufhebung bei Sartre eine zweifache Bedeutung hat: sie beseitigt (*tollere*) die Inertheit, indem sie die Individuen befreit, aber bewahrt diese auf (*conservare*), indem die Gruppe sich vereidigt und träge macht.²

¹Vgl. FN 34 in 9.1.1.

²Zum „*dépasser et conserver*“, das uns vielfach in der Einleitung begegnet, vgl.: CRD, S. 541, 452, 471, 485, 501, 506, ... KDV, S. 372, 373, 393, 410, 427, 432, ...

9.1 Vorbemerkungen

9.1.1 Die Frage nach dem Naturzustand

Im zweiten Buch der CRD erreichen wir die „dialectique constituée“ [konstituierte Dialektik], die auf der „dialectique constituante“ [konstituierenden Dialektik] der individuellen Praxen basiert.³ Sie führt zum Problem der Geschichte und der Theorie der individuellen qua gemeinsamen Freiheit; sie entwickelt Sartre im 2. Buch der CRD: „Du Groupe à l’Histoire“ [Von der Gruppe zur Geschichte]. Wir erwarten gemäß der Überschrift zunächst eine Diskussion der Gruppe und deren logischer Entwicklung, die sich zeitlich manifestieren kann, und dann einen Übergang zur Geschichte. Die Geschichte freilich ist nicht Geschichte von Gruppen, sondern von der Interaktion von Gruppen, Serien, serialisierten Gruppen etc., die durch das Praktisch-Inerte vermittelt wird. Sie tritt an die Stelle einer synthetischen Aufhebung zwischen Dialektik und Anti-Dialektik.⁴ Diese exponiert Sartre am Ende von Teil I der CRD, indem er den Kolonialismus und den Klassenantagonismus in Frankreich im 19. Jahrhundert diskutiert; im zweiten, posthum veröffentlichten Teil der CRD wird die progressiv-geschichtliche Bewegung dargestellt. Die Bedingung der Geschichte ist, dass nicht nur eine individuelle Praxis, sondern auch eine gemeinsame die Materie siegeln kann und so zu einer Verschränkung von Vergangenheit und Gegenwart im projektiven Entwurf führt, und damit die Geschichte pluraler Praxen möglich macht. Das in der Einleitung exponierte Problem, dass es keinen „grand totalisateur“ [Haupt-Totalisierer]⁵ gibt, führt zum Problem simultaner Zeitlichkeit qua bearbeiteter Materie. Wir werden in dieser Arbeit nicht die Geschichte erreichen, aber das Problem der Koordination individueller Zeitlichkeit im Zusammenhang mit der Gruppe betrachten. Zum Problem der Logizität und der Zeitlichkeit sei jedoch angemerkt: Bereits in EN impliziert das Nichts, dass sich das *cogito* zeitlich entfaltet; ebenso führt die Knappheit zu einer „décalage“, einer Verschiebung, die die Entfaltung der Zeit in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zur Folge hat. Diese „décalage“ wird uns auch im Zusammenhang der Gruppe wieder begegnen und die zeitliche Entfaltung der Form der Gruppe und damit deren interne Geschichtlichkeit bedingen. Indem Sartre keine logische Aufhebung (*elevare*) der Dialektik qua Schließung denkt und weil das *movens* der Bewegung die dialektisch Negation ist, die sich zeitlich äußert, muss Sartre die logische in eine zeitlichen Struktur übersetzen, die zumindest partielle Totalitäten zulässt. Der temporale Prozess der koordinierten Zeitlichkeit muss nicht immer alle Stufen der Gruppe durchlaufen. Wir können jedenfalls sagen, dass das Problem der zeitlichen Beziehungen bei Sartre von deren logischen Verhältnissen und umgekehrt her gedacht wird.

³Die Begriffe „konstituierend“ und „konstituiert“ bilden den Hintergrund, auf dem das zweite Buch entworfen ist. Vgl. u. a. CRD, S. 510; KDV, S. 437. Vgl. auch: Die Praxis ist „en même temps la Raison constituante elle-même au sein de l’Histoire saisie comme Raison constituée“ [gleichzeitig die konstituierende Vernunft innerhalb der als konstituierter Vernunft erfahrenen Geschichte]. CRD, S. 209; KDV, S. 101

⁴Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, Kap. VII. 3. „Übergang zur Geschichte“.

⁵CRD, S. 179; KDV, S. 66.

Sartre bezieht am Beginn Stellung zur klassischen Frage nach einem fiktiven oder realen Naturzustand. Er erteilt einem historischen und vorsozialen Zustand eine Absage; der isolierte Zustand vor dem institutionalisierten ist selbst politisch: „solitude même est une désignation historique et sociale“ [Isoliertheit selbst ist eine historische und gesellschaftliche Bestimmung].⁶ Mit Sartre können wir sagen, dass die Lehre vom Naturzustand ideologisch ist. Er schreibt an späterer Stelle:

„L’illusion vient ici de ce que l’on considère toujours l’état de massification comme logiquement et historiquement originel et de ce qu’on prend pour type élémentaire des relations humaines les rapports réifiés qu’on rencontre dans les sociétés d’exploitation.“ [Die Illusion kommt hier daher, daß man den Vermassungszustand immer als logisch und historisch ursprünglich betrachtet und daß man die verdinglichten Verhältnisse, die man in den Ausbeutungsgesellschaften antrifft, für den elementaren Typ der menschlichen Beziehungen hält].⁷

Die Naturrechtslehrer begehen damit einem ähnlichen Fehler wie die Marxisten, die die Atomisierung voraussetzen.⁸ An-sich ist aber weder der atomisierte noch der vereinigte Zustand vorrangig; nur für-sich hat der atomisierte Naturzustand logische Vorrangigkeit; das philosophierende Subjekt der Neuzeit ist in ein Wirtschaftssystem eingebettet, in dem die die Subjekte zersplittert sind, und davon ist seine Erfahrung und Beschreibung geprägt. Aus diesem Grund können sie von Aristoteles’ Dictum des Menschen als *zoon politikon* abstrahieren.

Der Naturzustand ist damit nur logische Bedingung eines Staatszustandes; Sartre prononciert das Problem, indem er nicht am Übergang vom Natur- zum Staatszustand, sondern an dem von der Serie zur Gruppe interessiert ist.⁹ Die Probleme sind einander aber analog.¹⁰ Nach Sartre ist der Staat keine Gruppe, sondern eine Wechselwirkung von Gruppen und Serien.¹¹ Daher unterscheidet er den Eid vom Gesellschaftsvertrag, und wir sind bei ihm vor das Problem der Verteidigung einer Gruppe gestellt.¹² Historisch scheint es uns sogar plausibler, dass ein lokalisiertes Kollektiv zur Gruppe wird, als anzunehmen, dass ein ganzes Volk instantan den Natur- auf den Staatszustand hin überschreitet.¹³

⁶CRD, S. 208; KDV, S. 100.

⁷CRD, S. 696; KDV, S. 645.

⁸Vgl. FN 5 in 8.1.

⁹Vgl. zur Problematik des Naturzustandes u. a.: Thomas Hobbes. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates Teil I und II*. Berlin: Suhrkamp, 2011; Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit*; TTP; TP. Hobbes und Rousseau scheinen einen Naturzustand anzunehmen, der real vor dem politischen existiert. Bei Spinoza ist die Sachlage im TTP vieldeutig (vgl. Kap XVI). Im TP erkennt er nur denjenigen Naturzustand an, der auf die Auflösung eines Staates folgt. Vgl. zur Geselligkeit des Menschen und damit zur impliziten Ablehnung eines realen Naturzustandes: TP VI. §1; zur „solitudo“ als Zustand der Unfreiheit eines (Hobbesschen) Tyrannenstaates: TP VI. §4. Zu einer ausführlichen Diskussion der Konstitution des Staates bei Spinoza vgl.: Douglas J. Den Uyl. *Power, state and freedom an interpretation of Spinoza’s political philosophy*. Assen: van Gorcum, 1983; und: IeC, Chap. VIII

¹⁰Vgl.: IeC, S. 201FN.

¹¹ Vgl.: CRD, S. 487, 570, vgl. auch S. 719, jedoch spricht Sartre hier von Gesellschaft und nicht von Staat; KDV, S. 411, 504, 672; allerdings erwähnt Sartre die Möglichkeit, dass die ganze Gesellschaft eine Gruppe werde. Vgl.: CRD, S. 632; KDV, S. 573.

¹²Vgl.: CRD, S. 519; KDV, S. 446.

¹³Zur mythologischen Stilisierung der Verteidigung einer Gruppe vgl. den Rütlichwur, den Schiller litera-

Wir können daher heuristisch annehmen, dass der Staat aus der Konstitution zunächst einer Gruppe hervorgeht und erst danach die anderen künftigen Staatsbürger auf die Verfassung schwören. Zur Nation wird die Gruppe, wenn sie sich für-sich setzt und sich in ihrem Resultat entdeckt, sei es die Verfassung oder eine Tat, die ein An-sich der Gemeinschaft stiftet. Bspw. schreibt Sartre, dass sich Frankreich als Nation im Sturm auf die Bastille entdeckte.¹⁴

Nach Sartre gilt: Die „rassemblement inerte“ [inerte Ansammlung] ist „le type fondamental de la socialité“ [der grundlegende Typ der Sozialität];¹⁵ die Gruppe dagegen ist die „zweite Stufe der Sozialität“.¹⁶ Sartre spricht daher von „l’antériorité logique du collectif“ [(der) logische(n) Vorrangigkeit des Kollektivs].¹⁷ Auch stellt er fest, dass „le rassemblement fournit par son unité sérielle [...] les conditions élémentaire de la possibilité pour ses membres de constituer un groupe.“ [die Ansammlung durch ihre serielle Einheit für ihre Glieder die elementare Bedingung der Möglichkeit einer Gruppenbildung bildet.]¹⁸ Im ersten Band der CRD interessiert sich Sartre für das logische Verhältnis zwischen verschiedenen zwischenmenschlichen Formationen; erst im zweiten Band der CRD erreicht er eine progressive Geschichte. Jedoch entwickelt Sartre im zweiten Teil des ersten Bandes eine zeitliche un Progression; wir fassen daher die logische Evolution der Gruppe auch als historisch auf.

Sartre möchte zunächst „montrer le fondement (dialectique et non historique)“ [die (dialektische und nicht historische) Grundlage aller Gruppen aufzeigen].¹⁹ Erstens bewahrt die Gruppe die Inertheit des Kollektivs auf (*conservare*), wenn sie die Ansammlung qua Negation überschreitet (*tollere*); dabei wird die falsche, weil inerte Reziprozität in die Dynamik des rotierenden Dritten überformt. Insofern die Gruppe die Serie respektive die Bestimmung des praktisch-inerten Feldes aufbewahrt, enthält sie selbst die Möglichkeit, dass sie in die Serialisierung zurückfällt.²⁰ Auch eine Präfiguration der Gruppe durch die Serie, aus der sie hervorgeht, lässt sich antizipieren. Andererseits enthält das Kollektiv nichts von der Gruppe; es zeigt nicht an, durch was sie überschritten wird.²¹ Daher ist es nicht Keim und entfaltet sich auch nicht in die Gruppe, die sein *telos* wäre. Zweitens bewahrt (*conservare*) die organisierte Gruppe die Dynamik der „Apokalypse“ oder Gruppe-in-Fusion auf, wenn die Gruppe qua Eid in eine dauerhafte Form überformt wird. Das eigentliche Intelligibilitätsproblem ist erstens die Entstehung der Gruppe, die nicht aus dem Kollektiv ableitbar ist;²² und zweitens deren

risch verarbeitet: Friedrich Schiller. *Wilhelm Tell*. Stuttgart: Reclam, 2000, II. 2. 1447: „Lasst uns den Eid des neuen Bundes schwören. – Wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern (...) Wir wollen frei sein, wie die Väter waren, Eher den Tod, als in der Knechtschaft leben. (...) Wir wollen trauen auf den höchsten Gott Und uns nicht fürchten vor der Macht der Menschen.“ Ein anderes Beispiel der historischen Konstitution des Staates sind die Kolonisatoren der USA auf der Mayflower.

¹⁴Vgl.: CRD, S. 484; KDV, S. 409.

¹⁵CRD, S. 452; KDV.

¹⁶Vgl. FN 18 in 7.1.

¹⁷CRD, S. 452; KDV, S. 373.

¹⁸CRD, S. 449; KDV, S. 369.

¹⁹Vgl.: CRD, S. 487; KDV, S. 412.

²⁰ Vgl. Sartres Hinweis später: CRD, S. 638; KDV, S. 580.

²¹Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 167.

²² Vgl. auch: *Ebd.*, S. 180, wo Catalano von der gemeinsamen Praxis als „secondary negation“ spricht, die nicht aus der individuellen Praxis hergeleitet wird.

Organisation und Verformungen.²³

Weil Gruppen aus Serien dynamisch entstehen und sich in sie dynamisch auflösen, lässt sich nicht feststellen, ob der eine Zustand historisch früher ist. Auch der „acte historique de prêter serment en commun“ [historische(n) Akt des gemeinsamen Eidleistens]²⁴ ist daher nicht in jedem Fall notwendig.²⁵ Weder die Ansammlung gegenüber der Gruppe-in-Fusion noch die fusionierende Gruppe gegenüber den strukturierten Gruppen hat „une antériorité historique“ [eine historische Vorrangigkeit].²⁶ Die „Apokalypse“ der Gruppe-in-Fusion kann, aber muss nicht der Organisation vorhergehen. Sie bildet sich immer schon vor dem Hintergrund anderer Ansammlungen, stratifizierter und fusionierender Gruppen. Das Fehlen einer historischen Vorrangigkeit wird auch an Sartres Wortwahl deutlich: Er beschreibt die Gruppe-in-Fusion als „le passage d’un monde ossifié et refroidi“ [den Übergang einer verknöcherten und erkalteten Welt].²⁷ Das Präfix „re-“ impliziert, dass es einen „heißen“ Zustand gab, der re-instantiiert wird; er entsteht vor dem Hintergrund von Strukturen, die bereits existiert haben.²⁸

Sartre schreibt, dass im Moment der Fusion der Gruppe weder eine Serie noch eine Gruppe gegeben sei, sondern „la dissolution de la série dans le groupe en fusion“ [die Auflösung der Serie in eine fusionierende Gruppe] oder „une libération d’énergie par dissolution des liens d’impuissance“ [eine Befreiung durch die Auflösung der Ohnmachtsbände].²⁹ Wegen der dialektischen Zirkularität gilt umgekehrt: „le groupe se dissout dans l’inertie de la sérialité“ [die Gruppe löst sich in der Trägheit der Serialität auf].³⁰

Die Gruppe-in-Fusion ist noch „*amorphe*“ [*amorph*] oder gestaltlos, insofern sie zunächst die horizontale Struktur aufhebt, die durch den vertikalen Gegenstand der Serie induziert wird; sie ist flüssig und selbst-affizierend. Dagegen ist die Serie fest. Sartre unterscheidet die Gruppe-in-Fusion von der Serie auch dadurch, dass in der Serie jeder „*ailleurs*“

²³ Sartre spricht im Zusammenhang mit der Organisation von einer „développement interne“ respektive „développement dialectique“. Vgl.: CRD, S. 543, 561; KDV, S. 473, 493; Catalano spricht von einem „internal development“, das „from the extremely vital but temporary state of fusion to the more rigid but permanent state of institutions“ führt. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 165. Wenn wir die logische Entwicklung in Zeitliche transponieren, lässt sich diese mit Matherons Kulturzyklus vergleichen. Wir müssen dazu heuristisch annehmen, dass die Gruppe einem Staat gleicht. In beiden Fällen nimmt die Dynamik des Austausches und der Vermittlung zugunsten fester Strukturen ab; das Gleichgewicht erstarrt. Vgl.: *IeC*, chap. VIII.

²⁴ CRD, 518f; KDV, S. 446.

²⁵ Meist wird man in eine Gruppe hineingeboren, ohne deren Regeln explizit zuzustimmen und ein Aufnahme-ritual zu durchlaufen. Manchmal ist das Aufnahme-ritual zeitlich gestaffelt und erst am Ende erreicht man alle Rechten und Pflichten der anderen Mitglieder; das ist bspw. bei der Taufe und Kommunion der Fall.

²⁶ CRD, S. 484; KDV, S. 408.

²⁷ CRD, S. 484; KDV, S. 409.

²⁸ Vgl. zum Begriff der „heißen“ Gruppe: CRD, S. 484, 579, 742; KDV, S. 408, 514, 697.

²⁹ CRD, S. 461, 462, vgl. auch S. 473; KDV, S. 382, 383, geringfügig abweichende Übersetzung, S. 396. Auch umgekehrt kann sich die Gruppe wieder in Serialität auflösen. Vgl.: CRD, S. 490; KDV, S. 416; vgl. auch „liquidation d’une sérialité“ S. 465/387, S. 469/392, 473/396, 490/415, 492/417, 497/423, 503/430. Vgl. auch S. 487/412 und 627/567: „liquidation de l’altérité“.

³⁰ CRD, S. 490; KDV, S. 416. Sartre spiegelt die Spannung von Freiheit und Notwendigkeit einerseits und Serie und Gruppe andererseits, indem er in beiden Fällen vom „Auflösen“ spricht. Der Übergang von der Serie zur Gruppe ist dem von der Notwendigkeit zur Freiheit (Notwendigkeit der Notwendigkeit) komplementär. Vgl. FN 71 und 29.

[*woanders*], in der Gruppe aber „*ici*“ [*hier*] ist, denn *Jeder ist Einzelner*.³¹ Die Gruppe-in-Fusion ist ein Zustand zwischen träger, ohnmächtiger Serie und aktiver, differenzierter Gruppe, der durch die Negation der Negation geschaffen wird.³² Sie ist Gruppe an-sich, aber noch nicht Affirmation für-sich; für-sich setzt sich die Gruppe erst im Eid.

Mit Malraux' Buch „Die Hoffnung“ nennt Sartre den Moment der Fusion auch „l'Apocalypse“ [die Apokalypse].³³ Die religiöse Konnotation muss Sartre bekannt gewesen sein, und vermutlich macht er sie sich als Metapher durchaus zunutze.³⁴ Mit der Gruppe-in-Fusion bricht etwas Neues an: im übertragenen Sinne das Zeitalter der Freiheit; die Serialität wird horizontal aufgehoben, und die gemeinsame Praxis wirkt vertikal auf ihren Gegenstand ein.³⁵ Darüber hinaus liegt in der Fusion ein enthüllendes Moment, da die Transformation von den individuellen Praxen geschaffen wird; die Wahrheit der Serie wird von der gemeinsamen Praxis enthüllt: die Gruppe zeigt sich. Auch an späterer Stelle bemüht Sartre eine religiöse Metaphorik: Wenn sich die Gruppe institutionalisiert, wird das Mitglied gegenüber dem Souverän unwesentlich. Sartre schreibt dort: „poussière tu es, poussière tu resteras“ [Staub bist du und kehrst zum Staube wieder].³⁶ Die Gruppe schafft einen neuen Menschen; und ebenso kann sie bedingen, dass er wieder vergeht.

Dass es überhaupt Gruppen gibt, ist nach Sartre kontingent. Wie die Knappheit, die auch kontingent ist, bedingt die Gruppe jedoch notwendige Strukturen wie den Eid oder die Organisation.³⁷ Eine Welt ohne Gruppen ist denkbar, aber sie wäre nicht menschlich. Mit Sartre wollen wir die Gruppe als Ereignis oder Neuheit, als den Übergang der Ansammlung zur Gruppe verstehen.³⁸ „[L]e problème *historique* de l'antériorité [... est] un problème *métaphysique* et dénué de signification“ [(D)as *historische* Problem der

³¹CRD, S. 461; KDV, S. 382; an späterer Stelle wird die Gruppe auch durch ihre Allgegenwart definiert: CRD, S. 495; KDV, S. 421.

³²Vgl.: CRD, S. 461; KDV, S. 383.

³³André Malraux. *Die Hoffnung*. Frankfurt a. Main: Büchergilde Gutenberg, 1981 [1937].

³⁴Im Ritter-Wörterbuch lesen wir: „<Apokalyptik> nennt man herkömmlich den Inhalt einer jüdischen Literaturgattung, die Enthüllungen über das nahe bevorstehende Weltende bringt. [...] Der alte Äon wird dann durch den neuen Äon abgelöst werden [...] Weltbeherrschende Reiche erstehen und vergehen. Doch die Horizontale des Geschichtsablaufes hat sich zur Vertikalen erhoben.“ In der christlichen Tradition ist die Johannesapokalypse zentrales Motiv der Apokalypse. Vgl.: Ritter, Gründer und Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, S. 1561

³⁵Später schreibt Sartre: Des deux négations du groupe — la praxis individuelle et la sérialité — la première, nous l'avons vu, s'accompagne de la réalisation de l'entreprise commune; elle est négation ontologique et réalisation pratique; l'autre est définitive et c'est contre elle que le groupe s'est originellement constitué.“ [Von den beiden Negationen der Gruppe – die individuelle Praxis und die Serialität – ist die erste, wie wir gesehen haben, an Verwirklichung des gemeinsamen Unternehmens gebunden; sie ist die ontologische Negation und praktische Verwirklichung. Die zweite ist entscheidend, und gegen sie hat sich die Gruppe ursprünglich gebildet.] CRD, S. 673; KDV, S. 631.

³⁶CRD, S. 708; KDV, S. 660, vgl. auch Genesis 3, 19.

³⁷Catalano schreibt: „group praxis is contingent; that is, it is a historical happening. This happening, however, gives rise to necessary, intellegible connections.“ Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 168.

³⁸Zum „Neuen“ respektive der „Neuheit“, die die Gruppe schafft: CRD, S. 464, 485, 499; KDV, S. 386, 409, 425. In der Einleitung der CRD schreibt Sartre: „Mais précisément le neuf vient au monde par l'homme“. [Das Neue komme eben gerade durch den Menschen in die Welt]. CRD, S. 173; KDV, S. 60. Vgl. auch Sartres Antwort in einem Gespräch: „Man kann dein Beispiel [des gegen den Rassismus revoltierenden, arabischen Citroën-Mitarbeiters] nicht richtig deuten, ohne etwas ins Spiel zu bringen, das das Auftauchen des Neuen erklärt; ob es sich nun <Dialektik> oder <Freiheit> nennt.“ Sartre, Gavi und Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*, S. 107.

Vorrangigkeit (... ist) ein *metaphysisches* und bedeutungsloses Problem.]³⁹ Sartre erörtert den Übergang von der Serie zur Gruppe vom phänomenologischen Standpunkt aus; in diesem Sinne können wir in unserer Analogie zur PG die CRD im zweiten Buch als „Erfahrungsgeschichte der Gemeinschaft“ verstehen.

9.1.2 Ein gemeinsames Bedürfnis?

Das Kollektiv und die individuelle Praxis sind die logischen Grundlagen der Gruppe. Die Praxis hat ihren Grund im Bedürfnis des Organismus, das durch Knappheit vertieft wird.⁴⁰ Sartre greift daher am Beginn des zweiten Buches neben der Ansammlung sowohl zurück auf „la tension originelle du besoin comme rapport d'intériorité avec la Nature“ [die ursprüngliche Spannung des Bedürfnisses als Interioritätsverhältnis zur Natur] als auch auf die „rareté“ [Knappheit], die hier als sekundäre, komplizierte Knappheit vor der „exigence“ [Forderung] eines Werkzeugkomplexes auftritt.⁴¹ Die Knappheit hat die Reziprozität versteinert und ein „milieu de l'alterité“ evoziert; an dessen Stelle setzt die fusionierte Gruppe das „milieu de la liberté“ [Milieu der Freiheit].⁴²

Die Fusion zur Gruppe nennt Sartre ein „événement“ [Ereignis] und verknüpft darin die Individualität mit der Gemeinschaft, indem er schreibt, dass es „ne peut être vécu comme son propre dépassement vers l'unité de tous que si son universalité est objective pour chacun“ [nur dann als seine eigene Überschreitung auf die Einheit aller hin erlebt werden (kann), wenn seine Universalität für jeden objektiv ist].⁴³ Oben haben wir gesehen, wie die Serie als Allgemeines die individuellen Praxen verandert; wir werden sehen, wie jeder zum rotierenden Dritten wird und dabei das Allgemeine mit dem Besonderen im Einzelnen inkarniert wird.⁴⁴ Dabei wird jeder als besonderes Individuum vernichtet, um gemeinsames Individuum zu werden und darin die anderen Praxen

³⁹CRD, S. 467; KDV, S. 390.

⁴⁰Wir begehen hier keinen Kategorienfehler, wenn wir Grund und Ursache synonym verwenden, insofern die Theorie und Praxis, Denken und Handeln nach Sartre einander dialektisch bedingen. Vgl. dazu die Einleitung zur CRD.

⁴¹CRD, S. 453; KDV, S. 374, Sartre schreibt „la Nature“ groß, da es sich um die Natur gegenüber einer kultivierenden, menschlichen Realität handelt.

⁴²CRD, S. 462FN, 508; KDV, S. 384FN, 434, S. 541. Auf vertiefter Ebene und nach dem Eid erweist sich das Milieu wegen der Terror-Brüderlichkeit als „milieu de liberté et de terreur“.

⁴³CRD, S. 453; KDV, S. 374; vgl. auch Sartres Nachruf auf Merleau-Ponty : Jean-Paul Sartre. „Über Merleau-Ponty“. In: *Sartre über Sartre*. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997 [1961], S. 68–145, S. 73, wo Sartre vom „Ereignis-sein des Menschen, das man auch Existenz nennt“ (S. 73), spricht. Mit der individuellen oder gemeinschaftlichen Existenz ist freilich die Freiheit gesetzt. Die Existenz oder Freiheit ist nach CRD Praxis. (S. 90); Hartmann nennt die Gruppe etwas „Ereignishaftes“. Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 135.

⁴⁴„[C]hacun réagit d'une manière nouvelle. Ni en tant qu'individu ni en tant qu'Autre mais comme incarnation singulière de la personne commune.“ [Jeder reagiert in einer neuen Weise, nämlich weder als Individuum noch als Anderer, sondern als einzelne Verkörperung der gemeinsamen Person.] CRD, S. 461, zur „incarnation“ auch S. 472 und insbes. S. 661, 662FN; KDV, S. 382, S. 395, 606, 607FN, ich übersetze „einzelne“ statt „besondere“, weil das Besondere des Allgemeinen im Einzelnen inkarniert wird Die Frage der „Inkarnation“ im historischen Prozess beschäftigt Sartre schon länger, wie Flynn feststellt. Wilhelm II sei die „Verkörperung“ der deutschen Politik. (Vgl.: Flynn, „Skizze einer Theorie der Geschichte“, S. 206, 208) Zum Verhältnis einer Totalisierung des Individuums Stalin zur Entwicklung der Sowjetunion vgl.: Jean-Paul Sartre. *Critique de la raison dialectique: Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'Histoire*. Paris: Gallimard, 1985 (im folgenden zit. als CRD2); vgl. zur zweiten Kritik: Aronson, „Sartres's Turning Point. The Abandoned Critique de la raison dialectique, Volume Two“; Aronson, „Sartre and the Dialectic: The Purpose of Critique II“; Aronson, „Sartre's Return to Ontology: Critique, II, Rethinks the Basis of L'Être et le Néant“; Simont, „La lutte du maître et de l'esclave“.

aufzubewahren (*tollere et conservare*): Man wird Einzelner. Auch die Alterität und Heterogenität wird negiert und in Identität und Homogenität überformt; man ist nun weder gegenüber den Anderen alteriert noch nur mit sich selbst identisch.

Das theoretische Problem der „intelligibilité structurelle“ [strukturellen Intelligibilität],⁴⁵ das Sartre selbst als „cercle vicieux“ [circulus vitiosus] bezeichnet, ist:

„[M]ais ni le besoin commun ni la *praxis* commune ni l'objectif commun ne peuvent définir une communauté si celle-ci ne se fait communauté en ressentant comme commune le besoin individuel et en se projetant dans l'unification interne d'une intégration commune vers des objectifs qu'elle produit comme communs. [...] [M]ais d'où vient qu'il se définisse comme lutte commune contre un besoin commune?“ [(A)ber weder das gemeinsame Bedürfnis noch die gemeinsame Praxis, noch das gemeinsame Ziel können eine Gemeinschaft bestimmen, wenn diese sich nicht zur Gemeinschaft macht, indem sie das individuelle Bedürfnis als gemeinsames empfindet und indem sie sich in der inneren Vereinigung einer gemeinsamen Integration auf Ziele hin projiziert, die sie als gemeinsame Ziele hervorbringt. (...) Aber woher kommt es, daß sie sich als gemeinsamen Kampf und gegen ein gemeinsames Bedürfnis definiert?]⁴⁶

Das Bedürfnis muss gemeinsam empfunden werden [sentir]. Aber wie kann das individuelle zum gemeinsamen Bedürfnis werden, wenn es nicht immer schon ein solches ist? Sartre verwendet das Verb „empfinden“ in seiner reflektierten Form und schreibt „res-sentir“. Die Gruppenmitglieder müssen ihr Gefühl im Anderen wieder-empfinden. Man erkennt das eigene Gefühl bspw. der Bedrohung im Anderen als das eigene Gefühl. Dieser Modus des Individuums liegt jenseits der bloßen Empathie, bei der das Gefühl das anderen nachempfunden, aber nicht als das eigene bestimmt ist. Die Gruppe setzt damit die (An-)erkenntnis des anderen als praktisches Subjekt voraus.

Sartre zeigt, wie sich die konstituierende individuelle Praxis selbst zu einer gemeinsamen, konstituierten Praxis macht, indem die Rotation des Dritten jeden affiziert. Er bleibt beim Problem der strukturellen Intelligibilität, die die Bedingungen untersucht, *wie* eine Serie zur Gruppe werden kann. Die Beantwortung der Frage, *warum* eine Gruppe entstehen musste und eine andere nicht, lässt er außen vor; sie widerspricht dem Ansatz, eine prinzipielle Offenheit der Zukunft qua Spontaneität der Subjekte anzunehmen.

Wir stehen vor dem Problem, wie sich statt mehrerer, individueller Freiheiten eine gemeinsame Freiheit konstituiert. Dabei soll nach Hartmann zweierlei erfüllt sein: „[Der] Einzelne [wird] als Einzelne[r] belassen und [Sartre will] doch ihre *Konjunktion* zeigen“.⁴⁷ Hier spiegelt sich die oben genannte Paradoxie, die Sartres dialektischer Nominalismus mit sich bringt: es soll zu einer Einheit kommen, ohne dass die Einzelnen in einem höheren Begriff aufgehoben (*elevare*) werden.⁴⁸ Um die Serie aufzulösen und sich in die

⁴⁵CRD, S. 468; KDV, S. 390.

⁴⁶CRD, S. 454; KDV, S. 375, eine vollständige Integration in die Gruppe qua Aufhebung ist ausgeschlossen, wie wir seit dem Abschnitt über die Reziprozität wissen. .

⁴⁷Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 138 vgl. auch S. 144, 153.

⁴⁸Vgl.: Ebd., S. 141.

Gruppe zu integrieren, muss die Interiorität einander angepasst werden.⁴⁹ Dabei findet eine Integration des Individuums in die Gruppen statt, die nicht absolut ist. Sie ist unvollständig, schließlich lösen sich die Individuen nicht in der Gruppe auf. Die „epicentres“ [Epizentren] der Gruppe existieren weiterhin, da man wegen der Rotation der Dritten nicht zugleich „tiers totalisante“ [totalisierender Dritter] und „tiers totalisée“ [totalisierter Dritter] ist.⁵⁰ Die Gruppe ist qua Pluralität der Epizentren „detotalisierte Totalität“. Schließlich muss, da die Gruppe eine gemeinsame Praxis ausübt und sich nach dem Modell des Organismus beschreiben lässt, die gemeinsame Praxis als Entwurf auf Ziele hin realisiert werden; um sich zu perpetuieren, wird sie vereidigt und kann dann auf sich selbst einwirken.⁵¹ Insofern sich die Gruppenbildung spontan vollzieht und die Ansammlung durch die Strukturen des praktisch-inerten Gegenstandes determiniert ist, muss sie die doppelte Alterität der Serie interiorisieren und überschreiten, indem sie das Praktisch-Inerte beseitigt (*tollere*) und erhält (*conservare*). Dabei wird die negative Einheit oder „external cohesion“ der Serie in die positive Vereinigung oder „internal cohesion“ der Gruppe überformt.⁵²

Wir haben gesehen, dass durch die Anti-Finalität der bearbeiteten Materie ein individuelles Ungleichgewicht induziert wird. Dieses kann durch die Gruppe aufgehoben werden, sodass sich ein neuer Gleichgewichtszustand der Praxen einstellen kann. Dann sind alle gemeinsam und individuell frei. Aber auch dieser Gleichgewichtszustand ist prekär; von den konstituierenden Praxen der Individuen erbt die Gruppe, die konstituierte Dialektik, deren die Eigenschaften. „De fait nous pouvons, à ce niveau de l'expérience, définir le groupe comme remaniement perpétuel de lui-même, en fonction des objectifs à atteindre, des changemenets extérieurs et des déséquilibres intérieurs.“ [Auf dieser Stufe der Erfahrung können wir jetzt die Gruppe als eine ständige Umgestaltung ihrer selbst hinsichtlich der zu erreichenden Ziele, der äußeren Veränderungen und der inneren Gleichgewichtsstörungen definieren.]⁵³ Die Gruppe kommt ins Ungleichgewicht, wenn ihre innere Dynamik zugunsten eines transzendenten Souveräns versteinert und damit entfremdet wird. Um die Freiheit wiederzuerlangen, muss die Gruppe auf sich selbst einwirken. Die Gruppe ist also in einem ständigen Schwanken zwischen verschiedenen Zuständen; Sartre sagt daher, dass er „le groupe comme *passion*“ [die Gruppe als Leidenschaft] behandeln könne.⁵⁴ Ein Exzess der Transzendenz im absoluten Souverän oder ein Exzess der Immanenz in der Vernichtung

⁴⁹Zur Identifikation von Integration und Anpassung vgl.: CRD, S. 489; KDV, S. 414.

⁵⁰Vgl.: CRD, S. 538; KDV, S. 467.

⁵¹„Ainsi, la praxis commune s'organise à tous les niveaux contre l'antidialectique, d'abord en décidant en commun de l'objectif et des moyens de l'atteindre (dissolution de la sérialité) ensuite par remaniement perpétuel de ses structures.“ [Daher organisiert sich die gemeinsame Praxis auf allen Stufen gegen die Anti-Dialektik zunächst, indem sie gemeinsam über das Ziel und die Mittel zu seiner Erreichung beschließt (Auflösung der Serialität), und dann durch die ständige Umgestaltung ihrer Strukturen.] CRD, S. 647; KDV, S. 590.

⁵²Gorz, „Sartre and Marx“, S. 44–45.

⁵³CRD, S. 507; KDV, S. 433. „[Le] remaniement perpétuel“ [(Die) ständige Umgestaltung] der Gruppe ist die zweite Stufe nach der „dissolution de la sérialité“ [Auflösung der Serialität]. Vgl.: CRD, S. 647; KDV, S. 590.

⁵⁴CRD, S. 452; KDV, S. 373; Matheron erörtert die Leidenschaften des Staates; ‚dieser ist ihnen unterworfen, insofern er ein Individuum ist. Vgl.: IeC, inbes. chap. VIII.

der Individualität sind die beiden Extremformen der Leidenschaften der Gruppe.⁵⁵

9.1.3 Außenbestimmung

Wir sind es schon gewohnt, dass Sartre seinen Gedanken zunächst exemplifiziert und damit seine Theorie anbahnt. Wir wissen aber auch, dass Sartres Beispiele durch ihre Besonderheit suggestiven Charakter haben.⁵⁶ Allerdings können wir die Allgemeinheit von Sartres These einholen, indem wir auf seine Theorie des Praktisch-Inerten rekurren. Das Problem im Fall des Sturms auf die Bastille ist, dass das Beispiel nicht die Reichweite der theoretischen Behauptung deckt. Das Beispiel ist suggestiv, da eine andere Gruppe, nämlich die Königstruppen um Paris, die eine „totalisation négative“ [negative Totalisierung]⁵⁷ bilden, von außen die Gruppe induziert, die die Bastille stürmt. Dagegen können wir im Allgemeinen sagen: Das Kollektiv, aus dem eine Gruppe hervorgeht, ist die notwendige Bedingung der Fusion und die „extéro-détermination“ [Außenbestimmung]⁵⁸ ist deren hinreichende Bedingung.

Diese Außenbestimmung kann verschieden sein: bspw. eine andere Gruppe oder schlicht die Gegen-Finalität der Materie. Daher ist es nicht notwendige, sondern bereits hinreichende Ursache, dass eine Gruppe-in-Fusion von einer anderen hervorgerufen wird, indem die erste die Bedrohung verinnert; auf einer komplexeren Stufe kann auch das praktisch-inerte Feld, das von den Praxen zunächst qua Entäußerung der Interiorität bearbeitet wurde, selbst rück-verinnert werden, um eine „Apokalypse“ auszulösen. Die Gruppe geht aus ihrem Anderen, der Serie, hervor und ebenso die Befreiung aus der Veränderung.

Sartre jedenfalls schreibt:

„[I]l y a un niveau de réalité où l'unité vient au groupe par les groupes comme intériorisation d'un dévoilement pratique [...] et un autre niveau où l'unité du groupe est renvoyée sur le rassemblement à partir de l'unité inerte de la matière ouvrée, c'est-à-dire où l'unité de la *praxis* individuelle rejointe dans l'objet aux autres unités se fait réintérioriser elle-même par le rassemblement comme structure possible d'unité commune.“ [Es gibt eine Realitätsstufe, auf der die Einheit durch die Gruppe zur Gruppe kommt als Verinnerung einer praktischen Enthüllung (...), und eine andere Stufe, auf der die Einheit der Gruppe auf die Ansammlung bezogen ist auf Grund der inerten Einheit (oder passiven Synthese) der bearbeiteten Materie, das heißt, auf der die Einheit der individuellen Praxis, die im Gegenstand mit den anderen Einheiten verschmolzen ist, sich selbst von der Ansammlung rückverinnern läßt als mögliche gemeinsame Einheitsstruktur.]⁵⁹

⁵⁵Vgl. zum Exzess der Transzendenz/Immanenz unten FN 159.

⁵⁶Zum Problem der Suggestion in Sartres KDV vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, u. a. S. 65, 69, 112ff, 129ff etc. das Problem einer suggestiven Antizipation der begrifflichen Dialektik durch eine Realdialektik begegnet uns auch in Hegels Logik. Vgl. dazu: Hartmann, *Hegels Logik*.

⁵⁷CRD, S. 467; KDV, S. 389.

⁵⁸CRD, S. 466; KDV, S. 388.

⁵⁹CRD, S. 467; KDV, S. 390; Catalanos Kommentar zu dieser Stelle differenziert nicht die beiden möglichen Ursachen der Gruppe. Er schreibt: „In general, a group-in-fusion is formed when both the

In beiden Fällen gilt, dass „l’occasion inductive va du dehors au dedans“ [der induzierende Anlaß von außen nach innen geht].⁶⁰ Der erste Fall jedoch ist abstrakt. Die Ansammlung interiorisiert eine unmittelbare Gefahr und fusioniert zur Gruppe. Er ist vergleichbar mit der ersten Stufe der individuellen Praxis, die die Außenwelt interiorisiert und dementsprechend agiert. Wir wissen, dass wegen der dialektischen Wechselwirkung zwischen Praxis und Materie die individuelle Praxis auf einer komplexeren Stufe durch das Praktisch-Inerte strukturiert ist, das seinerseits durch eine Pluralität von Entäußerungen bestimmt ist. Die Praxis reagiert darauf, indem es die Materie re-interiorisiert. Ebenso wie die Praxis vertieft wird, wird die Konstitution der Gruppe vertieft: Eine Ansammlung wird nicht von einer Gruppe bedroht, sondern re-agiert auf die „totalité totalisante“ [totalisierende Totalität]⁶¹ des praktisch-inerten Feldes. Wenn sich eine Gruppe bildet, kommt es zu einer „homogénéité de fusion“ [Fusionshomogenität],⁶² die die Heterogenität der Serie überschreitet. Diese Homogenität wird in der zeitlichen Entfaltung der Gruppe, nachdem das Ziel erreicht wird, durch den Eid verlängert. Wenn sich die Gruppe für-sich setzt und damit ihrer Einheit versichert, kann sie eine neue Heterogenität schaffen, indem sich die Gruppe in Funktionen differenziert.⁶³ Diese lässt die Gefahr der zwischenmenschlichen Veränderung qua Heterogenität wieder auftauchen. Die neue Homogenität, die gegen die Heterogenität der Funktionen geschaffen wird, kann zu einer Zwangshomogenität entarten; bspw. führt 1793 die „Zwangshomogenität“ des Terrors zu Säuberung. Die Heterogenität der differenzierten Funktionen ist jedoch zunächst nicht entfremdend; sie ist nach dem Befreiungs- das Freiheits- und wird erst in der versteinerten Gruppe das Entfremdungsmoment.⁶⁴ Die Homogenität in der Gruppe wird nicht nur in horizontaler, sondern auch in vertikaler Hinsicht etabliert, indem die Zielentwürfe einander angeglichen werden. Darüber hinaus ist bei einer freien Praxis das Resultat der Intention homogen; das gleiche gilt für die gelingenden Aktion der Gruppe. In ihr sind die Entwürfe und damit die Ziele homogen, d. h. es gibt einen gemeinsamen Entwurf und dieser realisiert sich dem Ziel entsprechend.⁶⁵

external pressures of other groups and the material environment are the occasion for a gathering to adopt a common praxis spontaneously.“ Statt „when both“ müsste es „or“ heißen. Vgl. Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 169 und S. 170.

⁶⁰CRD, S. 466, vgl. auch S. 603; KDV, S. 388, 540.

⁶¹CRD, S. 486; KDV, S. 411.

⁶²CRD, S. 466; KDV, S. 388; Sartre spricht im Zusammenhang mit der Funktion und Organisation vom Übergang einer „homogénéité fluide“ [flüssigen Homogenität] zur „hétérogénéité régulée“ [regulierten Heterogenität] oder „altérité calculée“ [kalkulierten Alterität]: CRD, S. 560, 619; KDV, 492, 559, vgl. zum Wechsel von Homogenität und Heterogenität in der Gruppe auch S. 615/553; auch Hartmann nennt die Gruppe „flüssig“ und präzisiert ebenso den Übergang zu „festen Funktionen“. Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 135, 160.

⁶³Freilich differenziert sich die Gruppe schon während des Sturms auf die Bastille, indem verschiedene Posten etc. eingenommen werden. Vgl.: CRD, S. 511; KDV, S. 438.

⁶⁴Wenn sich die Gruppe organisiert und die Homogenität einer neuen Heterogenität weicht, wird der Einzelne zur unwesentlichen Verkörperung der Gruppe. CRD, S. 663; KDV, S. 608 Dann wird die Gruppe zum Wesentlichen und es kommt zu einer „certaine aliénation au Groupe“ [gewisse(n) Entfremdung in der Gruppe]. CRD, S. 664; KDV, S. 609, die Großschreibung der „Groupe“ impliziert, dass sie hypostasiert ist

⁶⁵Knecht macht die „Homogenität“ und „Abgestimmtheit“ der Gruppe zur Unterscheidung von der „Heterogenität“ oder „Unabgestimmtheit“ der Serie. Vgl.: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, u. a. S. 142, ... Knecht spricht auch von einer „Homogenität von Entwurf und Realisierung“ (S. 203).

Die reine „Homogenität“ ist natürlich nur eine Abstraktion, die sich lokal manifestieren kann; in der Realität erreicht die künftigen Mitglieder der Gruppe die Fusion in zeitlicher Staffelung, und sie sind in verschiedene Serien und andersgeartete Gruppen integriert; neben der sozialen bringen sie auch eine biologische Faktizität mit sich. All dies bedingt eine „hystérésis“ [Hysteresis],⁶⁶ die die Fusion mit Verzögerungen und Unterbrechungen zeitlich entfaltet; bspw. wird sich um Paris herum die Nachricht des Sturms nur peu à peu verbreiten.

9.1.4 Die Notwendigkeit wird Freiheit

Insofern die Individuen die Bedingung der Gruppe sind und diese nach dem Modell des Organismus gebildet ist, beschreibt Sartre die Gruppe in der Terminologie der individuellen Freiheit. Er greift daher den Terminus der „Selbstbestimmung“ wieder auf, die die Außenbestimmung umkehrt: „l’auto-détermination synthétique est [...] réintériorisation pratique, comme négation de négation“ [die synthetische Selbstbestimmung (...) ist die praktische Rückverinnerung als Negation der Negation].⁶⁷ Die Freiheit der individuellen Praxis ist damit an dieser Stelle vertieft, da die gemeinsame Praxis die bearbeitete Materie nicht nur je individuell verinnert, sondern rück-verinnert und re-aktiv handelt.

Auch die Notwendigkeit des praktisch-inerten Feldes wird überschritten. Oben haben wir gesehen, dass die Pluralität von unkoordinierten individuellen Praxen ihre eigene Notwendigkeit hervorbringt und von dieser überschritten wird. Die Notwendigkeit, die durch das Praktisch-Inerte evoziert wird, indem sich die Freiheit entäußert, wird nun rückverinnert und zu einer zwischenmenschlichen Freiheit kompliziert. Diese vertiefte Praxis wird gemeinsame Freiheit in der Gruppe und negiert die Notwendigkeit, aber bewahrt sie in sich auf.⁶⁸ Da die Freiheit notwendig die Notwendigkeit aufheben muss, um frei zu werden, wird die Freiheit zur Notwendigkeit und diese zur Notwendigkeit der Notwendigkeit vertieft; der ganze Vorgang wird von den individuellen Praxen als *agens* determiniert. Insofern die Praxis in der Notwendigkeit entfremdet wird und diese nun in der dialektischen Zirkularität aufgehoben wird, kann Sartre von einer „aliénation de la nécessité à la liberté“ [Entfremdung der Notwendigkeit in die Freiheit] sprechen.⁶⁹ Wir finden mit der dialektischen Zirkularität Anschluss an Sartres Äußerungen am Endes des ersten Buches:

„[L]e nerf de *l’unité pratique*, c’est la liberté apparaissant comme nécessité de la nécessité ou [...] comme son retournement inflexible.“ [Der Nerv der *praktischen Einheit* ist die Freiheit, die als Notwendigkeit der Notwendigkeit

⁶⁶CRD, S. 504; KDV, S. 430.

⁶⁷CRD, S. 466; KDV, S. 388; zur „auto-détermination“ [Selbstbestimmung] vgl. auch: CRD, 465, 466, 469 etc. KDV, S. 387, 388, 392 etc.

⁶⁸Vgl.: CRD, S. 506; KDV, S. 432.

⁶⁹CRD, S. 466; KDV, S. 388. Vgl. auch später, im Zusammenhang mit der Funktion respektive Recht und Pflicht, wo es heißt, dass das gemeinsame Individuum in der Erfüllung der Funktion „subit (...) aliénation à la liberté“ [Entfremdung in die Freiheit erleidet]. CRD, S. 556; KDV, S. 488 Vgl. auch S. 632/572: „Le droit et le devoir [...] se présentent [...] comme ma libre aliénation à la liberté“ [das Recht und die Pflicht erweisen sich (...) als meine freie Entfremdung in die Freiheit]. CRD, S. 632; KDV, S. 572

oder (...) als ihre unbeugsame Umkehrung erscheint].⁷⁰

Nun spezifiziert er:

„La liberté [...] se manifeste comme la nécessité de dissoudre la nécessité.“
[Die Freiheit (...) manifestiert sich als die Notwendigkeit der Auflösung der
Notwendigkeit.]⁷¹

Indem Freiheit und Notwendigkeit verknüpft werden, werden auch die Alterität und die Identität aufgehoben. Die Freiheit des Einzelnen deckt sich dann mit der des Anderen, und *alter* und *ego* realisieren ein gemeinsames Interesse: man ist einander *alter ego*.⁷² Die Gruppe ist damit jenseits des Egoismus und Altruismus: „Il ne s’agit ni d’altruisme ni d’égoïsme“ [Es handelt sich weder um Altruismus noch um Egoismus].⁷³

9.1.5 Schemata, Regulatives Ideal der Gruppe und Décalage

Drei Bemerkungen Sartres am Ende der Diskussion über den Sturm auf die Bastille sind von besonderem Interesse. Mit den ersten beiden grenzt er sich nuanciert von Kants theoretischer Philosophie ab, indem er sie praktisch überformt. Die Gruppe-in-Fusion, die die Bastille stürmt, reagiert auf die fremde, potentiell tödliche Gefahr, die von den Regierungstruppen und der Bastille ausgeht. Es hat aber bereits vorher, bei der sogenannten Revéillon-Affäre im April 1789, Zusammenstöße gegeben; diese nimmt spätere Ereignisse strukturell vorweg. Sartre spricht in diesem Zusammenhang neben der „hodologischen Bestimmung“⁷⁴ auch von „schèmes passées“ [vergangenen Schemata], die die zukünftige Entwicklung determinieren.⁷⁵ Das fügt sich in das Bild, dass die Praxis von der Struktur des praktisch-inerten Feldes bedingt ist und eine ähnliche Konfiguration ein ähnliches Verhalten bestimmen wird. Insofern Sartre von „Schemata“ spricht, können wir eine realistische Transformation des transzendentalen Idealismus Kants ausmachen: Bei Kant werden die Kategorien schematisiert, um sie auf die Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit anwendbar zu machen, und prägen damit die Erfahrung vor; bei Sartre werden vergangene Bedeutungen, die sich im Inerten abgelagert haben, reaktualisiert und geben der Praxis eine Präfabrizierung. Im ersten Fall werden die Kategorien des Verstandes verzeitlicht;⁷⁶ im zweiten Fall wird die Praxis verzeitlicht, indem sie mit Inertheit affiziert und prozessual wird. Der Unterschied zwischen transzendentalen

⁷⁰CRD, S. 446; KDV, S. 365; vgl. auch: Gorz, „Sartre and Marx“, S. 46: „necessity can *reconvert* itself into liberty.“ (Hervorhebung S. L.) Vgl. auch Hyppolite über Schelling: Jean Hyppolite. *Genesis and Structure of Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press, 1974 [1946], S. 27-8: „[T]his history of humanity is possible only on the condition that in it necessity is reconciled with liberty, the objective with the subjective, and the unconscious with the conscious“. Vgl. zur Notwendigkeit als „rückwirkender Kraft der Freiheit“ FN 91 in 5.2.

⁷¹CRD, S. 460; KDV, S. 382.

⁷²CRD, S. 668; KDV, S. 614–5.

⁷³CRD, S. 471; KDV, S. 393 Auch nach Spinoza ist in Gemeinschaft der Freien jeder jenseits von Egoismus und Altruismus. Vgl.: IeC, S. 275, 164.

⁷⁴Vgl. unten FN 90.

⁷⁵CRD, S. 463, vgl. auch S. 464, 471; KDV, S. 385, S. 386, 393, im zweiten Fall übersetzt König leider nicht „Schema“, sondern „Modelle“. Auch verwendet er Termini wie „schème régulateur“ [Leitschema] (580/638).

⁷⁶Vgl.: Kojève, *Hegel*, S. 117.

Schemata der Kategorien und der Mannigfaltigkeit respektive dem Verstand und der Sinnlichkeit, auf die sie angewendet werden, wird bei Sartre dialektisch eingebnet. Zweitens bezeichnet Sartre die Dritten auch als „tiers régulateur [... et] tiers régulatrice“ [regulativen Dritten (... und) regulierten Dritten],⁷⁷ insofern sie integrieren und integriert werden. Diese Terminologie erinnert an Kants Auffassung des regulativen Gebrauchs der Ideen: Ein solcher muss entwickelt werden, wenn etwas als Ganzes nicht erkennbar ist, aber nur durch eine solche Idee („Seele“, „Welt“, „Gott“) systematisch denkbar wird.⁷⁸ Bei Sartre ist der Begriff des „Dritten“ regulativ: die Gruppe wird hypothetisch als metaphysische Einheit beschrieben, obwohl sie das nicht ist, denn eine solche ist nur die individuelle Praxis;⁷⁹ aber nur dadurch wird sie intelligibel und kann nach dem Modell des Organismus beschrieben werden. Wie die Ideen ist die Gruppe intelligibel, aber nicht erkennbar. Die regulative Vermittlung der Gruppe stiftet der Dritte, der der Gruppe immanent ist und sich rotierend transzendent setzt: „En tant, en effet, que chacun d’eux [Ann.: tiers] constitue le tout comme *praxis* commune, il se donne lui-même comme régulateur, c’est-à-dire comme *praxis* du tout en lui.“ [Insofern nämlich jeder Dritte das Ganze als gemeinsame Praxis konstituiert, erweist er sich selbst als regulativ, das heißt als Praxis des Ganzen in ihm.]⁸⁰ Der Dritte stiftet die Einheit des Ganzen und macht sie denkbar.

Drittens greift Sartre den Begriff der „décalage“ [Phasenverschiebung] auf, der die Praxis vom Bedürfnis unterscheidet.⁸¹ Einerseits schreibt Sartre im Zusammenhang mit der Vermittlung qua Gruppe, dass in der Gruppe „le décalage de la temporalité n’y fait rien“ [die zeitliche Verschiebung keine Rolle spielt].⁸² Man ist atemporal Mitglied der Gruppe, egal, ob man früher oder später in sie eingetreten ist; indem die Gruppe zwischen Dritten vermittelt nivelliert sie die drei zeitlichen Ekstasen. Andererseits schreibt Sartre bei der Vermittlung zwischen den Dritten und der Gruppe qua regulierenden Dritten, dass eine „décalage tournante“ [zirkulierende Phasenverschiebung]⁸³ Dritten bestehe, denn rotierend sind sie einander transzendent. Das „ici et maintenant“ [Hier und Jetzt],⁸⁴ das die Dritten kennzeichnet, wird durch die Vermittlung der Dritten verschoben [décaler]. Wenn die Integration beständig erneuert wird, dann wird diese Phasenverschiebung zugunsten der Gemeinschaft aufgehoben (*tollere et conservare*), in die sich alle nacheinander und gegenseitig integrieren.⁸⁵ Die Alterität wird Gleichheit. Wenn nicht, stellt sich eine Unwucht in der Gruppe ein, das Gleichgewicht wird gestört und ein Dritter bildet sich als transzendenter Dritter heraus; die Alterität tritt in die

⁷⁷CRD, S. 481; KDV, S. 406.

⁷⁸Vgl.: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*; und: Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft*. Bd. 10. Werkausgabe: in 12 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

⁷⁹Dazu, dass die Gruppe keine metaphysische Existenz hat, vgl. u. a. : CRD, S. 504FN, 591; KDV, S. 431FN, 527.

⁸⁰CRD, S. 494; KDV, S. 419.

⁸¹Vgl. 56 in 3.1. Im Zusammenhang der Gruppe: CRD, S. 479, 483, 488, 507, 613; KDV, S. 403, 407, 413, 434, 667.

⁸²CRD, S. 479, vgl. auch S. 488; KDV, S. 403, 413.

⁸³CRD, S. 483, vgl. auch S. 507, 667; KDV, S. 407, ich übersetze wieder „Phasenverschiebung“, S. 434, 613.

⁸⁴CRD, S. 483, 493 etc. KDV, S. 407, 419 etc.

⁸⁵Vgl.: CRD, S. 488; KDV, S. 413.

Gruppe ein und sie beginnt, zu versteinern.

9.2 Die Gruppe in Fusion: Der Sturm auf die Bastille

9.2.1 Paris vor dem 14. Juli

Sartre exponiert das gemeinsame Freiheitsmoment einer Gruppe-in-Fusion anhand des Sturms auf die Bastille. Er verfolgt die Geschehnisse zunächst zeitlich und erst danach vom Gesichtspunkt der Intelligibilität des Dritten. Wir wollen es ihm in diesem Abschnitt gleich tun und mit ihm die Momente von der Stationierung der Königstruppen zwischen Versailles und Paris, der Berufung von Milizen in Paris, bis zur seriellen Bewaffnung und dem gemeinsamen Sturm auf die Bastille nachvollziehen. Danach werden wir auf die Rolle des rotierenden Dritten reflektieren.

Sartre beschreibt die Tage um den 14. Juli 1789; Paris sei schon seit dem 12. Juli in „insurrection“ [Erhebung], als Zollstationen von Aufständischen abgebrannt werden. Die Generalstände wurden bereits einberufen, der Dritte Stand hat seine Wahlmänner gewählt und diese haben sich im Ballhaus am 20. Juni geschworen, erst auseinanderzugehen, wenn es eine Verfassung gibt.⁸⁶ Die Wahlmänner sind gegenüber den Parisern vertikal; sie sind nur die „projection“ [Projektion] der Ansammlung bzw. deren „être-hors-de-soi-dans-la-liberté“ [Außer-sich-sein-in-der-Freiheit] und damit eine „mystification qui renvoie la collectif à l’inertie“ [Mystifikation, die das Kollektiv auf die Trägheit verweist]. Sie dienen dazu, „à le [le rassemblement] maintenir dans son inertie“ [die Ansammlung in ihrer Trägheit zu erhalten].⁸⁷ Die Mystifizierung der Generalstände als handelndes Subjekt bedingt die Atomisierung der Pariser Bevölkerung.⁸⁸ Das Volk findet also sein Interesse, das Sartre als Außer-sich-sein-im-Gegenstand definiert hat, in der Versammlung; es bleibt ihr gegenüber aber passiv.⁸⁹ Im weiteren Verlauf kommt der Wahlversammlung immerhin katalysatorische Wirkung zu, wenn sie fordert, Milizen zu bilden, um die Bevölkerung zur Ruhe zu bringen.

Im Zentrum von Sartres Überlegungen steht die Pariser Bevölkerung. Diese wird, wenn der König Truppen zwischen Versailles und Paris stationieren lässt, von außen vereinigt, und sie findet ihr Sein in der Stadt Paris. Paris öffnet die „détermination hodologique de l’espace vécu du quartier“ [hodologische Bestimmung des erlebten Raumes des Stadtviertels],⁹⁰ indem die Stadt eine „configuration topographique“ [topographische

⁸⁶ Die Wahl sei ein serielles Phänomen, bei dem jeder „en tant qu’Autre et par les Autres [als Anderer und durch die Anderen bestimmt] sei: CRD, S. 455, Sartre verweist auch auf die öffentliche Meinung S. 400; KDV, S. 376, 312; vgl. Sartres kritischen Bemerkungen zur Wahl in bürgerlichen Demokratien als seriellem Phänomen auch: Jean-Paul Sartre, „Wahlen, Idiotenfallen“. In: *Plädoyer für die Intellektuellen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986 [1973], S. 480–490; Sartres Alternative ist die Basisdemokratie, die jedoch weder inhaltlich noch formal weiter bestimmt wird. Vgl. dazu: Sartre, Gavi und Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*.

⁸⁷ CRD, S. 455, 456, 459; KDV, S. 376, 377, 381.

⁸⁸ Vgl. oben 8.1. Vgl. auch: „l’assemblée des électeurs, c’était l’unité active comme être-hors-de-soi-dans-la-liberté du rassemblement inerte“ [die Versammlung der Wahlmänner war die aktive Einheit als Außer-sich-sein-in-der-Freiheit der inerten Ansammlung]. CRD, S. 455; KDV, S. 376.

⁸⁹ Vgl. Abschnitt 5.1.2.

⁹⁰ CRD, S. 462; KDV, S. 383; zur „Hodologie“ vgl. auch: Sartre, „Die Transzendenz des Ego“, S. 293; Sartre, *Das Imaginäre*, S. 273; vgl. zum Praktisch-Inerten als Bestimmung der Struktur des Ansammlung und

Gestaltung] hat.⁹¹ die Bestimmung präfabriziert die Differenzierung der Gruppe und das Vorgehen der Truppen.⁹² Die gemeinsame Praxis entsteht also „à partir d'une communauté déjà inscrite dans les choses“ [auf Grund einer schon in die Dinge eingepprägten Gemeinschaft].⁹³ Die Stadt muss, da das Praktisch-Inerte den Handlungsrahmen vorgibt, nach zwei Richtungen hin verteidigt werden – gegenüber den Truppen von Versailles und den Kanonen der Bastille –; zugleich gibt die Bastille die Möglichkeit zur Bewaffnung und präfiguriert damit den weiteren Verlauf: die Eroberung der Bastille.

Der Anlass ist ein Äußerer: Die Truppe um Paris, die die Städter zunächst zu einer passiven, negativen Einheit vereinigt, stellt eine Bedrohung dar. Durch diese externe Negation durch gibt sie jedem Glied der Serie die Möglichkeit, die Serialität zu negieren, d. h. auf eine positive Einheit, die Gruppe, hin zu überschreiten.⁹⁴ In Paris selbst kommt es zunächst zur „effervescence: on court dans les rues, on crie, on se rassemble, on brûle les barrières de l'octroi“ [Gärung: man rennt auf die Straße, man schreit, man versammelt sich, man verbrennt die städtischen Zollschranken].⁹⁵ Diese ist ansteckend, wird nachgeahmt und die Menschen sind durch die „altérité comme révélation immédiate de soi en l'Autre“ [Alterität als unmittelbare Offenbarung seiner selbst im Anderen] verbunden.⁹⁶ Der Andere wird als Gleicher offenbart [révéler]; noch kommt es nicht zu einer praktischen Einheit, denn dann würde man sich als gleicher Anderer enthüllen [se dévoiler]. Man ist noch einander äußerlich und seriell; um eine Gruppe zu bilden, muss die Alterität zur Identität überformt werden. Es handelt sich nicht um eine Identität qua Verschmelzung, sondern um Identität qua vermittelter Wechselseitigkeit der

der Differenzierung der Gruppe-in-Fusion: CRD, u. a. S. 372, 461, 464; KDV, S. 286, 383, 386, vgl. auch FN 29 in 7. Im Fall, dass eine Gruppe von einer anderen Gruppe induziert wird, bedingt die Struktur der einen diejenige der anderen. Die beiden Gruppierungen sind einander das Negativ; Sartre spricht in diesem Fall oder auch, wenn das Praktisch-Inerte die Struktur bedingt, von einer „creux“ [Hohlform/Abdruck]. CRD, S. 513, 519, 531, 593, 676; KDV, S. 440, 447, 460, 530, 623; Catalano spezifiziert, dass der hodologischen Raum ein „space in relation to praxis“ ist. Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 169FN

⁹¹CRD, u. a. S. 463, 486; KDV, S. 385, 411.

⁹²„[L]orsque l'unité pratique de la matérialité environnante constitue la multiplicité, du dehors et négativement, et totalité, l'objectif du tiers se produit [...] comme objectif commune ... il déchiffre la multiplicité sérielles à partir d'une communauté déjà inscrite dans les choses ... idée passive“ [(W)enn die praktische Einheit der umgebenden Materialität die Vielheit von außen und negativ in Totalität verwandelt, entsteht das Ziel des Dritten (...) als gemeinsames Ziel ... er (entziffert) die serielle Vielheit auf Grund einer schon in die Dinge eingepprägten Gemeinschaft ... passiven Idee]. CRD, S. 470; KDV, S. 393.

⁹³CRD, S. 470; KDV, S. 393.

⁹⁴„[L]es troupes comme unité pratiques donnent cette totalité subie [comme collectif de Paris] comme négation en chacun – mais négation possible – de la sérialité.“ [(D)ie Truppen machen als praktische Einheiten diese erlittene Totalität zur Negation – zur möglichen Negation – der Serialität in jedem]. (CRD, S. 457–8; KDV, S. 379). Zur negativen und positiven Einheit vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 172.

⁹⁵CRD, S. 457; KDV, S. 378. Sartre schreibt, dass dieses Phänomen nur unzureichend mit „Ansteckung, Nachahmung usw.“ bezeichnet sei. Das ist insofern schlüssig, als die Nachahmung ein serielles Phänomen ist. In diesen Phänomenen wird die Identität, die der Alterität zugrunde liegt, in Passivität erfahren. In der Gruppe dagegen wird die Alterität rückverinnert und so die Identität reaktualisiert. Ebenso wie die Serie können wir den Naturzustand als Zustand der Alterität auffassen, in der affektive Nachahmung herrscht. Diese „imitation affective“ erörtert Matheron daher zunächst vor der eigentlichen politischen Theorie bzw. der gesellschaftlichen Vermittlung der Affekte. Vgl.: *IeC*, S. 150ff, zur „effervescence“ vgl. S. 149, 402, 414, 444.

⁹⁶CRD, S. 457; KDV, S. 378, ich übersetze „Offenbarung“ statt „Entdeckung“. Sartre spricht auch von der „altérité de quasi-réciprocité“ [quasi-wechselseitigen Alterität]. Vgl.: CRD, S. 457; KDV, S. 378.

Bedingtheiten oder eben um eine Gleichheit.⁹⁷ Dann wird ein Perspektivwechsel induziert, und man enthüllt sich im Anderen „comme *soi-même*“ [als *sich selbst*].⁹⁸

9.2.2 Der 14. Juli

Die ersten Zusammenstöße mit Regierungstruppen führen zum Plündern von Waffen. Die Knappheit an Waffen erzeugt für alle einen Druck, sich selbst Waffen zu verschaffen, bevor es die Anderen tun; dieser Prozess wird von der seriellen Nachahmung und Ansteckung verstärkt. Da es sich um eine „*conduite collective*“ [kollektive Verhaltensweise]⁹⁹ handelt, wird es als „*activité passive*“ [passive Aktivität]¹⁰⁰ erlebt: die Handlung ist seriell und damit passiv. Die Plünderungen selbst sind zwar keine Gruppenaktion und damit keine Gruppe für-sich, denn „*l’unité est ici encore ailleurs, c’est-à-dire passé et future*“ [die Einheit ist hier noch *woanders*, das heißt vergangen und zukünftig].¹⁰¹ Vom Ergebnis her und für die Königstruppen handelt es sich aber bereits um eine Gruppe; sie evoziert eine „irreversible“ [unumkehrbare]¹⁰² Faktizität. Die Bewaffnung eröffnet neue Möglichkeiten in der Zukunft. Die Vergangenheit wird überschritten (*dé-passer*), um in die Zukunft zu schreiten (*à-venir*). Noch in Passivität hat sich damit, zumindest von außen betrachtet, der Übergang von der seriellen zur Gruppenaktion vollzogen.

Da der Vorgang vom König bzw. von dessen Truppen induziert wird und dieser damit die Aufhebung der Entfremdung bedingt, schreibt Sartre: „*[L]e peuple de Paris s’est armé contre le roi. Autrement dit, la praxis politique du gouvernement aliène les réactions passives de sérialité à sa liberté pratique*“ [(*D*)as Volk von Paris hat sich gegen den König bewaffnet. Mit anderen Worten, die politische Praxis der Regierung entfremdet die passiven Serialitätsreaktionen in ihre praktische Freiheit].¹⁰³ Die Zirkularität der dialektischen Erfahrung hat uns gezeigt, wie die Aktivität zunächst in Passivität entfremdet wird; im übertragenen Sinne wird nun die Passivität selbst in Aktivität oder Freiheit zurückentfremdet. Dieselbe Struktur lässt sich bei der Veränderung der Identität in Alterität und deren Aufhebung in Identität ausmachen: die Identität wurde zur vertikal-individuellen und horizontal-zwischenmenschlichen Alterität und muss nun in die Identität der Bedingtheit der Gruppenmitglieder aufgehoben werden.

Wirkliche Freiheit gibt es freilich nicht im Modus der Vergangenheit, sondern im Entwurf in die Zukunft. Daher muss die Gruppenaktion weiter bestimmt werden. Sartre

⁹⁷Vgl. unten FN 157.

⁹⁸CRD, S. 458; KDV, S. 379; Catalano macht „a radical alteration of the individual’s praxis“ aus, wenn die individuelle zur gemeinsamen Praxis wird. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 177. zum Perspektivwechsel vgl. den Übergang zur dritten Erkenntnisart in der Ethik: Ethik, E5p21ff; und: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54 und 7.

⁹⁹CRD, S. 458; KDV, S. 380.

¹⁰⁰CRD, S. 458, 459; KDV, S. 380, 381.

¹⁰¹CRD, S. 459; KDV, S. 380. In der eigentlichen Gruppenaktion ist „le décalage de la temporalité“ [die zeitliche Verschiebung] irrelevant. (CRD, S. 479; KDV, S. 403) Die Gruppe hebt die drei zeitlichen Ekstasen in der Freiheit wieder auf.

¹⁰²CRD, S. 459; KDV, S. 381. Auch der „serment“ schafft eine „irréversibilité de la temporalisation“ [unumkehrbarkeit der Zeitlichkeit]. Vgl.: CRD, S. 534; KDV, S. 464. Auch die Aktionen der chinesischen Bauern hat den Schein einer Gruppenpraxis.

¹⁰³CRD, S. 459; KDV, S. 380.

macht neben der vergangenen Praxis auch eine aktuelle Praxis der Menge aus. Diese wird nicht nur insofern von außen induziert, als Truppen um Paris zusammengezogen sind, sondern auch, als die Wahlmänner – die passive Einheit der Ansammlung – Milizen ins Leben rufen.¹⁰⁴ Deren Ziel ist es eigentlich, Aufstände des Volkes zu unterbinden; die Sorge der Bevölkerung richtet sich aber gerade nicht horizontal auf die anderen Pariser, sondern vertikal auf die Truppen des Königs. Sartre schreibt: „La contradiction violente de la milice et du peuple, se produisant à l’intérieur de celui-ci, produit la possibilité d’une unité interne comme négation de l’unité d’extériorité.“ [Der Widerspruch zwischen Miliz und Volk, der innerhalb des Volkes entsteht, bringt die Möglichkeit einer inneren Einheit als Negation der Exterioritätseinheit hervor].¹⁰⁵ Einerseits soll die Miliz die Ohnmacht und Trägheit der Serialität der Bevölkerung perpetuieren; andererseits bietet sie der Bevölkerung die Vorlage einer aktiven Einheit und der Negation der Serie.¹⁰⁶ Indem das Volk die passive Einheit, die ihm von außen angetragen wird, beseitigt und erhält (*tollere et conservare*), schafft es eine neue Einheit, die aktiv ist. Paris wird zum Schicksal des Volkes.¹⁰⁷ Man ist von zwei Seiten, den Truppen und der Bastille her bedroht. Die Pariser müssen sich mehr Waffen beschaffen, um sich zu verteidigen. Nun zeichnet das Praktisch-Inerte und sein „hodologischer Raum“ die Handlung der Gruppe vor: „La Bastille [...] dans le cadre de la rareté [des armes] découvre l’exigence première de la liberté commune [...] il faut des armes; or, elles manquent *dans le quartier*, mais elles sont à la Bastille. La Bastille devient l’intérêt commune.“ [Die Bastille offenbart (...) im Rahmen der Knappheit (an Waffen) die erste Forderung der gemeinsamen Freiheit (...) Man braucht Waffen; *im Stadtviertel* fehlen sie, aber es gibt welche in der Bastille. Die Bastille wird zum gemeinsamen Interesse.]¹⁰⁸ Das Volk überschreitet das Schicksal, vernichtet zu werden, indem es sein Interesse an der Waffenkammer der Bastille fasst: Die Bastille wird gestürmt.¹⁰⁹ Indem Sartre hier die Terminologie von Schicksal und Interesse verwendet, die er im Zusammenhang der individuellen Alteration entwickelt hat, macht er deutlich, dass sich in diesem Moment die gemeinsame Befreiung auch und insbesondere als individuelle Befreiung realisiert. Da sich jeder als einzelne Inkarnation aller Anderen auffasst, wird die horizontale Serialität der Serie aufgehoben; damit, dass alle als Gleiche ihr gemeinsames Schicksal negieren, überschreiten sie dann die vertikale Veränderung des

¹⁰⁴ Der Vorgang wird von der „inquiétude des électeurs“ [Unruhe der Wahlmänner] induziert. Die Reminiszenz an Hegels „Unruhe des Begriffs“, die sich hier freilich materiell äußert und die dialektische Bewegung bedingt, wird deutlich. (CRD, S. 459, zur „inquiétude“ auch S. 463; KDV, S. 381, 385, ich übersetze „Unruhe“ statt „Beunruhigung“, um den Kontext mit der dialektischen Bewegung deutlich zu machen.) Der Auslöser ist ein vermeintlicher Betrug: Jacques de Flesselles sollte Waffen zur Verfügung stellen, liefert diese aber nicht.

¹⁰⁵ CRD, S. 460; KDV, S. 382.

¹⁰⁶ CRD, S. 460; KDV, S. 381–2.

¹⁰⁷ „[L]es choses [...] se présentent comme destin“ [die Dinge erweisen sich als Schicksal]. CRD, S. 463; KDV, S. 385, geringfügig abweichende Übersetzung.

¹⁰⁸ CRD, S. 464; KDV, S. 386, ich verwende wieder „Knappheit“; zum gemeinsamen Interesse und der Negation des Schicksals vgl. auch: CRD, S. 528; KDV, S. 457.

¹⁰⁹ Zum „intérêt commune“ [gemeinsamen Interesse] und der Negation der „communauté de destin“ [Gemeinschaft des Schicksals] vgl. auch: CRD, S. 528; KDV, S. 457; auf einer späteren Stufe, wenn die Gruppe sich inert macht und Institutionen schafft, kehrt das Schicksal zurück. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 216.

praktisch-inerten Komplexes.

9.3 Der Dritte: Reflexion auf die Gruppe-in-Fusion

9.3.1 Interiorität/Exteriorität und Immanenz/Transzendenz

Inkarnation: Der Sturm auf die Bastille zeigt, dass sich eine Gruppe aus der Serialität der Ansammlung heraus bilden kann. In dieser wird die Rückläufigkeit der Alterität und das Woanders [ailleurs] zu einer Identität und einem Hier [ici] überformt. Anders als in der Serie, in der die Anderen abwesend sind, sind in der Gruppe alle einander in „présence-absence“ [Anwesenheit-als-Abwesenheit].¹¹⁰ Im Folgenden wird die Rolle des regulativen und regulierten Dritten untersucht; dieser ist die Intelligibilitätsbedingung der Gruppe. Der Dritte vereinigt die Gruppe und ist in sie eingebunden, ohne vollends integriert zu werden. Es gilt zu untersuchen, wie jeder gegenüber der Gruppe zum quasi-Souverän wird und sich damit in einer „tension »transcendance-immanence«“ [Transzendenz-Immanenz-Spannung]¹¹¹ befindet.

Sartre leitet seine Überlegungen zum Dritten ein, indem er sich wieder vom alternativen Modell einer Sozialphilosophie absetzt, das die Individuen in einer höheren Einheit synthetisiert. Eine solche würde den Widerspruch zwischen der Dialektik und der Anti-Dialektik respektive der Einheit und der Alterität aufheben.¹¹² Nach Sartre widerspricht die passive Alterität der seriellen Nachahmung direkt der Identität der Reaktionen auf die Bedrohungssituation.¹¹³ Statt einer Bewegung eines umfassenden Geistes muss die Freiheit der Gruppe auf der Ebene der individuellen Praxen erklärt werden.

Sartre kann nun von „unifier“ [vereinigen] sprechen,¹¹⁴ da wir das Moment der gemeinsamen Freiheit erreicht haben; dagegen hat er im Abschnitt über die Reziprozität nur vom Verbinden [lier] gesprochen, das von außen gestiftet wird.¹¹⁵ Im ersten Fall vermittelt jeder als Dritter die Immanenz der Gruppe, in die er selbst integriert wird; im zweiten Fall verbindet [lier] ein Dritter die Anderen von außen, die passiv bleiben. Da die

¹¹⁰CRD, S. 508; KDV, S. 435; zur abwesenden Anwesenheit bereits: Sartre, *Das Imaginäre*, S. 136. Die Gruppe ist dem individuellen *cogito* als Anwesenheit-bei-sich analog; in der Gruppe ist die Anwesenheit-bei-sich lokal und temporal entfaltet.

¹¹¹CRD, S. 483, 508, vgl. auch S. 479; KDV, S. 407, 435, 402; in der Organisation werden uns statt der „Immanenz“ und „Transzendenz“ die Begriffe „*en deçà*“ und „*au-delà*“ begegnen; in diesen versteinert die Immanenz und Transzendenz: CRD, S. 552; KDV, S. 483. Vgl. auch FN 120 in 3.1.

¹¹²Vgl.: „Il ne s’agit pas ici de concepts et il ne faut pas comprendre que le concept d’unité, d’abord abstraite et négatif, va, par opposition avec le concept d’alterité, se développer en notion concrète d’unification positive.“ [Es handelt sich hier nicht um Begriffe, und man darf nicht glauben, der zunächst abstrakte und negative Einheitsbegriff werde sich zu seinem Gegensatz mit dem Alteritätsbegriff zu einem konkreten Begriff einer positiven Vereinigung entwickeln.] CRD, S. 468; KDV, S. 391. Es kommt nicht, wie nach Hegel, zu einer „Identität von Identität und Nicht-Identität“. Hegel, *Differenzschrift*, S. 95.

¹¹³Catalano schreibt, dass „group praxis resolves [...] that contradiction between each person as a mediating third and all others in their otherness.“ Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 173; Hartmann präzisiert den Widerspruch von jedem Dritten darin, dass er „aktiver Entwurf (... und) serielles Glied des Kollektivs“ ist. Vgl.: Hartmann, „*Sartres Sozialphilosophie*“, S. 136.

¹¹⁴„Mystifiés, aliénés, escroqués, ces libres développements pratiques, source d’impuissance individuelle et sérielle, n’en demeurent pas moins des actions synthétiques en acte, toujours capable d’unifier [...] toute multiplicité“ [Diese freien praktischen Entwicklungen, die, mystifiziert, entfremdet, gestohlen, die Quelle der individuellen und seriellen Ohnmacht sind, bleiben dennoch synthetische Handlungen in Aktion, die immer fähig sind (...) jede Vielheit (...) zu vereinigen.] CRD, S. 469; KDV, S. 392.

¹¹⁵Vgl. FN 245 in 3.2: „[La] reconnaissance effective [...] ne peut que lier sans unifier“ [(Die) tatsächliche Anerkennung (...) kann nur verbinden (...), ohne zu vereinigen]. CRD, S. 231; KDV, S. 126.

Gruppe keine Totalität ist, muss die Vermittlung des Dritten dynamisch rotieren. Der rotierende Dritte ist eine widersprüchliche Figur: Zunächst ist er wegen der praktisch-inerten Anti-Dialektik „liberté aliénée“ [entfremdete Freiheit].¹¹⁶ Wir wissen, dass die Rückläufigkeit der Serie einerseits jede Praxis individuell verändert, sodass jeder gegenüber sich selbst vertikal der absolut Andere ist; andererseits ist jeder in der Serie der horizontal Andere der Anderen.¹¹⁷ Als Mitglied der Gruppe ist jeder ein Teil der Totalisierung gegen die doppelte Serialität und zugleich jenseits der Gruppe, insofern er die Totalisierung transzendent bzw. quasi von außen stiftet.¹¹⁸ „[C]hacun s’y [en poursuivant l’objectif commun] rend à la fois en tant qu’Autre, comme organisateur souverain du champ pratique et comme partie exigée par une totalité.“ [(J)eder (stellt) sich *gleichzeitig* als Anderer, als souveräner Organisator des praktischen Feldes und als ein von einer Totalität geforderter Teil ein.]¹¹⁹ Dazu muss sich jeder Dritte vor dem Hintergrund der Gefahr aus seinem Anderer-Sein losreißen [s’arracher], damit er eine Wechselseitigkeit statt der Alterität vermitteln kann.¹²⁰ Jeder macht sich zum Dritten, vermittelt die Anderen, vereinigt sich mit ihnen, indem er die negative Einheit negiert, und realisiert dabei eine gemeinsame Praxis, die durch den „hodologischen Raum“ präfabriziert ist.¹²¹ Das Praktisch-Inerte gibt zwar die Struktur der Vereinigung vor, aber im Gegensatz zur negativen Einheit der Serie sind die Pariser nicht ein „individu général“ [allgemeines Individuum]¹²² oder „man“. Stattdessen ist jeder eine „Inkarnation“ des Ganzen und schafft sich als Glied neu.¹²³ Die Dritten sind Einzelne der Gruppe, die den Sturm auf die Bastille evozieren, indem sie gemeinsames Handeln vermitteln; als Teil des Ganzen ist jeder „expression du tout“ [Ausdruck des Ganzen].¹²⁴ Da die Mitglieder einander wiedererkennen, fallen Egoismus und Altruismus in eins.¹²⁵ Dazu muss die Reziprozität der Zweierbeziehung im Dritten aufbewahrt (*conservare*) werden, indem die falsche Reziprozität vernichtend überschritten (*tollere*) wird. Dasselbe gilt für die individuelle Praxis: sie wird negiert, also beseitigt und aufbewahrt, indem sie

¹¹⁶CRD, S. 470; KDV, S. 392.

¹¹⁷„[O]n retrouve la réciprocité comme dépendance [...] de chacun [Anm.: verticalement] par rapport à la série et [Anm.: horizontalement] de tous les individus à leur place sérielle par rapport à chacun“ [(M)an stößt wieder auf die Wechselseitigkeit als (...) Abhängigkeit eines jeden (Anm.: vertikal) gegenüber der Serie und (Anm.: horizontal) aller Individuen an ihrem seriellen Platz gegenüber jedem.] CRD, S. 468; KDV, S. 391.

¹¹⁸CRD, S. 471; KDV, S. 394.

¹¹⁹CRD, S. 472; KDV, S. 395.

¹²⁰„Le danger commun [...] arrache chacun à son Être-Autre en tant qu’il est un tiers“ [Die gemeinsame Gefahr (...) reißt vielmehr jeden aus seinem Anderer-sein heraus.] (CRD, S. 470; KDV, S. 392) Diese Stelle erweckt den Eindruck, als würden die Mitglieder der Serie aus der Passivität und nicht einem Akt der Spontaneität Dritte werden. Später wird Sartre in solchen Fällen die selbst-reflexive Bestimmung „s’arracher“ wählen. Vgl. u. a.: „contre le danger commun, la liberté s’arrache à la liberté“ [gegen die gemeinsame Gefahr reißt sich die Freiheit von der Entfremdung los]. (CRD, S. 502; KDV, S. 428) Vgl. auch die De-Situierung, die ebenso im Sich-Losreißen besteht: „dé-situation (s’arracher à une situation trop étroite pour se mettre sur le plan d’une situation plus large)“ [De-Situierung (sich von einer engen Situation losreißen, um sich auf die Ebene einer breiteren Situation zu stellen)]. CRD, S. 604; KDV, S. 542; vgl. später: CRD, S. 668; KDV, S. 614.

¹²¹Vgl. oben FN 90.

¹²²CRD, S. 470, 471; KDV, S. 393, 393, zum Status des Individuums als „allgemeinen Individuums“ in der Serie vgl. 5.1.2. Zur „Inkarnation“ FN 44 oben.

¹²³Vgl. oben FN 44.

¹²⁴Vgl. später: CRD, S. 590 und S. 587; KDV, S. 527, 523.

¹²⁵Vgl. FN 73.

zur gemeinsamen Praxis überformt wird.

Immanenz und Transzendenz: Eine vollständige Integration, die die Praxen in einer Synthese (hin)aufhebt (*elevare*), ist durch Sartres Nominalismus ausgeschlossen. Daher integriert jeder die Anderen, ohne selbst vollständig integriert zu sein.¹²⁶ Die Gruppe ist ihm extern und intern zugleich, und damit steht jede individuelle Praxis in ihr in „tension d’intériorité“ [Interioritätsspannung].¹²⁷ Das gilt freilich rotierend, sodass in jedem ein Widerspruch von Integration und Nicht-Integration entsteht, indem er die Ansammlung totalisiert, ohne selbst Teil der Totalisierung werden zu können.¹²⁸ Jeder ist damit einerseits „limite de la totalisation“ [Grenze der Totalisierung],¹²⁹ und andererseits „souverain“ [*souverän*], wenn er derjenige ist, der die Integration jeweils vollzieht.¹³⁰ Es kommt zu einer „Transzendenz-Immanenz-Spannung“: Indem jeder die Anderen in die Gruppe eingliedert, ist er ihr transzendent; insofern er selbst in die Gruppe eingebettet ist, ist er ihr immanent.¹³¹

Die Transzendenz des Entwurfs kennzeichnet die Freiheit des Individuums in CRD und auch in EN. Qua Transzendenz können die Individuen in der Gruppe autonom werden, denn: „C’est à partir de là que sa propre action comme souverain (unique et commune tout ensemble) se donne des lois en lui et en tous.“ [Damit gibt sich seine Aktion als souveräne (zugleich einzige und gemeinsame) Aktion (...) in ihm und in allen Gesetze.]¹³² Man folgt nicht, wie in der Serie, der fremden Gesetzlichkeit des Anderen, sondern schafft mit den Gleichen eigene Gesetze. Dabei wird ein Dritter gegenüber der Gruppe transzendent, macht einen Vorschlag oder agiert als Vorbild, und die anderen tun es ihm gleich, sodass die individuelle eine gemeinsame Aktion wird; die Transzendenz wird dabei wieder in die Immanenz zurückgeholt. Die eigene Gesetzgebung nicht vom Praktisch-Inerten vertikal oktroyiert, sondern in der Dynamik durch die „vermittelte Wechselseitigkeit“ geschaffen. Die Gesetze sind daher nicht Wert – An-sich-Für-Sich –, der transzendent bleibt, sondern sich realisierendes Für-Sich oder gemeinsame Praxis, die den Aspekt des An-sich-Seins des Wertes ständig neu überschreitet, indem die Transzendenz in der Immanenz neu aufgehoben wird. Sartre macht die Differenz am

¹²⁶ „[L]e tiers [...] réalise ce tout sans y intégrer“. [der Dritte (...) realisiert dieses Ganze, ohne sich in es zu integrieren]. CRD, S. 472; KDV, S. 395 Zur unvollständigen Integration vgl. auch bereits Abschnitt 3.2.

¹²⁷ CRD, S. 476; KDV, S. 399.

¹²⁸ Zur Spannung der Integration: CRD, u. a. 471, 472; KDV, S. 394, 395; und insbes.: „je ne suis ni intégré [...] ni totalement transcendant“ [ich bin weder ganz (...) integriert noch ihr ganz transzendent]. CRD, S. 475; KDV, S. 399.

¹²⁹ CRD, S. 478; KDV, S. 402.

¹³⁰ CRD, S. 473; KDV, S. 396.

¹³¹ „La structure particulière [...] fait de lui [Anm.: le Tiers] l’unification synthétique transcendante [...] et le terme *signifié* dans l’immanence par le mouvement circulaire de sa propre totalisation.“ [Die besondere Struktur (...) (macht) aus ihm (Anm.: den Dritten) die transzendente synthetische Vereinigung (...) und das Glied, das durch die zirkulare Bewegung seiner eigenen Totalisierung in der Immanenz *bedeutet* wird.] (CRD, S. 473; KDV, 396f)

Man ist an die Lehre des „Hen kai Pan“ erinnert: Alles ist in Einem und Eines in Allem. Die Spannung des Pantheismus und des Pan-en-theismus, die bei Sartre anklingt, ist bei Spinoza in der immanenten Freiheit Gottes zugunsten des Pantheismus aufgelöst. (Zur Lehre des „Hen ka Pan“ bei Spinoza: Konrad Cramer. „Schleiermacher, Jacobi, Goethe und Spinoza“. In: *Spinoza – Affektenlehre und amor Dei intellectualis*. Hamburg: Meiner, 2012, S. 33–45.) Die transzendente Dimension des Dritten in der Gruppe würde aufgelöst, wenn sich jeder in der Gleichheit der Freiheit erkennen würde.

¹³² CRD, S. 474; KDV, S. 397.

Beispiel des Stehenbleibens deutlich: als serielles Phänomen bleibt man stehen, weil es die Anderen tun; man ahmt die Anderen nach. Insofern es Aktion ist, gibt und empfängt jeder als der Gleiche den Befehl; die Alterität oder serielle Ansteckung ist als Mittel der Gruppenaktion freilich aufbewahrt (*conservare*).¹³³ Ebenso ebnet die Rotation der Dritten die Transzendenz der Souveränität in der Immanenz ein: „[C]’est une seule et même chose que de s’arrêter et de donner l’ordre“ [es ist ein und dasselbe, stehenzubleiben und den Befehl (...) zu geben].¹³⁴

Wie ist diese Immanenz-Transzendenz-Spannung zu denken, in der jeder die Gruppe integriert und selbst vom Dritten integriert werden muss? Halten wir zunächst fest, dass wir das Problem der Transzendenz in der Immanenz und vice versa schon aus der individuellen Praxis kennen: Dort hat sich die Immanenz entäußert und diese Transzendenz wieder eingeholt. Ein vergleichbares Phänomen herrscht bei der Gruppe, wo sich jeder Dritte als souverän transzendent gegenüber der Gruppe setzt, um schließlich durch die anderen Dritten in die Immanenz reintegriert zu werden. In der individuellen wie in der Gruppenpraxis werden Transzendenz und Immanenz gegenseitig vermittelt.¹³⁵ Der Unterschied besteht darin, dass im Fall des Individuums die Transzendenz in die subjektive Immanenz Subjekts zurückgeholt werden kann, indem das Interioritätsband zur entäußerten Immanenz rückverinnert wird; im Fall der Gruppe dagegen wird die Transzendenz in die Immanenz der Gruppe als Quasi-Subjekt wieder integriert.

9.3.2 Vermittelte Wechselseitigkeit

Zweifache Vermittlung: Durch die gegenseitige Integration entsteht ein „Wir“. Dieses „Wir“ ist nicht eine Summe von „Ich“s – wie bspw. das „Sie“ eine äußere Einheit oder Mehrzahl von „Er/Sie/Es“ ist. Es ist eine synthetische Einheit: „nous, qui est pratique et non substantielle, [est] comme libre ubiquité du moi en tant que multiplicité intériorisée. [...] [I]l y a des *moi-même*“ [Wir, das praktisch ist und nicht substantiell, (ist) wie freie Allgegenwart des Ichs als verinnerte Vielheit. (...) (E)s gibt mehrere Ich].¹³⁶ Wo beim Organismus eine lokale Inhärenz besteht, ist die Gruppe durch ihre temporale Allgegenwart bestimmt und durch eine lokale Immanenz gekennzeichnet, die sich raum-zeitlich fortpflanzen kann. Das Vielheit der Individualitäten ist dabei „n’est pas supprimé mais disqualifié“ [nicht ausgeschaltet, sondern disqualifiziert].¹³⁷ Die „falsche Reziprozität“ der Serie wird in der Gruppe in eine „réciprocité médiée“ [vermittelte Wechselseitigkeit]¹³⁸ überformt. Die Vermittlung begründet die Macht der Gruppe,

¹³³Zum Stehenbleiben vgl.: CRD, S. 458FN, 474, 481; KDV, S. 379FN, 397, 405.

¹³⁴CRD, S. 474; KDV, S. 397.

¹³⁵Vgl. auch: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 173: „Group praxis arises when the transcendent and the immanent coalesce.“

¹³⁶CRD, S. 495, zur „ubiquité“ vgl. auch S. 501; KDV, S. 421, geringfügig abweichende Übersetzung, S. 427. Die gleiche, praktische Einheit entsteht „non pas en moi et en lui mais en nous“ [nicht in mir und ihr, sondern in uns]. CRD, S. 476; KDV, S. 399. Zum „Wir“ in Hegels PG: *Genesis of PS*, S. 69; Hegel, *PG*, Kap. IV

¹³⁷CRD, S. 626; KDV, S. 567.

¹³⁸CRD, S. 476, 479, 481, 493 etc. KDV, S. 400, 403, 405, 419 etc., vgl. FN 196 in 3.2.

indem sie die Alterität aufhebt,¹³⁹ und deren Differenzierung, wenn sie sich organisiert:

„[C]ette médiation est double car elle est médiation du groupe entre les tiers et médiation de chaque tiers entre le groupe et les autres tiers.“ [(D)iese Vermittlung (ist) doppelt, denn sie ist Vermittlung der Gruppe zwischen den Dritten und Vermittlung jedes Dritten zwischen der Gruppe und den anderen Dritten.]¹⁴⁰

Den logischen Grund dieser doppelten Vermittlung liefert Hegels Überlegung über das Verhältnis des Ganzen zum Teil, die Sartre in der Einleitung in einer FN diskutiert hat.¹⁴¹ Erstens vermittelt das Ganze die Teile (T-G-T); zweitens vermittelt jeder Teil das Ganze mit den anderen Teilen (G-T-T). Wir können retrospektiv die zweifache Vermittlung auf die individuelle Praxis anwenden: Die Immanenz wird transzendent, indem sie entäußert wird. Dadurch werden „partielle Totalitäten“ induziert, die wieder rück-verinnert werden. Im Fall der Aktivität der Praxis schafft die Praxis [P] eine bearbeitete Materie (bspw. ein Werkzeug), um vermittels der Materie [M] auf die Materie einzuwirken: P-M-M. Im Fall der Gegen-Finalität und Passivität der Materie verkommt die Praxis zur Vermittlung der Materie: M-P-M

Auf die Gruppe angewendet, bedeutet das: Die Gruppe vermittelt zwischen zwei regulierten Dritten, und ein regulativer Dritter macht sich zur Vermittlung zwischen den Dritten und der Gruppe.¹⁴² Die grundlegende Beziehung des Sozialen ist daher die Dreier- und nicht eine Zweierbeziehung.¹⁴³ Die Reziprozität bedingt oder „*produit*“ [erzeugt] die Gruppe; sie ist ihrerseits von der Gruppe bedingt oder „*permet*“ [erlaubt] diese.¹⁴⁴ Wie die individuelle Praxis gegenüber dem Praktisch-Inerten ist das zwischenmenschliche Verhältnis zirkulierend bedingt-bedingend.

Sartre unterscheidet also zwei Momente der Vermittlung, die zeigen, wieso die Gruppenpraxis zugleich gemeinsam und individuell ist.¹⁴⁵ Im ersten Moment (T-G-T) ist die Gruppe zunächst wie ein Objekt, indem ihre quantitative Mächtigkeit von den Subjekten verinnert wird. Der „*degré de pouvoir*“ [Machtgrad]¹⁴⁶ der Gruppe öffnet damit den Subjekten einen Möglichkeits- oder Sicherheitshorizont, Handlungen auszuführen, die für ein isoliertes Individuum nicht möglich wären.¹⁴⁷ Ihre Macht ist

¹³⁹Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 174.

¹⁴⁰CRD, S. 476; KDV, S. 400. Nach außen ist die Vermittlung der Gruppe ebenso zweifach: durch den Anderen, den Benutzer oder den Feind, zwischen der Gruppe als Objekt und dem Mitglied sowie zweitens durch die Gruppe als Objekt zwischen dem äußeren Anderen und dem Mitglied der Gruppe. Vgl.: CRD, S. 664; KDV, S. 609. Sartre ist vor allem an der inneren Vermittlung als Bedingung von Freiheit gelegen, die gemeinsam und zugleich individuell ist.

¹⁴¹ Vgl. zur Dialektik von Ganzem und Teil: CRD, 164FN, 168, 170; KDV, 49-50FN, 53, 55; und: Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Erster Teil*, §1-15 und §135-7; sowie: Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, I. 2. 3. Kap.3 A. Vgl. bereits FN 39 in 2.3.

¹⁴² Vgl. u. a.: CRD, S. 487, 509; KDV, S. 412, 436.

¹⁴³CRD, S. 476; KDV, S. 399; Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 174; vgl. zum verschiedenen Ausgangspunkt der Sozialität bei einer Zweier- oder Dreierbeziehung: Theunissen, *Der Andere*.

¹⁴⁴CRD, S. 481; KDV, S. 405.

¹⁴⁵ Vgl. auch: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 173-5.

¹⁴⁶CRD, S. 498, vgl. auch 543; KDV, S. 424, 473.

¹⁴⁷ „Le tiers viens [...] comme *pouvoir constituant et constitué*“. [Der Dritte kommt (...) als *konstituierende und konstituierte Macht*]. CRD, S. 478; KDV, S. 402.

Mittel, auf das Anorganische einzuwirken, indem sie eine Vielzahl Dritter koordiniert.¹⁴⁸ Im unvermittelten Verhältnis der „einfachen Wechselseitigkeit“ transzendiert jeder die Pläne des Anderen und verändert dessen Intention. Die Gruppe dagegen vermittelt aktiv und integriert jeden in ein gemeinsames Projekt; die Mitglieder werden einander „transcendant-immanent“ [transzendent-immanent].¹⁴⁹ Der Andere handelt an einem anderen Ort und ist mir damit gegenüber transzendent; da er an meiner Statt für das gemeinsame Projekt agiert, sind wir in unseren Plänen einander immanent. Die Gruppe macht die Dritten zu ihrem ausführenden Organ (T-G-T).

In Bezug auf die Analogie zur Vermittlung der individuellen Praxis (M-P-M) müssen wir festhalten, dass die Relation von Freiheit qua Vermittlung genau umgekehrt ist zur gemeinsamen Praxis.¹⁵⁰ Die individuelle Praxis ist im Moment passiv, in dem die Praxis die Materie vermittelt (M-P-M). Dagegen ist das Individuum in der gemeinsamen Praxis, die die Dritten vermittelt (T-G-T), aktiv; die Dritten planen und machen sich zunutze, dass die Gruppe koordiniertes Handeln ermöglicht. Das Quasi-Subjekt Gruppe wiederum ist passiv.

Kommen wir zur Vermittlung des Ganzen und eines Teiles durch einen Teil (G-T-T): Jeder vermittelt die Anderen und die Gruppe. Als Dritter ist jeder der Gruppe gegenüber in „quasi-transcendance“ [Quasi-Transzendenz]¹⁵¹ und die Anderen und Ich durch ihn der Gruppe immanent. Insofern die Positionen in der Gruppe rotieren, stehen alle in „un rapport rendu et contradictoire de transcendance-immanence“ [einem gespannten und widersprüchlichen Transzendenz-Immanenz-Verhältnis].¹⁵² Es gibt einen „souverain totalisant“ [totalisierenden Souverän], der die vermittelten Dritten zum „souverain totalisé“ [totalisierten Souverän] macht.¹⁵³ Wegen der Rotation sind die Verhältnisse wechselnd und reziprok, weshalb Catalano von einer „*limited sovereignty*“ spricht.¹⁵⁴ Auch hier spielt die An-Erkennnis des Anderen als Gleichen eine grundlegende Rolle: nur als Teile der Gruppe können wir einander als gleiche Souveränität anerkennen und uns so gegenseitig in die Gruppe integrieren.¹⁵⁵ Durch die zweite Vermittlung, die die Transzendenz in der Immanenz hervorhebt, werden Einzelne ausgezeichnet. Daher sehen wir „*rénaître un élément d'altérité propre au statut du groupe*“ [ein dem Gruppenstatus eigenes Alteritätselement entstehen].¹⁵⁶ Gegen diese neue Alterität schafft der Eid, den wir später kennenlernen werden, Stabilität; auf dieser Grundlage wird die Alterität der Identität in eine neue Heterogenität der Funktionen differenziert.

Wir können uns die zweite Vermittlung in Analogie zur individuellen Praxis plausibel

¹⁴⁸Zur Gruppe als Mittel: CRD, S. 487, 295, ... KDV, S. 412, 420, ...

¹⁴⁹CRD, S. 479; KDV, S. 403.

¹⁵⁰Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Gruppe *wie* ein Organismus funktioniert. Das sichert die funktionale Analogie. Catalano schreibt, die Gruppe imitiere das Verhalten des Individuums. Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 183.

¹⁵¹CRD, S. 483; KDV, S. 407.

¹⁵²CRD, S. 483; KDV, S. 407.

¹⁵³CRD, S. 481; KDV, S. 405. Sartre spricht auch von „individus [...] totalisants et totalisés“ [totalisierende(n) und totalisierte(n) Individuen]. (CRD, S. 507; KDV, S. 433). Die aktiv-passive Struktur der Gruppenmitglieder greift er auf, wenn er vom „*conduites organisées et organisatrices*“ [organisierte(n) und organisatorische(n) Verhaltensweisen] spricht. (CRD, S. 512; KDV, S. 440)

¹⁵⁴Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 212.

¹⁵⁵Sartre spricht wieder von „*reconnaître*“ [anerkennen]. CRD, S. 482; KDV, S. 406.

¹⁵⁶CRD, S. 483; KDV, S. 407.

machen: bei ihr wird die Immanenz entäußert und in Transzendenz überformt, um auf andere Teile der Materie einwirken zu können (P-M-M); auch beeinflusst die Transzendenz, die interiorisiert wird, die eigene Immanenz. In der individuellen Praxis kehrt die Alterität, die aus der Entäußerung der Identität in ihr Anders-Sein geschaffen wurde, zur überschrittenen Identität zurück. Im Fall der Gruppe wirkt deren Immanenz, indem ihr gegenüber ein Dritter transzendent wird, an einem anderen Ort auf das Objekt ein, und dessen Handlung wird reinteriorisiert. Wir werden Gleiche und die quasi-subjektive Gruppe tritt als Handelnder auf.¹⁵⁷ Die Dritten dagegen werden zum Instrument der Gruppe, was wir später unter dem Begriff der „Außen-Lenkung“ wieder auffassen werden.

Zur Analogie mit der individuellen Praxis sei noch angemerkt: Das Individuum handelt frei, wenn es Materie vermittelt durch andere Materie bearbeitet (P-M-M), und ist passiv bzw. seine Praxis alteriert, wenn es Forderungen der Materie erfüllt (M-P-M). Für die Schein-Freiheit der Gruppe: Indem die Gruppe als Quasi-Subjekt an die Stelle des Individuums tritt und an die Stelle der Materie die Dritten treten, ist die Gruppe frei, wenn die Dritten die Beschlüsse der Gruppe vermitteln (G-T-T), und die Gruppe ist alteriert, wenn die Dritten die Gruppe nutzen, gemeinsam Aktionen hervorzubringen (T-G-T). Umgekehrt gilt aus der Sicht des Dritten, dass ein Alteritätsmoment herrscht, wenn er die Beschlüsse der Gruppe zu den Anderen Dritten vermittelt (G-T-T), obwohl er sich diese mit den Anderen selbst gegeben hat; wenn sich Dritten die Macht der Gruppe zunutze machen (T-G-T), sind sie hingegen aktiv. Der ambivalente Charakter von Freiheit *der* Gruppe und gemeinsamer Freiheit *in* der Gruppe wird uns in den späteren Kapiteln beschäftigen. Die Alterität wird jedenfalls in der Gruppe vernichtet (*tollere*); andererseits wird sie auch aufbewahrt (*conservare*). Um dieser doppelten Bestimmung gerecht zu werden, müssen wir sagen, dass die Gruppe die Serie in der ‚Gleichheit von Identität und Nicht-Identität‘ aufhebt.¹⁵⁸

Wenn die Rotation versteinert, sodass sich ein absoluter Souverän herausbildet, dann geht die gemeinsame Freiheit zugrunde. Nur die individuelle Freiheit eines Einzelnen wird realisiert. Es kommt damit zu einem Exzess der Transzendenz (T- \tilde{T} -G) und die Gruppe zerfällt in Fremdbestimmtheit. Ein Exzess der Immanenz (T- \tilde{G} -T) dagegen unterdrückt die Dritten und deren vermittelnde Funktion. Die individuelle Freiheit wird einer Freiheit geopfert, die nur vermeintlich gemeinsam ist; dabei wird eine pseudo-dialektische Einheit bzw. ein Hyperorganismus hypostasiert. Damit entfällt die regulative Funktion jedes Dritten, die individuellen Praxis werden nivelliert, die Gruppe verliert ihre Interioritätsvermittlung und die gemeinsame Aktion wird Trägheit.¹⁵⁹ Im ersten Fall

¹⁵⁷ „Il n'est, par la médiation du groupe, ni l'Autre ni l'Identique [...] il est *le même* que moi.“ [Durch die Vermittlung der Gruppe ist er weder der Andere noch der Identische (...), er ist der Gleiche wie ich.] CRD, S. 479, „le même que moi“ auch S. 482; KDV, S. 403, 407. Vgl. auch: „[C]haque même se *fait autre*, ici et là-bas, en tant qu'il est le même partout“. [(J)eder *gleiche macht sich* hier und dort *zum anderen*, insofern er überall der gleiche ist]. CRD, S. 498; KDV, S. 424.

¹⁵⁸Vgl. oben FN 112.

¹⁵⁹Zum Exzess: CRD, S. 492; KDV, S. 417; zur reinen Immanenz und Transzendenz: CRD, S. 508; KDV, S. 435; zu den Begriffen „excès de transcendance“ und der „excès d'immanence“ vgl.: IeC, u. a. S. 350, 390f.

benutzt das Individuum die Gruppe und im zweiten opfert es sich für diese auf.¹⁶⁰

Selbstbewusstsein: Durch das erste Moment der Vermittlung wird eine Macht der Gruppe konstituiert; durch das zweite wird die Handlung realisiert, da die Gruppe durch die einzelnen Praxen ausgeführt werden muss. Durch die Gruppe erschließt sich ein „Feld der Möglichkeit“, das durch eine Serie nicht gegeben wäre und das in einer Gruppenaktion realisiert wird.¹⁶¹ Die Macht des Einzelnen wird erhöht und ein höherer Widerstandskoeffizient kann überwunden werden. Ein Beispiel ist der Bau der Pyramiden, der nicht seriell möglich ist: Die schweren Steine können nur jeweils gemeinsam gezogen werden, nicht jedoch nacheinander oder je ein Stein von einem Individuum in einer größeren Zeit.

Sartre kann nun auch eine Theorie des Selbstbewusstseins und der Anerkennung einholen. Das Bewusstsein kann sich im Praktisch-Inerten weder individuell noch zwischenmenschlich erkennen: Im Abschnitt über die Reziprozität hat Sartre gezeigt, wie sich die individuellen, unkoordinierten Praxen gegenseitig transzendieren. Dies führt zu einem „Kampf um die individuelle Selbstbehauptung“.¹⁶² Ebenso kann man sich im individuellen Verhältnis zur Materie nur in Alterität wiedererkennen, sodass das Selbstbewusstsein entfremdet ist.¹⁶³ Mit der Gruppe geht Sartre zu einer konstruktiven Sozialität über, die nicht auf einem hierarchischen Verhältnis basiert und so eine Gleichheit der Subjekte möglich macht.¹⁶⁴ In der Gruppe ist jeder vermittelt durch die Gruppe die Bedingung der Praxis der Anderen und damit seiner eigenen, denn der Andere bedingt meine Praxis.¹⁶⁵ Bedingen und Bedingt-sein fallen somit in eins.¹⁶⁶ Sartre spricht auch von einer „réciprocité de conditionnement“ [wechselseitigen Bedingtheit].¹⁶⁷ Diese Wechselseitigkeit wird verinnert und man erkennt sich im Anderen wieder:

„Dans le groupe en fusion, le tiers est mon objectivité intériorisée.“ [In der fusionierenden Gruppe ist der Dritte meine verinnerte Objektivität.]¹⁶⁸

Ich erkenne meine Objektivität in der freien Aktion des Anderen als dieselbe wieder. Die Alterität, die durch die Praxis hervorgerufen wird, wird in einer vertieften Identität als

¹⁶⁰Vgl.: CRD, S. 633; KDV, S. 573.

¹⁶¹ Vgl. zum „champ de la possibilité“ des Denkens: DI, u. a. S. 149, 173, 185, ... Desanti macht ein intellektuelles und ökonomisches „Feld der Möglichkeit“ aus, das die Philosophie Spinozas bedingt.

¹⁶²Wir greifen Honneths Wortwahl wieder auf, wenngleich er kaum auf die CRD eingeht. Jedoch deutet er am Ende seines Aufsatzes an, dass die Theorie in CRD gegenüber EN weiterentwickelt wird. Vgl. FN 198 in 3.2.

¹⁶³Vgl. CRD, S. 337FN; KDV, S. 242FN und FN 8 in 6.

¹⁶⁴Dagegen führt bspw. der Hegelsche „Kampf um Anerkennung“ qua Hierarchie gerade nicht zu Selbstbewusstsein; der Knecht erlangt zwar Bewusstsein von Bewusstsein, aber nicht von sich selbst; der Herr dagegen steht einem Bewusstsein gegenüber, das das Biologische dem Geistigem vorgezogen hat.

¹⁶⁵„[L]’unification [...] est à la fois conditionnée dans sa liberté par la libre action et conditionnante comme ma propre liberté [...] au sein de ma *praxis*.“ [Die Vereinigung, (...) ist in ihrer Freiheit durch die freie Aktion bedingt und gleichzeitig innerhalb meiner Praxis als meine eigene Praxis bedingend]. CRD, S. 480; KDV, S. 404. Vgl. auch: CRD, S. 521, 525, 535; KDV, S. 449, 453, 464.

¹⁶⁶Hier spiegelt sich die dialektische Einheit von Egoismus und Altruismus. Vgl. oben FN 73.

¹⁶⁷CRD, S. 523; KDV, S. 451.

¹⁶⁸CRD, S. 479; KDV, S. 403. Vgl. auch: „Et ce conditionnement de moi par tous les tiers [...] c’est précisément ma propre liberté se reconnaissant comme action commune dans et par mon action individuelle“. [Und diese Bedingtheit meiner selbst durch alle Dritten (...) ist gerade meine eigene Freiheit, die sich in meiner individuellen Aktion und durch sie als gemeinsame erkennt]. CRD, S. 480; KDV, S. 404.

Gleichheit aufgehoben. Alle werden einander Gleiche und erkennen ihre Freiheit als solche an, insofern man die eigene Freiheit im anderen Dritten wieder-erkennt.¹⁶⁹ Sartre spricht auch von einer „reconnaissance pratique“ [praktische(n) Anerkennung].¹⁷⁰ Es handelt sich um eine „affirmation ici de ma liberté comme reconnaissance de toutes nos libertés“ [hiesige Affirmation *meiner* Freiheit als Anerkennung aller *unserer* Freiheiten].¹⁷¹ Die Singularität der individuelle Freiheit fasst sich als vielfache, gemeinsame Freiheit auf: unsere Freiheit.

¹⁶⁹Jeder „se reconnaître [...] comme singularité et ubiquité“ [erkennt sich (...) als Einzelheit und Allgegenwart wieder]. (CRD, S. 502, zur „singularité“ vgl. auch S. 503; KDV, S. 428, geringfügig abweichende Übersetzung, S. 429)

¹⁷⁰CRD, S. 504, 615; KDV, S. 431, 553.

¹⁷¹CRD, 510, vgl. auch S. 534; KDV, S. 436, 463.

Teil IV

Gemeinsame Freiheit: Die Gruppe als Subjekt-Objekt

Kapitel 10

Für-Sich-Setzen der Gruppe: Der Eid

Jede Stufe der dialektischen Erfahrung vertieft und bewertet die vorherige neu, indem sie sie aufhebt (*tollere et conservare*). Bspw. wird die individuelle Praxis durch die Serie und die Serialität durch die Gruppe modifiziert, die die Macht der individuellen Praxis ausdehnt.¹ Wir haben in den vorherigen Kapiteln die Entstehung von Gruppen an-sich in der „Apokalypse“ nachvollzogen und auf die Rolle des Dritten in der Genese reflektiert. Damit ist das Befreiungsmoment exponiert, das das Praktisch-Inerte temporär überwindet. Im Eid, den wir in diesem Kapitel untersuchen, kommt es zur Reflexion der Gruppe auf sich selbst, also zu Reflexion für-sich.² Wir werden die doppelte, vermittelte Wechselseitigkeit aufgreifen, die den Eid logisch bedingt, und die Terror-Brüderlichkeit, durch die sich die Gruppe perpetuieren kann. Im nächsten Kapitel werden wir in der organisierten Gruppe das Verhältnis zwischen den Rechten, die qua Eid gewonnen werden, und den Pflichten untersuchen. Diese beschränken und bereichern zugleich die Freiheit. Zudem werden wir Sartres Theorie der sozialen Bestimmung kennenlernen. Es stellt sich die Frage, inwiefern Freiheit Freiheit sein kann, wenn sie nur von der Ohnmacht befreit, oder ob wir in Sartres CRD ebenso eine Theorie der dauerhaften Freiheit finden. Was ist instantiierte Freiheit, die über die Befreiung hinausgeht? Ist Freiheit nur als ein dauerhafter (Gleichgewichts-)Zustand denkbar? Und wie stellt sich ein solcher dar? Die Gruppe jedenfalls wird qua Apokalypse zur Befreiungs-, qua Eid und Organisation zur Freiheits- und schließlich, wenn sie degradiert, zur Unfreiheitsbedingung der Individuen.

¹ Hartmann und auch Catalano weisen ebenso auf die Interaktion und gegenseitigen Modifikation simultaner Strukturen hin: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, u. a. S. 108/117/120; Catalano, *A Commentary on CRD*, u. a. 165.

² Auch Hartmann betont die „Reflexionsstruktur“, die in der sich vereidigenden Gruppe vorherrscht; sie ist noch von einer „Selbigkeit“ ihrer Mitglieder geprägt. Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 152. In der vereidigten Gruppe beginnt sich diese Homogenität zugunsten einer neuen Heterogenität aufzulösen.

10.1 Die ersten beiden Momente des Eides

10.1.1 Die Permanenz der Gruppe

Ebenso wie die individuelle Praxis überschreitet die gemeinsame Praxis das Sein: dieses wird „passé dépassé“ [überschrittene Vergangenheit].³ Die Gruppe wird zunächst „comme moyen“ [als Mittel]⁴ konstituiert, ein konkretes Ziel durchzusetzen; sie würde, weil sie Totalisierung ist, nach gelungener Aktion verschwinden, entweder, indem sie zu einer „synthèse passive“ [passive(n) Synthese] wird, oder weil sie sich wieder in Serialität auflöst,⁵ und unterscheidet sich darin vom Organismus, der seine Handlung überlebt, da sowohl Totalität als auch Totalisierung ist. Im Grunde dient die Gruppe-in-Fusion dazu, sich selbst überflüssig zu machen: da sich die gemeinsame Praxis wie das individuelle *cogito* projektiv entwirft, verschwinden sie, wenn es keine Zukunft mehr für sie gibt. Nach der Aktion, geht die Gruppe zugrunde. Sie „se constitue pour s’anéantir dans son objectivation“ [konstituiert sich, um sich in ihrer Objektivität zu vernichten].⁶ Wenn die Gruppe nicht mehr als ein Mittel sein soll, muss sie sich selbst zum Zweck machen, um zu überdauern: sie „se pose pour soi“ [setzt sich für sich].⁷ Die Gruppen, die *de facto* ihren Akt überleben, machen sich permanent.⁸ Dabei affizieren sie sich mit Inertheit, indem sie die äußere Negation verinnernd negieren.⁹ Die Gruppe muss daher zu einem „nouvel état du groupe“ [neue(n) Zustand der Gruppe] übergehen und konstituiert sich *de jure* – dieser Akt kann freilich formlos bleiben.¹⁰ Sie verändert sich von einer „forme immédiate [... à la forme] réflexive mais permanente“ [unmittelbaren Form (...) zu einer anderen reflexiven, aber permanenten Form].¹¹ Dabei handelt es sich um eine „transformation [...] du groupe-en-fusion en groupe de contrainte“ [Umwandlung der Fusionsgruppe in Gruppe aus Zwang].¹² Das vermittelnde Glied ist der Eid als „*invention pratique*“ [praktische Erfindung],¹³ den es in diesem Abschnitt zu untersuchen gilt. Indem die Gruppenaktion das Praktisch-Inerte überschreitet und die Individuen befreit, negiert sie die Notwendigkeit (*tollere*). Sie bewahrt diese zugleich auf (*conservare*) und überformt sie in eine neue Form der Notwendigkeit zwischen den Mitgliedern der Gruppe, die durch den Eid getragen wird.

³u. a.: CRD, S. 512FN, 513, 515; KDV, S. 439FN, 440, 442.

⁴CRD, S. 487, 513; KDV, S. 412, 440.

⁵CRD, S. 515; KDV, S. 443.

⁶CRD, S. 490; KDV, S. 415–6. Insofern die gemeinsame Praxis sich erzeugt, um sich abzuschaffen, verwendet Sartre in beiden Fällen reflexive Verben [se constitue, s’anéantir].

⁷Vgl. u. a.: CRD, S. 487, 512, 514, 516, 517, 535FN, 541, 546; KDV, S. 411, 439, 441, 444, 444, 464FN, 471, 477.

⁸Vgl.: CRD, S. 514; KDV, S. 441; zur Dauer der Gruppe vgl. auch: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 147–8.

⁹Vgl.: CRD, S. 519; KDV, S. 447. In CRD schreibt Sartre über die Permanenz: „Nous n’avons vu jusqu’ici que deux sortes de permanence: l’une c’est la synthèse inerte de l’inorganique, l’autre c’est l’intégration biologique.“ [Wir haben bisher erst zwei Permanenzarten kennengelernt: Die eine ist die inerte Synthese des Anorganischen, die andere ist die biologische Integration]. CRD, S. 514; KDV, S. 441 Die überlebende Gruppe steht zwischen diesen beiden Arten.

¹⁰CRD, S. 512, vgl. auch S. 529: „changement d’état“; KDV, S. 439, 457.

¹¹CRD, S. 519; KDV, S. 446, geringfügige Abweichung der Übersetzung.

¹²CRD, S. 536; KDV, S. 466, geringfügige Abweichung der Übersetzung.

¹³CRD, S. 519; KDV, S. 446.

Der Eid bedingt die individuellen Freiheit im zwischenmenschlichen Bereich; er ist Rahmen und Grundlage der Praxen.¹⁴ Zur Erklärung des Eides greift Sartre auf seine Beschreibung der „vermittelten Wechselseitigkeit“ zurück.¹⁵ Wir finden auch das „Wir“ der Gruppe wieder, denn im Eid heißt es: „Jurons“ [Schwören Wir!].¹⁶ Einerseits ist damit im Eid eine „dimension de *communauté*“ [*Gemeinschaftsdimension*] artikuliert.¹⁷ Die Subjektivität und die Objektivität des regulierenden und regulierten Dritten bedingen einander.¹⁸ Die Subjekte werden in der Gruppe zu Objekten und vice versa, und ebenso wird die Gruppe Objekt und Subjekt. Andererseits wird im „Wir“ bzw. in dem Akt des Eides das „*principe d'individuation*“ [*Individuationsprinzip*] aufgegeben, weil denselben Eid jeder als gemeinsames Individuum vollzieht.¹⁹ Die Gruppe kann ihre „*praxis passée*“ [vergangene Praxis]²⁰ betrachten, setzt sich damit für-sich und gewinnt durch diese Reflexion auf ihre geschaffene Objektivität ein „*conscience de groupe*“ [*Gruppenbewusstsein*].²¹ Da die unmittelbare Gefahr vorüber ist, muss das gemeinsame Ziel der Gruppe nicht mehr nach außen, sondern nach innen gerichtet sein. Die Spannung [tension], die den Übergang von der Serie zur Gruppe bedingt, muss durch Selbstaffektion aufrechterhalten werden, um der Entspannung [détente] (Auflösung in der Serialität) entgegenzuwirken.²² Die Gruppe reflektiert sich und erfasst sich als „objectif immédiat“ [unmittelbares Ziel].²³ Sie selbst tritt an die Stelle der Präfiguration des Praktisch-Inerten, das die Handlungen der Subjekte vorgeschrieben hat, und wird die „fondement préexistant“ [präexistierende Grundlage].²⁴ Im Übergang von der funktionalen zur praktischen Bedürfnisbefriedigung des

¹⁴ Die vereidigte Gruppe hat eine dreifache Bestimmung: Sie ist „exigence, cadre, fondement de toute *praxis*“ [Forderung, Rahmen, Grundlage jeder Praxis.] Vgl.: CRD, S. 526; KDV, S. 454.

¹⁵ „Le serment est réciprocité médiée.“ [Der Eid ist vermittelte Wechselseitigkeit.] CRD, S. 519; KDV, S. 446. Sartre greift auch die Terminologie des „Gleichen“, der „Allgegenwart“ und des „Hier“ auf. CRD, S. 520; KDV, S. 448.

¹⁶ U. A.: CRD, S. 520; KDV, S. 448.

¹⁷ CRD, S. 521; KDV, S. 448.

¹⁸ Vgl. zur gegenseitigen Bedingtheit im Eid: CRD, S. 521, 523, 525, 535; KDV, S. 449, 451, 453, 464.

¹⁹ CRD, S. 588; KDV, S. 524; zum „Individuationsprinzip“ und dem „Identitätsprinzip“ vgl. bereits: Sartre, *Das Imaginäre*, S. 159ff.

²⁰ CRD, S. 514; KDV, S. 441.

²¹ CRD, S. 514; KDV, S. 441. Freilich hat die Gruppe keine eigentliche Subjektivität und betrachtet nicht die vergangene Praxis; es scheint aber, als habe sie eine solche, und sie agiert von einer bestimmten Stufe der dialektischen Erfahrung an wie ein Organismus. Dieses „Gruppenbewusstsein“ unterscheidet sich daher vom individuellen Bewusstsein, weshalb der Terminus nur im übertragenen Sinne zu gebrauchen ist. Gemeinsam ist ihnen die Struktur des Sich-für-Sich-Setzens. Vgl. FN 150 in 9. Bei Spinoza ist, wegen der Definition des Individuums, alles beseelt; aber nicht alles hat einen menschlichen Geist. Es gibt die *mens* des Menschen und die *anima* der anderen Dinge und Lebewesen (vgl. E2p13c und E2p13c). Analog gibt es bei Sartre eine Reflexion der Gruppe und des menschlichen Individuums, die zu unterscheiden sind. (Bei Spinoza ist das Bewusstsein freilich nicht die Reflexion; wir machen uns hier nur die strukturelle Analogie zwischen *mens-anima* bei Spinoza einerseits und zwei Reflexionsformen bei Sartre andererseits zunutze.) Die reflexive Betrachtung der eigenen Objektivität oder seines An-sich-Seins führt im individuellen wie im zwischenmenschlichen Fall der Serie nur zu einer „Entfremdung der Erkenntnis“ (vgl. FN 8 in 6). Sie kann durch die Aktion der Gruppe aufgehoben und zu einer Selbsterkenntnis überformt werden.

²² Zur „tension“ und „détente“ vgl.: CRD, S. 516; KDV, S. 443.

²³ Vgl. zum „Ziel“ der Gruppe in sich selbst: CRD, S. 513, vgl. auch S. 524; KDV, S. 440, 452. Vgl. zur Reflexion u. a.: CRD, S. 513, 517, 524, 632; KDV, S. 440, 444, 452, 464; zur „Reflexivität“ u. a.: CRD, S. 514, 541; KDV, S. 441, 471. Vgl. auch „groupe réfléchi“ [reflektierte Gruppe] (S. 526/454); „pratique réflexive“ [reflektive Praxis] (S. 532/461, 540/471); „construction réflexive“ [reflektive Konstruktion] (S. 533/462). Im Nationalismus wird die Gruppe zum Sinn der Subjekte. Vgl.: CRD, S. 487; KDV, S. 411.

²⁴ CRD, S. 517; KDV, S. 444.

individuellen Organismus haben wir bereits das Moment des Für-sich-Setzens kennengelernt: Um auf die Materie einwirken zu können, muss sich das Organische anorganisch machen; die Funktion wird entäußert, aber der Organismus bleibt mit dem entäußerten Trägen in Interiorität verbunden. Die Beschreibung der Gruppe ist der des Individuums nachgebildet: Im Für-sich-Setzen entäußert sich die Gruppe und wird träge. Qua Reflexion-auf-sich der Gruppe setzt sie diese Trägheit zu ihrer Interiorität der Totalisierung ins Verhältnis.

10.1.2 Momente des Eides

Der Eid vermittelt dieses Für-sich-Setzen der Gruppe; halten wir zunächst fest, was dieser zu leisten hat: Er ist eine teleologische Realität, die gegen das „*méfiance de l'avenir*“ [Mißtrauen gegenüber der Zukunft] geschaffen wird.²⁵ Das Vertrauen [*confiance*] schafft eine „*immuableté de tous les Autres*“ [Unwandelbarkeit aller Anderen].²⁶ Damit handelt es sich beim Eid um eine „*limitation de ma liberté*“ [Beschränkung meiner Freiheit].²⁷ Wir werden sehen, wie die Beschränkung zur Bedingung der sozialen Freiheit wird.

Zur Erklärung des Eides kommt Sartre auf die Vermittlung qua Dritten zurück. Er schreibt:

„[L]e premier mouvement est de jurer pour faire jurer les Autres, par réciprocité médiée [...] et le deuxième moment de l'opération c'est de jurer pour se protéger contre soi dans les Autres.“ [Die erste Bewegung (...) ist es, zu schwören, um die Anderen schwören zu lassen durch vermittelte Wechselseitigkeit (...). Das zweite Moment der Operation ist es, zu schwören, um sich gegen sich in den Anderen zu schützen.]²⁸

Man ist regulativer Dritter (\tilde{T} -G-T) und regulierter Dritter (T-G- \tilde{T}): Zuerst induziert man als quasi-transzendenter Dritter den Eid, den die Anderen zu leisten haben, um sich in allen Anderen gegen eine zukünftige Alterität zu schützen. Das gilt wegen der Rotation der Dritten in der fusionierenden Gruppe für jeden. Daher wird man selbst immanent und der eigene Eid im Eid des Anderen gestützt; durch die Vermittlung der Gruppe wird man vor der Möglichkeit der eigenen Abweichung bewahrt. Da jeder immer ontologisch oder *de jure* frei ist, kann er seinen Eid zurücknehmen; deshalb muss mich der Andere vor der eigenen Freiheit schützen, indem ich ihn und alle Anderen schwören lasse, um meine praktische Freiheit *de facto* einzuschränken; dasselbe gilt in umgekehrter Weise. An späterer Stelle unterscheidet Sartre die beiden Momente des Eides als „*projet*“ [Plan] und „*serment de l'Autre qui revient à moi*“ [Eid, der zu mir zurückkommt].²⁹ Wir finden damit Anschluss an die Genese vom Natur- zum Staatszustand in Spinozas politischer

²⁵CRD, S. 518; KDV, S. 445.

²⁶CRD, S. 525; KDV, S. 454.

²⁷CRD, S. 525; KDV, S. 453. Vgl. „*limite de ma liberté*“ [Schranke meiner Freiheit] CRD, S. 523, 523, 537, 542, S. 566, vgl. auch später S. 610: „*libre limite de ma liberté*“; KDV, S. 541, 452, 453, 466, 472, 500, 549.

²⁸CRD, S. 522; KDV, S. 449.

²⁹CRD, S. 526; KDV, S. 454.

Philosophie: Matheron zeigt, wie Spinoza seine Theorie von einer „séquence génétique fin-moyens“ (TTP) über eine „séquence régressive effet-cause“ (E) zu einer „séquence génétique cause-effets“ (TP) weiterentwickelt.³⁰ Er unterteilt drei Schritte dieser Genese, die jeweils durch eine „causalité circulaire“ verbunden sind.³¹ Die Momente sind: „désir de coopérer, promesse, transfert“.³² Das letzte Moment ist lediglich die rechtliche Kodifizierung und mit den ersten beiden Momente bereits konstituiert. Der „désir de coopérer“ ist ein vorpolitische Zustand, der durch den „cycle fondamental de la vie interhumaine“³³ zwischen Mitleid, Streben nach Anerkennung, Dominanzstreben und Neid gekennzeichnet ist. Er entspricht der anarchischen Zirkularität, die sich in einer Serie einstellt. Wir haben oben gesehen, wie sich die Mitglieder einer Serie gegenseitig anstecken können. Anders als Sartre berücksichtigt Matheron die Affektion der Serienglieder. Der „désir de coopérer“ führt zum „promesse“ von konformem Verhalten, das wiederum den „désir de coopérer“ verstärkt usw. Bei Sartre wird die serielle Ansteckung durch die Gruppe-in-Fusion zur vereidigten Gruppe vermittelt. Durch den Eid wird das serielle, passive Verhalten in Aktivität überformt. Sartre expliziert die dialektische Zirkularität des Eides, in dem die Ursache – der Wunsch zu kooperieren – erst durch die Wirkung – das Versprechen – gedeckt werden kann:

„1. [...] je m’offrir pour qu’ils s’offrent [...] 2. [...] jurer, c’est donner ce qu’on n’a pas pour que les Autres vous le donnent et que l’on puisse tenir parole“
 [1. (...) ich biete mich an, damit sie sich anbieten (...) 2. (...) Schwören heißt geben, was man nicht hat, damit die Anderen es einem geben und man Wort halten kann.]³⁴

Im ersten Aspekt betont Sartre, dass der regulative Dritte den Eid der Anderen auslöst. Das reflexive Verb weist darauf hin, dass es ein praktisches Verhalten ist. Der zweite Aspekt macht deutlich, dass hier eine ungedeckte Hypothek geleistet wird, die nur eingelöst werden kann, wenn der Andere ihr nachkommt, noch bevor sie einen Grund hat; sie findet ihr Sein erst, nachdem die Anderen sich nach ihr richten, aber existiert schon davor. Sie wird aus dem Nichts der menschlichen Freiheit geschaffen. Den Eid einem Anderen versprechen und ihn einhalten bedingen einander kausal-regressiv; nur „Wir“ können ihn halten.³⁵

Statt einer zeitlichen Genese, in der die Momente nacheinander auftreten, haben wir es

³⁰IeC, S. 328; vgl. auch: Matheron, „Le problème de l’évolution“, S. 206-214; TTP; Ethik; TP.

³¹IeC, S. 330; die „zirkuläre Kausalität“ bringt Matheron den Vorwurf Negris ein, dass er eine „Neigung zur Einführung dialektischer und paradialektischer (...) Schemata“ habe. Vgl.: Negri, *Die wilde Anomalie, Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, S. 272 FN1; Catalano weist im Zusammenhang mit Sartres Diskussion der Entwicklung der französischen Arbeiterklasse im 19. Jahrhundert darauf hin, dass Sartres Argumentation „must be understood dialectically and not as a positivistic cause-effect argument.“ Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 248.

³²IeC, S. 312.

³³Matheron, „L’indignation“, S. 220; vgl.: IeC, Chap. V. III. Ethik, E3p27, 29–31.

³⁴CRD, S. 526; KDV, S. 454. Da die individuelle Praxis konstituierend ist, verwendet Sartre erneut reflexive Verben.

³⁵Sartre fragt: „Comment pourrait-il, en effet, garantir qu’il ne sera jamais l’Autre si d’abord il n’a l’assurance que l’altérité ne lui viendra pas du dehors et malgré lui“? [Wie kann er aber garantieren, daß er niemals der Andere sein wird, wenn er nicht vorher die Versicherung erhalten hat, daß die Alterität ihm nicht von außen und gegen seinen Willen (...) geschieht?] CRD, S. 521; KDV, S. 448.

daher zu tun mit einer Instantiierung einer „temporalité déjà limitée qui contient par avance les serments de tous“ [begrenzten Zeitlichkeit, die im voraus alle Eide aller enthält].³⁶ Die Genese der Serie aus der Gruppe ist damit logisch, nicht historisch beschrieben.³⁷ Der Eid der Gruppe ist eine Struktur, die immer schon das freie, zwischenmenschliche Verhalten der Menschen konditioniert, und Sartre schreibt daher: „Mais il est évident que chez chacun, même avant le serment des Autres, *il est déjà serment.*“ [Aber es ist evident, dass er (der Eid) bei jedem, sogar vor dem Eid der Anderen, *schon Eid ist.*]³⁸

Der Eid folgt der Befreiung, die durch das Moment der Inertheit der Serie zugunsten der Spontanität der Fusion auflöst. Zugleich hebt er diese Moment auf und er ist damit durch den Widerspruch zwischen Freiheit und zukünftiger Bestimmung geprägt: „il faut que cette unité [du groupe] soit comme une synthèse inerte au cœur de la liberté même“ [diese Einheit (der Gruppe) muss wie eine inerte Synthese innerhalb der Freiheit sein].³⁹ Wir werden sehen, wie der Widerspruch der vereidigten Gruppe zwischen Freiheit und Inertheit zur freien Einschränkung der Freiheit im Herzen [au cœur] der Freiheit führt. Indem Sartre die Freiheit mit der dialektischen Entfaltung der Praxis identifiziert, handelt es sich um eine „négation de la dialectique au cœur de la dialectique“ [Negation der Dialektik innerhalb der Dialektik].⁴⁰ Die Freiheit macht sich qua Eid selbst unfrei und bringt sich damit zugleich als Freiheit hervor.

Sartre spricht daher beim Eid auch von einer „foi jurée“ [geschworenen Treue].⁴¹ Der Glaube ist ein widersprüchliches Phänomen.⁴² In EN hat Sartre die „mauvais foi“ [Unaufrichtigkeit] untersucht; in diesem Modus erkennt sich die individuelle menschliche Realität nicht als solche an. Sie begreift sich als entweder vollständig determiniert oder vollständig frei, d. h., sie leugnet entweder ihre Transzendenz oder Faktizität. In CRD greift Sartre mit der „foi jurée“ im Eid darauf zurück; man macht sich zu etwas, was man nicht ist (nämlich inert), um seine Freiheit und die des Anderen zu beschränken. Zugleich wird der Eid wie die Unaufrichtigkeit verinnert und damit die atemporale Bedingung der Handlung. Wenn aber der Eid mit der Unaufrichtigkeit belastet ist, dann stellt sich die Frage, ob man in der Gruppe überhaupt seine volle Freiheit realisieren kann. Es liegt daher nahe, verschiedene gemeinsame Freiheiten zu unterscheiden: Die eine besteht in einer Freiheit unter Be-freien, in der die soziale Rolle ausgefüllt wird, die mit den Rechten und Pflichten in der Gruppe einhergeht. Die andere gemeinsame Freiheit besteht in der Freiheit unter Freien, die nicht aus der Einschränkung von Freiheit hervorgeht; eine solche utopische Gesellschaft wird in CRD nicht konkretisiert. Eine Vorwegnahme würde die zukünftige Gemeinschaft zum Wert machen und die

³⁶CRD, S. 527; KDV, S. 455.

³⁷Vgl. oben 9.1.1.

³⁸CRD, S. 526; KDV, S. 454

³⁹CRD, S. 517; KDV, S. 444, geringfügig abweichende Übersetzung; nach Hartmann ist die Gruppe Subjektivität und hat daher „innerhalb ihrer selbst eine Dialektik von Freiheit und inertia“. Als Objektivität besitzt die Gruppe Macht. Vgl.: Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 152; diese Dialektik macht die Praxis und auch das individuelle *cogito* aus, wenngleich dieses in EN nicht-dialektisch erörtert wird. Vgl.: Sartre u. a., „The Interview“.

⁴⁰CRD, S. 519; KDV, S. 447.

⁴¹CRD, S. 522; KDV, S. 450.

⁴²Zum Glaubensphänomen bereits: Sartre, *Das Imaginäre*, S. 155.

Menschen beschränken: In diesem Sinne ist der Marxsche Gesellschaftsentwurf eine Gesellschaft Befreiter, aber nicht Freier.

Außer auf die „foi“ rekurriert Sartre auch auf die Furcht; diese grenzt er in EN von der Angst ab; mit der Angst wiederum exponiert er das Freiheitsphänomen.⁴³ Die Angst ist intentional auf das Selbst gerichtet; man ängstigt sich vor seiner eigenen Freiheit, die darin besteht, nicht reine Determination zu sein; die Furcht, die nach außen gerichtet ist, induziert die Angst. Sartre gibt in EN das Beispiel eines Bergsteigers: Dieser könnte, wenn er reine Determination wäre, *de facto* nicht vom Weg abkommen, wenn er einen sicheren Schritt beherrschen würde; freilich fürchtet er sich auszurutschen. Die Furcht lässt ihn auf seine Angst stoßen, denn *de jure* ist er ontologisch frei und ängstigt sich so vor seiner Freiheit, nicht bestimmt zu sein und damit fähig, sich hinunterzustürzen. Die Angst ist damit auf der Ebene der ontologischen Freiheit, die Furcht dagegen auf der praktischen Ebene angesiedelt. In CRD greift Sartre die Angst indirekt wieder auf; dort heißt es über einen jungen Kämpfer, er habe „la peur d’avoir peur“ [die Furcht, Furcht zu haben].⁴⁴ Diese Furcht, die seine Freiheit, davonzulaufen, aufscheinen lässt, wird durch den Eid und den Terror negiert. Das zukünftige Verhalten wird determiniert, d. h. eingeschränkt;⁴⁵ im Eid wird man Anderer, als man ist, und die Freiheit zur Notwendigkeit alteriert.

10.2 Terror und Brüderlichkeit

Um die Abweichung in der Gruppe zu verhindern wird eine „nouvelle sorte d’alterité“ [neue Art der Alterität] geschaffen;⁴⁶ die „alterités-nature“ [Natur-Alteritäten]⁴⁷ werden zu einer „altérité-culture“ [Kultur-Alterität] überformt.⁴⁸ Man kultiviert die „natürliche“ Alterität, die das Individuum gegenüber der Materie vertikal und gegenüber den Anderen horizontal verandert; diese wird beseitigt (*tollere*), aber in einer neuen Form erhalten (*conservare*). Im „Milieu der Freiheit“⁴⁹ wird qua Eid ein vertieftes „Milieu der Alterität“ produziert, das sich vom natürlichen „Milieu der Alterität“ qua Serialität unterscheidet: in der ersten Form der Alterität wird die Praxis vermittlels der Rückwirkung der Materie verandert: die Freiheit bringt ihre eigene Alteration hervor. Mit der zweiten Form dagegen schränkt sich die Freiheit qua Freiheit vermittlels einer anderen Praxis ein. Im Eid setzt sich die Freiheit ihre eigene Schranke; diese ist nicht Negation, die nach außen gerichtet wird, sondern Negation nach innen und damit innerhalb einer Totalisierung; sie ist Negation der Negation und so zugleich affirmativ. Das Individuum

⁴³EN, S. 63/97.

⁴⁴CRD, S. 521; KDV, S. 449, ich übersetze „Furcht“ statt „Angst“.

⁴⁵Zur Determination als Einschränkung vgl. FN 76 in 3.1.

⁴⁶CRD, S. 522; KDV, S. 450.

⁴⁷CRD, S. 561FN; KDV, S. 494FN.

⁴⁸CRD, S. 561; KDV, S. 493; ebenso spricht Catalano von einer „cultured alterity“: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 191. Wir haben mit dem konstruktiven zwischenmenschlichen Verhältnis, das das Praktisch-Inerte überschreitet, das Feld der Kultur betreten. Daher wird die Alterität in der Gruppe in eine neue Form gebracht. Vgl. dazu Sartres Unterscheidung von „dialectique-nature“ und „dialectique-culture“ am Ende des ersten Buches: CRD, S. 446; KDV, S. 364.

⁴⁹Vgl. FN 42 in 9.1.

wird damit selbstbestimmend.⁵⁰ Sartre schreibt:

„[C]ette limitation conditionne la possibilité de son libre serment, c'est-à-dire de cette libre limitation dont j'ai besoin pour être libre.“ [Diese Beschränkung bedingt indessen die Möglichkeit seines freien Eides, das heißt dieser freien Beschränkung, die ich brauche, um frei zu sein.]⁵¹

Die individuelle Freiheit schränkt sich ein, um als überformte Freiheit neugeboren zu werden.⁵² Sartre greift auch auf den Begriff der Forderung [exigence] zurück; die Forderung des Praktisch-Inerten bedingt, dass die Praxis sich ihr negativ anpasst. Im Fall der Forderung der Gruppe dagegen kommt sie als „sa liberté en tant qu'autre et comme liberté des Autres“ [seine Freiheit als *Andere* und als die Freiheit der Anderen] zurück.⁵³ Die Freiheit des Anderen ist die eigene, andere Freiheit und vice versa; sie ist kompliziert. Die Wirkung ist allerdings die Gleiche: Die Freiheit passt sich einer präfabrizierten Forderung an.

Wir wissen auch, dass die Alterität die Allgemeinheit bedingt, sodass die Forderung der Freiheit an die Freiheit als seine, aber andere, allgemeine Freiheit zu ihm zurückkommt. Indem die individuelle Freiheit zur gemeinsamen überformt wird und diese im „Milieu der Alterität“ den Status der Allgemeinheit hat, herrscht ein „libre primauté de la liberté de l'Autre sur ma liberté“ [freier Vorrang der Freiheit des Anderen gegenüber meiner Freiheit].⁵⁴ In der Gruppe wird jeder daher verändert, aber nicht unfrei; denn das „être-Autre“ [*Anderer-Sein*] ist in der Gruppe „le même être-Autre“ [das gleiche Anderer-Sein].⁵⁵ In der Serie ist jeder der Andere des Anderen, da er wegen der praktisch-inerten Alteration Anderer als er selbst ist; in der vereidigten Gruppe sind alle die gleichen Anderen.

Wir haben zwei Momente des Eides kennengelernt: erstens den Plan und zweitens den Eid der Anderen, welcher seinerseits meinen Eid bedingt. Sartre schreibt, dass der Eid der Anderen zu mir zurückkehrt [revient].⁵⁶ Im Eid kommt aber auch meine Freiheit als andere, aber gleiche Freiheit zu mir zurück. Sartre spiegelt die Zirkularität des Eides anhand der Begriffe Freiheit und Sicherheit. Das Individuum verschafft sich die Sicherheit, dass es sich frei entfalten kann. Sartre schreibt:

„Il faut le [serment] définir comme la liberté de chacun assurant la sécurité de tous pour que cette sécurité revienne en chacun, comme sa *liberté-autre*, fonder à titre d'indépassable exigence sa libre appartenance pratique au groupe.“ [Er (der Eid) ist daher zu definieren als die Freiheit eines jeden, die die Sicherheit aller sichert, damit diese Sicherheit in jedem als seine *andere*

⁵⁰ Vgl. auch: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 169.

⁵¹ CRD, S. 525, zur „freien Einschränkung“ vgl. auch S. 547, 566 und insbes. S. 581FN, 620; KDV, S. 453, 477, 500, 517FN, 549. Oben (FN 27) hat Sartre nur von „Schranke“ gesprochen; nun ist von einer „freien Einschränkung“ der Freiheit die Rede.

⁵² Zur Neugeburt vgl. unten 10.3.

⁵³ CRD, S. 524; KDV, S. 453.

⁵⁴ CRD, S. 532; KDV, S. 461.

⁵⁵ CRD, S. 533; KDV, S. 462.

⁵⁶ Vgl.: CRD, S. 525; KDV, S. 453.

Freiheit zurückkommt, um in Form einer unüberschreitbaren Forderung seine freie praktische Zugehörigkeit zur Gruppe zu begründen.]⁵⁷

Was aber stützt diese Zirkularität der wechselseitigen Bedingtheiten, bzw., was macht, dass der Eid das zukünftige Verhalten tatsächlich festlegt? Wie schafft er die Sicherheit, dass der Andere Mitglied der Gruppe bleibt, wenn doch jedes Individuum aus freien Stücken die Gruppe verlassen kann? Sartre präzisiert freilich, dass der Eid nur dazu dient „à hausser le seuil“ [*die Schwelle zu heben*], dass eines der Mitglieder die Gruppe verrät.⁵⁸ Er führt den „Terreur“ [Terror] als „force adhésive“ [Adhäsionskraft] auf die praktischen Freiheiten ein.⁵⁹ Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass Sartre „Terreur“ groß schreibt, was darauf zurückzuführen ist, dass er den Terror anhand der französischen Revolution exemplifiziert und dieser damit einen historischen Bezug hat; wie das Moment der Befreiung wird dasjenige der Dichotomie von Freiheit und Entfremdung in der Gruppe anhand der Entwicklung nach 1789 dargestellt. Der Bezug ist jedoch ein doppelter, denn auch der XX. Parteitag der KPdSU von 1956 hat die Säuberungen und den „Großen Terror“ Stalins durch Chruschtschows Rede offenbart. Darüber hinaus ist der zweite Teil der CRD von einer Auseinandersetzung mit der Sowjetunion im 20. Jahrhundert geprägt. Außerdem entwickelt sich die Gruppe, wenn sie degradiert, zur Versteinering und lässt einen Personenkult entstehen; auch das deutet auf die Auseinandersetzung mit der Sowjetunion hin.⁶⁰

Wenn der äußere Anlass entfällt, weil die gemeinsame Aktion abgeschlossen ist, muss die Gruppe auf sich selbst einwirken, damit die „Schranke der Freiheit“ Macht erhält.⁶¹ Die Gruppe verinnert dann die äußere Furcht vor dem Gegner oder der Bedrohung durch das Praktisch-Inerte, hypostasiert diese in die Immanenz und macht sie zu einer inneren Furcht: den Terror.⁶²

Im Kontext mit dem Beispiel des Sturms auf die Bastille hat Sartre bereits geschrieben: „[L]a Terreur était la motivation profonde c'est-à-dire que [...] elle caractérisait le projet en tant qu'elle était dépassée et conservée.“ [Der Terror war die eigentliche Motivation, das heißt, (...) es war der Terror, der den Plan kennzeichnete insofern er überschritten und aufgehoben war.]⁶³ Der Terror ist also schon im ersten Moment, dem Plan,

⁵⁷CRD, S. 527; KDV, S. 455. Vgl. zur Zirkularität von Freiheit und Sicherheit auch die Verschiebung des Zweckes des Staats in Spinozas politischer Philosophie: im TTP expliziert er, dass das Ziel des Staates die Freiheit sei (TTP Kap. 20 S. 301); im TP dagegen sagt er, dass die Tugend des Staates die Sicherheit ist (TP I §6). Spinoza hat wohl – u. a. durch die äußere Entwicklung der holländischen Gesellschaft und das „rampjaar“ von 1672 – erkannt, dass die Sicherheit die Bedingung der Freiheit ist. Zugleich bedingt die Freiheit die Sicherheit, da nur Freie langfristig gesetzestreu handeln; Unfreie dagegen übertreten Gesetze, sobald die äußere Furcht vor der Strafe entfällt.

⁵⁸CRD, S. 542; KDV, S. 472.

⁵⁹CRD, S. 528; KDV, S. 456. Qua Terror kommt es zu einer „radical modification“ der zwischenmenschlichen Beziehung. Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 182; zum Begriff der „radikalen Modifikation“: Sartre, *Das Imaginäre*, S. 117, 118.

⁶⁰Indem Sartre die französische Revolution damit in den Kontext der Sowjetunion stellt, muss man die Frage aufwerfen, welches Bild Sartre von den beiden Revolutionen hat. Das anarchische Moment der Befreiung scheint noch positiv, aber eine Freiheit der Gruppe verkommt in den Folgejahren zur Unterdrückung der Freiheit.

⁶¹Zur „action du groupe sur lui-même“ vgl. u. a.: CRD, S. 527, 529, 532; KDV, S. 456, 458, 462.

⁶²Vgl. auch: Gorz, „Sartre and Marx“, S. 47: „Terror [... is the] violence both against the Other and against the 'selves'“.

⁶³CRD, S. 485; KDV, S. 410, geringfügige Abweichung der Übersetzung.

impliziert, denn er begleitet die Gruppe seit ihrer Fusion.⁶⁴ Zweitens haben wir gehört, dass die Gruppe-in-Fusion von einem unmittelbaren zu einem reflexiven Status übergeht. Da „[l]’origine du serment [...] c’est la peur“ [der Ursprung des Eides die Furcht (ist)] und wenn die Gefahr abnimmt, muss die Furcht zu einer „peur réflexive“ [reflektive(n) Furcht] überformt werden.⁶⁵ Der Eid ist daher „[u]ne libre tentative pour substituer la peur de tous à la peur de soi et de l’Autre en chacun et par chacun“ [(e)in freier Versuch, an die Stelle der Angst vor sich selbst und vor dem Anderen in jeden und durch jeden die Angst vor allen zu setzen].⁶⁶ Indem die Gruppe sich für sich setzt, setzt sich auch die Furcht für sich und transformiert den äußeren Terror zu einem reflexiven und inneren. Wir holen damit die zweite „vermittelte Wechselseitigkeit“ (T-G-T) ein. Der Eid perpetuiert auch die Negation der Notwendigkeit. Wir erinnern uns, dass der äußere Terror der Grund für die Befreiung von der Notwendigkeit war; auch haben wir gesehen, dass die Gruppe-in-Fusion als Negation der Serie und des praktisch-inerten Feldes geschaffen wird; dabei hat die Freiheit die Notwendigkeit aufgehoben, in die sie sich selbst in Interaktion mit der Materie verstrickt hat.⁶⁷ Auch dieser Prozess wird im Eid vertieft und umgekehrt: „La Terreur [...] c’est la violence de la liberté commune contre la nécessité“ [Der Terror (...) ist die Gewalt der gemeinsamen Freiheit gegen die Notwendigkeit].⁶⁸ Durch den Terror, der dem Eid folgt, wird die Freiheit mit der Notwendigkeit verschränkt, sodass die Freiheit zur freien Notwendigkeit oder notwendigen Freiheit wird.

10.3 Menschwerdung des Menschen

10.3.1 Recht und Pflicht

Die Alterität bedingt den Terror; doch was ist der Grund der neuen Freiheit? Wir haben gesehen, dass die „Beschränkung der Freiheit“ nicht negativ, sondern als Negation der Negation affirmativ ist und damit einen Raum für Freiheit schafft.⁶⁹ Wie im Fall der individuellen Praxis, in dem dem Interesse als Gegenbegriff das Schicksal beigeordnet ist, gibt es ein Komplement zum Terror: die Brüderlichkeit [fraternité]. Brüderlichkeit *und* Terror sind Ausdruck der gemeinsamen Freiheit, während Interesse und Schicksal Struktur der individuellen Unfreiheit sind. Aus diesem Grund gilt in der Gruppe: „ils vivent [...] leur liberté fondé [...] comme leur être-dans-le-groupe et leur être-dans-le-groupe comme *l’être* de leur liberté“. [Sie erleben (...) ihre *begründete* (...) Freiheit als ihr In-der-Gruppe-sein und ihr In-der-Gruppe-sein als *das Sein* ihrer

⁶⁴Sartre spricht daher vom „ré-invention“ [Wiedererfindung] und „redécouverte“ [Wiederentdecken] des Terrors. (CRD, S. 529/30; KDV, S. 458/9)

⁶⁵CRD, S. 528; KDV, S. 457.

⁶⁶CRD, S. 531; KDV, S. 460; Matheron spricht von einer „discipline collective“: *IeC*, u. a. S. 326.

⁶⁷Vgl. FN 91 in 4 und FN 71 und 29 in 8.2.

⁶⁸CRD, S. 529; KDV, S. 458. Vgl. auch: „La Terreur est [...] pouvoir en chacun et en tour de la liberté sur la nécessité“. [Der Terror ist (...) in jedem und in allen Macht der Freiheit über die Notwendigkeit]. CRD, S. 533; KDV, S. 462. Und: „[L]a terreur est juridication: [...] le fondement permanent de chaque liberté soit négation violente de la nécessité“. [(D)er Terror ist Rechtsprechung: (...) die permanente Grundlage jeder Freiheit (ist) die gewaltsame Negation der Notwendigkeit]. CRD, S. 540; KDV, S. 469.

⁶⁹Vgl. oben FN 51.

Freiheit].⁷⁰ Wir erkennen den Widerspruch wieder, den die Freiheit in Spannung zur kultivierten Alterität in der Gruppe annimmt: Sie ist vertiefte Freiheit und hat sich zugleich selbst beschränkt, indem sie Sein statt Existenz wird.

Der Grund der Sicherheit ist der Terror und der der Freiheit die Brüderlichkeit. Alle versprechen, dass abweichendes Verhalten sanktioniert wird, und schaffen damit ein Recht der Gruppe auf ihre Dritten.⁷¹ Das Recht der Menge übersteigt die Macht jedes Einzelnen; es wird „absolutes Recht“ der Gruppe.⁷² Der Terminus „absolutes Recht“ ist irreführend, da dieses durch den Eid bedingt wird und damit relativ zu den Vereidigten ist. In der vereidigten Gruppe jedoch präexistiert es als unbedingter Rechtsanspruch gegenüber allen. Noch handelt es sich um eine „pouvoir diffus de juridiction“ [diffuse Rechtssprechungsmacht].⁷³ Indem das „absolute Recht“ transzendent ist, wird eine Heterogenität an die Stelle der Homogenität der Wechselbeziehungen der Dritten eingeführt;⁷⁴ diese Heterogenität wird in der Organisation und Differenzierung der Funktion vertieft.⁷⁵ Ein Souverän, der sich die Rechtssprechung aneignet und gegenüber der Gruppe heterogen wird, kann sich absolut setzen und die Freiheit der Anderen entfremden.

Die fusionierte Gruppe hat sich durch das Recht eine „*force d'inertie* [...] comme la *persévérance*“ [Trägheitskraft (...) als Beharrung] verschafft.⁷⁶ Vergleicht man die Gruppe mit einer Flüssigkeit, dann geht sie durch den Eid vom flüssigen langsam zum festen Zustand über, indem sich Kristallisationskerne bilden, wo sie auseinanderzubrechen droht; um dem vorzubeugen, schafft sie Institutionen und wird fest.

Zur Komplementarität von Terror und Brüderlichkeit kommt diejenige von Recht und Pflicht hinzu: Mit jedem Recht auf etwas geht eine Pflicht zu etwas einher.⁷⁷ Sowohl Terror und Brüderlichkeit als auch Recht und Pflicht kommen vermittels der Gruppe als andere auf das Individuum zurück (T-G-T). Sartre vergleicht das Recht daher mit dem Heiligen [sacre], das „pouvoir surhumain et pétrifié“ [übermenschliche und versteinerte Macht],⁷⁸ d. h. praktisch und inert zugleich ist. Es entspricht damit dem Wert im individuellen Bereich. Wenn das Recht hypostasiert wird, dann wird man diesem gegenüber entfremdet; eine freie Gemeinschaft dagegen reflektiert ihr Recht und entwickelt es weiter.

In der vereidigten Gruppe herrschen also Terror und Brüderlichkeit. Damit man einander

⁷⁰CRD, S. 533; KDV, S. 462, vgl. oben FN 39.

⁷¹Später schreibt Sartre: „Le droit et le pouvoir naissent du serment et de la fonction“. [Das Recht und die Macht entstehen aus dem Eid und der Funktion]. CRD, S. 656FN; KDV, S. 601FN.

⁷²„[L]a transcendance est présente dans le groupe assermenté, comme droit *absolu* de tous sur chacun“ [(D)ie Transzendenz in der vereidigten Gruppe (wird) als absolutes Recht aller auf jeden gegenwärtig]. (CRD, S. 531; KDV, S. 460).

⁷³CRD, S. 539; KDV, S. 469.

⁷⁴Vgl.: CRD, S. 540; KDV, S. 470.

⁷⁵Vgl.: CRD, S. 448FN; KDV, S. 479FN.

⁷⁶CRD, S. 534; KDV, S. 463; bei Spinoza wird die Trägheitskraft dem allgemeineren *conatus*-Prinzip untergeordnet. Es ist zu beachten, dass die Verschiebung der Trägheitskraft, die auf Korpuskel anzuwenden ist, zum *conatus*, der für alle Entitäten gilt, eine Entwicklung in Spinozas Philosophie seit der „Kurzen Abhandlung“ (KA) ist. Vgl. dazu: Matheron, „Le problème de l'évolution“, insbes. S. 216-7.

⁷⁷Sartre wird die Pflicht zur Form einer vertieften Freiheit in der organisierten Gruppe machen. Zu Recht und Pflicht vgl. u. a.: CRD, S. 532, 536, 538, 547; KDV, S. 461, 466, 468, 478.

⁷⁸CRD, S. 540; KDV, S. 470.

Bruder ist, muss man in der Gruppe geboren werden; und insofern die Gruppe durch die Mitglieder erschaffen wird, sind die Brüder zugleich ihre eigenen Väter.⁷⁹ Bruder- und Vätermord an den Abweichlern straffen die Bande der Gruppe.⁸⁰ Qua Gruppe bedingt jedes Mitglied „sa propre naissance d’individu commun“ [seine eigene Geburt als gemeinsames Individuum].⁸¹ In und durch die Gruppe überschreitet das Individuum seine individuelle auf die gemeinsame Freiheit hin, indem es die individuelle Freiheit einschränkt (*tollere*) und aufbewahrt (*conservare*). Sartre spricht auch vom „commencement de l’humanité“ [Beginn der Menschlichkeit]⁸² und einem „sous-humanité“ [Unter-Menschentum]⁸³, das man ablege.⁸⁴

Neben der Neugeburt macht sich Sartre wie im Fall der „Apokalypse“ eine religiöse Metaphorik zu Nutze. Seine Beschreibung der Gruppe ähnelt derjenigen religiöser Gemeinschaften: bspw. kann man die Taufe im Christentum einerseits als Reinigung von der Erbsünde, aber eben auch als (Neu-)Geburt als Christ auffassen. Indem Sartre die Geburt in die Gruppe mit dem religiösen Kontext in Verbindung bringt, gewinnt er Anschluss an die Konversion aus EN. Durch die Vereidigung in der Gruppe wird eine Konversion reflexiv erfasst, die durch die Fusion in der Gruppe induziert ist. Das Präfix „Ko-“ verweist bereits auf das Zwischenmenschliche und die Aufnahme in eine neue Gemeinschaft; die Theorie der Konversion aus EN erfordert daher, dass EN sozial weiterentwickelt wird.

⁷⁹ „Nous sommes frères en tant qu’après l’acte créateur du serment nous somme *nos propres fils*“. [Wir sind Brüder, insofern nach dem schöpferischen Akt des Eides wir *unsere eigenen Söhne* sind]. (CRD, S. 535; KDV, S. 465)

⁸⁰ Zum Vätermord als Neuordnung der Herrschaft einer Gruppe vgl.: Sophokles. *König Ödipus*. Stuttgart: Reclam, 2002; zum Brudermord als Beginn eines Konfliktes innerhalb einer Gruppe vgl.: Sophokles. *antigone*. Stuttgart: Reclam, 2013; vgl. auch: TP, S. VII. 23; Matheron1988.

⁸¹ CRD, S. 536; KDV, S. 466. Vgl. auch „sa nouvelle naissance“ [seine Wiedergeburt] (S. 537/466, 669/616) und „la naissance est serment dans la mesure exacte où le serment est naissance“ [der Eid ist Geburt in genau dem Maße, wie die Geburt Eid ist] (S. 581/517). Vgl. schließlich: „naître au groupe“ [in der Gruppe geboren] (S. 603/541).

⁸² CRD, S. 535; KDV, S. 464.

⁸³ CRD, S. 533; KDV, S. 463.

⁸⁴ Auch spricht Sartre von „l’humanité“ [der Menschlichkeit]. (CRD, S. 535; KDV, S. 464) Und einige Seiten später schreibt er, dass nichts „*chaleureux*“ [herzlicher] sei, als eine autoritäre Partei. (CRD, S. 538; KDV, S. 468) Damit möchte er möglicherweise auf die Parti Communiste Français verweisen. Deren journalistisches Sprachorgan heißt „L’Humanité“ und Sartre übt verschiedentlich Kritik an deren Umgang mit Mitgliedern, die von der offiziellen Linie abweichen. Vgl. vor allem im ersten Drittel in: Sartre, Gavi und Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*.

10.4 Selbstaffektion der Gruppe und Freiheit

Der Eid und die freie Einschränkung der Freiheit bietet die Möglichkeit der Differenzierung in Funktionen, in der die Mitglieder soziale Freiheit gewinnen. Die Differenzierung innerhalb der Gruppe geht aus der Selbstaffektion der fusionierenden Gruppe hervor. Diese hat ihren Grund in der „vermittelten Wechselseitigkeit“, die wir oben untersucht haben.⁸⁵ Ist die Gruppe vereidigt und damit ihre Totalisierung verstetigt, dann führt eine fortgesetzten Einwirkung der Gruppe auf sich selbst [action sur soi] zur Organisation.⁸⁶ Sartre schreibt, dass „[la] praxis du groupe est d’effectuer sans cesse sa propre réorganisation c’est-à-dire d’intérioriser sa totalisation objective [...] et de dépasser du même coup ce remaniement vers des objectifs nouveaux.“ [die Praxis der Gruppe darin besteht, ständig ihre eigene Reorganisation zu bewerkstelligen, das heißt, ihre objektive Totalisierung (...) zu verinnern (...) und gleichzeitig diese Umgestaltung auf neue Ziele hin zu überschreiten.]⁸⁷ Die Gruppe, die sich im Eid für-sich setzt, schafft sich neue Ziele, um sich zu rechtfertigen, und bearbeitet sich im Hinblick auf diese neuen Zwecke; sie ist desto mächtiger, je differenziert er ist.⁸⁸ Die Gruppe aber wirkt nur vermittels ihrer Mitglieder auf den äußeren Gegenstand ein.⁸⁹ Im Zusammenhang mit der individuellen Praxis haben wir gesehen, dass sich das Individuum inert machen muss, um auf die Materie einzuwirken; außerdem vergrößert ein Werkzeug die Handlungsoptionen. Auch im Fall der zwischenmenschlichen Freiheit muss die Gruppe qua Inerte auf Inertes einwirken und sich daher selbst inert machen. Die Gruppe affiziert sich mit Inertheit, wenn sie sich vereidigt. Sie ist dann ebenso praktisch und inert wie das Praktisch-Inerte, auf das sie einwirken möchte, und setzt daher der „passiven Aktivität“ des Praktisch-Inerten eine „passivité active“ [aktive Passivität] entgegen.⁹⁰

Durch den Eid werden die individuellen Praxen beschränkt. Die Aufgabe des gemeinsamen Individuums nach dem Eid ist „détermination (donc une limitation) et un enrichissement concret du statut d’assermenté (l’inertie dans la liberté, le droit, etc.)“ [eine Bestimmung (also eine Einschränkung) und eine konkrete Bereicherung des Vereidigtenstatus (die Trägheit in einer konkreten Freiheit, das Recht usw.)].⁹¹ Indem die Macht der Gruppe neue Möglichkeitsräume konstituiert, vergrößert sich einerseits das Recht des Einzelnen, zu wirken; indem qua Eid der individuellen Praxis inerte Schranken gesetzt werden, kommt andererseits jedem eine Pflicht zu, und seine Praxis wird in

⁸⁵ „[L]a réciprocité médiée fonde l’intelligibilité de la différenciation“. [Die vermittelte Wechselseitigkeit begründet die Intelligibilität der Differenzierung]. CRD, S. 511; KDV, S. 438.

⁸⁶Vgl.: CRD, S. 542, zur Einwirkung der Gruppe auf sich selbst vgl. auch S. 513, 527, 544, 560, 570; KDV, S. 472, 440, 456, 475, 492, 504.

⁸⁷CRD, S. 486; KDV, S. 411.

⁸⁸Zur Proportionalität von Mächtigkeit und Differenzierung vgl. auch: Ethik, E2p13s-14; zu Kommentaren zu dieser Stelle vgl.: IeC, chap III, IV; Gilles Deleuze. *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. München: Fink, 1993 [1968], Kap. XIII.

⁸⁹„Le groupe n’agit sur l’objet – médiatement – qu’en tant qu’il s’agit sur soi.“ [(d)ie Gruppe wirkt – mittelbar – auf den Gegenstand nur insofern ein, als sie auf sich selbst einwirkt.] CRD, S. 544; KDV, S. 474.

⁹⁰CRD, S. 546, vgl. auch S. 584; KDV, S. 476, 520. Zur „passiven Aktivität“ und „aktiven Passivität“ vgl. bereits: CRD, S. 213; KDV, S. 106.

⁹¹CRD, S. 546; KDV, S. 476.

determinierte Bahnen gelenkt.⁹² Dadurch wird die Transzendenz-Immanenz-Spannung zur Spannung zwischen Determination und Freiheit der individuellen Praxis vertieft. Sartre bezeichnet die Geburt in der Gruppe auch als „le surgissement de sa liberté et la détermination de celle-ci par elle-même“ [das Auftauchen seiner Freiheit und der Bestimmung dieser durch sich selbst].⁹³ Die Beschränkung des Mitgliedes der Gruppe auf seine Aufgabe ist Selbstbestimmung, die dann zur Autonomie qua Gruppe vertieft wird. Bleiben wir zunächst bei der Funktion, die die Rechte und Pflichten des Individuums in der Gruppe bestimmt und das Subjekt des gemeinsamen Individuums bedeutet. Mathematisch ist eine Funktion $f(x)$ eine Abbildung einer Menge $X = \{x_i\}$ auf eine andere $Y = \{y_i\}$: ($f: x \rightarrow y$); in unserem Zusammenhang ordnet sie dem Mitglied der Gruppe je nach Situation, x_i , eine Aufgabe zu, die es individuell realisiert (Projektion auf y_i). Die Gesamtheit der Funktionen kann man analog zur Mathematik als Funktional bestimmen; das ist eine Funktion, die nicht von Funktionswerten, sondern Funktionen abhängt: $F(f)$. Ein solches Funktional ist die Gruppe. Wir haben die Funktion qua Terror zuerst in ihrer Eigenschaft als negative Beschränkung der Praxis kennengelernt; Selbiges trifft jedoch auch auf die individuelle Praxis zu. Auch sie passt ihre Praxis qua Selbstaffektion an die Forderungen des praktisch-inerten Feldes an. Als Aufgabe innerhalb der Gruppe ist diese Negation jedoch ebenso bereichernd (Negation der Negation der anderen Mitglieder), insofern eine „abstraite possibilité“ [abstrakte Möglichkeit]⁹⁴ eröffnet wird. Es handelt sich daher um eine „limitation enrichissante“ [bereichernde Einschränkung].⁹⁵

Eines der Beispiele die Sartre für die bereichernde Einschränkung der Funktion anführt ist das Flugzeug:⁹⁶ es schafft durch seine Geschwindigkeit ein anderes Empfinden der Zeit und von Entfernungen und ordnet der Crew Funktionen zu.⁹⁷ In einem Notfalls richtet sich ein „impératif créateur“ [schöpferischer Imperativ]⁹⁸ an den Piloten. Dieser muss die Interiorität des Flugzeug nutzen und die allgemeinen Bestimmungen auf seine Einzelentscheidungen hin überschreiten, indem er die Trägheit des Flugzeugs und die verschiedenen Möglichkeiten einer Handlung aufbewahrend überschreitet. In die Gruppe integriert, bleibt der Pilot „*en deçà*“ [diesseits] und indem er als quasi-Souverän seine Funktion frei erfüllt, macht er sich befristet „*au-delà*“ [jenseits] der Gruppe.⁹⁹

Wenn die Gruppe jedem Mitglied eine Funktion zuordnet, dann wird die „homogénéité

⁹² Zur Verschränkung von Recht und Pflicht vgl. u. a.: CRD, S. 532, 547–9, 579, 581; KDV, S. 461, 478–80, 514, 521; bei Sartre gibt es *prima facie* keine naturrechtliche Verankerung zwischen Macht und Recht. Recht ist immer Recht, das sich die Subjekte geben, und entsteht aus dem Eid und der Funktion. Vgl.: CRD, S. 656FN; KDV, S. 601FN; insofern aber jede Praxis im Grunde frei ist, kann man sagen, dass jedem ein Recht auf Freiheit zukommt, wie es qua Naturrecht dem Menschen gegeben ist. Vgl. Spinoza zum Naturrecht und der Verschränkung von Macht und Recht: TTP, Kap. XVI; TP, Kap. 2; leC, chap. VIII.

⁹³ CRD, S. 582; KDV, S. 518.

⁹⁴ CRD, S. 554; KDV, S. 485.

⁹⁵ crd[482, 481, 484]kdv.

⁹⁶ CRD, S. 550–2; KDV, S. 481–3.

⁹⁷ Vgl. auch: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 188: „[T]ools and techniques give the context of temporality of praxis. The speed of thought as well as action, the temporality of the world, arise from the airplane.“

⁹⁸ CRD, S. 547, vgl. auch S. 558: „liberté créatrice“, „pratique créatrice“; KDV, S. 477, 490: „schöpferische Freiheit“, „schöpferische Praktik“.

⁹⁹ CRD, S. 552, 557; KDV, S. 483, 489, vgl. auch FN 111 in 9.

fluide“ [flüssige Homogenität] der fusionierenden Gruppe zugunsten einer „hétérogénéité réglée“ [regulierten Homogenität]¹⁰⁰ überschritten. Die Gleichheit der Mitglieder wird beseitigt (*tollere*) und aufbewahrt (*conservare*), indem das Ziel ausdifferenziert und die Aufgaben zu Funktionen werden. Sartre exemplifiziert dies anhand des Fußballspiels:¹⁰¹ Durch zufällige physische Bestimmungen wird jedem eine Position zugeordnet, die sein zukünftiges Verhalten bestimmen. Bspw. wird man nur Torwart, wenn man eine gewisse Größe aufweist etc. Die natürliche Anlage wird kultiviert und so die Andersheit jedes Mitglieds der Gruppe von „Natur-Alteritäten“ zu einer „Kultur-Alterität“ überformt.¹⁰² Die Beziehungen werden umgestaltet, nachdem die Gruppe die Vielheit verinnert und die Alterität aufgelöst hat; an die Stelle der natürlichen Alterität wird die kultivierte Alterität gesetzt.¹⁰³ Die negative, serielle Alterität wird zur positiven, gruppenartigen Alterität überführt.¹⁰⁴ Dieser Wechsel ist im Terror als negative und in der Brüderlichkeit als positive Gewalt fundiert.¹⁰⁵ Es besteht freilich auch die Möglichkeit, dass eine Mannschaft mit bspw. wenigen verfügbaren Angreifern diese durch gezieltes Training selbst hervorbringt.¹⁰⁶

Mit jeder Position gehen jedenfalls Pflichten einher, aber auch Rechte auf ein angemessenes Training etc. und das Spiel der Mitspieler. In der Vorbereitung auf das Spiel müssen das komplementäre Recht und die Pflicht eins werden: man fordert von der Gruppe für die Gruppe die Ausbildung jedes Einzelnen.¹⁰⁷ Durch das Gefüge dieser reziproken Rechte und Pflichten wird jedes Individuum – jeder ist rotierend quasi-souverän – über die Gruppe und die anderen Mitglieder ermächtigt.¹⁰⁸ Während des Spiels bedingen die Positionen einander, und so kommt der Sinn jeder Aktion von der Zukunft zur Gegenwart durch den Anderen – Ballabgabe, die zu einer Torschussituation führt etc.

Hartmann spricht von einer „gegenseitige[n] Bedingtheit durch Äußerlichkeit innerhalb der Freiheit in der Gruppe“.¹⁰⁹ Jeder ist für den Anderen rotierend regulativ, bedingt den ihn Anderen und wegen der Rotation sich selbst; er wird der Gruppe durch seine Quasi-Transzendenz äußerlich. Zwar prägt die Funktion bestimmte Verhaltensweisen vor, aber in der Aktion überschreitet das Individuum die jeweilige Situation auf die Einzelheit hin; die Funktion ist daher „détermination indéterminée“ [unbestimmte Bestimmung].¹¹⁰ Es gibt daher eine Spannung zwischen der Allgemeinheit der Funktion des gemeinsamen Individuums und der Besonderung der Situation: jeder realisiert seine

¹⁰⁰CRD, S. 560, vgl. auch 548FN; KDV, S. 492, 479FN.

¹⁰¹ Zum Beispiel des Fußballspiels vgl.: CRD, S. 547, 553ff, 569, 583, 666–7; KDV, S. 478, 485ff, 503, 519, 612–3.

¹⁰²Vgl. oben FN 48. Die Kultur ist Gemeinschaftsprojekt und eine Robinsonade bloße Fiktion.

¹⁰³Sartre schreibt: „remaniement de leurs rapports, c'est-à-dire par l'intériorisation de la multiplicité et la liquidation de l'altérité“ [Umgestaltung ihrer Beziehungen, das heißt durch die Verinnerung der Vielheit und die Auflösung der Alterität]. CRD, S. 487, vgl. auch S. 490; KDV, S. 412, 415.

¹⁰⁴Vgl.: CRD, S. 561FN; KDV, S. 494FN.

¹⁰⁵Vgl.: CRD, S. 538; KDV, S. 468.

¹⁰⁶ Vgl.: CRD, S. 546; KDV, S. 477.

¹⁰⁷CRD, S. 548; CRD, S. 479; CRD, vgl. im Zusammenhang mit der Struktur S. 580; KDV, S. 515.

¹⁰⁸ Zur Macht aus Pflicht und Recht vgl.: CRD, S. 549; KDV, S. 480; zur quasi-Souveränität: CRD, S. 667; KDV, S. 613.

¹⁰⁹Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 151.

¹¹⁰CRD, S. 558; KDV, S. 490.

Aufgaben „selon des règles générales et des exigences particulières“ [nach allgemeinen Regeln und besonderen Erfordernissen].¹¹¹ Sartre spricht nun von einer „l’individualité singulière“ [singuläre(n) Individualität] und „singularité commune“ [gemeinsam(en) Singularität].¹¹² Jede Praxis instantiiert sich im Möglichkeitsraum der Gruppe unter bestimmten Umständen, indem sie ihre Funktion verzeitlicht.¹¹³ Die Handlung selbst, die nur durch die Gruppe möglich wird, bleibt unreduzierbar.¹¹⁴

Das Individuum gewinnt seine Freiheit in der sozialen Rolle: Man erhält also qua Trägheit in der Gruppe eine „liberté seconde“ [zweite Freiheit].¹¹⁵ Diese „zweite Freiheit“ folgt logisch nach dem Moment der Befreiung, sodass wir eine Differenz zwischen der Befreiung durch die Gruppe und der Freiheit in der Gruppe ausmachen können. Die dialektische Vermittlung ist der Eid, der zur Funktion führt.

Sartre stellt sich die Frage, ob es sich bei der Funktion, da sie auf den Anderen verweist und durch diesen vermittelt wird, um eine Art serieller Entfremdung handle.¹¹⁶ Wir wissen, dass durch den Eid die Trägheit in die Gruppe implementiert wird. Indem die Gruppe auf sich selbst einwirkt, wird die vermittelte Wechselseitigkeit bearbeitet; aus der freien Wechselseitigkeit, die die Gruppe in Fusion kennzeichnet und die die „falsche Wechselseitigkeit“ der Serie aufhebt, wird in der Organisation daher eine „réciprocité travaillée“ [bearbeitete Wechselseitigkeit] bzw. eine „réciprocité inerte, comme inertie réciproque“ [inerte Wechselseitigkeit als wechselseitige Trägheit], weil sich qua Eid jeder träge macht.¹¹⁷ Wir finden also den Widerspruch zwischen Inertheit und Freiheit wieder, der die Individuen seit der Vereidigung der Gruppe prägt; die freie Wechselseitigkeit wird inert, und so materialisiert sich die zwischenmenschliche Freiheit.¹¹⁸ Ebenso, wie sich ein Organismus inert machen muss, um auf die Materie einzuwirken, muss sich die Gruppe mit Inertheit affizieren: „Cette négation inerte représente pourtant la condition *sine qua non* de l’action commune“ [Diese inerte Negation stellt dennoch die *conditio sine qua non* der gemeinsamen Aktion dar].¹¹⁹ Das impliziert aber nicht notwendig eine Entfremdung; die Inertheit in der Gruppe ist die Bedingung der Freiheit wie der Entfremdung.

Sartre beantwortet die Frage nach der Entfremdung also negativ, indem er sie als scheinbar bezeichnet [apparence]. Seine weitere Ausführung ist von der Paradoxie von

¹¹¹CRD, S. 554, vgl. zur Vermittlung (von Besonderem und Allgemeinen) auch S. 555/6; KDV, S. 486, 487/8.

¹¹²CRD, S. 558, 559; KDV, S. 490, 491. Oben hat Sartre diese Verknüpfung von Allgemeinheit durch die Besonderheit zur Einzelheit als Inkarnation der Gruppe im Individuum bezeichnet. Vgl. FN 44 in 9.

¹¹³„[L]a *praxis* est la temporalisation de l’*exis* [Ann.: comme fonction]“. [(D)ie Praxis ist Verzeitlichung der *Hexis* (Anm.: als Funktion)]. CRD, S. 552; KDV, S. 484.

¹¹⁴„L’action es un irréductible“. [Die Aktion is unreduzierbar]. CRD, S. 554; KDV, S. 485. Catalano schreibt: „[P]raxis, while regulated by function, is not reducible to it.“ Und Hartmann: „Die Praxis bleibt Einzelpraxis und doch ist ihr Verstehen und Wissen an die Gruppe geknüpft zu denken.“ Vgl.: Catalano, *A Commentary on CRD*, S. 188; Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 152. Die Unreduzierbarkeit der Einzelaktion gegenüber der Totalisierung folgt aus Sartres Nominalismus.

¹¹⁵CRD, S. 602; KDV, S. 658.

¹¹⁶CRD, S. 555, Sartre greift die Frage im Zusammenhang mit der Struktur wieder auf. Vgl. S. 580; KDV, S. 486, 515.

¹¹⁷CRD, S. 566 und 632, 570; KDV, S. 500 und 573, 503.

¹¹⁸„Elle [Ann.: la réciprocité inerte] se complique [...] pour la simple raison qu’elle est devenue une sorte de matérialité inorganique de la liberté.“ [Die inerte Wechselseitigkeit kompliziert sich (...) aus dem einfachen Grund, weil sie eine Art anorganische Materialität der Freiheit geworden ist.] CRD, S. 570, zur „matérialité inorganique“ vgl. auch S. 582 und 584; KDV, S. 504, 518, 520. vgl. FN 51 in 10.

¹¹⁹CRD, S. 629; KDV, S. 569.

Aktivität und Passivität geprägt. Man erleidet [on subit] die Aufhebung der Entfremdung in die Freiheit, weil sie vom anderen Gleichen kommt.¹²⁰ Man „erleidet“ einerseits als Dritter gegenüber der Vermittlung der Gruppe (T-G-T) seine Funktion; andererseits wird man durch die Gruppe zu einer Handlung ermächtigt, die aus der freien Vereidigung Befreiter folgt. Zwar wird man in der Gruppe entfremdet, also die Praxis an eine andere angepasst, aber da man Teil der Gruppe ist, geschieht dies durch die eigene Selbstbestimmung.

In der Organisation zeichnet sich damit aber bereits die Grundlage einer entfremdenden Alterität in der Gruppe vor. Bedingt wird dies durch die „kultivierte Alterität“, die die Alterität der Serie in der organisierten Gruppe rückverinnert.¹²¹ Damit wird zwischen den Menschen ein „*lien de leur absence*“ [*Band ihrer Abwesenheit*]¹²² eingeführt, das bereits die Serie kennzeichnet und eine stabile Differenzierung ermöglicht und zugleich die Gruppe potentiell in die Serie zurückfallen lässt. Das geschieht, wenn sich ein oder mehrere Individuen jenseits der Gruppe setzen und die anderen zum ausführenden Organ machen.¹²³ Die vorgeschriebene Funktion wird dann von außen durch sogenannte „extero-conditionnement“ [Außen-Lenkung] aufgetragen und die Praxis der Anderen unfrei.¹²⁴ Da die dialektische Erfahrung zirkulär ist, wird die Gruppe in einem bestimmten Moment zur Versteinerung der Freiheit führen; ebenso, wie die individuelle, freie Praxis zunehmend verandert wurde und sich dem Praktisch-Inerten untergeordnet hat. Sartre weist auf die Zirkularität der dialektischen Bewegung in einer Fußnote hin; sie tritt ein, wenn der Höhepunkt der Freiheit in der Gruppe durch die Selbstaffektion der eigenen Praxis durch die Gruppenpraxis hindurch erreicht ist.¹²⁵ Von nun an versteinert die zwischenmenschliche Freiheit zunehmend.

Noch aber handelt es sich bei der organisierten Gruppe nicht um eine Entfremdung. Stattdessen wird qua Gruppenpraxis die Entfremdung, die das praktisch-inerte Feld bedingt, in eine freie Praxis überführt. Die Präfiguration der Funktion wird durch das Individuum erfüllt oder aktualisiert; das ähnelt der Bedingtheit der Praxis durch das praktisch-inerte Feld. Allerdings re-agierte das Individuum im Fall der Gruppe aktiv, im Fall der praktisch-inerten Forderung passiv. Die Praxis, die aufgrund einer Funktion ausgeführt wird, ist auch deswegen keine Entfremdung, weil jedes Mitglied die Regeln der Gruppe mitbestimmt: Die Determination des Praktisch-Inerten wird, wie wir gesehen haben, Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung, wenn die Bestimmung inert wird: „[L]a médiation est opérée par le groupe entier comme totalisation en cours [...], se donnant ses lois.“ [Die Vermittlung wird durch die ganze Gruppe vollzogen als ablaufende Totalisierung (...), die sich ihre Gesetze gibt.]¹²⁶ Die Mitglieder der Gruppe

¹²⁰ „Cet individu commun [...] subit dans la *praxis* même une aliénation à la liberté“. [Dieses gemeinsame Individuum (...) erleidet eben in seiner Praxis eine Entfremdung in die Freiheit]. CRD, S. 556; KDV, S. 488. Vgl. „aliénation à la liberté“ auch S. 632/572. Oben hat Sartre von einer „aliénation de la nécessité à la liberté“ [Entfremdung der Notwendigkeit in die Freiheit] gesprochen (S. 466/388). Vgl. FN 69 in 9.

¹²¹ Vgl.: CRD, S. 574, 561; KDV, 493, 509, vgl. oben FN 48 in 10.

¹²² CRD, S. 567; KDV, S. 500.

¹²³ Vgl.: CRD, S. 633; KDV, S. 573-4, vgl. auch FN 159 in 9.

¹²⁴ Vgl. zur „Außen-Lenkung“: CRD, S. 727 etc. KDV, S. 681 etc.

¹²⁵ Vgl.: CRD, S. 551FN, vgl. auch S. 552; KDV, S. 482FN, 483.

¹²⁶ CRD, S. 564; KDV, S. 497.

werden in ihrer sozialen Rolle autonom.¹²⁷

¹²⁷Zur Freiheit in der „social role“ vgl. auch: Heter, „Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition“.

Teil V

**Zwischenmenschliche
Entfremdung: Die Gruppe wird
Objekt**

Kapitel 11

Degradation der Gruppe

Die Individuen befreien sich durch die „Apokalypse“¹, vereidigen sich, werden zu Brüdern und damit sozial frei. Wir haben bereits antizipiert, wie die Gruppe, wenn sie für-sich gesetzt wird, die Freiheit und die Entfremdung der Individuen möglich macht und die Terror-Brüderlichkeit sozial konformes Verhalten bedingt. Wir wollen in diesem Kapitel nachvollziehen, wie die Gruppe ihre Mitglieder zu unwesentlichen Elementen der Funktionen macht; nicht mehr die Freiheit der Mitglieder ist der Zweck der Gruppe, sondern die Gruppe wird Selbstzweck. Als solcher ist sie an-sich oder inert; wir werden also verfolgen, wie die Gruppe versteinert. Am Ende werden wir sehen, dass die Gruppe dadurch serialisiert wird und wieder zu einer Serie verkommt, die von einem Souverän von außen gelenkt werden kann. Insofern die Mitglieder der Gruppe nicht mehr frei sind, können wir Sartres Auffassung einer freien Gesellschaft antizipieren: sie ist durch eine rotierende Dezentralisation von Souveränität gekennzeichnet und befindet sich auf der vermittelnden Stufe des Eides nach der Befreiung und vor der sozialen Freiheit qua Funktion; die jeweiligen sozialen Funktionen können in einer freien Gesellschaft immer neu bestimmt werden.

,

11.1 Lebendige und degradierte Gruppen

In der Gruppe und durch den Terror gibt es einen Konformitätsdruck auf alle Mitglieder, sodass jeder gegenüber möglichen Abweichlern mit einer Macht ausgestattet ist, wenn die Pflicht nicht erfüllt wird; komplementär dazu hat jeder das Recht auf die Erfüllung der Pflicht der anderen Mitglieder. Wir haben gesehen, dass die Heterogenität der Serie qua Fusion zu einer Homogenität überformt wird; durch den Eid wird diese zu einer kultivierten Heterogenität überformt. Die Inertheit wird auf einer neuen Stufe in die Gruppe wieder eingeführt und die trägen Bestimmungen der Subjekte als Funktion implizieren eine Struktur. Diese macht es möglich, dass sich die Gruppe selbst reflektiert und damit seine Einwirkung auf sich selbst steuert. Die Gruppe ist nun praktisch und zugleich inert und droht wieder seriell zu werden. Der Höhepunkt der Befreiung und der Freiheit in der Gruppe jedenfalls ist überschritten. Verfolgen wir in diesen Abschnitten,

¹Vgl. FN 34 in 9.1.

wie die Individuen in der Gruppe zwischenmenschlich entfremdet werden, indem eines als Souverän frei wird und die Anderen wieder unfrei werden.² Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass die dialektische Erfahrung von der individuellen Freiheit bzw. Praxis, über die vertikal gestohlene Objektivität und die Gegen-Finalität der Anti-Dialektik qua Rückläufigkeit geführt hat. Danach ist Sartre auf die horizontal transponierte zwischenmenschliche Verdinglichung in der Serie eingegangen. Dementsprechend muss zuerst die zwischenmenschliche und dann die individuelle Veränderung durch die Gruppe-in-Fusion überschritten werden, d. h. die Serie aufgelöst und dann das praktisch-inerte Feld von der Gruppe umgestaltet werden. Die Versteinerung der Gruppe vollendet den Kreis: sie führt von der Freiheit aller Individuen zur Freiheit eines Einzelnen als Souverän der Gruppe; die anderen Glieder werden serialisiert und damit verändert. Wir erreichen den Punkt, wo eine Befreiung ihren Ausgang nimmt. Der Grund ist, dass die Wahrheit der „dialektische Zirkularität“ zu ihrem Ausgang zurückkehrt und die Bewegung in alle Richtungen durchlaufen muss.³

Der Keim der Diskussion der institutionalisierten Gruppe und der zwischenmenschlichen Entfremdung, die dadurch impliziert ist und in der Bürokratie ihren Höhepunkt findet, findet sich in den beiden Einschüben Sartres, die in der ersten französischen Ausgabe mit B und C überschrieben sind.⁴ Wenn die Gruppe sich für sich setzt, dann wird sie gegenüber ihren Mitgliedern ausgezeichnet. Die Funktionen der Gruppe werden wesentlich [essentiell], die Individuen unwesentlich [inessentiell].⁵ Sartre spricht wieder von „interchangeabilité“ [Austauschbarkeit], die auch das Individuum der Serie kennzeichnet;⁶ die Gruppe serialisiert ihre Mitglieder. Es kommt zu „une certaine aliénation au Groupe“ [eine(r) gewisse(n) Entfremdung in der Gruppe].⁷

Mit der zunehmenden Versteinerung geht einher, dass die Gruppe sich mehr und mehr davon entfernt, Subjekt zu sein – sie *ist* freilich nie vollkommen Subjekt, da es nicht zur Synthese von Synthesen kommt, sondern ihr Subjekt-sein dient als regulative Aufgabe –; die Gruppe wird wieder *wie* eine Substanz.⁸ Das Mitglied wird, wenn die Gruppe nicht dynamisch ist, deren statischer Modus.⁹ Die fusionierende Gruppe ist Quasi-Subjekt; die Gruppe, wenn sie versteinert und serialisiert wird, wird erneut statische Quasi-Substanz. Nur, wenn sich die Quasi-Substanz, d. h. die Serie, zum Quasi-Subjekt, also zur Gruppe, macht, können die Individuen befreit werden.¹⁰

²gorz1966.

³Die Gesamtheit der „dialektischen Zirkularität“ bildet Sartre ab, indem er am Ende von Teil II der CRD auf das Bedürfnis zu sprechen kommt. Vgl. dazu: Simont, „[The Critique of Dialectical Reason: From Need to Need, Circularly](#)“.

⁴CRD, S. 654-669; KDV, S. 598-617.

⁵Vgl.: CRD, S. 660, 661, 662FN, 663, 668, 668, vgl. nach den beiden Abschnitten B und C: S. insbes. 686, 708; KDV, S. 604, 606, 607FN, 608, 614, 615, 635, 660.

⁶CRD, S. 671; KDV, S. 618.

⁷CRD, S. 664; KDV, S. 609.

⁸Substanz im klassischen Sinne als statisches Substrat verstanden, nicht wie bei Spinoza als dynamische Einheit.

⁹Vgl.: CRD, S. 662FN, 663, 663, 665, 667, 668; KDV, S. 607FN, 608, 609, 610, 614, 614.

¹⁰Wir bilden das Argument aus der Vorrede zu Hegels PG nach: Dort muss die Substanz zum Subjekt werden, um absolutes Wissen werden zu können. Das Subjektwerden der Substanz erfolgt freilich erst *nach* der Erfahrung des natürlichen Bewusstseins, also im absoluten Wissen, und wird im Vorwort exponiert; ebenso wird das Praktisch-Inerte nur im Moment der Befreiung und nach der Erfahrung der Entfremdung flüssig; die Substanz wird Subjekt und ihre Subjekte frei. Vgl. dazu die Bewegung der PG und den Übergang

Wir können uns den Übergang zur serialisierten Gruppe mit dem Begriff der „Entkeilung“ [déalage] klarmachen, den Sartre hier wieder aufgreift:¹¹ oben haben wir gesehen, dass sich das Bedürfnis im Horizont der Knappheit nicht mehr zyklisch befriedigen kann und so die Zyklizität entkeilt respektive verschoben wird. Die individuelle Praxis reagiert darauf mit einer Entäußerung der Funktion, um auf die Materie einzuwirken. Jedoch wird sie in ihrer Objektivität, dem Resultat ihrer Entäußerung, verändert oder individuell und zwischenmenschlich serialisiert. Die Gruppe entsteht als gemeinsame Aufhebung (*tollere et conservare*) der individuellen Entkeilung; d. h. sie ist Negation der praktischen Dekompression und damit Kompression zur Gruppe-in-Fusion. Wenn dieser Vorgang seine Dynamik verliert, dekomprimiert sich das zwischenmenschliche Verhältnis wieder, und die rotierende Reziprozität der regulativen Dritten kommt zum Stillstand. Ein Dritter als Souverän kristallisiert sich heraus, und die Gruppe wird entkeilt. Die Gruppe wird ihm zum Quasi-Objekt und er zum absoluten Souverän.¹² Die Souveränität kommt nun einem einzigen und nicht mehr allen in Wechselseitigkeit zu.¹³

Sartre führt noch ein weiteres Merkmal an, das die lebendige Gruppe [groupe vivante] von der verkümmerten oder degradierten Gruppe [groupe dégradé] trennt. In der lebendigen Gruppe herrscht „un équilibre provisoire [...] entre l'individu commune [...] et la liberté organique“ [ein provisorisches Gleichgewicht (...) zwischen dem gemeinsamen Individuum (...) und der organischen Freiheit].¹⁴ Dagegen ist die degradierte Gruppe versteinert und die organische Freiheit wird der gemeinsamen Freiheit untergeordnet, die nur noch das ausführende Organ der Freiheit eines Souveräns ist. Wir haben das schon im Zusammenhang mit dem Individuum untersucht und das gleiche gilt für die Gruppe: Freiheit ist durch eine Dynamik eines Gleichgewichtszustandes, Unfreiheit dagegen durch eine Statik bestimmt. Das Gleichgewicht ist freilich nur eine notwendige, noch keine hinreichende Bedingung der Freiheit, denn das Gleichgewicht kann sich auf einem niedrigen Level einpendeln.¹⁵ In der institutionalisierten Gruppe ist das Gleichgewicht geringer als in der fusionierenden Gruppe; in Letzterem ist es jedoch noch nicht stabilisiert. In der vereidigten Gruppe ist es stabil, und man wird zwischenmenschlich frei. Neben dem zwischenmenschlichen muss auch das individuelle Gleichgewicht betrachtet werden: in der vereidigten Gruppe kann das individuelle Gleichgewicht hoch

zur Logik, der im Vorwort angebahnt wird: Hegel, *PG*; vgl. auch: *Genesis of PS*, insbes. S. 49FN19 und für allgemeine Hinweise des Aufbaus der *PG*: part I. 3.

¹¹*CRD*, S. 667; *KDV*, S. 613.

¹²Sartres Definition der Souveränität ist allgemein gehalten und ist sowohl im individuellen Kontext als auch im Verhältnis eines Mitglieds zur Gruppe anzuwenden: „Par souveraineté, en effet, j'entends le pouvoir pratique absolu de l'organisme dialectique, c'est-à-dire sa pure et simple praxis comme synthèse en cours de toute multiplicité donnée dans son champ pratique, qu'il s'agisse d'objets inanimés, d'êtres vivants ou d'hommes.“ [Unter Souveränität verstehe ich nämlich die absolute praktische Macht des dialektischen Organismus, das heißt seine reine und bloße Praxis als ablaufende Synthese jeder in seinem praktischen Feld gegebenen Vielheit, ob es sich nun um unbelebte Gegenstände, um Lebewesen oder um Menschen handelt.] *CRD*, S. 662; *KDV*, S. 612.

¹³In der fusionierenden Gruppe gilt: „Ainsi, la souveraineté est limitée par sa réciprocité même“ [Die Souveränität ist also gerade durch ihre Wechselseitigkeit begrenzt]. *CRD*, S. 662; *KDV*, S. 613.

¹⁴*CRD*, S. 686; *KDV*, S. 635, geringfügig abweichende Übersetzung.

¹⁵Matheron spricht im Zusammenhang mit dem osmanischen Reich von einem „équilibre de la mort“, in dem trotz Gleichgewicht, die Freiheit verloren ist. Vgl.: *IeC*, S. 419; Matheron verweist dazu auf die Stellen: *TP*, V. §4, 6 und VI. §4.

oder niedrig sein, sodass man in der vereidigten Gruppe sozial frei, aber individuelle unfrei sein kann. In der fusionierenden Gruppe dagegen wird das individuelle Gleichgewicht maximiert, aber ist ebenso wie das zwischenmenschliche hochgradig prekär.

11.2 Der Weg zur Versteinerung

Verfolgen wir Sartres Argumentation in der Phase zwischen der Organisation zur Institution: Zwar wird die Funktion wesentlich, aber insofern es ontologisch nur individuelle Praxen als Vermittlung der Gruppenpraxis gibt, bleibt das Individuum zumindest im Akt der Vermittlung wesentlich. Im Prinzip hätte die Aktion auch ein Anderer ausführen können, aber für einen Moment reißt sich ein Individuum von der Gruppe los [arrache au statut commun], um die gemeinsame Praxis zu verwirklichen.¹⁶ Wir haben oben das Sich-Losreißen als Freiheitsmoment kennengelernt; es ist zugleich die Bedingung der Unfreiheit der Gruppe. Ein Akteur wird ihr gegenüber kurz transzendent, sodass die Gefahr besteht, dass er die Transzendenz-Immanenz-Spannung zugunsten der Transzendenz auflöst und sich dauerhaft jenseits der Gruppe setzt. Um dies zu verhindern, wurde der Terror geschaffen. Dieser wird nun pervertiert:¹⁷ zunächst hat er die Konformität bedingt, seine Pflicht zu erfüllen; wenn es aber einem Mitglied gelingt, sich jenseits zu lokalisieren, dann kann er den Terror in seinen Interessen instrumentalisieren.

Die Dichotomie des Wesentlichen und Unwesentlichen in der organisierten und der Wechsel des regulativen und der regulierten Dritten in der fusionierenden Gruppe werden von Sartre in einer vertiefenden Bewegung verschränkt. Die Rotation der Dritten wird rückläufig, indem sie zu „une forme circulaire de sérialité“ [eine(r) zirkulare Serialitätsform] transponiert wird.¹⁸ Die Unwesentlichkeit interferiert mit der Versteinerung der Rotation, und ein Souverän kristallisiert sich heraus.¹⁹ Es entsteht eine Mischform aus Gruppe und der Serie, aus der die Gruppe hervorgegangen ist; Sartre schreibt, dass „s'établir des équilibres [...] entre la sérialité-objet en voie de dissolution et le groupe-sujet en voie de sérialisation“ [sich ein Gleichgewicht einstellt (...) zwischen der sich auflösenden Objekt-Serialität und der sich serialisierenden Subjekt-Gruppe].²⁰ Die Gruppe pendelt zwischen Fusion und Serie und wird institutionalisiert, um das Gleichgewicht gegen das Praktisch-Inerte zu stabilisieren; das gemeinsame wird institutionalisiertes Individuum.²¹ Das individuelle Gleichgewicht wird zugunsten des zwischenmenschlichen Gleichgewichtes nivelliert. Die Gruppe ist nun mit demjenigen

¹⁶CRD, S. 672; KDV, S. 619.

¹⁷Sofern er das nicht schon in der vereidigten Gruppe ist. Der Terror richtet sich zunächst gegen die Serialisierung, nicht gegen die Freiheit. (S. 683/632) Als Säuberung ist er daher nur „ré-apparition“ [Wiederauftreten](684/633) wegen der „renaissance interne de la sérialité“ [internen Wiedergeburt der Serialität](685/634). Insofern der Ursprung des Terrors in der vereidigten Gruppe liegt, ist diese mit einem Makel behaftet; daher ist in ihr, wie oben ausgeführt, das Individuum in der vereidigten Gruppe nur sozial, nicht notwendig individuell frei.

¹⁸CRD, S. 675; KDV, S. 622.

¹⁹CRD, S. 672; KDV, S. 619.

²⁰CRD, S. 677; KDV, S. 624, geringfügig abweichende Übersetzung.

²¹CRD, S. 678; KDV, S. 625.

affiziert, aus dem sie hervorgegangen ist und das sie aufbewahrt (*conservare*) hat: dem Kollektiv.

Die Gruppe versteinert und die Erfahrung schließt sich, denn wir erreichen wieder das Praktisch-Inerte.²² Jedoch ist das Praktisch-Inerte gegenüber seinem vorherigen Status als Serie und Gegen-Finalität der Materie überformt und verkehrt: Man macht sich absichtlich inert und zum unwesentlichen Organ der Gruppe, um die Gruppe zu erhalten. Dazu muss die Freiheit der rotierenden regulativen Dritten auf die Gruppe übertragen werden: „Et la liberté réside *en elle* [Anm.: la praxis du groupe], non dans chaque action individuelle.“ [Und *in ihr* (Anm.: der Gruppe) liegt die Freiheit, nicht in jeder einzelnen Aktion.]²³

Die degradierte Gruppe macht zweierlei Transformationen durch: Zum einen ist, wenn die Doppelbestimmung der organisierten Gruppe als Praxis und Prozess verinnert wird, die Institution „une praxis et une chose“ [eine Praxis und ein Ding], d. h. sie ist teleologisch und inert strukturiert; sie wird Wert.²⁴ Zum anderen kristallisiert ein regulativer Dritter aus und wird vom quasi-Souverän zur Autorität.²⁵

Die erste Transformation basiert auf der seriellen Alterität, die die organisierte Gruppe prägt und die durch den Eid bedingt ist. Sie wird durch eine Ohnmacht verstärkt, wenn die Gruppenmitglieder nicht mehr miteinander interagieren können. Wir wissen, dass das Praktisch-Inerte als passive Aktivität auf die einzelne Praxis wirkt; als Negation dieser Veränderung und der Serie haben sich die Menschen zu einer Gruppe zusammengeschlossen und, indem sich jeder funktional inert macht, eine aktive Passivität konstituiert. Dieser Übergang wird durch die zunehmende Serialisierung der Gruppe wieder umgekehrt; die Vermittlung der gemeinsamen Individuen erstarrt. Sartre schreibt: „il faut considérer l’institution dans un groupe descendant comme le *passage* de l’une à l’autre“ [Man muß die Institution in einer niedergehenden Gruppe als den *Übergang* der einen zur anderen ansehen].²⁶ Auch die Notwendigkeit kehrt sich wieder gegen die Subjekte: „A ce moment, la liberté est parfaitement cachée [...]. La nécessité, par contre, est absolue en ce sens que sa forme libre et pratique [...] se confond à présent avec sa forme d’aliénation sérielle.“ [In diesem Moment ist die Freiheit vollständig verborgen (...). Die Notwendigkeit dagegen ist insofern absolut, als ihre freie und praktische Form (...) jetzt mit ihrer seriellen Entfremdungsform verschmilzt.]²⁷ Die Notwendigkeit nimmt wieder überhand über die Freiheit und wird Fatalität. Die Gruppe ist nun nicht mehr nach dem individuellen Organismus als regulativem Ziel gebildet, sondern „le modèle du groupe institutionnel sera l’outil forgé.“ [(d)as Modell der institutionellen Gruppe ist das Werkzeug.]²⁸ Ihr Vorbild ist Inert.

²²CRD, S. 678; KDV, S. 626.

²³CRD, S. 685; KDV, S. 634.

²⁴CRD, S. 686, vgl. auch S. 703; KDV, S. 635, 654.

²⁵CRD, S. 693; KDV, S. 643.

²⁶CRD, S. 689; KDV, S. 639; auch bei Matheron, der den Begriff des „Niederganges“ [descendante] oder Entartung aufgreift, wird der Übergang zur absteigenden Aristokratie und schließlich zur Monarchie ebenso durch eine zunehmende Versteinierung respektive eine Schwächung der vermittelnden Institutionen bedingt: IeC.

²⁷CRD, S. 691; KDV, S. 641.

²⁸CRD, S. 692, zum Verhältnis der Gruppe zum Kollektiv als sein Gegenstand vgl. auch S. 716; KDV, S. 642, 669; vgl. auch: Gorz, „Sartre and Marx“, S. 49.

Wir sind zunächst noch auf der Ebene der zwischenmenschlichen Veränderung, weshalb Sartre vom „indice défini de *réification*“ [bestimmten Verdinglichungsindex] spricht.²⁹ Die radikale Entfremdung der Praxis erreichen wir, wenn die Gruppe und der Souverän als Wert oder im Personenkult angebetet wird. Die Autorität als die zweite Transformation der Gruppe ist Komplement der ersten. Sie basiert auf der Serialität und der Trägheit, die aus der Umkehrung der Rotation und der Unwesentlichkeit folgt. Sartre schreibt: „la quasi-souveraineté tournante de chacun s’immobilise et devient *l’autorité* comme relation spécifique d’un seul à tous.“ [Die kreisende quasi-Souveränität eines jeden erstarrt und wird *Autorität* als spezifische Beziehung eines einzelnen zu allen.]³⁰ „[Le] pouvoir diffus“ [(Die) diffuse Macht]³¹ der quasi-souveränen Dritten geht auf einen Souverän über. Er macht sich die zunehmende Serialisierung und Trägheit der Gruppe zunutze und verstärkt die „impuissance sérielle“ [serielle Ohnmacht].³² Sartre spricht nun auch von einem „gel“ [Einfrieren] oder Frost, der als der Gegensatz der „heißen“ Gesellschaft in der Fusion zu verstehen ist.³³ Die Reflexion der Gruppe ist nicht wie im Eid Reflexion in sich, sondern Reflexion außer sich bzw. in den Souverän. Es kommt, um Matherons Worte zu gebrauchen, zu einem „excès de transcendance“.³⁴

11.3 Zentralisierung, Staat und Bürokratie

Zentralisierung: Nach Sartre muss nicht die Souveränität aller, d. h. die Quasi-Souveränität begründet werden, sondern deren Einschränkung muss gerechtfertigt werden.³⁵ Sartres Erläuterungen bleiben auch hier deskriptiv.³⁶ Die Frage lautet: „[P]ourquoi, sur quelles bases, dans quelles circonstances, extérieures et intérieures, à quelle fin, etc., bloque-t-on soudain la réciprocité circulaire des quasi-souverainetés et définit-on *souverain* l’individu commun“? [Warum, auf welchen Grundlagen, unter welchen äußeren und inneren Umständen, zu welchem Zweck usw. blockiert man plötzlich die zirkulare Wechselseitigkeit der Quasi-Souveränitäten und definiert das gemeinsame Individuum als *souverän*]?³⁷ Oder: Wie wird einer der regulativen Dritten zum „tiers non dépassable“ [unüberschreitbaren Dritten]³⁸ und was geht damit für die Gruppe einher?

²⁹CRD, S. 692; KDV, S. 641.

³⁰CRD, S. 693; KDV, S. 644.

³¹CRD, S. 693; KDV, S. 643.

³²CRD, S. 706; KDV, S. 657.

³³Vgl. FN 28 in 9.

³⁴ So Matheron, wenn sich die Souveränität von der ökonomisch-ideologischen Basis verselbständigt, weil die Vermittlung nicht mehr funktioniert: *IeC*, S. 350, vgl. auch FN 159 in 9.3.2.

³⁵ Uns scheint, als könne man hier Sartres vorstaatliche Freiheitsauffassung einer liberalistischen Auffassung des Staates annähern: Alle Eingriffe in die unbedingte Freiheit der Individuen sind zu rechtfertigen: „La souveraineté dans le groupe n’a donc pas à rendre compte de son pouvoir positif mais des déterminations négatives et limitatives“ [Die Souveränität der Gruppe hat also nicht über ihre positive Macht Aufschluss zu geben, sondern über die negativen und einschränkenden Bestimmungen]. *CRD*, S. 696; *KDV*, S. 646.

³⁶ Das Fehlen von Normativität, darauf haben wir schon hingewiesen, und die Vorherrschaft der phänomenologischen Deskription kritisiert Misrahi. Er sagt, dass Sartre ohne eine Normativität keine Politikkonzeption entwerfen könne, denn das setze die Norm des politisch Wünschbaren voraus. Vgl.: Misrahi, „*L’inachèvement pratique de la philosophie de Sartre*“.

³⁷CRD, S. 698, vgl. auch 712; KDV, S. 648, 664.

³⁸CRD, S. 699, vgl. auch u. A. S. 700, 705; KDV, S. 649, 651, 656.

Der Grund für die Auszeichnung eines regulativen Dritten liegt in der Erstarrung der Vermittlung und der seriellen Ohnmacht der Mitglieder der Gruppe einerseits und einer weiteren funktionalen Differenzierung, die institutionalisiert wird, andererseits.³⁹ Die direkte Wechselseitigkeit nimmt ab und die indirekte bestimmt sich nicht mehr selbst, sondern wird entfremdet; wir gehen auf den letzten Punkt im nächsten Abschnitt ein. Der Souverän wird „la médiation de toutes les médiations“ [die Vermittlung aller Vermittlungen] oder „[m]édiation universelle“ [universale Vermittlung].⁴⁰ „Wir“, die institutionalisierten Individuen, erleben die Wechselseitigkeit nun einseitig.⁴¹ Das Recht und die Pflicht wird zum „ordre“ [Befehl] oder „commandement“ [Befehlsgewalt] respektive zu „[la] défense“ [dem Verbot] und „[l'] obéissance“ [dem Gehorsam] überformt.⁴² Die Alterität in der Gruppe, die durch den Eid eingeführt wurde, erreicht damit einen Höhepunkt. „Wir“ sind nicht mehr alle Gleiche sondern einer ist Anderer. Unsere Freiheit wird die Freiheit des Anderen.

Der Souverän wird institutionalisiert, damit die Gruppe nicht ins Praktisch-Inerte zurückfällt, d. h. in Exteriorität auseinander bricht; er stiftet Einheit in der Zerstreuung.⁴³ Er interiorisiert die Exteriorität der einzelnen Organisationen, verkörpert sie in seiner Person – oder Gruppe, falls die Souveränität von einer Gruppe ausgeübt wird – und rückentäußert sie wieder.⁴⁴ Durch diese Bewegung findet eine „céntralisation“ [Zentralisation] der Vermittlung statt.⁴⁵ Ein allgemeiner Wille wird Institution, „cette volonté rayonne d'une source unique“ [dieser Wille strahlt von einer einzigen Quelle aus], und der Souverän wird „organe d'intégration“ [Integrationsorgan].⁴⁶ Qua Souverän sind nicht mehr alle Gleiche, und auch das „Hier“ [ici] ist nicht mehr „allgegenwärtig“ [ubiquitaire], sondern „woanders“ [ailleurs] im Souverän „condense“ [kondensiert].⁴⁷ Auch die Heterogenität, die durch den Eid entstehen kann und sich in den Funktionen manifestiert, wird nochmals invertiert und in eine Homogenität der Passivität gegenüber dem Souverän geknetet [pétrir];⁴⁸ die Mitglieder werden wie anorganische Gegenstände behandelt.

Der Souverän verinnert die Exteriorität und rückentäußert sie: das kennzeichnet die Freiheit der Praxis, bei der die Funktion entäußert wird, sodass mit der Souveränität eines Dritten „la réapparition au sein du groupe constitué de la liberté comme Raison constituante“ [das Wiederauftauchen der Freiheit als konstituierende Vernunft innerhalb der konstituierten Gruppe] einhergeht.⁴⁹ Freilich ist nun nur einer frei und seine Freiheit

³⁹Vgl. u. A.: CRD, S. 711; KDV, S. 663.

⁴⁰CRD, S. 699, 707; KDV, S. 649, 659.

⁴¹CRD, S. 701; KDV, S. 652.

⁴²CRD, S. 700, 700; KDV, S. 651, 652; Moral.

⁴³CRD, S. 722; KDV, S. 675.

⁴⁴Vgl.: CRD, S. 695, 704, 704, 710; KDV, S. 645, 655, 656, 662.

⁴⁵CRD, S. 699; KDV, S. 650.

⁴⁶CRD, 709, 707, vgl. zur Souveränität als *causa sui*, die „rayonne“ (ausstrahlt) auch S. 730; KDV, S. 661, 659, 685; vgl. zur „volonté générale“: Jean-Jacques Rousseau. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam, 1979, wir kommen auf das entfremdende Moment noch zu sprechen.

⁴⁷U. A.: CRD, S. 707, S. 712: „condensation“; KDV, S. 659, 664.

⁴⁸Sartre spricht von „un pétrissage qui dissoudra l'altérité dans une inertie d'homogénéité“ [ein(em) Zusammenkneten, das die Alterität in einer Homogenitätsträgheit auflösen wird.] CRD, S. 708; KDV, S. 660.

⁴⁹CRD, S. 711; KDV, S. 663.

wird „liberté transcendante“ [transzendente Freiheit].⁵⁰ In der Gruppe selbst herrscht wegen der Trennung nun „méfiance“ [Mißtrauen] gegenüber allen, das nur reziprok aufgehoben werden kann;⁵¹ gegen dieses Mißtrauen tritt kompensatorisch eine „révération“ [Verehrung] und „adoration“ [Anbetung] auf den Plan.⁵² Die Souveränität bekommt „un caractère d'extériorité sacrée“ [ein Merkmal geheiligter Exteriorität], da sie „à la libre fulguration qui l'a créée“ [an das Aufleuchten der Freiheit, durch die sie entstanden ist], erinnert.⁵³ Der Souverän wird die Verkörperung der Gruppe und gibt dieser „un statut ambivalent d'individualité et de généralité“ [einen ambivalenten Status von Individualität und Allgemeinheit].⁵⁴ Im Zusammenhang mit dem Gegenüber von zerstreuten Individuen und dem Praktisch-Inerten haben wir gelernt, dass Forderungen gestellt werden, die von der Materie als Allgemeinem an das Individuum als Besonderes gehen. Auch in der institutionalisierten Gruppe finden wir diese Forderung der Allgemeinheit an die Besonderheit durch die Einzelheit des Souveräns hindurch wieder: das besondere, aber unwesentliche Individuum muss die Forderung des Souveräns erfüllen. Es kommt zu einer „aliénation [...] à l'individu-totalité“ [Entfremdung (...) in dem Totalität-Individuum];⁵⁵ zuvor kam es zu einer Entfremdung in der Materie. Die dialektische Erfahrung der Entfremdung schließt sich auf einer vertieften Ebene, die das zwischenmenschliche Verhältnis einschließt.

Staat: Im Prinzip unterscheidet den Souverän nichts von den Quasi-Souveränen; er stürzt sich jedoch auf die serielle Ohnmacht stützt. Sartre spricht daher von einem „néant“ [Nichts], das den Souverän von den Anderen trennt.⁵⁶ Durch diese „Nichts“ muss er seine Souveränität sichern. Der Souverän oder die souveräne Gruppe hat Interesse daran, seine „unité“ [Einheit] und komplementär dazu die „dispersion des séries“ [Zerstreuung der Serie] aufrechtzuerhalten. Auf lange Sicht überträgt sich jedoch die Ohnmacht der Serie auf die Macht des Souveräns: über Ohnmächtige zu herrschen, macht selbst ohnmächtig.⁵⁷

Sartre identifiziert den Souverän oder die souveräne Gruppe mit dem Staat und unterscheidet ihn daher von der Gesellschaft, der Gruppe von Gruppen und Kollektiven;⁵⁸ auch der Staat findet daher in der Serialisierung der Gruppe seinen Grund und steht damit der Freiheit aller im Weg.⁵⁹ Eine „Diktatur des Proletariats“ lehnt

⁵⁰CRD, S. 703; KDV, S. 654.

⁵¹CRD, S. 708, 709; KDV, S. 660, 661.

⁵²CRD, S. 708; KDV, S. 660; vgl. zur Verehrung eines absoluten Souveräns: TTP, Vorwort S. 5 Z. 25-28.

⁵³CRD, S. 721; KDV, S. 674.

⁵⁴CRD, S. 705, 707, vgl. zur Spannung zwischen Individualität und Universalität auch S. 743; KDV, S. 656, 659, 698.

⁵⁵CRD, S. 708, vgl. auch S. 721; KDV, S. 660, 674.

⁵⁶„Cette part de néant, cette « Part du Diable » est le véritable soutien de la souveraineté.“ [Dieses Nichts, dieser «Anteil des Teufels», ist der eigentliche Träger der Souveränität.] CRD, S. 715; KDV, S. 667. Damit spielt Sartre auf den Titels von Denis de Rougemonts Buch „La Part du Diable“ an. Vgl. auch den entsprechenden Hinweis in der französischen Ausgabe.

⁵⁷„Ainsi l'impuissance des masses devient l'impuissance du souverain“. [So wird die Ohnmacht der Massen die Ohnmacht des Souveräns.] Vgl.: CRD, S. 742; KDV, S. 697.

⁵⁸CRD, S. 719; KDV, S. 672.

⁵⁹ Die anarchistischen Anklänge sind nicht zufällig. Vgl. zu einer positiven Bezugnahme auf anarchistisches Denken, dessen Politik jedoch unterkomplex sei: Sartre u. a., „The Interview“, S. 21: „I like to recall the somewhat anachrist origins of my thought. [...] I have always been in agreement with the an-

Sartre daher als kontradiktorisch ab.⁶⁰ Der Staat ist nicht Synthese von Synthesen, die die konfligierende Gruppe aufhebt, sondern er ist selbst Gruppe im Geflecht von Gruppen, serialisierten Gruppen und Serien und deren Vermittler. Sartre weicht damit von Hegels Auffassung ab, denn „il convient de ne voir en lui ni la réalité concrète de la société (comme Hegel semble tenté de le croire) ni une pure abstraction épiphénoménale“ [man hat im Staat weder die konkrete Realität der Gesellschaft zu sehen (wie es Hegel anzunehmen scheint), noch eine rein epiphänomenale Abstraktion].⁶¹ Stattdessen – Sartre formuliert es hypothetisch („S’il y a des classes“ [Wenn es Klassen gibt]), denn er leitet Klassen nicht ab, sondern zeigt, wie sie auf Grund des Interesses und Schicksal, das mit dem Praktisch-Inerten assoziiert ist, entstehen können – ist der Staat ein „organe de la classe (ou des ses classes) d’exploitation“ [Organ der Ausbeuterklasse (oder -klassen)],⁶² das den Zweck hat, die Ordnung zugunsten der herrschenden Klasse zu stabilisieren. Indem er einerseits „appareil de classe“ [Klassenorgan] ist und andererseits „se pose pour soi comme unité souveraine de tous“ [sich als souveräne Einheit für-sich setzt], ist der Staat eine widersprüchliche Entität.⁶³ Er steht im Dienst der Klasse und setzt sich gleichzeitig dadurch, dass er auf die Gesellschaft reflektiert, als Nation für-sich. Jenseits der Klassen wird er freilich im Sinne der herrschenden Klasse eingreifen, „quand les rapports de force tendent à s’équilibrer“ [wenn die Kräfteverhältnisse zum Gleichgewicht neigen].⁶⁴ Als Reflexionsform der herrschenden Klasse kann er jedoch Ziele verfolgen, die jenseits der unmittelbaren Interessen liegen; Sartre führt eine Sozialpolitik als Beispiel an; wir denken bspw. an die Bismarckschen Reformen, um die Sozialdemokratie zu neutralisieren und damit den preußischen Staat zu stabilisieren. Solange es ein Gleichgewicht zwischen den Klassen gibt und die souveräne Gruppe eingreifen muss, herrscht zumindest noch die Freiheit als Privileg *einer* Klasse; sie hat ihren Grund in der Dynamik des Kräftegleichgewichts zwischen den antagonistischen Klassen. Auch den beherrschten Klassen kommen Momente der Befreiung zu, wenngleich die Befreiung auf keiner der Seiten dauerhaft ist. Alle werden jedoch unfrei, wenn der Staat und dessen untergeordnete Gruppen sowie der Klassenkonflikt erstarren und die Bürokratie erstarkt.⁶⁵

Zwischen dem Souverän (einem Einzelnen oder einer souveränen Gruppe) und der Gruppe, die serialisiert ist, findet eine Vermittlung „de bas en haut et de haut en bas“

anarchists, who are the only ones to have conceived of a whole man to be developed through social action and whose chief characteristic is freedom. On the other hand, obviously, as political figures the anarchists are somewhat simple.“ Vgl. auch: „Chaque groupe, en effet [...] se constitue ou bien en dehors de l’État [...] en posant l’autonomie de sa praxis, ou bien d’abord contre l’État comme dénonciation et refus de la souveraineté“. [Jede Gruppe nämlich (...) bildet sich *entweder* außerhalb des Staates (...), indem sie die Autonomie ihrer Praxis setzt, *oder* zunächst gegen den Staat]. CRD, S. 745; KDV, S. 700.

⁶⁰CRD, S. 745–6; KDV, S. 700–1.

⁶¹CRD, S. 723, vgl. auch S. 720; KDV, S. 677, 673; vgl.: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §257ff.

⁶²CRD, S. 722; KDV, S. 675.

⁶³CRD, S. 725; KDV, S. 679. Ein Vergleich zu Althusser's „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ drängt sich auf. Auch dort setzen sich der Staat und seine Institutionen über den eigentlichen Klassenkonflikt hinweg, aus dem er hervorgeht. Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate Aufsätze zur marxistischen Theorie*.

⁶⁴CRD, S. 724; KDV, S. 677.

⁶⁵Vgl.: CRD, S. 742; KDV, S. 697.

[von unten nach oben und von oben nach unten] durch verschiedene Zwischeninstitutionen und damit eine „circulation“ [Zirkulation] statt.⁶⁶ Es kommt zu einer „action en retour de la sérialité sur le souverain“ [Rückwirkung der Serialität auf den Souverän].⁶⁷ Jedoch, da der Staat sich jenseits des Klassenkonfliktes für-sich gesetzt hat, hat der Souverän ein Interesse, die Gruppen weiter zu serialisieren, denn indem sie inert werden, können sie ihn nicht gefährden. Damit einher geht eine Bürokratie:⁶⁸ Die verschiedenen Stufen der Vermittlung zwischen Souveränität und den serialisierten Gruppen werden passiv und inert, d. h., die Wechselwirkung auf einer Stufe findet durch Exterioritätsgesetze statt, die von der nächsten darüberliegenden induziert werden. Auf lange Sicht affiziert sich jede Stufe mit Passivität, bis schließlich nur noch der Souverän frei ist. Die Struktur wird so pyramidal, und die Vermittlung findet aktiv nur von oben nach unten statt.

Die Bestimmung der degradierten Gruppe, in der die Individuen wieder unfrei werden, lassen *ex negativo* auf das positive Bild einer freien Gesellschaft schließen. Sartre schreibt:

„Les contradictions internes du monde socialiste mettent en relief, à travers les immenses progrès accomplis, l'exigence objective d'une débureaucratization, d'une décentralisation, d'une démocratisation: et, par le dernier terme, il faut entendre que le souverain doit abandonner peu à peu le *monopole du groupe*“. [Die inneren Widersprüche der sozialistischen Welt lassen durch die immensen erreichten Fortschritte hindurch die objektive Forderung nach einer Entbürokratisierung, Dezentralisierung und Demokratisierung aufkommen. Und unter dem letzten Ausdruck ist zu verstehen, daß der Souverän allmählich die *Monopolisierung der Gruppe* aufgeben muß].⁶⁹

Sartres Bezugnahme auf die „sozialistische Welt“ darf hier nicht überbewertet werden; auf denselben Seiten erwähnt er die stalinistische Sowjetunion und „l'indissoluble agrégation de la bureaucratie, de la Terreur et du culte de la personnalité“ [das untrennbare Zusammenspiel von Bürokratie, Terror und Persönlichkeitskult], die unausweichlich der Diktatur einer kleinen Gruppe folgen.⁷⁰ Wir sehen jedoch, wie Sartre offenbar die Dynamik einer „heißen“ Gruppe befürwortet; während aber die De-Bürokratisierung und die De-zentralisierung Negation der degradierten Gruppe sind, die sie wieder dynamisch werden lassen sollen, ist die Demokratisierung ein rein positiver Begriff und Minimalbedingung, die allen Gruppen zukommen muss, und die sich in der fusionierenden Gruppe manifestiert: Die Macht geht von allen Gleichen aus.

⁶⁶CRD, S. 734, 742; KDV, S. 689, 698; vgl. auch Matherons Theorie des Status als Kreislauf und Vermittlung zwischen Souverän und ökonomisch- ideologischer Basis: *IeC*, 332, 339 etc.

⁶⁷CRD, S. 738; KDV, S. 693.

⁶⁸Sartre definiert sie dreifach als „extéro-conditionnement de la multiplicité inférieure; méfiance et terreur sérialisante (et sérialisée) au niveau des pairs; annihilation des organismes dans l'obéissance à l'organisme supérieur“ [Außen-Lenkung der nächst unteren Vielheit, Mißtrauen und serialisierender (und serialisierter) Terror auf der Stufe der Gleichgestellten, Ausschaltung der Organismen beim Gehorsam gegenüber dem vorgesetzten Organismus.] CRD, S. 741; KDV, S. 696.

⁶⁹CRD, S. 745; KDV, S. 700; auch Flynn betont, dass wir Sartres „own social vision“ in der Dezentralisation und Demokratisierung erkennen könnten. Vgl.: Flynn, „Sartre and Marxist Existentialism“, S. 121.

⁷⁰Vgl.: CRD, S. 745–6; KDV, S. 700–1.

11.4 Radikale zwischenmenschliche Entfremdung

Wir wollen nun betrachten wie sich die Umkehrung der dialektischen Erfahrung schließt: auf individueller Ebene hat die Freiheit zunächst die Veränderung ihrer Objektivität erlebt; darüber hinaus wird das zwischenmenschliche Verhältnis durch die Serie verdinglicht, die aus der Determination durch das Praktisch-Inerten folgt. Schließlich hat sich die individuelle Praxis radikal entfremdet, indem sie sich den Forderungen der Materie anpasst und das ideologische System, d. h. die Reflexion des Praktisch-Inerten, verinnert. Die fusionierende Gruppe hat das Individuum als gemeinsames aus dieser Entfremdung befreit; der Eid und die Funktion, die diesem folgt, haben eine „zweite“ Freiheit entstehen lassen, die den Höhepunkt der individuellen Selbstgesetzgebung darstellt: in und mit der Gruppe geben sich ihre Mitglieder gemeinsame Regeln. In der institutionalisierten Gruppe versteinert die Rotation der Quasi-Souveränen zu Gunsten eines einzigen oder einer souveränen Gruppe; die ursprüngliche Gruppe serialisiert zunehmend oder degradiert. Der Souverän ist frei, aber alle anderen Freiheiten sind individuell und gemeinsam entfremdet oder fremdbestimmt.

Welche Konsequenzen hat die Souveränität, die in einer Person oder einer Gruppe vereinigt wird, für die zwischenmenschliche und die individuelle Freiheit? Die Mitglieder der Gruppe werden zur „actualisation inessentielle“ [unwesentlichen Aktualisierung] der Entscheidungen des Souveränen, und dieser selbst wird einzig wesentlich. Der Souverän wird so zum „Autre universel“ [universalen Anderen].⁷¹ Gegenüber den Entscheidungen des Souveränen werden die Mitglieder der Gruppe unfrei und „[s]eul le souverain peut et doit être libre“ [(n)ur der Souverän kann und muß frei sein].⁷² Sartre nennt den Souverän auch die „réincarnation individuelle du groupe en fusion“ [individuelle Wiederverkörperung der fusionierenden Gruppe],⁷³ indem die Transzendenz-Immanenz-Spannung in der Transzendenz erstarrt. Da die Freiheit verlorenzugehen drohte, schreibt Sartre nun „ré-incarnation“.⁷⁴

Jeder wird gegenüber dem Anderen „l'actualisation de la liberté de l'Autre“ [die Aktualisierung der Freiheit des Anderen].⁷⁵ Die Mitglieder handeln nicht mehr nach eigenem Willen, sondern der gemeinsame Wille wird zum „volonté autre“ [Willen eines Anderen].⁷⁶ Auch das Recht, sich selbst Gesetze zu geben, das die individuelle Freiheit auszeichnet, wird dem Souverän übertragen; der Anspruch auf Autonomie wird zur Heteronomie verkehrt, indem nur die Souveränität „ses propres lois“ [ihren eigenen Gesetzen] folgt;⁷⁷ sie allein handelt *sui juris*. Die Anderen dagegen stehen unter fremden Gesetz (*alterius juris*). Der Gegensatz zwischen Autonomie und Heteronomie oder zwischen *sui juris* und *alterius juris*, den die Fusion beseitigt hat, bricht wieder hervor. Sartres Beschreibung des anderen Willens, dem die Mitglieder der Gruppe untergeordnet sind, erinnert an den „volonté générale“ Rousseaus; auch dieser geht aus der Summe der

⁷¹CRD, S. 706; KDV, S. 658.

⁷²CRD, S. 706; KDV, S. 658.

⁷³CRD, S. 695; KDV, S. 645.

⁷⁴Im Zusammenhang mit der Fusion hat Sartre von der „incarnation“ gesprochen.

⁷⁵CRD, S. 701, vgl. auch S. 712; KDV, S. 652, 664.

⁷⁶CRD, S. 701; KDV, S. 652.

⁷⁷CRD, S. 699; KDV, S. 649.

Einzelentscheidungen hervor, verselbständigt sich jedoch gegenüber den einzelnen Willensäußerungen und entfremdet so die Individuen auf lange Sicht.⁷⁸ Sartre spricht auch von einer „dépossession“ [Enteignung], denn die Rechte werden übertragen.⁷⁹ Durch die „Enteignung“ kommt es zu einer neuen, radikalen Entfremdung: „l’aliénation totale et réciproque de tous les organismes pratiques à un seul“ [der totalen und wechselseitigen Entfremdung aller Organismen in einem einzigen].⁸⁰ Die Freiheit der anderen Individuen wird nicht nur in ihrem Resultat, der Objektivität, qua Rückläufigkeit verändert, sondern die Praxen selbst und das zwischenmenschliche Interioritätsverhältnis erstarrt und wird bearbeitet; die Freiheit selbst entfremdet sich: „C’est à ce niveau que la liberté en elle-même (et non seulement dans son objectivation) s’aliène“ [Auf dieser Stufe entfremdet sich die Freiheit in sich selbst (und nicht nur in ihrer Objektivierung)].⁸¹ Es kommt zu einer „intérieurisation de cette volonté autre comme unité réelle de la temporalisation pratique“ [Verinnerung dieses anderen Willens als reale Einheit der praktischen Verzeitlichung].⁸² Es ist eine radikale Entfremdung, denn die Wurzel der Freiheit, die Verinnerung und die Entfaltung dieser als Verzeitlichung, wird vom Souverän fremd- und nicht mehr selbst bestimmt. Wie bei der radikalen individuellen Entfremdung können wir auch hier ein ideologisches Moment ausmachen. Die Mitglieder der serialisierten Gruppe werden gegenüber dem Souverän oder der souveränen Gruppe zum „quasi-objet“ [Quasi-Gegenstand] und können so manipuliert werden.⁸³ Sartre erörtert aber nicht nur die einfache Manipulation oder „l’action à distance d’un groupe sur les séries par l’unité souveraine“ [die *aus Entfernung vollzogene Einwirkung* einer Gruppe auf die Serie durch die souveräne Einheit],⁸⁴ sondern auch die sogenannte „extero-conditionnement“ [Außen-Lenkung].⁸⁵ Diese ist durch die „réflexivité“ [Reflektivität] der Serie gekennzeichnet.⁸⁶ Sartre macht den Unterschied an einem Beispiel deutlich: Er unterscheidet eine Standardliste von verkauften Schallplatten von einer Liste, die von Experten erstellt wird. Die zweite ist eine Einwirkung einer souveränen Expertengruppe auf die Serie; sie versucht, den Geschmack nach ihrem Urteil zu prägen oder zu manipulieren. Die Standardliste dagegen ist eine Veränderung, durch die sich die serialisierte Gruppe selbst entfremdet. Diese exemplifiziert Sartre am Radio in den USA, die er 1946 bereist hat: Die Standardliste wird nicht von Experten erstellt, sondern reflektiert schlicht die Zahl der verkauften Platten als „fausse totalité“ [falsche Totalität].⁸⁷ Zwar könnten einzelne Werbemaßnahmen auf die Serie einwirken, aber da sich diese auf verschiedene Platten

⁷⁸Vgl.: Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*.

⁷⁹CRD, S. 700, vgl. auch S. 710, wo Sartre die Enteignung in einem Atemzug mit der Entfremdung und der Vermassung nennt; KDV, S. 650, 663; vgl. zum Zusammenhang von Entfremdung und Entäußerung der Rechte auch die Einträge „Entäußerung“ und „Entfremdung“: Ritter, Gründer und Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, insbes. zu Rousseau S. 5192, dessen Terminologie Sartre hier, möglicherweise direkt oder durch Hegel vermittelt, aufgreift.

⁸⁰CRD, S. 708, vgl. zur „Entfremdung in einem einzigen“ auch S. 713; KDV, S. 660, 665.

⁸¹CRD, S. 701; KDV, S. 651.

⁸²CRD, S. 701; KDV, S. 652.

⁸³CRD, S. 709; KDV, S. 661.

⁸⁴CRD, S. 730; KDV, S. 684.

⁸⁵CRD, S. 727–746; KDV, S. 681–702.

⁸⁶CRD, S. 731, 736; KDV, S. 685, 691.

⁸⁷CRD, S. 733; KDV, S. 688.

richten, nivellieren sie sich nach dem Gesetz der großen Zahlen gegenseitig; die Verkaufszahlen sind damit seriell. Da sich das Verhalten der serialisierten Individuen nun an der Standardliste orientiert, wirkt die Serie als Serie auf sich selbst ein; der Souverän, in diesem Fall das Radio, das auf die Serie einwirkt, ist nur der Vermittler, der das Moment der Reflexion möglich macht. Damit reproduziert und verstärkt die Serie „[l']illusion de la sérialité totalisée“ [das Trugbild der totalisierten Serie].⁸⁸

Die Expertenliste dagegen richtet sich an eine Serie, wirkt auf diese ein und damit richtet sich die individuelle Praxis an einer fremden Forderung aus; jeder wird in einem anderen Individuum entfremdet. Sartre hat oben schon darauf hingewiesen, dass die Zeitungsleser gegenüber der Zeitung eine Serie und damit ohnmächtig sind. Wenn die Perspektive des Redakteurs oder der Verlegergruppe verinnert wird, richtet man die eigene Freiheit an der Freiheit eines Anderen aus. Im Falle der Standardliste findet ein vergleichbarer Effekt statt; da aber die Bestimmung nicht durch eine freie Gruppe oder ein freies Individuum evoziert wird, sondern durch die Reflexion der Serie und der Rückwirkung auf die Serie, wird die Freiheit nicht von einer Freiheit, sondern von der Serialität entfremdet; es gibt nicht einmal mehr einem freien Souverän. Jeder wählt „l'option autre comme sa propre option“ [die *andere Entscheidung* als seine eigene].⁸⁹

Diese Reflexion der seriellen Verhalten als Wertesystem wird zu „des caractères, ou des habitudes (au sens d'*exis*), ou des moeurs.“ [Wesenszügen oder Gewohnheiten (im Sinne einer *Hexis*) oder Sitten].⁹⁰ Auf diese zwischenmenschliche Hexis oder Sitten wirkt damit zweierlei ein: zum einen die geplante Aktion der souveränen Gruppe und zum anderen die Selbstaffektion der serialisierten Mitglieder, indem diese sich ihr vergangenes Verhalten vor Augen führt. Daraus entsteht durch die Reflexion der Serie ein Wertesystem:

„[L]’ordre objectif dans lequel se rangent les disques vendus devient l’objectivité d’un système de valeurs propre au groupe. [...] La hiérarchie vient à chacun comme expression des options collectives et comme système de valeurs unifié: ces deux aspects sont complémentaires;“ [(D)ie objektive Reihenfolge, in der sich die verkauften Platten einreihen, wird zur Objektivität eines der Gruppe eigenen Wertesystems. (...) Die Hierarchie kommt zu jedem als Ausdruck der kollektiven Entscheidungen und als vereinigtes Wertesystem: diese beiden Aspekte sind komplementär.]⁹¹

Dieses Wertesystem resultiert aus einer passiven Selbstbestimmung der Serie; der manipulierende Souverän kann nur indirekt und auf lange Sicht auf diese einwirken. Wir haben ein Wertesystem schon im Zusammenhang mit dem Arbeiterhumanismus und dem Kolonialrassismus als Reflexion des Praktisch-Inerten kennengelernt; nun sehen wir, wie die Serie, die durch das praktisch-inerte Feld evoziert wird, sich vermittels des Souveräns in sich selbst spiegelt; dadurch wird das Wertesystem stabilisiert. Es reproduziert angenommene Verhaltensweisen und verstärkt die Passivität der Menschen.

⁸⁸CRD, S. 728; KDV, S. 682.

⁸⁹CRD, S. 733; KDV, S. 687.

⁹⁰CRD, S. 734; KDV, S. 688.

⁹¹CRD, S. 731; KDV, S. 685.

Kapitel 12

Schluss

Die dialektische Erfahrung in Sartres „Critique de la Raison Dialectique“ lässt sich, wie wir in der Einleitung gesehen haben, anhand des Begriffs der „Entfremdung“ einteilen;¹ wir haben ihn und seine Erscheinungsformen – die Alterität und Serialität sowie die radikale Entfremdung – daher in den Mittelpunkt dieser Arbeit gestellt. Von der Praxis ausgehend haben wir zunächst die individuelle und dann die zwischenmenschliche Alterität exponiert. Wir sind dann auf das das Moment der individuellen Freiheit qua gemeinsamer Freiheit in einer konstruktiven Sozialität eines gemeinsamen Projekts eingegangen und haben damit eine rudimentäre Definition der Gruppe erhalten. Danach haben wir mit Sartre verfolgt, wie die Objektivität des Menschen durch das Inerte verändert wird. Indem dieses die Praxis absorbiert, wird es zum Praktisch-Inerten und besitzt eine passive Aktivität, die es als Gegen-Finalität gegen die Praxis ausübt. Die sogenannte „Rückläufigkeit der Materie“ induziert aber nicht nur eine individuelle, sondern auch eine zwischenmenschliche Alterität. Man wird nicht nur ein sich selbst Anderer in der Materie, sondern die Menschen werden einander Andere und seriell. Das Verhältnis zum Anderen wird damit verdinglicht. Zugrunde liegt beiden freilich die Entäußerung der Interiorität in der Praxis und die Fähigkeit der Materie, Praxen zu absorbieren. Dadurch wird das Individuum Objekt einer pseudo-aktiven Materie, und auch das Interioritätsband zum Anderen wird umgekehrt und so dinghaft. Die beiden Momente der Rückläufigkeit haben wir als vertikale und horizontale Veränderung unterschieden, insofern die Serialisierung von der bearbeiteten Materie oder von einem Anderen herrührt.

Es fällt auf, dass Sartre zunächst die Aufhebung qua Praxis nur in einfacher Bedeutung verwendet: der Mensch bearbeitet die Materie, indem er sie überschreitet [dépasser], d. h. ihren Zustand vernichtet (*tollere*). Die Materie, die die Praxen absorbieren kann, erhält so ein Siegel als umgekehrte Praxis; das Moment der konservierenden Aufhebung [dépassement conservant] begegnet uns damit im ersten Teil der CRD im Modus der passiven Aktivität der Materie und nicht qua Mensch. So, wie die Praxis im ersten Teil eine bloß überschreitende oder vernichtende ist, ist die Entfremdung durch die Veränderung der Objektivität respektive der zwischenmenschlichen Reziprozität geprägt: die jeweilige Interiorität wird gebrochen und zu einem falschen Interioritätsverhältnis

¹Vgl. FN 33 in 1.

überformt. In beiden Fällen wird der Mensch vom Subjekt zum Objekt der Materie und seine Objektivität dadurch verändert. Erst wenn eine Praxis gemeinsame Praxis einer Gruppe wird und die Situation aufhebt (*tollere et conservare*), wird sie vernichtende Erhaltung. Die Formulierung „dépenser et conserver“ tritt daher erst im zweiten Teil der CRD als Bestimmung des Menschen auf.

Im Kapitel über die Befreiung qua Gruppe haben wir dann die zweifache Bedeutung der Aufhebung durch die menschliche Praxis untersucht. Wenn sich die Mitglieder der Gruppe vereidigen, affizieren sich die Praxen gegenseitig, und ihre konstituierte Praxis schafft in der Gruppe Freiheit. Wenn die Gruppe versteinert und serialisiert ist, kann ein Souverän, der sich permanent transzendent setzt, auf die Gruppierten einwirken. Er macht sich die Veränderung der individuellen Objektivität und die Verdinglichung des zwischenmenschlichen Verhältnisses zunutze und führt eine Extero-Determination ein. Die Bedingung der Möglichkeit dieser Außen-Lenkung der Gruppe durch ein einzelnes Gruppenmitglied ist die überschreitende Erhaltung (*tollere et conserver*) des praktischen-inerten Feldes. Insofern die Praxen vorher durch die Forderung der Materie bedingt waren und dieses Phänomen überschreitend erhalten wird, kann auch ein Subjekt die Praxen der anderen Subjekte lenken.

Ein drittes Moment der Entfremdung haben wir in Sartres Fußnoten ausgemacht:² die radikale Entfremdung, die die Praxis an der Wurzel entfremdet, d. h. die Exteriorisierung und Interiorisierung beeinflusst, statt nur den Inhalt zu präfabrizieren. Wir können diese Form der Entfremdung mit dem Hinaufheben (*elevare*) identifizieren, nachdem wir die anderen Momente der Entfremdung mit dem Beseitigen und Erhalten (*tollere et conservare*) in Verbindung gebracht haben. Freilich sind in den Phänomenen der Entfremdung die Momente der Aufhebung invertiert: die Beseitigung wird von der Materie als Anti-Praxis induziert, und zur Außen-Lenkung kommt es, weil ein Individuum eine Praxis über die Gruppe ausübt und die Gruppe die Serialität erhalten hat, in die sie wieder zurückfällt. Im Unterschied zu den anderen Formen der Entfremdung ist die radikale Entfremdung nicht materiell vermittelt; sie ist reines Phänomen der Praxis respektive des *cogito*, das sich mit sich selbst vermittelt und zum Ding macht. Damit schließt sie an die Entfremdung im Wert in EN an; dieser ist eine ontologische Kategorie, und damit gehört die Entfremdung im Wert zur menschlichen Realität wie die Freiheit selbst.

Im Wert wird die Praxis selbst und nicht nur deren Resultat versteinert; zwar muss sich die Praxis auch an die Forderung des Praktisch-Inerten anpassen; doch dabei handelt es sich noch um eine Konsequenz, die aus der Absorption und Vermittlung der Materie folgt. Diese lässt sich antizipieren und vermeiden, wenn man die Gesetze der Veränderung der Objektivität mittels der Materie kennt; dann stellt die Praxis an

²Wir haben mit unserer Dreiteilung das Problem der Entfremdung in der CRD differenzierter betrachtet als bspw. Hartmann und Knecht. Diese unterscheiden nicht immer zwischen der individuellen und zwischenmenschlichen Form, Veränderung und Verdinglichung; darüber hinaus machen sie keine radikale Form der Entfremdung aus. Nach Knecht liegt „Entfremdung dann vor, wenn die Zielentwürfe [...] ihres eigentlichen Sinns entraubt werden.“ Und: „Entfremdung besteht für ihn [Sartre] zunächst im Wesentlichen werden des materiellen Bereichs.“ Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 200, 107. Hartmann schreibt: „Entfremdung ist Verinnerlichung einer Äußerlichkeit im Rahmen der Knappheit.“ Hartmann, „Sartres Sozialphilosophie“, S. 107.

sich selbst Forderungen, und die veränderte Objektivität wird durch die eigene Tätigkeit präfabriziert. In der radikalen Entfremdung liegen die Dinge anders: Da richtet sich die Praxis ohne Vermittlung der Materie als Inertheit an sich selbst: sie wird Wert. Dieser ist eine widersprüchliche Affektion der Praxis mit Inertheit, sodass in ihm die Praxis als ihr eigenes Anderes hypostasiert wird. Am Wert orientiert, strebt der Mensch danach, die Praxis inert zu machen und damit die Grundlage seiner Freiheit – und auch der Veränderung – aufzugeben. Der Mensch verliert gegenüber dem Wert seine Praxis und so seine Menschlichkeit und übergibt sie seinem Anderem. Eine „*avenir pur*“, die das moralische, freie Handeln kennzeichnet, wird „*avenir passé*“.³ Die Praxis des Menschen wird nicht mehr, wie in der Veränderung, durch die Heteronomie des Praktisch-Inerten gesteuert, sondern versucht, sich die Heteronormativität selbst zu eigen zu machen, und gibt damit ihre Autonomie auf.

Sartre geht von der Praxis aus und zeigt, wie die Materie eine Gegen-Finalität entwickelt, die auf der Rückläufigkeit basiert, und dann die Objektivität verändert; er gibt damit der Phänomenologie der Erscheinungen der Entfremdung einen ontologischen Grund.⁴ Dagegen untersucht Marx nur Formen kapitalistischer Entfremdung in phänomenologischer Deskription.⁵ Diese „*exploitation comme aliénation*“ [Ausbeutung als Entfremdung]⁶ analysiert Sartre in der CRD nicht. Sartre entwickelt eine fundamentale Theorie der Entfremdung, die der Marxschen Theorie logisch vorangeht, und deduziert die „Entfremdung durch Ausbeutung“ aus der „Entfremdung durch Rückläufigkeit“.⁷ Damit einher geht u. a., dass mit der kapitalistischen Ausbeutung weder die Alteration qua Rückläufigkeit noch die radikale Entfremdung verschwindet.⁸ Dass Sartre die spezielle Erscheinung der kapitalistischen Entfremdung auf die Rückläufigkeit zurückführt, wird in der Literatur im Allgemeinen erkannt. Mit der radikalen Entfremdung im Wert dagegen ist ein neuer Typ von Entfremdung konzipiert, der seinen Grund direkt und nicht vermittelt der Materie in der Praxis findet. Diese Theorie schließt an EN an, wo die materielle Vermittlung ebenso unterdrückt ist und eine Theorie der Entfremdung im Wert exponiert ist.

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich auch eine Antwort auf die Frage, wo Sartre zwischen Marx und Hegel zu verorten ist. Während Knecht Sartres CRD als Grundlegung der Marxschen Theorie begreift, was sie u. a. auch ist, liest sie Hartmann von Hegels PR aus. Sartre richtet aber Kritik an beide, auch wenn er in der Einleitung einen „*très léger recul que nous avons pris par rapport à la lettre de la doctrine marxiste*“ [ganz geringen Abstand (behauptet), den wir gegenüber dem Buchstaben der marxistischen Doktrin eingenommen haben].⁹ Zwar lobt Sartre Marx in QM ausdrücklich und betont in CRD immer wieder die Nähe zu Marx, aber für den marxistischen Diskurs gilt das gleiche Verdikt wie für Hegel:

³Sartre1964.

⁴Wir lesen in diesen Sinne CRD als Weiterentwicklung von EN, das auch eine „phänomenologische Ontologie“ versucht.

⁵Vgl.: Marx, „*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*“.

⁶CRD, S. 274FN; KDV, S. 174FN.

⁷Vgl. Einleitung FN 35. Vgl.: CRD, S. 325; KDV, S. 230.

⁸CRD, S. 412FN; KDV, S. 328FN.

⁹CRD, S. 158; KDV, S. 42.

„Für Hegel ist das *Bezeichnende*, das *Signifikante* [...] als Subjekt-Absolutes [...]; das *Bezeichnete* ist der lebende Mensch und seine Objektivierung; für Kierkegaard ist der Mensch das Bezeichnende: [...] er ist niemals das *Bezeichnete*“.¹⁰

Man kann auch sagen, dass man das Hegelsche System nicht leben, das Kierkegaardsche nicht denken kann.¹¹ Sartre positioniert sich genau dazwischen: Für ihn ist der Mensch mit seiner Praxis sowohl das Bezeichnende als auch das Bezeichnete. Indem der Mensch eine Praxis ausübt, ist er bezeichnend, und indem diese als Anti-Praxis auf ihn zurückwirkt, ist er vom Praktisch-Inerten bezeichnet. Der Mensch und die Materie sind „conditionnant conditioné“ [bedingt bedingend].¹² Sartre bleibt dabei seinem Nominalismus der Praxis treu, denn der Ausgangs- und Endpunkt dieser Zirkularität ist die menschliche Praxis.

Wir haben gesehen, dass der Marxismus das Individuum in seiner Determination durch die Klasse auffasst; Hegel dagegen betrachtet das Subjekt als Äußerung des absoluten Geistes, in den es zurückkehrt. Sartres Theorie steht zwischen Materialismus und Idealismus respektive bloßer Äußer- oder reiner Innerlichkeit. Beides sind eher Theorien eines Absoluten, das das Individuum aufhebt – sei es im absoluten Geist oder der Arbeiterklasse –, als dass es sich um Konzeptionen des praktischen Weltverhältnisses handelt. Zugunsten von Hegel lässt sich immerhin sagen, dass er eine solche praktische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt in den ersten Kapiteln der PG entwickelt, das im V. Kapitel der PG theoretisch überformt wird.

Wir finden Sartres Abgrenzung von Hegel und Marx am Ende des Abschnitts über die Notwendigkeit als „Schicksal der Freiheit“. Dort verbindet Sartre die Theorie der Notwendigkeit mit derjenigen der Entfremdung. Er schreibt: „L’aliénation au sens marxiste du terme commence avec l’exploitation“ [(D)ie Entfremdung im marxistischen Sinne beginnt mit der Ausbeutung]; und Hegel macht sie zu „un caractère constant de l’objectivation“ [einem konstanten Merkmal jeglicher Objektivierung].¹³ Diese Charakterisierung deckt sich mit dem Befund unter dem Stichwort „Entäußerung“ im Historischen Wörterbuch:

„Während bei Hegel der Akt, durch den E.[Entäußerung] stattfindet, zum Wesen des Entäußernden gehört, gemäß der logischen Notwendigkeit von E.,

¹⁰QM, S. 15FN; auf Ebene des *cogito* vgl. bereits: Sartre, „Skizze einer Theorie der Emotionen“, S. 286: „Wenn das *cogito* möglich sein soll, ist das Bewußtsein selbst *die Tatsache*, die *Bedeutung* und das *Bedeutete*.“

¹¹Dass man das Hegelsche nicht leben kann, ergibt sich daraus, dass das Bewusstsein im Laufe der PG auf den Tod des Bewusstseins geht. Es stirbt und wird im Subjekt-Objekt des Geistes aufgehoben. Dort lebt es aber ein anderes Leben, als es Sartre vor Augen hat. In der Logik und der Enzyklopädie ist das phänomenologische Subjekt offenbar bereits gestorben.

¹²CRD, S. 280, vgl. auch S. 357, 411; KDV, S. 180, 266, 326FN; Monahan weist auf den „bedingt bedingend“ Aspekt der „menschlichen Realität“ schon im Zusammenhang mit der Knappheit hin, denn „[h]uman praxis conditions, and is conditioned by, scarcity“. Monahan, „Sartre’s »Critique of Dialectical Reason« and the Inevitability of Violence: Human Freedom in the Milieu of Scarcity“, S. 61–2, vgl. auch S. 53, 66. Ebenso bedingt die Praxis mit der Knappheit die „modifizierte Reziprozität“; vgl. auch Knecht zur gegenseitigen Vermittlung des Für-sich-Seins und An-sich-Seins und qua Forderung von bearbeiteter Materie und sozialer Vielheit sowie zur „gegenseitigen Konstitution“ des jeweils Bedingten und Bedingenden auch: Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 101, 102.

¹³CRD, S. 336; KDV, S. 241.

erscheint bei Marx der Akt, durch den eine Form von E. entsteht, selbst als E. Unter den Bedingungen einer humanen Produktion erschiene die Arbeit statt als E. oder Entfremdung als «*freie Lebensäußerung*» und Vergegenständlichung, wohingegen bei Hegel jede Äußerung zugleich den Aspekt der E. hat.“¹⁴

Wir lernen erstens, dass bei Marx eine nicht-entfremdete Entäußerung möglich, aber durch die wirtschaftlichen Verhältnisse nicht aktualisiert ist. Marx' Theorie impliziert eine Utopie, in der die Arbeitsteilung aufgelöst wird und man den „spezialisierten Menschen durch den universell ausgebildeten und den Gesamtbereich seiner Arbeit überblickenden Arbeiter, der zugleich Wissenschaftler ist, ersetzt.“¹⁵ Die Entäußerung ist damit bei Marx durch die Ausbeutung bedingt, was Sartre als unterkomplexe und einseitige Form der Entfremdung kritisiert hat. Gegenüber Marx möchte Sartre grundlegende Strukturen der Entfremdung freilegen, denn selbst eine (utopische) Vergemeinschaftung der Produktionsmittel hebt nicht das Interesse auf.¹⁶ Außerdem ist, anders als bei Marx, die Entäußerung bei Sartre notwendiges Moment der Praxis. Damit ist Sartre Hegel näher, bei dem ebenso jede Äußerung Entäußerung ist, die sich objektiviert und schließlich im Geist aufhebt. Sartre erkennt jedoch nicht die idealistische Bewegung an, die bei Hegel leitend ist Diese führt von einer „Zerrissenheit des Geistes [... zur] Aufhebung der Zerrissenheit, der Rückkehr zu sich selbst, des Sich-selbst-findens“.¹⁷ Bei Sartre ist einerseits das ständige Scheitern einer Synthese aufgrund einer übermächtigen Materialität und konkurrierender Praxen vorherrschend; das „saisie de soi-même à travers le monde et hors de soi dans le monde“ [Sich-selbst-begreifen vermittelt der Welt und außerhalb seiner in der Welt]¹⁸ bleibt stets mit dem Anderen konfrontiert. Sartre geht zurück auf „ce rapport d'intériorité avec l'extériorité qui constitue originellement la *praxis*“ [dieses Interioritätsverhältnis zur Exteriorität, das ursprünglich die Praxis konstituiert]; diese Interioritätsverhältnis wird ständig verändert. Dadurch „se découvre comme *Autre* dans le monde de l'objectivité“ [entdeckt man sich als *Andere* in der Welt der Objektivität].¹⁹ Die Erkenntnis wird nicht Selbsterkenntnis. An Marx kritisiert Sartre, dass er die Entäußerung von der Praxis trennt; an Hegel bemängelt Sartre die idealistische Selbstaufhebung im Geist. Eine solche ist bloßer

¹⁴Ritter, Gründer und Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, S. 5168.

¹⁵Knecht, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, S. 109; ob Sartre selbst später einem solchen Ideal anhängt, bleibt offen. Im Interview mit Victor und Gavi scheint er diese Idee nicht aufgegeben zu haben. Allerdings kann es sich dabei um eine Aussage handeln, die korrumpiert ist durch den Rahmen des Gesprächs für die Zeitung *Libération* zu werben. Vgl.: Sartre, Gavi und Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*. Vgl. auch Sartres Analyse über die Universalmaschine und seine Kritik am Humanismus, den diese bedingt: „L'universalité de la machine crée la spécialisation de ses servants“. [Die Universalität der Maschine schafft die Spezialisierung ihrer Bediener.] CRD, S. 348; KDV, S. 255.

¹⁶CRD, S. 320, vgl. FN 160 in 4.2.2. KDV, S. 224; zur Utopie der Vergemeinschaftung u. a. bei T. Morus vgl.: Alexandre Matheron. „Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie“. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éd., 2011 [1978], S. 81–111.

¹⁷Biemel, „Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre“, S. 277; Vgl. auch: Ritter, Gründer und Gabriel, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, S. 5167, zum Konnex von Entäußerung und Entfremdung in Hegels PG vgl. S. 5195.

¹⁸CRD, S. 336FN; KDV, S. 242FN

¹⁹CRD, S. 336; KDV, S. 242, geringfügige Abweichung der Übersetzung, vgl. FN 65 in 3.1.

Schein und lässt den Menschen sich im Wert radikal entfremden. Die vermeintliche Selbstaufhebung als An-Sich-Für-Sich ist eine Entfremdungsform der Praxis und nicht deren Freiheit.

Was ist dann aber Freiheit nach Sartre? Wir haben in dieser Arbeit versucht, mit Sartre die Freiheit als Gleichgewicht zwischen Praxis und Materie zu definieren, das die zukünftige Praxis nicht einschränkt, sondern den Handlungshorizont erweitert. Sartre sagt in einem Interview: „Heute würde ich den Begriff der Freiheit folgendermaßen definieren: Freiheit ist jene kleine Bewegung, die aus einem völlig gesellschaftlich bedingten Wesen einen Menschen macht, der nicht in allem das darstellt, was von seinem Bedingtsein herrührt. So wird aus Jean Genet ein Dichter, obwohl er ganz dazu bedingt war, ein Dieb zu werden.“²⁰ Die Bedingtheit des Praktisch-Inerten wird überschritten und so überformt, dass man der eigene Schöpfer zukünftiger Forderungen wird. Da das Praktisch-Inerte übermächtig ist, muss sich der Mensch, um frei zu werden, zunächst qua Gruppenpraxis befreien. Wir können hier das biblische Bild von Mensch und Gott als Ton und Töpfer umdeuten: Der Mensch ist Ton und wird in der Gruppe sein eigener Töpfer. Das setzt voraus, dass alle anderen oder zumindest die anderen Mitglieder der Gruppe ebenso befreit sind. Mit Erich Mühsam behaupten wir: „Niemand kann frei sein, solange es nicht alle sind.“²¹

Sartre schreibt: „[A]insi le groupe est à la fois le *moyen* le plus efficace de gouverner la matérialité environnante dans le cadre de la rareté et *la fin absolue* comme pure liberté libérant les hommes de l’altérité.“ [So ist die Gruppe also gleichzeitig das wirksamste *Mittel*, im Rahmen der Knappheit die umgebende Materialität zu beherrschen, und der *absolute Zweck* als reine Freiheit, die die Menschen von der Alterität befreit.]²² Die Mitglieder der Gruppe werden unfrei, wenn die Gruppe als „absoluter Zweck“ für-sich gesetzt wird und die Gruppe jenseits der Praxis als Wert verfolgt wird. Die Hypostasierung im Wert muss ständig wieder eingeholt werden, sonst wird man sein inertes Abbild. Das Subjekt erkennt sich in der Materie als Passivität und muss diese aufheben.

Wir haben die Freiheit der Gruppe unter Freien als soziale Freiheit kennengelernt. Heter, den wir oben zitiert haben, meint, die „mutual recognition“ als Bedingung einer solchen Freiheit bereits in den Schriften nach EN in den 1950er Jahren auszumachen.²³ In der Auseinandersetzung mit Hegels PG und der Theorie des Selbstbewusstseins entwickelt Sartre seine Theorie der Aufrichtigkeit weiter. Heter führt durchaus plausible Gründe dafür an, dass die Aufrichtigkeit nicht nur, wie in EN, daran geknüpft wird, dass sich jemand seiner Handlung bewusst ist und Verantwortung für sie übernimmt, sondern darüber hinaus die eigene Freiheit durch die Freiheit anderer anerkannt werden müsse.²⁴

²⁰Sartre, *Das Imaginäre*, S. 13.

²¹Erich Mühsam. *Prosaschriften II*. Berlin: Verlag europäische Ideen, 1978, S. 256.

²²CRD, S. 755; KDV, S. 713.

²³Heter, „Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition“, u. a. S. 27.

²⁴Das Thema der Verantwortung und völliger Klarheit des eigenen, subjektiven Tuns beschäftigt Sartre in vielen Theaterstücken der 1940er Jahre. Vgl. u. a.: Jean-Paul Sartre. „Die Fliegen“. In: *Bariona oder der Sohn des Donners und Die Fliegen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1999 [1943], S. 95–206; Jean-Paul Sartre. *Die schmutzigen Hände*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt; das Problem aufrichtigen Handelns, wenn das praktisch-inerte Feld übermächtig ist, wird verhandelt in: Jean-Paul Sartre. *Der Teufel und der liebe*

Diese soziale Freiheit wird in der CRD erörtert.

Wir wollen zum Schluss noch auf die Kritik Misrahis aufmerksam machen, Sartres Theorie bleibe formal, und es gebe keine inhaltliche Bestimmung der Subjektivität selbst, sondern das Subjekt erkenne sich nur in der Welt wieder.²⁵ Das Für-Sich in EN bleibe ebenso leer wie die Praxis in CRD.²⁶ Welches Ziel aber verfolgt die Freiheit, außer sich selbst zum Zweck zu nehmen? Die Gruppe kann Freiheit ausbilden, aber welche Art von Freiheit wird dort gemeinsam unter Berücksichtigung der gegenseitigen Anerkennung antizipiert? Eine Unterscheidung von Wünschbarem kann Sartre nicht in den Blick nehmen, solange das *cogito* respektive die Praxis nicht qualitativ bestimmt sind. Eine solche qualitative Bestimmung der Freiheit kennen wir bspw. aus Spinozas Philosophie: Die Freude lässt den menschlichen *conatus* zu einer höheren Wirkungsmacht übergehen. Damit werden Tätigkeiten jenseits der bloßen Aufrichtigkeit qualifiziert. Außerdem lässt sich dann die Gemeinschaft mit Anderen als Bedingung eines Lebens kennzeichnen, das die Wirkungsmacht des Individuums und damit die Vernunft erhöht.

Gott. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

²⁵Misrahi hat womöglich offenbar den „Zirkel der Selbstheit“ aus EN vor Augen.

²⁶Misrahi, „[Pour une phénoménologie existentielle intégrale](#)“, S. 303.

Literatur

In:

- Allan, George. „Sartre’s Constriction of the Marxist Dialectic“. In: *Review of Metaphysics* 33.1 (1979), S. 87–108.
- Ally, Matthew C. „Sartre’s Integrative Method: Description, Dialectics, and Praxis“. In: *Sartre Studies International* 16.2 (2010), S. 48–74.
- Althusser, Louis. *Ideologie und ideologische Staatsapparate Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg: VSA, 1977 [1970].
- Aronson, Ronald. „Sartre and the Dialectic: The Purpose of Critique II“. In: *Yale French Studies* 68 (1981), S. 85–107.
- „Sartre’s Return to Ontology: Critique, II, Rethinks the Basis of L’Etre et le Néant“. In: *Journal of History of Ideas* 48.1 (1987), S. 99–116.
- „Sartre’s Turning Point. The Abandoned *Critique de la raison dialectique*, Volume Two“. In: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp und Lewis Edwin Hahn. The Library of Living Philosophers. La Salle, Illinois: Open Court, 1981. Kap. 28, S. 685–708.
- Baron, Konstanze. „The Poetics of Morality: The Notion of Value in the Early Sartre“. In: *Sartre Studies International* 7.1 (2001), S. 43–68.
- Barot, Emmanuel, Hrsg. *Sartre et Le Marxisme*. Paris: La Dispute, 2011.
- Bedorf, Thomas. *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. Bd. 16. Phänomenologische Untersuchungen. München: Fink, 2003.
- Bergson, Henri. *Materie und Gedächtnis Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.
- Biemel, Walter. „Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre“. In: *Tijdschrift voor Philosophie* 20.2 (1958), S. 269–300.
- Birt, Robert. „Alienation in the later philosophy of Jean-Paul Sartre“. In: *Man and World* 19.3 (1986), S. 293–309.
- Blumenberg, Hans. „Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität“. In: *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Hrsg. von Hans Ebeling. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1976, S. 144–207.
- Cannon, Betty. „Group Therapy as Revolutionary Praxis: A Sartrean View“. In: *Sartre Studies International* 11.1 (2005), S. 133–152.
- Catalano, Joseph S. *A Commentary on Jean-Paul Sartre’s Critique of Dialectical Reason*. Chicago und London: University of Chicago Press, 1986.

- Clemenceau, Georges. *Claude Monet. Betrachtungen und Erinnerungen eines Freundes*. München: Insel Taschenbuch, 1989.
- Collamati, Chiara. „Alienation Between the Critique of Dialectical Reason and the Critique of Economic Reason“. In: *Sartre Studies International* 22.1 (2016), S. 83–98.
- Cramer, Konrad. „Schleiermacher, Jacobi, Goethe und Spinoza“. In: *Spinoza – Affektenlehre und amor Dei intellectualis*. Hamburg: Meiner, 2012, S. 33–45.
- Damasio, Antonio R. *Der Spinoza-Effekt - wie Gefühle unser Leben bestimmen*. München: List, 2013.
- *Selbst ist der Mensch Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins*. 1. Aufl. München: Pantheon, 2013.
- Davis, Colin. „Diasporic Subjectivities“. In: *French Cultural Studies* 17.3 (2006), S. 335–348.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: praktische Philosophie*. Berlin: Merve-Verlag, 1988 [1981].
- *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. München: Fink, 1993 [1968].
- Den Uyl, Douglas J. *Power, state and freedom an interpretation of Spinoza's political philosophy*. Assen: van Gorcum, 1983.
- Desanti, Jean-Toussaint. *Introduction à l'histoire de la philosophie suivi de «Esquisse d'un second volume»*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006 [1956].
- Dolezal, Luna. „Reconsidering the look in Sartre's Being and Nothingness.“ In: *Sartre Studies International* 18.1 (2012), S. 9–28.
- Eksen, Gaye Çankaya. *Spinoza et Sartre*. Paris: Classiques Garnier, 2017.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner, 1979 [1796].
- Flynn, Thomas R. „Hin zum Konkreten: Sartre, Ontologie und Geschichte“. In: *Über Sartre Perspektiven und Kritiken*. Wien: Turia + Kant, 2005, S. 117–134.
- „Mediated Reciprocity and the Genius of the Third“. In: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp und Lewis Edwin Hahn. The Library of Living Philosophers. La Salle, Illinois: Open Court, 1981. Kap. 15, S. 345–370.
- „Sartre and Marxist Existentialism. The test case of collective responsibility“. In: Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.
- „Sartre and the poetics of history“. In: *The Cambridge companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992. Kap. 7, S. 213–260.
- „Skizze einer Theorie der Geschichte“. In: *Sartre. Ein Kongreß [Internationaler Sartre-Kongreß an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 9. - 12. Juli 1987]*. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1988, S. 201–225.
- Frege, Gottlob. „Ueber Sinn und Bedeutung“. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100/1 (1892), S. 25–50.
- Fretz, Leo. „Knappheit und Gewalt: Kritik der dialektischen Vernunft“. In: *Sartre. Ein Kongreß [Internationaler Sartre-Kongreß an der Johann Wolfgang*

- Goethe-Universität Frankfurt am Main, 9. - 12. Juli 1987]. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1988, S. 247–264.
- Garfield, Eugene. „The Unintended and Unanticipated Consequences of Robert K. Merton“. In: *Social Studies of Science* 34.6 (2004), S. 845–853.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust. Der Tragödie Erster Teil*. Dietzingen: Reclam, 2017.
- Gorz, André. „Sartre and Marx“. In: *New Left Review* 37 (1966), S. 33–52.
- Grisham, John. „Interview von Willi Winkler mit John Grisham: »Der Rassismus ist außerordentlich lebendig«“. In: *Süddeutsche Zeitung* (21.08.2017).
- Harris, Henry Siltou. *Hegel's Ladder I. The Pilgrimage of Reason*.
- Hartmann, Klaus. „Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu „L'être et le néant““. In: *Die Philosophie J.-P. Sartres. Zwei Untersuchungen zu L'être et le néant und zur Critique de la raison dialectique*. 2. Aufl. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1983 [1963].
- *Hegels Logik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- „On Taking the Transcendental Turn“. In: *The Review of Metaphysics* 20.2 (1966), S. 223–249.
- „Sartres Kritik der dialektischen Vernunft“. In: *Soziale Welt* 19.2 (1968), S. 183–186.
- „Sartres Sozialphilosophie eine Untersuchung zur „Critique de la raison dialectique I““. In: *Die Philosophie J.-P. Sartres. Zwei Untersuchungen zu L'être et le néant und zur Critique de la raison dialectique*. 2. Aufl. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- „Sartres's Theory of Ensembles“. In: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp und Lewis Edwin Hahn. The Library of Living Philosophers. La Salle, Illinois: Open Court, 1981. Kap. 26, S. 630–659.
- „Seel Gerhard: „Sartres Dialektik““ (Book Review)“. In: *Philosophischer Literaturanzeiger* 24 (1971), S. 321–325.
- „Zur Diskussion: Zur neuesten Dialektik-Kritik“. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55.2 (1973), S. 220–42.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Bd. 2. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Erster Teil*. Bd. 8. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830): Zweiter Teil*. Bd. 9. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Bd. 7. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- *Phenomenology of Spirit*. Hrsg. von Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press, 2018 [1807].
- *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1. Bd. 18. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- *Wissenschaft der Logik I*. Bd. 5. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik II*. Bd. 6. Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1972 [1926].
- Heter, T. Storm. „Authenticity and Others: Sartres Ethics of Recognition“. In: *Sartre Studies International* 12.2 (2006), S. 17–43.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1991 [1651].
- *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates Teil I und II*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- *Vom Bürger Dritte Abteilung der Elemente der Philosophie*. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1918.
- Honneth, Axel. „Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität“. In: *Sartre. Ein Kongreß [Internationaler Sartre-Kongreß an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 9. - 12. Juli 1987]*. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1988, S. 73–83.
- Howie, Gillian. „Alienation and Therapy in Existentialism: A Dual Model of Recognition“. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 17.1 (2014), S. 55–69.
- Hume, David. *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Hamburg: Meiner, 2005.
- Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press, 1974 [1946].
- *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press, 1974 [1946].
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd. 7. Werkausgabe: in 12 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- *Kritik der praktischen Vernunft; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Bd. 7. Werkausgabe: in 12 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- *Kritik der reinen Vernunft*. Bd. 4 und 5. Werkausgabe: in 12 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- *Kritik der reinen Vernunft 2*. Bd. 3. Werkausgabe: in 12 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- *Kritik der Urteilskraft*. Bd. 10. Werkausgabe: in 12 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Knecht, Ingbert. „Seriality: A Ground for Social Alienation?“ In: *Jean-Paul Sartre : Contemporary Approaches to His Philosophy*. Hrsg. von Hugh J. Silverman und Frederick A. Elliston. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1980, S. 188–208.
- *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*. Meisenheim am Glan: Hain, 1975.
- Kojève, Alexandre. *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Lang, Patrick. „Robert Misrahi lecteur critique de Sartres“. In: *Dialectique, littérature avec des esquisses inédites de la "Critique de la raison dialectique"*. Hrsg. von

- Florence Caeymaex, Grégory Cormnan und Benoît Denis. Bd. 10. *Études sartriennes*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2005, S. 309–336.
- Lefèbvre, Georges. *1789 das Jahr der Revolution*. München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1989.
- *Études sur la Révolution française*. 3. éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- *La grande peur de 1789*. 2. Aufl. Paris: Colin, 1956.
- Link, Godehard. *Collegium logicum logische Grundlagen der Philosophie und der Wissenschaften*. Bd. 1. Paderborn: Mentis, 2009.
- Lærke, Mogens. „Immanence et extériorité absolue“. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 134.2 (2009), S. 169–190.
- Malraux, André. *Die Hoffnung*. Frankfurt a. Main: Büchergilde Gutenberg, 1981 [1937].
- *So lebt der Mensch. La condition humaine*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1991.
- Marx, Karl. *Das Kapital (Bd. I). Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. Bd. 23. Marx-Engels-Werke. Berlin: Dietz, 2013.
- *Das Kapital (Bd. III). Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. Bd. 25. Marx-Engels-Werke. Berlin: Dietz, 1983.
- *Das Kapital (Erster Band)*. 3. Aufl. Berlin: Dietz, 1953.
- „Die deutsche Ideologie“. In: *Marx-Engels-Werke*. Bd. 3. Werke. Berlin: Dietz, 1978, S. 5–530.
- „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“. In: *Marx-Engels-Werke*. Hrsg. von Karl Marx und Friedrich Engels. Bd. 40. Berlin: Dietz, 1968, S. 465–590.
- „Manifest der Kommunistischen Partei“. In: *Marx-Engels-Werke*. Hrsg. von Karl Marx und Friedrich Engels. Bd. 4. Berlin: Dietz, 1959 [1848], S. 459–493.
- „Zur Kritik der politischen Ökonomie“. In: *Marx-Engels-Werke*. Hrsg. von Karl Marx und Friedrich Engels. Bd. 13. Berlin: Dietz, 1973, S. 1–159.
- Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Nouv. éd. Paris: éd. de Minuit, 1988 [1969].
- „Le problème de l'évolution de Spinoza. Du Traité théologico-politique au Traité politique“. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éd., 2011 [1990], S. 205–18.
- „L'indignation et le conatus de l'État spinozistes“. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éd., 2011 [1994], S. 218–229.
- „Passions et institutions selon Spinoza“. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éd., 2011 [1992], S. 231–252.
- „Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus“. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éd., 2011 [1991], S. 579–599.
- „Spinoza et la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme et utopie“. In: *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éd., 2011 [1978], S. 81–111.

- Matheron, Alexandre, Laurent Bove und Pierre-François Moreau. „A propos de Spinoza“. In: *Multitudes* 3 (2000), S. 169–200.
- McBride, William L. *Sartre's political theory*. Bloomington u.a.: Indiana Univ. Press, 1991.
- McDowell, John Henry. *Mind and world*. Cambridge, Mass., u.a.: Harvard Univ. Press, 1994.
- Merton, Robert K. „The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action“. In: *American Sociological Review* 1.6 (1936), S. 894–904.
- Mühsam, Erich. *Prosaschriften II*. Berlin: Verlag europäische Ideen, 1978.
- Misrahi, Robert. „L'inachèvement pratique de la philosophie de Sartre“. In: *Études sartriennes*. Hrsg. von Geneviève Idt. Bd. 4. Cahiers de Sémiotique 18. Nanterre: Centre de Sémiotique Textuelle, 1990, S. 9–24.
- „Pour une phénoménologie existentielle intégrale“. In: *Les Temps Modernes*. Bd. 531-533. Gallimard, 1990, S. 282–308.
- Monahan, Michael J. „Sartre's »Critique of Dialectical Reason« and the Inevitability of Violence: Human Freedom in the Milieu of Scarcity“. In: *Sartre Studies International* 14.2 (2008), S. 48–70.
- Negri, Antonio. *Die wilde Anomalie, Baruch Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*. Berlin: Wagenbach, 1981.
- Nietzsche, Friedrich. „Ecce homo“. In: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Bd. 6. Sämtliche Werke. München [u.a.]: Dt. Taschenbuch-Verl, 1999, S. 255–374.
- Noudelmann, François und Gilles Philippe. *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004.
- Ovid. *Metamorphosen Epos in 15 Büchern*. Stuttgart: Reclam, 2015.
- Platon. *Der Staat*. Hamburg: Meiner, 1988.
- Rae, Gavin. „Sartre & the other: conflict, conversion, language & the we.“ In: *Sartre Studies International* 15.2 (2009), S. 54–77.
- Rice, Lee. „Le nominalisme de Spinoza“. In: *Canadian Journal of Philosophy* 24.1 (1994), S. 19–32.
- Ritter, Joachim, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel [u.a.]: Schwabe, 1971-2007.
- Robinson, Lewis. *Kommentar zu Spinozas Ethik*. Leipzig: Meiner, 1928.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Diskurs über die Ungleichheit*.
— *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam, 1979.
- Salanskis, Jean-Michel. „Sartre, Kant et la sérialité“. In: *Dialectique, littérature avec des esquisses inédites de la "Critique de la raison dialectique"*. Hrsg. von Florence Caeymaex, Grégory Cormnan und Benoît Denis. Bd. 10. *Études sartriennes*. Bruxelles: Ousia, 2005, S. 25–54.
- Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique: Tome I. Théorie des ensembles pratique*. Paris: Gallimard, 1985 [1960].

- *Critique de la raison dialectique: Tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'Histoire.* Paris: Gallimard, 1985.
- *Das Imaginäre.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1971 [1940].
- *Das Sein und das Nichts.* Hamburg: Rowohlt, 2014 [1943].
- *Der Ekel.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2017 [1938].
- *Der Idiot der Familie Gustave Flaubert 1821 - 1857. I. Die Konstitution.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1977.
- *Der Idiot der Familie Gustave Flaubert 1821 - 1857. II. Die Personalisation 1.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1977.
- *Der Idiot der Familie Gustave Flaubert 1821 - 1857. IV. Elbehnou oder Die letzte Spirale.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.
- *Der Teufel und der liebe Gott.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- „Die Fliegen“. In: *Bariona oder der Sohn des Donners und Die Fliegen.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1999 [1943], S. 95–206.
- *Die schmutzigen Hände.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- „Die Transzendenz des Ego“. In: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931 - 1939.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1982 [1936/37], S. 39–96.
- „Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität“. In: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931 - 1939.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1982 [1939], S. 33–38.
- *Fragen der Methode.* zuerst als: *Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik* (1964). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1999 [1957].
- *Geschlossene Gesellschaft.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2017 [1944/47].
- *Kritik der dialektischen Vernunft.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1967 [1960].
- *L'être et le néant.* Paris: Gallimard, 1943.
- „Materialismus und Revolution“. In: *Der Existentialismus ist ein Humanismus.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2006 [1946], S. 193–266.
- „Nous Sommes Tous Des Assassins“. In: *Les Temps Modernes* 145 (1958), S. 1574–1576.
- „Playboy Interview“. In: *Sartre über Sartre.* Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997 [1965], S. 146–162.
- *Saint Genet, Komödiant und Märtyrer.* Bd. 4. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1982 [1952].
- „Sartre über Sartre“. In: *Sartre über Sartre.* Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997 [1969], S. 163–187.
- „Selbstporträt mit siebzig Jahren“. In: *Sartre über Sartre.* Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997 [1975], S. 202–276.
- „Skizze einer Theorie der Emotionen“. In: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931 - 1939.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1982 [1939], S. 255–322.
- „Über Merleau-Ponty“. In: *Sartre über Sartre.* Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1997 [1961], S. 68–145.

- Sartre, Jean-Paul. „Wahlen, Idiotenfallen“. In: *Plädoyer für die Intellektuellen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986 [1973], S. 480–490.
- *Wahrheit und Existenz*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2011 [1948].
- *What is Subjectivity?* London, New York: Verso, 2016 [1961].
- Sartre, Jean-Paul, Philippe Gavi und Pierre Victor. *Der Intellektuelle als Revolutionär*. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1986 [1974].
- Sartre, Jean-Paul u. a. „The Interview“. In: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*. Hrsg. von Paul Arthur Schilpp und Lewis Edwin Hahn. The Library of Living Philosophers. La Salle, Illinois: Open Court, 1981, S. 5–51.
- Sartre, Jean-Paul et al. *Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orsel*. Hamburg: Suhrkamp, 1966 [1962].
- Schiller, Friedrich. *Wilhelm Tell*. Stuttgart: Reclam, 2000.
- Schnepf, Robert. „Die eine Substanz und die endlichen Dinge (1p16–28)“. In: *Baruch de Spinoza: Ethik*. Hrsg. von Michael Hampe und Robert Schnepf. Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2006, S. 36–57.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana. *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*. Frankfurt/Main: Campus Verlag, 2001.
- Schrift, Alan. „A question of method: Existential psychoanalysis and Sartre’s Critique of Dialectical Reason“. In: *Man and World* 24.4 (1987), S. 399–418.
- Schulz, Michael. „Warum das Christentum die absolute Religion ist: zu Hegels trinitätsphilosophischer Begründung“. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 47.4 (1996), S. 365–384.
- Seel, Gerhard. *Sartres Dialektik zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*. Bonn: Grundmann, 1971.
- Sevenich, Gabriele. „Wechselseitigkeit durch das Wort«. Zur Sprachtheorie in Sartres Flaubert (Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857)“. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 56.3 (1982), S. 341–358.
- Simont, Juliette. „La lutte du maître et de l’esclave“. In: *Études sartriennes*. Hrsg. von Geneviève Idt. Bd. 4. Cahiers de Sémiotique 18. Nanterre: Centre de Sémiotique Textuelle, 1990, S. 69–87.
- „The Critique of Dialectical Reason: From Need to Need, Circularly“. In: *Yale French Studies* 68 (1985), S. 108–123.
- Snedeker, George. „Culture, alienation and social classes“. In: *Nordic Journal for English Studies* 11.2 (2012), S. 189–200.
- Sophokles. *antigone*. Stuttgart: Reclam, 2013.
- *König Ödipus*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- Spinoza, Baruch de. *Sämtliche Werke 2/Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt: Lateinisch-Deutsch*. Bd. 92. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.
- *Sämtliche Werke 3/Theologisch-politischer Traktat*. Bd. 93. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.

- *Sämtliche Werke 4/Descartes' Prinzipien der Philosophie auf geometrische Weise begründet. Anhang, enthaltend metaphysische Gedanken.* Bd. 94. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987.
 - *Sämtliche Werke 5.2/Politischer Traktat: Lateinisch-Deutsch.* Bd. 95b. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.
 - *Sämtliche Werke 5/Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes; Politischer Traktat: Lateinisch-Deutsch.* Bd. 95. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977.
- Theunissen, Michael. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart.* Berlin: de Gruyter, 1965.
- Tolstoi, Leo. *Herr und Knecht.* Stuttgart: Reclam, 2018.
- Turner, Christopher. „The Return of Stolen Praxis: Counter-Finality in Sartre's „Critique of Dialectical Reason““. In: *Sartre Studies International* 20.1 (2014), S. 36–44.
- Verstraeten, Pierre. „Y a-t-il une morale dans la *Critique*“. In: *Études sartriennes.* Hrsg. von Geneviève Idt. Bd. 4. Cahiers de Sémiotique. Nanterre: Centre de Sémiotique Textuelle 18, 1990, S. 45–68.
- Wartburg, Walther von. *Französisches etymologisches Wörterbuch.* Bâle: Zbinden, ab 1922.
- Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.* München: Beck, 2013.
- Winfield, Richard Dien. „Self-Consciousness and Intersubjectivity“. In: *The Review of Metaphysics* 59.4 (2006), S. 757–779.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Wodarzick, Ulrich Fritz. „Trinität der philosophischen Theologie nach Hegel“. In: *Hegel-Jahrbuch* 2015.1 (2015), S. 77–84.



LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

PRÜFUNGSAMT FÜR GEISTES- UND SOZIALWISSENSCHAFTEN



Versicherung an Eides statt

(gemäß § 8 Abs. 2 Nr. 4 Promotionsordnung für die Fakultäten 09, 10, 11, 12 und 13 (2016) vom 15. September 2016)

Name: Frau/Herr _____ Vorname: _____

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass die Dissertation

selbständig und ohne unerlaubte fremde Hilfe angefertigt und keine anderen, als die von mir angegebenen Schriften und Hilfsmittel benutzt wurden. Die den benutzten Werken wörtlich und inhaltlich entnommenen Stellen sind kenntlich gemacht.

Datum, Unterschrift Doktorand/in