Sebastian Gardner*

Sartres Lösung zur Antinomie der sozialen Realität in der *Kritik der dialektischen Vernunft*

<https://doi.org/10.1515/dzph-2020-0057>

Abstract: Critics have standardly regarded Sartre's *Critique of Dialectical Reason* as an abortive attempt to overcome the subjectivist individualism of his early philosophy, motivated by a recognition that *Being and Nothingness* lacks ethical and political significance, but derailed by Sartre's Marxism. In this paper I offer an interpretation of the *Critique* which, if correct, shows it to offer a coherent and highly original account of social and political reality, which merits attention both in its own right and as a reconstruction of the philosophical foundation of Marxism. The key to Sartre's theory of collective and historical existence in the *Critique* is a thesis carried over from *Being and Nothingness*: intersubjectivity on Sartre's account is inherently aporetic, and social ontology reproduces in magnified form its limited intelligibility, lack of transparency, and necessary frustration of the demands of freedom. Sartre's further conjecture – which can be formulated *a priori* but requires *a posteriori* verification – is that man's collective historical existence may be understood as the means by which the antinomy within human freedom, insoluble at the level of the individual, is finally overcome. The *Critique* provides therefore the ethical theory promised in *Being and Nothingness*.

Keywords: Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, intersubjectivity, social ontology, philosophy of history, German Idealism

Sartres philosophische Entwicklung stellt uns vor ein Rätsel. In *Das Sein und das Nichts* (SN) behandelt er intersubjektive Beziehungen in strikt ahistorischer Weise und verneint die Möglichkeit ethischer Vergesellschaftung. Im ersten Band der *Kritik der dialektischen Vernunft* von 1960 unterstellt Sartre jedoch die Wirklichkeit von Gemeinschaft und unternimmt eine rekonstruktive Verteidigung von Marx, und im zweiten Band – unvollendet, aber 1985 postum veröffentlicht – schließt er daran eine Bekräftigung der ethischen Erfüllung des Menschen in der

*Kontakt: Sebastian Gardner, Department of Philosophy, University College London, 33–35 Torrington Place, London WC1E 6BT, UK; sebastian.gardner@ucl.ac.uk

allumfassenden Realität der GESCHICHTE¹ an. Vor die Aufgabe gestellt, eine einheitliche intellektuelle Erzählung herauszuarbeiten, behandeln Kommentatoren die beiden Werke typischerweise als zu zwei verschiedenen Projekten gehörig, und konzentrieren sich daher stattdessen darauf zu zeigen, wie Sartre von einem zum anderen übergeht, wobei das Problem der Ethik – Sartres Eingeständnis der Unfähigkeit von SN, zu einer ethischen Perspektive zu gelangen, die fähig ist, seine politischen Investitionen zu untermauern – den naheliegenden verbindenden Begriff darstellt. Dies wird meist als eine Absetzbewegung von der apriorischen Abstraktion hin zur Anerkenntnis konkreter Realitäten gutgeheißen.²

Ich möchte eine ungebrochene Verbindung vom früheren zum späteren Werk vorschlagen, die bisher nicht bemerkt wurde. Das Standardbild ist darin korrekt, so werde ich argumentieren, als dass Sartre eine Verschiebung hin zu einer Art Kollektivismus vornimmt und die Geschichte in den Mittelpunkt stellt, und die Möglichkeit von Ethik ist in der Tat der Schlüssel für diese Veränderung, doch die *Kritik* bleibt dem in SN offengelegten Problem der Intersubjektivität verhaftet: Die Intersubjektivität, die ihren Ausgangspunkt definiert, ist von SN ererbt und bereits inhärent aporetisch. Die Kontinuität zwischen der *Kritik* und SN wird tendenziell dadurch verdeckt, dass das so genannte Gott-Projekt, sich selbst zu en-soi-pour-soi zu machen, das sich in SN mit dem Problem der Intersubjektivität überschneidet, in der *Kritik* verblasst, was Kommentatoren dazu einlädt, anzunehmen, Sartre habe einen Neubeginn unternommen. In Wirklichkeit, so werde ich zeigen, ist das Gott-Projekt nicht verantwortlich für – sondern verschärft nur – das Problem der Intersubjektivität, das ungelöst bleibt, auch nachdem die These von SN zur metaphysischen Motivation des Für-sich aufgegeben wurde.

Man mag denken, dass die unhandliche und unförmige *Kritik* für von SN abhängig zu erklären, ganz abgesehen von Problemen der Sartre-Philologie, nicht helfen wird, das weithin geteilte negative Urteil über Sartres Spätwerk zu revidieren. Ich akzeptiere, dass, falls Marxismus es erfordert, die klassische deutsche Philosophie auf den Kopf zu stellen, die Kritik diesem Kriterium nicht genügt: SN ist aus dem Holz des Idealismus geschnitzt, genau wie Sartres Marx-Lektüre;

¹ Kapitälchen markieren hier und im Folgenden Substantive, die im englischen Original durch Großschreibung besonders hervorgehoben wurden (Anm. d. Übers.).

² Sartres Hauptwerke werden unter folgenden Siglen zitiert:

SN = Das Sein und das Nichts (Sartre 1991)

KdV1 = Kritik der dialektischen Vernunft 1: Theorie der gesellschaftlichen Praxis (ders. 1967)

KdV2 = Critique de la raison dialectique 2 : L'intelligibilité de l'histoire (ders. 1985, Zitate ad hoc übersetzt)

I = Das Imaginäre (ders. 1994b)

TE = Die Transzendenz des Ego (ders. 1994c).

doch da das Antezedens bereits erheblich angreifbar ist, begründet dies in sich noch keinen Einwand.³ Was die politische Bedeutung der Kritik betrifft, möchte ich vorschlagen, dass Sartre Gründe dafür gibt, eine Geschichtstheorie anzunehmen, deren Implikationen jenen des Marxismus äquivalent sind, obwohl die Rechtfertigung von Marx' spezifischen Thesen – dass z. B. gesellschaftliche Klassen aufgrund ihres Verhältnisses zum Produktionsprozess existieren und im Konflikt stehen; dass Kapitalismus Aneignung der Früchte der Arbeit involviert – über mein Interesse in diesem Aufsatz hinausgehen, das sich auf die Behauptung beschränkt, dass die *Kritik* einen originellen und faszinierenden Vorschlag zur Quelle der Probleme des politischen Lebens enthält, die, wenn Sartre Recht hat, in der Natur der sozialen Ontologie begründet liegt.

Die Philosophie der Gesellschaftstheorie beschäftigt sich zum größten Teil mit Fragen der Methodologie: Individualismus vs. Holismus, Positivismus vs. Hermeneutik, Rational-Choice-Theorie vs. Funktionalismus usw. Aber die soziale Realität wirft auch eine rein metaphysische Zwickmühle eigenen Rechts auf, die einfach in der Tatsache besteht, dass die gesellschaftliche Welt in einer Hinsicht oder einem Sinn dadurch determiniert und davon abhängig ist, wie wir sie begreifen, während sie in einer anderen von unserem Begreifen unabhängig ist; daher das bekannte Problem hinsichtlich des Grades, zu dem unsere begriffliche Vorstellung der sozialen Welt entweder den sozialen Tatbestand reflektiert oder aber diesen gerade aktiv erschafft, und sei es nur in Mittäterschaft. Analytische philosophische Auseinandersetzungen mit dem metaphysischen Problem gehen typischerweise so vor, als könnte es entweder durch Begriffsanalyse oder durch Einhaltung der korrekten Form sozialer Erklärung beigelegt werden. Sartre hingegen behauptet, dass die Ontologie die Priorität über die Methodologie hat: Was es bedeutet, ein soziales Phänomen zu *erklären*, kann nur bestimmt werden, wenn wir verstanden haben, was es für etwas bedeutet, ein soziales Objekt zu *sein*. Aber – und hier liegt die Schwierigkeit –: Sartre bestreitet, dass das metaphysische Rätsel gelöst werden kann; in der Tat benutzt er das Wort „metaphysisch“, um sich auf ontologische Strukturen zu beziehen, die kontingent, irreduzibel und aporetisch sind.⁴ Er gesteht zu, dass wir soziale Realität von anderen ontologischen Sphären unterscheiden und auf die Quellen der sozialen Welt im vorsozialen Bewusstsein verweisen können, doch diese Quellen weisen selbst eine systematisch begrenzte Intelligibilität auf, die die soziale Realität in vergrößerter Form wiedergibt. Der Grund, warum

³ Sartre stellt klar, dass sein Marxismus kein transzendentaler Realismus ist: KdV1, 22 u. 27.

⁴ Vgl. I, 281–282: „eine erste und unreduzierbare Tatsache, die sich als eine kontingente und irrationale Spezifizierung des noematischen Wesens von *Welt* gibt“ (Hervorh. im Orig.).

wir die soziale Welt nicht transparent machen können, ist daher nicht, dass eine bewusstere begriffliche Analyse oder größeres Wissen über Kausalbeziehungen notwendig wäre, sondern dass soziale Objekte in einem gewissen Sinne, wie Sartre es nennt, „irrational“ sind.⁵

Dieselbe Inkohärenz taucht im Wissen über die soziale Welt erneut auf: Da ihr Existenzmodus nur begrenzte Intelligibilität aufweist, können wir nicht unmittelbar einen kohärenten Begriff davon ausbilden, was es heißt, von sozialen Tatbeständen zu wissen. Sartres Unternehmen, „dialektische Vernunft“ neu zu definieren, ist dazu angelegt, eine neue Methodologie um dieses ontologische Problem herum zu formen.⁶ Die „progressiv-regressive“ Methode, die er in der *Kritik* entwickelt, hat bewusst Ähnlichkeit zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*: Soziales Wissen involviert eine Art beständigen Perspektivwechsels, bei dem theoretische Reflexion dazwischen changiert, sozialen Objekten eine unabhängige Realität zu- und abzusprechen, und sie dabei einerseits als eine subsistente zweite Natur behandelt, andererseits als eine Art Fiktion. Aber während dieser bifokale Blick es erlaubt, die Genese, die Struktur und die Implikationen sozialer Realität nachzuzeichnen, lässt er ihren grundlegend problematischen Seinsmodus unberührt. Hierin liegt Sartres Unterschied zu Hegel.

Was folgt, stellt nicht einmal im Ansatz eine Auseinandersetzung mit der Hauptmasse der *Kritik* dar. Es beschäftigt sich nur mit einigen ihrer grundlegenden Elemente. Mein Ziel ist es, erstens ihre Kontinuität mit SN zu zeigen, und zweitens die Originalität von Sartres Diagnose der Quelle von sozialen und politischen Missständen. Wenn die *Kritik* in eigenem Recht beurteilt werden soll, dann müssen wir damit beginnen, zu erkennen, was in ihr auf dem Spiel steht.

1 Sartres Kritik von Hegels intersubjektivem Optimismus in *Das Sein und das Nichts*

Die Phänomenologie des Geistes geht davon aus, dass individuelles Selbstbewusstsein in intersubjektiven Beziehungen *an sich* seine Wahrheit findet und seine Selbstgewissheit erreicht; d. h. nicht aufgrund ihres kontingenten Inhalts oder Charakters, sondern dadurch, was es ist, wirklich aufeinander bezogen zu sein: „Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen

⁵ Das ontologische Problem wird in als normative Theorie begriffener politischer Philosophie nicht thematisiert, liegt aber nichtsdestoweniger im Hintergrund.

⁶ Begonnen in *Fragen der Methode* (ders. 1983).

Selbstbewußtsein.“⁷ Anders formuliert findet Selbstbewusstsein seine Erfüllung im Bewusstsein seiner selbst als zugehörig zu dem neuen *Ganzen*, das entsteht, wenn mehrere *Iche* dazu gelangen, von sich selbst als einem *Wir* zu denken. Andere Lektüren von Kapitel 4 der *Phänomenologie* sind natürlich möglich, aber dies war die Lesart Alexandre Kojèves, die für eine Generation französischer Philosophen die Weichen stellte.

Die Behauptung selbst und Hegels Argument für sie, eingeschlossen sein Standpunkt zu den historischen Bedingungen für ihre *Wirklichkeit*, werfen viele Interpretationsfragen auf, doch es wird allgemein vermutet, dass Hegel eine These zur Bedeutung von Intersubjektivität vorbringt, die er bei keinem früheren Denker vorzufinden meint, seine nachkantischen Zeitgenossen eingeschlossen.

Sartre nimmt die These sehr ernst, doch denkt er, dass Hegels Argument dafür scheitert, und dass dieses Scheitern von großer Wichtigkeit ist, da es uns zu erkennen gibt, dass erstens Intersubjektivität ein Problem ohne eine Lösung a priori aufwirft und zweitens das Fehlen eines A-priori-Grundes für intersubjektive Befriedigung – eine *Garantie*, dass der Andere mit meinem Selbstbewusstsein in einer Weise kongruent ist, die die Zweckhaftigkeit intersubjektiver Beziehungen (für mich) sicherstellt – eine *positive* Entdeckung eines *negativen* Sachverhalts ist.

Kürzestmöglich ausgedrückt ist Sartres Argument, dass Hegel zwei Wege zum Intersubjektivismus kennt, einen durch die *Phänomenologie* und den anderen durch die *Logik*.⁸ Der erste geht fehl und der zweite setzt den ersten implizit voraus, daher scheitert auch der zweite. Was die *Phänomenologie* beweisen möchte, ist, dass die Selbstbeziehung, die keine Befriedigung in Form von Begehren und Beziehung zur Natur stiftet, in der intersubjektiven Anerkennung Erfüllung findet. Sartre unterstellt ein Dilemma: Entweder war die Selbstbeziehung zuvor für das Subjekt verfügbar oder sie war es nicht. Wenn sie es war, wird keine Anerkennung benötigt, und den Stromkreis der Selbstheit durch den Anderen umzuleiten, soweit dies möglich ist, verdeckt diesen einfach. Wenn die Selbstbeziehung dagegen zuvor für das Subjekt unverfügbar war, dann ist es unmöglich zu verstehen, wie der Eintritt in eine Beziehung zum Anderen – von dem Hegel zugibt, dass er eine durch das Selbstbewusstsein vollzogene Bewegung sein muss, keine ihm auferlegte Bedingung – sie erzeugen kann: Der Andere kann der Entität, die in die Intersubjektivität eintritt, keine Selbstheit verleihen, die er nie hatte.

⁷ Hegel (1991), 144.

⁸ In größerer Ausführlichkeit besprochen in Gardner (2017), dessen Fortsetzung der vorliegende Aufsatz darstellt.

Also muss sich Hegel auf die *Logik* berufen. Doch (so Sartres Einwand): Was auch immer die Bewegung des reinen Denkens sein mag – damit ich mich unter die *Logik* subsumieren lassen kann, ist es notwendig, dass ich *im Voraus* die Sicherheit habe, dass es die Zweckhaftigkeit meines Selbstbewusstseins nicht aufs Spiel setzt, mich dem reinen Denken zur Verfügung zu stellen. Und diese Sicherheit der Zweckhaftigkeit der Vereinnahmung entspricht dem Übergang zur intersubjektiven Ganzheit, den die *Phänomenologie* nicht sicherstellen konnte. So ergibt sich aus der *Logik* nur ein Konditional – wenn ich mich selbst als logisches Moment identifiziere (usw.), dann ist Anerkennung möglich und notwendig (usw.) –, dessen Antezedens problematisch bleibt.⁹

Sartre zufolge ist es nicht gleichgültig, dass Hegels teleologische Ableitung fehlschlägt, da es nichts zwischen Erfolg und Scheitern gibt: Beziehungen zu anderen können nicht als teleologisch *neutral* betrachtet werden, als beließe Hegels Versäumnis die Angelegenheiten, wie sie vorher waren, und als könnte der Wert intersubjektiver Beziehungen durch die einzelnen kontingenten Verhältnisse bestimmt werden, die Subjekte eingehen können. Die fehlende A-priori-Verbindung mit dem Anderen wird eine von Sartres metaphysischen *négalités*: eines der Nichtseins, wie die Nichtexistenz Gottes, die uns mit einer positiven Abwesenheit konfrontieren; es *sollte* eine innere teleologische Beziehung des Selbst zum anderen geben, und ihre *Abwesenheit* gibt dem intersubjektiven Bewusstsein eine positive Form.

Sartres Behauptung ist daher, dass es, obwohl Hegel eine *Verpflichtung* des natürlichen Bewusstseins korrekt beschreibt – wir wenden uns dem Anderen unvermeidlich zu, um Befriedigung und Selbstgewissheit zu erlangen –, strukturelle Gründe dafür gibt, warum es keinen Erfolg haben kann, und warum das Projekt der intersubjektiven Existenz im Lichte all des Besprochenen fehlschlagen muss.

Es gibt eine tiefe Verbindung zwischen Sartres Hegel-Kritik und seiner Lösung für das rein erkenntnistheoretische Problem des Wissens um fremde Geister. Dies auszubuchstabieren wird die teleologische Schwierigkeit, die Sartre in der Intersubjektivität sieht, klarer zutage treten lassen.

Was es uns erlaubt, das „Riff des Solipsismus“, an dem Realismus und Idealismus scheitern, zu durchqueren, ist die Tatsache, dass „etwas wie ein Cogito“ auf die Existenz des Anderen zutrifft (SN, 454): „[D]as etwas erweiterte Cogito [le cogito un peu élargi] [enthüllt uns] die Existenz des Andern [...] als ein Faktum“ (SN, 506); „das Cogito der Existenz des Andern [...] verschmilzt [se confond avec]

⁹ Diese Schlussfolgerungen werden in der *Kritik* knapp zusammengefasst: KdV1, 24–27.

mit meinem eigenen Cogito“ (SN, 455). Bestimmte besondere Bewusstseine, in denen ich dem BLICK des Anderen unterworfen bin, wie etwa Scham in Sartres berühmtem Schlüssellochszenario, „bezeugen [...] dem Cogito unzweifelhaft sowohl sich selbst als auch die Existenz des Andern“ (SN, 490), wie auch Erfassen des Anderen „an der Apodiktizität des Cogito selbst [...] teilhat“ (SN, 452).

Soweit der Andere in diesem präreflexiven Modus erkannt wird, wird er als ein nacktes „anderes Subjekt“ begriffen, und als solches ist es einfach das, was in einer *negativen* Beziehung zu meiner Freiheit steht, symmetrisch zur der Weise, auf die ein Ding im Raum in einer negativen Beziehung zu meinem apperzeptiven Bewusstsein steht (nämlich als einfaches Nicht-Ich, das eine unabhängige Wirklichkeit besitzt, die irgendwie mit meiner eigenen übereinstimmen muss). Während ich mich selbst nun im Kontext der Wahrnehmung bereits in einer einheitlichen räumlichen Matrix verortet haben muss (als Körper oder zumindest als geometrischer Punkt), um ein äußeres Objekt als „da drüben“ zu erkennen, gibt es laut Sartre keinen *analogen* Hintergrundraum, in dem meine Freiheit und die des anderen als koloziert und koordiniert gegeben sind. (Der bloße *physische* Raum, der unsere jeweiligen Körper enthält, kann diese Rolle natürlich nicht spielen.) Wenn ich daher den Anderen erkenne, weiß ich nicht, *was es* für mein Selbstbewusstsein *ist*, „mit-“ oder „nebeneinander“ zu sein – die richtige Präposition fehlt uns –, oder was die *Natur* des „Raums“, der uns beide enthält, ist.¹⁰ Charles Taylor hat treffend gesagt, dass der soziale Raum (im kantischen Sinne) *schematisiert* werden muss, damit wir in der Lage sind, uns in ihm zu orientieren.¹¹

Sartre setzt daher die Unterscheidung zwischen der zweiten Person und dem kollektiven Wir-Bewusstsein wieder ein, die Hegels Dialektik übergeht: Die Begegnung mit dem singulären Anderen ist privilegiert; und weil sie nicht aufgehoben wird, wird die zweite Person nie in ein umfassendes „Wir“ aufgenommen. Sartre behandelt kollektives Bewusstsein in SN entsprechend als ein subsidiä-

¹⁰ Man mag den Vergleich zu Fichtes Argument ziehen, dass das dritte Prinzip seiner Wissenschaftslehre es erfordere, dass Ich und Nicht-Ich, einst im Gegensatz, zusammen als „Quantität“ bestimmt werden müssen, damit sie einander bestimmen können. Meine Wiedergabe von Sartre hier verkürzt diese Ansicht, die (vollständig) darin besteht, dass die primäre Beziehung zum Anderen ein ontologischer Antagonismus ist, eine Einsicht, die er Hegel zuschreibt (SN, 432). Dieser Gedanke wird jedoch für das Folgende nicht benötigt.

¹¹ Taylor (2003), 30. Der Ausdruck „gesellschaftliches Imaginäres“ (*social imaginary*), den Taylor verwendet, ist eng mit Castoriadis assoziiert. Dessen Verwendung des Begriffs ist jedoch extrem breit und seine Beziehung zu Sartres Themen schwer zu bestimmen. Es ist nicht klar, ob Castoriadis akzeptiert, dass die gesellschaftliche Realität ein metaphysisches oder rein philosophisches Problem aufwirft: vgl. Castoriadis (1984), 105–120.

res und unvollständiges Gebilde, *contra* Hegel: Es gibt eine *Pluralität*, aber keine *Totalität* des Selbstbewusstseins. Die Abwesenheit von Totalität ist eine andere metaphysische Tatsache, eine positiv erfahrende Abwesenheit – eine „detotalisierte-Totalität“. ¹² Sartre akzeptiert das „Wir“ als eine ontologische Struktur statt nur einen bloßen psychologischen Gehalt, aber nur in seiner akkusativen Objektform, und daher erneut als eine Unwirklichkeit, die durch eine Synthese der „Außenseiten“ verschiedener Für-sichs gebildet wird. Die Anwesenheit eines Zeugen ist das, was ein Wir-als-Objekt möglich macht: Die dritte Person erlaubt, „Ich bekämpfe ihn, und er bekämpft mich“ in das einzelne wechselseitige Vorhaben, dass „wir uns bekämpfen“ (SN, 729, Hervorh. im Orig.) umzuwandeln. Da das Objekt-Wir voraussetzt, dass ein anderer Teil der Menschheit in der Lage ist, das Ich und den/die Andere(n) in ein einziges Verbundobjekt zu versammeln, kann es nicht auf die Menschheit als solche erweitert werden:

Wir sind nur *wir* in den Augen der anderen, und vom Blick der anderen her übernehmen wir uns als Wir. Doch das impliziert, daß ein abstrakter und unrealisierbarer Entwurf des Für-sich auf eine absolute Totalisierung seiner selbst und *aller* anderen hin existieren kann. Dieses Bemühen um eine Wiedergewinnung der menschlichen Totalität kann nicht stattfinden, ohne die Existenz eines Dritten zu setzen, der grundsätzlich von der Menschheit verschieden ist und in dessen Augen sie ganz und gar Objekt ist. [...] [D]ieser Begriff ist eins mit dem des erblickenden-Wesens, das nie erblickt werden kann, das heißt mit der Gottesidee. [...] [D]ieses humanistische „Wir“ bleibt ein leerer Begriff[.] [...] Jedesmal, wenn wir das „Wir“ in diesem Sinn benutzen (um die leidende Menschheit, die sündige Menschheit zu bezeichnen, um einen objektiven Sinn der Geschichte zu bestimmen[.] ...), beschränken wir uns darauf, eine gewisse konkrete Erfahrung anzuzeigen, die *in Anwesenheit* des absoluten Dritten, das heißt Gottes, zu machen ist. Der Grenzbegriff Menschheit (als Totalität des Objekt-Wir) und der Grenzbegriff Gott implizieren also einander und sind einander korrelativ. (SN, 735–736, Hervorh. im Orig.)

Die Idee der Menschheit als ein Wir, die Sartre hier zurückweist, wird, wie wir sehen werden, in der *Kritik* wiederbelebt.

2 Irrealisierendes Bewusstsein und das Entstehen der Psyche

Kritiker haben eingewandt, dass Sartre Hegel missverstehe oder eine *Petitio principii* begehe, und dass seine Kritik in jedem Fall über das Ziel hinausschieße,

¹² SN, 731.

denn falls Sartre recht hat, kann es keine gesellschaftliche Welt in irgendeinem Sinn geben, der über die kontingente empirische Verteilung kausaler Kräfte hinausgeht, die Sartre unter die Kategorie der „Faktizität“ subsumiert – was lediglich für Sozialität im Sinne eines Systems instrumenteller Pfade durch die Welt ausreicht, ein bloßes Äquivalent physischer Geographie in der Domäne menschlicher Wesen.

Sartre liefert allerdings in SN eine Erklärung davon, wie eine soziale Welt in einem stärkeren Sinne entsteht, allerdings ist dies in der Tat eine, die in der Schwebe zwischen Sein und Schein bleibt. Um zu sehen, was ihr zugrundeliegt, ist es notwendig, zu seinen früheren Schriften zurückzugehen.

In *Das Imaginäre* (1940) beschreibt Sartre die Vorstellungskraft als unanalysierbar, unerklärlich, irreduzibel und sui generis.¹³ Dies rettet sie jedoch nicht vor dem Paradoxon. Das Paradoxon entsteht, da wir, obwohl wir die Vorstellung von anderen Formen des Bewusstseins unterscheiden können, diese nur nach der Maßgabe ihrer Nachbarn verstehen können, von denen sie sich inkompatible Eigenschaften leiht: nämlich Wahrnehmung auf der einen Seite und Denken auf der anderen. Die Vorstellungskraft muss beides sein, und soweit sie das eine ist, kann sie nicht das andere sein. Die Verbindung ist keine Verwirrung seitens des Geistes, als wüsste das Bewusstsein nicht, was es tut. Sie ist eher die Weise, auf die das Bewusstsein sich selbst versteht, insoweit es seine Vorstellungskraft betätigt (konform zu Sartres allgemeiner Forderung, dass der Geist theoretisch als Seinfür-sich erfasst werden muss). Dies führt direkt in das Paradoxon, das vorläufig auf verschiedene Weise ausgedrückt werden kann: Ein abwesendes Objekt muss als anwesend genommen werden; eine Nichtsheit, ein Nichts [*no-thing*], muss als etwas [*something*] genommen werden und umgekehrt; und genau jenes Ding, das als äußerlich gesetzt wurde, muss als ebenfalls innerlich angeschaut werden, sodass das Bewusstsein auf das vorgestellte Objekt schaut wie auf die Welt, während es zugleich die Unfehlbarkeit zurückbehält, die das Selbstbewusstsein auszeichnet.¹⁴ Aus der Synthesis, der die Vorstellungskraft repräsentativen Inhalt mit absoluter Selbstevidenz unterstellt, „ergibt sich die paradoxe Konsequenz, daß das Objekt uns gleichzeitig von außen und von innen gegenwärtig ist“ (I, 27): Vorstellungskraft heißt, das Objekt auf der Ebene der Intuition so zu „liefern“, wie es ein Zeichen oder ein sprachlicher Gegenstand nicht können, doch ohne die Gefahr, dem Wirklichen ausgesetzt zu werden.¹⁵

¹³ Vgl. I, 14–21, 41 u. 281–282.

¹⁴ Ein mentales Bild eines Hundes kann nicht mit einem Bild einer Katze verwechselt werden.

¹⁵ Vgl. I, 27. Das Objekt ist „anschaulich-abwesend“ (I, 31).

Das Objekt meines Vorstellens ist folglich nur für das offen, was Sartre „Quasi-Beobachtung“ nennt:¹⁶ Es steht auf halbem Wege zwischen Objekten des Denkens, die nicht beobachtet werden können, und Wahrnehmungsobjekten, die Beobachtung erlauben, weil sie eine unendliche Fülle von Eigenschaften haben, die das Bewusstsein ständig überschwemmen. Das Bild zeigt eine „wesenhafte[] Armut“ (I, 24), denn ich kann in ihm nie mehr entdecken, als ich in es hineinlege. Was ihm das endgültige Siegel des Paradoxen aufdrückt, ist, dass es ihm, während es sich für es selbst als „eine Spontaneität, die das Objekt als Vorstellung erzeugt und bewahrt“ darstellt, und also als von sich selbst wissend, dass es kreativ ist, nicht gelingt, diesen „schöpferischen Charakter“ (I, 32) zu thematisieren. Der Vorstellungsakt ist daher „ein magischer Akt“, eine „Beschwörung, dazu bestimmt, das Objekt, an das man denkt, die Sache, die man begehrt, derart erscheinen zu lassen, daß man sie in Besitz nehmen kann“ (I, 197). Und dennoch ist die Vorstellung, obwohl sie Magie, die unmöglich ist, voraussetzt, selbst eine Realität, für die es Wahrheiten und Falschheiten hinsichtlich dessen, was man vorstellt, gibt.¹⁷

Diese Paradoxa können vermieden werden, indem man die Vorstellungskraft entweder einem Akt des Begreifens oder einem Wahrnehmungsakt gleichsetzt – indem man sie entweder auf einen undeutlichen Gedanken oder ein buchstäbliches Bild im Geiste reduziert. Doch diese rationalistischen und empiristischen Ansätze sind selbstwidersprüchlich, da sie den Gegensatz zwischen dem Wirklichen und dem Unwirklichen auslöschen, den das vorstellende Bewusstsein nutzt, um sich selbst zu definieren.

Die paradoxe Verdopplung des irrealisierenden Bewusstseins spiegelt das metaphysische Problem der sozialen Wirklichkeit. Um die Verbindung noch deutlicher zu machen, müssen wir zwei Unterformen des Vorstellens betrachten.

Was bisher diskutiert wurde, war die Vorstellungskraft in ihrer alltäglichen, freiwilligen Form – absichtliches Vorstellen visueller Objekte im wachen Bewusstsein –, doch nimmt sie natürlich öfters eine Vielzahl unfreiwilliger Formen an, darunter die hypnagogische Bilderwelt, die Schlaf, Traum und Halluzination vorausgeht. Hierbei müssen wir von Bewusstsein als minimal *Faszination*, maximal Selbstgefängennahme unterworfen sprechen.¹⁸ Sartre merkt an, dass sogar in dem schwächeren hypnagogischen Falle eine Art Mittäterschaft oder Mitwissen der Reflexion zu entdecken ist: „Um [...] die Integrität der primä-

¹⁶ Vgl. I, 21–27.

¹⁷ Wie Sartre es ausdrückt: Obwohl Empfindung in den Widerspruch führt, „genügt [es] nicht, auf diesen Widerspruch hinzuweisen: er scheint zum Wesen der Vorstellung zu gehören“ (I, 142).

¹⁸ *Fascinare* wurde häufig in Texten über Hexerei verwendet und bezeichnete dort eine visuelle Macht, zu zwingen, zu verfluchen oder zu töten (daher der sprichwörtliche „böse Blick“).

ren Bewußtseinsformen zu wahren, müssen die reflexiven Bewußtseinsformen [...] an den Illusionen teilhaben, deren Objekte setzen, ihnen in die Gefangenschaft folgen. Es ist sogar ein gewisses Entgegenkommen meinerseits erforderlich“ (I, 79). Und im Traum oder in vollausgebildeter Halluzination verschwindet die Kraft der Reflexion, das Gefesseltsein abzuschütteln: „Hier [...] ist das Denken gefangen und nicht imstande, sich von sich selbst zu distanzieren“ (I, 82). Dies ist dann eine intensiviertere Form des obigen Paradoxons der Verleugnung der eigenen Kreativität durch die Vorstellungskraft: obwohl unwillkürlich, bleibt es doch ein Werk von Vorstellung und Spontaneität.¹⁹ Wenn gefragt wird, wie Träume Überzeugungskraft gewinnen – warum der Modus und das Objekt des Bewusstseins gleichzeitig für wahr und unwahr gehalten werden kann (wie es auch geschieht) –, ist Sartres Antwort, dass sich eine ganze *Substruktur des Selbst* um das Vorgestellte herum bildet: Unwirkliche Objekte werden in einem Raum und einer Zeit gesetzt, die nicht jene der Wirklichkeit sind, in einem *Analogon* der realen Welt. Und *Überzeugung* ist in dieser Struktur mitverkörpert, in der ich mich daher also *selbst* irrealisierere.²⁰

Dieser letzte Punkt bringt uns zur zweiten Unterform der Vorstellungskraft, die ein Sonderfall der ersten ist. Sartre siedelt die Vorstellungskraft auf der Ebene der Intuition an, doch er zerreißt die Verbindung zum Sinnlichen, auf die sich klassische Theorien konzentrieren; daher ist sie korrekt als der irrealisierende Modus des Bewusstseins definiert.²¹ Nun ist *das Bewusstsein selbst* gleichermaßen offen für Irrealisierung, und er behauptet, dass das gesamte Reich des (wie man es üblicherweise nennt) Mentalen oder Psychologischen diese Operation voraussetzt. Sartre behält sich den Terminus *psychique* für mentale Zustände und psychologische Eigenschaften – Dispositionen, Tendenzen, persönliche Charaktereigenschaften und so weiter – vor, insoweit sie durch Irrealisierung vom Bewusstsein abgeleitet sind.²² Durch dieses Mittel, das nicht willkürlicher ist, als es als Gegenstand theoretischer Inferenz sein muss, gelangen wir dazu, *uns selbst* als im Besitz einer „Psychologie“ oder *psyché zu verstehen*. Diese Idee wird in *Die Transzendenz des Ego* am klarsten ausgedrückt:

[D]as Ego ist [...] ein virtueller Einheitskern, und das Bewußtsein konstituiert es in *umgekehrter Richtung* zu dem, was der realen Produktion folgt: was *realiter* primär ist, das sind die

¹⁹ Vgl. I, 38–40.

²⁰ Vgl. I, 206–209

²¹ Genauer gesagt besteht Vorstellungskraft in der Paarung von (i) irrealisierendem Bewusstsein mit (ii) seinem noematischen Korrelat, dem Imaginären (I, 14).

²² Rudimentäre Instanzen sind das, was wir normalerweise „imaginäre Gefühle“ nennen: vgl. I, 228–253.

Bewußtseine, über die sich die Zustände konstituieren und dann, über diese, das Ego. Da aber die Reihenfolge durch ein Bewußtsein umgekehrt wird, das sich in der Welt gefangen hält, um vor sich zu fliehen, sind die Bewußtseine als etwas gegeben, was aus den Zuständen hervorgeht [*émanant*], und die Zustände als etwas, was durch das Ego produziert wird. Daraus folgt, daß das Bewußtsein seine eigene Spontaneität in das Ego-Objekt projiziert, um ihm die schöpferische Macht zu verleihen, die für es absolut notwendig ist. Bloß wird diese in einem Objekt *repräsentierte* und *hypostasierte* Spontaneität zu einer degradierten Bastardspontaneität, die ihre schöpferische Potenz magisch aufbewahrt und zugleich passiv wird. [...] Wir sind somit von magischen Objekten umgeben, die eine Art Erinnerung an die Bewußtseinspontaneität bewahren und zugleich Objekte der Welt sind. Da sieht man, warum der Mensch für den Menschen immer ein Zauberer ist. Diese poetische Verbindung der beiden Passivitäten, von denen die eine die andere spontan schafft, ist ja die Grundlage der Zauberei selbst, sie ist der grundlegende Sinn der „Partizipation“. Da sieht man, warum wir auch, jedesmal wenn wir unser ICH betrachten, für uns selbst Zauberer sind.²³

Psychische Zustände bewahren die ursprüngliche Paradoxalität der Vorstellungskraft – noch einmal: sie versuchen eine Abwesenheit anwesend zu machen, denn Bewusstsein als *néant* ist eine Abwesenheit –, heben sie aber auf eine nochmals höhere Ebene.²⁴ Während die Verwendung der Vorstellungskraft zur Repräsentation wirklicher Dinge – Halluzination, Träumen und so weiter – ein Objekt mit einem doppelten, widersprüchlichen Anspruch auf sowohl Realität als auch Irrealität hervorbringt, behaupten ihre Objekte nicht, *zugleich* Instanzen des Bewusstseins zu sein: Doch im Psychischen gibt es eine Setzung (nochmals: in einem einzelnen Akt) des Bewusstseins als *unwirklich*, und folglich eine Setzung des unwirklichen Objekts als *mit Bewusstsein ausgestattet*.²⁵

23 TE, 74–75. In SN spricht Sartre nicht davon, dass Vorstellungskraft tätig sei, sondern „unreine Reflexion“. Nichtsdestoweniger geht das, was in TE über das *Moi* und in SN über die *psyché* gesagt wird, von der Möglichkeit aus, Irrealitäten auf der Ebene der Intuition zu setzen, und entspricht in Vielen dem, was in I über imaginäre Objekte gesagt wird. Der Unterschied ist, dass die Psyche als real, nicht irreal gesetzt wird, doch kann dies folgendermaßen verstanden werden: Die Bildung des Psychischen *ordnet* die „irrealistische“ Intention in der Vorstellungskraft einer neuen „realistischen“ Intention unter, unter Aufhebung ihres ursprünglichen ontologischen Ziels, und bringt eine neue doppelte Negation hervor, eine *Negation der Unwirklichkeit* der Vorstellungskraft. Unwillkürliches Vorstellen wie etwa ein Traum zeigt, wie wir gesehen haben, bereits diesen Charakter. Soweit die doppelte Negation nicht direkt ein Positives hervorbringt, ist das Projekt kein unmittelbarer Erfolg, aber genauso wenig ist es unmittelbar gescheitert: Es ist in der Schwebe zwischen ihnen, weshalb es, wie ich es in Kürze ausdrücken werde, einen einzufordernden Anspruch einschließt.

24 Was Sartre hier beschreibt, ist das systematische Äquivalent von Fichtes Ableitung von Gefühl, Trieb und Leib im *System der Sittenlehre* (Fichte 1995).

25 Vgl. SN, 288–321.

Da dies natürlich eine radikale, revisionäre Behauptung ist, mag man sich fragen, ob es auf dem Boden irgendwelcher außer den dogmatischsten kartesischen Annahmen glaubwürdig ist, dass das Bewusstsein psychologische Realität und Personalität *ausschöpft*. Wir haben Sartres Argument aber noch nicht ganz betrachtet. Obwohl sich die Projektion von Selbstbewusstsein in Personalität – der Verfall des *Je* in ein *Moi*, wie es in TE ausgedrückt wird – durch Irrealisierung bildet, ist sie nicht notwendigerweise eine Sackgasse, wie es Bilder und Träume sind, denn psychische Zustände können, anders als Träume, als *einzulösende Forderungen* verstanden werden: Sie *beanspruchen*, die Realität des Bewusstseins zu haben, so dass *zu klären bleibt*, ob, und unter welchen Bedingungen, sie als *Wirklichkeit*²⁶ aufweisend genommen werden können, d. h. als das Bewusstsein *bekräftigend*, das sie objektivieren. Die Elemente meiner Persönlichkeit (mein „Mut“, meine „Feigheit“ usw.) sind Dinge, denen ich gerecht werden [*live up to*] oder die ich schlucken muss [*live down*].

Wie könnte dies geschehen? Endlich gelangen wir zum Bezug zur Sozialontologie. Wir können uns nicht *zu* geistigen Bildern und Träumen *verhalten*, als wären sie wirklich, da sie ja genau durch *Herausziehen* unseres Bewusstseins aus der Welt gebildet wurden. Doch das Psychische fließt in umgekehrter Richtung: Es ist *sich verweltlichendes Bewusstsein*, nicht Bewusstsein, das sich aus der Welt zurückzieht. In die Verdopplung des Selbst, die aus der Umleitung der Kraft der Irrealisierung auf einen selbst resultiert, tritt eine aufkeimende Intersubjektivität ein: Wir sind „für uns selbst Zauberer“. Doch dieses Ergebnis ist nicht stabil. Solange ich der einzige Zeuge meiner Psyche bin, wird die eingeforderte Realität meiner psychischen Zustände und Eigenschaften auf ewig zurück in mein Selbstbewusstsein kollabieren: Jeder Versuch, sie meiner Faktizität zuzurechnen, sie zum Teil meiner „Situation“ zu machen, wird sich bei näherer Betrachtung in eine Frage der Freiheit auflösen. („Liebe ich Albertine *wirklich*?“ wird zu: „Soll ich Albertine lieben?“. Oder zu: „Soll ich mich Albertine gegenüber in Übereinstimmung mit der *Vorstellung* der Liebe benehmen?“²⁷)

Und so erkennen wir, wie das Problem der Vorstellungskraft in seiner reflexiven Form und das Problem der Intersubjektivität versprechen, einander wechselseitig zu lösen. Was gebraucht wird, um dem Anderen Intelligibilität mitzuteilen, ist eine geteilte Ebene oder gemeinsame Welt; und was ich brauche, um meinem Selbst Intelligibilität mitzuteilen, ist die Sicherheit, dass mein Selbstbewusstsein objektive Realität hat. Weder das eine noch das andere ermöglicht eine Lösung

²⁶ Im Original deutsche Vokabeln sind hier und im Folgenden mit einem Sternchen gekennzeichnet (Anm. d. Übers.).

²⁷ Vgl. I, 229–230.

für das theoretische, metaphysische Problem, das durch das je andere aufgeworfen wird; aber zusammen ermöglichen sie ein neues Projekt, basierend auf der Erwartung, dass der Keim der Verdopplung des Selbst im Psychischen rationalisiert werden kann, indem er der Dualität von Selbst und Anderem zugewiesen wird. Das heißt: Wenn es dem Ich nicht gelingen kann, für sich selbst wirklich zu sein, dann kann es dies vielleicht dadurch erreichen, indem es wirklich-für-den-Anderen ist. Sartre beschließt das Kapitel über die Psyche wie folgt:

Diese Welt, als virtuelle Anwesenheit und wahrscheinlicher Gegenstand meiner reflexiven Intention, ist die psychische Welt oder Psyche. Einerseits ist ihre Existenz rein ideal; andererseits ist sie, weil sie *geseint-wird*, weil sie sich dem Bewußtsein enthüllt; sie ist „mein Schatten“, sie ist das, was sich mir enthüllt, wenn ich mich sehen will [...] Das ist die erste Skizze eines „Außen“: das Für-sich sieht sich fast vor seinen eigenen Augen ein Außen verleihen; aber dieses Außen ist rein virtuell. Wir werden später sehen, wie das Für-Andere-sein die Skizze dieses „Außen“ *realisiert*. (SN, 321, Hervorh. im Orig.)

3 Die Antinomie der sozialen Wirklichkeit: Sartre, Rousseau und James'sche Unbestimmtheit

Der erste Versuch des Menschen, sich selbst ein Außen zu geben – sein bis dato einziger Versuch –, hatte Erfolg darin, eine gemeinsame objektive Sphäre zu verwirklichen, aber er hat keine wirklichen Beziehungen zwischen freien Selbstbewusstseinen hervorgebracht. Der intersubjektive Raum wurde schematisiert, soweit er von Objekten bevölkert ist, deren ontologischer Status durch die Überschneidung meiner Selbstbeziehung mit meiner Beziehung-zum-Anderen definiert ist. Die Idee eines Objekts, das wirklich-für-mich-und-wirklich-für-dich ist, ist natürlich nicht widersprüchlich. Doch die soziale Welt ist teleologisch gescheitert, und dies lässt sich darauf zurückführen, dass die Materialien, aus denen sie verfertigt wurde – das Psychische, Elemente der als dauerhaft erhofften Persönlichkeit, die in intersubjektiven Umlauf gebracht wurden –, weiterhin den Stempel des Imaginären tragen, woher denn auch die notwendige Tendenz der sozialen Realität, Freiheit hervorzubringen [*extrude freedom*] rührt, sowie jene der sozialen Kausalität, einen magischen Charakter an den Tag zu legen (weil „der Mensch für den Menschen immer ein Zauberer ist“).²⁸

Die Antinomie der sozialen Realität besteht daher in einem Gegensatz zwischen (1) dem als wirklich Gesetzten (die These der Antinomie, die soziale Objekte

²⁸ In Umkehrung von Spinozas „[D]er Mensch ist dem Menschen ein Gott“, *Ethik*, IVP35S (Spinoza 1994, 217).

nach Maßgabe ihres Telos definiert) und (2) der inhärenten Unwirklichkeit des Gesetzten (die Antithese, die soziale Objekte durch ihre Genese definiert). Mein Ziel in diesem Abschnitt ist es, die Gründe dafür darzulegen, warum Kandidaten für soziale Realität zu kurz greifen, was heißt, dass die soziale Welt sich einem Sieg der Antithese zuneigt, und warum eine Auflösung der Antinomie daher erfordert, den Ursprung der sozialen Objekte in der Unwirklichkeit abzuschütteln, so dass die These siegreich bleiben kann.

Sartres Konzept von politischem Handeln in den unmittelbaren Nachkriegsjahren kann recht gut als moralistisch beschrieben werden: Es geht von Freiheit *gegen* die soziale Realität als ganze aus, doch nicht *innerhalb* ihrer, und somit ist es nicht fähig, einen (beherrschten, unterdrückten) Teil der sozialen Welt gegen einen anderen zu mobilisieren. Was sofort problematisch daran ist – und Sartres Perspektivwechsel auslöst – ist Sartres Erkenntnis, dass nicht einmal der alleinstehende gute Wille möglich ist: zuallererst, weil die Verteilung der Macht, die instrumentelle Organisation der sozialen Welt, keinen Standpunkt zulässt, von dem aus Freiheit als solche, das Allgemeine, gewollt werden kann (ich habe keinen Zugang zu einem Praxisfeld, das nicht eine Freiheit zulasten einer anderen privilegiert); und noch tiefgreifender, weil das Für-sich, das das Material seines Sich-selbst-Denkens aus der sozialen Welt entnimmt, beim Versuch scheitern muss, die umgekehrten Verhältnisse einer Freiheit zur anderen, die die soziale Welt verdinglicht hat, zu verinnerlichen. Sartre beschreibt diese Ausweglosigkeit in *Was ist Literatur?* (1948):

Das Reich der Zwecke bleibt ja nur deshalb eine matte Abstraktion, weil es nicht ohne objektive Veränderung der historischen Situation realisierbar ist. Kant hatte das genau gesehen, glaube ich: aber er zählte bald auf eine rein subjektive Veränderung des moralischen Subjekts, und bald verzweifelte er, jemals einen guten Willen auf dieser Erde anzutreffen. [D]ie rein formale Absicht [...], die Menschen als Zwecke zu behandeln, [...] offenbarte sich der Praktik als müßig, da ja die Grundstrukturen unserer Gesellschaft noch oppressiv sind. Das ist das gegenwärtige Paradox der Moral: wenn ich darin aufgehe, irgendwelche ausgewählten Personen, meine Frau, meinen Sohn, meine Freunde, den Bedürftigen, den ich auf meinem Wege antreffe, als Zwecke zu behandeln, wenn ich mich mühe, alle meine Pflichten ihnen gegenüber zu erfüllen, werde ich mein Leben verzehren, werde ich die Ungerechtigkeiten der Epoche, Klassenkampf, Kolonialismus, Antisemitismus usw. mit Stillschweigen übergehen und letztlich von der Unterdrückung profitieren, um Gutes zu tun. Da diese sich übrigens in den Beziehungen von Person zu Person wiederfindet und subtiler noch in meinen Absichten selbst, wird das Gute, das ich zu tun versuche, von Grund auf verdorben sein, wird es in radikales Übel umschlagen.²⁹

²⁹ Sartre (1986), 209–210. Das „Wir“ der Kritik wird durch den Standpunkt des engagierten Schriftstellers in *Was ist Literatur?* vorweggenommen. Vgl. z. B. ebd., 66.

Intersubjektivität könnte daher als genauso große Sackgasse erscheinen wie Vorstellungskraft: Die soziale Welt ist bloß die Psyche im Großen, mit einer zusätzlichen Schale von Entfremdung, die sich um sie herum gebildet hat, insofern mein „erster Entwurf“ eines Außen wiederholt von Anderen umgezeichnet wurde und das Außen eines Außen geworden ist.

Der Schluss, dass Intersubjektivität unmöglich und soziale Realität ein Übel ist – wiederum ein merkwürdiger, revisionärer Gedanke – hatte sich bei Rousseau bereits angedeutet. Sein *Zweiter Diskurs* stellt die Frage: „Soll man die Gesellschaften zerstören [...] und dazu zurückkehren, in den Wäldern mit den Bären zu leben?“³⁰ Dass wir dies müssten, war 1754 nicht Rousseaus eigene Schlussfolgerung, sondern jene, die, wie er argumentiert, seine *Gegner* hätten ziehen müssen, wären sie konsequent gewesen. Seine eigene Überzeugung, dass der Mensch von Natur aus gut ist, erlaubt es ihm, wie er meint, diesem Schluss zu entgehen.³¹

Es ist nicht einfach, den Kernpunkt von Rousseaus Vorwurf an die Gesellschaft genau zu bestimmen, und auch den Grund für seine Annahme, dass das soziale Böse mittels des Gesellschaftsvertrages prinzipiell vermeidbar sei; aber es ist klar, dass er den Ursprung des Problems irgendwie in falsch ausgestalteten Abhängigkeitsbeziehungen in der Zivilgesellschaft sieht, wo diese (i) eine Funktion der Logik der kollektiven Existenz selbst sind, im Bunde mit (ii) dem Verderb sozialer Objekte durch politische und zivile Institutionen (darunter die Künste und Wissenschaften, Zielscheibe seines *Ersten Diskurses*). Rousseau scheint zu sagen, dass eines ins andere übergeht: Widerstreitende Behauptungen von Eigeninteressen interagieren mit axiologischen Illusionen und verwandeln so den Konflikt um materielle Ressourcen in einen notwendig selbstwidersprüchlichen Wettbewerb um immaterielle Wertmarkierungen (Ehre, Prestige usw.).

Diese Annahme einer notwendigen Verbindung der Masse der nichtnatürlichen Übel, die menschliche Wesen erleiden, mit der Logik der Intersubjektivität, sodass die Struktur des gesellschaftlichen Lebens selbst das GUTE vertreibt und es erfordert, dass man sich ins Exil begibt, macht die Herausforderung, die Rousseaus *amour-propre* aufwirft, zu mehr als einer Reformulierung der Ansichten der antiken Kyniker oder einer Übung in französischem Moralisieren. Und ein Vierteljahrhundert später, in den *Träumereien eines einsam Schweifenden*, berichtet Rousseau, dass die Zerstörung der Gesellschaft sich in seinem eigenen Fall als genau notwendig erwiesen habe:

³⁰ Rousseau (2001), 319.

³¹ Ebd., 301.

Allein, für den Rest meines Lebens. Nur in mir finde ich noch Trost, Hoffnung und Frieden. Will und darf mich nur noch mit mir selbst abgeben. [...] Da ich keine gute Tat mehr tun kann, die nicht ins Böse kippt, da ich nichts mehr unternehmen kann, ohne den anderen oder mir selbst zu schaden, ist meine letzte Aufgabe die Enthaltung, und das erfülle ich, so gut es mir gegeben ist. [...] Diese Stunden der Einsamkeit und Meditation sind die einzigen am Tag, in denen ich ganz Ich und ganz Mein bin[.]³²

Rousseaus Selbstrechtfertigung über die Unmöglichkeit, Gutes zu tun, das sich nicht in Übles wandelt, ist ebenfalls, wie wir gesehen haben, eine Crux für Sartre.

Wie oben bemerkt hat Rousseaus Diagnose zwei Aspekte. Einer sieht die Bedrohung durch die Gesellschaftlichkeit darin, dass sie die Vorliebe für das Eigeninteresse zulasten des GUTEN verschärft.³³ Der andere betrifft Illusionen: „[M]an mußte sich um seines Vorteiles willen anders zeigen, als man tatsächlich war. Sein und Scheinen wurden zwei völlig verschiedene Dinge“³⁴. Sartre treibt diesen anderen Aspekt noch einen Schritt weiter: Er nimmt an, dass, auch wenn Egoismus der Beginn des *amour-propre sein* mag, Individuen am Ende gar nicht wissen, was Eigeninteresse *ausmacht*. Sie können es nicht, weil das Medium, in dem sie ihren Interessen nachgehen, die Währung, die sie verwenden, wie Rousseau sagt, inhärent illusorisch ist: Zauberei mag es mir erlauben, auf den Anderen mit magischen Mitteln einzuwirken, doch sie zieht auch nach sich, dass sich, was als *wirklich* „ich“ und damit als (*in*) *mein(em) Interesse* zählt, meinem Zugriff entzieht. Um es noch einmal zu sagen: Wir sind „für uns selbst Zauberer“.

Dass dies, recht betrachtet, auch für Hegelianer eine Schwierigkeit darstellt, hat Robert Pippin überzeugend argumentiert. Das Problem, wie Pippin es sieht, betrifft die unzureichende axiologische oder normative Bestimmtheit interpersonaler Beziehungen in der spätmodernen Subjektivität.³⁵ Ob Sartres Diagnose, dass das Problem einen „ontologischen“ Ursprung habe, nun hegelianisch ist

³² Ders. (2012), 57, 58–59 u. 35.

³³ Rousseaus Bedenken werden in Kants Religionsschrift wiederholt: Menschen „[verderben] einander wechselseitig ihre moralische Anlage [...] und [entfernen sich] selbst bei dem guten Willen jedes einzelnen [...], gleich als ob sie *Werkzeuge des Bösen* wäre, durch ihre Mißhelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten“ (Kant 1907, 97, Hervorh. S. G.). Sartre kann Kants Postulat des kirchlichen Glaubens als Mittel zur Schaffung einer ethischen Gemeinschaft natürlich nicht akzeptieren, genauso wenig, wie er die Möglichkeit von Rousseaus Desozialisierung des Selbst akzeptiert. Die *Träumereien* sind durchsetzt mit sartreschen Widersprüchen, angefangen mit Rousseaus Streben danach, sich schriftlich zu rechtfertigen, und damit vor den Augen jener, deren Autorität er behauptet zurückgewiesen zu haben.

³⁴ Ders. (2001), 207.

³⁵ Pippin erkundet diese Idee an vielen Stellen, aber am intensivsten in seiner Studie über Henry James; vgl. z. B. Pippin (2004), 14–16, 18–19, 26.

oder nicht – seine Charakterisierung des Problems passt gut genug darauf, was Hegelianer als eine spezifisch spätmoderne Pathologie sehen mögen: die Herausbildung einer neuen Art von Unglücklichem Bewusstsein, worin die Konfrontation mit dem Anderen uns in eine richtungslos dahintreibende Welt wirft, die schaurig erhabene, selbsttäuschende Welt von Henry James' Figuren, gefangen in ihren endlosen reflexiven Befragungen ihrer selbst und untereinander.

James mit Rousseau zu verbinden bringt ein erkennbar sartresches Produkt hervor. Das Problem für James' Charaktere ist das umgekehrte Rousseaus – zu wenig statt zu viel Bestimmtheit. Nach Sartre sind dies zwei Seiten derselben Medaille: Personen und ihren Handlungen Charakteristiken zuzuweisen funktioniert wie eine Wippe; jeder Versuch, eine Lücke zu füllen (*wie ist sie wirklich?* was hat er damit wirklich *gemeint?*), schießt über das Ziel hinaus, während der Versuch, das zu korrigieren, was sich als übertriebene Bestimmtheit erweist, zurück zu etwas unzureichend Bestimmtem führt. Diderots *Rameaus Neffe* ist das überragende Porträt dieses Zustandes von Geist und gesellschaftlichem Leben, in dem rousseausche falsche Bestimmtheit und jamesische Unbestimmtheit die beiden Pole darstellen, zwischen denen Bewusstsein von sich selbst und von anderen, Zuschreibung zu sich selbst und zu anderen, mit hoher Geschwindigkeit oszillieren.

Warum dieser Schlupf zwischen Handeln und Sein – warum mangelt es Personen an Qualitäten? Sartres Antwort ist, dass dies heißt, nach der falschen Art Ding zu fragen. Dies wirkt plausibel: Wenn Bestimmtheit immer in der falschen Quantität daherkommt – es gibt entweder zu viel oder zu wenig davon –, dann muss etwas an der Maßeinheit falsch sein, bei der Konzeption davon, was als Bestimmtheit *zählt*, etwas fehlen; eine Schwäche der Währung, die zyklisch das Vertrauen der Einleger unterminiert. Und dennoch ist dies der Stoff, aus dem die soziale Realität gebaut ist – wir haben keinen Begriff eines alternativen „Zeugs“, aus dem sie gemacht sein könnte.

Dass das Problem sich auch in einer hegelianischen Perspektive zeigt, wie Pippin argumentiert, gibt Sartres Diagnose Recht.

4 Die Kritik der dialektischen Vernunft: Sartres Idee zu einer Universalgeschichte

Unsere Mission ist es also, eine Grundlage dafür zu finden, Kants guten Willen, Rousseaus *volonté générale* und bestimmte hegelsche Anerkennung als möglich zu denken; diese sind, mit Sartre gesprochen, verschiedene Arten, die Mission, freie menschliche Beziehungen als „Wechselseitigkeitskonstellationen“ (KdV1,

143) zu etablieren, zu definieren. Und dies wird philosophische Annahmen erfordern, die in SN nicht angegeben sind, ob sie nun damit konsistent sind oder nicht.

In erster Instanz wird eine Theorie der Konstitution der sozialen Welt benötigt, die erklärt, wie die historische Situation so geworden ist, dass sie eine „objektive Veränderung“ benötigt, und welche Art von Veränderung benötigt wird. Die *Kritik* versucht entsprechend zu zeigen, wie die soziale Welt Schicht um Schicht aufgebaut wird. An ihrer Basis steht das, was Sartre „praktisch-inert“ nennt: synthetische Einheiten von Materie und Praxis, die aus Werkzeugen, Zeichen, Kommunikationsmitteln und anderen Objekten bestehen, die durch ihre unpersönliche Bedeutung definiert sind, das heißt durch ihren Wert für irgendwen-und-jeden, der mit der relevanten Praxis beschäftigt ist. Dies erlaubt dem Für-sich, als sich in die Dinglichkeit des Sein-an-sich und der damit korrelierten Praxen eingelegt oder *investiert* habend gedacht zu werden. Diese Investition, so Sartre, muss realistisch verstanden werden, als genuine *Veräußerlichung* des Seins-für-sich, und nicht als bloße imaginäre Ausstattung, eine bloße projizierte Bedeutung. Dies stellt einen potenziell weitreichenden Fortschritt gegenüber der sozialen Domäne von SN dar: Wenn das Praktisch-Inerte die objektive Realität des *kollektiven* Seins-für-sich konstituiert, dann ist eine grundlegend notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung für die Idee einer objektiven historischen Entwicklung sichergestellt.³⁶

Was ist die Grundlage für diese neue Sichtweise? Sartre kann es natürlich nicht zulassen, diese auf entweder Idealismus oder dialektischem Materialismus beruhen zu lassen. Das Argument der *Kritik* beginnt entsprechend mit einer transzendentalen Darstellung der Bedingungen einer sozialen Welt, die (mit neuem Grund und in veränderter Form) das Fundament für eine Bestätigung von Hegels Behauptung, dass die menschliche Geschichte teleologische Totalität („GESCHICHTE“) vollendet, und von Marx' Behauptung, dass dies in einem Prozess materieller Produktion besteht, legt. Drei transzendente Behauptungen sind der Schlüssel zu Sartres Argument. Die erste bringt individuelle Subjektivität ins „Wir“ ein, die zweite in die Materie, und die dritte in die GESCHICHTE. Zusammen installieren sie somit das Für-sich in einem Praktisch-Inerten, das zweckhafte historische Entwicklung aufweist.

³⁶ Sartre beginnt die Verstrickung objektiver geschichtlicher Strukturen (Klasseninteresse) mit Zauberei – „Starre des Felsens“, „Stufenleiter morscher Werte“, eine magisches „Recht, zu spielen“ in den *Betrachtungen zur Judenfrage* (vgl. Sartre 1948, 16–23). Die Unmöglichkeit von Ethik unter Bedingungen, in denen Werte der Zauberei dienen, wird bekräftigt in KdV1, 263–267, Fn.

(1) Die erste ist ein Argument, das mit einem konkreten Szenario der Art des Schlüsselloch/Scham-*Cogito*-des-Anderen in SN beginnt, aber stattdessen mit meiner Entdeckung der Realität des „Wir“ endet.³⁷

Von meinem Fenster aus sehe ich einen Straßenarbeiter auf der Straße und einen Gärtner, der in einem Garten arbeitet. Zwischen ihnen ist eine mit Glasscherben bedeckte Mauer, die das bürgerliche Eigentum, in dem der Gärtner arbeitet, schützt. Keiner von ihnen hat also eine Ahnung von der Anwesenheit des anderen; jeder von ihnen, völlig von seiner Arbeit beansprucht, denkt nicht einmal daran, sich zu fragen, ob es auf der anderen Seite Menschen gibt. Ich dagegen [sehe sie], ohne selbst gesehen zu werden[.] (KdV1, 105)

In meiner Funktion als Drittes setze ich die zwei Arbeiter in ein wechselseitiges Verhältnis ein; genauer gesagt sehe ich, dass sie *bereits* in ein wechselseitiges Verhältnis *gesetzt sind*. Die „objektiven Hüllen“, die ihre Praktiken definieren und in denen sie sich selbst objektifizieren, sind verschiedene Aspekte eines einzelnen Praktisch-Inerten, mit dem sie und ich in mannigfaltiger Hinsicht in Beziehung stehen. Daher wird *mir* eine Einheit offenbart, in der ich *eingeschlossen* bin und die daher nicht bloß *für* mich existieren kann.

Obwohl es in der Tat ich bin, der, wie Sartre es nennt, die Arbeiter in ihrer „Unwissenheitswechselseitigkeit“ – sie haben „*durch mich* [...] keine Kenntnis voneinander“ – konstituiert, ist dies nur unter der Bedingung wahr, dass „*ich durch sie* zu dem werde, was ich bin“: Das Verhältnis der Wechselseitigkeit, das in meinem Wahrnehmungsfeld etabliert ist, ist eines, „das meine Wahrnehmung selbst transzendiert“, und macht mich zu einer „objektiven, realen Vermittlung“ zwischen den Arbeitern. Ich verstehe mich selbst daher als ein Gegebenes innerhalb einer nicht-egozentrischen Einheit (KdV1, 108, Hervorh. im Orig.). Dieses „Wir“ ist natürlich bislang relativ minimal – es hat nicht den explizit kollektiven Charakter einer *Gruppe* –, doch es ist nicht als bloße natürliche Tatsache gegeben, da die Ebene, auf der die Arbeiter gesetzt sind, auch jene meiner Freiheit ist. Es beruht auch nicht auf der quasi-logischen Notwendigkeit, die (wie Sartre unterstellt) in Hegels *Phänomenologie* entworfen wird. Daher seine Transzendentalität.

Um diesen Punkt klarer herauszuarbeiten, können wir etwa das Fensterszenario in der *Kritik* mit einem Beispiel vergleichen, das Sartre in SN verwendet, um zu erläutern, warum er die Wirklichkeit des Wir-als-Subjekt abstreitet. Als Theaterzuschauer bin ich von einem imaginären Objekt eingenommen, der Aufführung auf der Bühne. Sartre gesteht zu, dass ich ein „laterales“ Bewusstsein von meinen Mitzuschauern habe, aber er beharrt darauf, dass dies nicht mehr positives Bewusstsein von einem „Wir“ involviert, als ich es in meiner anonymen

³⁷ KdV, 105–116.

Funktion als Benutzer eines Werkzeugs habe.³⁸ Im Fensterszenario der *Kritik* hingegen ist die Welt, die ich beschaue, auch *meine eigene* Welt: Obwohl ich in diesem Moment mit reiner Betrachtung beschäftigt bin, gehöre ich zur selben Ebene wie die Arbeiter; sie definieren mich zum Beispiel als Angehörigen einer anderen Klasse, als bourgeoisen Intellektuellen. Es ist daher, um es im Rahmen des Theaterszenarios aus SN zu beschreiben, als hätte das Drama sich auf den Zuschauerraum ausgedehnt: Durch mein Zuschauersein habe ich entdeckt, dass ich selbst zur Besetzung des Stücks zähle.

Nun ist es wahr, dass es für mich beim Aus-dem-Fenster-Schauen nicht *logisch* notwendig ist, das, was ich sehe, begrifflich als triadische Wechselseitigkeit zu erfassen, da ich die *Option* habe, das mir Gegebene einfach als Wahrnehmung einer Mehrzahl-von-Arbeitern zu sehen, d. h. die Anderen einfach als ein zusammengesetztes *Objekt-für-mich* zu konstituieren. Aber ich habe keinen Anreiz, diese dünnere Begrifflichkeit zu akzeptieren, und wenn ich die reichhaltigere ablehne, dann kann ich als jemand gesehen werden, der es *erwählt* hat, seinen Blick von der Realität des Kollektivs abzuwenden, das heißt, der sich dazu *entschieden* hat, die soziale Welt auf ein bloßes Schauspiel zu reduzieren, von dem mich à la Rousseau ins Exil zurückzuziehen ich *gewählt* habe.

Dieses Argument stellt alles andere als einen Bruch mit SN dar und verfolgt dessen Logik des Scheiterns bis an ihre Grenzen, denn nun ist zu sehen, dass mein Projekt des Seins-für-den-Anderen von Anfang an von Irrtum befallen war. Als ich den Anderen verwendete, um mein Problem der Vereinigung meiner Transzendenz mit meiner Faktizität zu lösen, machte ich mir implizit die Annahme zunutze, dass die Selbstbeziehung des Anderen nicht gleichermaßen problematisch ist; denn ein Zeuge, der an seiner eigenen Realität zweifelt, kann nicht aufgerufen werden, um für *meine* Realität auszusagen. Doch diese Annahme war grundlos, denn der Andere war mir nicht als vereint mit seiner Faktizität gegeben; in der Tat wusste ich sogar, dass ihm eine solche Einheit fehlt. Und dieses Übergehen der wahren Symmetrie von Selbst und Anderem – mein absichtsvolles „Vergessen“, dass der Andere mein Schicksal teilt – wiederholte eine andere, noch grundlegendere Fehlannahme: Damit mein *Cogito* des Anderen das Reich der Intersubjektivität für mich ursprünglich eröffnen konnte, musste ich annehmen, dass der Andere mich als *Subjekt* erkennen kann, d. h., dass sie bereits *im Vorfeld* die Fähigkeit der Erkenntnis anderer Geister besaß, die ich, bevor ich ihren Blick erfuhrt, unfähig war, von ihr zu haben.

Die in SN konstruierte soziale Welt gründete sich somit auf inkohärenten Annahmen: Um zur Intersubjektivität zu gelangen und das Projekt des Seins-

38 Vgl. SN, 721.

für-den-Anderen zu beginnen, musste ich dem Anderen eine asymmetrische Erkenntniskraft und einen asymmetrischen ontologischen Status zuerkennen. Der Aufweis der Inkohärenz dieser Asymmetrie ist die logische Basis für den Fortschritt zum „Wir“ in der *Kritik*.³⁹

(2) Die Grundlage der Materialität des „Ich“, das Sartre in der *Kritik* nun kategorisch affirmiert, kann nicht sein, dass er nun entschieden hätte, dass menschliche Subjekte fundamental natürliche Wesen seien und erst sekundär Sein-für-sich.⁴⁰ Der Perspektivwechsel ist komplizierter. In SN war die ursprüngliche Selbstwahrnehmung des Für-sich einfach das reine metaphysische Ereignis („surgissement“), sich selbst als ein Für-sich mit dem An-sich konfrontiert zu sehen. Sartres Behauptung in der *Kritik* ist, dass sich das Subjekt, während es sich weiterhin a priori als ein Aufwallen von Freiheit versteht, *zugleich* a priori als durch Knappheit materiell genötigt sieht, sich mit Produktion zu beschäftigen und darum eine Stellung in der kollektiven Praxis einzunehmen.⁴¹ Die zweite Notwendigkeit ist der ersten untergeordnet: Mangel operiert ausschließlich durch *Bewusstsein* vom Bedürfnis,⁴² weswegen menschliche Produktion keinem *Naturgesetz* und keinem natürlichen *Trieb* unterliegt. In SN bestand Faktizität lediglich darin, der Tabula rasa des An-sich kontingente Bedeutungen aufzuerlegen, aber in der *Kritik* hat das An-sich eine apriorische Form: Der Natur wird in der einen oder anderen Weise als „bearbeitet“ begegnet, und dieses Arbeiten-an-Natur hat seinen Ursprung im Bewahrenmüssen der materiellen Existenz des Seins-für-sich im Angesicht des Mangels.⁴³ Die menschliche Realität ist daher nicht naturalisiert worden.

Die ontologischen und ethischen Probleme von SN sind nach wie vor nicht erledigt, und kein Naturgesetz garantiert, dass dies geschehen wird, doch die Möglichkeit einer Lösung ist erkennbar geworden. Das Äußere des Für-sich, das in SN nicht über eine Art von Fiktionalität hinausgelangen konnte, hat eine objektive Verankerung gewonnen:⁴⁴ Wenn ich a priori dazu verpflichtet bin, irgend-

³⁹ Vgl. die eingeschränkte Erläuterung von Klassenbewusstsein in SN, 731–735.

⁴⁰ Unsere Überlegungen können nicht damit beginnen, „uns gleich in die [...] Welt der Produktivkräfte [zu] begeben“ (KdV1, 102).

⁴¹ Vgl. KdV1, 111–112, zum synthetischen Apriori. Das Bedürfnis, *le besoin*, ist in der *Kritik* die Neubestimmung des unbestimmten Mangels, *le manque*, in SN (SN, 183–187).

⁴² Zur Veranschaulichung vgl. z. B. KdV2, 258–259.

⁴³ Das Vehikel hierfür ist das Wissen um die Sterblichkeit: Vgl. KdV1, 84–85, 145–146 u. 778–779. Vgl. die anti-heideggerianische Auseinandersetzung mit dem Tod in SN, 914–950.

⁴⁴ Die „reale Beziehung der Menschen untereinander“ ist „*ins Sein* eingeprägt, das heißt in die Materialität der Individuen“ (KdV1, 115, Hervorh. im Orig.); es gibt „nichts Magisches“ an institutionellem Handeln (KdV1, 404).

eine bestimmte Stellung im Produktionsprozess einzunehmen, dann ist diese Bestimmung, auch wenn ich mich in der Praxis zu dieser Stellung in verschiedener Weise verhalten kann – ich kann sie akzeptieren oder mich ihr verweigern –, meiner Freiheit nicht inhärent fremd. In diesem Sinne finde ich mich nun vorab darauf verpflichtet, Verantwortung für meine sozio-historische Eingebettetheit zu übernehmen.⁴⁵

(3) Die dritte transzendente Notwendigkeit ist jene, dass das Praktisch-Inerte eine historische Bedeutung haben muss.⁴⁶ Sartres These ist hier, dass es der kollektiven Praxis implizit ist, auf menschliche Totalität abzu zielen. Praxis trifft auf Grenzen ihrer Macht, doch sie kann nicht aufhören, danach zu streben, diese zurückzudrücken, und dieser Trieb* (wie Fichte es nennen würde) in jeder menschlichen Handlung – die einen Endpunkt projiziert, an dem alle natürlichen Grenzen überwunden und alle gesellschaftlichen Antagonismen überwunden wären – ist der Praxis immanent: Er „durchdringt und kennzeichnet den Praxis-Prozess bis in sein Inneres“ (KdV2, 319).⁴⁷ Geschichte ist totalisierend, denn „Totalisierung des Kampfs als solcher findet statt“, und seine dialektische Verstehbarkeit wird durch die Notwendigkeit garantiert, dass man „in der Erfahrung die Individuen oder die Gruppen im Kampf als faktisch an einem gemeinsamen Werk zusammenarbeitend“ wahrnehmen können muss, was jederzeit gegeben ist (KdV2, 21).

Diese Mission ist historischen Akteuren natürlich nicht unter dieser Beschreibung bekannt,⁴⁸ aber sie wird durch die Dynamik des Einen und Vielen, die der Relation des Ich zum Wir implizit ist, notwendig gemacht. Daher bleibt es, obwohl das Studium der Geschichte zeigt, dass manche Kämpfe „widerspenstig“ gegenüber der Totalisierung sind – d. h., dass jeder beliebige Versuch, die Geschichte von diesem-und-jenem zu schreiben, unfähig ist, darin einen Zweck freizulegen –, wahr, dass jeder Kampf „die Inkarnation aller anderen ist“ und als solcher die Notwendigkeit impliziert, dass sie *alle* überwunden werden müssen (KdV2, 60).

⁴⁵ Zuvor hatte Sartre versucht, diese umfassende Verantwortlichkeit durch eine ursprüngliche Wahl des Selbst abzusichern; vgl. SN, 857–859 u. 953–954.

⁴⁶ Die Frage wird lapidar gestellt: „Die transzendente Totalisierung der gesamten Geschichte, wer wird sie leisten?“ (KdV2, 452; „Histoire“ groß im frz. Orig., Hervorh. S. G.).

⁴⁷ Ein Nachhalt der kantianischen Annahme des frühen Sartre, dass ich, indem ich für mich wähle, für die Menschheit wähle, vgl. Sartre (1994a), 135–136.

⁴⁸ Von ihnen lässt sich sagen, dass sie „sowohl wissen als auch nicht wissen, was sie tun“ (KdV2, 18). Relevant ist hier die Unterscheidung zwischen Verstehen [*compréhension*] und Erklären [*intellection*], die in KdV1, 77–79, gemacht wird.

Die Marx-Revision in der *Kritik* – die Sartre eine Vertiefung nennt, während sie in Wirklichkeit eine Berichtigung ist – demonstriert, dass Merkmale, die Marx für kapitalismusspezifisch hält, von der Sozialität per se herrühren: Die gesellschaftliche Existenz schließt die Möglichkeit jener Unvernunft und Unmenschlichkeit ein, die Marx als Unterscheidungsmerkmale für die kapitalistische Gesellschaft betrachtet.

Marx hat die materiellen Bedingungen der Entstehung des *Kapitals* aufgezeigt, einer gesellschaftlichen Kraft, die sich den Individuen schließlich als anti-gesellschaftliche Kraft aufzwingt. Aber es geht jetzt um die konkrete Erfahrung der allgemeinen dialektischen Bedingungen, die in den Beziehungen des Menschen zur Materie eine bestimmte Umkehrung als Moment des Gesamtprozesses hervorbringen und die in diesem bestimmten Moment, in der Praxis der Anderen und in der eigenen Praxis als Andere, die Beherrschung des Menschen durch die Materie (und zwar durch *diese* schon bearbeitete Materie) verursachen als zwangsläufiges Resultat der Beherrschung der Materie durch den Menschen. Erst innerhalb dieses Komplexes dialektischer Beziehungen entsteht die Möglichkeit des kapitalistischen Prozesses als eines der möglichen Momente der Entfremdung. (KdV1, 161)

Sartre zufolge zieht die Negation des Menschen durch die Materialität nach sich, dass „Entfremdung [das] Gesetz der Objektivierung in einer historischen Gesellschaft“ wird (KdV1, 161), und indem wir diese Negativität zum „impliziten Motor der historischen Dialektik“ machen (KdV1, 162, Fn.), sind wir gerüstet, die Möglichkeit von Klassen und kapitalistischer Produktion zu verstehen und die Geschichte intelligibel zu machen:

„Die Möglichkeit, daß diese gesellschaftlichen Verhältnisse widersprüchlich werden, rührt selbst von einer inerten materiellen Negation her, die der Mensch rückverinnert“ (KdV1, 162, Fn.). Die ursprüngliche Negation des Menschen durch die Materie wird in die darauffolgende Negation des Menschen durch den Menschen überführt, d. h. in Herrschaftsverhältnisse. Dies kann nur geschehen, weil das Medium der Sozialität quasi-fiktiv ist. Es ist daher nicht der „ökonomische Faktor“ entscheidend, wie Marx glaubt: Der wahre Schlüssel liegt nicht in der Entwicklung der Produktivkräfte und der korrespondierenden Produktionsverhältnisse, sondern in deren *Aufnahme* und *Transformation* in der außerökonomischen Dimension der Subjektivität. Die transzendente Gesellschaftstheorie, die Sartre begonnen hat und die bei Marx fehlt, stellt den Zusammenhang zwischen der Analyse des Kapitalismus und allgemeiner soziohistorischer Theoriebildung wieder her.

So beginnen wir nun zu erkennen, wie Sein-für-sich, das beim frühen Sartre unterm Strich immer dem Sein-an-sich unterliegt, darauf hoffen kann, einem tragischen Ende zu entgehen. Die in der *Kritik* herausgearbeitete Aufgabe verlängert sich natürlich in dem Sinne ins Unendliche, dass NATUR oder das An-sich niemals

völlig transzendiert werden und die Pluralität der Selbstbewusstseins niemals im hegelschen Sinne zu einem einzigen universalen Selbstbewusstsein verschmelzen wird.⁴⁹ Doch nichts steht der Vermutung im Wege, dass kollektive historische Entwicklung zumindest darin Erfolg haben kann, die Herrschaftsstrukturen, die dem Praktisch-Inerten eingeschrieben sind, auszurotten, da dieser Zweck implizit konstitutiv für jede Praxis ist. Noch einmal: Nichts aus freier Subjektivität kann den guten Willen erforderlich machen,⁵⁰ doch wenn GESCHICHTE wenigstens so weit realisiert werden kann, dass der Widerstand gegen die Freiheit und die Einladung zur Herrschaft, die dem Praktisch-Inerten innewohnen, beseitigt werden, dann folgt ein Individuum, das die Freiheit zu negieren wählt, nicht mehr einfach den Konturen der gesellschaftlichen Wirklichkeit.⁵¹

Insbesondere die dritte Behauptung wird Zweifel aufwerfen. Ohne Frage stellt Sartres Beharren darauf, dass das Wissen von der Geschichte „sich uns [...] mit allen Kennzeichen einer apodiktischen Evidenz enthüllt“ (KdV1, 22) und dass Engels' Materialismus dadurch gelähmt sei, dass er es nicht schaffe, mehr als einen Anschein empirischer Wahrheit hervorzubringen, uns vor ein Rätsel.⁵² Was genau hofft Sartre zu beweisen? Die einfache begriffliche Möglichkeit ist offensichtlich zu wenig, doch Sicherheit zukünftiger Wirklichkeit wäre oberflächlich äquivalent zur Kenntnis *historischer Zwangsläufigkeit*; und dies schiene hieraus eine Sache der theoretischen Erkenntnis zu machen, die historische Entwicklung in die Sphäre des bloß „Faktischen“ zurückzuverweisen und uns auf den antihumanistischen Determinismus von Engels' *Anti-Dühring* zurückzuwerfen.

Sartre kann zum Allermindesten so gelesen werden, dass er versucht abzusichern, was Kant praktischen Glauben nannte: moralische Sicherheit, dass die Hoffnung auf das GUTE hinreichend in der sozialen Realität gegründet ist.⁵³ Doch

49 Die „unüberschreitbare Grenze“ der Geschichte „ohne mögliche Synthese“ (KdV1 592–593), die „Grenze der Vereinigung“ (KdV1, 120) in der wechselseitigen Anerkennung wird gegen Hegel bekräftigt, dessen Position nunmehr als „humanistischer Idealismus“ bezeichnet wird (KdV2, 319).

50 Mit diesen transzendentalen Ergebnissen sind wir noch nicht „in [das Reich der Zwecke] eingetreten“ (KdV1, 118). (Die zitierte Übersetzung übersetzt „*cité des fins*“ mit „Bereich der Ziele“, dies habe ich korrigiert. – Anm. d. Übers.)

51 Auf dieselbe Weise wie der Bergwerksbesitzer, dessen „freie Antwort auf die Forderungen der Situation sich nur in Form einer Unterdrückung verwirklichen kann“ (KdV1, 782). Sartre spricht auch von den Ausrottungstendenzen ethischen Denkens: vgl. KdV1, 140–142.

52 Geschichte muss „*als Notwendigkeit*“ erscheinen (KdV1, 39, Hervorh. im Orig.). Vgl. auch KdV1, 25, 72–79 u. 148.

53 Daher lässt Sartre es in einem späten Interview zu, dass diese „Hoffnung“ auch als eine „Ob-
ligation“ beschrieben wird (Sartre 1993, 25).

es steckt noch mehr im Argument der *Kritik*, die nicht behauptet, reine transzendente Theorie zu sein. Was Sartre der transzendentalen Reflexion zu Beginn entnimmt, ist rein gar nichts anderes als eine *Mutmaßung*. Seine starke spekulative geschichtsphilosophische These, die die transzendente Gesellschaftstheorie der *Kritik* befeuert, aber nicht bestätigen kann, setzt die *zusätzliche* Anwendung der progressiv-regressiven Methode voraus – erarbeitet in einer Reihe von Fallgeschichten, die von Lévi-Strauss zum Potlatch über die Reformation und die Bauernkriege bis zur Französischen Revolution und Sowjetrussland reichen (um nur einige wenige zu erwähnen). Auf dieser Basis versucht Sartre die *tatsächliche* Tendenz aller Praxis, die GESCHICHTE zu verwirklichen, zu erweisen. Die Unersetzlichkeit von historischen Details für sein Argument spiegelt sich im schieren Ausmaß und Detail seines Werks wider.⁵⁴

Die Methode beinhaltet eine doppelte Charakterisierung von Momenten im Aufbau und der historischen Entwicklung der menschlichen Welt. (i) Ein Aspekt entspricht dem, was durch ein kollektives Gebilde oder ein historisches Ereignis *bezweckt* wird, d. h. seiner impliziten Bedeutung qua der Verwirklichung von GESCHICHTE. (ii) Der andere Aspekt entspricht der Wirklichkeit, die darauf abzielt, diese Bedeutung zu haben. Diese beiden Aspekte, die man ideal und real nennen könnte, sind vereinigt, aber nicht identisch. Reflexion auf die gesellschaftliche und historische Welt a posteriori ist daher verwoben mit einer A-priori-Teleologie des Für-sich.⁵⁵ Und diese Unterscheidung und Gegenüberstellung von Aspekten, angewandt für das Verständnis der Geschichte, gründet sich im Objekt, das Gegenstand der Theoriebildung ist: Der methodologischen Dualität entspricht eine Dynamik zwischen zwei Arten von Kollektivität, (i) „der Gruppe“, die auf einer kollektiven Ebene die apriorische Spontaneität von Sein-für-sich annimmt, und (ii) „Serialität“, die einer Anverwandlung der gesellschaftlichen Existenz an die inerte Passivität der unbelebten Materie zuneigt, wodurch sie die Realität von etwas a posteriori Gegebenem annimmt. Dass Letzteres niemals endgültig ist und sich immer unter das Erstere beugen muss – eine Wiederholung der Behauptung von SN, dass angesichts des Für-sich alle Faktizität auf die Transzendenz verweist, die aber nunmehr in den historischen Fallstudien der *Kritik* exemplifiziert worden ist –, ist der Schlüssel zu Sartres spekulativer geschichtlicher These.

⁵⁴ Da sie diese methodologische Komplexität nicht in Rechnung stellen, konstatieren Hartmann (1966, 123) und Theunissen (1977, 235–236) eine Verwirrung „subjektiver“ und „objektiver“ Ansätze in der *Kritik*.

⁵⁵ Vgl. insbes. KdV1, 72–79. Man mag eine Analogie zu Schellings Naturphilosophie ziehen, wo eine vergleichbare Verzahnung einer apriorischen Hypothese oder IDEE und ihr Ausfüllen a posteriori durch die Ergebnisse der Naturwissenschaft vorkommt. Sartres historische Fallbeispiele nehmen hier den Platz der naturwissenschaftlichen Experimente ein.

Diese Methodologie muss eingehender diskutiert werden, und ihre Anwendung durch Sartre, um zu zeigen, dass die historische Dynamik die bestimmte Form des Klassenkampfes annimmt, würde eine unabhängige Darstellung erfordern.⁵⁶ In jedem Falle lohnt es sich hervorzuheben, wie originell Sartres ganze Strategie ist. Die Negation des Menschen durch die NATUR, so schlägt er vor, ist für Herrschaftsverhältnisse verantwortlich, doch nur in dem schwachen Sinne, dass die Menschheit diese Negation in Besitz nimmt und gegen sich selbst wendet; sie ist nur eine Anlassursache für das Unvermögen des Menschen, FREIHEIT zu verwirklichen. Und sie spielt auch eine positive Rolle hinsichtlich von FREIHEIT: Entgegen Hegels Idee, dass die Dialektik der FREIHEIT die NATUR hinter sich lasse, und Marx' aristotelischer Idee, dass FREIHEIT in der NATUR gefunden werden wird, wenn diese ihren Lauf vollendet hat, ist es Sartres These, dass die NATUR der menschlichen Realität die notwendigen *Mittel* gewährt, um das ansonsten unlösbare Problem zu lösen, das die FREIHEIT für sich selbst unabhängig von der NATUR darstellt, da sie dem Sein-für-sich erlaubt, aus der reibungslosen und zweckfeindlichen Fiktionalität der sozialen Welt auszubrechen und in einen Zustand vorzudringen, der würdig ist, soziale *Realität* genannt zu werden.⁵⁷ Das reine, theoretische, metaphysische Rätsel, wie soziale Objekte zugleich ideal und real sein können, wird dabei ungelöst bleiben – es hat keine Lösung, wie auch das Rätsel des Imaginären keine Lösung hat –, doch das *wirkliche* Problem der Intersubjektivität, das Hegel richtig erkannte, aber nicht löste, wird sich erledigen.

56 Vgl. KdV1, 2. Buch, Kap. D. Um es noch einmal zu sagen: Sartre bewegt sich auf einem schmalen Grat, denn er gibt in gewisser Hinsicht zu, dass „Prozeß-Praxis“ vernunftlos ist, „praktisch sinnlos“, und dass historische Bedeutung ein „Epiphänomen“, ein „anthropomorphe[s] Trugbild sei“ sei: Engels' ökonomistische Reduktion der historischen Entwicklung auf quantitative Gesetze mag „die Dialektik [...] getötet“ haben, aber Sartre gesteht zu, dass sie nicht völlig unbegründet ist (ebd., 739 u. 752–754). Was Sartre daher angeben muss, ist eine Rechtfertigung dafür, zu denken, dass, wenn die Geschichte als bloße Kausalreihe und Gemeinschaft als bloßes „Ding“ erscheint, dieser Gesichtspunkt „nur einem Stillstand des gesamten Verständnisprozesses [entspricht]“ (ebd., 739). Ich habe vorgeschlagen, dass die „progressiv-regressive Methode“ dies hinreichend absichern könnte. Was Sartre ungelöst lässt, wie ich meine, ist das Ausmaß, in dem die Erfassung der dialektischen Intelligibilität der Geschichte (und die Zurückweisung der „empirischen Irrationalität“ der analytischen VERNUNFT) eine Ausübung von Freiheit voraussetzt: Willküren wir die Existenz der dialektischen Intelligibilität, die wir in der GESCHICHTE entdecken? Doch dieses Problem braucht nicht gelöst zu werden, damit die progressive Methode ihr Überzeugungswerk leisten kann.

57 Anorganische Materie als „bearbeitete“ – das Für-sich in seiner Exteriorität – ist der „inerte Motor der Geschichte“, die einzige mögliche Grundlage für „die *Neuheit*“ der historischen Entwicklung, „das absolute Erfordernis, daß es eine Notwendigkeit der Geschichte innerhalb der Intelligibilität *gibt*“ (KdV1, 74–76, Hervorh. im Orig.).

gen, insoweit das *metaphysische* Rätsel sich nicht mehr länger als ein existenzielles, ethisches und politisches *Problem* manifestieren wird.

5 Sartre und die klassische deutsche Philosophie

Es ist angemessen, noch einige kurze Anmerkungen dazu, wie Sartre zur klassischen deutschen Philosophie stand, anzufügen, hinsichtlich des starken Widerhalls von anderen Systemen als dem hegelschen in SN und der *Kritik*, von denen ich hoffe, einige evoziert zu haben. Im Besonderen haben wir bei Sartre Parallelen gesehen zu Fichtes Konzept von (1) dem Anderen als Anstoß* und Aufforderung*, (2) der Verwirklichung von Subjektivität vermittels eines Opfers der Agilität* des Bewusstseins und eines Erwerbs von Trägheit*, (3) dem Verhältnis des Menschen zu NATUR und Sozialität als zweckgerichtet auf absolute Selbstgenügsamkeit, was die Aufgabe einer unendlichen Annäherung aufwirft, und (4) geeignet ist, ansonsten problematische theoretische Annahmen zu rechtfertigen, auf dieselbe Weise, wie dies Kants Postulate der praktischen Vernunft tun.⁵⁸

Auch zum Vergleich mit Schelling laden die Überlegungen ein. Manfred Frank hat argumentiert, dass Marx' berühmte Gleichsetzung der „Naturalisierung des Menschen“ mit der „Vermenschlichung der Natur“ von Schelling herstammt und ein Indiz für Marx' Zurückweisung von Feuerbachs einseitig naturalistischer Ablehnung Hegels darstellt.⁵⁹ Man könnte daher fragen: Wenn Marx zu diesem Gedanken kommt, indem er eine Dimension des Idealismus wiedereinsetzt, die Feuerbachs Materialismus weggerissen hatte, und dadurch zu Schelling zurückgeht, und wenn Sartre es unternimmt, Marx eine Subjektivität zurückzugeben, die der dialektische Materialismus weggerissen hatte, kehrt dann auch Sartre zu Schelling zurück?⁶⁰

58 Soweit es die *Kritik* betrifft, gehört der späte Sartre, wie ich vorgeschlagen habe, ebenso wie der frühe zu der in Wood (2014) herausgearbeiteten Tradition, da er die Forderungen des fichteschen Aufrufs in Marx' Richtung lenkt. Ebenso werden, so hoffe ich, die zahlreichen Punkte angesprochen, wo, obwohl Sartre anscheinend wenig mit Texten der Frankfurter Schule in Berührung gekommen ist, die KdV die Kritische Theorie systematisch berührt, auch wenn diese Beziehung zu komplex ist, um sie hier ansprechen zu können.

59 Frank (1992), 303–313. Marx' Formel „der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“ stammt aus den Manuskripten von 1844 (Marx/Engels 1968, 538).

60 Es gibt noch andere Affinitäten. Die Strategie in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* von 1800 – das den der menschlichen Entwicklung durch die NATUR eingprägten Mechanismus nicht wie bei Kant als kontingente Voraussetzung, sondern als unverzichtbar für die

Dem steht Sartres Doktrin des Seins-an-sich gegenüber, der das lebende Innere von Schellings *Naturphilosophie* fehlt (genauso, wie sie Sartres Ablehnung von Fichtes transzendental-idealistischer Konstruktion der Natur impliziert). Es stimmt, dass Sartre in zahlreichen Passagen die Materie in der menschlichen Welt situiert,⁶¹ doch immer unter der Bedingung, dass sie „bearbeitet“ worden ist: Es handelt sich nicht um Materie oder Natur^{*} per se. Die „Autonomie“ des Sein-an-sich – seine Irreduzibilität auf Materie-als-bearbeitete – bleibt eine konzeptionelle Säule der Kritik, Sartre zufolge vorausgesetzt durch sein Verständnis der Dynamik der menschlichen Geschichte: „Im Gegenteil entdecken wir in unserer dialektischen Erfahrung das Sein-an-sich des Praxis-Prozesses als etwas, was man seine unanwandelbare und unwiederbringliche Realität bezeichnen könnte: [...] eine äußere Grenze der Totalisierung [...], die sich dem Wissen *prinzipiell* entzieht“ (KdV2, 319–320, Hervorh. im Orig.). Dies erinnert an Schellings unvordenkliches Seyn^{*}, doch auch hier sind die Parallelen begrenzt, da Sartres Sein-an-sich nicht gleichermaßen in eine Theorie bestimmter Wirklichkeit eingebettet ist, die entworfen wurde, um die Entstehung des Menschen intelligibel zu machen. Obwohl Sartre also – in Reaktion auf hegelschen Idealismus und marxschen Materialismus – ein gutes Stück Wegs in die Richtung von Fichte und Schelling reist, bleibt sein System von ihnen unterschieden.

Man mag sich fragen, warum Sartre in der *Kritik* weiterhin auf einem uneinholbaren Rest von fremdartigem Sein beharren musste, und ob die Erklärung nicht vielleicht darin besteht, dass er immer noch im Bann des Manichäismus von SN ist. Ich möchte vorschlagen, dass dies, falls ja, nicht notwendigerweise eine Unfähigkeit, alte Denkgewohnheiten abzulegen, bedeuten muss. Das Bild von menschlicher Solidarität als etwas, was seine Motivation nicht nur aus der Einsicht in die Realität des „Wir“, die Materialität des „Ich“ und die historischen Bedingungen einer Ethik der Freiheit zieht, sondern auch aus der Gleichgültigkeit des Anderen der menschlichen Wirklichkeit, ist kohärent: Die NATUR kann nicht als *bösartig* begriffen werden, aber GESCHICHTE lässt sich kohärent als die *Negation* (durch den Menschen) der *Abwesenheit* von FREIHEIT in der GESCHICHTE, die ihn geprägt hat, begreifen. Demzufolge nimmt die NATUR nicht Gottes (abwesenden) Platz als Zeuge der Totalisierung der Menschheit ein, und sie ist auch

Sicherstellung der menschlichen Freiheit behandelt (vgl. Schelling 2000, 251–277) – ist verwandt mit dem freiheitserzeugenden Gebrauch, den Sartre von der Natur machen möchte: Rationalität muss als „dialektische Einheit von Notwendigkeit und Freiheit“ gesehen werden (KdV1, 36–37).

⁶¹ Es gibt auch Anklänge an die *Naturphilosophie*: „Die Geschichte des Menschen ist also ein Geschehen der Natur“ (KdV1, 74); die Vernunft macht sich „zu einem Trägheitssystem [...], um die Aufeinanderfolge in Exteriorität wiederzufinden“ (KdV1, 78). Zu Sartres Materiebegriff in der *Kritik* vgl. insbes. KdV1, 103–104, 115–116, 168–175, 191–205.

nicht bloß der Gegenspieler des Menschen, aber es ist nichtsdestoweniger wahr, dass der Mensch motiviert ist, seine Wirklichkeit trotz – sozusagen zwischen den Zähnen – der Unmenschlichkeit der NATUR und der Abwesenheit Gottes zu vollziehen. In diesem Lichte mag die *Kritik der dialektischen Vernunft*, wie Deleuze es ausgedrückt hat, als notwendige Ergänzung zu *Das Sein und das Nichts* betrachtet werden.⁶²

Aus dem Englischen von Matthias Warkus

Literatur

- Aronson, R. (1987), *Sartre's Second Critique*, Chicago.
- Castoriadis, C. (1984), *Gesellschaft als imaginäre Institution*, übers. v. Brühmann, H., Frankfurt am Main.
- Catalano, J. (1986), *A Commentary of Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason, Volume 1, Theory of Practical Ensembles*, Chicago.
- Deleuze, G. (2004), *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974* [2002], übers. v. Moldenhauer, E., hg. v. Lapoujade, D., Frankfurt am Main.
- Fichte, J. G. (1995), *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* [1798], eingel. v. Verweyen, H., Hamburg.
- Frank, M. (1992), *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 2., erw. Aufl., München.
- Gardner, S. (2017), *Sartre's Original Insight*, in: *Metodo* 5.1, 45–71.
- Hartmann, K. (1966), *Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur „Critique de la raison dialectique I“*, Berlin.
- Hegel, G. W. F. (1991), *Phänomenologie des Geistes* (= Werke 3), 3. Aufl., Frankfurt am Main.
- Kant, I. (1907), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., *Werke* 6, hg. v. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin, 1–202.
- Marx, K., u. Engels, F. (1968), *Marx-Engels-Werke* 40, Berlin.
- McBride, W. (1991), *Sartre's Political Theory*, Bloomington, Ind.
- Pippin, R. B. (2004), *Moral und Moderne. Die Welt von Henry James* [2000], übers. v. Meier, W., Paderborn.
- Rousseau, J.-J. (2001), *Diskurs über die Ungleichheit* [1755], hg., übers. u. komm. v. Meier, H., 5. Aufl., Paderborn.
- Rousseau, J.-J. (2012), *Träumereien eines einsam Schweifenden* [1776–1778], übers., komm. u. m. e. Nachw. vers. v. Zweifel, S., Berlin.
- Sartre, J.-P. (1948), *Betrachtungen zur Judenfrage: Psychoanalyse des Antisemitismus* [1946], Zürich.

⁶² Deleuze (2004), 79. Ich bin Zuhörern an der University of Toronto und der HfPh München für Kommentare zu früheren Versionen dieses Aufsatzes sehr dankbar.

- Sartre, J.-P. (1967), *Kritik der dialektischen Vernunft*, 1. Bd.: *Theorie der gesellschaftlichen Praxis* [1960], übers. v. König, T., Reinbek [KdV1].
- Sartre, J.-P. (1983), *Fragen der Methode* [1957], übers. v. Wroblewsky, V. v., Reinbek.
- Sartre, J.-P. (1985), *Critique de la raison dialectique. 2: L'intelligibilité de l'histoire* (inachevé), hg. v. Elkaïm-Sartre, A., Paris (Zitate hier ad hoc a. d. Frz. übers. v. Warkus, M.) [KdV2].
- Sartre, J.-P. (1986), *Was ist Literatur?* [1948], hg., übers. u. m. e. Nachw. vers. v. König, T., Reinbek.
- Sartre, J.-P. (1991), *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943] (= *Philosophische Schriften* 3), hg. v. König, T., übers. v. Schöneberg, H., u. König, T., Reinbek [SN].
- Sartre, J.-P. (1993), *Brüderlichkeit und Gewalt: ein Gespräch mit Benny Lévy* [1980], übers. v. Osterwald, G., m. e. Nachw. v. Baier, L., Berlin.
- Sartre, J.-P. (1994a), *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, übers. v. Wroblewsky, V. v., in: Sartre, J.-P., *Der Existentialismus ist ein Humanismus: und andere philosophische Essays*, Reinbek, 117–155.
- Sartre, J.-P. (1994b), *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft* [1940], übers. v. Schöneberg, H., überarb. v. Wroblewsky, V. v., Reinbek [I].
- Sartre, J.-P. (1994c), *Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung* [1936–1937], übers. v. Schuppener, B., in: *Philosophische Schriften* 1, Reinbek, 39–96 [TE].
- Schelling, F. W. J. (2000), *System des transzendentalen Idealismus* [1800], eingel. v. Schulz, W., Hamburg.
- Spinoza, B. (1994), *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* [1677] (= *Sämtliche Werke* 2), übers. u. komm. v. Baensch, O., eingel. v. Schottlaender, R., Hamburg.
- Taylor, C. (2003), *Modern Social Imaginaries*, Durham, N. C.
- Theunissen, M. (1977), *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 2. Aufl., Berlin.
- Wood, A. (2014), *The Free Development of Each: Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*, Oxford.