

Sartre und der dialektische Materialismus

Von Helmut Ogiermann, S. J.

Das Interesse an Sartre hat sich in den letzten Jahren reaktiviert, und zwar von zwei Seiten her: der Strukturalismus eines Lévi-Strauss stellt Sartres Verständnis der menschlichen Geschichtlichkeit in Frage – darum wohl in „*Critique de la raison dialectique*“ der Ton auf „anthropologie structurelle et historique“. Andererseits hat sich Sartres Wende zum Marxismus in aller Form vollzogen, so daß sein Existenzialismus relativiert erscheinen muß – er will denn auch nicht gern von Existenzialismus hören, weil eine solche Etikette das Gesetz von der Unabschließbarkeit philosophischen Denkens antaste, in seinem Fall eben die Möglichkeit, das existenzphilosophische Denkmotiv zu variieren, und das heißt konkret, es als dialektisches Moment in das Totum marxistischer Geschichtskonzeption einzubringen (wobei freilich wiederum gefragt werden müßte, ob nicht auch die Etikette „marxistisch“ die denkerische Dynamik lähme). Sartres Wende zum Marxismus hat von dessen Seite her so etwas wie ein Entgegenkommen gefunden: die jüngere Generation bekundet unverhohlenen Interesse an seinen Ideen, was vor allem für den Raum Polen, Tschechoslowakei, Ungarn und auch Bulgarien bezeugt ist. Bisher stehen aber auffälligerweise nur wenige literarische Äußerungen von dorthier zur Verfügung, jedenfalls waren dem Referenten lediglich die Veröffentlichungen von *Adam Schaff*¹ (in deutscher Übersetzung) zugänglich, dazu die Broschüre von *Theodor Schwarz*².

Wie definiert Sartre den historischen Materialismus, zu dem er sich nun bekennt? Er weiß sich mit ihm solidarisch in der Bemühung um „ein immanentes Begreifen der Gesellschaft in ihrer Bewegung selbst“ mit Dialektik als „Logik des Handelns“³. Der Marxismus sei der bislang radikalste Versuch, den Geschichtsprozeß in seiner Totalität zu begreifen, er sei deshalb die Philosophie unserer Zeit⁴ – er stelle die einzige Anthropologie dar, die als geschichtlich und strukturell zugleich gelten könne – er gehe aus von der Materialität des Menschen⁵, wie eine illusionslose Theorie des Menschen es müsse, und von der entscheidenden Kritik Marxens an Hegel: die reale menschliche Existenz als irreduktibel auf „absolutes“ Wissen anzusetzen⁶, die Nicht-Identität von Sein und Wissen, ohne apriorische Totalität der Geschichte, sondern deren Sein als „être-en-cours“⁷.

1. Darin verbirgt sich eine *doppelte Kontroverse*. Es geht um die Legitimität von „Naturdialektik“ und um den Anspruch, den historischen Materialismus existenzphilosophisch zu fundieren, also überhaupt erst einmal philosophisch-anthropologisch zu fundieren – zugleich allerdings Existenzphilosophie in ihn „aufzuheben“.

¹ Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen (Wien 1964); Marxismus und das menschliche Individuum (Wien 1965).

² Jean-Paul Sartre „Kritik der dialektischen Vernunft“ (Berlin 1967).

³ Existenzialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel (deutsch: Frankfurt/Main 1966) 30.

⁴ *Critique de la raison dialectique* (Paris 1960) 29.115.

⁵ Ebd. 107.

⁶ Ebd. 121 f.

⁷ Ebd. 11.121.

Die Frage nach der Legitimität von Naturdialektik diskutiert Sartre in seiner „Critique de la raison dialectique“; eine Zusammenfassung seiner Gedanken darf man in seinem Vortrag bei einem Symposium des Centre d'Études et de Recherches Marxistiques aus dem Jahre 1962 erblicken⁸. Ich muß das dort Vorgelegte selbstverständlich als bekannt voraussetzen und möchte nur auf den – wie mir scheint – wesentlichsten Punkt hinweisen. Dialektik der Natur bedeutet für ihn eine Art Wiederaufleben von Theologie in der Naturphilosophie: apriorische Gesetze dialektischer Bewegung müßten ja eine Idee von Totalität und umgreifender Sinnbestimmtheit, also finaler Gerichtetheit im Naturprozeß implizieren. Doch das wichtigste Bedenken formuliert Jean Hyppolite, und Sartre greift es auf: die Natur werde historisiert, die Geschichte naturalisiert; damit verwische sich notwendig die radikale Unterschiedenheit zwischen beiden Seinssphären, der Mensch werde in einen apriorisch gesteuerten Naturprozeß einbezogen, von ihm wie von einer blinden Maschinerie erfaßt und so in seiner Subjektivität und Freiheit tödlich getroffen. Man hat den Eindruck, Sartre nehme das Marxsche Wort von der Geschichte des Menschen als dessen Naturgeschichte, a fortiori das Wort von der Geschichte des Menschen als Teil der Naturgeschichte so ernst, daß die Gesetzlichkeit der gesellschaftlichen Entwicklung ohne jeden Abstrich als „naturgeschichtlicher Prozeß“ aufzufassen sei, als ein „objektiver Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht“⁹.

Der andere Teil der Kontroverse, nämlich um die existenzialistische Grundlegung des historischen Marxismus, zeigt sich als Widerspiel des ersteren. Die einschlägigen Formeln Sartres dürften geläufig sein. Das Sichverstehen der Existenz erweise sich als das humane Fundament der marxistischen Anthropologie. Inwiefern? „Gegenständliches Wesen“ des Menschen und „Praxis“ setzen das originale „projet“ voraus¹⁰, das den Menschen transzendieren läßt, indem er sich-selbst, das heißt ohne ontologische Vorgegebenheit eines wie immer zu umschreibenden Wesens, also durch seine spezifische Negativität, zu dem macht, was ihn als Menschen konstituiert. Allem zuvor „ist“ er pro-jet, dieses Sichselbstentwerfen auf Welt und andere Subjektivität. Alles, was sonst, im konkreten Umgang mit dem anderen und mit Welt, Entwurf, Projekt heißen kann, sei bereits fundiertes Sichverhalten; ebenso fundiere sein ursprüngliches, Transzendenz begründendes „besoin“ alles dasjenige, was sonst in concreto Bedürfnis usw. bedeuten mag.

Wir wollen hier mit einem Wort nachtragen, was nach Sartre unabdingbar zur Struktur dieser Existenzialität gehört. Das transzendierende projet nennt er Existenz, ein déséquilibre perpétuel, das sich auf Möglichkeiten hin entscheidet, und daher Freiheit besagt – „choix originel“, wie er anderswo betont, Wahl seiner selbst, daher auch ganz prägnant Wahl (Ergreifen) der Freiheit selbst als der fundamentalen „Möglichkeit“-zu-sich-selbst. Nicht zwar in einem naiven Erstbeginn ohne Bezug auf Situation in Welt, sondern eben genau als situierte Freiheit, denn „les conditions matérielles de son existence circonscrivent le champ de ses possibilités“¹¹. Geschichte „wird“ erst aus dieser Begegnung von Freiheit und Welt (mit anderen Freiheiten).

2. Worin konzentriert sich nun das eigentliche *Anliegen Sartres* gegenüber der marxistischen Anthropologie, wie er sie versteht? Er verwahrt sich gegen die Ausschließlichkeit einer rein „objektiven“, empirisch-wissenschaftlichen Anthropologie. Man falle damit zurück in den wissenschaftlichen Determinismus¹²;

⁸ Vgl. Anm. 3.

⁹ Vgl. *Th. W. Adorno*, Negative Dialektik (Frankfurt/Main 1966) 345 f.

¹⁰ Critique 95.106.

¹¹ Ebd. 64.

¹² Ebd. 95 u. ö.

wissenschaftliche Anthropologie studiere nur Objekte, Objektgewordenes; „Freiheit“ aber sei nicht objektiv zu verifizieren, kein wissenschaftlicher Befund. Das direkte und rational-verifizierbare Wissen müsse von einem indirekten, nicht-begrifflichen Verstehen unterbaut werden, sonst bleibe nur „l'absurde psychologie pawloviennne“¹³. Also sei im Inneren des Marxismus der „Mensch“ zurückzugewinnen¹⁴: die Bestimmung seines eigentlichen Seins geschehe nicht wie von außen, durch wissenschaftliche Beobachtung, sondern von innen, will sagen, in einem zu aller Objektivierung vorgängigen ungegenständlichen Bewußtsein-seiner. Daher auch das Veto gegen Begründung der Existenzdialektik auf einer Dialektik der Natur („irréductibilité de l'ordre culturel à l'ordre naturel“¹⁵). Marxismus sei lebendige Philosophie, nur habe das Fehlen des existenziellen Motivs ihn zu dialektischem Materialismus einfachhin erstarren lassen.

Für Sartre erschöpft sich das Veto gegen naturdialektische Verwurzelung nicht in der Sorge, das Historische werde naturalisiert. Man darf nämlich hinzufügen: eine Auffassung, die der Geschichte selbst, das heißt, dem gesellschaftspolitischen Prozeß, Kategorien der Notwendigkeit zuspricht, wie sie an und für sich dem Naturprozeß zukommen, also überindividuelle Aprioritäten, in deren Rahmen das menschliche Individuum letztlich doch nichts anderes darstellt als ein Durchgangsmoment, als ein Vehikel „allgemeiner“ Gesetzlichkeit, entmündige, entfremde den Menschen. Auch ohne apriorischen Einbezug in Naturgesetzlichkeit müßte derartige geschichtliche Gesetzlichkeit das menschliche Individuum in seiner ursprünglichen Freiheit zunichte machen. Sartre wendet sich gegen jede „loi de l'Histoire“, Geschichte groß geschrieben. Entfremdung habe ja erst dann einen Sinn, wenn das menschliche Individuum zuvor frei sei; eine gewisse gesellschaftspolitische Phase könne nur entfremden, wofern sie das Ursprüngliche im Menschen unterdrücke: „on n'asservit l'homme que s'il est libre“¹⁶! Hier trifft Sartre sich mit *Merleau-Ponty* in „Les aventures de la dialectique“ und mit *Tb. W. Adorno* in „Negative Dialektik“. Selbst *Heidegger* gegenüber meldet er diese Reserve an: „das“ Sein als Geschick des Menschen bedeute Entfremdung („je flaire l'aliénation“¹⁷), auch wenn *Heidegger* ein Seinsgeschick im Sinne notwendiger, gar dialektisch notwendiger Phasen eines „Geschick“-Zusammenhanges nicht wahrhaben will.

Somit steht durchaus der individuelle Mensch im Zentrum, und solange der dialektische Materialismus sich weigert, die dialektische Bewegung in den Einzelnen und seinen „Entwurf“ hinein zu verlegen, „il faudra renoncer à la dialectique ou en faire la loi immanente de l'Histoire“¹⁸ (Historie wiederum groß geschrieben). Dialektik gibt es ihm zufolge nur für den Wissenden, der in Innerlichkeit situiert ist, das heißt, sie von innen her verstehend lebt, sie selbst tut, freilich zugleich „défini par son aventure historique et personnelle au sein d'une histoire (klein geschrieben) plus ample qui la conditionne“¹⁹.

3. Audiatur et altera pars. Das wesentliche Anliegen marxistischen Denkens, wie es den Kritikern Sartres vorschwebt, umgreift beide Pole: Festhalten an Naturdialektik und an einem relativierenden Sinn des Individuums. *Roger Garaudy* macht Sartre auf die Tatsache aufmerksam, daß Marx die Arbeiten von Engels

¹³ Ebd. 53.

¹⁴ Ebd. 39.

¹⁵ Ebd. 96.

¹⁶ Ebd. 110.

¹⁷ In: *Les Temps modernes* 184/185 (1961) 367.

¹⁸ *Critique* 101. Er gebraucht diese Schreibweise allerdings auch in seinem Sinne zur Bezeichnung der einen ganzen Geschichte der Menschheit (vgl. ebd. 62 u. ö., bes. 379 ff.).

¹⁹ Ebd. 133.

über die Dialektik der Natur verfolgte und ihren Ergebnissen beipflichtete. Im übrigen antwortet er auf die Bedenken Sartres ziemlich unvorsichtig. Die menschliche Praxis offenbare die Natur nicht nur in ihrem nackten Ansich, sondern in einer Struktur, ohne die sie, die Praxis, blind und illusionistisch wäre. Darüber hinaus sei diese Struktur nur mit einem dialektischen Denken zu fassen, das traditionell logische und mechanizistische habe versagt. „Die Wissenschaften beweisen uns, daß diese Struktur dialektisch ist!“ Im Lebendigen und ebenso im Anorganischen, „im Atomkern“, wie er präzisiert, müsse man komplexe Formen von Totalität und Negativität annehmen. Die qualitativen Differenzen der Ebenen dürfe man nicht verkennen, ebensowenig jedoch die Unmöglichkeit, Natur wegen ihrer Verflochtenheit mit der menschlichen Praxis nicht als selbst dialektisch zu fassen.

Wenn nun *Tb. Schwarz* weiter argumentiert²⁰, es gebe im Marxismus ein „Bild des Menschen“, es brauche hier keine Lücke ausgefüllt zu werden, dann scheint er Sartres Kritik wohl nicht recht verstanden zu haben oder jedenfalls von vornherein nicht ernst zu nehmen. Daß der Mensch marxistisch als gesellschaftliches Wesen definiert wird (darin zugleich als geschichtliches), weiß natürlich auch Sartre. Schwarz erinnert daran, daß gegenwärtig in vielen sozialistischen Ländern das Bemühen, den Marxschen Humanismus weiterzuentwickeln, anlaufe — setzt sich aber nicht für eine Integration sog. existenzphilosophischer Motive ein, wie er auch den Namen *Adam Schaff* nicht einmal erwähnt. Der Versuch, an das Menschenbild des frühen Marx anzuknüpfen, kommt ihm verdächtig vor, denn in den betreffenden Partien der Frühschriften habe man es mit einer noch unentfalteten, idealistisch angehauchten Anthropologie zu tun. Die Konkretisierung des Menschseins, so meint er wohl, und so hatten es auch polnische Parteideologen A. Schaff vorgehalten²¹, zur Klassen- und Parteigebundenheit des geschichtlich existierenden Menschen sei da noch nicht genügend herauspräpariert. Wie sehr Sartre sich mißverstanden fühlen muß, geht aus der Bemerkung hervor, in Gesellschaft und Geschichte gehe es nicht um das Handeln des Einzelnen, dieser sei immer nur einer unter unzähligen anderen; die daraus resultierende „Hauptlinie“ geschichtlichen Handelns sei nicht das bewußte Ergebnis einzelner „Entwürfe“. Die Kritik Sartres wird hier einfach als inexistent übersprungen, falls nicht folgender Gedanke sie gegenstandslos machen soll:

Der individuelle Entwurf, die existenzielle Freiheit, könne nur indeterministisch ausgelegt werden²², also wie ein je absoluter Anfang ohne Rückbindung an die konkreten Determinanten in Gesellschaft und Geschichte. Diese würden zwar als Ausgangslage für das Handeln zugelassen, es selbst aber erfolge jedoch, so interpretiert er, unabhängig von der gesellschaftlichen und geschichtlichen Determination. Er hält sich an Engels, der gegenüber subjektiver Willkür (darauf laufe Sartres *projet* hinaus) das Sichdurchsetzen der ökonomischen Gesetzmäßigkeit als bestimmend für das Handeln der Einzelnen erkannt habe; frei sei das Handeln, wenn es das Notwendige mit Bewußtsein tue. Diese alten Formeln spielt er gegen Sartre aus: er habe die früheren Thesen seines indeterministischen Existenzialismus nicht aufgegeben. Ähnliche Bemerkungen fallen aus der Feder *Schaffs*²³, Sartres individuelle Freiheit entspringe einer subjektivistischen Konzeption, man müsse konsequenterweise auf ökonomischen Determinismus und historische Notwendigkeit verzichten. Der „objektive“ Faktor werde von Sartre zum Verschwinden gebracht, naturgegebene und gesellschaftliche Wirklichkeit lösten sich ins Subjektive auf, im Akt des absolut freien Sicherschaffens²⁴.

²⁰ A. a. O. (Anm. 2) 32 ff.

²¹ Vgl. *Ostprobleme* 19 (1967) 17 ff.

²² *Tb. Schwarz*, a. a. O. (Anm. 2) 35–37.

²³ Marx oder Sartre 103 f. ²⁴ Ebd. 104/105.

Immerhin wird eine fundamentale Gemeinsamkeit marxistischer und existenzphilosophischer Denkweise verzeichnet: Ausgang von der Negation jedweder außermenschlicher, heteronomer Mächte oder Planungen (etwa „Vorsehung“), also irgendein Vorrang der Existenz vor aller Essenz im Menschen, wenigstens in dem Sinne, daß Essenz als göttlicher Vorentwurf nicht in Frage komme. Nur, so schreibt Schaff, müsse „Existenz“ recht verstanden werden: eben nicht als absolute Freiheit, vielmehr gut marxistisch als das „wirkliche“, „reale“ Leben des Individuums und der Individuen, wobei zwei Aspekte hervortreten – das Gesamt des wirklichen Verlaufs der geschichtlichen Bewegung auf der Basis der ökonomischen Substruktur und die bewußte Tätigkeit der Menschen²⁵. Das bewußte Handeln des Menschen hat die objektive Gesetzmäßigkeit der Basis zu bejahen und in die Praxis aufzunehmen; „Rückwirkung“ bewußter Tätigkeit des Menschen auf die Basis, auf die ökonomischen Verhältnisse, garantiere den dialektischen Zusammenhang zwischen Basis und Bewußtsein. Die Bedeutsamkeit des individuellen Tuns wird innerhalb der marxistischen Theorie gerade in dieser Möglichkeit der Rückwirkung, des bewußten Rückstoßes, gesehen. Oder in mehr?

Viel energischer als Schwarz akzentuiert Schaff die Forderung, über jene Einseitigkeit innerhalb der marxistischen Anthropologie hinauszukommen und die Eigenproblematik des Individuums zu thematisieren. Es dreht sich bei ihm um die Fragen nach Eigenverantwortung, nach dem Sinn des Lebens, Bewältigung von Leid und insbesondere des Todes, nach dem möglichen „Glück“²⁶. Und er ist überzeugt, diese Fragen fänden im Rahmen des Marxismus hinreichende Antwort — dasjenige also, was die Berührung mit dem Existenzialismus entzündet habe, die Problematik des Individuums als solchen, sei im Marxismus präsent, eine existenzphilosophische Fundierung erübrige sich.

Es braucht hier nicht zu interessieren, worin Schaff den Sinn menschlichen Lebens und zumal des individuellen Todes legt: nicht anders als auch *Garandy*, *Machovec*, *Kolakowski* u. a. in das Bewußtsein der Aufopferung für das Ganze der optimistisch gedeuteten Geschichtsbewegung.

4. *Kritische Bemerkungen zu dieser Auseinandersetzung* können jetzt nur im Stile von möglichen Diskussionspunkten umrissen werden.

Zunächst muß man wohl feststellen: mit existenzphilosophischen Tendenzen und Aspirationen im modernen Marxismus hat das alles wenig zu schaffen. Solange nicht das Existenzmotiv des Sartreschen (oder analog dazu des Jasperschen, schließlich auch Marcelschen) als solches bejaht wird, darf eine Akzentverlagerung auf die Problematik des Individuums noch nicht im Sinne einer Integration existenzphilosophischen Denkens gewertet werden. Mit Recht hat *Helmut Dahm* in einer Abhandlung aus dem Jahre 1956 auch den Versuch von *Jakob Hommes*, in der sowjetischen Dialektik „latenten Existenzialismus“ zu entdecken, zurückgewiesen, und auch gewisse Redewendungen, die man bei *Georg Lukács* namhaft machen könnte, beweisen noch lange nicht etwas für ein Liebäugeln mit Existenzialistik.

Andererseits darf man dafürhalten, der geschärfte Blick für eine Problematik des Individuums sollte wenigstens in die Nähe des Sartreschen Ansatzes führen. Greifen wir das Moment der Freiheit heraus, das zentrale. Kann man im Ernst bestreiten, daß Freiheit, wo sie überhaupt reflektiert wird, als spezifisch individueller Vollzug erscheint? Dann aber gibt es so etwas wie ein „projet existentiel“, kraft dessen der Mensch eine Grundeinstellung wählt; eine „optio fundamentalis“, innerhalb deren die einzelnen konkreten Willensentscheide fallen. Zweifellos erfolgt das ursprüngliche Sichentwerfen von einer Ausgangsbasis her, die

²⁵ Ebd. 101.

²⁶ A. a. O. (Anm. 1) 8.58 ff.

sozial-geschichtlich determiniert ist; so ist z. B. die Entscheidung zum Engagement als Schriftsteller oder die zu einer Untergrundbewegung urtümlich bedingt durch eine Fundamentalentscheidung zum Leben überhaupt oder zum anderen überhaupt oder etwa auch zu geschichtlichem Einsatz prinzipiell, sie alle jedoch vermittelt — in ihrer konkreten Wertstruktur — durch eine bestimmte gesellschaftlich-geschichtliche Situation, die übrigens nach Sartre sich primär und irgendwie unüberholbar schon in der Kindheit konstellierte. Daß auch bei Sartre die Freiheit eine situierte ist und daher nicht eine indeterministische oder willkürliche, sollte man gelten lassen. Sie mag als „absolut“ ausgegeben werden, insofern sie zwar nicht, wie Sartre unterstreicht, ein „commencement premier“²⁷ bedeutet, wohl aber eine Bewegung, die doch auch und wesentlich ein Entweder-Oder, eine Alternative entscheidet, also etwas einem anderen, die eine Haltung einer anderen, vorzieht. Der Mensch teilt einem Inhalt „sa valeur de motif“ mit²⁸, „läßt“ sich von etwas bestimmen, wird nicht eigentlich wieder von etwas bestimmt. Derartige phänomenologische Beschreibung der Freiheit darf auch thomistische Metaphysik sich zu eigen machen. Selbstredend wird diese mit dem Marxismus die weiteren Momente der Absolutheit von Freiheit, wie Sartre sie denkt, als nicht notwendig abweisen: originale Konstitution der Werte selbst, als gäbe es in der Realität gar keine Vorzeichnung von inhaltlich Werthafem, irgendwie Gesolltem, keine vorzuziehenden Wertrichtungen — schon einmal die Anerkennung der Freiheit anderer sowie eines Kernes von Menschwürdigem überhaupt können und müssen als solch vorgegeben Werthafes angesprochen werden, wie ja auch Sartre es faktisch zu tun scheint, obgleich mit anderen Worten. Seine Konzeption der Freiheit ist daher nicht als individualistisch zu verketzern; das wäre sie erst, wenn ihre Inhalte aus rein individuellen Wertmaximen bestünden.

In diesem Kontext vermag man Sartres These zu würdigen, sein Existenzialismus trete für den unverwischbaren Unterschied von Natural und Kultural ein, für das Recht der Spezifität des „événement historique“²⁹ gegenüber allem naturalhaften Determinismus. Das läßt sich am Problem des Verhältnisses von Basis und Überbau verdeutlichen.

Waltet zwischen beiden eigentliche Dialektik, so kann Bewußtsein nicht einlinig von der Basis her gedacht werden, es muß etwas Eigenes, Unableitbares besitzen; einfacher Reflex ökonomischer Struktur wäre selbst nur wieder sachhaft interpretierbar, und der Rückstoß des Bewußtseins auf die Basis, wovon die dialektischen Materialisten legitim reden, würde auf rein eshafte Kategorien zurückführen. Nun wehrt sich gerade auch *Th. Schwarz* gegen eine Theorie³⁰, die den dialektischen Pol „Bewußtsein“ gleichsam mechanisch-automatisch entspringen läßt: der Reflex der materiellen Bedingungen geschehe zwar zunächst „spontan“, doch das wahrhaft proletarische Bewußtsein (z. B.), das aktive, rückwirkende, geschichtsmächtig werdende, entwickle sich in einer Art „Anstrengung des Begriffs“, also eben nicht nur spontan-automatisch-mechanisch. Vielleicht kommt er hier tatsächlich Sartre entgegen, der den Begriff „intériorisation de l'extérieur“³¹ einführt — die materielle Basis wird im Bewußtsein verinnerlicht und erst dadurch der geschichtliche Prozeß ausgelöst. Die Konsequenz drängt sich auf, Bewußtsein fungiere aufgrund subjektiven Entwurfs, und das heißt hier schließlich, aufgrund freier Aneignung (oder Nichtaneignung) der Situation. Die „relative Eigenständigkeit“ des Überbaus müßte ernster genommen werden, als marxistischer Systemzwang es zuläßt.

²⁷ Critique 95.

²⁸ L'Être et le néant 512.

²⁹ Critique 81.

³⁰ A. a. O. (Anm. 2) 120.

³¹ Critique 66.

Es wird von Sartre auch ohne weiteres zugegeben, daß die freie Wahl eines Entwurfs auch zurückgenommen werden könne: „la modification . . . est toujours possible“³². Genauere Interpretation dieses Satzes ist hier nicht fällig, es genügt, daß er ein Moment echter Freiheit, nämlich die Möglichkeit des Widerrufs des einmal Entschiedenen, als sinnvoll ausspricht. Damit soll nur nochmals die qualitativ-ursprüngliche Struktur von Bewußtsein-Freiheit profilert werden.

Da nun Freiheit wesentlich dem Individuum zuzuordnen ist, kann Klassenbewußtsein, wie Sartre folgert, nur aus dem Zusammengehen, Sichzusammenordnen vieler Freiheiten resultieren.

Ein letzter Punkt, und hier würde man dem Anliegen des Marxismus, auch des modernen, *Garaudy* und *Schwarz* sind Beispiele, gern sekundieren. Bei dem Streit um Naturdialektik ist es ja vorzüglich nicht einmal so sehr um sie als solche zu tun, vielmehr um die Möglichkeit einer allgemeinen Ontologie. Deren Idee darf nicht ausfallen, und eine Methode, die sie nicht garantiert, hat schwere Bedenken gegen sich. Das richtet sich an die Adresse Sartres. Wohl sucht auch er bekanntlich nach einer Metaphysik der Natur und macht sich auf den letzten Seiten von „L'Être et le Néant“ einige Mühe, die Idee einer allgemeinen Ontologie, also einer Überwindung des Hiatus zwischen dem en-soi und dem pour-soi, in einer vorläufigen Weise zu umschreiben. Der dialektische Materialismus durchhaut den gordischen Knoten³³. Aber die kniffligen Versuche eines *Garaudy* und *Vigier*, von Dialektik auch in der Natur (und damit in allem Sein) zu überzeugen, werden wohl kaum Gegenliebe finden. Muß denn die dialektische Struktur, die für den Menschen als praktisch-geschichtliches Wesen charakteristisch ist, auch in der Natur auftauchen, damit allgemeine Ontologie möglich werde? Man deutet vage an: Natur als Moment der dialektischen Praxis müsse selbst dialektisch sein, um in jene Dialektik eingehen zu können. Man wird das nicht notwendig finden, vielleicht gerade um der dialektischen Totalität Mensch-Natur willen! Der Einbezug des Materiellen in die Dialektik des menschlichen Sichverhaltens würde das eminent Dialektische solcher Dialektik des Menschen, wenn Materie an und für sich das Un- und Vordialektische wäre, eher noch zuschärfen, die ontologische Übermacht des Menschen nur noch intensiver demonstrieren.

Aber Dialektik büßt, sobald man sie, wie sie ja genommen sein will, ontologisch nimmt, allen Erklärungswert ein. Man kann da die Teilwahrheiten Sartres und des dialektischen Materialismus gegeneinander ausspielen. Gegenüber diesem hat Sartres Konzeption der zwei eigenständigen Bereiche, Mensch und Dingwelt, ihre kritische und klärende Funktion. Andererseits behält wiederum die marxistische Konzeption ihr relatives Recht: man darf die Einheit der beiden Sphären nicht unterbestimmen, wie es bei Sartre der Fall ist: es kann sich bei dem Sein, das beide ursprünglich eint, nicht nur um einen Einheitsbegriff, sondern muß sich um echte Realität von Sein (man entschuldige die Tautologie) handeln. Nur gilt auch, daß die Seinsgemeinschaft nicht so weit geht, daß die Unterschiedenheit und Verschiedenheit der Sphären doch wieder nivelliert und überspielt wird: ein „Entstehen“ des Menschen, der menschlichen Subjektivität, aus vorausgehender objektiver Natur würde die qualitativ unzurückführbare Besonderheit des Menschen zum Verschwinden bringen. Soll Dialektik tatsächlich ontologische Konstitution vermitteln, dann wird es eben unmöglich, Konstitution der Freiheit ontologisch in einer Dialektik der Materie zu begründen: das seinshaft wesentlich Anders- und Höherartige (weil Autonomere) kann in seinem Sein-selbst nicht

³² L'Être et le néant 542.

³³ Schwarz hat durchaus recht, wenn er bemerkt, man könne „die existentialistische Anthropologie nicht losgelöst von der existentialistischen Erkenntnistheorie und Ontologie“ verstehen, was selbstverständlich (mutatis mutandis) ebenso sehr von der marxistischen gilt.

vom Niederen her gedacht werden, mag jenes noch so sehr von diesem, der Naturwelt, in seinem aktiven Selbstvollzug bedingt sein (primär übrigens nicht einmal vom Materiellen, sondern von anderer Freiheit).

Was bleibt übrig? Nur *Analogie* des Seins, die ein Sichaufeinanderbeziehen gestattet, dabei zugleich die je eigene Selbständigkeit nicht antastet oder gar erstickt, hat als ontologische Basis der Mensch-Ding-Relation eine Chance. Sie allein erlaubt auch die Möglichkeit zu denken, daß eine Seinsebene auf die andere sinnvoll ausgerichtet sei (die unterschiedenen Seinsebenen sind aufeinander hin „offen“, nicht gleichsam gegeneinander abgedichtet, ontologische Einflußnahme ist gegenseitig a priori zu erwarten) — ohne eine solche Ausrichtung, wie Sartre, zu einem metaphysischen Zufall zu machen oder, wie der dialektische Materialismus, die Freiheit des Menschen gegen Null konvergieren zu lassen.

Freilich stellt Analogie nur erst, wie gesagt, die ontologische Basis des Mensch-Welt-Verhaltens dar. Die *konstitutive* Struktur dieser Relation bildet und zeigt sich in der menschlichen Leiblichkeit. Diese ist es, die Mensch und Welt ineinanderbindet. Durch seine Leibhaftigkeit findet der Mensch sich in die materielle Welt eingegliedert vor, sie gehört aber auch zu ihm als Subjektivität: der Organaspekt des menschlichen Leibes kann keinesfalls nur objektivierend (wie anderes sonst im materiellen Bereich) beschrieben werden; er, und zwar als Sinnesorganisation gerade in ihrer Materialität, *vermittelt* Welt, kommt also auf die Seite der Subjektivität zu stehen und nimmt so am ungegenständlichen Subjektsein des Menschen teil. (Deshalb können die Sinnesorgane — und so schließlich die vorausgesetzten Dinge selbst — auch nicht nur Erscheinung, Phänomen, sein.) Der Leib ist auf seine Weise Mit-Subjekt. Von da aus läßt sich verstehen, daß und wie der Mensch sich strukturell zu Welt verhält: sie ist Aufbauelement und Um-Welt seines Leibes und durch dessen Vermittlung Umfeld seines menschlichen Wirkens, darin aber zugleich Ausdrucks-Sphäre der Geistigkeit, wie Leib überhaupt. Alle Praxis und Poiesis steht in Funktion zum Leibe als Mit-Gestalter sowohl wie als Gestaltetem; letzteres, insofern alle Praxis und Poiesis zutiefst der „Auszeugung“ des menschlichen Leibes gilt (auch Sprache als Leibgestus und Kunst als „Formwerdung“), jedoch eben eines Leibes, der zugleich in die Subjektivität einbezogen ist, in dem daher Subjektivität, Seelisch-Geistiges, sich auszudrücken vermag und ausdrückt. Das führt zu Verleiblichung des Geistigen, Vergeistigung des Leiblichen, damit ineins zu Mundanisierung des Menschen und Humanisierung der Welt: beide Pole sollen und werden in dynamischer Wechselbeziehung immerfort neu entspringen.

Will man solche Struktur durchaus eine dialektische nennen, so mag das hingehen. Hier betrifft das Wort, wie ja ursprünglich anscheinend auch bei Marx, lediglich das „Praktische“, während Dialektik als ontologische Vermittlung (Sichvermitteln der Seinssphären selbst) untragbar bleibt. Und im Punkt der Dialektik des „Praktischen“ kommen wohl Sartre, Marx und der dialektische Materialismus überein.