



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Hegels Herr-Knecht-Dialektik in der
Phänomenologie des Geistes in der Optik von Sartre,
Beauvoir und Butler. Zum Problem der Anerkennung
der/des Anderen“

Verfasser

Christoph Leitl

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Erik M. Vogt

Professor für Philosophie, Trinity College USA

Dozent für Philosophie, Universität Wien

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	4
Abstract.....	6
Methodische Vorbemerkungen.....	7
Teil 0. Hegel.....	9
Einleitung.....	9
Jenaer Realphilosophie.....	10
Einleitung.....	10
Hegels Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Naturzustandes“ im Vergleich zu den frühen Jenaer Schriften.....	10
Zum Unterschied zwischen Besitz und Eigentum	13
Vorweggenommene Elemente der Herr-Knecht-Dialektik Hegels in der Jenaer Realphilosophie.....	14
Die Phänomenologie des Geistes.....	16
Die Rolle der Begierde für die Erlangung der Gewissheit in der Konstitution des Subjekts.....	16
Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft.....	19
Teil 1. Kojève.....	22
Kritik an Kojève.....	23
Kojève: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens.....	25
Kennzeichen der Kojèveschen Hegel-Interpretation.....	27
Teil 2. Sartre	29
Die Kritik der dialektischen Vernunft.....	30
Einleitung: Zur Frage der Dialektik bei Kojève und Sartre	30
Ist die dialektische Vernunft „transzendental“?.....	37
Die Gegenfinalität der Materie und Antidialektik der Natur	41
Intermezzo: Sartres politische Betätigung.....	44
Begriffliche Verschiebungen bei Sartre: Von Das Sein und das Nichts zur Kritik der dialektischen Vernunft.....	48
Serialität vs. „Fusionierende Gruppe“.....	50
Zusammenfassung zu Sartres Kritik der dialektischen Vernunft.....	53
Das Sein und das Nichts.....	55
Ausblick.....	55

Einleitung.....	56
Die Unmöglichkeit von Gott als An-und-für-sich.....	61
Die Verbindung zum Anderen: Sartre zur Herr-Knecht-Dialektik	62
Der Blick.....	72
Der Blick: Zusammenfassung.....	76
Vorläufiges Fazit zur Sartres Das Sein und das Nichts	79
Das „Sein des Werts“: Von Sartres Ontologie zu Beauvoirs existentialistischer Ethik.....	81
Teil 3. Beauvoir.....	85
Einleitung und Vorbemerkungen: Zu Beauvoirs existentialistischer Ethik .	85
Margaret A. Simons: Beauvoir and the Second Sex.....	87
Für eine Moral der Doppelsinnigkeit.....	93
Beauvoirs existentialistische „Ethik“: Zusammenfassung.....	101
Das andere Geschlecht.....	102
Was heißt das „andere“ Geschlecht? Die Bildung des Subjekts als Entgegensetzung.....	103
Zur „Unaufrichtigkeit“ oder „Komplizinnenschaft“ der Frau.....	108
Fazit zu Beauvoir.....	111
Teil 4. Butler.....	112
Butlers Kritik an Beauvoir in Das Unbehagen der Geschlechter.....	112
Zur Frage der Subjektkonstitution bei Butler in The Psychic Life of Power.....	117
The Psychic Life of Power	117
Zur Einleitung.....	117
Zu Hegels unglücklichem Bewusstsein.....	119
Schlussfolgerungen Butlers.....	123
Ausblick: Zur Frage der Fundierung meiner Verantwortung in der Anrede durch den Anderen in Butlers Kritik der ethischen Gewalt.....	126
Schluss.....	130
Lebenslauf.....	132
Literaturverzeichnis.....	133
Siglen.....	133
Zitierte Literatur.....	133
Sonstige verwendete Literatur.....	137

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt zuallererst meiner Schwester Veronika, meiner Großmutter, meiner Mutter für ihre materielle Unterstützung, ohne die diese Arbeit nicht möglich gewesen wäre; Karin, Mia für Lektüre und wertvolle Anregungen; außerdem Susanne Moser und Eva Laquièze-Waniek für die inhaltlichen Anregungen in ihren Lehrveranstaltungen, sowie allen, die mich ermutigt haben, diese Arbeit zu verfassen, besonders meinen Eltern und meiner Lebensgefährtin Ulrike.

Abstract

In der vorliegenden Arbeit soll die Herr-Knecht-Dialektik Hegels in der Optik Sartres, Beauvoirs und Butlers untersucht werden. Nach einer kurzen phänomenologischen Besichtigung Hegels *Jenaer Realphilosophie* und der Herr-Knecht-Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* widme ich meine Ausführungen Kojève, dessen in der 30iger Jahren gehaltenen Vorlesungen maßgeblichen Einfluss für die Rezeption Hegels in Frankreich hatte. Die von Kojève aufgeworfene Frage nach der Intelligibilität in der Geschichte soll sodann an Hand Sartres Kritik der dialektischen Vernunft untersucht werden. Danach folgt ein kurzer Abriss zu Grundbegriffen Sartres in *Das Sein und das Nichts*. Die Frage, ob Sartres Konzeption des Entwurfes im Wesentlichen von Beauvoir geprägt ist, ist nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit, dennoch soll aber Simons herangezogen werden, die sich auf die frühen Tagebücher Beauvoirs bezieht, um zu zeigen, dass Beauvoir ihre Terminologie keineswegs von Sartre übernommen hätte, sondern die Mannigfaltigkeit der für ihren Existentialismus bestimmenden Einflüsse vielmehr erst zu erweisen sei. Beauvoirs Formulierung einer existentialistischen Ethik soll in *Zur Moral der Doppelsinnigkeit* wie auch ihrem ersten Opus Magnum, *Das andere Geschlecht* referiert werden. Schließlich widmen sich die Ausführungen zu Butler ihrer Kritik an Beauvoir in *Das Unbehagen der Geschlechter*. Die Frage nach dem Anderen sowie Butlers Position zu Hegel wird in *The Psychic Life of Power* deutlich, wo Butler eine genaue Analyse des Prozesses der Subjektivation, also der Selbstbeherrschung des Subjekts, liefert. In Kritik der ethischen Gewalt, wo Butler Lévinas' Festhalten am ethischen Anspruch, der vom Antlitz des Anderen ausgeht, untersucht, soll dieser Ansatz schließlich der Sartreschen Opposition zweier feindlicher Bewusstseine gegenübergestellt werden.

Methodische Vorbemerkungen

Diese Arbeit versteht sich einerseits als philosophiehistorisch, indem sie die Dialektik Hegels in der Optik der Gegenwartsphilosophie untersucht, andererseits wird die Fragestellung bewusst auf den Blickwinkel der „Gegenwartsphilosophie“ beschränkt: in diesem Sinne ist dies keine Arbeit über Hegel, sondern über Hegels Herr-Knecht-Dialektik in der Optik der Gegenwartsphilosophie. Nachdem Hegels Herr-Knecht-Dialektik im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht einmal annähernd erschöpfend behandelt werden kann, und jede Einschränkung der Fragestellung notwendig subjektiv ist, sei diese Beschränkung zu allererst festgehalten.

Mit meiner Auseinandersetzung mit der Herr-Knecht-Dialektik möchte ich diese den Interpretationen der „Gegenwartsphilosophie“ gegenüberstellen; dies setzt seinerseits wiederum im Einzelnen jeweils eine textnahe Betrachtung (von Hegel, Sartre, Beauvoir und Butler) voraus. Andererseits versuche ich, auch dort begriffliche Kontinuitäten aufzuzeigen, wo man sie vielleicht nicht sofort vermuten würde, indem ich beispielsweise eine Kontinuität von den Hegelschen Begriffspaaren zu denen von Sartre und de Beauvoir aufgreife. Wenn ich also versuche Kontinuitäten aufzuzeigen, impliziert dies nicht, dass diese bruchlos wären: Ich gehe mit lediglich davon aus, dass die AutorInnen der Gegenwart (Simone de Beauvoir, Sartre und Butler) und ihre Fragestellungen in einer philosophischen Tradition verortet werden müssen - genau diese Bezüge herzustellen, ist das Ziel der vorliegenden Arbeit.

Ich werde dort von einer chronologischen Darstellung der Werke absehen, wo dies für den oben skizzierten Gang der Argumentation sinnvoll scheint: So möchte ich beispielsweise die Übereinstimmungen und Differenzen in der Auffassung von Dialektik bei Kojève und Sartre untersuchen, daher liegt es nahe, den Teil zu Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft*¹ Kojève direkt hintan zu stellen. Um aber Beauvoirs Referenzen auf die Ontologie von Sartres *Das Sein und das Nichts*² herstellen und untersuchen zu können, möchte ich letzteres Beauvoir direkt voran stellen. Analog dazu findet sich die Kritik Butlers an Beauvoir im 1990 erschienenen *Gender Trouble*³, während ich für die Butlersche Interpretation der Herr-Knecht-Dialektik auf ihr 1997 erschienenes Buch *The Psychic Life of Power*⁴ zurückgreifen möchte.

1 Jean-Paul Sartre [1960], *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967 = *KdV*

2 Jean-Paul Sartre [1943], *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hg. Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991 = *SN*

3 Judith Butler, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, New York u.a.: Routledge 1990, dt. *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991

4 Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press 1997

Vorläufige Forschungsfragen

1. Wie stellt sich die Figur der Herr-Knecht-Dialektik bei Hegel dar, und wie wurde sie von den von mir untersuchten AutorInnen 20. Jahrhunderts (Sartre, Beauvoir und Butler) rezipiert? Wo beziehen sich die AutorInnen auf Hegel?
2. Wie beziehen sich die AutorInnen auf Hegel? Ist die Form der Bezugnahme eine explizite oder nicht? Inwiefern erweisen sich die eigenen philosophischen Ansätze als durch Hegel geprägt? Welche Unterschiede ergeben sich im Vergleich zur Herr-Knecht-Dialektik Hegels?
3. Inwiefern stehen die AutorInnen in der Tradition der Fragestellung und wo scheinen sie sich eher zu entfernen bzw. stehen andere Fragestellungen als die Hegels in den Fokus ihrer Betrachtung?
4. Gibt es Referenzen der untersuchten AutorInnen untereinander?

Zur Schreibweise von Ansichsein/Fürsichsein (Hegel) bzw. An-sich und Für-sich (Sartre, Beauvoir)

Während ich mich bei Hegel an seine eigene Schreibweise, ohne Bindestriche, anlehne, ziehe ich es bei Sartre vor, vom Für-sich-Sein bzw. An-sich zu sprechen und folge dabei sowohl der deutschen Übertragung durch Traugott König als auch in der Sekundärliteratur zu Sartre üblichen Art. Inhaltlich zeigt der Bindestrich auch die wesentliche Bedeutungsverschiebung in der Verwendung der Hegelschen Termini durch Sartre an. Die jeweils unterschiedliche Schreibweise, die im Extremfall zur Uneinheitlichkeit innerhalb eines Absatzes führen kann, wird daher bewusst in Kauf genommen.

Jahreszahlen

Das in eckigen Klammern angegebene Erscheinungsjahr der Originalausgabe, ist, sofern es nicht aus der Primärquelle hervorgeht, nach der online verfügbaren *Stanford Encyclopedia of Philosophy*⁵ zitiert.

⁵ <http://plato.stanford.edu/>

Teil 0. Hegel

Einleitung

Bevor ich mich einer kurzen Zusammenfassung der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* widme, sollen relevante Abschnitte aus der 1805 erschienenen *Jenaer Realphilosophie* skizziert werden, und zwar in der Absicht zu zeigen, dass Hegels Begrifflichkeiten keineswegs zufällig gewählt sind, sondern er mit gutem Grund vom „Kampf auf Leben und Tod“ spricht. Am Ende des Abschnitts zur *Jenaer Realphilosophie* (in meinem Kapitel „Die Vorwegnahme der Herr-Knecht-Dialektik in der *Jenaer Realphilosophie*“) versuche ich zu zeigen, dass es bei Hegel ein erstaunliches Festhalten an einer bestimmten Formulierung, nämlich des „auf den Tod des Anderen gehen“ gibt: Hegel beschreibt den Gegensatz zweier konfliktiv eingestellter Bewusstseine als Kampf um Leben und Tod – in der *Jenaer Realphilosophie* spricht er von der Wiederherstellung der Ehre, in der ich als Person durch den Anderen beleidigt werde. Als Person bedeutet bei Hegel aber: als im Allgemeinen aufgehobene Negation meiner materialen Identität.

Diese Formulierung „auf den Tod des Anderen gehen“ stellt nun meines Erachtens ein Bindeglied in der Betrachtung von Hegel und den AutorInnen des 20. Jahrhunderts dar - eine meiner Hauptfragen lautet, ob beispielsweise die Sartresche These „Die Hölle, das sind die Anderen“ in gewisser Hinsicht den schroffen Gegensatz zweier Bewusstseine bei Hegels Herr-Knecht-Dialektik in der PhG (=Hegel, *Phänomenologie des Geistes*) beerbt, ob, anders ausgedrückt, die Figur zweier konfliktiv eingestellten Bewusstseine, die, wenn auch voneinander abhängig, doch wesentlich feindlich gegenüber stehen, in der Philosophie Sartres und Beauvoirs in deren Beschreibung meines Verhältnisses zum Anderen jederzeit als Bezugs- wie auch Abstoßpunkt im Raum bleiben.

Um diese Frage beurteilen zu können werfe ich zunächst einen Blick auf Hegel selbst - zuerst auf die 1805 erschienene *Jenaer Realphilosophie*. Nach einer genaueren Lektüre des Kapitels „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft“ aus der *Phänomenologie des Geistes* werden Kojèves Hegel-Vorlesungen⁶ den Übergang zu Sartre bilden. Dabei möchte ich auf den oft formulierten und grundlegenden Einwand, Kojèves Hegel-Lektüre interpretiere diese nur aus dem Blickwinkel der Herr-Knecht-Dialektik, eingehen.

⁶ Alexandre Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Hg. Iring Fetscher, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975

Jenaer Realphilosophie

Einleitung

Im folgenden Abschnitt versuche ich Hegels *Jenaer Realphilosophie* (1805) in Hinblick darauf untersuchen, inwieweit Hegels Konzeption des Menschen als ein wechselseitig Anerkanntes schon die schroffe Opposition der einander feindlich eingestellten Selbstbewusstseine der zwei Jahre später (1807) erschienen *Phänomenologie des Geistes* vorweg nimmt. Bereits in der *Jenaer Realphilosophie* steht das wechselseitige Verhältnis zweier einander feindlich gegenüber stehender Bewusstseine im Mittelpunkt der Hegelschen Betrachtung. Hegel meint, dass sich die Anerkennung erst auf einer Ebene der Allgemeinheit, aufgehoben in der Sphäre des Rechts, herstellen bzw. sich wiederherstellen kann. Ich werde versuchen zu zeigen, dass Hegels These (dass der Naturzustand als ein Verhältnis beschrieben werden muss, das die Bestimmung hat, durch Anerkennung aufgehoben zu werden) in ihrem philosophiehistorischen Kontext der Auseinandersetzung mit Rousseaus' und Hobbes' Formulierung des Naturzustands gesehen werden muss. Während sich Hegels philosophische Position im Laufe seines Lebens mehrmals verändert hat, ist für meine Fragestellung bemerkenswert, dass Hegel die Formulierung „auf den Tod des Anderen gehen“ der *Jenaer Realphilosophie* in der *Phänomenologie des Geistes* wortwörtlich beibehält.

Hegels Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Naturzustandes“ im Vergleich zu den frühen Jenaer Schriften

Hegel leitet seine Ausführungen der *Jenaer Realphilosophie* mit der Inbesitznahme eines Stück Landes ein: Sobald sich ein Einzelner

„sich in seinem Gute eines Stückes der Erde bemächtigt, nicht eines einzelnen Dings wie im Werkzeuge, sondern des dauernden allgemeinen Daseins. Er hat es durch die Arbeit bezeichnet oder dem Zeichen seinem Inhalt als Daseiendes gegeben – eine negative, ausschließende Bedeutung. Der Andre ist aus dem, was *er ist*, ausgeschlossen.“⁷

Hegels These vom allgemein anerkannten Besitz folgt Rousseaus Position im Gesellschaftsvertrag, der dort zwischen dem Recht des „ersten Besitzers“ und dem auf Anerkennung basierendem Eigentumsrecht unterscheidet.⁸ In seinem 1979 erschienenen *Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* merkt Siep⁹ an, dass Hegels *Jenaer Realphilosophie* sich stärker von

7 G.F.W. Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*. Hg. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner 1967, 205

8 Vgl. Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 298

9 Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg u. München: Alber 1979

Fichtes Konzept von Anerkennung weg bewegt, als dies noch im *System der Sittlichkeit* der Fall war. Wir werden sehen, dass in der Realphilosophie das Recht dasjenige ist, was den Ausgang des Menschen aus dem Naturzustand¹⁰ erst ermöglicht, indem es durch Anerkennung den Willen des Einzelnen in der Allgemeinheit „aufhebt“. Hegels Argument, dass die Sittlichkeit des Menschen nicht aus seiner Natur herzuleiten ist, kann als Distanzierung gegenüber Rousseau gewertet werden.

Hegel fragt, welche Rechte und Pflichten ein Mensch im Naturzustand hat. Offensichtlich geht es Hegel hier um eine Abgrenzung gegenüber Hobbes Naturzustand - der Naturzustand sei Hegel zu Folge eben kein „natürlicher“, faktisch auffindbarer oder anhaltender. Der Naturzustand ist vielmehr jederzeit schon überschritten: Hegel nennt diesen Zustand „*exeundum e statu naturae*“¹¹, ein Ausgehen aus der Natur, also kein statischer Zustand, sondern ein Zustand der immer schon zu überwinden ist, wie die grammatikalische Form des Gerundivums anzeigt. Die Individuen hätten einander in diesem Zustand gar kein Verhältnis zueinander, sondern würden dies erst im Ausgang aus dem Naturzustand entwickeln, indem sie sich als freie Selbstbewusstseine setzen. Ihr einziges Verhältnis, so meint Hegel an dieser Stelle, sei „eben dies Verhältnis aufzuheben“¹².

Wenn sich Hegel hier dem Naturzustand bzw. den für die Entwicklung einer „zivilisierten“ Gesellschaft notwendigen Einschränkungen der Freiheit des Einzelnen zuwendet, so ist diese „Abkehr“ von seinen eigenen früheren Untersuchungen und vom Polis-Ideal der Antike¹³ zu verstehen. Hegel hatte im „System der Sittlichkeit“ die Sittlichkeit noch als „Natur“ bezeichnet¹⁴ während er in der *Jenaer Realphilosophie* die Freiheit als „selbstzerstörerisch“ ansehe, die zugunsten des Rechts als „erste Gestalt des 'allgemeinen Willens', in der sich der Geist von der Naturbestimmtheit befreit hat.“¹⁵ Während der frühe Hegel am Ideal der Polis festhält (die Hegel mit „Volk“ übersetzt¹⁶), stehe der Hegel der *Jenaer Realphilosophie* dem neuzeitlichen Naturrecht¹⁷ näher. Hegel wird daher im Folgenden anhand des Begriffs der *Anerkennung* den Menschen als Subjekt eines „allgemeinen“ Rechts bestimmen. Siep meint, dass Hegel in der *Jenaer Realphilosophie* eben die „Vermittlung“ zwischen der „antiken politischen Philosophie“ (die seiner eigenen früheren Jenaer Schriften, wie das „System der Sittlichkeit“, seiner Naturrechtsschrift

10 Vgl. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 198f

11 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 205

12 Ebd.

13 Vgl. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 198

14 Hegel, *System der Sittlichkeit*, 8, zit. Nach: Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 174

15 Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 198

16 Zur Rolle der Vermittlung des Einzelnen und des Volkes in Systementwurf von 1803/1804 siehe bes. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 182-185

17 Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 198

behandelt hatte) und des „neuzeitlichen Naturrechts“ zu leisten versuche¹⁸. Für Hegel besitze der Begriff der Anerkennung „Schlüsselfunktion“¹⁹ für seine praktische wie auch seine Bewusstseinsphilosophie, indem der Kampf um Anerkennung zwischen dem Bewusstsein des Einzelnen und dem Volksgeist vermittele:

Was es [das Bewußtsein, Anm. C.L.] zunächst [...] erfährt, ist aber nur, daß es von dem, was es negieren will, nicht unabhängig ist, sondern das Bewußtsein seiner selbst nur im Anderen hat. Auch dies „missversteht“ es aber zunächst in dem Sinne, daß es die Einheit seiner selbst mit dem Anderen seiner selbst mit dem Anderen seinem ausschließenden Fürsichsein zuschreibt, sich selbst in seiner Einzelheit als „Totalität“ versteht. Erst im Kampf um Anerkennung wird die Unvereinbarkeit von ausschließender Einzelheit und Totalität, Einheit der Gegensätze bewußt.²⁰

Hegel interessiert an dieser Stelle nicht, was der Mensch abzüglich all seiner Verbindung zu einer konkret daseinden Umwelt ist; ebenso wenig kommt dem Individuum im Naturzustand irgendeine Form von Recht zu: Diese kommt ihm nur als ein Anerkanntes zu:

„die Beziehung der Person in ihrem Verhalten zur anderen, das allgemeine Element ihres freien Seins, oder die Bestimmung, Beschränkung ihrer leeren Freiheit. Diese Bestimmung habe ich nicht für mich selbst auszuhecken und herbeizubringen, sondern der Gegenstand ist selbst dieses Erzeugen des Rechts überhaupt, d.h. der *aner kennenden* Beziehung“²¹

Dieses Anerkannte ist „*erzeugt aus dem Begriffe*“²², der „Mensch in seinem Begriffe, d.h. nicht im Naturzustande“²³ realisiert sich: und ein Bewusstsein steht dem anderen Gegenüber, allerdings nur „als Begriff“ seiner Aufhebung des Anderen. Hegel fragt danach, wie jener Zustand *omnium contra omnes* in der Sphäre des Rechts aufgehoben werden kann.

Während sich Hegel in den vorigen Abschnitten mit dem Willen, der Liebe und der Familie beschäftigt hat, ist im Text in gewisser Weise ein Bruch vorhanden: In einem Absatz spricht Hegel von der „Familie als Ganzes [...]“, im nächsten heißt es

„*Sie* [Hervorhebung von mir, Anm. C.L.] sind sogleich aufeinander bezogen und gespannt gegeneinander. Ihr unmittelbares Dasein ist ausschließend. Der Eine hat sich in seinem Gute eines Stückes der Erde bemächtigt, nicht eines einzelnen Dings wie im Werkzeuge, sondern des dauernden allgemeinen Daseins. Er hat es durch die Arbeit bezeichnet [...] - eine negative, ausschließende Bedeutung. Der Andere ist also aus dem was *er ist*, ausgeschlossen. Das Sein ist nicht mehr ein allgemeines“²⁴

In diesem Absatz geht es nun offensichtlich nicht mehr um das Verhältnis der Liebenden in der Familie untereinander. Stattdessen befasst sich Hegel hier, ohne den Bruch anzuzeigen, mit dem Problem des Besitzes, in dem einer den Besitz des Anderen stört, wo dieser schon ein Stück Land in

18 Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 199

19 Ebd., 186

20 Ebd., 185

21 Ebd. 206

22 Ebd.

23 Ebd, Fußnote 205

24 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 205

Besitz genommen hat, und es fortan als sein Eigentum betrachtet.

Hegel bestimmt somit den Naturzustand als ein Verhältnis, das die Bestimmung hat, durch Anerkennung aufgehoben zu werden. Die Anerkennung bleibt also nicht nur für mein Verhältnis zum Anderen bestimmend, sondern ist bei Hegel auch dasjenige, was mich von meiner Natur unterscheidet, insofern ich als freies Subjekt aus dem Naturzustand ausgehe.

Im Vergleich zur PhG fällt auf, dass Hegel das Bewußtsein von sich selbst auch schon vom Anderen her bestimmt, dass der Konflikt aber in der *Jenaer Realphilosophie* nicht zugunsten einer sich selbst entfaltenden Vernunft aufgehoben wird.

Zum Unterschied zwischen Besitz und Eigentum

Der Begriff des Eigentums ist Hegel zu Folge ein allgemeiner, der sich erst auf der Ebene des Rechts manifestiert, und nicht schon im Besitz selbst, der „unmittelbar gegen die Dinge, nicht gegen einen Dritten“²⁵ geht. Der Unterschied besteht also zwischen dem faktischen Besitz und dem Eigentum als ein (von der Allgemeinheit zu schützendes) *allgemein anerkanntes* Recht. Den Anspruch auf Besitz stellt ein Erster (Beleidigter), und ein zweiter (Beleidiger) stellt diesen in Frage. Insofern geht nach Hegel das Recht des Besitzes ...

„unmittelbar gegen die Dinge, nicht gegen einen Dritten. [...] Aber seine Besitznahme erhält auch die Bedeutung, einen Dritten auszuschließen. [...] Was darf ich in Besitz nehmen ohne Unrecht des Dritten? Solche Fragen können eben nicht beantwortet werden. Die Besitzergreifung ist die *sinnliche Bemächtigung*, und sie hat er durch das Anerkennen zur rechtlichen zu machen.“²⁶

Ein Ursprung des Konfliktes ist für Hegel, dass das eine den anderen durch den Besitz stört. Der bloße Besitz bedeutet noch kein Eigentum, denn Eigentum würde an dieser Stelle eine rechtliche Form der Anerkennung implizieren, das bedeutet aber bei Hegel, *allgemeines* Anerkennen des Besitzes. Besitz ist das Anspruch-Stellen auf ein Stück Grund, so wie ein Bergsteiger oder ein Astronom den Namen des von ihm entdeckten Ortes wählen darf. Dieses Anspruch-Stellen stört umgehend das Sein eines Anderen, denn es ist nur eine Frage der Zeit, bis ein anderes Individuum den Anspruch auf denselben Fleck Erde stellt. Jede Besitznahme ist nicht nur ein „zu meinem machen“ sondern „erhält auch immer die Bedeutung, einen Dritten auszuschließen“²⁷. Recht entsteht nicht durch unmittelbares Nehmen sondern durch Vertrag: Der Vertrag ist in der Hegelschen Deduktion der dialektischen Entwicklung gleichsam das „Höhere“, das immer schon

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Ebd.

das bloße in Anspruch-Nehmen, das ja Ausschluss eines anderen wäre, *überhöht*, oder aufhebt. Einfacher formuliert: Wir sind immer schon rechtliche Subjekte, verstanden als TrägerInnen von Rechten, und nirgendwo kommen wir vereinzelt (im Naturzustand) vor, sondern sind mit dem Anderen jeweils schon durch die Sphäre des Allgemeinen, des Rechtes, des Staates, als Subjekte des allgemeinen Rechts, aufeinander angewiesen, wenn auch immer schon einander entgegengesetzt.

Vorweggenommene Elemente der Herr-Knecht-Dialektik Hegels in der *Jenaer Realphilosophie*

In den Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes stehen sich Hegel zu Folge im Prozess des Anerkennens zwei Für-Sich-Seiende gegenüber. Jedes von ihnen ist schon in dem anderen, nur in der Liebe wären sie „als Charakter unmittelbar füreinander“²⁸. Unmittelbar füreinander sind sie nur auf der einen Seite, denn andererseits sind sie auch für sich, und als solche schließen sie den anderen aus sich aus.²⁹ Damit ist immer ein Für-Sich-Sein „höher“ als das andere.

„[Der Ausgeschlossene] verletzt den Besitz des Anderen; er setzt sein ausgeschlossenes Für-Sich-Sein darein, sein Mein.“³⁰

Diese Tätigkeit geht nicht auf das Negative, das Ding, sondern das Sich-Wissen des Andern. Würde nun der Ausgeschlossene „sich wiederherstellen“ so brächte dies nur neue Ungleichheit, denn sein Wiederherstellen geht auf Kosten des Anderen.³¹ Wie wir sehen, ist dies ein instabiler Zustand, der immer eine Bewegung eines Subjektes in Gange setzt, das sich gegen den anderen erheben möchte, weil seine Rechte unterdrückt werden, wie auch Hegel festhält: „Die Ungleichheit ist aufzuheben: Beide sind schon außer sich. Dem Beleidigten „(hat sich) ein fremdes Für-Sich-Sein in das seinige gesetzt“. Was er jetzt möchte ist nicht nur, dass sein faktischer Besitz wiederhergestellt wird, sondern seine Inbesitznahme durch alle Anderen rechtlich ausgeschlossen, eben: allgemein anerkannt wird. Es geht also darum, den einzelnen Anspruch auf eine rechtliche, allgemeine Basis zu stellen:

„Es soll das *wirkliche Fürsichsein als solches gesetzt werden* [...]“³²

Und dieses „Wissen von sich selbst“ ist Wille, es ist „gewusstes Fürsichsein“ das der Andere aufgehoben anschaut. Mit der nun folgenden Formulierung nimmt Hegel die Position des Herren in

28 Ebd. 209

29 Ebd.

30 Ebd.

31 Ebd. 211

32 Ebd.

der *Phänomenologie des Geistes*³³ vorweg:

„Ihm als Bewußtsein erscheint dies, daß es auf den Tod eines Anderen geht; es geht aber auf seinen eignen, es ist Selbstmord, in dem es sich der Gefahr aussetzt.“

Die Formulierung „auf den Tod des Anderen gehen“ findet sich so wortwörtlich in der PhG. Ein Selbstbewusstsein steht einem anderen feindlich gegenüber, das sich in das seinige setzt. Jetzt muss das Eine sich gegen das Andere behaupten, was bedeutet, sich der Gefahr auszusetzen, die auf den Tod des anderen oder auf den eigenen Tod geht – ein Kampf um Leben und Tod³⁴.

Der Anspruch auf ein tatsächlich vorhandenes Stück Erde wird, sobald er faktisch erreicht ist, immer von Anderen bedroht. Genauso bedroht ist übriges auch die Ehre, die durch Verbalinjurien ständig bedroht, sich ihrerseits nur durch die Drohung der Satisfaktion³⁵ im Zaum gehalten wird, was ja wiederum dem Kampf auf Leben und Tod gleich kommt.

Dies auf der rechtlichen Ebene auszuschließen ist der Wille des Fürsichseins, des Selbstbewusstseins: der Beleidiger möchte das Ausschließen des Besitzes für alle Anderen durch Beleidigten/Besitzers (Herren) aufheben, würde damit aber wiederum damit dessen Besitz in Frage stellen, und damit dessen gesamte Existenz. Dies wird, Hegels *Jenaer Realphilosophie* folgend, im Vertrag *aufgehoben*, und zwar indem der Anspruch in ein Allgemeines aufgehoben, eben in die „höhere Sphäre“ des Rechts aufgehoben wird. Sofern die Ehre beleidigt wird, handelt es sich nicht um ein Vertragsverhältnis, sondern die Person selbst ist berührt: Die Bezeichnung des Beleidigten mit einem Schimpfwort eine direkten Angriff auf ihn selbst dar: Denn das, was ich Hegel zu Folge „Ich“ nenne, bin ich eben im Allgemeinen nur als ein Aufgehobenes: In diesem Sinne stellt meine Aufhebung im Allgemeinen die Negation meines Ansichseins dar. In der Person, die Hegel mein „Fürmichsein“ sein nennt, bin ich als Allgemeines aufgehoben, und nur auf dieser Ebene werde ich verletzt als „anerkanntes Ich“. Wenn ich meinen Willen als Allgemeines setze, verletzte ich damit das Allgemeine des Anderen.

„Ich sage nicht: er hat mir dieses oder jenes Schlechte getan, sondern er ist dieses. Das Schimpfwort setzt ihn im Allgemeinen als ein Aufgehobenes.“³⁶

33 G.F.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Zitiert nach: Hegels Werk im Kontext, 138 (= PhG)

34 Ebd. 212

35 Anm. C.L. Dass der Kampf um Anerkennung/Ehre etwas mit der Satisfaktionsdrohung zu tun haben könnte, ist eine Vermutung die sich mir bei der Lektüre geradezu aufgedrängt hat. Ich habe dazu in der Literatur jedoch leider nichts finden können. Wie mir scheint, wird der Begriff auf den Tod des Anderen gehen im Kampf einfach klarer und eingängiger, wenn man sich den Kampf um Ehre vor dem Hintergrund eines Duells schlagender („satisfaktionsfähiger“) Männer vorstellt. Vgl. aber Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, a.a.O., 212

36 Ebd. 223

Die Phänomenologie des Geistes

Die Rolle der Begierde für die Erlangung der Gewissheit in der Konstitution des Subjekts

Im Kapitel „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ stellt Hegel den Begriff „an sich“ bereits „als eine Weise, wie er nur für ein Anderes ist“ dar. Damit ist die zentrale Rolle, welche die Begierde für die Frage der Intersubjektivität in der Herr-Knecht-Dialektik spielt, angedeutet: Die Begierde macht mich unglücklich mit dem Bestehenden; und diese Unzufriedenheit bildet das Movens meiner Handlungen, dass mich, in existentialistischen Termini formuliert, dazu zwingt, mich in der Setzung meiner Projekte zu transzendieren. Für Kojève bildet die Begierde dasjenige, was den Menschen erst aus der kontemplativen Betrachtung oder Erkenntnis heraushebt: Erst wenn ich sage: „Ich will“ wird aus mir ein Subjekt, das sich seiner selbst bewusst ist.³⁷ Der Gegenstand bildet das Nicht-Ich, welches dem Menschen ermöglicht von sich zu sagen, dass er nicht dieses Ding ist, indem er feststellt, dass dieses konkrete Ding außerhalb seiner selbst ist.

Die Begierde bildet für Hegel den Übergang vom Selbstbewusstsein zur Anerkennung³⁸:

Während das Ziel seiner Ausführungen ist, die „Unhaltbarkeit der Unterscheidung von Wissen und Gegenstand, Subjektivität und Realität selber“³⁹ aufzuzeigen, weist der Gang seiner Argumentation zwei Ebenen⁴⁰ auf. Hegel untersucht das erkennende Subjekt zugleich aus der „Perspektive des beobachtenden Philosophen und der involvierten Subjekte“. (Sartre wird die alles überblickende Perspektive durchstreichen, und, in einer Art ontologischen Beweis versuchen, die transphänomenale Existenz aus der Perspektive des konkreten Subjekts in der Welt herzuleiten). Für Honneth besteht die Schwierigkeit gerade darin, dass Hegel die „klare Unterscheidung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive“⁴¹ vermissen lasse. Hegel möchte zeigen, dass der „(Erkenntnisgegenstand) von ihrem eigenen Zutun abhängt“ und damit nicht als Objekt gegenüber

37 Vgl. Kojève, *Vergegenwärtigung*, 54

38 Siehe dazu: Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp 1994 (=stw 1129) sowie Ludwig Siep, „Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes“, in: Dietmar Köhler u. Otto Pöggeler (Hg.), *G.F.W. Hegel, Phänomenologie des Geistes*. Berlin, Akademie Verlag 1998 (=Klassiker auslegen Bg. 16), 107-128

39 Siep, „Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes“, in: *G.F.W. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., 108

40 Vgl. Axel Honneth: „Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewusstsein“. in: Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne* (=stw 1876). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, 198-204, zum folgenden Abschnitt bes. 189f

41 Honneth, „Von der Begierde zur Anerkennung“. a.a.O., 196

steht: Denn aus der beobachtenden Perspektive sei es „leicht zu sehen“ dass das Subjekt sich in seiner „eigenen gegenstandskonstituierenden Tätigkeit“ erkennen müsse, eine „aktive Rolle“ einnehme, die „wirklichkeitserzeugend“ ist.⁴²

Die Rolle die Hegel der Begierde einräume, sei nun zu verstehen als Ablehnung der Kantischen Transzendentalphilosophie wie auch Fichtes Begriff des Selbstbewusstseins, so Honneth: Denn die bloße Perspektive der Beobachtung von Außen nimmt dem Subjekt „die Chance, das eigene Selbst in seiner wahrheitsverbürgenden Aktivität in Erfahrung [zu] bringen“⁴³. In der von jeder natürlichen Bestimmung oder „organischen Lebendigkeit“ gereinigten „Bewußtseinsphilosophie“ seiner Zeit, so kritisiert Hegel, „wird dem Subjekt jede direkte, unmittelbare Erfahrung bestritten“⁴⁴. In der bewussten Befriedigung seiner Bedürfnisse erweist sich die „Doppelnatur“⁴⁵ des Menschen, der damit einerseits als seinen natürlichen Bedürfnissen unterworfen bestimmt wird, sich andererseits gerade im Durchgang der Erfahrung sich selbst bewusst werden und erst damit Selbstgewißheit⁴⁶ erlangen kann.

Selbstbewusstsein wird von Hegel bestimmt als Bewegung, die, indem sie einen Gegenstand in sich aufnimmt, diesen negiert und damit zu sich selbst zurückkehrt. Der Gegenstand des Selbstbewusstseins ist ein doppelter, nämlich einmal als Gegenstand, sprich mir gegenüberstehendes „Objekt“, ein andermal als in „Einheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst“⁴⁷, indem dasselbe Objekt angeschaut, wahrgenommen oder aufgenommen wird, eben *Erscheinung* wird. Hegel hält fest, dass jedes Ansichsein immer schon „für ein Anderes ist“. Jedes Erkennen ist ein *in sich Aufnehmen* und damit wird das Bestehende im Selbstbewusstsein *aufgehoben*.

Nun zeigt sich, dass das Objekt in sein Bewusstsein aufnehmende Subjekt, indem es den Gegenstand verzehre, dem Rest der Natur überlegen sei⁴⁸. Zur Erlangung der Gewissheit seiner selbst benötigt es den Anderen, wie ich im folgenden zeigen möchte.

Bewusstsein ist bei Hegel nirgendwo isoliert, in der Einzelheit der „(bewegungslosen) Tautologie des: „Ich bin ich“⁴⁹ zu verstehen, sondern immer schon als Entgegensetzung, als ein für-ein-

42 Honneth, „Von der Begierde zur Anerkennung“. 189f

43 Ebd. 194

44 Ebd.

45 Ebd. 195

46 Ebd. 195

47 Vgl. *PhG*, 139

48 Honneth, „Von der Begierde zur Anerkennung“. 195

49 *PhG*, 138

anderes-sein, als zweifach vermitteltes: nämlich das Selbstbewusstsein als Bewusstsein von sich selbst oder Bewusstsein seines eigenen Selbstbewusstsein einerseits, andererseits, indem das Ich immer schon „Wir ist“, wie Hegel sich ausdrückt, immer schon mit dem Anderen verbunden, indem es Selbstbewusstsein für ein, und das müsste man hier ergänzen: *anderes*, Selbstbewusstsein ist.⁵⁰

Wenn Hegel das Selbstbewusstsein als Allgemeines definiert, dann ist dies – ich habe dies schon an der *Jenaer Realphilosophie* zu zeigen versucht⁵¹ – insofern als Ablehnung des Polis-Begriff der Antike zu verstehen, als Hegels Ablehnung eines isolierten Bewusstseins von sich selbst darin zum Ausdruck kommt, dass das Bewusstsein immer schon „außer sich“ ist. Hegel wird das Recht, das in der *Jenaer Realphilosophie* schon „Vorstufe der höheren Sittlichkeit des Staates“ war, in der PhG bestimmen als „Gestalt des Geistes, in der das Recht selber Inhalt und Zweck der Verfassung eines Staates ist“⁵². Seine Ablehnung einer Absolutierung der Freiheit des Einzelnen müsse, so Siep, vor dem Hintergrund der griechisch-römischen Demokratie gesehen werden, bei dem das Gemeinwesen ein Opfer des „Partikularismus der Einzelnen“⁵³ wurde. Die Absolutsetzung des Rechtes begünstige geradezu einen Kampf aller gegen aller, im Sinne des Naturzustandes.⁵⁴ Demgegenüber sei ein solches Gemeinwesen erst in der „Negation der Selbständigkeit des Einzelnen“⁵⁵ zu errichten.

Selbstbewusstsein meint bei Hegel immer schon Bewusstsein von sich selbst als tätiges in der Welt. Welche Rolle die Negation des Selbständigen in der Arbeit durch ein Fürsichsein auf der einen Seite, die Negation der Begierde des Anderen im Kampf auf der anderen Seite spielt, zeigt sich jetzt: Wenn Selbstbewusstsein „die Einheit des Bewusstseins mit sich selbst“ ist, dann ist die Begierde dasjenige, das uns entweder auf den Anderen verweist oder auf die herstellende Tätigkeit.

„Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewußtsein das Negative ist, ist aber seinerseits *für uns* oder *an sich* ebenso in sich zurückgegangen als das Bewußtsein andererseits.“⁵⁶

Somit können wir die Arbeit als Schaffen des Noch-nicht-Daseienden bezeichnen, Kojève spricht auch vom Nichtungscharakter, den das durch die Begierde angetriebene, liebende, oder eben: arbeitende Subjekt, hervorbringt (siehe dazu den Kojève gewidmeten Teil dieser Arbeit). Ich möchte später an Hand von Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* zeige, dass dieser in spezifischer Weise diesen Begriff der Negation des Bestehenden von Hegel übernimmt.

50 Vgl. PhG, 145

51 Vgl. das Kapitel dieser Arbeit: „Hegels Auseinandersetzung mit dem Begriff des 'Naturzustandes' im Vergleich zu den frühen Jenaer Schriften“

52 Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 106

53 Ebd

54 Vgl. ebd. 106f

55 Ebd., 107

56 PhG, 139

Die Begierde ist nicht mit dem Wunsch gleichzusetzen, denn der Wunsch ist spezifisch, um nicht zu sagen: sprachlich, formuliert und verlangt nach seiner konkreten Erfüllung. Dagegen besteht gerade das Wesen der Begierde darin, noch einmal gebrochen zu werden und entweder in dienender Rolle den Gegenstand zu bearbeiten und damit den Zweck des Herren zu erfüllen, wie der Knecht. Oder eben, wie der Herr, sein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen und andere für sich arbeiten zu lassen.

Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft

„Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.“

So lautet der erste Satz des berühmten Kapitels: an sich ist das Selbstbewusstsein, indem es da ist, für sich, indem es sich selbst bewusst ist, während sich es – in Umkehrung - für ein anderes Bewusstsein als ein „an sich“ darbietet, wie Hegel im vorigen Kapitel über die „Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ ausgeführt hatte:

„Oder auf die andere Weise, den *Begriff* das genannt, was der Gegenstand *an sich* ist, den Gegenstand aber das, was er als *Gegenstand* oder *für ein* Anderes ist, so erhellt, daß das Ansichsein und das Für-ein-Anderes-Sein dasselbe ist; denn das *Ansich* ist das Bewußtsein; es ist aber ebenso dasjenige, *für welches* ein Anderes (das *Ansich*) ist; und es ist für es, daß das Ansich des Gegenstandes und das Sein desselben für ein Anderes dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein Anderes, und greift zugleich über dies Andere über, das für es ebenso nur es selbst ist.“⁵⁷

Ich hatte ja schon betont, dass das Selbstbewusstsein erst in der Negation des Anderen Selbstgewissheit erlangen kann, für die Erlangung der Gewissheit aber des Anderen bedürfe. Bemerkenswert für meine Fragestellung ist, dass Hegel hier an das *An sich* vom *Sein für Andere* her bestimmt. Wenn Sartre den Leib als dasjenige bezeichnet, das auf der Ebene des An-sich dem Anderen unterworfen ist und es von Sein für Andere her bestimmt, so folgt er Hegel darin.

Das Wesen der Beziehung zweier Bewusstseine bestimmt Hegel nun als Kampf, und zwar als *Kampf um Leben und Tod*, wobei dieser nicht tatsächlich historisch so geführt wird/wurde: Ähnlich Hobbes' „bellum omnium contra omnes“ ist meiner Ansicht nach Hegels Herr-Knecht-Dialektik keinesfalls als eine historische Begebenheit zu interpretieren. Eher noch kann das Gedankenexperiment Hobbes', wie auch Hegels Explikation der Herr-Knecht-Dialektik, als eine Darstellung der Genese von Machtbeziehungen interpretiert werden.

Der Herr setzt sein Leben aufs Spiel, während der Knecht seine Begierde seinem Selbsterhaltungstrieb unterordnet. Die Auflösung dieses Konfliktes erfolgt laut Hegel nur über die Anerkennung, und zwar - wie wir unschwer mit Kojève ergänzen können - Anerkennung aller Selbstbewusstseine untereinander im vollendeten Staat, indem niemand mehr sich unterordnet oder den anderen unterdrücken muss. Der Endpunkt dieses Anerkennungsprozesses sind dann zwei einander anerkennende Bewusstseine, die sich „*anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*.“⁵⁸

Hegel bestimmt Selbstbewusstsein als ein doppeltes, als Bewusstsein von sich selbst, und indem es sich selbst im Anderen anschaut⁵⁹. Das eigene Bewusstsein kann nur über den anderen zu sich selbst kommen, indem es außer sich geht, und „nur im Fürsichsein des Anderen für sich ist“.

„Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein; es ist *außer sich* gekommen.“⁶⁰

Wenn nun ein Bewusstsein Gewissheit seiner selbst erlangen möchte, so hat es Hegel zu Folge das Problem, dass es nicht einfach alles Bestehende in sich negieren kann: Denn ein Fürsichsein kann niemals einfach so „bestehen“, sein Wesen besteht eben gerade darin, außer sich zu gehen⁶¹, reine Negation⁶² zu sein:

Die *Darstellung* seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes *Dasein* geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein. Diese Darstellung ist das *gedoppelte* Tun: Tun des Anderen und Tun durch sich selbst. Insofern es Tun des *Anderen* ist, geht jeder auf den Tod des Anderen. Darin aber ist auch das zweite, *das Tun durch sich selbst*, vorhanden; denn jenes schließt das Daransetzen des eigenen Lebens in sich. Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein[e] ist so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*“⁶³

Sehen wir nochmals genauer hin: Das Fürsichsein ist Bewegung, es ist Negation des Anderen, es ist Tat. Indem es „auf den Tod des Anderen geht“, ist es Kampf auf Leben und Tod. Zweck des Kampfes ist die Verteidigung der Ehre: Als illustratives Beispiel für Hegels Ausführungen zur Verteidigung der eigenen Ehre gegenüber Beschimpfungen oder Beleidigungen in der *Jenaer Realphilosophie*⁶⁴ vergegenwärtige man sich ein Duell. An dieser Stelle wird die Rolle, die der Begriff Anerkennung im Vergleich zur *Jenaer Realphilosophie* spielt, deutlich: Dort war das Fürsichsein als „sich wirklich setzendes“ bestimmt, hier jetzt als dasjenige „das alles aus sich

58 *PhG*, 147

59 *PhG*, 146

60 *PhG*, 146

61 Vgl. Siep, der das Außersichsein „das erste Moment der Bewegung des Anerkennens“ nennt: Indem sich der Eine im Anderen aufgehoben fühlt, negiert dieser seine eigene Selbstständigkeit „indem das Selbst nur sich im Anderen findet, ist dieser selber 'aufgehoben'“: Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 69

62 *PhG*, 148

63 *PhG*, 148

64 Vgl. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 223

ausschließt“⁶⁵. Im Kampf auf Leben und Tod setzt zwar mindestens ein Opponent sein Leben aufs Spiel, jedoch endet der Kampf nicht mit dem Tod, sondern mit Unterordnung.

„Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein nicht das *Sein*, nicht die *unmittelbare* Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen, – sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines *Fürsichsein* ist. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als *Person* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewußtseins nicht erreicht.“⁶⁶

Somit kann der Kampf als Metapher dafür dienen, wie Herrschaft entsteht, wobei wir hier mit Hegel unter „Herrschaft“ verstehen, dass einer die Tätigkeit ausführt und damit den Zweck eines Anderen, eben des Herren, erfüllt. Während der Herr durch die Bewährung auf den Tod Wahrheit bzw. Selbstbewusstsein erlangt, wagt der Knecht dies nicht: Somit hat er „die Wahrheit des Anerkanntseins nicht erreicht.“ Das Selbstbewusstsein muss den komplizierten Weg gehen, sich im anderen zu finden, damit es sich selbst verliert und somit im Anderen „aufgehoben“ wird. In den Worten Hegels: Das Fürsichsein ist im Anderen, indem es außer sich ist⁶⁷, jedoch zugleich in sich zurückgehalten, für sich. Für sich ist es nur, indem es sein Fürsichsein im Anderen als sein eigenes Fürsichsein erkennt und im Anderen aufhebt.

65 Vgl. *PhG*, 148

66 *PhG*, 149

67 *PhG* 147

Teil 1. Kojève

Für die Sartresche Hegel-Lektüre macht es Sinn, sich Kojève zu widmen: Denn man muss sich vergegenwärtigen, dass Sartre nicht mit dem deutschen Original, sondern mit Zusammenfassungen von Hegels Denken gearbeitet hat, wie König exemplarisch anhand Hegels Begriff des *Selbstbewusstseins* bzw. des *Bewusstseins von sich* nachweist: Beide werden von Sartre mit *conscience de soi* übersetzt.⁶⁸ Natürlich heißt das nicht, dass Sartres Studium Hegels ausschließlich von Kojève her zu bestimmen sei; denn dabei würde verkannt, dass Sartre Kojèves Vorlesungen verpasst hat, wie König im schon erwähnten Nachwort festhält. Unzweifelhaft hatten aber Kojèves Vorlesungen zur PhG auf die französische Hegel-Interpretation maßgeblichen Einfluss. Sartres posthum erschienenen, und 2005 ins Deutsche übersetzten⁶⁹ *Cahiers pour un morale* legen nahe, dass Sartre die Kojèveschen Vorlesungen gekannt und er mit Manuskripten gearbeitet hat.⁷⁰ Die auf eigenen Wunsch erst posthum veröffentlichten *Cahiers*⁷¹ lassen sich als eine der wenigen *direkten* Belege dafür, dass die Kojève für Sartres Verständnis von Hegel wichtig ist, anführen.

Meine Betrachtungen zu Kojève werden sich darauf konzentrieren, die Eigenart der Kojèveschen Hegel-Lektüre herauszuarbeiten (siehe Abschnitt „Kennzeichen der Kojèveschen Hegel-Interpretation“). Ich werde versuchen, Kojèves Konzeption von Dialektik als Struktur der Wirklichkeit selbst herauszuarbeiten. Der damit eingeleitete Fragenkomplex bildet – in meiner Arbeit - den Übergang zur eigentlichen Auseinandersetzung mit Sartres Theorie der Dialektik, die er in der *Kritik der dialektischen Vernunft* geleistet hat. Als Kritiker Kojèves werde ich Sekeler-Weithofer, Puntel und Gadamer anführen und danach untersuchen, ob sich deren kritischen Einwände anhand der Lektüre der in Paris 1948 erschienen Druckfassung Kojèves 1933 bis 1939 gehaltenen⁷² Hegel-Vorlesungen entkräften lassen.

68 Traugott König, „Zur Neuübersetzung“ in: Jean-Paul Sartre [1943], *Das Sein und das Nichts*. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hg. Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991, 1078

69 Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005, 47

70 Thomas Flynn, Jean-Paul Sartre, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (Hg.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/sartre>

71 Vgl. Arlette Elkaim-Sartre, „Einleitung“, in: Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005, 23

72 Vgl. Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M. Suhrkamp 2000, 264

Kritik an Kojève

Im Nachwort der Reclam-Ausgabe der PhG⁷³ meint Puntel, dass nur eine komplette Lektüre der PhG ihrem „Reichtum“ gerecht werde. Kojève hingegen deute das Gesamtwerk ausschließlich aus der Perspektive von Herrschaft und Knechtschaft. Dass später dessen Schüler Hyppolite eine Analyse des gesamten Hegelschen Werkes versuchte, dient Puntel ebenfalls als Beleg dafür, dass Kojèves Lektüre einseitig und verzerrend sei. Ein weiterer, oft erhobener Vorwurf Kojève gegenüber lautet: Er interpretiere eben Marx in Hegel hinein, indem er Herrschaftsverhältnisse in die PhG hinein konstruiert. Ich werde im folgenden mehrere Varianten dieser Bedenken gegenüber der Kojèveschen Hegel-Interpretation nennen:

Als Kritiker der Kojèveschen einseitigen Betonung des Kampfes in der PhG sowie seiner spekulativen⁷⁴ Interpretation von Hegels Begriff der Arbeit sei Sekeler-Weithofer angeführt, der für eine Deutung des Herr-Knecht Kapitels aus der chronologischen Stellung innerhalb des Werkes selbst plädiert. Für Sekeler-Weithofer ist Arbeit die Unterdrückung der Begierde zur „Verwirklichung eines Plans oder einer Absicht“⁷⁵, ganz gleich ob an sich selbst oder am anderen. Außerdem kritisiert er Kojèves „vorschnelle Deutung“ die von einem „Kampf um Macht und Anerkennung zwischen schon denk- und handlungsfähigen Personen“ spräche, wenn dabei Frage der Konstitution eines Subjekts, das seinen Willen sprachlich artikulieren können soll, nicht geklärt sei.⁷⁶

Auch Gadamer hält Sartres Lektüre des Kapitels für verkürzt und wirft ihm vor, am „Ich gleich Ich“ das in Hegels PhG nur erwähnt wird, um sofort widerlegt zu werden, festzuhalten. Außerdem sei es schon bei Hegel selbst so, dass der Knecht das höhere Bewusstsein als der Herr besitzt, weil er arbeitet.⁷⁷ Wie Gadamer richtig bemerkt, ist es die Begierde das Movens der Konstitution des Selbstbewusstseins.

„Und wie nach ihm die Geschichte als eine Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft interpretiert werden kann, so kann sie auch begriffen werden als eine Dialektik des Einzelnen und des Allgemeinen in der menschlichen Existenz.“⁷⁸

73 Lorenz Bruno Puntel, „Nachwort“ in: G.F.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam 1987, 574

74 Pirmin Sekeler-Weithofer, „Wer ist der Herr, wer ist der Knecht. Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform jedes Selbstbewusstseins“, in: Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 226

75 Ebd 227

76 Vgl. ebd 227f

77 Vgl. Hans-Georg Gadamer, „Das Sein und das Nichts“, in: Traugott König (Hg.), *Sartre. Ein Kongress*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, 49

78 Alexandre Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Hg. Iring Fetscher, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975

Wenn man versuchen würde Kojèves Hegel-Kommentar mit einem Satz aus dem Buch zusammenzufassen, würde sich obiger gut eignen: Dialektik ist Kojève zu Folge eine sich selbst entfaltende Struktur der Wirklichkeit, die der Vernunft/dem Geist offenbar wird, indem sie auf den Begriff gebracht wird. Entscheidend für Kojève ist eben, dass Dialektik eine Struktur der Wirklichkeit und nicht bloß des Denkens, bloß eine rhetorische Methode wäre: Dies lehnt er ab, philosophische Erkenntnis hätte eben gerade keine „Methode“. In diesem Sinne gibt es also keinen „Mechanismus“ im Sinne einer starren Basis-Überbau-Relation, keinen Automatismus, mit dem die Dialektik aus der Natur einfach „abgeleitet“ werden kann.⁷⁹ Herrschaft und Knechtschaft entstehen im Kampf auf Leben und Tod, angesichts dessen der Herr sein Leben aufs Spiel setzt, während der Knecht in fortwährender ausgesetzter Angst *vor dem* Tode sich unterordnet. Anerkannt ist der Mensch schließlich nur als ein Allgemeines, das impliziert auch, dass Kojève in der Negativität ein wesentliches Kennzeichnen des menschlichen Seins, nämlich des Fürsichseins, sieht. Erst in der konkreten Tat, der Arbeit, im Kampf, und indem er sein Leben aufs Spiel setzt, transzendiert der Mensch seine eigene Endlichkeit, indem diese im Geist aufgehoben wird.

⁷⁹ Anm. C.L. Auf diese Frage geht Sartre in der *Kritik der dialektischen Vernunft* ein, siehe dazu das entsprechende Kapitel der vorliegenden Arbeit.

Kojève: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens

Ausgehend von der Frage, wie der der Kontemplation vom seinem Gegenstand „absorbierte“ Mensch *zu sich kommen* kann, nimmt Kojève die Begierde als das wesentliche Moment an, mit dem der Mensch von der Betrachtung der Welt zu einem Begriff des Ich kommen kann⁸⁰: Die Begierde richtet sich zunächst auf ein Objekt, welches sie aufhebt, indem sie es negiert; das bedeutet: In der Begierde, also der den Tieren gleiche Antriebsform, übersteigt der Mensch die „daseiende Wirklichkeit“ hin auf eine spezifisch menschliche Form des Ichs als Entgegensetzung:

„Der vom Objekt seiner Kontemplation 'absorbierte' Mensch kann nur durch eine Begierde zu sich selbst gebracht werden: z.B. durch die Begierde zu essen. [...] Die Begierde verwandelt das sich durch sich selbst in der (wahren) Erkenntnis offenbar gewordene Seiende in ein 'Objekt', das einem 'Subjekt' durch ein vom Objekt verschiedenes, ja ihm entgegengesetztes Subjekt offenbart wird. In und durch oder richtiger noch 'als' seine Begierde konstituiert sich der Mensch und offenbart sich [...] als ein Ich, als das vom Nicht-Ich wesentlich verschiedene, ihm radikal entgegengesetzte Ich. Das (menschliche) Ich ist das Ich einer – oder der Begierde.“

Konstitutive Bedingung des Ich als Entgegensetzung ist für Kojève also, dass der Mensch nicht in der kontemplativen Betrachtung aufgeht. Damit der Geist/die Vernunft zu sich selbst kommen kann, muss sich die Begierde auf etwas anderes richten, nämlich: auf die Begierde eines anderen Menschen, d.h. eines anderen Selbstbewusstseins.

Die Begierde ist, so fährt Kojève fort „Offenbarung einer Leere“⁸¹ und - im Gegensatz zur kontemplativen Erkenntnis – treibt sie den Menschen zur Tat: In der Tat, verstanden als Negation des An-sich-Sein-Seins, als Aufheben eines Anderen in ein Höheres, oder, um es mit einem anderen Schlüsselbegriff Kojèves auszudrücken: in der Arbeit. Die Begierde ist quasi der Motor, der den Menschen treibt und rastlos macht, jener Antrieb der den Menschen dazu zwingt, sich in immer neuen Projekten/Entwürfen zu verwirklichen. Die Begierde ist nun für die Bildung des Ich, verstanden als ein Selbstbewusstsein, insofern wichtig, als es sich zunächst nur einem Ding, sogleich aber auch einer anderen Begierde entgegensetzt.⁸² Anders ausgedrückt: Erst das Begehren der Anderen nach ein und dem selben Ding macht das Ding, was es auch sei, so erstrebenswert. So wird in einer Schlacht der Eroberung der gegnerischen Fahne ein großer Wert beigemessen, der keineswegs im „materiellen“ Wert der Fahne liegen kann, sondern eben in dem Wert, den einander im Kampf entgegengesetzte, und damit am anderen sich verwirklichende Selbstbewusstseine, ihm beimessen:

„Eine derartige Begierde [...] wird [...] nur durch Taten, die derartige Begierden befriedigen,

⁸⁰ Vgl. Kojève, *Vergegenwärtigung*, 20

⁸¹ Ebd. 22

⁸² Ebd. 23

geschaffen: die menschliche Geschichte ist die Geschichte beehrter Begierden.“⁸³

Das Subjekt ist frei, und es ist geschichtlich: Frei bedeutet in diesem Zusammenhang eben die spezifisch menschliche Eigenschaft, sich Projekte setzen zu können, um nicht zu sagen: zu müssen.

Die Position des Herren ist jene, das eigene Leben aufs Spiel zu setzen oder aufs Spiel gesetzt zu haben. Die Position des Knechtes ist es, seinen eigenen Tod durch die Hand des Herren zu *fürchten*, und zwar fortwährend und unter Preisgabe seines eigenen Projekts. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Androhung des Todes! Wie wir schon bei der *Jenaer Realphilosophie* gesehen haben, ist das *auf den Tod des Anderen gehen* die Grundbedingung und das Movens der Herr-Knecht-Dialektik:

„Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein[e] ist so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*. [...] Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, [...] daß [...] es nur reines *Fürsichsein* ist.“⁸⁴

Die beiden OpponentInnen treten in einem Prestigekampf⁸⁵ auf Leben und Tod ein: Kojève zu Folge ist diejenige Eigenschaft des Menschen, seine (nicht biologisch bedingte) Begierde unter vom Einsatz seines Lebens zu verwirklichen, genau jene die ihn eben erst zum Menschen macht.⁸⁶ Auch wenn die in den Kampf eintretenden ihren eigenen Tod aufs Spiel setzen, so endet der Kampf in der Regel nicht damit, dass einer den anderen tötet, sondern mit Unterwerfung. Er ist wesentlich ein Kampf um *Anerkennung*, das bedeutet beim Herren: das selbstständiges Bewusstsein hebt sein Außersichsein auf, indem es sich durch den Knecht anerkennen lässt. Die Notwendigkeit des Kampfes leitet sich schon allein daraus ab, dass jeder Mensch eine Begierde hat, die sich zwangsläufig mit der des anderen überschneidet, und zwar die Begierde nach Anerkennung. Dadurch dass der Herr den Knecht seine Selbständigkeit nimmt, ihn aber am Leben lässt, erhält er von ihm die Anerkennung, die er braucht, um sich selbst als freies Subjekt zu setzen.

83 Ebd.

84 Vgl. *PhG*, 149

85 Vgl. Kojève, *Vergegenwärtigung*, 207

86 Ebd., 58

Kennzeichen der Kojèveschen Hegel-Interpretation

1. In Bezug auf die sich in der Geschichte verwirklichende Vernunft (den Geist) nimmt Kojève an, dass die Geschichte zu einem Ende gekommen ist⁸⁷: Es gibt eine Synthese, d.h. Aufhebung von Herrschaft und Knechtschaft und zwar in der Person Napoléons: Dieser hätte in der Revolution die der Gesellschaft freier Bürger verwirklicht und damit den Kampf aller um Freiheit befriedigt und zu einem Ende gebracht. Napoléon hat das Ende der Geschichte geschaffen, er hat es *verwirklicht*, und zwar nicht er selbst allein, sondern indem er das Sich-Selbst-Schaffen des Menschen zu einem Ende gebracht hat. Napoléon hat sein Tun selbst aber noch nicht *erkannt*: Diese Rolle fällt Kojève zu Folge Hegel zu!⁸⁸ Kojève zu Folge geht es um das absolute Wissen, das sich in der Totalität des Seins offenbart, indem es die vereinzelte Geschichtlichkeit auf ein Allgemeines hin übersteigt bzw. es aufhebt. Vorausgesetzt ist dabei natürlich das Geschichtsverständnis Kojèves, das Natur und Freiheit einander entgegensetzt: Während Natur dasjenige bezeichnet, was durch sich selbst ist, betont Kojève dass es der Mensch ist, der die Geschichte macht, und das er dies auf Grund seiner Freiheit kann. Für Kojève gibt es (bei Hegel) die Gegensatzpaare Natur – Freiheit. Ich möchte später noch darauf eingehen, dass dieses Denken anhand von Gegensatzpaaren auch für Beauvoir und Sartre bestimmend sein wird, in der existentialistischen Terminologie werden sie uns als Faktizität/Transzendenz, An-sich-Sein-Sein und Für-Sich-Sein begegnen. Freilich steht fest, dass für Kojève der Mensch in der Geschichte nur wirken kann, weil er frei ist, und ihm die gewordene Geschichte als vergangene Geschichte freier Handlungen entgegentritt.
2. Die Hegel-Interpretation Kojèves ist *atheistisch*, d.h. er geht davon aus, dass wenn das unglückliche Bewusstsein überwunden damit auch der christliche Glaube obsolet wird. Hegel wird radikal als Dialektiker der Endlichkeit interpretiert. Unabhängig davon gilt aber, dass für Kojève indem der Weltgeist zu sich selbst kommt, die „konkrete Vergöttlichung des Menschen“ verwirklicht wird, und damit, wie Fetscher festhält⁸⁹ die Hegel-Deutung aus dem Vormärz übernimmt. Nicht umsonst nennt Kojève das Zu-sich-Selbst-Kommen des Geistes im Hegelschen Bewusstsein „Offenbarung des Seins durch das Wort“⁹⁰
3. Der *Tod* als wesentliches Kennzeichen⁹¹ des menschlichen Seins und Bedingung der Freiheit: Erst das Bewusstsein seiner eigenen Sterblichkeit, das Kojève hier betont, macht

87 Kojève, *Vergegenwärtigung* 62

88 Ebd. 52

89 Iring Fetscher, „Vorwort zur Neuauflage“, in: Kojève *Vergegenwärtigung*, 17

90 Ebd. 53

91 Vgl. bes. ebd. 239f

dem Menschen, zu dem was er ist: er ist sein eigener Tod, der „von ihm erkannt, gewollt oder negiert werden kann“⁹². Der Tod wird im Dasein des Menschen negiert, und steht der Welt des Selbst-Identischen entgegen. Im Suizid käme demnach die größte Freiheit des Menschen zum Ausdruck, nämlich sich seinen Tod selbst *geben* zu können⁹³, der Tod ist so gesehen nur ein „komplementärer Aspekt der Freiheit.“⁹⁴ Der Tod ist genau das, was den Menschen zu dem macht was er ist, nämlich „ein Wesen, das das Sein offenbart und das seiner selbst bewusst ist“⁹⁵

4. Dialektik ist für Kojève keineswegs eine Struktur des Denkens, sondern „eigentliche Struktur der wirklichen Gegenwart selbst“ und wird von der philosophischen Betrachtung nur richtig oder falsch beschrieben. Aus der folgt, dass sie eben gerade keine Denkmethode, sondern eine Struktur der Wirklichkeit selbst ist. Die Wirklichkeit entfaltet sich Kojève zu Folge dialektisch, während das philosophische Denken selbst keine bestimmte Methode hat:

„Nun hat Hegel aber (in der PhG) den dialektischen Charakter des phänomenalen Denkens beschrieben. Dabei kann er ihn nur so erklären, daß er eine dialektische Struktur der Wirklichkeit und des Seins als solches voraussetzt; infolgedessen ist der Inhalt seiner Philosophie [...] dialektisch, während ihre Methode einfach beschreibenden Charakter hat.“⁹⁶

92 Ebd. 204

93 Vgl. ebd., 204

94 Ebd. 207

95 Ebd. 240

96 Siehe Ebd. 177

Teil 2. Sartre

Meine Ausführungen zu Sartre werden sich im wesentlichen in drei große Blöcke gliedern:

Um an die Kojève'sche Hegel-Deutung anzuschließen werde ich mich zunächst der „Kritik der dialektischen Vernunft“⁹⁷ (= KdV, 1960 erschienen) widmen. Ich behandle also Sartres später erschienene *Kritik* vor „Das Sein und das Nichts“ - weniger um zu zeigen, dass Sartres Verständnis von Dialektik von Kojève geprägt ist, aber unter der Annahme, dass Sartre in seiner Fragestellung zumindest indirekt von Kojève beeinflusst ist. Um eine differenzierte Analyse der Motivlage Sartres zu leisten, muss der politische Kontext miteinbezogen werden, der im Frankreich der 50er Jahre wesentlich um die Frage „Sozialismus oder Freiheit“, so der Titel der von Sartre gegründeten Widerstandsbewegung, kreiste⁹⁸. Wenn auch die vorliegende Arbeit nicht der Ort sein kann, diese Debatte (wie auch die Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty⁹⁹) wiederzugeben, so möchte ich doch Sartres politische Betätigung kurz skizzieren, weil gerade Sartres Auseinandersetzung mit dem Begriff der Naturdialektik vor dem politischen Hintergrund der gewaltsamen Niederschlagung des Budapester Aufstands (1956) gesehen werden soll.

Im zweiten Schritt geht es dann chronologisch zurück zu „Das Sein und das Nichts“¹⁰⁰ (1943), wo ich Sartres Freiheitsverständnis anhand seiner Analysen des Blicks erläutern möchte. Der Grund für die nicht-chronologische Behandlung liegt nicht in der Sache selbst, sondern allein in der Struktur meiner Arbeit: Ich werde (erst in Teil 3) Beauvoirs Werk eingehen; dort wird aber die Sartresche Ontologie bereits vorausgesetzt, wenn sich Beauvoir in „Das andere Geschlecht“¹⁰¹ auf SN bezieht. Daher liegt es nahe, die Lektüre von SN ihr voranzustellen. Das bedeutet selbstredend nicht, dass Beauvoir sich nicht auf das Spätwerk Sartres bezogen hätte, sondern hat seinen sachlichen Grund lediglich im früheren Erscheinungsdatum der von mir behandelten Werke Beauvoirs: *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* (1947) ist ebenso wie *Das Andere Geschlecht* (1951) vor Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* (1960) erschienen¹⁰².

97 Jean Paul Sartre [1960], *Kritik der dialektischen Vernunft. 1. Band. Theorie der Gesellschaftlichen Praxis*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967 = *KdV*

98 Siehe dazu aber: Friedrich von Krosigk, *Philosophie und politische Aktion bei Jean Paul Sartre*. München: Beck 1969

99 Siehe dazu: Jon Stewart (Hg.), *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Evanston: Northwestern University Press 1998

100 Jean-Paul Sartre [1943], *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hg. Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991 = *SN*

101 Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris: Gallimard 1951, dt. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2000

102 Anm. C.L. Alle hier angeführten Jahreszahlen sind nach der online verfügbaren Stanford Encyclopedia of Philosophy zitiert und bezeichnen jeweils das Erscheinen der Originalausgabe

Die Kritik der dialektischen Vernunft

In der *Kritik der dialektischen Vernunft*¹⁰³ (=KdV) untersucht Sartre zunächst die Frage der Intelligibilität der Geschichte, seine einleitende Frage lautet nämlich, ob es eine solche dialektische Vernunft gibt, und inwiefern die Existenz einer solchen die Intelligibilität der dialektischen Gesetze in der Geschichte voraussetzt. Dabei wird augenscheinlich, dass Sartre in seiner Hegel-Interpretation Kojève folgt und, andererseits, in seiner Auffassung jederzeit einen Schritt Abstand zum „orthodoxen“ dialektischen Materialismus sowjetischen¹⁰⁴ Zuschnitts wahr.

Die dabei auftretende Frage, inwiefern die Annahme einer solchen Intelligibilität „transzendental“ ist, werde ich an der Kritik von Fretz¹⁰⁵ und Hartmann¹⁰⁶ zu klären versuchen. Daraufhin widme ich mich in einem Intermezzo Sartres politischer Betätigung, um danach auf die Frage der Gegenfinalität der Materie in der KdV einzugehen. Sartres Gegensatzpaar „An-sich“ - „Für-sich“ wird in der Kritik materialistisch transformiert, im Sinne eines universellen Vermittlungszusammenhanges von Menschen und Materie. Schließlich möchte ich an Hand des prominenten Beispiels der *auf den Bus Wartenden* den Begriff der Serie erläutern. Mit der Serialität liefert Sartre ein Konzept, um die Gleichschaltung der Menschen zu beschreiben, die als unechte Alterität beschrieben werden kann, also als ein Verhältnis, in dem jeder dem Anderen ein Anderer und damit ein Anderer als er selbst ist. Sartre bestimmt die Serialität als, immer schon: prekäre, Form der Alterität, die nur in der „groupe en fusion“ überwunden werden kann, selbst dort aber einzig und allein im Moment des Sturms auf die Bastille.

Einleitung: Zur Frage der Dialektik bei Kojève und Sartre

Im Kojèves Hegel-Interpretation wird deutlich, dass Dialektik keineswegs eine Methode der Rhetorik oder eine Methode des Philosophierens ist, sondern eine grundlegende Struktur der Wirklichkeit. Kojève führt aus, dass Philosophie eben gerade nicht dialektisch ist, denn dialektisch im eigentlichen Sinne ist nur die sich entfaltende Vernunft in der Wirklichkeit selbst: Die Philosophie hat keine *Methode*, zumindest kann Dialektik nicht der Name für etwas sein, was schon Struktur der sich entfaltenden Wirklichkeit selbst ist.

103 Jean Paul Sartre [1960], *Kritik der dialektischen Vernunft. 1. Band. Theorie der Gesellschaftlichen Praxis*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967 = KdV

104 Bzw. der mit den Sowjets symphatisierenden kommunistischen Partei Frankreichs, Anm. C.L.

105 Leo Fretz, „Knappheit und Gewalt. Kritik der dialektischen Vernunft“, in: *Sartre. Ein Kongress*. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 1988, 248-264

106 Klaus Hartmann: *Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur „Critique de la raison dialectique I*. Berlin: De Gruyter 1966

Sartre scheint nun hier Kojève zu folgen, wenn er meint dass die Realität rational ist¹⁰⁷ und macht gegenüber der Skepsis der Anthropologie geltend, dass der Marxismus eben am oben ausgeführten Begriff der Dialektik als Struktur der Wirklichkeit, die auch erkennbar ist, festhält. Unter dieser Voraussetzung führt Sartre eine Abwehrbewegung gegen eine reduzierende, stalinistische Herangehensweise der Dialektik durch: Wenn wir Dialektik Kojève folgend als sich entfaltende Struktur der Wirklichkeit sehen, die allem, auch menschlich Geschaffenem zu Grunde liegt, dann gilt es die „Struktur der Wirklichkeit“ als etwas schwer Befragbares anzusehen, von dem wir jedenfalls nicht mit Gewissheit angeben können, worin diese besteht.

„Sartres Critique de la raison dialectique lässt sich von hier aus als der Versuch verstehen, eine Kritik dieser dialektischen Vernunft zu erstellen, die wohl das Sichselbstverstehen dieser Vernunft in ihrer Wahrheit zum Ziele hat, die aber darin zugleich auch – als im praktischen Subjekt verankerte Vernunft – eine Begründung der sozialen und historischen Strukturen eben dieses praktischen Subjekts geben muß.“¹⁰⁸

Die stalinistische Form des historischen Materialismus läuft genau darauf hinaus, vorzugeben, immer schon im Besitz dieses Wissens¹⁰⁹ zu sein. So meint Sartre in *Materialismus und Revolution*:

„Der Stalinist zieht sich durch den Glauben aus der Affäre. Er 'geht aus' vom Materialismus, weil er handeln und die Welt verändern will: wenn man sich in ein so weites Unterfangen engagiert, hat man nicht die Zeit, bei der Wahl der rechtfertigenden Prinzipien allzu wählerisch zu sein. Er glaubt an Marx, an Lenin, an Stalin, er akzeptiert das Autoritätsprinzip und bewahrt schließlich den blinden und ruhigen Glauben, daß der Materialismus eine Gewißheit sei.“¹¹⁰

Der historisch-materialistische Wissenschaftsbegriff läuft also Gefahr, diese Verengung soweit zu treiben, dass nicht mehr von den experimentell gewonnenen Fakten die Gültigkeit von Theorien erprobt und notfalls verworfen würde sondern, stattdessen, der Wissenschaftsbegriff so gefasst wird, dass das Forschen Teil der sich selbst entfaltenden Dialektik von Natur und Naturwissenschaft wird.

¹¹¹ Wie Iring Fetscher treffend ausführt, hätte Sartre (sich)

„bei seiner Kritik übrigens auf die Marxsche *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* berufen können, der Marx vorwarf, daß sie von allgemeinen dialektisch-logischen Gesetzen ausgehend die Wirklichkeit vergewaltige, statt dialektische Zusammenhänge aufzuweisen. Genau das aber haben Anhänger des dialektischen Materialismus immer wieder gegenüber naturwissenschaftlichen Hypothesen und Theorien getan.“¹¹²

Es bleibt lediglich zu ergänzen, dass Sartre trotz der genannten Abwehrbewegung¹¹³ gegenüber dem

107 *KdV* 20

108 Peter Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*. Wien u. München: Oldenbourg Verlag 1975, 254

109 Jean-Paul Sartre, „Materialismus und Revolution“, in: Ders. *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, 216ff, bes. 217 u. 219

110 Jean-Paul Sartre, „Materialismus und Revolution“, in: Ders. *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, 221

111 Vgl. Iring Fetscher: „Sartre und der Marxismus“, in: Traugott König (Hg.), *Sartre. Ein Kongress*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, 226-246

112 Iring Fetscher, *Sartre und der Marxismus*, 232

113 Vgl. *KdV* 22ff

stalinistischen verengten Begriff von Dialektik immer an der Intelligibilität der Geschichte festhält. Sartre will in der Frage der Dialektik einen im wahrsten Sinne des Wortes *historischer* Materialismus liefern, erläutert also die Gesetze der Dialektik nicht abstrakt am Reißbrett, sondern demonstriert sie an konkreten historischen Entwicklungen.

Sartre folgt in einer gewissen Art und Weise Kojève, wenn er von Dialektik spricht: sie ist eine Methode, in der „die Vernunft in Bewegung ist und dass der Geist keine Vorentscheidungen fällt“¹¹⁴. Dabei hält er fest, dass die sich entfaltende Dialektik der Wirklichkeit und ihre philosophische Reflexion dasselbe sind.¹¹⁵ Voraussetzung dafür ist die Intelligibilität der Dialektik¹¹⁶ in „Bereichen der Vernunft und Bereichen des Seins“¹¹⁷: Es müssen beide Bereiche dialektisch sein, keinesfalls dürfe Theorie der Praxis undialektisch formuliert sein, wie Sartre an Hand Engels' Gesetzen der Dialektik¹¹⁸ formuliert. Die Methode der „theoretischen“ Dialektik muss genauso dialektisch sein, wie die Dialektik der „Praxis“ selbst!

Sartre stellt also die kantische Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der dialektischen Vernunft, nämlich: „die Frage nach den Grenzen, der Gültigkeit und der Reichweite der dialektischen Vernunft“¹¹⁹. Ähnlich wie die Grenzen der Vernunft bei Kant durch die Vernunft selbst bestimmt werden können, liegt es an der dialektischen Vernunft, die dialektische Vernunft zu kritisieren.¹²⁰ Die dialektische Vernunft kann nur dialektisch begründet werden; wenn man ihr, wie Engels, mit Vergleichen beizukommen versucht, geht man am Kern der Sache vorbei.

Noch vor der Einführung der Begriffe Totalität und Totalisierung bejaht Sartre die Frage nach der Möglichkeit von Dialektik überhaupt, jedoch verneint er, dass sie sich quasi-automatisch (von selbst) aus der Wirklichkeit ergäbe: Sartre erhebt die Frage nach der Methode der Dialektik zur philosophischen Frage, und lehnt die dogmatische¹²¹ (d.h. stalinistische) Auffassung derselben ab. Spannend bleibt, inwiefern es Sartre gelingt, sich selbst als Materialisten darzustellen, und bemerkenswert ist sicher sein Bonmot des „stalinistischen Idealismus“: Indem die stalinistische Einführung des Begriffs der Dialektik glaubt, ihre Gesetze der Natur „vorschreiben zu können“ begeht sie den Fehler, der Wirklichkeit etwas auf-oktroyieren zu wollen, anstatt die Geltung der

114 *KdV* 21

115 Vgl. *KdV* 21

116 *KdV* 45

117 *KdV* 45

118 Vgl. *KdV* 45

119 *KdV* 22

120 *KdV* 22

121 *KdV* 22f

Gesetze selbst jederzeit auf ihre Trefflichkeit hin zu überprüfen.

Gadamer kritisiert ja Sartre dafür, Hegel vorschnell als Idealisten abzutun. Wer in der Ablehnung Hegels Marx folgt, so könnten wir Gadamer etwas überspitzt wiedergeben, werde der Komplexität des Hegelschen Denkens nicht gerecht: Sartres „(wohlmotivierte) Ablehnung des formalen Idealismus“ verkenne ja nur, dass Hegel selbst diese Ablehnung ja schon vollzogen hätte.¹²²

Gadamer meint, dass auch Sartre in seinem Werk Sätze formuliert hätte, nur um sie im nächsten Schritt der Dialektik wiederum zu widerlegen, und wirft ihm vor, genau einen solchen Satz (das Ich gleich Ich) für bare Münze zu nehmen (eben gerade dadurch, dass Sartre Hegel vorwerfe, beim Idealismus stehen zu bleiben).¹²³ Eine hermeneutische Auslegung Hegels, so könnten wir ergänzen, hat Sartre nicht geliefert – wir können jedoch mit einiger Berechtigung¹²⁴ davon ausgehen, dass das nicht die Intention Sartres bildete.

Wenn wir Sartres Verständnis von Geschichte untersuchen, so führt uns dieses hier noch einmal kurz zu Kojève zurück, wenn Kojève meint, dass Hegel „an jenem Augenblick der Wahrheit, der der Tod ist“¹²⁵ stehe. Wenn die Geschichte zu ihrem Ende kommt, dann verbleibt Hegel zu Folge, so Kojève, für den Philosophen die proto-messianische Aufgabe, dies zu konstatieren. Der Vergleich Sartres mit Kojèves Beispiel des sich selbst entfaltenden kollektiven Weltgeistes in Gestalt des Napoléon, der erst durch ihn, Hegel, erkannt werden müsse¹²⁶ drängt sich geradezu auf:

„Erstens glaubt Hegel, am Beginn des Endes der Geschichte zu stehen, das heißt an jenem Augenblick der Wahrheit, der der Tod ist: es ist Zeit, ein Urteil zu fällen, denn danach wird nichts mehr kommen, was den Philosophen und sein Urteil in Frage stellen kann. Die Entwicklung der Geschichte dieses erfordert dieses Jüngste Gericht, weil sie sich in dem vollendet, der ihr Philosoph sein wird.“¹²⁷

Sartre nennt dies die „Überlegenheit des Hegelschen Dogmatismus“ und versucht die grundsätzliche Schwierigkeit des „dialektischen Materialismus“ zu bestimmen: Indem dieser in den geschichtlichen Umstände einer konkreten historischen Situation eine Notwendigkeit erkennt, vollbringt das Bewußtsein die Leistung, die Umstände dieser Situation hin auf eine geschichtliche Notwendigkeit zu totalisieren. Diese Notwendigkeit ist aber, wie Sartre gegenüber der dogmatischen Auffassung von Dialektik betont, nirgendwo einfach aus den Dingen selbst ableitbar.

122 Vgl. Hans-Georg Gadamer, „Das Sein und das Nichts“ in: Traugott König (Hg.), *Sartre. Ein Kongress*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, 49

123 Ders., ebd., 49

124 Vgl. den Hinweis Traugott Königs, dass Sartre nicht mit dem deutschen Original, sondern mit „ungenauen Hegel-Übersetzungen“ gearbeitet hat: *SN 1078*

125 *KdV 22*

126 siehe dazu den Abschnitt der vorliegenden Arbeit „Kennzeichen der Kojèveschen Hegel-Interpretation“

127 *KdV 22*

Hegel hätte dies in der Reflexion vom Gegenstand weg auf das Einzelne Bewusstsein hin geleistet, daher sei zu seiner Zeit die „notwendige Konsequenz die Identität des Wissens mit sich selbst“ gewesen.¹²⁸

Sartre schließt nun an die Überlegung von Marx an, die Dialektik vom Kopf auf die Füße zu stellen: Gerade darin, dass die Dialektik von den *materiellen Bedingungen* auf die *Ideen* schließt, liegt das eigentliche Problem des „dialektischen Materialismus“: Wenn dieser den Realismus¹²⁹ als Widerspruch entlarven will, so muss er quasi das Ende der Geschichte konstatieren und im Sinne eines „Jüngste[n] Gerichts“¹³⁰ Bilanz ziehen. Wenn wir annehmen wollen, dass dies gelingen könne, so Sartre, dann dürfen wir nicht eine einfache „Identität“ zwischen den beiden „Welten“ (gemeint sind natürlich Geist und Materie) annehmen. Es ist viel komplizierter, so Sartre: Dialektik sei eben keine „rein konzeptuelle Tätigkeit“¹³¹. Wenn wir den Gegenstand „so nehmen, wie er sich in seinem Augenblick in der Geschichte der Welt und des Geistes darbietet“¹³², dann kehrt das Bewusstsein von der Betrachtung von sich selbst im Anderen¹³³ zurück zur Betrachtung des Objekts als „absoluten Empirismus“¹³⁴. Dieser absolute Realismus wäre Sartre zu Folge das, was wir von Hegel lernen müssen, nämlich dessen Forderung, den Erkenntnisprozess des Subjekts auf die Freiheit des Subjekts selbst zurückzuführen¹³⁵ zu müssen.

„Man nimmt den Gegenstand so, wie er sich in seinem Augenblick in der Geschichte der Welt und des Geistes darbietet. Das bedeutet aber, daß das Bewußtsein zum Ausgangspunkt seiner Erkenntnis zurückkehrt und diese *in Freiheit* sich im Bewußtsein zum Ausgangspunkt wieder entfalten läßt – sie für es selbst wieder entfaltet -, mit anderen Worten, daß das Bewußtsein die strenge Notwendigkeit der Verkettung und der Momente begreift, die nach und nach die Welt als konkrete Totalität aufbauen, weil es das Bewußtsein selber ist, das für sich selbst, in der absoluten Freiheit seiner strengen Notwendigkeit, als absolutes Wissen konstituiert.““

Erst damit zeigt sich, inwiefern die konkrete geschichtlich gewordene/gemachte Welt die uns entgegen tritt, eine Welt ist, die erst durch die Entscheidung freier Bewusstseins so geworden ist, wie sie ist.¹³⁶ Der absolute Empirismus, den Sartre hier einfordert, hat im Grunde nichts anderes zum Ziel, als den Erkenntnisprozess auf das erkennende Subjekt selbst zurückzuführen – eine der

128 Vgl. *KdV* 22f

129 Anm. C.L. „Realismus“ ist bei Sartre das Gegenteil von Idealismus, gerade den vermeintlichen Gegensatz versucht er jedoch schon in SN SN 408 (Kapitel „Die Klippe des Solipsismus“) zu überwinden.

130 *KdV* 22

131 *KdV* 23

132 Ebd.

133 Vgl. *KdV* 22

134 *KdV* 23

135 Vgl. *KdV* 23.

136 Anm. C.L. Das obige Zitat verweist nicht nur die teilweise überaus komplizierte Schreib- und Denkweise Sartres, sondern auch auf die Komplexität seiner Fragestellung, die die dialektische Reflexion nicht auf einen scheinbar gegebenen Gegenstand beschränkt, sondern auch das *freie* Bewusstsein und die *Denkmethode* selbst in die dialektische Reflexion miteinbezieht.

eidetischen Reduktion Husserls ähnelnde Figur. Erst diese genaue „Phänomenologie“, und darin scheint Sartre der Kojève'schen Hegel-Interpretation zu folgen, lässt die Dialektik der Geschichte für uns offenbar werden. Während Kant zwischen Noumena und Phänomene unterscheidet, sei gerade diese Unterscheidung nicht mehr aufrecht zu erhalten vor dem Hintergrund, dass der Erkenntnisprozess dem dialektischen Fortschreiten eben Rechnung tragen müsse, wie der Verweis Sartres auf die Zeit Hegels zeigt, die seinen Beurteilungsmaßstab bildet.

Während für Hegel Sein, Handeln und Wissen dasselbe¹³⁷ sind, so führt Sartre aus, ist die Frage für den dialektischen Materialismus erheblich komplizierter, hätte sich dieser doch auf den Positivismus als Quasi-Abbild der Wahrheit bezogen, und damit erst recht einen Dogmatismus begründet, den ich im folgenden der Einfachheit halber „stalinistisch“ nennen möchte. Sartre spricht von der „Bewegung des Denkens“ die eben nicht zwangsläufig die „Bewegung des Seins“ sein muss¹³⁸, wenn, wie wir ergänzen könnten, kein Gott da ist, der die „prästabilisierte Harmonie“ der beiden (gemeint sind natürlich: Sein und Materie) gewährleistet.

Laut Sartre ist das Verhältnis des Menschen zur Materie dadurch gekennzeichnet, dass es immer schon ein Überschreiten der Materie auf ein, vom Menschen gesetztes, Ziel hin ist. Nirgendwo gibt es bloße Materie¹³⁹, diese ist immer schon durch den Menschen bearbeitet – der Mensch prägt ihr seine Bedeutungen ein. Dies erklärt auch, wie uns die in die Materie gleichsam *eingravierte* Praxis entgegentreten kann. Sartre wird diese These über mehrere hundert Seiten verfolgen; die Verbindung von Materie und ihrer Vermittlung durch den Anderen bilden das grundlegende Fundament für die Dialektik: Die Materie setzt „die Bedeutungen erst zusammen“, und erst der „Verlust ihrer menschlichen Eigenschaften“ ermöglicht die Einprägung in die Materie. Damit verlieren die Pläne des Menschen ihre Flüchtigkeit – Sartre spricht von der „Durchsichtigkeit“ der menschlichen Pläne, die durch „Transsubstantiation“ als „passive Undurchdringlichkeit“ materialisiert und ins „Sein“ eingeschrieben werden.¹⁴⁰ Somit lautet der Gegenbegriff zur Praxis (bzw. des praktisch-inerten Bezugs des Menschen zur Materie) folgerichtig die „Anti-Dialektik“ der Geschichte, die den Menschen totalisiert, und Gegenfinalität der Materie (siehe dazu weiter unten: „Die Gegenfinalität der Materie und Antidialektik der Natur“).

Sartre geht es darum, den dialektischen Materialismus zu kritisieren, aber nicht um ihn zu erledigen,

137 *KdV* 24

138 *KdV* 24f

139 *KdV* 191

140 Vgl. *KdV* 189f

sondern lediglich um den Dogmatismus seiner stalinistischen Engführung zu entlarven. Anscheinend möchte Sartre in der Frage der Methode wie auch in seinen Annahmen über die Struktur der historischen Wirklichkeit (des „Seins“) selbst, *dialektischer sein als der dialektische Materialismus*, indem er die Dialektik bis in die Struktur der Materie (respektive: ins Sein selbst) hinein verlegt, mit der der Mensch vermittelt ist. Indem Sartre aber fragt, worin denn die Materialität besteht, was nun genau, mit anderen Worten, die historisch-praktischen Konstitutionsbedingungen der Materie sind, ist er in gewissem Sinne *philosophischer* als der klassische *dialektische Materialismus* stalinistischen Zuschnitts, von dem Sartre ja feststellt, dass dieser nicht wirklich ein historischer Materialismus sei.

Sartres Methode lässt sich an dieser Stelle als Abgrenzung gegenüber dem historischen Materialismus charakterisieren. Daher bezieht sich bei Sartre, wie schon erwähnt, der Ausdruck „Dialektik“ sowohl auf die Methode des Denkens, wie auch der Wirklichkeit/des Seins bezieht, ohne zwischen den beiden eine einfache Identität anzunehmen. Vehement kritisiert also Sartre Engels Auffassung von Dialektik als *aus der Natur ableitbar*. In derselben Schrift finden wir auch die berühmt-berüchtigte Formulierung des Dreischritts der Hegelschen Dialektik als Negation der Negation:

„Es ist also die Geschichte der Natur wie der menschlichen Gesellschaft, aus der die Gesetze der Dialektik abstrahiert werden. Sie sind eben nicht anders als die allgemeinsten Gesetze dieser beiden Phasen der geschichtlichen Entwicklung; sowie des Denkens selbst. Und zwar reduzieren sie sich der Hauptsache nach auf drei:

das Gesetz des Umschlagens von Quantität in Qualität und umgekehrt;

das Gesetz von der Durchdringung der Gegensätze;

das Gesetz von der Negation der Negation.

Alle drei sind von Hegel in seiner idealistischen Weise als Denkgesetze entwickelt. [...]“¹⁴¹

Bei Engels finden wir also die wenig problematisierte Formulierung, dass die allgemeinsten Gesetze der „Natur“ jederzeit dieselben sein müssen, wie die der „Gesellschaft“. Engels verfolgt also einen streng materialistischen Determinismus, den er in der Entfaltung der Geschichte von der Natur zu Gesellschaft als kontinuierliche Entwicklung beschreibt. In diesem Sinne handelt es sich, so Sartre, bei Engels um eine mechanistische Teleologie der sich selbst entfaltenden „dialektischen Vernunft“, die Sartre nun kritisiert.¹⁴² Denn während für Engels die Dialektik eine einfache

141 Friedrich Engels, *Dialektik der Natur (1873-1882)*. Berlin: Dietz 1985 (= MEGA Bd. 26), 175

142 Zur Differenz der „Wahrheit der Vernunft“ in der Geschichte selbst und der „im praktischen Subjekt verankerten Vernunft“ vgl. Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, a.a.O., 254

Naturgesetzlichkeit ist, wird dieses Konzept bei Sartre zur Entwicklung kontingenter Totalisierungen der Geschichte dynamisiert. Vielleicht ist dies mit ein Grund, warum die dialektische Vernunft so kompliziert geschrieben und umfangreich ist: Auf jeder Stufe einer nicht-mechanistischen Entfaltung in der Geschichte verortet Sartre jeweils eine Totalisierung, deren Dialektik in jedem Schritt erst dadurch aufgezeigt werden kann, dass sie die Situation bestimmenden Notwendigkeiten als fest gewordene Materialisierung vergangener kollektiver Entwürfe begreift.

Sartres Projekt lässt sich zusammenfassen als der Versuch, gegenüber einer stalinistischen Auslegung der Dialektik auf die immense methodische Schwierigkeit der Dialektik zu beharren, die nicht einfach quasi-mechanistisch die Idealität aus der Materie selbst ableitet. Er zeigt, dass die Frage der Möglichkeit einer dialektischen Vernunft letztlich eine Frage nach der Intelligibilität einer Dialektik der Geschichte für uns ist, und wir folgerichtig nicht den kategorialen Fehler begehen sollen, Gesetze als „natürliche“ Tatsachen anzusehen, indem wir zulassen, dass diese „dem Denken selbst jede dialektische Tätigkeit absprechen“¹⁴³.

Ist die dialektische Vernunft „transzendental“?

In „Knappheit und Gewalt“¹⁴⁴ hält Fretz fest, dass Sartres Auffassung von Dialektik gegenüber Marx' These, dass die Basis den Überbau determiniere, einen Fortschritt bedeute. Zwar habe Marx gegenüber Hegel den Vorzug, die „historische und sozial-ökonomische Wirklichkeit nicht auf ein Epiphänomen des menschlichen Bewußtsein (zu reduzieren)“, die Frage des Verhältnisses von „Sein und Wahrheit“¹⁴⁵ leite jedoch direkt zum Problem der Intelligibilität der Geschichte über. Denn für Sartre ist es, so Fretz, ein und dasselbe, zu behaupten, dass es eine Intelligibilität der Dialektik in der Geschichte gibt, und dass es eine dialektische Vernunft in der Lage ist, sie zu erkennen¹⁴⁶. Wenn die „Geschichte durch dialektische Gesetze beherrscht wird und diese Gesetze vom Menschen erkannt werden können“¹⁴⁷ dann setze dies eben die Existenz einer dialektischen Vernunft voraus.

143 *KdV* 27

144 Leo Fretz, „Knappheit und Gewalt. Kritik der dialektischen Vernunft“, in: *Sartre. Ein Kongress*. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 1988, 248-264

145 Fretz, "Knappheit und Gewalt". 247

146 Vgl. ebd. 247f

147 Ebd. 246

Es sei nun die erste Aufgabe der *Kritik der dialektischen Vernunft*, einen Beweis zu liefern, dass es eine solche Vernunft gäbe¹⁴⁸ und dass die dialektischen Gesetze nicht eine bloße Erfindung des menschlichen Bewusstseins sind. Fretz nennt diesen ersten Schritt Sartres, nämlich die These, dass es in der Geschichte einen *erkennbaren* dialektischen Ablauf gibt, die „apodiktische Evidenz des dialektischen Cogitos“¹⁴⁹. Fretz verweist er auf Sartres Konzeption des Mangels, der Mangel sei ...

„trotz seiner Kontingenz eine grundlegende menschliche Beziehung zur Natur und zum Menschen“¹⁵⁰

Der Begriff Mangel nimmt im Übrigen bei Sartre insofern eine zentrale Stellung ein, als er in *Das Sein und das Nichts* für den Seinsmangel des Menschen steht, in der *Kritik* jedoch eine materialistische Transformation durchmacht. In diesem Sinne wird das Verhältnis des Menschen zur Materie (wie auch zum Anderen) zunächst als ein vom Bedürfnis geprägtes bestimmt:

„Die elementarste Beziehung zwischen Mensch und Materie offenbart sich als Bedürfnis. Dieses ist die erste Negation einer Negation und die erste Gestalt der Totalisierung. Im menschlichen Organismus kündigt die Negation sich als Mangel an: Der Organismus erfährt, dass seine Existenz durch die umliegende Materialität bedroht wird. Dieser Mangel wird dann dadurch negiert, daß der Organismus die umgebende Materialität bearbeitet und als Nahrung aufnimmt. Die Negation der Negation ergibt eine Affirmation: die Erhaltung des Organismus.“

¹⁵¹

Das Problem bei der Annahme einer solchen ersten These (der Annahme der Existenz einer dialektischen Vernunft, oder in anderen Worten: die These, dass die Gesetze der Dialektik für die dialektische Vernunft erkennbar sind) ist, dass sie in gewisser Hinsicht „transzendental“ ist, indem die Möglichkeit einer solchen Vernunft als Bedingung dieser grundlegenden Erfahrung (die Gesetze erkennen zu können) voraussetzt.

Fretz möchte daher die „transzendente Beweiskraft“¹⁵² untersuchen, wenn er sich feststellt dass die „Apodiktizität“ einer solchen dialektischen Cogitos eben nicht a priori feststehe. Sie müsse sich vielmehr an der Frage orientieren, ob die Finalität des menschlichen Handelns in der *Arbeit* zum Ausdruck komme. Auf Sartres Bestimmung von Arbeit als Negation des Bestehenden werde ich später noch einzugehen haben, wenn ich das Verhältnis des Menschen zur Materie behandle. Fretz jedenfalls nennt die Arbeit „nicht nur eine Veränderung der Materie, sondern auch Bewußtsein von sich“ und bezieht sich offensichtlich auf Sartres These, dass Mensch durch die Materie vermittelt ist, so wie die Materie immer schon durch den Menschen vermittelt ist, wenn er darauf verweist,

148 Ebd. 248

149 Ebd. 254

150 Ebd. 255

151 Ebd. 250

152 Ebd.

dass „ich als Organismus den Verkehr mit der Materialität spontan erlebe“¹⁵³. So bestimme Sartre schon in dieser grundlegenden Erfahrung das Verhältnis des Menschen zur Materie als ein dialektisches – Fretz schließt hier an Hegels *Negation der Negation* an.

Ich unterbreche wir für einen Moment den Fortgang der Sartreschen Argumentation, um Sartres Annahme eines Mangels in Bezug zu Hegels Begierde zu setzen. Denn wenn Sartre das Verhältnis des Menschen zur Materie als ein Bedürfnis bestimmt, so beerbt er damit in gewisser Weise die Hegelsche Begierde. Dieses hatten ich als zentrales Movens ausgewiesen, dass für das Bewusstsein erst den Antrieb bildet, den äußerlichen Gegenstand in sich aufzunehmen und damit zu negieren. Wo Sartre die Arbeit als Negation bezeichnet, folgt er, via Kojève, Hegel. Auch der Umstand, dass der Organismus sich selbst „wiederherstellt“ um sich aufrecht zu erhalten (vgl. das obige Zitat von Fretz) ist, wie ich es in Anlehnung an Hegels *Jenaer Realphilosophie* formulieren möchte in gewisser Weise als eine spezifische Transformation einer Hegelschen Figur zu bezeichnen.

Der zweite, von Fretz „Apodiktizität der zwischenmenschlichen Beziehungen“¹⁵⁴ genannte Schritt, lautet: Ausgehend davon, dass mir die Dinge, die Materie (und letztlich der Andere selbst) mir immer schon über den Anderen vermittelt sind, ist die Existenz des Anderen für mich *evident*. Dass die Existenz des Anderen, „dieses Ureignis von metaphysischen Range“¹⁵⁵ nicht bewiesen werden kann und Sartre folgend auch nicht bewiesen werden braucht, hatte Sartre schon in SN gezeigt Gerade an der Erfahrung selbst, nämlich am präreflexiven Cogito¹⁵⁶, müsse die philosophische Erkenntnis ihren Ausgang nehmen. Sartre nimmt in *Das Sein und das Nichts* dort unser Sein-für-Anderer als essentielle Struktur unseres Daseins an. Die Existenz des Anderen aus dem einzelnen Bewusstsein zu beweisen sei ohne eine solche Annahme gar nicht möglich – für Sartre ist diese Frage aber ohnehin eine Scheinfrage, der er mit dem Verweis auf unsere alltägliche Erfahrung jegliche philosophische Dignität abspricht.¹⁵⁷

In „Sartres Sozialphilosophie“¹⁵⁸ bestreitet Hartmann, dass Sartre den Marxismus (und das bedeutet in unserem Zusammenhang natürlich: den historischen Materialismus und seine Methode, die

153 Ebd.

154 Ebd. 254

155 Durando Juan Michelini, *Der Andere in der Dialektik der Freiheit. Eine Untersuchung zur Philosophie Jean-Paul Sartres*. Frankfurt a. Main u. Bern: Peter Lang Verlag 1981, S. 261

156 Vgl. z.B. SN 434

157 Siehe dazu SN 453 und das Kapitel zu SN dieser Arbeit: „Die Verbindung zum Anderen: Sartre zur Herr-Knecht-Dialektik“

158 Klaus Hartmann, *Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur „Critique de la raison dialectique I“*. Berlin: De Gruyter 1966

Dialektik) „fundiert“: Mehr als eine „Fundierung“ des Marxismus wäre Sartres KdV vielmehr „Reproduktion, Reduplikation des Marxismus“¹⁵⁹, da für Sartre „das Corpus“ des Marxismus etwas ist, das er grundsätzlich anerkennt. Hartmann zu Folge bedürfe die Sozialphilosophie einer transzendentalen Fundierung, für die Sartre seiner Ansicht nach einen sehr wertvollen Beitrag leistet, das Projekt einer transzendentalen Begründung der Sozialphilosophie jedoch nicht leisten könne. Hartmann geht es um eine „transzendente Verständlichmachung“¹⁶⁰, denn:

„Der Marxismus bleibt anerkannt, aber er bedarf einer Einsichtigmachung aus Gründen. [...] Sartre unternimmt es, eine transzendente Begründung zu geben, ein kapitaless Unternehmen, das auf marxistischer Seite der Hegelschen Rechtsphilosophie als Gegenstück zuzuordnen ist.“
161

Ob und inwiefern Hartmanns Kritik hier Sartres Ansprüchen gerecht wird oder überhaupt werden möchte, kann hier nicht erörtert werden. (Mir scheint aber, ohne damit an die Berechtigung der Hartmannschen Fragestellung rühren zu wollen, dass Hartmanns Anspruch an ein *Transzendentales bei Sartre* eher von Hartmann als von Sartre selbst herrührt, zumindest aber den Intentionen Sartres zuwiderläuft).

Zustimmen möchte ich aber Hartmann darin, dass er meint, dass Sartres „große Leistung“ in der „expliziten Durchführung“¹⁶² eine Sozialphilosophie besteht, die das Verhältnis Mensch-Materie, Mensch-Mensch, insofern als sie diese als Vermittlungszusammenhang beschreibt, sicherlich eine wesentliche Weiterentwicklung innerhalb der marxistischen Theorie leistet: Denn gerade der Mangel an Dialektik in der „Unterbau-Überbau-Theorie“ ist es, der – so Sartre - auf philosophischer Ebene einen Dogmatismus begründet, dessen stalinistische Engführung einen prekären Mangel an Komplexität in der Theorie darstellt. Sartres Begriff der Praxis, so möchte ich ergänzen, seine Untersuchungen über die Gruppe als revolutionären Agens, aber auch und gerade seine These der notwendigen Verfallserscheinungen bzw. die Unausweichlichkeit der Gruppe gehören ebenso zu diesem „anti-stalinistischen“ (wenn auch marxistischen) Anliegen der KdV, wie seine Untersuchungen über die Frage des Klassenkampfes. Sartre betont als Marx gegenüber die Autonomie des einzelnen Subjekts, ohne dieses an irgendeiner Stelle als Einzelnes von den Anderen zu isolieren (die Isolierung wird vielmehr im Begriff der Serie vom Kollektiv her beschreiben). Als praktisch-inerter Organismus ist der Mensch jederzeit schon mit den Anderen, wie auch der Materie verbunden.

159 Klaus Hartmann, *Sartres Sozialphilosophie*, 195

160 Ebd. 193

161 Ebd.

162 Ebd. 194

Die Gegenfinalität der Materie und Antidialektik der Natur

Inwiefern die Materie „Gegen-Finalität“ aufweist, oder wie ihre Trägheit durch den werktätigen Menschen überwunden wird, indem dieser sie bebaut, untersucht Sartre im Kapitel „Von der Materie als totalisierter Totalität und von einer ersten Erfahrung der Notwendigkeit“¹⁶³. Dabei greift er den Begriff der Entfremdung auf: Gegen-Finalität bedeutet bei Sartre, dass die Dinge nicht allein wegen ihrer natürlichen Trägheit, sondern den menschlichen Projekten auch deshalb entgegen stehen, weil es keine „reine“ Materie *an sich* gibt: Die Materie bietet sich dem Für-Sich-Sein bzw. der Praxis immer schon als ein zu Überwindendes dar. Sartre führt als Beispiel die Wälder in der chinesischen Ebene an¹⁶⁴, die sich dem Bauern als *zu Rodende* entgegenstellen, um Land für Äcker zu gewinnen. Der Mensch als praktisch-inertes Wesen kann nicht anders, als den Wald zunächst als zur Stillung seiner grundlegenden Bedürfnisse heranzuziehen, nämlich auf den ihn bestimmenden Mangel an Ackerland: So stellt Sartre in einer Fußnote fest, dass seine Untersuchung nur vor dem Hintergrund des Mangels Sinn mache¹⁶⁵ - diesen hatte er in SN als grundlegende Struktur des Für-Sich-Seins ausgewiesen. In der Kritik der dialektischen Vernunft wird dieser, in SN noch ontologisch verwendete Terminus, materialistisch transformiert und konkretisiert, indem statt Mangel an Sein jetzt vom Mangel an Ackerland die Rede ist: Nachdem Sartre bemerkt hat, dass keine Zerstörung in der Natur derart gründlich von statten geht, wie die *Praxis* der organisierten Arbeit voran getriebene Abholzung¹⁶⁶, stellt er fest, dass diese auch in ihrer Kollektivität gesehen werden soll.

„Die einzelnen Aktionen, die diesem roten Boden, der als unendliche Entfaltung der Materialität erscheint, aufgeprägt werden, verlieren gleichzeitig ihre Individualität und ihr Identitätsverhältnis (in Raum und Zeit): [...] Aber diese Entfaltung selbst, ihre passive Bewegung ist das Ergebnis einer ursprünglichen Praxis.“

Praxis ist laut Sartre, die kollektive Anstrengung, ein Prozess der Bearbeitung der Materie, der immer schon dialektisch verstanden werden muss. Um die Arbeit des Bauern zu verstehen, müssen wir seine ökonomische Position miteinbeziehen, nämlich nicht nur, von dem leben zu müssen was der Boden hergibt, sondern eben auch seine Strukturiertheit durch soziale Hierarchien und seiner Stellung berücksichtigen. Das Umschlagen der Bäume ist im Wesentlichen zu charakterisieren als *Negation* der Materie, Negation des Bestehenden, Negation aber auch indem der Mensch den Mangel (an Ackerland) erst konstatiert:

„So erhält das Fehlen der Bäume, das inerte, materielle Negation ist, gleichzeitig innerhalb der

163 *KdV* 129-269

164 Vgl. *KdV* 172 ff

165 *KdV* 173

166 Vgl. *KdV* 172

Materialität den systematischen Charakter einer Praxis.“¹⁶⁷

Systematisch ist das Abholzen hier insofern, als es der Prozess der Arbeit als Negation des Bestehenden in seiner Totalität nur erfassbar ist, wenn man die kollektive Ausübung des Abholzens versteht vor dem materiellen Hintergrund des Mangels, hier: an Ackerland. Wenn wir das Entgegenstehen der Materie so interpretieren, dass die Materie durch den einzelnen Bauern so bearbeitet wird, dass sie für ihn nutzbar ist, ergibt sich daraus, auf der Ebene des Kollektivs, dass ganze Flächen abgeholzt werden, bis sie buchstäblich *baumlos* sind. In unserem Beispiel wäre dann das Abholzen die kollektive Praxis, und ein dialektisches Verständnis von Geschichte müsste nun versuchen, den Prozess des Abholzens als ganzes in den Blick zu nehmen. Es zeigt sich, dass es für den Bauern eine ökonomische *Notwendigkeit* darstellt, sich durch Rodung Ackerland zu schaffen (vgl. auch den Titel des Kapitels der KdV: „Von der Materie als totalisierter Totalität und von einer ersten Erfahrung der Notwendigkeit“¹⁶⁸).

Mit dem Begriff der Knappheit betont Sartre, dass diese nirgendwo natürlich gegeben, sondern immer schon durch den Menschen verursacht ist. Wie Fretz meint, sei es gerade die Knappheit, die einen direkten Bezug des Menschen auf die Materie unter Ausklammerung seiner Vermittlung durch die Anderen verhindere:

„Egal wie weit wir in der Menschheitsgeschichte zurückgehen, nie gelangen wir an den Punkt, an dem der Mensch die noch nicht von Menschenhand berührte Materialität bearbeitet. [...] Anders ausgedrückt, innerhalb einer solchen Analyse zeigt sich die Materialität nicht, wie sie ist, sondern ausschließlich als bearbeitete Materialität. Von dieser Materialität wird behauptet, sie ließe sich ohne Knappheit nicht denken.“¹⁶⁹

Dass Sartres These und auch das sie erläuternde Beispiel nichts an Aktualität nichts eingebüßt hat, mag man an einem anderen, selbst gewählten, Beispiel eines Kraftwerkbaus verdeutlicht werden: So ist auch hier der Strommangel vieler dasjenige, mit dem ein Kraftwerkbau gerechtfertigt wird: Die BewohnerInnen eines Regenwaldes, der dafür abgeholzt wird, werden damit zu Überzähligen, deren Umsiedlung notwendig wird. Es ist es doch gerade die Summe der Praxis der Strom verbrauchenden Personen, die diesen Mangel hervorruft – die Entscheidung wiederum, ein Kraftwerk oder einen Stausee gerade hier zu errichten und nicht an einem anderen Ort, verweist aber auf die Vermittlung des Menschen mit der Materie durch die Anderen: Denn auch hier findet eine Güterabwägung statt, die ein politischer Prozess der Entscheidungsfindung ist, der nicht einfach ökonomisch *determiniert* oder durch eine Ableitung *ex natura* ersetzt werden kann. Der Umstand, dass wir Strom verbrauchen, zeigt die Struktur des Mangels, den der Mensch erst der

167 KdV 173

168 KdV 129

169 Fretz, "Knappheit und Gewalt", 255

Materie gegenüber einführt und zugleich für das menschliche Streben als solches kennzeichnend ist.

Intermezzo: Sartres politische Betätigung

Vorweg eine methodische Randbemerkung: Ohne den Fehler begehen zu wollen, das Werk des Philosophen Sartre aus seinem Leben ableiten zu wollen, bin ich der Meinung, dass es für das Verständnis der *KdV* nicht hinderlich ist, Sartres politisches Leben zu kennen.¹⁷⁰ Denn bei der *KdV* handelt es sich meines Erachtens nicht allein um ein philosophisches, sondern um ein zutiefst politisches Buch – den Bezug zu Sartres politischem Handeln zu seinem Werk gilt es gerade bei der *Kritik der dialektischen Vernunft* zu erweisen. Wenn die vorliegende Arbeit auch nicht von einer 1:1-Relation von Leben und Werk ausgeht, so kann sie sich doch nicht der These anschließen, dass Deutungen „aus dem Horizont biographisch-psychologischer Tatbestände“ „mit der Sache der Philosophie zu tun haben“¹⁷¹. Ein komplettes Auslassen oder schärfer: Ausblenden der Vita verschließt nicht nur generell die wesentlichen Beweggründe für das Verfassen eines Werks, sie wird auch - wie im Falle Heideggers - gerade zu zwangsläufig zu einer problematischen Apologetik der Biographie führen.¹⁷²

Sehen wir daher die Verschiebung der Begrifflichkeiten von *SN* zur *KdV* auch vor dem Hintergrund der politischen Betätigung Sartres: Gründung und Redaktion der Zeitschrift *Les Temps Modernes* 1945, seiner – zu Beginn nicht immer kritischen, später aber immer mehr ablehnenden - Bewertung der kommunistischen Partei Frankreichs bis zu Niederschlagung des Ungarn-Aufstands durch Sowjet-Truppen. Darauf folgend, Sartres Austritt aus der KPF und seine Hinwendung zu den MaoistInnen¹⁷³ die in seinen letzten Lebensjahren dadurch gekennzeichnet war, dass Sartre 1972 für die Zeitschriften *La cause du Peuple* als Herausgeber fungierte und und für die vom Verbot bedrohten Zeitschriften *Nouvelle Résistance Populaire* und *Tout* seinen Namen hergab¹⁷⁴, was ihm auch eine Vorladung vor Gericht einbrachte. Später war er auch im Redaktionskollektiv der

170 Eine überaus interessantes In-Beziehung-Setzen von Vita und Werk findet sich bei Flynn, der jedes der Sartreschen Werke als die Annahme einer Herausforderung durch einen Mitstreiter (bei den Tagebüchern Raymond Aron, im Falle der „Kritik der dialektischen Vernunft“ Maurice Merleau-Ponty) ansieht: Thomas R. Flynn, „Skizze einer Theorie der Geschichte“, in: Traugott König (Hg.), *Sartre. Ein Kongress*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 201-225, bes. 201, vgl. Raymond Aron [1955], *Opium für Intellektuelle oder die Sucht nach Weltanschauung*, Köln u. Berlin, Kiepenhauer&Witsch 1957 u. Maurice Merleau-Ponty [1955], *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968

171 Peter Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*. Wien u. München: Oldenbourg Verlag 1975,

172 Anm. C.L. Übrigens hatte Sartre selbst seiner Heidegger-Rezeption verteidigt, indem er das (Früh-)Werk Heideggers von dessen Leben trennte. Sartre sah sich mit dem Vorwurf, den Nazi Heidegger in die französische Philosophie eingeführt zu haben, konfrontiert.

173 Thomas Flynn, Jean-Paul Sartre, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (Hg.), <http://plato.stanford.edu/entries/sartre/#5>

174 Vgl. Simone de Beauvoir, *Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre*. Übers. v. Uli Aumüller und Eva Moldenhauer. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1983, bes. 35ff u. 53

*Libération*¹⁷⁵ vertreten und gründete den *Rassemblement démocratique révolutionnaire*.

Seine Verteidigung der revolutionären Gewalt¹⁷⁶ ist oft kritisiert worden, muss aber jedenfalls im Kontext seiner ethisch-politischen Engagements innerhalb der MaoistInnen behandelt werden.

Sartre, der nie Parteimitglied war¹⁷⁷, bezeichnete sich selbst als Weggenossen der KP:

„I was a fellow traveller for a very short period, in 1951-1952. Around 1954 I went to the USSR, and almost immediately afterward, because of the Hungarian uprising, I broke with the Party. That's my total experience as a fellow traveller.“¹⁷⁸

Auch wenn seiner Meinung nach „die einzig mögliche Linke wäre eine mit der Kommunistischen Partei verbundene Linke gewesen“¹⁷⁹ sei, so lässt sich sein Verhältnis zur KP doch eher eine des Zweckbündnis beschreiben. Sartres politische Betätigung zeichnet sich durch Bündnisse und schriftstellerisches Engagement aus, z.B. in der Affäre Henri Martin. Henri Martin war ein französischer Matrose, der für das Verbreiten von Flugblättern inhaftiert und verurteilt wurde. Sartre setzte sich gemeinsam mit anderen für dessen Freilassung ein.¹⁸⁰

Das Bündnis zwischen *Les Temps Modernes* und der KP sei keine Lösung der Meinungsverschiedenheiten gewesen, Sartre hätte aber „kurze Momente“ gehabt, in denen er „die Freiheit für eine Gruppenidee aufgab“¹⁸¹. Nach seiner Rückkehr aus der Gefangenschaft waren die KommunistInnen ihm gegenüber reserviert eingestellt¹⁸². Zu diesem Zeitpunkt gründete Sartre die Bewegung *Socialisme et Liberté*¹⁸³. Erst das gemeinsame Vorgehen in der Résistance brachte ihn der KP näher. Nachdem aber die KP zu Ende des Krieges offen operieren konnte, distanzierte sie sich wieder von ihm¹⁸⁴. Die historischen Ereignisse, die Sartre am weitesten von der KP entfernten, waren zum ersten der Hitler-Stalin-Pakt, zum zweiten die Entdeckungen der Gulags: Als er von der Möglichkeit einer willkürlichen Inhaftierung in der UdSSR Kenntnis erlangt hatte, veröffentlichte Sartre das sowjetische Gesetzbuch¹⁸⁵ - auch dies ein Akt, der Sartre bei den sowjetischen GenossInnen und den mit ihnen sympathisierenden französischen KommunistInnen gewiss nicht

175 Beauvoir, *Die Zeremonie des Abschieds*, 95

176 Ebd. 43

177 Beauvoir, *Die Zeremonie des Abschieds*, 470

178 *Hope Now*. Interview with Jean-Paul Sartre in: Jean-Paul Sartre and Benny Lévy, *The Interviews*, The University of Chicago Press, Chicago 1966, 66. Zitiert nach: <http://www.scribd.com/doc/25393670/Hope-Now-Last-Interview-with-Sartre> abgerufen am 1.12.2010

179 Beauvoir, *Die Zeremonie des Abschieds*, 468

180 Siehe Jean-Paul Sartre (Hg.) *Wider das Unrecht: Die Affäre Henri Martin*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1983, übers. Eva Moldenhauer

181 Ebd. 469

182 Vgl. ebd. 501 u. 503

183 Ebd. 501

184 Ebd. 505f

185 Ebd. 505

eben beliebter machte. Als drittes wesentliches Merkmal seiner Distanznahme gegenüber dem den Sowjets nahe stehenden CPF¹⁸⁶ ist der Algerienkrieg zu nennen, Sartre machte sich von Anfang an für die nationale Souveränität stark. Schließlich meint er im Interview mit Alice Schwarzer 1970:

„Genähert habe ich mich übrigens der KP anlässlich des Indochinakrieges, als damals der Matrose Henri Martin ins Gefängnis kam, das war 1952. Seither ging eine immer klarer werdende Evolution vor sich und Spaltungen. Zuerst war Budapest, dann folgte die Entwicklung von Stalin bis heute. Und dann kam Prag. Gleichzeitig im Innern der Partei das totale Nichtverstehen über das, was im Mai 1968 geschehen war.“¹⁸⁷

Auch wenn er eine Zeit lang der Meinung war, dass es in der UdSSR Sozialismus gäbe, sieht er dies in den „Gesprächen mit Simone de Beauvoir“ doch als Fehler an. Rückblickend stellt sich für Sartre die Zusammenarbeit mit den KommunistInnen als alternativlos dar, doch spätestens als Sartre entdeckt hatte, dass sein Schreiben selbst ein politisches Handeln darstellt, beschränkte Sartre seine Affinität zu den KommunistInnen eben nur auf „Weggenossenschaft“ – zumindest behauptet Sartre selbst dies in jenem späten Interview retrospektiv (vgl. das Zitat in der englischen Fassung weiter oben).

„Wenn ich mich auf diese oder jene Weise in der Politik engagiert und mich an einer Aktion beteiligt habe, habe ich die Idee der Freiheit nie aufgegeben. Im Gegenteil fühle ich mich jedesmal, wenn ich handelte, frei.“¹⁸⁸

Sartre suchte jedoch Zeit seines Lebens die Nähe zu den kommunistischen Parteien, anders lässt sich seine Teilnahme an einer in Wien stattfindenden kommunistischen Tagung nicht erklären. Auch sein Besuch bei Fidel Castro kann durchaus so verstanden werden, dass ihn die konkrete Umsetzung des „realen“ Sozialismus interessierte. Seine Ausführungen zu Dialektik sind nicht bloß theoretischer Natur, sie sind getragen vom Bedürfnis zwischen der Freiheit des Einzelnen und der historischen materialistischen Dialektik zu vermitteln.

Wie Sartre in „Hope Now“¹⁸⁹ ausführt, bleibt die Frage nach der Verbindung des Menschen zum Anderen und seiner politischen Betätigung, wie auch die Frage nach den Institutionen offen. Auch stellt er die Möglichkeit einer linken politischen Partei im leninistischen Sinne grundsätzlich in Frage. Echte Veränderung durch eine kommunistischen Partei sei ein Projekt, das wie die Linke generell gescheitert¹⁹⁰ wäre, indem das Veränderungspotential in der Form der parlamentarischen Partei innerhalb einer repräsentativen Demokratie ruhig gestellt würde. Kommunismus verstanden als tatsächliche Veränderung der konkreten materiellen Bedingungen, so könnten wir im Anschluss

186 Kommunistische Partei Frankreichs, Anm. C.L.

187 „Aktion statt Druckerschwärze“, *Gespräch mit Sartre in Paris*. In: Neues Forum 1970, zitiert nach: <http://www.sartre.ch/Aktion%20statt%20Druckerschwärze.pdf> abgerufen am 24.2.2011

188 Beauvoir, *Zeremonie des Abschieds*, 470

189 *Hope Now. The Interviews*. (Übers. Adrian van den Hoven), Chicago University Press: 1996

190 Vgl. *Hope Now* 75f

an die „Kritik der dialektischen Vernunft“ formulieren, kann in der parlamentarischen Demokratie nie aufgehen – insofern ist es nur konsequent, wenn Sartre 1980 konstatiert, dass die Linke verschwunden wäre und Demonstrationen „weniger und weniger Bedeutung“¹⁹¹ hätten. Um die „arme tote Linke“¹⁹² wieder zu beleben, gelte es zu ergründen, was sie war, worin ihre Einheit eigentlich bestand, und warum sie unterdrückt wurde. Dies gelte es erst einmal klar zu artikulieren, und dass dies nicht geschehen sei, sei ein wesentlicher Grund für das Scheitern der Linken.¹⁹³

Es sei hier angemerkt, dass dieses letzte Interview sehr umstritten ist, insbesondere hebt Beauvoir hervor, dass Sartres seinen eigenen Geisteszustand nicht immer richtig bewertet hätte, und er zum Zeitpunkt des Interviews müde gewesen sei. Auch deshalb wird die Urheberschaft Sartres, der zu diesem Zeitpunkt blind war und daher auch nicht mehr schreiben konnte, von manchen in Frage gestellt. Die Kontroverse entzündet sich nicht nur an Sartres inhaltlichen Abrücken, sondern stellt auch die Urheberschaft Sartres in Frage. Ich würde jedoch meinen, dass die Stoßrichtung der Fragen von Levy in den Interviews erkennbar bleibt. Beauvoir meint in ihren Memoiren:

„Victor [Benni Lévi's Pseudonym, das er sich auf der Flucht vor den Behörden verwendete, Anm. CL] selbst drückte seine Meinungen direkt aus: er halste sie Sartre auf, indem er, im Namen irgendeiner geoffenbarten Wahrheit spielte. Sein Ton, seine arrogante Überlegenheit, die er Sartre gegenüber gezeigt hat, haben alle Freunde, die von dem Text vor seinem Erscheinen Kenntnis aufgebracht. Und sie waren wie ich vom Inhalt der Sartre abgepreßten Geständnisse niedergeschmettert. [...] Statt ihm zu helfen, sein eigenes Denken zu bereichern, hat Victor Druck auf ihn ausgeübt, es zu verleugnen.[...] Diese vage und windelweiche Philosophie, die Victor ihm zuschrieb, entsprach ihm überhaupt nicht.“¹⁹⁴

191 Ebd.

192 Ebd. 76

193

194 Beauvoir, *Die Zeremonie des Abschieds*, 154f

Begriffliche Verschiebungen bei Sartre: Von *Das Sein und das Nichts* zur Kritik der dialektischen Vernunft

Bevor ich nun auf Sartres Begriff der „Serie“ oder „Serialität“ eingehe, möchte ich auf einige wesentliche begriffliche Verschiebungen von Sartres *Das Sein und das Nichts*¹⁹⁵ zur Kritik der dialektischen Vernunft eingehen. Den dafür notwendigen chronologischen Rückgang habe ich an anderer Stelle schon zu begründen versucht.¹⁹⁶

Kennzeichnend für den Übergang vom SN zur KdV ist, dass unter Beibehaltung des Konzeptes des Entwurfs und der Freiheit¹⁹⁷ ein Begriff von Dialektik entwickelt wird. Dabei werden die Begriffspaare Für-sich und An-sich durch die den Bezug der Menschen untereinander bestimmende „Praxis“ abgelöst, während andererseits auch das Verhältnis des Menschen zur Materie durch den praktisch-inerten Bezug gekennzeichnet ist. Dialektik beschreibt das Verhältnis des Menschen zur Materie, insofern der Mensch die Materie totalisiert, wie er auch von ihr totalisiert wird:

„Der Mensch erleidet die Dialektik, indem er sie schafft, und er schafft sie indem er sie erleidet.“¹⁹⁸

War es in SN noch das Für-Sich-Sein, das in die geschlossene Totalität des Seins das Nichts einführte, ist der den Mangel feststellende Mensch in der KdV immer schon in einer Vermittlung begriffen, in der er die Materialität nichtet, wie auch die Materie ihm entgegen steht. Wie Kampits ausführt,

„ist der Sinn von Praxis dialektisch bestimmt: zwar ist die Praxis Negation des Vorgegebenen (der Materie etwa), wie auch umgekehrt eben diese die Praxis negiert; doch erscheint die Praxis gleichzeitig als Positivität, insofern sie auf etwas Nicht-Seiendes gerichtet ist.“¹⁹⁹

Hatte Sartre in SN noch vom Seinsmangel gesprochen, tritt der Mangel jetzt als jene Kategorie auf, die dem Verhältnis des Menschen als kollektiv (werk-)tätigem Wesen in Beziehung zur - immer schon dialektisch vermittelten - Materie eigen ist. Der Mangel zeitigt, jeweils bedingt durch den Produktionsprozess, verschiedene Formen. Es ist die Knappheit, die das Verhältnis der Menschen untereinander prägt, und diese Knappheit ist durchaus eine *konkrete*:

„Aber es bleibt die Tatsache, dass drei Viertel der Weltbevölkerung nach einer mehrtausendjährigen Geschichte unterernährt sind. Daher ist der Mangel trotz seiner

195 Siehe den folgenden Teil der vorliegenden Arbeit, Anm. C.L.

196 Siehe „Teil 2. Sartre“ und „Methodische Vorbemerkungen“ der vorliegenden Arbeit

197 Vgl. Peter Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, Eine sozialontologische Untersuchung. Wien u. München: Oldenbourg Verlag 1975, 255 und ders., *Jean-Paul Sartre*. München: Beck 2004, 109

198 *KdV* 37

199 Peter Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen.*, 255

Kontingenz eine grundlegende Beziehung zur Natur und zu den Menschen.“²⁰⁰

So können wir Arbeit als „Negation der Materie“ beschreiben, sie ist das wesentlich menschliche Kennzeichen im dialektischen Prozess der Vermittlung von Materie und Mensch: Arbeit ist niemals nur die Anpassung ans Gegebene sondern immer schon „Überschreitung der Situation“²⁰¹. Dabei darf eben die immer schon menschlich vermittelte Trägheit der Materie nicht außer Acht gelassen werden, die Sartre „Gegen-Finalität“ nennt: Gegen-Finalität der Materie bedeutet, dass sich die kollektiven Anstrengungen vergangener Generation von ArbeiterInnen und ihrer Kämpfe in der Trägheit der Materie verdichten. Auf Grund der von Marx beschriebenen Entfremdung des einzelnen Arbeiters von seinem Produkt wird „menschliche Finalität von der umgehenden Materialität absorbiert und kehrt sich gegen den Menschen“²⁰². Gegen-Finalität ist der Gegenbegriff zur Praxis, in der der Mensch die Materie immer schon bearbeitet²⁰³. Im Konzept der Gegen-Praxis kommt Sartres Überzeugung zum Ausdruck, dass auch der Mensch z.B. von der Maschine, totalisiert wird, er ist in der Struktur der Serialität austauschbar²⁰⁴ und muss als Arbeiter an der Maschine jenen Zwecken dienen, die diese erfordert. In der Gruppe der auf den Autobus wartenden sei ...

„jener (praktisch-inerte) Komplex gegenwärtig [...], in dem es eine Bewegung auf die Austauschbarkeit der Menschen und des Werkzeugkomplexes hin gibt; sie ist vom frühen Morgen an da als Forderung, Instrumentalität, usw.“²⁰⁵

Die Austauschbarkeit der Menschen sowie ihr Werkzeugcharakter/Instrumentalisierung bestimmen das Verhältnis der Menschen untereinander, wie auch die von der Struktur der Serialität hervorgerufenen „*Isoliertheitsverhaltensweisen*“²⁰⁶. So zeigt Sartre, dass trotz des gemeinsamen Interesses²⁰⁷ die Struktur der seriellen Gruppe eine der Trennung bleibt²⁰⁸. Die beiden Kennzeichen der Serie sind die Identität der Gruppe in Bezug auf ihre gemeinsame Zukunft, während aber die dabei subsumierten Individuen untereinander durch Isoliertheit gekennzeichnet sind.

200 *KdV* 131

201 Fretz, "Knappheit und Gewalt". 254

202 Fretz, "Knappheit und Gewalt". 254

203 Vgl. *KdV* 176ff

204 *KdV* 276

205 *KdV* 275

206 *KdV* 275, kursiv im Orig.

207 *KdV* 276 u. *KdV* 278

208 *KdV* 277

Serialität vs. „Fusionierende Gruppe“

Sartre bringt das Beispiel mehrerer Menschen, die an einer Haltestelle gemeinsam auf den Bus warten. Während jeder von ihnen das gleiche Ziel verfolgt, nämlich mit dem Bus von-hier-wegkommen, gibt es doch abgesehen davon keinerlei Bindung untereinander – sie haben sonst nichts gemeinsam. Die Serialität ist dasjenige, was die Menschen einigt, ohne dass Sartre eine dahingehende bewusste Anstrengung der Einzelnen annimmt. Er nennt die Serialität eine Beziehung, die wesentlich dadurch bestimmt ist, dass jeder der Andere für den Anderen ist. Die Serialität ist daher keine konkrete Einigung im Sinne einer bewussten Entscheidung,- ganz im Gegensatz zur fusionierenden Gruppe, die laut Sartre die einzige Möglichkeit einer gelungenen Kollektivität darstellt, die die durch Entfremdung (Sartre nennt sie *Alterität*, insofern jeder ein anderer als er selbst ist und anderer für den Anderen ist) gekennzeichnete Serialität überwinden kann. Insofern zeigt das Beispiel die Entfremdung auf, die mich von den Anderen Wartenden trennt. Während in der Serie die jeweiligen einzelnen Projekte der in der Serie subsumierten Individuen bloß zufällig in die gleiche Richtung weisen, stimmen diese bei der Gruppe, zumindest für einen beschränkten Zeitraum (den Sturm auf die Bastille) überein.

Die Intention Sartres bei seiner Darstellung der Serialität an dem vermeintlich einfachen Beispiel der auf den Bus Wartenden ist es, die „skandalöse Absurdität“ der „nicht zu rechtfertigenden“²⁰⁹Trennung zu zeigen, die in der leeren Alteritätsbeziehung der einzelnen Individuen zum Ausdruck kommt. Totalisiert (d.h. hier: vereinigt) als Gruppe werden die einzelnen Individuen durch einen Automaten, der ihnen jeweils eine Nummer zuweist, die die Reihenfolge des Einsteigen bestimmt. Wir könnten ergänzen, dass die Möglichkeit, dass Menschen durch einen Automaten totalisiert werden können, Sartre zu Folge natürlich wiederum auf eine konkrete kollektive Praxis verweist, die sich im Automaten *materialisiert*. Diese Möglichkeit aber hat ihren Grund in der Entfremdung, die Sartre als Alteritätsbeziehung bestimmt: Kennzeichnend für diese ist die Struktur der Serie, weil in ihr „der Andere ein allen gemeinsames Wesen (als negierte und aufbewahrte Austauschbarkeit)“²¹⁰ wird.

„Jeder Andere ist nämlich Anderer als er selbst und als die Anderen, insofern die Beziehungen ihn und die Anderen gemäß einer objektiven, praktischen und inerten Regel der Alterität [...] konstituieren. Diese Regel – oder Vernunft der Serie – ist genau in dem Maße in allen gemeinsam, wie sie sich unterscheiden. [...]

Der *Andere*, als Vernunft der Serie und als Faktor einer in jedem Fall besonderen Alterität, wird jenseits seiner Identitätsstruktur und Alteritätsstruktur ein allen gemeinsames Wesen (als

209 *KdV* 277, kursiv im Orig.

210 *KdV* 284

negierte und aufbewahrte Austauschbarkeit).²¹¹

Hatte Sartre zunächst an der Austauschbarkeit der einzelnen Individuen untereinander festgehalten, so wird hier auch das Wesen der einzelnen zueinander bestimmt: es ist von Alterität geprägt, insofern jeder ein anderer als er selbst ist und anderer für den Anderen ist. Was Sartre hier die „Regel der Alterität“ bzw. auch „Vernunft der Serie“ nennt, ist jene paradoxe Bestimmung der Identität der Gruppe auf ihr Warten hin, auf ein gemeinsames *zukünftiges*. Von gegenwärtigen Wesensbestimmung der Gruppe sieht Sartre tunlichst ab.

Im Gegensatz zur Serialität, deren Einheit abstrakt bleibt und deren Einheit wie wir festgestellt haben, eine zufällige ist, bildet für Sartre die *Gruppe* die einzige Möglichkeit, die *Veränderung* (Kampits) zu überwinden. Sartre wird die Möglichkeit einer Gruppenbildung als „abstrakte Negation“ der Serie entwickeln und dabei die Bildung der Klasse als eine notwendige, a priori beschreibbare Entwicklung ablehnen. Analog zu seiner Zurückweisung eines mechanistischen Verständnis von Dialektik, stellt er in Bezug auf die Genese der Klasse fest, ein solcher „Hyperorganismus“ bilde sich eben nicht von selbst.²¹² Anhand des Eides beschreibt Sartre die notwendig auftretenden Verfallserscheinungen an Hand der Erstarrung der Gruppe, die ihre, in ontologischem Sinn, so fragile kollektive Identität durch Zwang versucht, aufrechtzuerhalten. Die diesbezüglichen Analysen Sartres entwickelt er u.a. gegenüber Trotzki's Theorie der permanenten Revolution – für die Fragestellung der Hegelschen Dialektik in der Optik Sartres braucht in der vorliegenden Arbeit auf diesen Themenkomplex jedoch nicht eingegangen zu werden.

Sartres Versuch einer „Synthese von Marxismus und Existentialismus“²¹³ erklärt also die Frage nach der dialektischen Methode zu einer der Philosophie würdigen Frage. Ich bin ich also, zumindest was die Frage der Dialektik betrifft, nicht der Meinung Kampits', dass Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft“ eine „Verlagerung des Schwerpunkts auf einen Bereich, der nicht mehr philosophisch aufgeheilt zu werden mag“ darstellt und „sich den Möglichkeiten eines philosophischen Nachvollzugs und damit einer philosophischen Auseinandersetzung“²¹⁴ entzieht. Ganz im Gegensatz dazu kann der Ort der Auseinandersetzung darüber, was denn nun Dialektik ihrem Wesen nach sei, und in welchem Verhältnis sie zur Wirklichkeit, bzw. umgekehrt, das Verhältnis der philosophischen Betrachtung zur Wirklichkeit, nur die Philosophie selbst sein, wenn wir dem weiter oben

211 *KdV* 284

212 Vgl. für den gesamten folgenden Absatz *KdV* 370ff

213 Nach einer Vorlesungsmitschrift zu Kampits' Vorlesung: „Einführung in die Gegenwartsphilosophie: Jean-Paul Sartre“ an der Universität Wien, gehalten im WS 2001/2002

214 Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, 244

entwickelten Begriff von Dogmatismus gerecht werden wollen. Ich würde also weniger von einer Auflösung der philosophischen Fragen in der Philosophie der Praxis²¹⁵ sprechen, als vielmehr davon, dass Sartre – und das bildet auch schon mein bescheidenes Fazit - durch seine philosophische Erörterung der Dialektik diese einem philosophischen Fragen erst wieder zugänglich gemacht hat, indem er die Frage nach Sinn und Grenzen einer dialektischen Vernunft überhaupt stellt.

In jedem Fall ist aber Kampits zuzustimmen, wenn er meint, dass die „ethisch geprägte Forderung nach der Anerkennung des Anderen“²¹⁶, die sich aus SN ergebe, in der Kritik transformiert werde zur Frage der Anerkennung meiner Freiheit durch die *Anderen* (im Plural) und umgekehrt. Sartres KdV sei also so zu interpretieren, dass

„die Hinwendung zum Marxismus bzw. die Konkretisierung des sicherlich ontologisch-formal oder abstrakt zu verstehenden Existenzbegriffes durch die Einbeziehung der Materie [...] aus eben diesem transzendental-ontologischen Ansatz hervorgehen könnte.“²¹⁷

215 Vgl. Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*

216 Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, 245

217 Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, 244f

Zusammenfassung zu Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft*

In der *Kritik der dialektischen Vernunft* bestimmt Sartre den Menschen als Wesen, dass zur Materie immer schon in einem praktisch-inerten Verhältnis steht. Unter diesem „Verweis auf den Menschen als agierendes Individuum“, der in der Praxis der Materie bearbeitend gegenübersteht, bleibt die proto-kantianische²¹⁸ Aufgabe der Selbstverortung der dialektischen Vernunft als Bestimmung ihrer Grenzen und Möglichkeiten. Dieses „Sichselbstverstehen“ der dialektischen Vernunft kann nur als „Begründung der sozialen und historischen Strukturen eben dieses praktischen Subjekts“²¹⁹ erfolgen. Die dialektische Vernunft ist in dem Sinne transzendental zu nennen, als sie voraus gesetzt werden muss, wenn es eine Intelligibilität gibt, die die Gesetze der Geschichte erkennen könne, so Sartre. Diese Gesetze sind nun - in einer Bewegung vom „orthodoxen“ dialektischen Materialismus weg - nicht mechanistisch im Sinne einer strikten Basis-Überbau-Relation zu verstehen, sondern, gerade erst zu erweisen, und dies unter Beibehaltung der menschlichen Freiheit. Gerade letzteres macht aber die Eigenart von Sartres Marxismus aus.

Sartres KdV ist, nicht ganz zu Unrecht, als Antwort auf Merleau-Pontys „Die Abenteuer der Dialektik“ verstanden worden. Dort bezieht sich dieser auf Trotzki's Naturalismus, dieser sei im Kern „eine Philosophie, die unbestimmt genug ist, um die allerverschiedensten moralischen Überbauten zu tragen.“²²⁰ Das Problem bei diesem einfachen „naturalistischen“ Basis-Überbau-'Mechanismus'“ sei nämlich, so Merleau-Ponty, dass sowohl der absolute Determinismus als auch der Humanismus ableitbar wäre.

„Wenn unser Denken 'einschließlich des dialektischen Denkens, ... nur eine der Ausdrucksformen der sich bewegenden Materie' ist, dann erhält der ganze menschliche Bereich die Festigkeit von Naturdingen, und die [...] Persönlichkeiten verlieren den Charakter der Notwendigkeiten, um zu Bestandteilen der Welt zu werden.“²²¹

Sartres wesentliche Neuerung bildet nun der Terminus „Totalisierung“, der an Stelle der dreistufigen Entwicklung „These-Antithese-Synthese“²²² tritt und die immer schon dialektische Vermittlung bezeichnet. Dabei bildet der das Sein-für-Andere ablösende Begriff der „Vermittlung“

218 Zum Vorwurf bzw. zur Frage ob Sartre als Transzendentalphilosoph interpretiert werden könne oder müsse, siehe Hartmann, *Sartres Sozialphilosophie*, bes. 8 u. 190f.

219 Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, 254

220 Vgl. Maurice Merleau-Ponty, [1955] *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968, 90f

221 Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, 91

222 Siehe auch das Streitgespräch zu „Existentialismus und Marxismus“, wo Sartre gegenüber Engels' Gesetzen auf Distanz geht. „[...] zum Beispiel die Negation der Negation, die zur Affirmation wird. Negation der Negation ergibt nur innerhalb einer Totalisierung Affirmation.“ Jean-Paul Sartre, [1962] *Existentialismus und Marxismus*, Übers. Elisabeth Schneider, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1965, 22. Am Ende desselben Vortrages meint Sartre noch: „Manche Marxisten bekennen sich zur Dialektik der Natur, weil sie die Theologie abschaffen wollen“ und nennt diese Auffassung von Dialektik als Eigenschaft der Materie selbst „eine neue Theologie“: ebd. 39

der Materie durch den Menschen die wesentliche Grundlage, die gegenüber SN insofern abweicht, als sie die Verbindung der Menschen untereinander durch die Arbeit annimmt. In *Das Sein und das Nichts* hatte Sartre ja alle Wesensbestimmung des Menschen außer seiner Freiheit abgelehnt und den Menschen durch als durch seinen Entwurf gekennzeichnet bestimmt. Sartre schließt an diese Verwirklichung des Einzelnen in den Projekten an und rückt in der *Kritik der dialektischen Vernunft* die Beziehungen zum Anderen (und zum vermittelnden Dritten) in den Vordergrund. Dies stellt eine Modifikation der „abstrakten“ und absoluten, „ontologischen“ Freiheit dar, wie sie vor allem durch seinen Vortrag „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“ bekannt wurde, in denen Sartre seine Thesen zur Freiheit pointiert, um nicht zu sagen: überspitzt²²³, ausführte. Wenn Sartre die Freiheit in der KdV auch nicht aufgibt, so werden gerade die Einschränkungen der privaten Freiheit des Menschen durch seine Verortung in Situation sichtbar. Sartre bestimmt den Menschen immer von seiner Verbindung zum Anderen her, in der der Mensch auch er selbst immer ein Anderer ist. Insofern - der Vergleich sei mir gestattet – klingt in Sartres Formulierung die Hegelsche Subjektconstitution an, der das Fürsichsein als dasjenige bestimmt hatte, das indem es sein Fürsichsein im Anderen als sein eigenes Fürsichsein erkennt, dieses im anderen aufhebt.

Schlussendlich erscheint die Entfremdung als jener Zusammenhang, der die einzelnen Individuen untereinander als frei handelnde konstituiert, die aber ihrerseits nichtsdestotrotz eine Form der Subordination oder Unterordnung hervorrufen, die durch Praxis ebenso sozial erzeugt wie auch tradiert wird: Die „freie Isoliertheit“ der Subjekte in der Serie erlaubt es ihnen nicht, sich gemeinsam als Klasse zu vereinigen, sie „erweist sich [ergänze: für den Einzelnen] als *Unmöglichkeit, mit seiner Klasse solidarisch zu bleiben*“²²⁴. Sartre transformiert den Mangel, der in SN noch als Seinsmangel den Grund für das Für-Sich-Sein lieferte hin auf den Menschen als Praxis, die sein Verhältnis zur Materie bestimmt:

„Man unterstelle uns vor allem nicht die Behauptung, dass der Mensch in allen Situationen frei sei, wie es die Stoiker behaupten. Wir wollen das Gegenteil sagen: nämlich dass alle Menschen Sklaven sind, insofern sich ihre Lebenserfahrung im praktisch-inerten Feld abspielt und zwar in genau dem Maße, wie dieses Feld ursprünglich durch den Mangel bedingt wird.“²²⁵

223 Hartmann spricht von „kantianisierender“ Darstellung von Sartres Ideen, vgl. Klaus Hartmann, *Sartres Sozialphilosophie*. Eine Untersuchung zur Critique de la raison dialectique I, Berlin: de Gruyter 1966, 39

224 KdV 354

225 KdV 354

Das Sein und das Nichts

Ausblick

Im Folgenden möchte ich einige grundlegende Fragestellungen aus *Das Sein und das Nichts* behandeln. Meine Ausführungen konzentrieren sich zunächst auf die einleitenden Passagen, die die Frage nach dem Sein vom cartesianischen Cogito aus stellen, um so den Solipsismus zu überwinden. Dabei wird klar werden, dass für Sartre der Vorrang der alltäglichen Erfahrung gegenüber dem philosophischen Fragen zurücktritt, wenn er festhält, dass niemand wirklich Solipsist sein kann. Ich hatte ja die Entwicklung von SN zur *Kritik der dialektischen Vernunft* als Transformation der Frage nach dem Anderen (SN, besonders letztes Kapitel) zur Frage nach den durch die Materie vermittelten Anderen (KdV) beschrieben. Dazu gilt es zunächst, Sartres Begriff des Für-sich als Seinsmangel zu untersuchen:

Die Besichtigung der Sartreschen Voraussetzungen der Sartreschen Ontologie mündet in die Frage nach seinem Atheismus, den ich an Hand der in SN entwickelten Ablehnung Hegels Begriff des Geistes als „An-und-für-sich“ untersuche, und der für den Hegel-Bezug in Sartre eine der zentralen Eckpfeiler darstellt: Denn gerade wo Sartre in seinem frenetischen Bemühen von Hegels Spekulation abzukommen versucht, bleibt er doch jederzeit seiner Terminologie verhaftet. Wenn auch die veränderte Schreibweise (Ansichsein bei Hegel, An-sich) auf den veränderten Sartreschen Kontext verweisen, so sind es zuallererst doch Hegelsche Termini. Inwiefern Sartres Ontologie sich also zureichend als Zurückweisung Hegels Systematik beschreiben lässt, und ob diese „Emanzipation“ gelungen ist, gilt es zu untersuchen.

Drittens wende ich mich Sartres prominenten Ausführungen über den Blick zu, indem der Andere mich zum Objekt macht, während doch mein Selbstbild wesentlich vom Anderen abhängt. Das Blick-Kapitel ist nicht nur auf Grund seiner interessanten bei der alltäglichen Wahrnehmung ansetzenden Sprachlichkeit bemerkenswert, sondern bildet vielmehr für Sartre das Zentrum seiner Betrachtungen meines „Für-Andere-Seins“. Gerade im Blick zeigt sich meine ontologische Abhängigkeit vom Anderen, wie auch der Umstand, dass der Blick meine Seinsweise transformiert, wenn ich mir des Anderen bewusst werde. Das Sein-für-Andere wird daher, viertens, den Schlüsselbegriff bilden, der auf der Ebene der Ontologie meine Angewiesenheit auf den Anderen als primäre Struktur meines (nicht-thetischen) Bewusstsein aufzeigt.

Einleitung

In seinem „Versuch einer phänomenologischen Ontologie“, so der Untertitel Sartres 1943 publizierten Werkes, versucht er innerhalb einer cartesischen Fragestellung am Vorrang der Erfahrung vor der philosophischen Untersuchung festzuhalten.

Sartres Vorgehen an dieser Stelle ist es, einen „ontologische[n] Beweis“²²⁶ zu liefern und damit, in einer Art eidetischer Reduktion im Sinne Husserls zu versuchen, das „Sein des Phänomens“ vom Cogito selbst herzuleiten, oder aber: das Sein des Phänomens erst zu erweisen. Wofür man sich hier entscheidet, hängt meines Erachtens wesentlich von der Interpretation ab.²²⁷

Wenn es für Sartre zwar letztlich evident ist, dass wir, im Sinne Heideggers Zuhandenheit, immer schon bei den Dingen sind -- Sartre versucht dennoch mit einiger argumentativer Anstrengung die „Klippe des Solipismus“²²⁸, also das „esse est percipi“²²⁹ Berkeleys zu überwinden. Sartres erste Frage ist die nach dem „Sein des Erscheinens“²³⁰, nach der Natur des Phänomens Er schließt an die eidetische Reduktion Husserls und Heideggers „Dasein“ an; letzteres ist definiert als „ein Sein, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“²³¹. Somit stellt sich die Frage nach dem ontologischen Status dessen, was mir erscheint. Mit Hegel könnte man diese Frage auch als die Frage nach der Selbstgewissheit eines die Objekte reflektierenden Selbstbewusstseins formulieren. Die Frage: „Warum gibt es Sein?“ wird Sartre nun als Scheinfrage entlarven, denn nur ein Für-sich, das ja „interrogativ“²³² ist, kann diese Frage überhaupt stellen. Es setzt das Sein voraus. Sartre stellt die Frage nach dem Sein vom Für-sich-Sein selbst her:

„Es gibt sein, weil das Für-sich so ist, daß es Sein gibt.“²³³

Interessant ist hier die Parallele zu Hegel, bei dem das Selbstbewusstsein ja als „wirklichkeitserzeugendes“ verstanden muss – sowohl Hegel als auch Sartre befragen die Sphäre der Objektivität der Außenwelt vom Subjekt aus. Dass die Erscheinung nicht einfach auf das – stofflich verstandene – Objekt zurückgeführt werden kann, ist für Sartre klar, denn das käme mit

226 Kristana Arp, *The Bonds of Freedom. Simone de Beauvoir's Existential Ethics*. Chicago u. La Salle, Illinois: Open Court 2001, 52

227 Anm. C.L. siehe den Abschnitt der vorliegenden Arbeit zu Sartre: „Ist die dialektische Vernunft 'transzendental'?“

228 SN 408ff

229 SN, 17ff

230 SN, 13

231 SN 164, vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer: Tübingen 192006, §4 „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht.“

232 SN 1058

233 SN 1059

Nietzsche gesprochen, der Konstruktion einer Hinterwelt „hinter“ den Phänomenen selbst gleich. Sartres versteht sein Werk als Phänomenologie, die das Phänomen als Phänomen ernst nimmt, anstatt es auf etwas anderes zurückzuführen. Damit wird aber die Frage nach der Beschaffenheit des - von Sartre hier Objekt genannten - Sein aufgeworfen:

„Das Objekt verweist nicht auf das Sein wie eine Bedeutung. Es wäre zum Beispiel unmöglich, das Sein als eine *Anwesenheit* zu definieren - da ja auch die *Abwesenheit* das Sein enthüllt, da nicht *da* sein ja immer noch sein ist. Das Objekt besitzt nicht das Sein noch irgendeine Art von Beziehung. Es *ist*, das ist die einzige Art, seine Seinsweise zu definieren; denn das Objekt verdeckt nicht das Sein, enthüllt es aber auch nicht [...] denn es wäre müßig, gewisse Quantitäten des Existierenden beiseite zu lassen, um hinter ihnen das Sein zu finden [...]“²³⁴

Sartre plädiert hier für die Irreduzibilität des Phänomens auf eine transphänomenale Sphäre des Objekts, ohne dabei den Bezug eines - sich verstehend verhaltenden -Subjekts auf die Objektivität zu verleugnen. Wenn er auch mit Husserl übereinstimmt, dass in der eidetischen Reduktion²³⁵ jederzeit vom Seienden auf ein Sein schließen, oder wie Sartre sagt „das konkrete Phänomen jederzeit auf sein Wesen hin überschreiten“ könne, so bedarf dieser Schluss Sartre zu Folge doch einer Begründung. Das, was sich uns alltäglich als Phänomen enthüllt, ist uns *irgendwie* gegeben, doch ob der Schluss auf „Sein des Erscheinenden“ gültig ist, in den Worten Sartres, ob „das so erreichte Seinsphänomen mit dem Sein der Phänomene identisch (ist)“²³⁶, das wäre die Vorfrage einer jeden Ontologie. So können wir die Frage nach dem „Sein des Erscheinens“ besser verstehen, die Frage lautet: worin besteht denn nun die Transphänomenalität des erkannten Objekts? Die im Titel *Das Sein und das Nichts* anklingende grundlegende Frage lautet, ob wir die Summe dessen, worauf wir in unseren Erfahrungen Bezug nehmen können, „Sein“ nennen dürfen. Was wäre dann aber der Ursprung des Nichts?

Auch hier nimmt Sartre wiederum Anleihen bei Heideggers „In-der-Welt-Sein“, dazu müssen wir aber zunächst einen Blick auf Sartres Formulierung des Für-Sich-Seins legen: Sartre bestimmt das Für-Sich-Sein als dasjenige Sein, durch welches das Nichts in die Welt²³⁷ kommt.

Für Sartre ist jede Form von Reflexion immer schon der eigentlichen Handlung nachgeordnet, in der Handlung „reflektieren“ wir nicht, sondern sind, wie seine Analysen des Blicks²³⁸ zeigen als BetrachterInnen *im Betrachteten* selbst. Weil er aber den phänomenologischen Anspruch besitzt, die Komplexität des Phänomens in der Philosophie einzuholen, nimmt er den Ausgang nicht beim reflektierten Bewusstsein, sondern beim nicht-thetischen Bewusstsein bzw. präreflexiven Cogito:

234 SN 15

235 Vgl. SN 15

236 SN 14

237 Vgl. z.B. Kristina Arp, *The Bonds of Freedom*, 53

238 Siehe SN 457ff

„Denn das präreflexive Bewußtsein ist Bewußtsein (von) sich. Und eben diesen Begriff Sich muß man untersuchen, denn er definiert das Sein des Bewußtseins selbst.“²³⁹

Sartres Untersuchung des präreflexiven Phänomens will die Phänomene *als Phänomene* beschreiben und nicht als etwas ansehen, das sich auf eine „dahinter“ (vgl. Nietzsche) liegende Welt reduzieren ließe. Sartre entwickelt den Begriff des Für-Sich-Seins anhand des Beispiels eines Kellners, der wegen seiner - von Sartre ontologisch genannten - Freiheit, nicht gezwungen ist, am Morgen aufzustehen, zur Arbeit zu gehen etc. Dennoch versucht dieser, Kellner²⁴⁰ zu *sein*; Sartres Argumentation zielt aber gerade darauf ab, dass er nur Kellner *sein* kann *im Modus*²⁴¹ *es nicht zu sein*. Sartre spricht auch davon, dass der Kellner spielt, Kellner zu sein, indem er so tut als wäre er überaus aufmerksam, höflich, zuvorkommend²⁴² etc. Dass der Kellner eben aber nur so tut, als wäre er überaus aufmerksam, ist kein Zufall oder Charakterschwäche, sondern liegt in der Natur des Für-sich begründet

„In diesem Sinn müssen wir uns sein machen, was wir sind“²⁴³.

Denn zu *sein, was es ist*, bleibt dem An-sich-Sein vorenthalten, und wir sind zwar An-sich-Sein insofern wir Körper in Situation sind, zugleich aber Für-sich-Seiende, und deshalb frei. Genau darin liegt aber die Möglichkeit der Unaufrichtigkeit: Nur insofern das Dasein²⁴⁴ sein kann, was es nicht ist²⁴⁵ ist die Unaufrichtigkeit möglich, die darin besteht sich vorzumachen, etwas zu sein, es aber eigentlich nicht zu *sein*. Auch die Ehrlichkeit ist unaufrichtig, weil der sie vorgebende Mensch so tut, als könne er auf der Ebene des An-sich-Sein, „wirklich“ ehrlich sein: Tatsächlich kann er es eben nur vorgeben, nicht aber *sein*. Aufrichtig zu sein gibt vor zu sein, was man ist, und auszublenden, dass man niemals das ist, was man sein will, Sartre formuliert eleganter: „die Aufrichtigkeit will [...] in das Sein fliehen, die Unaufrichtigkeit flieht vor dem Sein [...]“²⁴⁶

Wenn ich bin, was ich bin, kann ich Sartre zu Folge nicht frei sein, denn die menschliche-Realität ist gerade dadurch definiert, sein zu können, was sie nicht ist²⁴⁷: Für Sartre ist der Bereich des An-sich-Sein durch das Identitätsprinzip bestimmt:

„Die Ehrlichkeit bietet sich nämlich als eine Forderung dar und ist infolgedessen kein *Zustand*. Welches Ideal soll damit erreicht werden? Der Mensch soll *für sich selbst* nur das sein, was er *ist*, kurz, er soll voll und einzig das sein, was er *ist*. Aber ist das nicht genau die Definition des

239 SN 168

240 Vgl. SN 139ff

241 Vgl. z.B. SN 159

242 SN 139

243 SN 139

244 Anm. C.L. Dasein wird von Sartre übersetzt mit *réalité humaine*: Da Sartres Begriff erheblich von Heideggers

Dasein abweicht, übersetzt Traugott König mit „menschliche-Realität“. Vgl. Traugott König, „Zur Neuübersetzung“, in: SN, 1073ff

245 SN 139

246 SN 158

247 SN 139

An-sich – oder, wenn man lieber will, das Identitätsprinzip? Heißt das Sein der Dinge als Ideal setzen nicht zugeben, daß dieses Sein nicht der menschlichen-Realität zugehört und daß das Identitätsprinzip keineswegs ein allgemein universales Axiom ist, sondern nur ein synthetisches Prinzip, das eine bloße regionale Allgemeinheit genießt?²⁴⁸

Sartre unterscheidet die Sphäre des An-sich-Seins (des mit sich selbst identischen) von jener, spezifisch menschlichen, Art und Weise sein zu können, was man nicht ist, die er Für-Sich-Sein (*être pour-soi*) nennt. Das Für-Sich-Sein wird bestimmt als Mangel an Sein, wie Sartre in seinen Analysen des Wertes zeigt²⁴⁹. Es besteht in der Negation/Nichtung eines bestimmten An-sich-Sein, es existiert nur in Form des vom An-sich „geliehenen Seins“:

„Das Für-sich kann die Nichtung nicht aufrechterhalten, ohne sich selbst als Seinsmangel zu bestimmen. Das bedeutet, daß die Nichtung nicht mit einer bloßen Einführung des Leeren in das Bewußtsein zusammenfällt. Nicht ein äußeres Sein hat das Ansichsein aus dem Bewußtsein vertrieben, sondern das Für-sich bestimmt sich fortwährend selbst dazu, das An-sich *nicht zu sein*. Das bedeutet, daß es sich selbst nur vom An-sich her und gegen das An-sich begründen kann. So stellt die Nichtung als Seinsnichtung die ursprüngliche Verbindung zwischen dem Sein des Für-sich und dem Sein des An-sich dar.“²⁵⁰

Es ist das Für-Sich-Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt²⁵¹, indem es die Nichtung in die geschlossene Identität des An-sich einführt. Sartre nennt das Für-sich den Seinsgrund des Nichts, man könnte auch vom *geborgten* Sein des Für-sich sprechen. Sartre nimmt eine ontologischen Vermittlungszusammenhang von An-sich und Für-sich an, den er in seinem „Metaphysischen Aperçus“²⁵², so der Titel des letzten Kapitels in SN, ausführt: Das Verhältnis zwischen An-sich und Für-sich sei dadurch definiert, dass es „durch eine synthetische Verbindung vereinigt ist, die nichts anderes ist als das Für-sich selbst“²⁵³.

Man gestatte mir einen kurzen Exkurs, um eine zunächst erstaunliche Parallele Sartres zu Kant²⁵⁴ aufzuzeigen: Bei Kant muss ja im *mundus intelligibilis* das Ding an sich mit den Dingen für uns verbunden sein, wenn wir davon affiziert werden können.²⁵⁵ So meint Kant über den Raum als reine Anschauungsform der Vernunft (man ergänze für unseren Zusammenhang: des einzelnen Subjektes, das immer schon bei den Dingen sein muss, um Erkenntnis erst zu ermöglichen):

„Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden. Gehen wir von der *subjectiven* Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so

248 SN 138

249 Vgl. 1068 sowie das Kapitel „Das Für-sich und das Sein des Wertes, SN 181ff

250 SN 182f, kursiv im Original

251 Vgl. SN 1066

252 SN 1055

253 SN 1055

254 Die Formulierung ist, wenn sie dort auch etwas anderes bezeichnet entlehnt von: Peter Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, 246

255 Gerhard Gotz. *Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Vorlesung, gehalten im Sommersemester 2009

bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädicat wird den Dingen nur in so fern beigelegt, als sie *uns* erscheinen, d.i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine nothwendige Bedingung aller Verhältnisse, darin Gegenstände als außer uns angeschauet werden, und wenn man von diesen Gegenständen abstrahirt, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt.²⁵⁶

Mit dieser transzendentalen Annahme einer Verbindung von An-sich und Für-sich steht Sartre in erstaunlicher Nähe zu Kant, der ja Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis seinerseits als, wenn auch transzendente, Strukturen *meiner* Vernunft untersucht. Für Kant ist die transzendente Anschauungsform Raum „kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen“ werden könne, sondern, wie Kant festhält, „diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich“²⁵⁷. Wenn Kant hier auf die „subjektive Bedingung der Sinnlichkeit“ verweist, dann könnten wir bereits hier einen Anschlusspunkt für Sartre finden, der freilich die Fragestellung nach der Existenz der Gegenstände außer mir radikalisiert, wenn er diese tatsächlich vom vereinzeltten Cogito stellt, und nicht, wie Kant, in einer von jeder Gegenständlichkeit gereinigten, abstrakten und vor allem: allgemeinen „reinen“ Vernunft, die ihren Gegenstand in der reinen Anschauung konstruiert. Dass diese Parallele nicht so weit her geholt ist, wie es zunächst den Anschein haben mag, sei durch den Hinweis belegt, dass sich sowohl Kant²⁵⁸ als auch Sartre das Problem von Berkeleys „esse est percipi“ her aufzäumen. Beide nehmen die grundlegende Verbindung zu den Gegenständen als konstitutive Bedingung jeder Erkenntnis von Gegenständen an: Während aber für Kant die Allgemeinheit der Vernunft anhand der Geometrie demonstriert, verortet Sartre die Verbindung von An-sich und Für-sich im Für-sich-Sein in der Sphäre des einzelnen Subjekts selbst. Ohne Sartre hier zum Transzendentalphilosophen zu titulieren zu wollen, steht er doch in seiner Fragestellung zutiefst in der philosophischen Tradition.

„Die ursprüngliche Anwesenheit des Für-sich ist Anwesenheit beim Sein.“²⁵⁹

Die grundlegende Verbindung vom An-sich mit dem Für-sich, die also im Für-sich selbst liegt, weil es Anwesenheit bei den Dingen ist²⁶⁰, ist für Sartre die Bedingung der Möglichkeit von Ontologie. Bei einer Messung, wird der Abstand nur insofern *gesetzt*, als es einen Menschen gibt, der die Grenzen absteckt und ermisst. Zur Parallele zu Kant sei noch bemerkt, dass für diesen eine Definition dadurch bestimmt ist, „einen Begriff innerhalb seiner Grenzen ab[zu]stecken“²⁶¹. Auch Sartres Beispiel des halb vollen Mondes²⁶² zielt darauf ab, dass es einen Menschen braucht, um den

256 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 42f

257 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 38 (Hervorhebung C.L.)

258 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 71

259 SN 337

260 Vgl. ebd. 337ff

261 Vgl Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 755

262 SN 184

Mond als halb voll zu erkennen, weil er ihn auf seine Ganzheit (seine *Totalität*) hin überschreitet (*transzendiert*)²⁶³. Die grundlegende Neuerung Sartres an dieser Stelle ist natürlich die Einführung des Nichts als Struktur der vereinzelt menschlichen Subjektivität (dem Für-sich-Sein) selbst:

„Das Für-sich hat keine andere Realität, als die Nichtung des Seins zu sein.“²⁶⁴

Es ist also der Mensch (in der Terminologie Sartres: das Für-sich), der den Mangel an Sein konstatiert; der Seinsmangel²⁶⁵ kann nirgendwo aus dem Sein selbst, das ja mit sich selbst identisch ist, extrahiert werden.²⁶⁶ Das Für-Sich-Sein hat die Form des „entliehenen Seins“²⁶⁷, seine Seinsweise ist in grammatikalischer Hinsicht passiv: das Nichts „wird geseint“ (*est ete*)²⁶⁸. Spezifische Seinsweisen des Für-sich nennt Sartre Negativitäten²⁶⁹. Das Für-Sich-Sein ist „Grund seiner selbst [als] Auftauchen der Negation“²⁷⁰, insofern es sein eigenes selbst, das *sich*, nichtet. Es nichtet eben genau sein eigenes An-sich-Sein-Sein: Der Ursprung des Für-sich ist, um es zusammen fassend festzuhalten, der Seinsmangel des Für-sich, das Nichtung ist und dem An-sich-Sein gegenüber steht, welches seinerseits durch Dichte und Identität mit sich selbst ausgezeichnet ist.

„Das Für-sich ist nichts anderes als die reine Nichtung des An-sich; es ist wie ein Seinsloch innerhalb des Seins.“²⁷¹

Die Unmöglichkeit von Gott als An-und-für-sich

Sartres Ablehnung Hegels zeigt sich an Hand seiner Ablehnung einer Beobachterperspektive²⁷²: Es gibt keine Synthese im Sinne der Hegelschen Dialektik, da es kein Wesen gibt, das An und Für-sich entgegensetzen könnte.²⁷³ Für-sich und An-sich stehen sich nicht gegenüber oder gar entgegen, denn ein solches Entgegensetzen verlangte ein Wesen, das diese beiden Seinsformen totalisiert: Ein solches Wesen, Gott, wäre nach Sartre dadurch gekennzeichnet, gleichzeitig *das zu sein was es ist*, an sich, und gleichzeitig *für sich*, indem es in seinen Entwürfen als freies fortbesteht, wo doch bei der Erschaffung der Welt eine freie Entscheidung getroffen hat²⁷⁴. Sartres Schlussfolgerung lautet

263 SN 184, Anm. C.L. Sartres Terminologie hier in Klammern und kursiv gesetzt

264 SN 1056

265 SN 182

266 Vgl. insbesondere SN 184f

267 SN 80

268 SN 80

269 SN 78

270 SN 188

271 SN 1055f

272 Vgl. dazu den Abschnitt zu Hegel „Die Rolle der Begierde für die Erlangung der Gewissheit in der Konstitution des Subjekts“ der vorliegenden Arbeit

273 Vgl. Fußnote Sartres in SN 183f

274 Vgl. SN 191

daher konsequenterweise, dass wenn für die Menschen „das Ziel ihres Suchens das Sein ist“²⁷⁵ dieser Versuch sich den Dingen auf der Ebene des An-sich annähern zu wollen ist, immer ein unaufrichtiger bleiben muss, weil der Mensch die Gewissheit dieser Einsicht verdrängen müsse, wollte er auf der Ebene des *ens „causa sui“* existieren.²⁷⁶ Pointiert formuliert: Es gibt kein An-und-Für-sich sein und man kann nicht, wie Hegel es tue, eine Außen-Beobachterperspektive einnehmen.

Gegenüber Hegel betont Sartre, dass das Bewusstsein nicht auf die Ebene der These reduziert werden darf: Sartre spricht daher vom nicht-thetischen Bewusstsein, in der wir uns in der gewöhnlichen Aufmerksamkeit befinden, das in Termini der Erkenntnis nicht hinreichend beschrieben werden kann. Ein *An-und-für-sich* wäre ein Bewusstsein, das Sein und Nichts entgegensetzen kann, ein solches Wesen, das gleichzeitig frei ist und in seinen Entwürfen vollständig aufgehoben ist, indem es diese Entwürfe *ist*.²⁷⁷ Dies ist Sartre zu Folge nicht möglich.

„Der Blick Gottes ist die Zuspitzung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses von Sartres Interpretation der zwischenmenschlichen Beziehungen. In diesem Sinne ist Gott der Grenzbegriff der Andersheit.“²⁷⁸

Während das Für-Sich-Sein durch den Seinsmangel ausgezeichnet ist, verweist Sartres Konzeption des Entwurfs auf die Transzendenz: insofern der Mensch ist, wozu er sich macht²⁷⁹, ist er für seinen Entwurf (der seinerseits auf einen „Initialentwurf“ verweist) radikal verantwortlich, und er ist frei. Die „radikale Hoffnungslosigkeit“ die daraus folgt, gelte es anzunehmen, wollen wir nicht „den Menschen opfern, um die *causa sui* auftauchen zu lassen“²⁸⁰.

Die Verbindung zum Anderen: Sartre zur Herr-Knecht-Dialektik

Ich hatte oben festgestellt, dass Sartres Philosophie Ausgang beim Konkreten nimmt, das bedeutet im Kontext der Frage nach der Evidenz des Anderen:

„Eine solche Theorie muss keinen Beweis der Existenz bringen, ein besseres Argument gegen den Solipsismus als die anderen. Wenn nämlich der Solipsismus verworfen werden muß, so kann das nur sein, weil er unmöglich ist oder, wenn man lieber will, weil niemand wirklich Solipsist ist.“²⁸¹

Die Existenz des Anderen zu bezweifeln ist Sartre zu Folge eine hypothetische Spekulation. Die

275 SN 1070f

276 Vgl. SN 1070f

277 Vgl. SN 423

278 SN 453

279 Jean-Paul Sartre, „Der Existentialismus ist ein Humanismus“, in: Ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*. (=Philosophische Schriften 4), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002, 151

280 SN 1070

281 SN 453

Philosophie müsse der cartesianischen Gewissheit der unmittelbaren Evidenz der Existenz des Anderen Rechnung tragen. Sartres Forderung lautet folgerichtig, dass die Existenz des Anderen keine „Wahrscheinlichkeit sein darf“²⁸². An anderer Stelle untersucht er die Struktur meines Für-Andere-Seins vom Für-sich her und nennt die Frage „Warum gibt es andere?“ eine metaphysische Frage.²⁸³ Sartre unterscheidet sein Projekt als Ontologie [...] „als die Explizierung der Seinstrukturen des als Totalität aufgefaßten Existierenden“²⁸⁴, möchte in ihrer also unserer konkreten alltäglichen Erfahrung Rechnung tragen, in der wir die Existenz anderer nicht leugnen – diese „Infragestellung der Existenz des Existierenden“²⁸⁵ nennt Sartre Metaphysik.

Gegenüber Hegel hält Sartre an der Unüberwindlichkeit zweier Bewusstseine voneinander fest, er nennt sie „jene prinzipielle Unterschiedenheit zwischen dem Anderen und mir selbst“: Vom Anderen trennt mich eine Barriere die verhindert, dass ich mit meinem Bewusstsein ins oder zum Bewusstsein des Anderen gelangen kann. Genauer gesagt spricht Sartre von der „Interiorität“²⁸⁶ als jener Seite des Bewusstseins, in der ich meine Erfahrung mache, in der ich existiere.

Diese Interiorität ist im präreflexiven Cogito angesiedelt - und diese *bin* ich in der alltäglichen Erfahrung. Hegels Kampf der Bewusstseine²⁸⁷ müsse verstanden werden „als das Bemühen des Einzelnen sein Selbstgewissheit in Wahrheit zu verwandeln.“²⁸⁸ Doch dies sei nur zu erreichen, wenn ich für den Anderen Gegenstand werde, so wie er für mich Gegenstand für mein Bewusstsein wird. Sartre stößt sich eben gerade an Hegels Ausgang bei der Erkenntnis:

„Anders gesagt, da wir wissen, daß ein Bewußtsein ist, bevor es erkannt wird, ist dann ein erkanntes Bewußtsein nicht total modifiziert, weil es erkannt wird?“²⁸⁹

Vor dem Hintergrund von Kojèves Begriff des „Kampfes“ in der Phänomenologie scheint Sartres Ausspruch „Das Wesen des Seins-für-Andere ist der Konflikt“ weniger wirsch und unvermittelt einsetzend aufzutreten, als es dies täte, wenn man Sartres Bezug zu Kojève ausblendet. Es ist gerade bei der PhG augenfällig, dass mitten in einem Werk, in dem es um die Entfaltung der Vernunft geht, ebenso plötzlich (und zwar nicht zufällig²⁹⁰) die Rede von „auf den Tod des Anderen gehen“ ist, also vom Schauplatz des erkannten Subjekts plötzlich zum im Kampf stehenden Subjekts gewechselt wird. Der Bezug zum Anderen ist, so Sartre, für die Bildung des Für-Sich-Seins wesentlich, dies

282 SN 453

283 SN 530

284 Ebd.

285 Ebd.

286 Vgl. SN 427

287 Vgl. SN 433

288 SN 433

289 SN 438

290 Vgl. im Kapitel über Hegel meinen Hinweis, dass die Formulierung „auf den Tod des Anderen gehen“ in der Jenaer Realphilosophie wortwörtlich mit der PhG übereinstimmt, Anm. CL

werde schon an Hegel sichtbar. Zur grundlegenden ontologischen Verbindung zum Anderen meint er:

„Denn der Andere ist ja nie diese empirische Persönlichkeit, die sich in meiner Erfahrung vorfindet: es ist das transzendente Subjekt, auf das diese Persönlichkeit von Natur aus verweist. So ist das eigentliche Problem der Verbindung der transzendentalen Subjekte jenseits der Erfahrung.“²⁹¹

Offensichtlich betont Sartre mit Hegel die, erkenntnistheoretisch gemeinte, Angewiesenheit auf den Anderen (indem ich seinem Blick unterworfen bin, bin ich immer schon dem Urteil des Anderen unterworfen, vgl. dazu weiter unten das Kapitel über den Blick), während er zugleich daran festhält, dass meine Beziehung zum Anderen grundlegend durch den Konflikt geprägt ist. Sartres Ausführungen in SN zeigen dieses Problem nun auf der Ebene der Ontologie auf: Ich bin vom Anderen durch einen Abgrund, ein Nichts, getrennt; und seine Bewertung der Hegelschen Dialektik fällt differenziert aus: Auch wenn Sartre den Grundgedanken der *Phänomenologie des Geistes*, nämlich das Zu-sich-Selbst-Kommen des Geistes im Durchgang durch die dialektische Entfaltung der Vernunft in der Erfahrung, durchstreicht, scheint er sich Hegels „auf den Tod des Anderen“ gehen²⁹² voll-inhaltlich anzuschließen – in seinen Analysen zum Solipsismus²⁹³ wird Sartres Erörterung der Möglichkeit eines ontologischen Beweises erst verständlich. Sein Streben lässt sich, unter der obigen Voraussetzung der Durchstreichung der spekulativen Identität, durchaus als Hegel *folgend* verstehen, wenn Sartre von der schroffen Feindlichkeit der einander gegenüber stehenden Subjekte spricht. Wie schon betont, scheint mir das wortwörtlich gleiche Auftreten der Formulierung „auf den Tod des Anderen“ gehen bei Hegel alles andere als Zufall zu sein – analog dazu kann im Sartreschen Werk die Bedeutung des Konflikts, den er das „Wesen des Sein für Andere“ nennt, nicht überschätzt werden. Während es für Sartre zur Zeit von „Das Sein und das Nichts“ keine wirkliche Überwindung des Abgrunds, der mich vom anderen trennt, gibt, wird Sartre in der *Kritik der dialektischen Vernunft* zwar diese Möglichkeit in der *group en fusion* untersuchen, andererseits grundsätzlich insofern weiterhin skeptisch bleiben, als diese Überwindung nur eine zeitlich beschränkte ist, die ihrerseits von Erstarrungs- oder Verfallserscheinungen bedroht ist.²⁹⁴

Für den Sartre des SN ist der Bezug zum Anderen eine Art *absolute Gewissheit*, durch ihn wird die Gewissheit (der Objekte) in der Erfahrung erst möglich. Im Sinne einer phänomenologischen Wendung zum Konkreten gelte es bei dieser stehen zu bleiben und sie eben gerade *nicht* in einer dialektischen Verklärung aufzuheben, um nicht zu sagen, aufzulösen. Wenn Sartre vom „Problem

291 SN 426

292 Sartre SN 431

293 SN 16f

294 Siehe dazu den der Kritik der dialektischen Vernunft gewidmeten Teil dieser Arbeit

der transzendentalen Verbindung der transzendentalen Subjekte jenseits der Erfahrung“ spricht, so kann damit nicht gemeint sein, Sartres Theorie vom Anderen transzendental-logisch aufzufassen. Vielmehr solle die Philosophie dieser unausweichlichen Evidenz des mir in der alltäglichen Erfahrung begegnenden Anderen Rechnung tragen.

„Auch ist gewiß, daß die Bedeutung „Anderer“ weder von der Erfahrung noch von einem anlässlich der Erfahrung gemachten Analogieschluß herkommen kann, sondern ganz im Gegenteil: im Licht des Begriffs der *Anderer* interpretiert sich die Erfahrung.“²⁹⁵

Man könnte Sartre den Vorwurf des Proto-Kantianismus bzw. der Transzendentalität der Verbindung zum Anderen machen: Ähnlich wie, bei Kant, das *Ding an sich* und das *Ding für uns* immer schon verbunden sein müssen, um Erkenntnis zuallererst zu ermöglichen, wird von Sartre eine Verbindung von mir zum Anderen angenommen. Sartre versucht nun, „diese Verbindung von Fürsich und Ansich als konkrete, ontologische Seinsbeziehung zu fundieren“²⁹⁶, indem mittels der Negation die Beziehung zum Ansich hergestellt werde. Diese „verneinte Identität“ des „Für-sich fügt dem Sein nichts hinzu, sondern ist nur das Nichts, das die Anwesenheit des Seins beim Fürsich realisiert“, so Krosigk.²⁹⁷ Sartre frage sich, ob das transzendente Subjekt Husserls auf den Anderen verweist, indem es den Anderen in transzendentaler Absicht *voraussetzt*.²⁹⁸ Gegenüber Husserl hält er am Vorrang der Erfahrung gegenüber der Erkenntnis²⁹⁹ fest, besteht aber darauf, dass „die Erkenntnis die der Andere von sich selbst gewinnt, nicht [...]“ mit jener zu vergleichen ist, „die ich davon gewinne.“ Die Erkenntnis lässt sich beschreiben als fundamentale Beziehung von An-sich-Sein zum Für-sich.³⁰⁰

Sartre unterscheidet Exteriorität, jene dem Anderen sich anbietende Äußerlichkeit meiner selbst, von der Interiorität des Bewusstseins, in der ich existiere. Ich kann den Anderen nicht so erkennen, wie ich mich selbst erkenne.³⁰¹ Dies wird im Abstoß an Hegel deutlich, wenn Sartre zu Hegels „Wahrheit der Gewissheit seiner selbst“ (so die Kapitelüberschrift in der PhG) festhält:

„Der große Antrieb für den Kampf der Bewußtseine ist das Bemühen jedes einzelnen, seine Selbstgewißheit in Wahrheit zu verwandeln. Und wir wissen, daß diese Wahrheit nur erreicht werden kann, insofern mein Bewußtsein für den Andern Gegenstand und zugleich der Andere Gegenstand mein Bewußtsein ist.“³⁰²

Die Dialektik der Bewußtseine verläuft anhand dem Streben des Einen, den Anderen zu negieren.

295 SN 426

296 Krosigk, *Philosophie und politische Aktion bei Jean Paul Sartre*. München: C.H. Beck 1969, 41

297 Krosigk, *Philosophie und politische Aktion*, 41

298 Vgl. SN 426

299 Vgl. SN 427

300 Krosigk, *Philosophie und politische Aktion*, 41

301 Vgl. SN 427

302 SN 433

„Hegels geniale Intuition ist hier , daß er mich in seinem Sein vom Anderen abhängig macht. Ich bin, sagt er, ein Für-Sich-Sein, das nur *durch einen Anderen* für sich ist“³⁰³

Die Nicht-Erschließbarkeit des Bewusstseins des Anderen, der Konflikt, aber auch die grundlegende Abhängigkeit meines Bewusstseins vom Bewusstsein des Anderen sind die wesentlichen Koordinaten für Sartres Verständnis von Hegel, das ja seinerseits von der Lektüre Kojèves und dessen Betonung des Kampfes geprägt ist. Er nennt diesen wesentlichen Zug des Daseins „Für-Andere-Sein“.

„[...] denn in meinem wesentlichen Sein bin ich vom wesentlichen Sein des Anderen abhängig, und statt daß man mein Sein für mich selbst meinem Sein für Andere entgegensetzen muß, erscheint das Für-Andere-Sein als eine[...] als eine notwendige Bedingung meines Fürmichseins.“³⁰⁴

Sartres Bewertung von Husserl konzentriert sich im Wesentlichen auf dessen Bestehen auf der Verbindung in der Erkenntnis, was Sartre zu Folge wiederum in den Solipsismus führen muss.³⁰⁵ Wenn wir von der „ontologischen“ Verbindung³⁰⁶ zum Anderen gesprochen haben, so scheint dies einer Begründung zu bedürfen. Im Hegels Herr-Knecht-Dialektik gewidmeten Abschnitt³⁰⁷ bringt es Sartre auf den Punkt:

„Die Bewußtseine sind in einer gegenseitigen Verschränkung ihres Seins direkt aufeinander bezogen. [...] So kann auch das Cogito selbst kein Ausgangspunkt für die Philosophie sein; es kann ja nur daraus entstehen, daß ich mir selbst als Individualität erscheine, und diese Erscheinung ist durch die Anerkennung des Anderen bedingt.“³⁰⁸

Sartre referiert das Hegelsche Kapitel der beiden einander im Konflikt gegenüber stehenden, feindlich gesinnten Bewusstseine, die sich wechselseitig am Anderen zu sich selbst kommen wollen/müssen/nicht können (weil ja, wie die existentialistische/anti-essentialistische Sichtweise hier impliziert, ein Zu-sich-Selbst-Kommen im Sinne der Erfüllung eines, wie auch immer bestimmten, Wesens unmöglich bleibt).

Der schroffe Gegensatz zum Anderen wird Sartres Beschäftigung mit Hegel am deutlichsten. Vereinfacht gesagt: Individualität lässt sich nur durch „reine Negation seiner gegenständlichen Weise“ herstellen, womit „die analytische Trennung von Leben und Bewusstsein (realisiert)“³⁰⁹ werde. Negation im Sinne von Hegel bedeutet aber die Wiederherstellung seiner selbst, die eine

303 SN 432, Hervorhebung C.L.

304 SN 433

305 Vgl. SN 429

306 Sartre nennt den „Bezug zum Anderen [...] eine Beziehung von Sein zu Sein, nicht von Erkenntnis zu Erkenntnis“ (SN 443)

307 SN 433

308 SN 430

309 SN 437

Infragestellung des Anderen ist, weil sie diesen als Ganzes betrifft, indem sie auf den Tod des Anderen geht und dabei die eigene Existenz aufs Spiel setzt. Wie Sartre richtig feststellt, ist dies bei Hegel nur ein Moment, das später aufgehoben wird, aber gerade diese, eben zitierte, Trennung von *Leben* und Bewusstsein ist es, die Sartre kritisiert. Denn für Hegel scheint es zu genügen, dass der Herr sein Leben aufs Spiel setzt, damit sich die *Wahrheit* im Bewusstsein entfalte und die die konkreten Lebensbedingungen limitierenden Umstände *aufhebt*.³¹⁰

Sartres Kritik stellt Hegels Ausgang beim Selbstbewusstsein in Frage: Das „conscience de soi“³¹¹ möchte ja zur Wahrheit der Gewissheit seiner selbst gelangen. Doch dieser Begriff des Selbst-Bewusstsein ist eben, was Sartre kritisiert, nämlich Hegels *erkenntnistheoretisch*³¹² gewandten Ausgang von einem „abstrakt“ verstandenen Bewusstsein als Instantiierung eines sich selbst durchsichtigen Geistes. Die „Wahrheit seiner Selbstgewißheit“ ist ein „allgemeines Selbstbewußtsein“³¹³ das der Herr im Knecht genauso erkennen würde, wie auch der Knecht im Herren, wenn nur das Für-Sich-Sein zu seiner Wahrheit käme.

Sartre wirft Hegel vor, dass dieser der Erkenntnis den Vorrang gegenüber der „konkreten“ Erfahrung einräume. Demgegenüber nimmt Sartre für sich in Anspruch, beim Konkreten selbst anzusetzen: seine Begriffe „präreflexives cogito“³¹⁴ und „nicht-thetisches Bewusstsein“ zeugen davon. Andererseits gibt es, wie schon die Überschrift dieses Kapitels impliziert, so etwas wie eine grundlegende Verbindung zum Anderen, mein Für-Sich-Sein ist wesentlich abhängig³¹⁵ von meinem „Für-Andere-Sein“, ja, in Hegels Herr-Knecht-Dialektik zeige sich eben deutlich, inwiefern dieses „Für-Andere-Sein“ eine notwendiges Moment meiner Subjektivität/meines Für-Sich-Sein/Bewusstseins ist.

Denn in der Herr-Knecht-Dialektik geht es um die „Anerkennung seines Seins“ durch die anderen und nicht um eine „abstrakte Wahrheit“³¹⁶, die das in den Kampf eintretende Selbstbewusstsein beanspruche. Hegel reduziere, so Sartre, das Bewusstsein auf die nackte Identität des Ich=Ich³¹⁷, die nur noch bestehe im „ich weiß, daß andere mich als sich selbst wissen“, wie Sartre Hegels 1809

310 Vgl. SN 437

311 Wie Traugott König in den Anmerkungen ausführt, wäre die korrekte Übersetzung ins Deutsche „Bewusstsein von sich“. Dies verwirft König jedoch zugunsten dem Hegelschen Terminus „Selbstbewusstsein“ an den Stellen, wo sich Sartre Hegel widmet.

312 Vgl. insbes. SN 433

313 SN 432

314 Siehe Friedrich von Krosigk, *Philosophie und politische Aktion*, 16

315 Vgl. SN 432

316 Vgl. SN 435

317 Vgl. auch SN 435

erschienene „Bewußtseinslehre für die Mittelklasse“ zitiert.³¹⁸ Sartres Absage an den „absoluten Idealismus“³¹⁹ bleibt der bestimmende Rahmen für seine Durchstreichung der Hegelschen Prämissen, der die Bewusstseinslehre „vom Gesichtspunkt des Absoluten betrachtet“³²⁰. Sartres Festhalten am ursprünglichen, unreflektierten Bewusstsein ist auch als Absage an Hegel zu verstehen, der das Ich abstrakt verdoppelt³²¹. Diese Form der Subjektivität (ein Terminus den Sartre so nicht verwenden würde), ist ein „konkretes Sein sui generis“³²² das wesentlich Nichtidentität mit sich selbst ist, Sartre nennt sie „ein Sein, das sich in seinem Sein nichtet“³²³.

Sartres Kritik an Hegel läuft darauf hinaus, anhand eines kurzen Abrisses von Heideggers „Mitsein“³²⁴ verstanden als In-Sein daran festzuhalten, dass das „Für-Andere-Sein“ eine wesentliche Struktur des Daseins ist, insofern das Dasein (definiert als „konkretes Sein, das seine eigene Möglichkeiten ist“) ein „Sein, das das Sein des Anderen in seinem Sein impliziert“³²⁵ ist. Den „wechselseitigen Anerkennungs- und Kampfbezug“³²⁶ des Für-Andere-Sein im Idealismus Hegels und Husserls³²⁷ lässt Sartre für einen Moment zugunsten einer ontologischen Konzeption des Daseins als Mitsein im Sinne Heideggers fallen, womit es auch seinen „Oppositionscharakter verliert“³²⁸, aber nur um auch diese Möglichkeit sogleich wieder in Frage zu stellen, denn das Mit-Sein sei zu abstrakt, um auf der Ebene des „Konkret-seins“³²⁹ eine Beziehung zum Anderen zu ermöglichen/darzustellen.

„So kann uns die Beziehung des „Mitseins“ keineswegs dazu dienen, das psychologische und konkrete Problem der Anerkennung des Anderen zu lösen.“³³⁰

Genauer gesagt, ist es genau die Unterscheidung von ontisch und ontologisch, welche Heidegger die ontologische Differenz nennt, die Sartre hier problematisiert. Nur auf der ontologischen Ebene seien wir im Mitsein mit den Anderen verbunden, auf der Ebene des konkreten einzelnen Daseins werde die konkrete Beziehung zum Anderen vom „Man“ überlagert, in dem wir „uneigentlich“³³¹ existieren. Das Mitsein könne weder eine Brücke zum Anderen, noch den geringsten Beweis der Existenz des Anderen bringen und die grundlegende ontologische Verbindung hilft uns auf der

318 Vgl. SN 435, Anm. 199

319 SN 434

320 SN 441

321 SN 434

322 SN 435

323 SN 434

324 Vgl. dazu insbesondere SN 445 und Sartres kritischen Einspruch in SN 448

325 SN 447

326 SN 447

327 SN 444

328 SN 448

329 SN 449

330 SN 449

331 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 192006, 181

„ontischen“ Ebene der konkreten Verbindung nicht, sondern macht sie „radikal unmöglich“³³².

Die obige Darstellung meiner Beziehung zum Anderen, die schroffe Trennung meines Für-sich vom Für-Andere, und der Rekurs auf Heideggers Existentialien mag den Eindruck erwecken, als wäre das Für-Andere einfach eine Struktur des, existential-ontologisch gewandten, Daseins selbst. Dem ist aber bei Sartre nicht so, wie Friedrich von Krosigk ausführt:

„Das konkrete Subjekt erfährt sich als Fürsich und Für-Andere in Gleichzeitigkeit. Die Ontologie muß dieser Tatsache Rechnung tragen. Das *Für-Andere-Sein ist keinesfalls ontologische Struktur des Für-sich*, aber faktische Notwendigkeit der menschlichen Wirklichkeit. Sartres Fürsich-Begriff könnte frei von dem Für-Andere-Sein verstanden werden. Er impliziert nicht die Notwendigkeit, Objekt zu sein. Nur dieses Fürsich wäre kein 'Mensch'. [...] Die Existenz des Anderen ist in vorontologischer Gewißheit gegeben; die Ursache für diese Gewißheit gilt es vom Fürsich her explizit zu machen.“³³³

In seiner cartesischen Mediation der Bestimmung der Subjektivität vom Cogito her will Sartre, so Krosigk, die „Begegnung mit dem Anderen darlegen und auf Grund einer Seinsbeziehung zur Lösung bringen.“³³⁴ Inwiefern das jetzt ein Widerspruch dazu ist, dass das Für-Andere „keinesfalls eine ontologische Struktur des Für-sich“ ist, kann hier dahingestellt bleiben. Denn die unausweichliche Gewissheit der Existenz des Anderen³³⁵ bildet ja, wie schon erwähnt, für Sartre in SN den Ausgangspunkt. Kant hätte das Problem der Existenz des Anderen aus bloß aus der Perspektive des Subjekts betrachtet, wenn er es nicht überhaupt ausgeblendet hätte, so Sartre³³⁶. Doch das Problem lässt sich jedenfalls nicht auf der Ebene der Noumenalität lösen, denn „diese noumenale Existenz kann nur gedacht, nicht aber erfasst werden“³³⁷. Erneut wird Sartres Ansetzen *vor* dem kognitiven Erkenntnisprozess an der eigentlichen Erfahrung selbst (dem *präreflexiven* Cogito) offenbar. Der Andere ist keine „noumenale Realität“ sondern ein Phänomen, das „radikal von allen anderen verschieden“ ist, insofern die Erfahrungen des Anderen mir unzugänglich sind.³³⁸ Er beschreibt die Beziehung zwischen den beiden Für-sich-Seienden als eine, die zwischen den beiden ein Nichts aufweist, das die beiden, in ontologischer Hinsicht, voneinander trennt³³⁹. Insofern schließt Sartre hier an Hegels Kapitel in der PhG an, wenn er schreibt:

„Der Andere ist der, der nicht Ich ist und der ich nicht bin.“³⁴⁰

Bei Hegel heißt es vom *außer sich selbst* kommenden Selbstbewusstsein, dass es am Anderen sein

332 SN 450

333 Krosigk, *Philosophie und politische Aktion*, 43, Hervorhebung CL

334 Krosigk, *Philosophie und politische Aktion*, 43

335 Vgl. auch SN 530f

336 Vgl. SN 412

337 SN 412

338 SN 412f

339 Vgl. insbesondere SN 420

340 SN 420

Anderssein aufheben muss:

„Diese Bewegung des Selbstbewußtseins in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtsein ist aber auf diese Weise vorgestellt worden als *das Tun des Einen*; aber dieses Tun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl *sein Tun* als *das Tun des Anderen* zu sein; denn das Andere ist ebenso selbständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. Das erste hat den Gegenstand nicht vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern einen für sich seienden selbständigen, über welchen es darum nichts für sich vermag, wenn er nicht an sich selbst dies tut, was es an ihm tut. Die Bewegung ist schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtsein[e]. Jedes sieht *das Andere* dasselbe tun, was es tut; jedes tut selbst, was es an das Andere fordert, und tut darum, was es tut, auch *nur* [insofern, als das Andere dasselbe tut; das einseitige Tun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zustande kommen kann.

Das Tun ist nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebensowohl *gegen sich* als *gegen das Andere*, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl *das Tun des Einen* als *des Anderen* ist.“³⁴¹

Auch wenn Hegel hier die Selbstständigkeit des anderen Bewusstseins nicht ausspart, dient doch die Figur des Kampfes dem Zweck, in der Veräußerung seines Subjekts über den Umweg der Negation der eigenen Andersheit zu sich selbst zu kommen. Dagegen beharrt Sartre auf der Unüberwindlichkeit des Abgrundes eines „Nichts“, das mich (gemeint ist hier eben nicht nur: mein Bewusstsein, mein ganzes „Sein“) vom Sein des Anderen trennt. Sartre lehnt die Vorstellung einer „Wechselseitigkeit“ in der Beziehung zum Anderen ab, auch hier scheint er sich gegen Hegel zu wenden: Die Beziehung zum Anderen erscheint vielmehr „als primäres Fehlen einer Beziehung“ insofern ich den Anderen nicht von seiner körperlichen Struktur her erfassen kann, wie ich mich selbst erfasse. Ein solcher Blickwinkel setzt die Position eines unbeteiligten Dritten, der die Beziehung der beiden im Sinne eines „god's eye view“ übersteigen könnte voraus - Sartre bezeichnet, wie schon erwähnt, diese Position des „An-und-Für-sich“, Gott, die er (gegenüber Hegel) als unmöglich³⁴² ausweist. Er führt daher folgerichtig gegen Hegel ins Feld, dass das Für-Sich-Sein als cartesianisches Cogito die unmittelbare des Evidenz des Anderen mitberücksichtigen müsse und nennt diese Struktur des Cogito „Für-Andere-Sein“³⁴³. So sei es eben Hegels „geniale Intuition, daß er mich in meinem Sein vom Anderen abhängig macht.“³⁴⁴

Das Nichts nimmt nun innerhalb der Sartreschen Ontologie die wesentliche Rolle ein, trennendes Element zu sein, und somit jede gelungene Vermittlung von vornherein ausschließen.

„Der Andere ist der, der nicht Ich ist und der ich nicht bin. Diese Nichts zeigt ein Nichts als gegebenes Trennungselement zwischen dem Anderen und mir selbst an. Zwischen dem Anderen

341 *PhG* 146f

342 Vgl. hier: *SN* 421f

343 Vgl. *SN* 453f

344 *SN* 432

und mir selbst gibt es ein Trennungs-Nichts.“³⁴⁵

Erst in der *Kritik der dialektischen Vernunft* zeichnet sich in der „fusionierenden Gruppe“ ein Weg ab, wie die Projekte der einzelnen für einen beschränkten Zeitraum (dem Sturm auf die Bastille) in die gleiche „Richtung“ zeigen und damit die, in SN noch ontologisch gefasste, grundlegende Andersheit (Alterität) überwunden oder zumindest temporär aufgehoben werden kann. Insofern ist die KdV auch als Sartres Selbstkritik an einer allzu subjektivistisch-personalistischen Ontologie, die ihren eigenen Idealismus der Frühzeit³⁴⁶ in philosophischer Hinsicht noch nicht überwunden hätte, interpretierbar. Jedoch bleibt Sartres grundlegende Skepsis an der post-revolutionären Situation und ihrer notwendig auftretenden Versteinerung, bzw. seine grundlegende Kritik, dass die Freiheit sich eben nicht institutionalisieren lasse, auch in der KdV aufrecht. Es gibt durchaus eine Kontinuität von SN zur KdV, wenn auch Sartre in letzterer nicht von der vereinzelt Subjektivität ausgeht, sondern die omnipräsente Vermittlung des Menschen mit der Materie in den Fokus rückt.

345 SN 420

346 Vgl. von Krosigk, *Philosophie und politische Aktion*, 63

Der Blick

Ich möchte nun auf Sartres Analysen des Blicks eingehen, wo Sartre in seiner konkret-phänomenologischer Durchführung die Abhängigkeit vom Urteil des Anderen, wie auch meine grundlegende, *mein Sein-für-Andere* betreffende Abhängigkeit aufweist. In Sartres Blickkonzeption wird also deutlich, inwiefern ich immer schon den Urteilen des Anderen unterworfen bin. Trotz der eindringlich-konkreten Aufmachung des Kapitels geht es Sartre hier nicht bloß darum, eine Phänomenologie des Blicks zu liefern, sondern vielmehr den Blick als konstitutiven Vermittlungszusammenhang zu bestimmen, dass auch in der Abwesenheit des Anderen wirksam bleibt.

Sartre nimmt wiederum beim Cogito dem Ausgangspunkt. Dieses verweist offensichtlich auf etwas anderes, das nicht wahrscheinlich ist, sondern gewiss. Die Frage nach der Gewissheit des Subjekts hatte schon Hegel PhG seinen Ausführungen über die Herr-Knecht-Dialektik vorangestellt. Wenn nach Sartre die Gegenständlichkeit einen Teil dessen ausmacht, wie ich den Anderen wahrnehme, so zeigt sich Gewissheit nur in der „leibhaftigen Anwesenheit“ in der ich diesen entdecke.³⁴⁷ Die Geschichte der Philosophie begehe einen Kategorienfehler, wenn sie das Problem des Anderen in der selben Weise behandle³⁴⁸, wie die Frage nach der Gewissheit der ausgedehnten Gegenstände. Hintergrund ist hier natürlich, dass Sartre das „cogito ergo sum“ Descartes aufgreift, welcher die Existenz von allem, auch der ausgedehnten Gegenstände, radikal bezweifelt. Sartre modifiziert diesen methodischen Zweifel dahingehend, dass er nicht bei der methodischen Erkenntnis, sondern bei der unmittelbaren Erfahrung des „nicht-thetischen Bewusstseins“³⁴⁹ selbst ansetzt. „Nicht-thetisches“ Bewusstsein besagt hier in etwa: Dass ich, in der alltäglichen Erfahrung in der ich ja immer schon bei den Dingen selbst bin, etwas weiß, ist nicht dasselbe, wie darum zu wissen, dass ich es weiß.³⁵⁰ Das nicht-thetische Bewusstsein ist, im Unterschied zum Selbstbewusstsein Hegels, ein sich auf die *konkrete* Erfahrung stützendes Bewusstsein und kein erkenntnistheoretisches Bewusstsein von sich. Nur so macht es Sinn, dass Sartre meint, dass der Andere nicht auf ein transphänomenales Sein überstiegen werden könne (in dem Sinne, dass die Phänomene überstiegen werden müssen, denn dann wäre die Philosophie Sartres, frei nach Nietzsche, nichts als die Konstruktion von „Hinterwelten“). Wenn ich den Anderen bloß als Garantie der Wahrscheinlichkeit behandle, um die Wahrheit seines Selbstbewusstseins³⁵¹ zu

347 SN 457

348 Vgl. bes. SN 458

349 SN 467

350 Vgl. SN 467

351 Vgl. SN 458

begründen, dann habe ich nicht wie von Sartre gefordert den Ausgang beim Konkreten genommen, in der mir der Andere ja zweifelsohne gewiss ist. Hatte Sartre eingangs behauptet „dass niemand wirklich Solipsist sein“ könne, so trifft diese Apodiktizität auch in Bezug auf die Existenz des Anderen zu.

Sartre nennt das Cogito „präreflexiv“, weil wir es in seinem Handeln verstehen müssen – und da hat es noch kein Bewusstsein von sich selbst. Sartre hatte ja im Eingangskapitel Bewusstsein Husserl folgend nicht nur immer als Bewusstsein von etwas bestimmt, sondern auch festgestellt dass das Bewusstsein nur „durch sich“ existiert: Es gibt „vor“ dem Bewusstsein „eine Fülle an Sein“ die man annehmen müsse, und zwar das An-sich-Sein, das in der „Seinsfülle“ besteht, mit sich identisch ist: als solches besitzt es nur „passive Existenz“. Das Bewusstsein als Struktur des Für-sich führt nun den Mangel ein, es „geht dem Nichts voraus und 'gewinnt sich' aus dem Sein.“³⁵² Der Gewinn dieser anti-idealistischen Pointe in Bezug auf das Phänomen des Bewusstseins bestehe nun darin, im „Verzicht auf den Primat des Erkenntnis das Sein des Erkennenden entdeckt und auf das Absolute gestoßen zu sein“³⁵³. Es gibt offensichtlich etwas, das mir im Sinne einer Gewissheit die Existenz des Anderen und meine Verbindung zu ihm anzeigt, nämlich seine leibliche Präsenz, die eben mehr ausmacht, als das, was den Anderen auf der Ebene des An-sich-Sein auszeichnet, seine Gegenständlichkeit:

„Kurz damit ein Anderer wahrscheinlicher Gegenstand und nicht der Traum von einem Gegenstand ist, muß seine Gegenständlichkeit nicht auf ein ursprüngliches mir unerreichbares Alleinsein verweisen, sondern auf eine fundamentale Verbindung, wo der Andere sich anders manifestiert als durch die Erkenntnis, die ich von ihm gewinne.“³⁵⁴

Dieser Verweisungsszusammenhang vom mir auf den Anderen im Sinne eines „Mit-Dem-andern-gepaart-sein“³⁵⁵ sei in der unmittelbaren Erfahrung gegeben. Er sei eben nicht wie ein erkenntnistheoretisches Problem, als wahrscheinlicher Gegenstand zu behandeln, denn für Sartre ist diese Verbindung zu Andern „der fundamentale Bezug, der eigentliche Typus meines Für-Andere-seins“³⁵⁶. Wenn es „in der alltäglichen Realität“ eine „fundamentale“ Beziehung zum Anderen gibt, die nicht „mystisch“³⁵⁷ ist, dann gelte es, die konkrete Wahrnehmung auf diese hin zu untersuchen, denn gerade sie müsse „die Basis jeder Theorie des Andern bilden“³⁵⁸. Angenommen, ich stehe im Park, und sehe dort einen Menschen einige Meter vom Rasen entfernt stehen, und daneben einige

352 SN 26

353 SN 26f

354 SN 457

355 SN 458

356 SN 458

357 SN 548

358 SN 465

Stühle:

„Was will ich sagen, wenn ich von diesem Gegenstand behaupte, daß es ein Mensch ist?“³⁵⁹

Offenkundig gibt es eine Differenz in meiner Verbindung zu den Dingen und zu den anderen Menschen, den letztere gehören sowohl den Objekten an, verweisen mich auf den Objekt-Anderen, wie sie jeweils auch ein freies Wesen sind, ein mir fremdes Für-Sich-Sein. Umgekehrt bin ich auch für den Anderen Objekt dadurch, dass er mich anblickt – wobei dieses Gefühl des Angeblickt-Werdens – das ist entscheidend - auch dann wirkt, wenn wir gerade nicht angesehen werden. Damit ich aber für den Anderen ein Objekt sein kann, kann dieser Andere eben kein Objekt sein³⁶⁰, sondern ist Subjekt, Für-Sich-Sein. Ähnlich wie Sartre schon gegenüber der Zeitlichkeit festgestellt hatte, dass es einer Subjektivität bedürfe, da das An-sich-Sein keine Dauer aufweisen könne, bedarf es für die Möglichkeit mich zu objektivieren, des Anderen. Dieser Blick des Anderen ist nun gänzlich anderer Art, Dinge anzublicken:

„der Andere kann mich nicht so ansehen wie er den Rasen ansieht. Und außerdem kann sich gerade meine Gegenständlichkeit nicht für mich aus der Gegenständlichkeit der Welt ergeben, da ja ich es bin, durch den es eine Welt gibt; das heißt der, der grundsätzlich nicht das Objekt für sich selbst sein kann. Dieser Bezug, den ich 'Vom-Andern-gesehen -werden' nenne ist keineswegs eine der durch das Wort Mensch bezeichneten Beziehungen unter anderen, sondern stellt ein unreduzierbares Faktum dar, dass man weder vom Wesen des Objekt-Andern noch von meinem Subjekt-sein ableiten kann.“³⁶¹

Sartre weist auf die „permanente Möglichkeit vom Anderen gesehen zu werden“ hin, die unser Sein-für-Andere auszeichnet, indem sie uns immer auf den Andern verweist, auch wenn dieser gerade abwesend ist. Der Andere ist uns keine Struktur unseres Für-Andere sein, er ist vielmehr die Möglichkeit, mein Sein jederzeit zu nichten, meine Pläne zu durchkreuzen, weil er eine fremde Freiheit ist. Genau in diesem Sinne gibt es eine prinzipielle Barriere, die mich von ihm trennt. Andererseits brauchen wir den Anderen, um ein „objektives“ Bild von uns selbst zu erlangen, wie Sartre betont.

Die Distanz für Menschen ist nicht die Ausdehnung der Dinge An-sich-Sein: um die Distanz zu der ausgedehnten Dinge zu erfassen, bedarf es einer Subjektivität, die sie misst, die den Mangel feststellt, denn „eine Distanz entfaltet sich von dem Menschen aus“³⁶² und ich bin es, der „eine Negation der Distanz“ bilde, die Distanz bilde den „Hintergrund der Dinge, der mir entgeht“³⁶³. So bin ich es, der den Abstand des Menschen zum Rasen wahrnimmt, auf der Ebene des An-sich

359 *SN* 459

360 Vgl. *SN* 464

361 *SN* 464

362 *SN* 460, im Original kursiv

363 *SN* 460

gäbe es einfach nur den Rasen, den Menschen, nicht aber das Für-sich, das als Seinsmangel den Abstand überhaupt erst wahrnimmt.³⁶⁴ Es ist die spezifische Eigenschaft des Für-Sich eine „additive“ Struktur zwischen den Dingen herzustellen, beispielsweise indem ich die Anzahl der Stühle zähle, doch kann ich den Andern nicht nur in dieser additiven Weise wahrnehmen. Ebenso wie ich zu den Stühlen eine Beziehung habe, in der ich deren Distanzlosigkeit transzendiere³⁶⁵, hat diese Beziehung eben auch jener Mensch im Park, den ich beobachte.

Wenn sich Sartre an einer anderen Stelle³⁶⁶ äußert, dass es die Welt der Gegenstände durch mich gibt, so ist dies im Heideggerschen Sinne des In-der-Welt-Seins und der Zuhandenheit der Gegenstände zu verstehen: Um die Gegenstände als Gegenstände zu erfassen, braucht es eine Subjektivität, die dieses Erfassen ihrer Zeughaftigkeit (*réalité-ustensile*) leisten kann; der Fokus liegt also auf der Wahrnehmung der Gegenstände, nicht in ihnen selbst. Genau in diesem Sinne können die Gegenstände auch keinen additiven Charakter aufweisen, ebenso wenig kann eine Distanz zwischen ihnen festgestellt werden, ohne einen Menschen, d.h. ein Für-sich, der bzw. die diese Distanz feststellt.

Der Andere ist zwar „auch Gegenstand für mich“³⁶⁷, aber wesentlich jene Dezentrierung, insofern jenes Für-Sich-Sein ja die Welt auf ihre Ziele hin überschreiten kann, wie ich sie selbst überschreite, indem ich die Dinge als Zuhandene wahrnehme, wie ich diese Bank wahrnehme als Bank-zum-Sitzen etc. Als solche steht mir diese andere Dezentrierung feindlich gegenüber:

„Die Erscheinung des Andern in der Welt entspricht einem erstarrten Entgleiten des ganzen Universums, einer Dezentrierung der Welt, die die Zentrierung die ich in derselben Zeit herstelle, unterminiert“³⁶⁸

Als Gegenstand ist mir der „Objekt-Andere“ gegeben, damit ist jedoch das wesentliche Kennzeichen seiner Subjektivität, nämlich sein mir verschlossenes Für-Sich-Sein, noch überhaupt nicht berührt. Dieses nennt Sartre den Subjekt-Anderen und wir sind damit bereits im Zentrum seiner Betrachtungen angelangt, wenn Sartre meint, dass „meine fundamentale Verbindung mit dem Subjekt-Anderen auf meine permanente Möglichkeit zurückgeführt werden muss, durch Andere *gesehen zu werden*“³⁶⁹. In dieser Erfahrung, mich als „Objekt-Sein“ dem anderen als

364 Anm. C.L. Die Rolle, die Sartre hier der Subjektivität einräumt, folgt in gewisser Weise Heideggers Reflexionen des Augustinischen Zeitbegriffs: Zeit ist nicht dadurch ausgezeichnet, wie sie objektiv besteht, sondern dadurch, dass sie gemessen wird. Worin sie allerdings besteht, darauf kann die Messung keinen Aufschluss geben.:

365 Vgl. *SN* 460

366 *SN* 464

367 *SN* 462

368 *SN* 462

369 *SN* 463

Anzublickendes darzubieten, ja: objektiviert werden zu können, kommt Sartre zu Folge die Dialektik von Blicken und Angeblickt-werden am besten zum Ausdruck. Offensichtlich gibt einen Unterschied im Blick auf den Rasen und dem Blick auf einen anderen Menschen. Dialektisch ist das Gesehen-werden, weil es ein wechselseitiger, nie abschließbarer Prozess ist, der mein Für-Andere-sein konstituiert, und zwar in einer Weise, die niemals von vornherein festgelegt ist, insofern mein Für-Andere-sein von der Seite der Interiorität³⁷⁰ des Anderen nicht erschließbar ist – was natürlich umgekehrt auch für den Anderen gilt:

„Kurz, worauf sich mein Erfassen des Andern in der Welt als *wahrscheinlich ein Mensch seiend* bezieht, ist meine permanente Möglichkeit, *von-ihm-gesehen-zu-werden*, das heißt die permanente Möglichkeit für ein Subjekt, das mich sieht, sich an die Stelle des von mir gesehenen Objekts zu setzen. Das 'Vom-Anderen-gesehen-werden' ist die Wahrheit des 'Den-Andern-sehens'.“³⁷¹

Der Blick: Zusammenfassung

Sartre bestimmt in diesem Kapitel den Anderen als denjenigen „*der mich ansieht*“³⁷². Gerade das Angesehen-werden zeigt meine prinzipielle Objektivierbarkeit durch den Anderen an. Dabei ist der Blick keineswegs mit den Augen des Anderen gleichzusetzen, der Blick verdeckt gleichsam die Augen, „denn das Auge wird zunächst nicht als Sinnesorgan erfaßt, sondern als Träger des Blicks“³⁷³. Wenn ich die Aufmerksamkeit auf den Blick lenke, so geschieht etwas, das meine Wahrnehmung des Blicks auflöst³⁷⁴: Dies zeigt sich sehr deutlich am Beispiel des durch das Schlüsselloch blickenden Späher³⁷⁵. Solange dieser sich nicht beobachtet glaubt, „ist“³⁷⁶ er sein Blick, seine ganze Aufmerksamkeit gilt dem, was er beobachtet. Sobald er aber ein Knarren hört, existiert für ihn eine Bedrohung im Sinne der weiter oben beschriebenen Objektivierung, der „Grenze meiner Freiheit“³⁷⁷. Die Pointe Sartres ist nun, dass die Objektivierung schon durch die bloße Angst, ertappt zu werden wirksam ist:

„Doch das reflexive Bewußtsein hat direkt das Ich zum Objekt. Das unreflektierte Bewußtsein erfasst die Person nicht direkt und nicht als sein Objekt: die Person ist dem Bewußtsein gegenwärtig, insofern sie Objekt für Andere ist“³⁷⁸

In der Bedrohung ertappt zu werden sieht sich der Späher, so wie er glaubt durch Andere gesehen zu werden, nämlich als jemand, der den anderen heimlich beobachtet. Im Blick nimmt der Einzelne

370 Vgl. SN 522

371 SN 464

372 SN 465, kursiv im Orig.

373 SN 466

374 Vgl. SN 467

375 Siehe SN 467ff

376 SN 467 u. 469

377 SN 472

378 SN 470

die Objektivierung durch den Anderen vorweg, die Grundbedingung seines Für-Andere-Seins war. Es ist tatsächlich so, dass dieses Gefühl des Ertappt-Werdens eine Änderung („Modifikation“³⁷⁹) seines Bewusstseinszustandes darstellt. Er hört auf, im Objekt seiner Beobachtung aufzugehen. Er wird sich fortan selbst beobachten, indem er die Blicke der Anderen vorweg nimmt.

Sartre beschreibt uns also als konkrete Subjekte, die immer schon den Urteilen anderer unterworfenen sind: Indem ich mich „durch bloße Ausübung des Cogito“ dem Urteil des Anderen, freien Bewusstsein ausgesetzt bin, erweist sich meine Subjektivität als „mein wehrloses Sein für eine Freiheit, die nicht meine Freiheit ist“³⁸⁰. Gerade dort wo ich (genau genommen: nicht reflexives) Bewusstsein bin, so könnten wir Sartre folgend feststellen, bin ich immer schon *Bewusstsein vom Anderen-der-mich-wahrnimmt*. Als solcher aber bin ich seinem Urteil unterworfen.

In Bezug auf die Fragestellung, was nun die spezifische Eigenart von Sartres Interpretation der Herr-Knecht-Dialektik Hegels ausmacht, möchte ich zunächst, wenig überraschend - festhalten, dass Sartres Konzeption des Blickes das Subjekt als ein immer schon den Urteilen des Anderen unterworfenen bestimmt, das bedeutet: „Objekt von Werten“³⁸¹ zu sein, die nicht die seine sind, und ihn somit auf eine fremde Freiheit verweisen, die nicht seine eigene ist. Für das Verhältnis zum Anderen bleibt der Konflikt bestimmend, der somit nicht im Sinne eines versöhnenden Geistes im Hegelschen Sinne „aufhebbar“³⁸² ist. Wir müsse, so Sartre, bei der konkreten Erfahrung inne halten, in der nirgendwo die schroffe Trennung überwunden werden kann, die mich - ontologisch gesprochen - vom Anderen trennt. Hatte Sartre in den Analysen zum Blick hervorgehoben, dass ich die Konstitution meines Für-sich darin besteht, angeblickt zu werden, und damit die Abhängigkeit meines Für-sich vom Anderen her betont, so stellt Sartre nun in Bezug das Urteil des Anderen, dem ich unterliege, fest:

„Insofern ich Objekt von Werten bin, die mich qualifizieren, ohne daß ich auf diese Qualifikation einwirken oder sie auch nur erkennen kann, bin ich in Knechtschaft. Zugleich bin ich *in Gefahr*, insofern ich das Instrument von Möglichkeiten bin, die nicht meine Möglichkeiten sind, deren bloße Anwesenheit jenseits meines Seins ich nur vermuten kann und die meine Transzendenz verneinen, um mich als ein Mittel auf Zwecke hin konstituieren zu können, die ich nicht kenne. Und diese Gefahr ist kein Zufall, sondern die permanente Struktur meines Für-Andere-Seins.“³⁸³

379 SN 469 u. 482

380 SN 481

381 SN 482

382 Vgl. SN 436 ff, wo Sartre Hegels „epistemologischen Optimismus“ entlarven möchte, der die „reine Wahrheit des Selbstbewußtseins im andern, von seinem *Leben* trennen kann“ (SN 437)

383 SN 482

Sartre bestimmt das „unreflektierte Bewusstsein“ im Gegensatz zum reflektierten Bewusstsein als „Bewusstsein von der Welt“³⁸⁴. In Ablehnung eines Begriffs von Selbstbewusstsein, der das Ich im Sinne der Fichteschen Selbstidentität („Ich=Ich“) bestimmt und das Verhältnis zum Anderen als ein Entgegenstehen souveräner Subjekte³⁸⁵ begreift, bestimmt Sartre das Für-sich als präreflexives Bewusstsein als immer schon mit dem Anderen verbunden, indem es dessen Urteilen unterworfen ist.³⁸⁶

„Doch das reflexive Bewußtsein hat direkt das Ich zum Objekt. Das unreflektierte Bewußtsein erfasst die Person nicht direkt und nicht als sein Objekt: die Person ist dem Bewußtsein gegenwärtig, insofern sie Objekt für Andere ist“³⁸⁷

Die Objektivierung durch den Anderen nennt Sartre das „Abfließen *meiner* Welt zum Objekt Anderen“³⁸⁸: Indem ich den Blicken des anderen unterworfen bin, bin ich „dieses Ich, das ein anderer erkennt.“³⁸⁹ Die Abhängigkeit vom Anderen im ontologischen³⁹⁰ Sinne hat ihre Ursache im Seinsmangel des Für-sich: Weil ja das Für-Sich-Sein ja nie das ist, was es ist³⁹¹, nicht sein eigener Seinsgrund ist, ist es im ontologischen Sinne auf den Anderen verwiesen, in dem es als dessen Urteilen unterworfen bestimmt ist. Was ich bin, meine Gesten, meine Handlungen, unterliegt einer gewissen Unbestimmtheit³⁹² die ich für den Anderen bin. Sartre meint, dass sich mir die Freiheit des Anderen gar nur von dieser mir eigenen Unbestimmtheit meines Seins her enthüllt:³⁹³ Ebenso wie der Andere für mich „beunruhigende Unbestimmtheit“ ist, die letztlich darin besteht, dass er sich meiner Freiheit bewusst ist, auf die er keinen Einfluss nehmen kann, bildet er doch andererseits die „Grenze meiner Freiheit“³⁹⁴, wie ich andererseits seine Freiheit begrenze. Der Andere bestimmt mein Sein-für-Andere, von dem ich durch ein „radikales Nichts getrennt“³⁹⁵ bin.

384 SN 470

385 Vgl. Fußnote in SN 183

386 Vgl. SN 470

387 SN 470

388 SN 471

389 Ebd.

390 Anm. C.L. Sartre nennt meine Beziehung zu meinem Sein-für-Andere eine „Seinsbeziehung“: SN 472

391 Vgl. SN 1062

392 Vgl. SN 472

393 Vgl. SN 472

394 Ebd.

395 SN 473

Vorläufiges Fazit zur Sartres *Das Sein und das Nichts*

Wenn Sartre als das „Wesen des Seins-Für-Andere (den) Konflikt“ ausmacht und in seinem 1947 erschienenen Theaterstück *Die geschlossene Gesellschaft* ebenso schlicht wie nüchtern feststellt: „Die Hölle, das sind die Anderen“, so beerbt er damit in einer gewissen Art und Weise Hegels Figur aus der PhG, der vom „auf den Tod des Anderen gehen“ spricht: Sartres Konzeption meiner Freiheit im Opposition zur Freiheit des Anderen lässt sich in einer doppelten Bewegung beschreiben, die zwar von Hegel wegführt, insofern sie dessen spekulatives System durchstreicht, ihm aber dort folgt, wo sie die Hegelsche Fragestellung nach zwei sich absolut feindlich gegenüber stehenden Bewusstseinen in dessen Herr-Knecht-Dialektik beerbt, indem sie betont, dass mein Für-sich-sein den Blicken und Urteilen des Anderen unterworfen ist.

Natürlich unterscheidet sich Sartre in der Ablehnung des spekulativen Gerüsts, in das die Herr-Knecht-Dialektik in der PhG auftritt, grundlegend von Hegel: Gerade Sartres Ablehnung eines An-sich-für-sich, im Sinne eines umfassenden, jede Position einnehmenden Blicks (in der Terminologie Hegels: der Geist), wie die Bestimmung meiner Freiheit als ontologische, ist für Sartres SN kennzeichnend. Doch bleibt die Hegelsche Figur zweier einander feindlich gegenüber stehender Bewusstseinen, trotz der Ablehnung der Hegelschen Spekulation, die Sartre als „epistemologischen Optimismus“ kritisiert³⁹⁶, als Abstoßpunkt jederzeit im Raum, wenn Sartre die Abgründigkeit der Freiheit des Anderen beschreibt. Sartre bestimmt die Trennung vom Anderen als unaufhebbar, von Freiheit des Anderen bin ich durch ein Nichts getrennt, gleichzeitig bin ich aber vom Blick des Anderen abhängig, da es mein Objekt-sein ausmacht.

Sartres Ablehnung eines umfassenden, jede Position einnehmen könnenden Blicks liegt in seinem Atheismus begründet: Ein solches „ens causa sui“, das mit sich selbst identisch ist, während es in der Verwirklichung seiner Entwürfe aufgeht und doch es selbst bleibt, gibt es nicht. Gerade diese Position macht aber Sartres Ablehnung der Hegelschen Systematik deutlich: Den „Blick Gottes“ einnehmen zu wollen, stellt Sartre zu Folge den unaufrichtigen Versuch dar, uns auf der Ebene des An-sich sein machen zu wollen³⁹⁷. Der „Geist der Ernsthaftigkeit“ täuscht sich darin über die ihm bewusste Unbestimmtheit, die ihrerseits wiederum im Seinsmangel des Für-sich ihre Ursache hat. Gerade weil das Für-sich mit sich selbst nicht identisch ist, und gerade weil die „Synthese des Für-sich und des An-sich“³⁹⁸ unmöglich ist. Er täuscht sich auch über die Natur des Wertes, indem er

396 SN 436

397 Vgl. SN 1070

398 SN 190

glaubt, diesem eine Materialität zuschreiben zu können, die über die subjektive Existenz hinausgeht.

Vor diesem Hintergrund möchte ich nun die Beauvoirs existentialistische Ethik untersuchen, die diese in ihrem Aufsatz *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* im Anschluss an die von Sartre in *Das Sein und das Nichts* entwickelte Ontologie entwickelt.

Das „Sein des Werts“: Von Sartres Ontologie zu Beauvoirs existentialistischer Ethik

Die Sartresche Freiheitskonzeption impliziert die radikale Verantwortlichkeit³⁹⁹ für meine Taten im Sinne der Verlassenheit⁴⁰⁰. Insofern ergibt sich ein guter Teil der, von Sartre nicht explizierten, wenn auch in SN angekündigter Moral/Ethik aus der Ablehnung der Hegelschen Figur des sich selbst offenbarenden Welt-Geistes und der Gleichsetzung von Vernunft und Wirklichkeit. Wenn die Möglichkeit einer synthetisierenden Position wegfällt, und der Mensch an nichts anderem als die Summe seiner Handlungen gemessen werden soll, dann ist er für seine spezifische Weise, das An-sich zu nichten, verantwortlich zu machen.⁴⁰¹

Sartre bestimmt den Mangel als das wesentliche Merkmal des Für-sich. Die Natur des Werts besteht darin, dass der Mensch in der Verwirklichung seiner Entwürfe die Werte erst hervorbringt, indem er einen Mangel feststellt. Diesen Mangel⁴⁰², den es zu überschreiten⁴⁰³ gilt, wird durch den Menschen erst in das Sein eingeführt; in der Terminologie Sartres ist es das Für-sich, das das Sein nichtet, indem es nur geliehene Existenz besitzt. Beauvoir zieht nun daraus die Schlussfolgerungen für eine existentialistische Ethik: Es gibt keine Werte an sich, keine „absoluten Werte“, denn die Natur des Wertes ist eben gerade dadurch bestimmt, dass er kein An-sich-Sein besitzt. Vielmehr wird der Wert erst durch den Menschen (das Für-sich) geschaffen, indem dieser einen Mangel feststellt, insofern ist das Für-sich als Negation bestimmt. Wenn der Wert ohne das Für-sich kein Sein besitzt, weil er nicht der Sphäre des An-sich angehört, dann ist es der Mensch, der diese Negation feststellt.

Worin besteht nun die existentialistische Konzeption von Werten? Werte werden durch ihre Verwirklichung in meinen konkreten Entwürfen erst „erschaffen“, wie Beauvoir meint. Es kann also keine Differenz zwischen dem Wert für mich und den *Werten an sich* geben, weil letztere Formulierung in dem Sinne sinnlos ist, als sie das Sein des Werts im An-sich ansiedeln zu können

399 Jean-Paul Sartre, „Der Existentialismus ist ein Humanismus“. In: Ders. *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*. (=Philosoph. Schriften 4) Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002

400 Sartre, „Der Existentialismus ist ein Humanismus“, 124

401 Anm. C.L. Wenn in diesem Kapitel von Sartre die Rede ist, dann ist hier immer der Sartre von „Das Sein und das Nichts“ gemeint. Diese Beschränkung auf das Frühwerk hat natürlich den Makel, dass sie den Vorwurf, Sartre vereinzelt das Subjekt zu sehr, nicht entkräften kann. Eine erneute Lektüre Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* müsste Sartres These, dass ich immer schon durch den Anderen und die Materie vermittelt bin, miteinbeziehen. Die Beschränkung auf das Frühwerk in diesem Kapitel ist lediglich dem Versuch einer inhaltlichen Vermittlung zwischen Sartre und Beauvoir geschuldet, denn die von mir behandelten Texte Beauvoirs datieren allesamt auf 1951 (*Das andere Geschlecht*)

402 SN 182

403 Vgl. insb. SN 189

glaubt, welches jedoch dadurch, dass es in der Fülle der Identität mit sich selbst⁴⁰⁴ besteht, nirgendwo einen Mangel aufweist. Die Illusion des „Geistes der Ernsthaftigkeit“ besteht nun darin, zu glauben, dass den „Werten an sich“ ein Sein zukommen würde, dass also Werte in etwas anderem bestehen könnten, als dem, was das Für-sich ihnen - qua Negation - zuschreibt⁴⁰⁵. Diese Auffassung verkennt aber, „dass der Wert 'durch das Für-sich gesetzt wird“⁴⁰⁶, wie Alain Renaut meint:

„Damit ist auch der Grund aufgezeigt, weshalb die Ontologie der 'menschlichen-Realität' von selbst zur Ethik führt: Das Bewusstsein ist eigentlich moralisches Bewusstsein, die Subjektivität ist eigentlich praktische Subjektivität – ob sie nun ihre Aufmerksamkeit ausdrücklich auf die Werte richtet oder nicht.“⁴⁰⁷

Die von Sartre in SN entwickelte These der Unmöglichkeit von absoluten Werten bietet für Beauvoir Grundlage für die Forderung nach der Rechtfertigung meiner Existenz, denn gerade in der Verwirklichung meiner Projekte besteht meine „Transzendenz“. Während jedoch für Sartre die Unmöglichkeit der Identität mit sich selbst eine ontologische Notwendigkeit darstellt, er also die Rechtfertigung aus einer absoluten Ordnung für unmöglich erklärt, wird für Beauvoir in „Das andere Geschlecht“ der Begriff der Immanenz gerade dadurch charakterisiert, in der Sphäre des Reproduktiven zu verharren. Wir dürfen uns also nicht einem „metaphysischen“⁴⁰⁸ System von absoluten Werten im Sinne einer ewigen Ordnung hingeben, sondern müssen so leben, dass unser Dasein aus sich selbst heraus rechtfertigbar ist. Alles andere wäre Beauvoir zu Folge unaufrichtig. Gerade die Notwendigkeit, die eigene Existenz durch die Handlungen rechtfertigen zu müssen, bildet aber für Beauvoir das Zentrum einer existentialistischen Ethik.

Sartre beschließt *Das Sein und das Nichts* mit der Forderung einer existentialistischen Ethik⁴⁰⁹ - das von ihm angekündigte Werk ist jedoch in dieser Form nie erschienen. Vielmehr ist bei Sartre von einem ontologischen und praktischen Scheitern⁴¹⁰ zu sprechen, das er im *Saint Genet* und in seinem Theaterstück *Der Teufel und der liebe Gott* thematisiert hatte. Sartre hatte sich zwar in den *Entwürfen zu einer Moralphilosophie*⁴¹¹ ausführlich mit ethischen Fragen beschäftigt, diese jedoch zu Lebzeiten nicht veröffentlicht. Die *Entwürfe* sind auch kein abgeschlossenes, bündiges Werk sondern eher eine Ansammlung von mitunter unverbundenen Gedanken. Das bedeutet aber für uns,

404 Vgl. SN 188

405 Vgl. SN 1070

406 Alain Renaut, „Von der Subjektivität ausgehen. Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre“, in: Bernhard N. Schumacher (Hg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts* (=Klassiker auslegen 22). Berlin: Akademie 2003, 97

407 Ebd.

408 Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, 80

409 SN 1072

410 Vgl. Friedrich von Krosigk, *Philosophie und politische Aktion bei Jean Paul Sartre*. München: Beck 1969, 102

411 Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 12005

dass es keine explizite Ethik Sartres gibt.⁴¹²

Sartres auf die Spitze getriebene Begriff der Verantwortung⁴¹³ und seine Ausführungen zum „Sein des Werts“⁴¹⁴ werfen daher die Frage nach der Möglichkeit einer existentialistischen Moral auf. Während Sartre diese nie entwickelt⁴¹⁵ hat, und in SN meint, dass „[d]ie Ontologie selbst keine moralischen Vorschriften formulieren (könnte)“⁴¹⁶, ist Beauvoirs Aufsatz *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* meines Erachtens expliziter, was die Explikation konkreter Handlungsanweisungen betrifft.

Sartre hatte ja in *Saint Genet* wie auch im Theaterstück *Der Teufel und der liebe Gott* das Problem des absolut freien Menschen gewollte Böse untersucht und festgestellt, dass in der „Unmöglichkeit, das Böse zu realisieren, ihm Seinsfestigkeit zu geben“⁴¹⁷ der Abgrund der Freiheit zum Ausdruck kommt. Das Böse ist also niemals *an sich* zu machen; Götz ist nicht einfach der böse Heerführer, sondern er entscheidet sich bewusst für das Böse, um das Gute zu realisieren. Genet *ist* niemals einfach der Dieb, sondern muss in seiner Urwahl/seinem Initialentwurf (so die Terminologie Sartres in SN) verstanden werden, die ihrerseits eine nicht bloß bewusste, sondern die ganze Existenz betreffende Entscheidung darstellt. Genau an jene Doppelsinnigkeit des Menschen schließt Beauvoir an: Einerseits bejaht sie den Wunsch des Menschen, sich *sein zu* machen, erkennt zugleich aber die Unmöglichkeit⁴¹⁸, sich zum An-sich machen, wenn doch die Subjektivität des Menschen (in der Terminologie Sartres: sein Für-sich) darin besteht nicht das zu sein, was er ist und zu sein, was er nicht ist.

412 Anm. C.L. Zur Frage der Fundierung einer Sartreschen Ethik siehe aber: Thomas C. Anderson, *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics*. USA (o.O.): Regents Press of Kansas 1979. Anderson widmet der Freiheit als höchsten Wert ein eigenes Kapitel (ebd. 41-65), verweist in diesem jedoch wiederum auf Beauvoir, ohne dies im Titel des Werks oder zumindest des Kapitels anzugeben. Insofern muss Anderson sich den Vorwurf der Vereinnahmung Beauvoirs gefallen lassen, wenn er Beauvoir heranzieht (50ff), um eine existentialistische Ethik zu begründen. Ich möchte daher von der existentialistischen Ethik Beauvoirs sprechen, die Beauvoir *entwickelt* und dabei auf Sartre *aufbaut*. Alles andere würde Beauvoir wiederum bloß im Gefolge Sartres stehend erscheinen lassen. Für die Frage des Einflusses von Beauvoir auf Sartre siehe den Abschnitt der vorliegenden Arbeit zu Simons, außerdem Kate u. Edward Fullbrook, *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre. The Remaking of a Twentieth-Century Legend*. New York: Harvester Wheatsheaf 1993 und Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*, 20f. Moser widmet das erste Kapitel der Rezeption Beauvoirs Werk und bietet dazu einen guten Überblick (ebd. 17-39). Siehe außerdem Debra Bergoffen, „Getting the Beauvoir We Deserve“, in: *Beauvoir & Sartre: The Riddle of Influence*, C. Daigle and J. Golomb (eds.), Bloomington: Indiana Univ. Press

413 Vgl. Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, 236

414 SN 181-199

415 Anm. C.L.: Die „Entwürfe für eine Moralphilosophie“ wurden auf Sartres eigenen Wunsch hin erst posthum veröffentlicht, vgl. Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1965

416 SN 1068

417 Krosigk, *Philosophie und politische Aktion bei Sartre*, 100

418 Vgl. Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, 81

Wenn Beauvoir jedoch andererseits an die Freiheitskonzeption Kants anschließt, wie ich im Folgenden zeigen möchte, so weicht sie darin von Sartre insofern ab, als letzterer in SN die Möglichkeit von Ethik im Sinne Kants, d.h. Achtung der Freiheit des Anderen, scharf zurückweist. Genauer gesagt, verneint der Existentialismus⁴¹⁹ jede abstrakte Ethik, im Sinne eines gegebenen Guten oder positiv vorhandener, absoluter Werte.

419 Anm. C.L. Dies trifft aber an dieser Stelle sowohl auf Sartre als auch auf Beauvoir zu.

Teil 3. Beauvoir

Einleitung und Vorbemerkungen: Zu Beauvoirs existentialistischer Ethik

Was heißt es, wie Beauvoir in ihrer oft - und nicht immer richtig - zitierten Formulierung meint, zu Anderen *gemacht* zu werden? Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich untersuchen, inwiefern gerade die Formulierung „zur Frau gemacht“ Beauvoir im Kontext von Hegels Herr-Knecht-Dialektik verstanden werden muss, um Beauvoirs Bewertung der Mutterschaft sowie die Abwertung des Bereichs der Immanenz zu verstehen. Wie Beauvoir meint, bedeutet eine Frau zu sein, „geworden sein, [das] heißt zu dem gemacht worden sein, als was man in Erscheinung tritt“⁴²⁰. Wenn diese Hegelsche These nun auf die Situation der Frau angewandt wird, so wird dabei zugleich eine existentialistische Ontologie vorausgesetzt: Die Ebene, auf der die Frauen zu etwas gemacht werden, ist nicht die Ebene des An-sich. Nur eine unaufrichtige Auffassung von Geschlecht verschleiert dies, indem sie dem Geschlecht einen substantiellen Charakter verleiht.

Für die Untersuchung Beauvoirs existentialistischer Ethik können wir uns auf ihren Aufsatz *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*⁴²¹ beziehen, den Lundgren-Gothlin als die „einzige existentialistische Ethik in den [19]40ern“ bezeichnet, sowie *Das Andere Geschlecht*. Beauvoir kritisiert das Aufgehen der Frau in der Rolle der Reproduktion als *unaufrichtig*. Aus ihrer ethischen Freiheitskonzeption, die in bemerkenswerter Weise an Kants Selbstzweckformel⁴²² anschließt, ist dieses Verharren aufs Schärfste zurückzuweisen. Andererseits soll herausgearbeitet werden, inwiefern Beauvoirs Zurückweisung aller Formen der immanenten (Pseudo-)Entwürfe der Frau im Lichte ihrer Anwendung der Herr-Knecht-Dialektik auf die Situation der Frau interpretiert werden müssen.

Vorweg eine kleine methodische Anmerkung: Für meine Untersuchung von Beauvoirs *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* werde dazu Beauvoirs Aufsatz im Folgenden einige Male mit Zitaten aus dem *Anderen Geschlecht* unterbrechen, denn ich bin der Auffassung, dass dort die in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* entwickelte Ethik implizit vorausgesetzt wird. Beauvoirs Abwertung

420 Simone de Beauvoir [1951], *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2000, 20

421 Simone de Beauvoir [1947], „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“, in: Dies., *Soll man die Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1983, 77-192

422 Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

der Immanenz gerade durch die Auseinandersetzung mit Hegels Herr-Knecht-Dialektik interpretiert werden, denn nur aus einer solchen ist zu erklären, warum für Beauvoir die sich selbst gesetzten Ziele des Mannes zum Maßstab der Bewertung seiner Handlungen herangezogen werden müssen. Gerade dieser Reichtum an impliziten philosophischen Voraussetzungen war es aber, der bei der Interpretation große Schwierigkeiten bereitete, beispielsweise in Bezug auf Beauvoirs These der Mittäterinnenschaft der Frau. Die gedrängte Darstellung derselben im *Anderen Geschlecht*⁴²³ ist eigentlich ohne Kenntnis der existentialistischen Ethik kaum in der vollen Breite zu fassen. Daher habe ich zugunsten eines fortlaufenden Argumentationsganges auf eine streng chronologische Struktur verzichtet und die Lektüre des *Anderen Geschlechts* mit der von *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* dort verbunden, wo sich Beauvoir in knappen Sätzen implizit auf letztere Schrift bezieht.

Bevor ich nun aber zur argumentativen Durchführung selbst komme, möchte ich Simons zu Wort kommen lassen, welche nicht nur die Geschichte der amerikanischen Rezeption aufgearbeitet, sondern auch Interviews mit Beauvoir durchgeführt hat. Auch wenn Simons sich nur auf die Problematik der englischen Übersetzung bezieht, ist ihre Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte insofern interessant, als sie als prononcierte Vertreterin gegen den andauernden Versuch der Vereinnahmung des philosophischen Werk Beauvoirs durch Sartre gelten kann, was einer „Ruhigstellung“⁴²⁴ Beauvoirs als Philosophin gleich kommt. Dass Beauvoir ihre Stellung gegenüber „großen Philosophen“ wie Hegel oder Sartre immer selbst gering geschätzt hat, weil sie keine Systembildnerin sei, mag ebenfalls zu dieser problematischen Rezeption beigetragen haben.

„Maybe ... Yes ... Because for me, a philosopher is someone like Spinoza, Hegel or like Sartre: someone who builds a great system, and not simply someone who loves philosophy, who can teach it, who can understand it, and who can use it in essays, etc., but it is someone who truly constructs a philosophy. And that, I did not do ... I never cared so much about doing it. I decided in my youth that it it was not what I wanted.“⁴²⁵

Gerade Beauvoirs Selbstbeschreibung *bloß* als Literatin, nicht aber als Philosophin, dürfen wir aber keinesfalls übernehmen; meine Arbeit widmet sich vielmehr dem *philosophischen* Werk Beauvoirs. Nicht zuletzt um das problematische, leider aber wirkmächtige⁴²⁶ Bild Beauvoirs als „Anhängsel“, „Schülerin“ etc. Sartres zu korrigieren, werde ich nun zunächst auf Simons Studie zu Beauvoir

423 Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 25-26

424 Anm. C-L. Ich spiele auf Simons Kapitelüberschrift „The Silencing of Simone de Beauvoir: Guess What's Missing from The Second Sex“ an: Simons, *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race and the Origins of Existentialism*, Boston, Oxford u.a.: Rowman&Littlefield 1999, 61-72

425 Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, 11

426 Vgl. z.B. den deutschen Wikipedia-Artikel zu Beauvoir, der sich hauptsächlich auf Axel Madsen stützt, welcher wiederum bloß das amoröse Verhältnis der beiden untersucht: http://de.wikipedia.org/wiki/Simone_de_Beauvoir abgerufen am 4.4.2011 vgl. Axel Madsen, *Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir. Die Geschichte einer ungewöhnlichen Liebe*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1982

eingehen, aus der auch das obige Zitat stammt.

Margaret A. Simons: *Beauvoir and the Second Sex*

Beauvoir schließt in *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*⁴²⁷ an Sartres Ontologie an, um von dort aus die Frage nach der Möglichkeit einer existentialistischen Ethik zu stellen – so schreibt es Beauvoir selbst. Simons⁴²⁸ untersucht allerdings Beauvoirs Tagebuch von 1927 und kommt zu dem Schluss, dass Beauvoir dort das Problem der freien Entscheidung bereits prototypisch vorweggenommen hätte. Sie zitiert aus Beauvoir's Tagebuch:

„My life is no longer a ready-made path on which already from the point where I have arrived I can discover everything [...] This is a path not yet opened up, which my walk will only create. . . . Yes, it's only by free decision, and thanks to the play of circumstances that the true self is revealed. [...] The horror of the definitive choice is that it engages not only the self of today, but that of tomorrow which is why basically marriage is immoral ... One instant I was free and I lived [vecú] that.“⁴²⁹

Simons verweist auch auf verschiedene andere Einflüsse Beauvoirs, namentlich Jean Baruzi, der 1926-28 an der Sorbonne den Lehrstuhl für Geschichte der Religion inne hatte⁴³⁰, ihren Freund Merleau-Ponty⁴³¹, Marx, außerdem Richard Wright sowie Bergson (von dem sie die Formulierung der gelebten Erfahrung, *l'expérience vécue*, übernimmt).⁴³² Wrights Konzept des „double consciousness“⁴³³ bildet für Beauvoirs Untersuchung der Unaufrichtigkeit der Frau insofern eine Vorlage, als dieser den Marxismus von einem subjektivistischen Standpunkt kritisiert hatte⁴³⁴. Wrights „anti-essentialistischer“ Ansatz, sich die Hautfarbe der Schwarzen als das hervorspringende Merkmal für den Befreiungskampf zu Nutze zu machen sei, bildet für Beauvoir den Einsatzpunkt für die Untersuchung der *Frauen* als *Frauen*. In diesem Sinne könnte man Wright, und in seinem Gefolge Beauvoir, als VorläuferInnen eines strategischen Essentialismus (Spivak⁴³⁵) bezeichnen.

427 Simone de Beauvoir [1947], „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“, in: Dies., *Soll man die Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1983

428 Margaret A. Simons, *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race and the Origins of Existentialism*, Boston, Oxford u.a.: Rowman & Littlefield 1999

429 Margaret A. Simons, *Beauvoir and The Second Sex*, 195

430 Vgl. Simons, ebd. 198

431 Vgl. ebd. 202ff

432 Vgl. auch Penelope Deutscher, die „Georg Eliot, Collette, Dorothy Parker and Hélène Deutsch, [...] Myrdal and Marx, Freud and Lévi-Strauss, Kant and Hegel, Husserl and Heidegger, Bergson, Merleau-Ponty, Sartre, and Leiris“ nennt, die alle für die Formulierung der „weiblichen Alterität“ für Beauvoir von Relevanz seien: Penelope Deutscher, *The Philosophie of Simone de Beauvoir. Ambiguity, Conversion, Resistance*. New York: Cambridge University Press 2008, 12f

433 Vgl. Simons, *The Second Sex*, 176

434 Vgl. ebd.

435 Gayatri Chakravorty Spivak [1988], *Can the Subaltern Speak?: Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien: Turia&Kant 2007

Beauvoirs Forderung nach der Befreiung der Frau ist also keineswegs ausschließlich durch eine marxistische Interpretation der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik zu charakterisieren, sondern vielmehr als Kritik eines allumfassenden Unterdrückungszusammenhangs, der durch seine ethisch-praktische Charakterisierung von innen her aufgesprengt werden soll, indem die Geschichte der Frauen aus Sicht der Frauen beschrieben wird. Im Zentrum steht bei Beauvoir natürlich die Frage, ob es denn ein (kollektives) Subjekt namens die Frauen gäbe:

„Ich habe lange gezögert, ein Buch über die Frau zu schreiben. [...] Gibt es überhaupt ein Problem? Und worin besteht es? Gibt es überhaupt Frauen?“⁴³⁶

Doch ist gerade Beauvoirs vermeintlicher Androzentrismus⁴³⁷ im Feminismus der 90er Gegenstand heftiger Kontroversen, denn die Art wie Beauvoir „Rasse“ und Geschlecht vergleiche, nämlich von der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik her, stelle einen „Ethnozentrismus“ dar, so Simons⁴³⁸. Indem Beauvoir Unterdrückung bloß von zwei Bewusstseinen ausgehen lässt, könne sie der kollektiven Form der Unterdrückung („oppression“)⁴³⁹ nicht in dem Maße gerecht werden, wie dies im angesichts anderer Formen der Unterdrückung wie Rassismus geboten sei:

„A major problem in the comparison between slavery and woman's oppression lies in Beauvoir's characterization of slavery. [...] Instead of being seen als essentially similar to their masters, slaves were perceived as radically similar. Slaves were thus confined to the category of the 'Other' in racist ideology, as women were in sexist ideology. Beauvoir furthermore ignores, as does Hegel, the practically universal phenomenon of ethnocentrism in her analysis of oppression. [...] But ignoring the existence of ethnocentrism makes any explanation of racism, including slavery inadequate. And, of major relevance to feminists, it fails to account for the factors that divide women of different races along with the discussion of those factors that unite us.“⁴⁴⁰

Simons Kritik an Beauvoir richtet sich also gegen deren Androzentrismus⁴⁴¹: Indem Beauvoir Hegels Herr-Knecht-Dialektik auf die Situation anwende und annehme, dass die Entwicklung der Gesellschaft im Wesentlichen auf Erfindungen des Mannes beruhe, werte sie die Tätigkeiten der Frauen ab⁴⁴². Simons weist also Beauvoirs Gleichsetzung „Mann-Transzendenz“ und „Frau-Immanenz“ zurück; in dieser Hinsicht schließt sich auch Mosers Bewertung der misogynen Tendenzen⁴⁴³ an diese Kritik an, wenn sie feststellt dass Beauvoir in der „Moral der

436 Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 9

437 Vgl. Simons, *The Second Sex*, 26 und Lundgren-Gothlin, *Sex and Existence*, 230

438 Siehe das folgende Zitat

439 Ebd.

440 Simons, *The Second Sex*, 26

441 Ebd.

442 Vgl. ebd.

443 Susanne Moser [1999]: „Subjekt und Anerkennung: Zum Problem des Ausschlusses von Frauen und Weiblichkeit im Anderen Geschlecht“, in: Dies. u. Yvanka B. Raynova, *Simone de Beauvoir. 50 Jahre nach dem Anderen Geschlecht*, Frankfurt a.M. Peter Lang ²2004, 87f

Doppelsinnigkeit“ „streckenweise der klassischen Rangordnung zwischen Natur und Kultur (folgt)“⁴⁴⁴. Moser untersucht allerdings den philosophiehistorischen Kontext Beauvoir genauer und stellt fest, dass der Begriff der Transzendenz bei Beauvoir immer in seinem ethischen Kontext des „Übergangs von der Natur zur Sittlichkeit“ verortet werden muss⁴⁴⁵. Erst wenn ich den „Willen zur Freiheit als Für-sich-sein, als Transzendenz“⁴⁴⁶ annehme, fliehe ich meinem An-sich-sein.

Die Ambivalenz Beauvoir besteht also darin, einerseits die Hegelschen Gegensatzpaare „An-sich / Für-sich“, aber auch „Natur / Sittlichkeit“ zu übernehmen, diese aber andererseits existentialistisch aufzuladen, indem sie es ablehnt, den Menschen vom Sein her zu bestimmen. Vor dem Hintergrund der Debatte um *sex* und *gender*, und der von Butler kritisierten Unterscheidung des biologischen Geschlechts vom sozialen⁴⁴⁷, könnte man an dieser Stelle von Beauvoirs *anti-essentialistischem* Existenzialismus sprechen.

Die ethische Forderung nach der Verwirklichung meiner Freiheit in der Transzendenz droht also dort jederzeit in eine Abwertung zu verfallen, wo Beauvoir in ihrer Bestandsaufnahme der Situation der Frau zum Schluss kommt, dass die Frau vom Mann zur Immanenz verdammt (eben „zur Frau gemacht“) wird, die Frau zu dieser Form der Unterdrückung jedoch selbst beiträgt, indem sie sich als Unwesentliche setzen lässt.⁴⁴⁸

Simons meint, dass *Das Andere Geschlecht*, das ja bereits 1949 erschienen ist, für Sartre Anregung gewesen sein dürfte, im *Saint Genet* die Einschränkungen der Freiheit des Einzelnen zu thematisieren. In jedem Fall ist Simons zuzustimmen, dass „Das andere Geschlecht“ keinesfalls eine bloße Anwendung von Sartres Perspektive⁴⁴⁹ ist. Eine solche Deutung verdeckt die Differenzen im Werk der beiden, insbesondere die Frage nach der Situation der Frau⁴⁵⁰ und Beauvoirs Betonung der Einschränkung der Freiheit, und behandelt Beauvoir bloß im Gefolge Sartres:⁴⁵¹ Simons hingegen untersucht das Beauvoirsche Frühwerk auf das Verhältnis *von mir zum Anderen* hin und kommt zu der Schlussfolgerung, dass meine Objektivierung durch den Anderen nicht einfach nur ein Hindernis in Verwirklichung meiner Freiheit ist, wie Sartre meint⁴⁵², sondern Beauvoir vielmehr

444 Ebd. 100

445 Ebd. 95

446 Ebd. 107

447 Siehe dazu Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter* sowie das entsprechende Kapitel der vorliegenden Arbeit

448 Vgl. auch das Kapitel „Zur 'Unaufrichtigkeit' oder 'Komplizinnenschaft' der Frau“ der vorliegenden Arbeit

449 Vgl. Simons, ebd., 41

450 Vgl. ebd.

451 Ebd. *Beauvoir and The Second Sex*, Preface, XIII

452 Vgl. ebd. 222

eine „relativistische Ethik“ entwickle, die die Beziehung zwischen mir und dem Anderen bestehen lässt und zugleich die Unterschiede zwischen den beiden respektiert.⁴⁵³ Beauvoirs existentialistische Konzeption des Verhältnisses von mir zu Anderen („between the self and the other“) sei also nicht als Entfaltung des von Sartre in SN aufgeworfenen Problems des Für-Andere-Sein, und somit als „Einfluss“ Sartres auf Beauvoir zu lesen⁴⁵⁴, sondern es gelte vielmehr umgekehrt den Einfluss von Beauvoir auf Sartre zu untersuchen.⁴⁵⁵ Diesen sieht sie aber, im Hinblick auf Beauvoirs Tagebücher, als erwiesen an.

Simons konzidiert in ihrer Analyse der Referenzen Beauvoirs, dass deren Auffassung von Entscheidungsfreiheit nicht von Sartre, sondern vielmehr als Beauvoirs Anwendung von bzw. Kritik an Bergsons Begriff der *gelebten Erfahrung* verstanden werden müsse. Gerade ihre berühmte Formulierung „Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird zur Frau gemacht“ zeuge davon:

„If not Sartre, then who were the central philosophical influences on Beauvoir? The 1927 diary provides evidence of a wide range of influences on Beauvoir, one of the most important being Henri Bergson, who, in the 1920s, was still the dominant figure in French philosophy. The most prominent allusion to Bergson in *The Second Sex* might be in Beauvoir's use of the concept of "becoming" [devenir], in the famous opening line of Book II of *The Second Sex*: "one is not born a woman, but becomes one [le devient]." Bergson, in arguing against mechanistic determinism, describes free choice as springing spontaneously from one's whole personality, which is experienced as an indivisible process of becoming, united by the experience of duration and memory. In the diary entry for May 6, 1927, Beauvoir refers to Bergson's concept of "élan vital" [...]. The reference to Bergson comes as Beauvoir provides a metaphysical context for the experience of choice and freedom she has just described: "It's very complicated. These possibles which are in me, it's necessary that little by little I kill off all but one; it's thus that I see life: a thousand possibles in childhood, which fall little by little until on the last day there is no longer more than one reality, one has lived one life; but it is the élan vital of Bergson that I'm thinking of here, which divides, allowing tendency after tendency to fall away until only one is realized. (p. 34-35, 37). Beauvoir's description, in *The Second Sex*, of becoming a woman as also encompassing this concept of choice and freedom, might reflect Bergson's concept of élan vital.“⁴⁵⁶

Simons möchte durch inhaltsanalytische Herangehensweise zeigen, dass Beauvoir keineswegs von Sartre abgekupfert hätte. Die These dass, im Gegenteil, Sartres *Das Sein und das Nichts* gerade durch die Lektüre von Beauvoirs Roman *Sie kam und blieb* nicht nur inspiriert sei, sondern vielmehr grundlegende Gedanken dort schon angelegt seien und Sartre diese bloß übernommen hätte, haben die Fullbrooks⁴⁵⁷ aufgebracht. Die Frage des gegenseitigen Einflusses der beiden greift

453 Vgl. ebd.

454 Simons, *Beauvoir and The Second Sex*, 187

455 Ebd.

456 Margaret A. Simons, „Is *The Second Sex* Beauvoir's Application of Sartrean Existentialism?“, in: Paideia, zitiert nach: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Gend/GendSimo.htm> abgerufen am 24.02.11

457 Kate u. Edward Fullbrook, *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre. The Remaking of a Twentieth-Century Legend*. New York: Harvester Wheatsheaf 1993

Simons auf⁴⁵⁸, und kritisiert den sexistischen Diskurs, der beispielsweise Beauvoirs „Moral der Doppelsinnigkeit“ daraufhin untersucht, inwiefern es mit der Sartreschen Ontologie inkompatibel sei.⁴⁵⁹ Es liegt auf der Hand, dass man mit einer solchen Fragestellung der Vielfalt von Einflüssen in Beauvoirs Ouvre nicht gerecht werden kann, und der Zugang der Fullbrooks in gewisser Hinsicht das andere Extrem darstellt, das Werk einer Philosophin an jeder Stelle mit Bezugnahme auf biographische Details zu charakterisieren: Ob dies der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Werk Beauvoirs selbst am Ende sehr zuträglich ist, darf bezweifelt werden. Nichtsdestotrotz ist die fundamentale Kritik der Fullbrooks Voraussetzung für eine philosophische Interpretation Beauvoirs, indem diese gezeigt haben, dass wenn schon, dann immer von *wechselseitiger* Inspiration Beauvoirs und Sartres zu sprechen ist.

Zu weit mehr Missverständnissen in der Rezeption Beauvoirs dürfte aber die Übersetzung von Beauvoirs *Le deuxième sexe* durch Howard Parshley⁴⁶⁰ ins Englische beigetragen haben: Wie Simons belegt, fehlen in dieser nicht nur mehr als 10% des französischen Materials⁴⁶¹, Parshley unterschlägt auch Beauvoirs Bezüge zur Geschichte des Kampf um Frauenrechte in England⁴⁶². Während Beauvoir sich auf das 1848 stattfindende amerikanische Frauenrechtstreffen in Seneca Falls bezieht, streicht Parshley alle Datumsbezüge, übernimmt jedoch Beauvoirs falsches Datum⁴⁶³, was belegt dass die „Geschichte der Frauen nicht Parshleys Stärke“⁴⁶⁴ sei. Zu allem Überfluss wird im Nachdruck⁴⁶⁵ die Behauptung vertreten, dass es sich um eine vollständige Ausgabe handelt. Die Streichungen zeugen nicht nur vom Sexismus Parshleys, wenn dieser Beauvoirs spätere Referenzen auf die von ihm gestrichenen Stellen intakt lässt⁴⁶⁶, sondern müssen auch zu philosophischen Missverständnissen führen, wenn er das Für-sich als „in itself“ übersetzt, welches in der existentialistischen Terminologie genau das Gegenteil bedeutet (nämlich an-sich). Der richtige englische Terminus muss „for-itself“ lauten.⁴⁶⁷ Interessanterweise ist bei Vintage (1989 und 1997) noch einmal ein Abdruck von Parshleys Text erfolgt, der jedoch mit einem Vorwort von Deirdre Bair versehen wurde, in dem diese die Kürzungen thematisiert und feststellt:

„One day a new, uncut edition of *The Second Sex* will no doubt be done. [...] In the meantime however, until we have a „definitive“ text before us, this one will alert readers to the remarkably

458 Margaret A. Simons, *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race and the Origins of Existentialism*, Boston, Oxford u.a.: Rowman & Littlefield 1999, bes. 41-55

459 Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, 41

460 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Hg. Howard M. Parshley, New York: Knopf 1952, zitiert nach Simons, a.a.O.

461 Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, 61

462 Ebd. 64

463 Ebd.

464 Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, 65, [eigene Übersetzung, C.L.]

465 Anm. New York: Bantam 1961, 1970 sowie ebendort: Random House, 1974

466 Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, 67

467 Vgl. ebd. 69

and richness of Simone de Beauvoir's thesis and its continuing importance.“⁴⁶⁸

Das Vorwort Bairs wurde allerdings in der nachfolgenden Ausgabe von 1997 wiederum gestrichen⁴⁶⁹; stattdessen findet sich dort nur das Vorwort von Parshley, in welchem dieser feststellt, dass alle Kürzungen in der englischsprachigen Fassung mit der ausdrücklichen Erlaubnis von Beauvoir erfolgt seien.⁴⁷⁰ Während Beauvoir zunächst, aus finanziellen Gründen, vor allem daran interessiert war, dass ihr Buch recht bald erscheint, hat sie erst viel später, in einem Brief an Simons, realisiert, dass Parshley sie falsch wieder gegeben („misrepresented“) hätte. Sie hoffe von ganzen Herzen, dass Simons eine neue [englische] Übersetzung veröffentliche.⁴⁷¹ Simons meint dazu:

„Publishing a new, authoritative translation of Beauvoir's most influential work would be a wonderful way to honor her for her contribution to American women and feminist history.“⁴⁷²

Eine neue Übersetzung ist erst 2010 erschienen; Herausgeber war, wie auch schon 1997 und 1989 wiederum Alfred A. Knopf⁴⁷³ der die Rechte inne hat und trotzdem von Beauvoir in einem Interview 1985 artikulierten Wunsch lange Zeit gegen eine Neuübersetzung optiert hat.

468 Deirdre Bair [1989], „Introduction to the Vintage Edition“, in: Simone de Beauvoir, *The Second Sex*. Vintage 1989

469 Möglicherweise weil dort Auszüge Simons ohne deren Genehmigung abgedruckt wurden: Vgl. Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, XX

470 Parshley, „Translator's Preface“, in: Simone de Beauvoir, *The Second Sex*. Vintage 1997, 12

471 Vgl. Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, 71

472 Vgl. ebd.

473 Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Übers. vom Frz. ins Engl. Constance Borde u. Sheila Malovany, New York: Vintage, 2010

Für eine Moral der Doppelsinnigkeit

In *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* untersucht Beauvoir im Rahmen der existenzialistischen Ethik die Frage, wie trotz der Abwesenheit von absoluten Werten die Forderung nach der Achtung der gegenseitigen Freiheit begründet werden kann, oder anders formuliert, warum der Mensch sich sein Handeln nach einer Ethik ausrichten soll, wenn doch, weil es keinen Gott gibt, alles erlaubt sei. Beauvoir wird den Spieß umdrehen und zeigen, dass heutzutage die radikale Verantwortung des umso mehr auf den Schultern des Einzelnen laste, als dieser sich auf keinerlei Autorität berufen könne. Beauvoir baut auf der Ambivalenz des Sartreschen Konzept des Entwurfs auf⁴⁷⁴: Wenn wir diesem zu Folge doch niemals bloßes An-sich sein können, so versuchen wir dennoch, uns jederzeit „sein zu machen“. Weil wir verurteilt zur Freiheit sind, können wir nicht anders, als uns fortwährend zu wählen. Sartre hatte ja in seinen Untersuchungen zum Entwurf festgestellt, dass die Möglichkeit unseren Initialentwurf zu ändern, (prinzipiell) jederzeit gegeben ist. Dies greift Beauvoir auf, wenn sie feststellt, dass mein Dasein „keine andere Rechtfertigung der gegenwärtigen Existenz als ihre unendlich offene Zukunft“⁴⁷⁵ finden könne.

Gegenüber Hegel wendet Beauvoir ein, dass es nicht darum gehen könne, das "Für-sich mit dem An-sich zu verbinden, sich zu Gott zu machen"⁴⁷⁶. Das Dasein des Menschen ist eben durch die Ambivalenz ausgezeichnet, sich zum An-sich-sein machen zu wollen, was ihm, als Für-sich, jedoch jederzeit verwehrt bleiben muss.⁴⁷⁷ Beauvoir zu Folge darf Ethik nicht "vernünftige Metaphysik"⁴⁷⁸ in dem Sinne sein, dass sie die "Ambivalenz" des Daseins zugunsten eines Dualismus von "Leib und Seele"⁴⁷⁹ auflöst. Die Notwendigkeit einer Ethik ergibt sich vielmehr erst daraus, dass der Mensch mit seinem Sein niemals identisch sein kann. Hintergrund ist hier Sartres Verständnis des Entwurfs, welches auf der Ebene der Freiheit des Für-sich angesiedelt ist, und durch die Einführung des Nichts in die Welt des mit-sich-selbst-Identischen erst die Möglichkeit schafft, dieses zu überwinden. Für Beauvoir ist die „Transzendenz“, also die Möglichkeit der Verwirklichung meiner Freiheit, ein Schlüsselbegriff in *Das andere Geschlecht*. Im vorliegenden Aufsatz nennt sie den Menschen "ein Wesen, dessen Sein darin besteht, nicht zu sein"⁴⁸⁰ und "gebundene Freiheit, dieses

474 Moser, *Freiheit und Anerkennung*, 111

475 Beauvoir, „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“, 158

476 Ebd. 81

477 Vgl. ebd. 82

478 Ebd. 80

479 Ebd.

480 Ebd. 81

Erscheinen des Für-sich, das für die anderen unmittelbar gegeben ist"⁴⁸¹

Beauvoir kritisiert an Hegel, dass dieser die soeben skizzierten Dualismen zugunsten einer sich entfaltenden Vernunft auflöse und damit den Tod des Einzelnen zugunsten der Allgemeinheit des Geistes *aufhebe*. Hegel scheint an dieser Stelle das eigentliche Problem der "Jemeinigkeit" des Todes im Sinne Heideggers nicht erfasst zu haben, indem er die Existenz des Einzelnen zugunsten einer allgemeinen Vernunft *aufhebe*. Hegel erhebe das sittliche Bewusstsein zum Ziel des absoluten Bewusstseins, während es als solches für den konkreten Menschen unerreichbar bleiben muss. Die Notwendigkeit des sittlichen Bewusstseins ergäbe sich für Hegel nur aus der Architektonik der Phänomenologie des Geistes, indem das sittliche Handeln als "absolutes Ziel"⁴⁸² angenommen, damit aber der Doppelsinnigkeit des Daseins eben gerade nicht Rechnung getragen werde:

"Nach seiner Lehre wird in der zeitlichen Entwicklung der Augenblick aufgehoben, die Natur behauptet sich dem Geist gegenüber, der sie gleichzeitig setzt und leugnet, der einzelne findet sich in der Gesamtheit wieder, in er sich verliert, jeder Mensch stirbt, aber der Tod wird durch das Leben aufgehoben. So gelangt man zu einem herrlichen Optimismus, für den selbst die blutigen Kriege nur der Ausdruck der fruchtbaren Unruhe des Geistes sind." ⁴⁸³

Für Beauvoir hingegen ist der Existentialismus die einzig konkrete Ethik: Erst durch die Verneinung des Absoluten, und daraus folgend, der Herleitung der menschlichen Freiheit aus dem Mangel an Sein⁴⁸⁴, kann das Problem von Sein und Sollen erst in überzeugender Weise gestellt werden, denn:

"Für ein Sein, das von vornherein mit sich selbst übereinstimmt, das vollkommene Fülle ist, hätte der Begriff des Sollens keinen Sinn." ⁴⁸⁵

"Anders gesagt: Ein Sein-sollen gibt es nur für ein Sein, das nach existentialistischer Definition sich in seinem Sein in Frage stellt, das Abstand hat zu sich selbst ist, das sein Sein zu sein hat." ⁴⁸⁶

Im Gegensatz zur klassischen Metaphysik ergibt sich für den Menschen nach existentialistischer Auffassung die Notwendigkeit, sich Ziele zu setzen, aus der ontologisch begründeten Freiheit selbst. Beauvoir räumt der Fähigkeit des Menschen, sich selbst Werte zu schaffen, großen Stellenwert ein. Sie spricht von der Verlassenheit⁴⁸⁷ des Menschen, die in der Einsamkeit der Verantwortung für seine Entwürfe besteht. Der Mensch ist von Gott verlassen; daher muss er allein die Verantwortung für seine Taten übernehmen – und er sei in moralischer Hinsicht nur an ihnen zu messen. Sartre hat das Problem einer existentialistischen Ethik am Ende von *Das Sein und das*

481 Ebd. 81

482 Ebd. 80

483 Ebd.

484 Ebd. 83

485 Ebd. 81

486 Ebd. 82

487 Ebd. 83 u. 85

Nichts erst aufgeworfen.⁴⁸⁸ Beauvoir bestimmt den Menschen als ein nicht "von außen her"⁴⁸⁹ rechtfertigbares Wesen. Das Problem der Verantwortung für meine Entwürfe ergibt sich erst unter existentialistischen Prämissen, nämlich der Ablehnung aller a priori-Wesensbestimmungen. Gerade in der Unmöglichkeit einer solchen Rechtfertigung „von außen“, so Beauvoir, liegt nun die Freiheit des Menschen, der "nichts anderes ist, als wozu er sich macht"⁴⁹⁰. Die Ziele sind also jene, die er sich selbst setzt, und er allein ist für die Wahl verantwortlich.

"[...] dieses Ziel, dass der Mensch sich setzt, indem er sich aus dem Nichtsein heraus macht, wird durch ihn Wirklichkeit. Indem der Mensch sich von der Welt losreißt, macht er sich der Welt gegenwärtig und macht sich die Welt gegenwärtig."⁴⁹¹

Es ist eben gerade nicht so, dass der Existentialismus die Personen vereinzele im Sinne des folgenden Vorwurfs: Wenn

"ein Mensch erst einmal eingekapselt ist, wie kann er dann wieder aus sich heraustreten?"⁴⁹²

Der Mensch ist immer schon in der Welt (im Sinne Heideggers), und alle Philosophie nach Descartes müsse bei der Unbezweifelbarkeit des cartesischen Cogitos ansetzen, wenn sie den Solipsismus überwinden will – das hat Sartre in SN demonstriert. Mein An-sich wäre mir ohne den Bezug meines Für-Andere-Seins grundlegend verschlossen; gerade Sartres Betonung meiner Abhängigkeit vom Anderen, die er im Blick-Kapitel⁴⁹³ darstellt, ist konstitutiv für seinen Begriff von Subjektivität, nämlich des Für-sich. Wo Sartre seine Betrachtung enden ließ, nämlich beim "Sein des Werts", schließt Beauvoir an: Gerade die Abwesenheit von *a priori* aus dem Wesen des Menschen ableitbarer absoluter Werte ist für Beauvoir die Bedingung der Möglichkeit einer jeden konkreten Ethik:

"Für den Existentialismus gehen die Werte nicht vom unpersönlichen, universellen Menschen aus, sondern von der Vielzahl konkreter, einzelner Menschen, die sich aus Situation heraus, deren Besonderheit ebenso vollkommen, ebenso unaufhebbar ist wie die Subjektivität, auf die von ihnen gesetzten Ziele hin entwerfen."⁴⁹⁴

Beauvoir bezieht sich, nach eigenen Angaben auf die philosophische Tradition, nämlich Kant, Fichte und Hegel, was ihre Auffassung von Freiheit betrifft. Wie das obige Zitat zeigt, muss eine existentialistische Ethik der konkreten Erfahrung gerecht werden, anstatt sie in dialektischer Manier "aufzuheben", wie sich gerade am Beispiel Hegels zeigt: Die Besonderheit ist bei Hegel „nur ein

488 SN 1068-1072

489 Ebd. 83

490 Vgl. Jean-Paul Sartre, „Der Existentialismus ist ein Humanismus“, in: Ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*. (=Philosophische Schriften 4), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002, 151

491 Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, 83

492 Ebd. 86

493 SN 457ff

494 Ebd. 86

Moment der Gesamtheit, innerhalb der sie sich überschreiten muß⁴⁹⁵. Die Verwirklichung der menschlichen Freiheit lässt sich als Negation der Negation zu verstehen sei, wobei die Negation für den den Menschen konstituierenden Seinsmangel steht, während die Negation der Negation für die Eigenschaft des Menschen steht, dies eben gerade nicht hinzunehmen und seine Faktizität immer schon zu transzendieren. Insofern lässt sich die Position Beauvoirs an folgendem Dreischritt erläutern, den ich in Anlehnung zu Hegels Dreischritt (These, Antithese, Synthese) entwickeln möchte. Entscheidend ist dabei, aus existentialistischer Sichtweise, die Ablehnung des dritten Schritts, der Synthese im Sinne eines An-und-für-sich:

1. Schritt, Negation: Da das Für-sich ein Seinsmangel⁴⁹⁶ ist, müsse – so zitiert Beauvoir Sartre - „der Mensch aus dem Nichtsein heraus machen, auf *daß das Sein sei*⁴⁹⁷. Sartre hat in SN ja argumentiert, dass die die Verbindung des Für-sich mit dem An-sich gerade in der Negation bestehe. Die Verbindung des An-sich und des Für-sich sei „nichts anderes als das Für-sich selbst [...]“, dass ja seinerseits „nichts anderes als die reine Nichtung des An-sich [...]“ und „wie ein Seinsloch innerhalb des Seins“⁴⁹⁸ sei. In einer impliziten Bezugnahme auf Heideggers Konzeption des Daseins als „In-der-Welt-Sein“ meint nun Beauvoir, dass der Mensch nicht von außen Zugang in Welt suchen muss. Die Grund für die „Sittlichkeit“ des Menschen liegt vielmehr darin, dass ihm „die vom Menschen gewollte Welt“⁴⁹⁹ gegenüber tritt. Diese Welt besteht also aus der Summe der gewollten, menschlichen Handlungen jener *historischen* Menschen, die ihrerseits wiederum ihre Faktizität zu transzendieren versucht haben.
2. Schritt, Negation der Negation: Dieses Scheitern des Menschen ist zwar für sein Für-sich bestimmend, der Mensch bleibt jedoch dabei nicht stehen. Auch wenn nach existentialistischer Auffassung das An-sich-für-sich nicht möglich ist, versucht der Mensch doch „Gott zu *sein*“⁵⁰⁰. Indem er sich „existieren macht“⁵⁰¹ geht er in der Verwirklichung seiner Entwürfe auf. Damit aber nichtet er den Mangel.
3. Es gibt keine Synthese im Hegelschen Sinne einer Überschreitung der konkreten einzelnen Entwürfe hin auf eine allgemeine Vernunft. Stattdessen ist auch der zweite Schritt, die Negation der Negation, selbst immer noch eine Negation: Niemals kann sich der Mensch auf

495 Ebd.

496 Ebd. 83

497 Ebd. 82

498 SN 1056

499 Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, 86

500 Ebd. 82

501 Ebd. 83

der Ebene des An-sich existieren machen. Gerade die Gleichsetzung von Vernunft und Wirklichkeit wird von Beauvoir kritisiert.⁵⁰² Sie stimmt mit Hegels Konzept eines immerwährenden Kampfes um Anerkennung überein, kommt aber zu dem Schluss, dass Hegel einen Trugschluss begehe, wenn er den Einzelnen im Staat aufgehen lässt.

„dass die Menschen von heute, die die *Substanz* der Wirklichkeit, niemals aber *Subjekte* sind, an dieser Einigung nicht teilhaben können. [...] aber hier vollzieht Hegel einen Taschenspielertrick: *warum* sollte sich der einzelne dem Staat hingeben, da dieser doch nicht die Vollkommenheit des Wirklichen ist, da die Totalität sich selbst herstellt? Das ganze System scheint als ein riesiger Betrug, weil es alle seine Momente einem Ziel unterordnet, dessen Erreichen es nicht zu fordern wagt.“⁵⁰³

Aus der Ablehnung der Hegelschen Synthese und der Unmöglichkeit einer „Rettung von außen“⁵⁰⁴ folgt also für Beauvoir die radikale Verantwortung des Einzelnen.

Das Verharren in der Immanenz, das Beauvoir in *Das andere Geschlecht* die Frauen zu „Anderen“ macht, wäre demnach ein einfaches Verharren in der Negation (Schritt 1 im obigen Beispiel): Um die Rechtfertigung meines eigenen Daseins zu ermöglichen, muss der Mensch diese Negation noch einmal negieren, und damit seinen Seinsmangel auf seine Entwürfe hin transzendieren. Gerade in der Verwirklichung meiner Entwürfe, und in nichts anderem, ist mein Dasein zu rechtfertigen, insofern ist die existentialistische Auffassung auch vom Nihilismus abzugrenzen. Man dürfe das „Subjekt nicht als nichts ansehen, weil in ihm das Bewußtsein aller Dinge enthalten ist“⁵⁰⁵.

Die Bestimmung des Menschen aus seiner Faktizität heraus verkläre dessen grundlegende Offenheit auf eine Zukunft, wie Beauvoir am Beispiel des Kranken erläutert, dem man sagt, er solle nur gesund werden, alles andere wäre nebensächlich, und der daraufhin fragt:

„'Aber wenn nichts von Bedeutung ist, warum soll ich dann gesund werden?'“

Beauvoir untersucht die Frage, ob es einen gerechten Krieg gebe, oder, allgemeiner gefragt, ob ein Zweck die Mittel heiligen könne und kommt zu dem Schluss, dass auf Grund der Doppelsinnigkeit⁵⁰⁶ des Selbstbewusstseins der Einzelne nie ganz in den gesellschaftlichen Entwürfen aufgehen könne. Deshalb dürfe als einziger Maßstab für die ethische Beurteilung einer politischen Situation bzw. als „das höchste Ziel, dass der Mensch anstreben soll, die Freiheit [angenommen werden], die allein den Wert des Zieles zu begründen vermag“⁵⁰⁷ Weder ist also jede Instrumentalisierung des Menschen von vornherein abzulehnen, noch rechtfertigt eine gerechte Sache die Instrumentalisierung der Menschen, indem sie jene ihrer Transzendenz beraubt. Auf die Faktizität

502 Ebd. 150

503 Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, 151

504 Ebd.

505 Ebd.

506 Vgl ebd 156

507 Ebd. 156f

reduziert sei jedes einzelne Leben wertlos. Dies müsse immer im Einzelnen im Bezug auf die in der Zukunft zu verwirklichende Freiheit entschieden werden.

In Bezug auf das Für-sich stellt Beauvoir fest, dass der Mensch das Sein enthüllt⁵⁰⁸ – so hat Sartre doch in SN gezeigt, dass die Verbindung von An-sich und Für-sich eben nur im Für-sich⁵⁰⁹ liegen kann. Indem der Mensch sich entwirft, schafft er die, am obigen Dreischritt erläuterte, Realität, indem er das bestehende Sein auf seine Zukunft hin negiert. Der Verwirklichung meines Entwurfs stehen freilich die immer schon als gestaltete, vom Menschen „gewollte“ Natur wie auch die Anderen, ihrerseits ihre Freiheit in Entwürfen verwirklichende fremde „Selbstbewusstseine“ entgegen.

Jedes Subjekt setzt sich durch Entwürfe konkret als eine Transzendenz. Es verwirklicht seine Freiheit nur durch deren ständiges Überschreiten auf andere Freiheiten hin. Es gibt keine andere Rechtfertigung der gegenwärtigen Existenz als ihre Ausdehnung in eine unendlich offene Zukunft.⁵¹⁰

In der Konzeption der Zeitlichkeit schließt Beauvoir, wie Sartre, an Heideggers drei Ekstasen der Zeitlichkeit an, die sie jedoch im Entwurf konkretisiert. Dieser ist nur im Bezug auf die Zukunft⁵¹¹ zu verstehen, die ihrerseits nirgendwo aus der Gegenwart ableitbar ist. Die Vergangenheit ist Beauvoir zu Folge dasjenige, was die Faktizität einer Situation ausmacht.

Im Bezug auf die Beauvoirsche Freiheitskonzeption gibt es eine „erstaunliche Parallele zu Kant“⁵¹² und Differenz zur Systematik Sartres: Im Gegensatz zu letzterem, der die Freiheit als ontologische Struktur des Für-sich ausweist, ist für Beauvoir die Freiheit das Ziel, dass es bei jeder transzendierenden Tätigkeit zu verwirklichen gäbe. Freiheit ist in diesem Sinne für Beauvoir keine „Eigenschaft“ des Menschen, sie ist vielmehr ein Ziel, dass angestrebt werden soll. Alleiniges Ziel – wenn auch nicht, wie bei Kant, Selbstzweck – ist die zu verwirklichende, „konkrete“ Freiheit möglichst vieler Menschen. Sie erläutert dies anhand der Abwägung der Freiheit des Einzelnen und derer von Vielen: Vor dem Hintergrund des Widerstands gegen einen die Freiheit negierenden Besatzer kann es unter Umständen notwendig sein, nicht nur die Freiheit der UnterdrücktenInnen zu missachten, unter dem Druck der Ereignisse kann auch die Vernichtung Einzelner notwendig und moralisch geboten sein. Dies zu beurteilen ist nur im Rahmen der Situation möglich – es geht

508 Vgl. z.B. SN 339

509 Ebd.: „Durch die Welt läßt sich das Für-sich selbst als detotalisierte Totalität anzeigen, was bedeutet, daß das Für-sich allein durch sein Auftauchen Enthüllung des Seins als Totalität ist, insofern das Für-sich seine eigne [sic] Totalität nach dem detotalisierte Modus zu sein hat. [...] Diese Totalisierung *fügt dem Sein nichts hinzu*, sie ist nichts als die Weise, in der sich das Sein als das Für-sich nicht seiend enthüllt [...]“ SN 339

510 Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 25

511 Vgl. Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, 158

512 Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, 246

Beauvoir also nicht darum ein System einer allgemeingültigen Moral zu errichten. Dennoch räumt sie der Freiheit den allerhöchsten Wert ein, wobei sie, – und darin liegt der wesentliche Unterschied zur Kants Selbstzweckformel – der konkreten Erfahrung des einzelnen Menschen allein zugesteht, zum „absoluten“ Bewertungsmaßstab herangezogen werden zu können, wenn die Ethik nicht „abstrakt“ bleiben soll. Beauvoirs ethisch-praktisch aufgeladene Unterscheidung „Transzendenz-Immanenz“ muss gerade im Lichte dieser existentialistischen Konzeption von Freiheit gesehen werden, aus der wiederum ihre Nähe zu Kant gar nicht so „erstaunlich“⁵¹³ ist, wie das aus der Perspektive des Sartre-Lesers den Anschein haben mag. So schreibt sie in „Das Andere Geschlecht“:

„Jedesmal wenn die Transzendenz in Immanenz zurückfällt, findet eine Herabminderung der Existenz in ein 'An-sich' und der Freiheit in Faktizität statt. Dieses Zurückfallen ist, wenn das Subjekt es bejaht, eine moralische Verfehlung; wird es ihm auferlegt, führt es zu Frustration und Bedrückung; in beiden Fällen ist es ein absolutes Übel.“⁵¹⁴

Wenn sie das Zurückfallen der Frau in die Immanenz als moralische Verfehlung bezeichnet, dann konkretisiert Beauvoir in einem gewissen Sinne also Kants Formulierung der Freiheit als Selbstzweck, in dem sie die Freiheit nicht als *zeitlos-gültiges*, sondern historische, hier und heute zu *verwirklichendes* Ideal auffasst – wobei die Rede von einem Ideal Beauvoir nur dann gerecht wird, wenn ich dieses in meinem persönlichen Entwurf verwirkliche. Freiheit ist eben nicht als Selbstzweck, sondern als konkret zu verwirklichendes, statt bloß als regulatives Ideal zu verstehen – insofern ist also von einem normativen Gehalt in Beauvoirs Konzeption von Freiheit zu sprechen⁵¹⁵. Sie stimmt darin prinzipiell mit Sartre überein, der das Für-sich als Mangel feststellende Negation und den Wert als dem Für-sich zugehörig bestimmt hat. Die Ziele, die ich verwirkliche, schafft aber der Mensch erst in seinen Handlungen, so Beauvoir.

Daraus folgt, dass, wie bereits erwähnt, sich, Beauvoir folgend, die Aufrichtigkeit der Individuen daran ermessen lässt, in welchem Grad ihre Entwürfe der Freiheit gerecht werden. Beauvoirs kritische Bewertung der Mutterschaft im Besonderen und der Sphäre der Reproduktivität ist ihr vielfach vorgeworfen worden. Ihr zu Folge gibt es keinen authentischen Entwurf, Hausfrau; Mutter etc. zu sein⁵¹⁶, denn dies wäre, um die oben zitierte Formulierung aus dem *Anderen Geschlecht* zu gebrauchen, eine Herabminderung der Existenz, ein Zurückfallen in den Bereich der Immanenz. Wenn sie diese Form von Entwurf per se ablehnt⁵¹⁷, dann nur um zu zeigen dass es sich lediglich um

513 Vgl. Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen*, a.a.O.

514 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 25

515 Vgl. Lundgren-Gothlin, *Sex and Existence*, 231

516 Zum folgenden Absatz vgl. das Kapitel dieser Arbeit „Das andere Geschlecht. Zur 'Unaufrichtigkeit' oder 'KomplizInnenschaft' der Frau“

517 Anm. was so nicht ganz richtig ist: Aus Interviews geht hervor, dass für Simone de Beauvoir die Mutterschaft in der

einen Pseudo-Entwurf handelt. Insbesondere der zweite Teil des Buches mit dem Titel „Situation“ untersucht die Ehe als unaufrichtige Form der Bindung an den Anderen. Wenn Beauvoir, etwas allgemeiner formuliert, meint, dass die unaufrichtige Frau bloß *vorgibt*, ihr An-sich-sein zu verwirklichen, und damit tatsächlich in den Bereich der Immanenz zurückfällt, gibt die Frau auf der Ebene der Freiheit vor, etwas „an sich“ sein zu wollen. Darin folgt sie in gewissem Sinne Marx, der in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* meint:

„Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: *Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!*“⁵¹⁸

Um einem Missverständnis vorzubeugen: Hier nimmt die Freiheit des Einzelnen keineswegs den selben Stellenwert ein, wie die die Achtung der Würde des Menschen in den Menschenrechten. Was mein Vergleich mit Kant zeigen möchte, dass für Beauvoir die Freiheit kein abstrakter Wert an sich, sondern eine in konkreten Handlungen zu verwirkliche, grundlegende Möglichkeit des Menschseins darstellt, und sie nicht bereit ist, prekäre Verfallsformen davon zu akzeptieren. Und die Mutterschaft im Frankreich der 50er Jahre war ist eine solche.⁵¹⁹

Die existentialistische Ethik könnten wir in Anlehnung an den berühmt-berüchtigten Vortrag Sartres einen „Humanismus“ nennen, weil diese die Summe der Handlungen der Menschen als Ausdruck ihres freien Willen begreift⁵²⁰ und den Menschen voll und ganz für seine Entwürfe verantwortlich macht. Das heißt natürlich nicht, dass sich der Mensch *ex nihilo* erschafft: im existentialistischen Begriff der Situation kommt ja gerade die Einschränkung meiner Freiheit (durch die Umstände und die Anderen) zum Ausdruck. Dennoch können diese niemals das Sein eines Menschen determinieren. Was die Möglichkeit einer allgemeinen Ethik, im traditionellen Sinne, betrifft, ist sie skeptisch: Beauvoir lehnt die Möglichkeit einer Ethik, die die Vereinzelung auf ein Allgemeines hin übersteigt ab (offensichtlich eine Anspielung auf Hegel). Gegenüber einer Konzeption allgemein gültiger Gesetze (offensichtlich eine Anspielung auf die deontologische Ethik Kants) betont sie:

„Eine Moral der Doppelsinnigkeit jedoch ist eine Moral, die es ablehnt, a priori zu leugnen, daß vereinzelte Wesenheiten gleichzeitig miteinander verbunden sein können und daß ihre

heutigen Gesellschaft nicht anders als eine totale Einschränkung der Existenz der Mutter sei. Sie sagt aber nicht, dass dies nicht anders sein könnte. Vgl. Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir heute. Gespräche aus zehn Jahren 1971-1982*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 1986, 15f u. Bes. 77.

518 Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke. Berlin: Dietz Verlag. Band 1, 1976. 385, zitiert nach: http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm abgerufen am 15.3.2011

519 Für die Diskussion einer feministischen „maternal ethic“ vgl. Simons, *The Second Sex*, 79ff sowie ihre PhD-Dissertation zu Beauvoir, dies: *A Phenomenology of Oppression: A Critical Introduction to Le Deuxième Sexe by Simone de Beauvoir*. Purdue University 1977

520 Vgl. Beauvoir, Für eine Moral der Doppelsinnigkeit, 86

individuellen Freiheiten Gesetze aufstellen können, die für alle gültig sind.“⁵²¹

Beauvoirs existentialistische „Ethik“: Zusammenfassung

Im Anschluss an Sartres Argumentation in SN spricht Beauvoir von "Seinsmangel"⁵²², der als Negation zu verstehen sei. Wenn wir also Hegels dialektischen Dreischritt der Negation anwenden, dann müssen wir "das Scheitern auf uns nehmen" um damit "den Mangel als Mangel zu nichten"⁵²³. Aus der Ablehnung absoluter Werte ergibt sich dann, in kritischer Bezugnahme auf Hegels Begriff der Synthese, dass das Dasein absolut gesetzt wird und seine "Rechtfertigung in sich selbst suchen"⁵²⁴ muss, was wiederum nichts anderes bedeutet, als dass für die ethische Bewertung allein die Handlungen eines Menschen herangezogen werden dürfen. Gegenüber Hegel gelte es also, auch in der *Negation der Negation* an der Negation festzuhalten, das bedeutet: das konkrete, menschliche, einzelne Dasein nicht zugunsten einer allgemeinen, sich in der Geschichte entfaltenden, Vernunft (Hegels *Synthese*) aufzugeben. Wenn Beauvoir also eine existentialistische Ethik im Sinne der Doppelsinnigkeit formuliert, so geht sie damit wesentlich vom Einzelnen aus, denn alle Versuche der Moralphilosophie, die den Einzelnen übergehen oder transzendieren sind zum Scheitern verurteilt.⁵²⁵ Andererseits muss aber Beauvoirs Ethik als jederzeit schon in konkreter Erfahrung fundiert verstanden werden, und ist daher immer schon eine Kritik an der Vereinzelung: Meine Freiheit und die Freiheit des Anderen müssen bei Beauvoir immer schon als verbunden angesehen werden, so Simons⁵²⁶. Insofern kann man eben gerade nicht von einer „Anwendung“ der Philosophie Sartres sprechen. Denn während sie in ihrem Roman „Sie kam und blieb“, dem sie ja das berühmte Hegel-Zitat vorangestellt hatte, dass „jedes Bewußtsein auf den Tod des Anderen geht“ von der Unaufhebbarkeit des Konfliktes in dem ich zum Anderen stehe, ausgeht,⁵²⁷ betont ihr 1945 erschienener Roman „Das Blut der Anderen“⁵²⁸ die „Verantwortlichkeit füreinander und die Notwendigkeit, Stellung zu beziehen“⁵²⁹. In dieser Hinsicht ist die „Moral der Doppelsinnigkeit“ insofern als der Versuch einer existentialistischen Neuformulierung der Differenz von Natur und Kultur zu bewerten, als in ihm „Stellungnahme und Verpflichtung zum konkreten Engagement gefordert“⁵³⁰ werden.

521 Ebd. 87

522 Ebd. 83

523 Ebd.

524 Ebd.

525 Vgl. Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, a.a.O., 87

526 Vgl. Simons, *Beauvoir and the Second Sex*, 102

527 Vgl. Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*, Tübingen: Edition Diskord 2002, 115f

528 Simone de Beauvoir [1945], *Das Blut der Anderen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1982

529 Vgl. Moser, *Freiheit und Anerkennung*, 116

530 Ebd.

Das andere Geschlecht

Im Gegensatz zum vorigen Abschnitt über die *Moral der Doppelsinnigkeit* der von Vorblicken auf „Das Andere Geschlecht“ geprägt war, werde ich nun die „existentialistische Ethik“⁵³¹ in der Einleitung zu letzterem Werk selbst untersuchen.

„Um die Frau zu entdecken, lehnen wir bestimmte Beiträge der Biologie, der Psychoanalyse und des historischen Materialismus nicht ab, sind aber der Ansicht, daß der Körper, das Sexualleben und die Technik für den Menschen nur konkret existieren, sofern er sie unter der globalen Perspektive seiner Existenz erfaßt. Der Wert ... wird bestimmt durch den grundlegenden Entwurf des Existierenden, der sich auf das Sein hin transzendiert.“

In *Das andere Geschlecht* schreibt Beauvoir eine Geschichte der Frauen, wobei sie sowohl biologische Fakten auflistet und bewertet, als auch von existentialistischen Kategorien Gebrauch macht, die sie im Ausgang von Sartres SN in *Pyrrhus und Cineas* und *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit* entwickelt hatte. In diesem Sinne ist es ein politisches Buch: indem es Verhältnisse benennt und aufzeigt, werden diese problematisiert und damit überhaupt erst ihrer Überwindung zugänglich gemacht. Wenn sie sich also auf den Marxismus, genauer gesagt die Marx' Pariser Manuskripte bezieht, so stellt dies auch eine Erweiterung der ontologisch und hauptsächlich deskriptiv⁵³² verfassten Sartreschen Perspektive dar, die bei Beauvoir um eine normative erweitert wird.

Vorrangig gilt es die Frage zu klären, inwiefern Beauvoirs Beschreibung der Frau als das *andere* Geschlecht einer Bestimmung von Anderen her gleichkommt. Beauvoir ist in dieser Frage viel näher bei Merleau-Ponty, der im Gegensatz zu Sartre Kojèves Vorlesungen besucht hat. Während Merleau-Ponty eine Geschichtsphilosophie entwickelt hat, die mit dem stalinistischen Marxismus bricht⁵³³ und das Proletariat als Hauptantrieb einer Entwicklung zu einer universellen Gesellschaft frei von Unterdrückung⁵³⁴ betrachtet, zeigt sich Lundgren-Gothlin zu Folge eine Parallelität im Werk der beiden im Bezug auf ihre Anstrengungen, den Marxismus, den Hegelianismus und den Existentialismus zu synthetisieren.⁵³⁵ Denn während für Sartre die Herr-Knecht-Dialektik eine „omnipresent dimension of our being-for-others“⁵³⁶ darstellt, also eine zeitlos gültige, universelle Struktur meines Für-Andere-Seins, macht Beauvoir Hegels Beschreibung als zu überwindender

531 Vgl. ebd. 25

532 Eva Lundgren-Gothlin, *Sex and Existence. Simone de Beauvoir's The Second Sex*. Aus dem Schwedischen v. Linda Schenck, London: Athlone

533 Lundgren-Gothlin, *Sex and Existence*, 44

534 Ebd.

535 Ebd.

536 Lundgren, *Sex and Existence*, 147

Status nutzbar: Hegel hatte ja schon in der Jenaer Realphilosophie den Naturzustand als „*exeundum e statu naturae*“⁵³⁷, also als zu überwindenden Zustand charakterisiert. Eine statische Auffassung der Herr-Knecht-Dialektik (also in etwa die Position Sartres in „Das Sein und das Nichts“) widerspricht nämlich der Stellung derselben innerhalb der Architektonik der *Phänomenologie des Geistes*. Für Hegel stellt die Herr-Knecht-Dialektik nämlich eine zu überwindende Form der Entäußerung und Teilung des Selbstbewusstseins dar. Erst in der Überwindung des Außersichseins im unglücklichen Bewusstsein kommt der Geist zu sich selbst; erst in der Überwindung der Andersheit finde ich mich im Anderen. Insofern unterscheidet sich die Bewertung der Herr-Knecht-Dialektik Beauvoirs von der Sartres erheblich.

„Sartre does not regard this as a phase of history that can be transcended, but sees it rather as an omnipresent dimension of our being-for-others; we may be a means, an instrument, an object to others.“⁵³⁸

Was heißt das „andere“ Geschlecht? Die Bildung des Subjekts als Entgegensetzung

„Was nun die Situation der Frau in einzigartiger Weise definiert, ist, daß sie sich – obwohl wie jeder Mensch eine autonome Freiheit – in einer Welt entdeckt und wählt, in der die Männer ihr vorschreiben, die Rolle des Anderen zu übernehmen; sie soll zum Objekt erstarren und zur Immanenz verurteilt sein, da ihre Transzendenz fortwährend von einem essentiellen, souveränen anderen Bewußtsein transzendiert wird.“⁵³⁹

Beauvoir stellt in *Das Andere Geschlecht* die Frage nach der Existenz der Frauen⁵⁴⁰. Sie führt eine kritische Bestandsaufnahme der Situation der Frau in ihrer Gegenwart durch und beschreibt die Geschichte der Frau, in der diese vom Mann zum Anderen gemacht wird, dieser aber, historisch bedingt, zweifelsohne eine Parteienstellung inne hat:

„'Alles, was von Männern über Frauen geschrieben worden wurde, muß verdächtig sein, da sie zugleich Richter und Partei sind', sagte im 17. Jahrhundert Paul de la Barre, ein kaum bekannter Feminist.“⁵⁴¹

Zum französischen Titel (*Le deuxième sexe*, also wörtlich: „das zweite Geschlecht“) ist zu bemerken, dass Beauvoir es eigentlich immer schon *Das andere Geschlecht* (frz. *Autrui*) nennen wollte, und der Vorschlag „Das zweite Geschlecht“ von Pierre Bost stammt.⁵⁴² Die deutsche Übersetzung entspricht insofern besser der Intention Beauvoirs, als für sie „die Frau den Begriff des

537 Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, 205, Hervorhebung im Original

538 Lundgren, *Sex and Existence*, 147

539 Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 26

540 Ebd. 9

541 Ebd. 18

542 Yvanka B. Raynova [1999], „Für eine postmoderne Ethik der der Gerechtigkeit: Simone de Beauvoir und Jean-François Lyotard“, in: *Simone de Beauvoir: 50 Jahre nach dem Anderen Geschlecht*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 2004, 141

Anderen verkörpert, daß der Mann nach wie vor die Hauptrolle spielt [...]“⁵⁴³. Die Unterdrückung der Frau ist also immer schon verschleiert worden:

„Die Männer hätten dieses Privileg nicht in vollem Umfang genießen können, wenn sie es nicht als im Absoluten und im Ewigen begründet angesehen hätten [...]“⁵⁴⁴

Wie stellt Beauvoir nun aber die Frage nach der Freiheit der Frau? Um diese zu thematisieren, sind zunächst die historischen Versuche der Vereinnahmung zu beschreiben als Setzung als *absolut Andere*. Erst wenn dieses Verhältnis, das auch die Komplizinnenschaft der Frau miteinschließt, hinreichend beschrieben ist, kann die Frage nach einer souveränen Position der Weiblichkeit gestellt werden.

„Wie kommt es, daß diese Welt immer den Männern gehört hat, und daß die Dinge erst heute anfangen, sich zu verändern?“ (20)

Raynova nennt „die weibliche Andersheit“ „den zentralen 'archimedischen' Punkt“, aus dem heraus erst verständlich wird, warum Beauvoir Frauen als „zweite“ oder „unwesentliche“ bezeichnet.⁵⁴⁵ Wurden Frauen jahrhundertlang nur als die anderen in Bezug auf den Mann bestimmt, machte dies es unmöglich, von den Frauen aus der Perspektive der Frauen zu sprechen. Für die Aufdeckung dieses Unterdrückungszusammenhangs wie auch seiner Verschleierung, gilt es also, diese Frage nach *der Frau* zuallererst einmal zu stellen:

„Ich habe lange gezögert, ein Buch über Frauen zu schreiben. [...] Gibt es überhaupt ein Problem? Und worin besteht es? Gibt es überhaupt Frauen?“⁵⁴⁶

Und die Frage nach dem Wesen der Frau war immer schon eine Mythologisierung der Weiblichkeit, in diesem Sinne läuft auch der Vorwurf des Essentialismus gegen Beauvoir völlig ins Leere, nirgendwo schreibt Beauvoir dem Geschlecht eine Substanz zu! Beauvoir darf nicht als Differenztheoretikerin verstanden werden, denn dies würde bedeuten, zu ignorieren, was sie auch an der Politik der *segregation* vehement kritisiert hat, nämlich: Die Anerkennung als „Andere“ d.h. im Sinne der Herr-Knecht-Dialektik, nicht als vollwertige Mitspielerin um einen Kampf um Anerkennung, hieße der Frau lediglich „Gleichheit in der Unterschiedlichkeit zuzugestehen“.⁵⁴⁷ Gerade diese Pseudo-Anerkennung macht die Frau erst zur absolut Anderen, wie ich nun im Anschluss an Hegels Dreischritt formulieren möchte:

Beauvoir beschreibt dieses Unterdrückungsverhältnis als ein

543 Simone de Beauvoir, *Der Lauf der Dinge*, Hamburg: Rowohlt 1970, 167. Zitiert nach Raynova, „Für eine postmoderne Ethik“, wie oben

544 Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 18

545 Raynova, „Für eine postmoderne Ethik“, wie oben

546 Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 9

547 Vgl. ebd.

- zum Anderen zu machen, in Hegelschen Termini: den Knecht als unwesentlich setzen,
- die Unterdrückung zu verschleiern, also der auf der Ebene der Allgemeinheit nicht anzuerkennen, und die Thematisierung dieses Machtverhältnisses als solches zu verhindern, und schließlich
- dieses Unterdrückungsverhältnis als ewiges zu setzen, also der prekäre Versuch einer „Synthese“ des Geschlechterverhältnisses im Sinne der Hegelschen Familie, die die Gegensätze Mann und Frau „aufhebt“. Aus existentialistischer Sichtweise muss eine solche „Synthese“ rundweg abgelehnt und als „unaufrichtig“ verworfen werden.

Wenn Beauvoir also die Frauen als *zu Anderen gemacht worden* charakterisiert, tut sie dies nicht, um die Frauen in Abhängigkeit von den Männern zu bestimmen. Die Stilisierung des „Ewigweiblichen“⁵⁴⁸ ist vielmehr darum so problematisch, weil sie eine Zuschreibung von Identität vornimmt, in der die Frau zwar als eigenes Geschlecht vorkommt, ihr die Eigenschaften aber „von außen“ zugesprochen werden. Die Selbstbefreiung der Frau aus dem Unterdrückungsverhältnis kann also nur gelingen, wenn sie nicht im Vorhinein ihrer Subjektposition, d.h. der Möglichkeit in der Setzung selbst gewählter Zwecke ihren eigenen Willen zu verwirklichen, beraubt wird. In diesem Sinne kritisiert sie den *Mythos der Weiblichkeit*, in dem der Frau alle möglichen Eigenschaften zugesprochen werden.

Was heißt nun die *Andere*? Die andere in Bezug worauf? Als wesentlich für Subjektwerdung erachtet Hegel ja die Entgegensetzung der Selbstbewusstseine. Wie Beauvoir nun kritisiert, ist der Mann derjenige, der das Positive, das Neutrale vertritt⁵⁴⁹, während er die Frau aber als Andere setzt.⁵⁵⁰ In diesem Sinne ist Beauvoirs Existentialismus ein Anti-Essentialismus: Sowohl auf der abstrakten Ebene der Entgegensetzung, in der die Frau zu Anderen und Unwesentlichen gemacht wird, als auch auf der konkreten Ebene der Geschichte leugnet sie, dass es so etwas wie ein „Wesen“ der Frau gibt, von dem her man sie bestimmen können. Beauvoirs Anwendung Wrights Konzept der *otherness*, also die Pseudo-Anerkennung der „Schwarzen“ in der *segregation*) macht deutlich, dass es diese Wesensbestimmung als *Andere* zu problematisieren gilt.

„Sie wird mit Bezug auf den Mann determiniert und differenziert, er aber nicht mit Bezug auf sie. Sie ist das Unwesentliche gegenüber dem Wesentlichen. Er ist das Subjekt, er ist das

548 Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 20

549 Ebd. 11

550 Vgl. Susanne Moser, *Der Begriff der Freiheit bei Simone de Beauvoir in seinem philosophiehistorischen Kontext*. Diplomarbeit, Wien 1998, 116

Absolute, sie ist das Andere.“⁵⁵¹

Wenn Beauvoir also in kritischer Absicht den Körper des Mannes als „direkte, normale Verbindung zur Welt, die er in ihrer Objektivität zu fassen glaubt“ - den Körper der Frau aber „als Behinderung, als Gefängnis“⁵⁵² beschreibt, so findet sie in der Geschichte der Philosophie in Bezug auf die Ungleichbehandlung der Geschlechter unschwer Anschluss an Aristoteles, der das weibliche Geschlecht durch das Fehlen gewisser Eigenschaften charakterisiert hatte.⁵⁵³ Es zeigt sich: *Eine Frau zu sein* heißt offensichtlich mehr als, kein Mann zu sein.⁵⁵⁴ Während der Mann nicht markiertes Geschlecht und damit neutral⁵⁵⁵ ist, und seine Männlichkeit daher nicht erwähnt zu werden braucht, zeigt der Umstand, dass die Frau immer in Opposition zur männlichen Norm bestimmt wird, die Unausweichlichkeit von Gegensatzpaaren⁵⁵⁶. Die „Alterität ist eine grundlegende Kategorie des Denkens“⁵⁵⁷, die „so ursprünglich wie das Bewußtseins selbst“ ist. Beauvoir verweist auf den Begründer der strukturalen Anthropologie, Claude Lévi-Strauss, der Kultur als „Befähigung, biologische Beziehungen in Gegensatzsystemen zu denken“⁵⁵⁸ beschreibt.

Beauvoirs Konzept des Verhältnisses von Frau und Mann soll also in ihrer Auseinandersetzung mit Hegel verstanden werden: Wenn Hegel in der *Jenaer Realphilosophie* und der *Phänomenologie des Geistes* den Kern der Subjektivität (in denen ein souveränes Subjekt sich seine Zwecke erst setzen kann) bestimmt hat als Bewusstsein, *auf den Tod des Anderen* zu gehen, dann bleibt diese Konzeption der Subjektivität bei Beauvoir insofern im Raum, als sie die Subjektgenese immer schon im Abstoß vom Anderen her, als Entgegensetzung bestimmt, dabei aber die von Hegel angenommene grundlegende Feindlichkeit zweier Bewusstseine kritisiert:

„Diese Phänomene bleiben unverständlich, wenn man wie Hegel im Bewußtsein selbst eine grundlegende Feindseligkeit gegenüber jedem anderen Bewußtsein entdeckt. Das Subjekt setzt sich nur, indem es sich entgegen-setzt: es hat den Anspruch, sich als das Wesentliche zu behaupten und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu konstituieren.“⁵⁵⁹

Sie verfolgt also bis in die Konstitution des Subjekts hinein den Begriff der Alterität als prekäre Form der Objektivierung der Frau durch den Anderen, nämlich durch den Mann: Indem mein Sein vom Für-Andere-Sein und als Entgegensetzung bestimmt wird, wendet sie die Herr-Knecht-

551 Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 12

552 Ebd.

553 Vgl. ebd.

554 Ebd. 10

555 Ebd. 11

556 Vgl. ebd. 12f

557 Ebd., 12

558 Ebd.

559 Ebd. 13

Dialektik auf die Situation der Frau an, wobei sie auf die Geschichte, das „Schicksal“⁵⁶⁰ eingeht, um die Unterdrückung der Frau als kontingente historische Entwicklung fassbar zu machen. Da ihr keine Geschichte der Unterdrückung der Frau bekannt ist, vergleicht sie die Geschichte der Subordination der Frauen mit anderen Formen der Unterdrückung wie der Segregation, um den politischen Prozess der „Ver-Anderung“ zu beschreiben, in denen die Frau als unwesentliche gesetzt wird. So besteht der eigentlich emanzipative Akt von „Schwarzen“ gerade darin, sich souverän als Subjekte zu setzen⁵⁶¹ und damit den Kern der Unterdrückung, nämlich das *Setzen als Unwesentliche* zu unterlaufen. In diesem Sinne macht sich Beauvoir Hegels These, dass die Freiheit des Knechts eine größere ist als die des Herren, für die Emanzipation der Frau zu Nutze: Durch die Behauptung ihrer Souveränität stellt die Frau das Unterdrückungsverhältnis in Frage. Beauvoir wendet also Hegels Bestimmung des Knechts als Unwesentliches, der seine Freiheit zugunsten der Zwecke seines Herren aufgibt, auf die Situation der Frau an, und beschreibt diesen Prozess als zum Anderen machen. Andererseits findet sie in Wrights Untersuchungen über den Rassismus das Werkzeug, um diesen Prozess des „Zum-Anderen-gemacht-werden“ zu beschreiben:

„Indem sie sich als Subjekte setzen, verwandeln sie die Bürger, die Weißen in Andere“⁵⁶²

Bei aller Kritik an Beauvoirs Androzentrismus⁵⁶³ kann hierin der Grundstein liegen, Beauvoir als Vorläuferin der Theorie der Intersektionalität⁵⁶⁴ zu lesen. Sowohl Rassismus, als auch die Unterdrückung der Frauen lassen sich als Versuch beschreiben, die Frau bzw. „Schwarze“ als die Anderen und damit als Unwesentliche zu setzen. Beauvoir möchte nun zeigen, dass die Frau in den Kampf um Anerkennung eintreten muss, um ihre Freiheit zu erlangen. Gerade Beauvoirs Interpretation der Situation der Frau erfolgt aus dem Blickwinkel der Freiheit, wie ich im Folgenden anhand Beauvoirs Kritik der Komplizinnenschaft der Frau zeigen möchte.

560 So der Titel des „Ersten Buches“, Anm. C.L.

561 (Anm. C.L.) obwohl ihnen genau dieser Status des Subjekts eigentlich verwehrt bliebe, vgl. zu diesem Gedanken: Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*

562 Ebd. 15

563 Vgl. Simons, *The Second Sex*, 26 und Lundgren-Gothlin, *Sex and Existence*, 230

564 Vgl. z.B. Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine", in: The University of Chicago Legal Forum, 139–167 sowie dies. "Whose Story is it Anyway? Feminist and Anti-racist Appropriations of Anita Hill", in: Toni Morrison (Hg.), *Race-ing Justice, Engendering Power*, New York: Pantheon 1992, 402-41 u. Angela Davis, *Women, Race, and Class*. New York: Vintage 1983

Zur „Unaufrichtigkeit“ oder „Komplizinnenschaft“ der Frau

Ich möchte im Folgenden auf Beauvoirs These des Zurückfallens der Frau in den Bereich der Immanenz eingehen. Hierin unterscheidet sie sich insofern von Sartre, als dass bei diesem die Freiheit eine absolute ist: Sartre meint, dass der Mensch „verurteilt zur Freiheit“ ist, und damit auch verurteilt, sich immer neu zu entwerfen. Während also der Mensch für Sartre immer und in jeder Situation frei ist, unterscheidet Beauvoir Faktizität und Transzendenz. Insofern der Mann sein Leben aufs Spiel gesetzt hat, um seine Zwecke frei zu verwirklichen, ist er Transzendenz, während die sich bloß um die Sphäre der Reproduktion kümmernde Frau der Immanenz angehört. In diesem Sinne schließt Beauvoir an Hegels Konzeption der Familie an. Während dieses Modell nun einerseits für eine gewisse misogynen Tendenz⁵⁶⁵ im Werk Beauvoirs verantwortlich zeichnet, bietet sie doch andererseits das Rüstzeug, die Autonomie der Frauen einzufordern. Hier noch einmal das Zitat:

„Jedesmal wenn die Transzendenz in Immanenz zurückfällt, findet eine Herabminderung der Existenz in ein 'An-sich' und der Freiheit in Faktizität statt. Dieses Zurückfallen ist eine moralische Verfehlung. Dieses Zurückfallen ist, wenn das Subjekt es bejaht, eine moralische Verfehlung; es wird ihm auferlegt, es führt zu Frustration und Bedrückung; in beiden Fällen ist es ein moralisches Übel.“⁵⁶⁶

Wenn Beauvoir von der „Herabminderung der Existenz in ein An-sich“ spricht, so setzt sie das in „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“ entwickelte Gegensatzpaar An-sich / Für-sich voraus, mehr aber noch ihre These, dass das existierende Subjekt sich „sein machen“ möchte. In diesem Sinne ist ein jedes Handeln ein „Enthüllen“ des Seins. Im Entwurf ist das Subjekt niemals mit seinem An-sich identisch; es geht auch nicht in der Summe seiner vergangenen Entwürfe auf: Wie Beauvoir in Bezug auf die Heirat feststellt, sei diese unmoralisch, weil sie die zukünftigen Entwürfe vorwegnimmt, während doch das Subjekt niemals allein durch seine vergangenen Entwürfe bestimmt werden darf.

„Der Mann der die Frau als eine Andere konstituiert, trifft bei ihr also auf ein weitgehendes Einverständnis. Die Frau erhebt nicht den Anspruch, Subjekt zu sein, weil ihr die konkreten Möglichkeiten dazu fehlen, weil sie ihre Bindung an dem Mann als notwendig empfindet, ohne deren Reziprozität zu setzen, und weil sie sich oft in ihrer Rolle als die Andere gefällt.“⁵⁶⁷

Am obigen Zitat lässt sich ein weiteres Mal die philosophische Differenz gegenüber Sartre erläutern: Denn während dieser das sich *zum An-sich machen* (in seiner Ablehnung des Hegelschen An-und-Für-sich) zur *ontologischen Unmöglichkeit* erklärt, behauptet Beauvoirs These der

⁵⁶⁵ Wobei dieser sicher auch aus der Übernahme von „Sartres ekelhafter Beschreibung des Schleims“ besteht: Vgl. Diane Lamoureux, „Das Paradox des Körpers bei Simone de Beauvoir“, in: Moser, Raynova (Hg.), *Simone de Beauvoir: 50 Jahre nach dem Anderen Geschlecht*, a.a.O., 95

⁵⁶⁶ Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 25

⁵⁶⁷ Ebd. 20

Selbstbeschränkung der Frau genau diese *unaufrichtige* Möglichkeit. Wie Beauvoir in implizitem Rekurs auf Hegels Modell der Familie feststellt, ist das Verhältnis des Einzelnen als Negation seines Ansichseins (als Mitglied der Familie) bestimmt, indem er als Bürger seine Bindung an die Familie negiert und *aufhebt*. Sie bezieht sich auf Hegels Naturphilosophie, in der er den Mann „als das Tätige, das Weib aber [...] [als] das Empfangende“⁵⁶⁸ bestimmt hat.

Beauvoirs Auseinandersetzung mit Hegel ist also ambivalent: Während sie doch offensichtlich dessen Ausschluss der Frau aus dem Bereich der Öffentlichkeit kritisiert, und sein System der sich selbst offenbarenden Vernunft verwirft, ist ihre Fassung des Verhältnisses der Frau zum Mann von Hegel insofern beeinflusst, als ihre Gegenüberstellung von „Immanenz und Transzendenz“ die „Legitimation der Herrschaft des Mannes über die Frau“⁵⁶⁹ erst ermöglicht⁵⁷⁰. Beauvoirs Anwendung der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik stellt also ein zweischneidiges Schwert dar, welches Moser zu Folge für die misogynen Tendenzen in Beauvoirs Werk verantwortlich zeichnet.⁵⁷¹

Denn gerade die Bestimmung der Frau durch jene Position, die in Hegels Phänomenologie der Knecht hatte, so könnten wir ergänzen, also durch die Position des sich gegenüber dem anderen Geschlecht behaupten müssen; die Bestimmung der Freiheit als Verwirklichung meines Entwurfs wirft das Problem erst auf, ob dieses Einnehmen der Freiheit nun selbst wiederum nur das Einnehmen der „männlichen“ Position – mit Hegel gesprochen: der Position des Herren ist. Hatte Beauvoir in ihrem Frühwerk, beispielsweise im Tagebuch von 1927, noch an der persönlichen absoluten Freiheit festgehalten, so muss „Das andere Geschlecht“ auch als Ende einer lange andauernden Auseinandersetzung mit dem Problem des Anderen verstanden werden⁵⁷², das Beauvoir im Zeitraum von 1927 bis 1949 beschäftigt hat. Nicht umsonst ist der zweite Teil des Werks mit „Situation“ betitelt, Beauvoirs Ethik kreist immer um das Problem der Einschränkung der Freiheit in Situation. Die Bestimmung der Frau als absolut Andere, die in den Kampf um Anerkennung gar nicht erst eintritt, kommt Moser zu Folge einer Nicht-Anerkennung als Subjekt gleich. Moser stellt fest, dass Beauvoir sich an dieser Stelle von Sartre [und dessen Annahme einer absoluten Freiheit, Anm. C.L.], aber auch von ihrem eigenen, früheren Konzept, das eine stärkere

568 Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 33

569 Susanne Moser [1999]: „Subjekt und Anerkennung: Zum Problem des Ausschlusses von Frauen und Weiblichkeit im Anderen Geschlecht“, in: Dies. u. Yvanka B. Raynova, *Simone de Beauvoir: 50 Jahre nach dem Anderen Geschlecht*, Frankfurt a.M. Peter Lang ²2004, 88

570 Vgl. ebd.

571 Vgl. bes. ebd. 87

572 Ebd. 76f

Betonung der eigenen Freiheit beinhaltete, weg bewegt.

„Während Beauvoir in ihren Frühwerken noch angenommen hatte, dass das Individuum seine menschliche Dimension nur durch die Anerkennung des Anderen erhält [...], stellt sie jetzt fest, dass die Situation der Frau auf eine ganz bestimmte Weise durch einen gesellschaftlichen Anerkennungsprozess bestimmt wird.“⁵⁷³

Beauvoir hält also gegenüber Heideggers Konzept des Mitseins⁵⁷⁴ „an Hegels These der grundsätzlichen Feindseligkeit gegenüber jedem anderen Bewußtsein“ fest⁵⁷⁵. Wenn Beauvoir also die Subjektgenese als Entgegensetzung⁵⁷⁶ bestimmt, dann ist nicht die Frage nach der Existenz des Anderen im Sinne Sartres zu stellen, sondern warum die Frau in dem Kampf um Anerkennung nicht eingetreten sei.⁵⁷⁷ In den Worten Beauvoirs:

„Wie aber kommt es dann, dass zwischen den Geschlechtern diese Wechselseitigkeit nicht hergestellt worden ist, daß der eine der beiden Begriffe sich als der einzig wesentliche behauptet [...]? Wieso fechten die Frauen die männliche Selbstherrlichkeit nicht an? Kein Subjekt versteht sich ohne weiteres spontan als das Unwesentliche. Nicht das Andere definiert das Eine, indem es sich selbst als das Andere definiert: es wird von dem Einen, das sich als das Andere versteht als das Andere gesetzt. Damit aber die Umkehrung vom Anderen zum Einen nicht vollzogen wird, muß das Andere sich diesem fremden Standpunkt unterwerfen. Woher kommt diese Unterwerfung bei der Frau?“⁵⁷⁸

Beauvoir schließt an Hegels Konzept des Kampfes um Anerkennung an und stellt richtigerweise fest, dass es sich um einen Kampf handelt, der unter Männern geführt wurde. Wir hatten ja bei der Untersuchung Hegels „Jenaer Realphilosophie“ schon gesehen, dass es sich um Männer von Besitz handelt, die ihre Ehre im Kampf um Anerkennung wiederherstellen. Wie Hegel feststellt, ist nun jede Form von Besitz im rechtlichen Sinne ein Ausschluss vom Recht auf Eigentum durch andere. Genau an jenen Aspekt des Ausschlusses kann nun Beauvoir anknüpfen, wenn sie feststellt, dass die Setzung der Frau als Unwesentliche die Selbstdeutung der Frau als solche impliziert. In der Herr-Knecht-Dialektik lautete die Alternative: Auf den Tod des Anderen gehen, d.h. das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, oder sich dem Herren zu unterwerfen. Genau diese Haltung ist es aber, die innerhalb des Unterdrückungsverhältnisses die Komplizinnenschaft der Frau erklärbar macht. Mit dem Hinweis auf die Unaufrichtigkeit der Frau⁵⁷⁹ wendet Beauvoir, wie ich schon anhand Simons ausgeführt habe, das Konzept des „double consciousness“ auf die Situation der Frau an. Indem die Frau, in Hegelschen Termini gesprochen, den Blickwinkel des Herren verinnerlicht und als absolut

573 Moser, „Subjekt und Anerkennung“

574 Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 13

575 Moser, „Subjekt und Anerkennung“, 78

576 Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 13f

577 Moser, „Subjekt und Anerkennung“, a.a.O., 78

578 Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 15

579 Für ein konkretes Beispiel zur Unaufrichtigkeit der arbeitenden Frau siehe Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 869ff wo Beauvoir die Schwierigkeit des weiblichen Schreibens bzw. kreativen Handelns untersucht, wenn dieses nur geschieht „um zu kompensieren, woran es ihrer Existenz gebricht“ oder „um zu gefallen“ (ebd. 870): „Die Frau *spielt* gern, daß sie arbeitet, aber sie arbeitet nicht“ (ebd.)

setzt, verleugnet sie sich selbst.

„Sie setzen sich nicht authentisch als Subjekt.“⁵⁸⁰

Während sich das Proletariat als Klasse zusammenschließen könnte, um die Bourgeoisie zu stürzen, bleibt diese Möglichkeit der Frau verwehrt, denn die Frau sei „das Andere in einem Ganzen, dessen Teile einander brauchen“⁵⁸¹.

Fazit zu Beauvoir

Beauvoirs Zurückweisung der ökonomischen Abhängigkeit vom Mann als unauthentischen Entwurf ist als eine normative Forderung, als ein Festhalten an der Freiheit des Subjekt zu charakterisieren und muss gerade als als Stärkung der Souveränität der Frau verstanden werden: Im Sinne Marx Forderung der Umwälzung aller Verhältnisse, in denen der Mensch geknechtet wird bleibt für die Frau, wenn es in unserer Gesellschaft (bzw. für das Frankreich zur Zeit Beauvoirs) die Möglichkeit, sich als Mutter freie Ziele setzen zu können, und ihrer Mutterschaft als positive zu erleben, verwehrt, weil sie in den Bereich der Immanenz verdammt wird. Insofern ist Beauvoirs Kritik an der Abwesenheit von Kinderkrippen und -betreuungseinrichtungen auch heute noch relevant.

Weil der sich seine Ziele selbst setzende Mann in der Verwirklichung seiner Entwürfe seinerseits von der Sphäre der Reproduktion abhängig ist; um sich als Subjekt zu setzen; indem er diese negiert, seine konkrete Abhängigkeit jedoch leugnet bzw. im Hegelschen Sinne aufhebt, gilt es gerade diese Strukturen der Unterdrückung, nicht nur der Gesellschaft, sondern auch der Partnerschaft und der Familie, zu thematisieren, offen zu legen und zu beseitigen.

580 Ebd.

581 Vgl. Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 15

Teil 4. Butler

Butlers Kritik an Beauvoir in *Das Unbehagen der Geschlechter*⁵⁸²

Beauvoir untersucht in *Das andere Geschlecht* die Geschlechterasymmetrien auf der Ebene eines binären Geschlechterverständnisses. Für Beauvoir, die auf der Ebene der Faktizität operiert, beruht die Geschlechterordnung auf einer „biologischen Gegebenheit“.⁵⁸³ Insofern ist sie für Butler eine Vertreterin der Trennung von *sex* (verstanden als „biologisches“ Geschlecht) und *gender* (das für gewöhnlich als „soziales“ Geschlecht übersetzt wird). Diese Unterscheidung verwirft nun Butler, indem sie nachweist, dass es kein vom Sozialen oder der Sprache abgekoppeltes „biologisches“ Geschlecht gibt.⁵⁸⁴

„Daher kann Geschlecht keine vordiskursive, anatomische Gegebenheit sein.“⁵⁸⁵

Die Trennung von *sex* und *gender* unhaltbar, denn beide sind sprachlich instituiert. Die Geschlechterordnung lässt sich, Butler folgend, als Errichtung einer symbolischen Ordnung begreifen, die sprachlich erzeugt und durch Wiederholung aufrecht erhalten wird⁵⁸⁶. In dieser Hinsicht ist, so Butler, Beauvoirs Auseinandersetzung mit der „männlichen“ Wissenschaft ein zweiseitiges Schwert, insofern diese diejenige Ordnung, die es Beauvoir zu Folge zu bekämpfen gilt, aufrecht erhält. Diese Kritik richtet sich auch gegen Beauvoirs Auffassung, dass „sich in jeder [biologischen] Funktion ein Entwurf verfestigt“ und Beauvoir deshalb die „Terminologie“ der „Physiker und Biologen“ übernehme, die „den vitalen Phänomenen einen Sinn unterstellen“⁵⁸⁷. Ich hatte schon betont, dass zur Zeit Beauvoirs vieles über die Biologie der Frau nicht bekannt war, und daher ihre detaillierte Studie in ihrer Zeit durchaus als emanzipatorisch verstanden werden muss. Nichtsdestotrotz bereiten gerade diese Abschnitte heutigen LeserInnen die größten Schwierigkeiten.

Im Zentrum der Philosophie Butlers steht die Frage nach der Formation des Subjektes, der *subjectivation*. Sie wendet Foucaults These, dass die „juridischen Machtregime die[jenigen]

582 Judith Butler, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, New York u.a.: Routledge 1990, dt. *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991

583 Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 15

584 Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 22ff bes. 26

585 Ebd. 26

586 Vgl. Judith Butler, *Bodies that matter. On the discursive Limits of "sex"*. New York u.a.: Routledge 1993, dt. *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1997

587 Beauvoir, *Das andere Geschlecht*, 34

Subjekte, die sie schließlich repräsentieren, zuerst auch produzieren“⁵⁸⁸, auf die Frage nach dem Subjekt im feministischen Diskurs an:

„Das feministische Subjekt erweist sich als genau durch dasjenige politische System diskursiv konstituiert, das seine Emanzipation ermöglichen soll. Dies wird dann zum politischen Problem, wenn gezeigt werden kann, daß dieses System die geschlechtlich bestimmten Subjekte (*gendered subjects*) entlang einer differentiellen Herrschaftsachse hervorbringt oder von vornherein als männlich definierte Subjekte produziert.“⁵⁸⁹

Wen meinen „wir“ also eigentlich, wenn wir von Frauen sprechen, und welches ist das Subjekt, das sich im feministischen Diskurs emanzipiert? Butler zu Folge lassen sich Diskurse als Abfolge von Sprechakten verstehen, die immer schon eine Wiederholung darstellen. Während einerseits kein Diskurs die Bedeutung endgültig festlegen kann, gibt es andererseits auch keine „ursprüngliche“ Bedeutung. Indem sie Austins Sprechakttheorie⁵⁹⁰ auf den politisch-emanzipativen Diskurs des Feminismus anwendet, konzediert sie, dass die wiederholte Referenz auf die „Frau“ das voraussetzen vorgibt, was immer schon durch Diskurse hervorgebracht wird und, anstatt zur ‚Frauen‘emanzipation“⁵⁹¹ beizutragen, die binäre Logik der „Zwangsheterosexualität“ perpetuiert. Diese Kritik richtet sich auch gegen Beauvoir (mehr dazu weiter unten), die ja die Frau gegenüber dem Mann als „zur Frau gemacht“ bestimmt und von den Frauen fordert, dass diese, im Sinne der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik, in den Kampf um Anerkennung eintreten.

Butlers poststrukturalistisches Vorgehen lässt sich als kritische Bestandsaufnahme von Machtdiskursen, die ihre Subjekte in den Sprechakten erst hervorbringen, beschreiben. In einfachen Worten: Was Frauen *sind*, ist diskursiv bestimmt, daher ist die Unterscheidung von *sex* und *gender* nicht haltbar, denn auch das biologische Geschlecht wird sprachlich instituiert. Das Problem bei der Emanzipation der Frau sei also, so Butler, dass es das Subjekt des Feminismus, dieses „Subjekt vor dem Gesetz“⁵⁹² gar nicht gebe.⁵⁹³ Interessanterweise wendet sich Butler mit derselben Argumentation auch gegen den Versuch, durch den Rekurs auf einen wie auch immer gearteten „Naturzustand“ im (vertragstheoretischen) Sinne eines zeitlos gültigen, „ungeschichtlichen 'vor“⁵⁹⁴ eine „Ontologie der Personen“⁵⁹⁵ zu sichern. Gegenüber eines solchen *foundationalism*⁵⁹⁶ kommt nicht nur der schon skizzierte Vorwurf der Errichtung einer binären Ordnung zum Tragen, die Kritik Butlers am Naturzustand richtet sich auch gegen die diesem zu Grunde liegende Annahme, dass die

588 Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 16

589 Ebd. 17

590 John Austin, *How to do Things with Words*. Oxford Univ. Press ²1978

591 Ebd.

592 Ebd. 18

593 Vgl. ebd. 18

594 Ebd.

595 Ebd.

596 Anm. C.L. Ein Neologismus Butlers, der zwischen Fundamentalismus und Fundierung changiert

Subjekte dieses vorgeschichtlichen Entscheidungsprozesses mit diesem übereinstimmen, indem sie „frei einwilligen, regiert zu werden.“⁵⁹⁷ Butler spielt hier auf Hobbes' These aus dem *Leviathan*⁵⁹⁸ an, dass die Bürger des Staates all ihre Rechte an einen einzigen, nicht an die Forderung des universellen Gewaltverzichts gebundenen, Souverän abgeben müssen. In aktualisierter Form trifft diese Kritik auch alle Formen des Liberalismus⁵⁹⁹ und Rawls *A Theory of Justice*⁶⁰⁰ sowie alle ökonomischen Modelle, die von einer Übereinstimmung „under the veil of ignorance“, also dem Schleier der Unwissenheit ausgehen.⁶⁰¹

Worin besteht nun laut Butler das Problem in der Annahme einer kollektiven Identität von Frauen, indem diese vom Geschlecht her sich zu bestimmen glauben können⁶⁰²? Gerade die „unterstellte Universalität des feministischen Subjekts“⁶⁰³ gelte es zu hinterfragen, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, von eben dem Diskurs unterminiert⁶⁰⁴ zu werden, der für die Einprägung der Zweigeschlechtlichkeit durch reiterative Wiederholung steht, also das, was Butler die „heterosexuelle Matrix“ nennt. Butler spricht auch von Zwangsheterosexualität, die einen Repräsentationsdiskurs darstelle, der auf das Subjekt normierend einwirke. Wenn „wir“ aus Sicht der Frauenbewegung die Frage nach der Identität nicht offen halten⁶⁰⁵, und den Subjektbegriff der „heterosexuellen Matrix“⁶⁰⁶ kritiklos übernehmen, dann muss dieser „Zwang, ein Subjekt des Feminismus zu konstruieren“⁶⁰⁷ ironischerweise zum Scheitern der feministischen Zielsetzungen beitragen⁶⁰⁸. Denn gerade die Annahme eines „universalen Patriarchats“⁶⁰⁹ und in Opposition dazu, die Annahme einer „universale[n] Grundlage“⁶¹⁰ eines gemeinsamen kollektiven Subjekts namens *Frau*, ist nicht erst durch die Analysen der Intersektionalität zu problematisieren. Der für die „spezifischen Vorgehensweisen der Geschlechterunterdrückung in den konkreten kulturellen Zusammenhängen“ blinde Ethnozentrismus verhindert, darin könnten wir Butler folgen, eine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Konstruktionsmechanismen eines solchen Kollektivs. Der Sprechakt, selbstverständlich von einem Subjekt *Frau* auszugehen, zeichnet daher, Butler zu Folge, für einen ethnozentristisch verzerrten, kolonialistischen Blickwinkel verantwortlich, der

597 Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 18

598 Thomas Hobbes [1651], *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*

599 Vgl. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 18

600 John Rawls [1971], *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²1975

601 Vgl. Herlinde Pauer-Studer, *Einführung in die Ethik*, Wien: WUV ²2006, 83ff

602 Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, 19

603 Ebd. 20

604 Vgl. ebd.

605 Vgl. ebd. 22

606 Vgl. Fußnote Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Fußnote 6 auf S. 219f

607 Ebd. 21

608 Vgl. ebd. 20f

609 Ebd. 19

610 Ebd. 18

durch sprachliche Errichtung, d.h. aber bei Butler immer: reiterative Anrufung, einer „Dritten Welt“ „unterschwellig die Geschlechter-Unterdrückung als symptomatisch für eine wesentlich nicht westliche Barbarei erklärt“⁶¹¹.

Wenn Butler von Anrufung spricht, bezieht sie sich dabei nicht nur auf den schon erwähnten Foucault, sondern Althusser, der in *Ideologie und ideologische Staatsapparate* gezeigt hat, inwiefern ich mich als vom Anderen, dessen Stimme ich nicht entkomme, angesprochen fühlen muss. Althusser bringt das Beispiel eines Flüchtenden, der sich auf den Ausruf „Halt!“ eines Polizisten hin umdreht, und interpretiert an Hand dieses Beispiels als Einwirkung ideologischer Staatsapparate auf das Subjekt. Für die These, dass sich der Diskurs durch stetige Wiederholung aufrecht erhält bzw. gerade erst formiert, muss Butler freilich Austins Sprechakttheorie wie auch Foucault in Anspruch nehmen.

Mit Butler gilt es jetzt, jeweils nach der Besonderheit, auch der „Frauenkulturen“⁶¹² zu fragen, wenn die Frage nach dem „spezifisch Weiblichen“ überhaupt Sinn machen soll. Andernfalls würde gerade das Herauslösen der „Binarität weiblich/männlich“⁶¹³ für die Verdeckung der anderen Aspekte der Unterdrückung (Kultur, Klasse, „Ethnie“) verantwortlich zeichnen. Butlers Vorgehen lässt sich als „anti-identitär“ bzw. „anti-identitätspolitisch“ charakterisieren, wenn sie meint:

„[Der] einfache Identitätsbegriff im Singular“⁶¹⁴ ist daher ein Fehlschluss⁶¹⁵.

Butlers Fazit lautet, dass die Annahme eines transkulturellen Subjekt des Feminismus paradoxerweise, anstatt zur Repräsentation der Frauen in allen Bereichen beizutragen, diesen gerade deshalb unterläuft. Die unkritische Übernahme des Begriffs „Frau“ bedeutet auch die unkritische Übernahmen von problematischen Voraussetzungen desjenigen Diskurses, der zur Unterdrückung der Frauen beiträgt, nämlich dem Diskurs der Zwangs-Heterosexualität:

„Die Identität des feministischen Subjekts darf nicht die Grundlage feministischer Politik bilden, solange die Formation des Subjekts in einem Machtfeld verortet ist, das regelmäßig durch die Setzung dieser Grundlage verschleiert wird.“⁶¹⁶

Sie meint, dass die „Grundprämisse“⁶¹⁷ des Feminismus nicht ein Ausgehen von einer solchen fixen Identität bilden dürfe, sondern vielmehr „die veränderlichen Konstruktionen von Identität als methodische und normative Voraussetzung begreift, wenn nicht gar als politisches Ziel anstrebt.“ In dieser Tradition stehen die gegenwärtigen Bemühungen des Queer-Feminismus, die

611 Ebd. 19

612 Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, 19

613 Ebd. 20

614 Ebd. 20

615 Vgl. ebd. 20

616 Ebd. 22

617 Ebd. 21

Heteronormativität⁶¹⁸ offenzulegen, zu kritisieren und - spielerisch wie kämpferisch - zu überwinden. Die Rede von Geschlechtsidentität sei als sprachliche, re-iteratives Anrufung einer binären Logik zu verstehen, die durch diese Anrufung nicht nur erzeugt, sondern perpetuiert und diese Anrufung durch ihre nachträgliche Naturalisierung verschleiert⁶¹⁹ wird, wie Butler im Anschluss an Foucault festhält,⁶²⁰ indem die „institutionalisierte Heterosexualität“ ihre Subjekte formt und hervorbringt.

Somit werde die Frage nach einer „Geschlechtsidentität außerhalb der Metaphysik der Substanz“⁶²¹ erst aufgeworfen, die vor dem Hintergrund von Nietzsches These, dass es hinter dem Täter kein (weiteres) Sein gebe, zu überprüfen sei: In Anwendung dieser These Nietzsches auf die Frage der Geschlechtsidentität meint sie:

„Hinter den Äußerungen der Geschlechtsidentität (*gender*) liegt keine geschlechtlich bestimmte Identität (*gender identity*). Vielmehr wird diese Identität gerade performativ durch diese 'Äußerungen' konstituiert, die angeblich ihr Resultat sind.“⁶²²

Um auf eine nahe liegende Kritik oder aber ein Missverständnis in der Lektüre Butlers einzugehen, nämlich der Frage, wie denn die *Erzeugung* von Subjekten im Sinne Foucaults möglich sein soll sei, wenn auch hier nicht erschöpfend darauf eingegangen werden kann, folgendes bemerkt: Ich würde meinen, dass eine *überstarke* Lektüre Butlers, die gegen Butlers „post-strukturalistische“ Intention die transzendente Frage nach der Genese der Subjekte stellt, es verabsäumt, Butlers Kritik aufzugreifen und für eine kritische Re-Lektüre, beispielsweise des *Anderen Geschlechts*, nutzbar zu machen. Den Intentionen Butlers gerecht werden zu können, heißt sich auf ihre Beschreibung kollektiver, *subjektivierender* Prozesse, die als ständige Wiederholung sozialer Diskursformationen zu begreifen sind, einzulassen.

Ich möchte ich mich daher im Folgenden einem späteren Werk Butlers widmen, die diese Kritik in gewissen Sinne wieder aufgreift, wenn Butler genauer auf den Prozess der *Subjektivierung* eingeht.

618 Also die diskursive Normierung des Subjekts auf ein zweigeschlechtliches hin. Wenn von Heteronormativität die Rede ist, dann steht die Setzung der Heterosexualität als „normal“ im Fokus der Kritik, weil dies immer schon mit der Verwerfung anderer Geschlechtlichkeiten einhergeht, Anm. C.L.

619 Vgl. bes. 47

620 Vgl. ebd. 46

621 Ebd. 49

622 Ebd. 49

Zur Frage der Subjektkonstitution bei Butler in *The Psychic Life of Power*

Butlers Ausführungen zur Konstitution des Subjekts⁶²³ sind ebenso vielschichtig wie komplex. Da ihre Fragestellung in gewissen Sinne mit der meiner Forschungsfrage konvergiert, wird sich die folgende Auseinandersetzung sehr eng am Text bewegen. Dabei soll die Frage geklärt werden, ob sich, Butler folgend, die Herr-Knecht-Dialektik nur als strikte Opposition zweier feindlicher Bewusstseine beschreiben lässt, oder ob nicht vielmehr die Komplizenschaft des Knechts zum Gegenstand erhoben werden muss. Mit anderen Worten muss, in Anwendung der Lacanschen Psychoanalyse auf die Herr-Knecht-Dialektik, nach dem *Genießen* des Knechts gefragt werden. Während bei Hegel die Entfaltung des Bewusstseins im Vordergrund steht, werden wir sehen, dass Butler die psychische Struktur des Konflikts in den Blick nimmt, wenn sie den Körper des Knechts in dem Mittelpunkt ihrer Auseinandersetzung rückt. Sie untersucht dabei in psychischer Hinsicht den Gewinn des Knechts wenn sie das Herstellen eines Werks, das der Knecht im Auftrag des Herren herstellt, beschreibt.

The Psychic Life of Power

Zur Einleitung

Die schon in *Gender Trouble* aufgeworfene Frage der Subjektkonstitution greift Butler in *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*⁶²⁴ wieder auf. Wenn wir Foucault folgend Macht als das Subjekt formend verstehen⁶²⁵, wie ist dann, daraus folgend, die Formation eines kollektiven Subjekts im Sinne eines „Wir“ zu verstehen? Ist es möglich, diese als diskursiv formiert zu betrachten? Welche (diskursiven) Konditionen gibt es für die Artikulation überhaupt?⁶²⁶ Butler meint, dass gerade diese Form von „Machtwirkung“ des Diskurses unsere Handlungsfähigkeit (engl. *agency*) erst ermöglicht und gewährleistet.⁶²⁷ Butler beschreibt die Subordination zunächst an Foucault als Formation des Subjekts durch den Diskurs; nicht bloß als Genese, sondern dessen „kontinuierliche Ermöglichungsbedingung“⁶²⁸ und meint, dass diese auch bei Hegel eine

623 Anm. C.L. Ich hatte im vorigen Kapitel schon betont, dass hier ein einzelnes, aber auch ein kollektives Subjekt gemeint sein kann.

624 Butler, *The Psychic Life of Power*, Introduction: 2-30

625 Ebd. 2

626 Ebd. 2

627 Ebd.2

628 Ebd. 8, Übers. C.L.

wesentliche Rolle bei der Subjektconstitution spielt, wenn sich im Knecht das Bewusstsein vom Herrn verinnerlicht. Das unglückliche Bewusstsein ist also als eine Folge jener primären, von Hegel beschriebenen Unterordnung unter den Herren, die Butler einen „Effekt der Transmutation des Herren in eine psychische Realität“⁶²⁹ nennt, also die Internalisierung der Todesdrohung des Herren im knechtischen Bewusstsein.

Demgegenüber entwickelt Butler ihr Konzept von *subjectivation*, also Subjektwerdung, in Auseinandersetzung mit dem psychanalytischen Konzept der *foreclusion* (Verwerfung). Anhand des Begriffes des *assujetissement*⁶³⁰, der bei Foucault die grundlegende Unterworfenheit des Subjekts unter den Diskurs beschreibt, die erst die Grundlage für dessen Handlungsfähigkeit herstellt, fragt Butler, ob nicht gerade die Handlungsfähigkeit erst ein Effekt⁶³¹ eben jener „subjection“, also Unterwerfung, sei. Das Verhältnis zwischen dem Machteffekten zeitigenden Diskurs und dem Subjekt müsse jederzeit als ein doppelsinniges gedacht werden – eines ist nicht ohne das andere zu denken: Gerade weil die Macht die Subjekte erst hervorbringe, verleihe sie ihnen die Macht, während ein Diskurs ohne Subjekte seinerseits nicht denkbar wäre bzw. eben keine Effekte zeitigen könnte. *Assujetissement* bezeichnet also sowohl die Formation des Subjekts, als auch die Regulierung des Subjekts durch den Diskurs⁶³², welches wiederum keineswegs mit den diskursiven Ermöglichungsbedingungen, die seine Handlungsfähigkeit herstellen, einverstanden sein muss.⁶³³ In diesem Sinne ist das Subjekt eben keineswegs determiniert durch den Diskurs, wie es umgekehrt auch nicht als souveräneR SprecherIn verstanden werden darf, das von Materialität losgelöste, beliebige Bedeutungen herstellen könne. Diese Doppelsinnigkeit des Subjekts lässt sich also keineswegs zu einem singulären Zeitpunkt in eine transhistorisch gültige Formulierung pressen, so Butler.⁶³⁴ Das von Butler schon früher angewandte Konzept von Diskurseffekten durch Wiederholung⁶³⁵ bildet nun die Folie, vor dem Butler die Frage der Handlungsfähigkeit (*agency*) als Re-Artikulation gegenüber der Macht untersucht, der einerseits Subjekte erst hervorbringt und ermöglicht, während andererseits die Anwendung dieses Konzeptes der *subjectivation* auf die Möglichkeit eines politischen Eingriffs „in postliberatory times“⁶³⁶ von Interesse ist.

629 Ebd. 3

630 Vgl. ebd. 16

631 Ebd. 11

632 Ebd. 32

633 Vgl. ebd. 17. Siehe auch ebd. 29

634 Ebd. 17

635 Judith Butler, *Gender Trouble*, a.a.O.

636 Ebd. 17

Während im Ausgang von Freuds Konzept des „Über-Ichs“ die psychische Formation des Subjekts im Fokus von Butlers Untersuchungen stehen, so bleibt ihr Blickwinkel insofern jederzeit ein doppelter, als er zugleich an Hegels Begriff der *Begierde* anschließt. Wenn schon Kojève die Begierde bei Hegel als das *Movens* meiner Handlungen wie auch als Motor der fortschreitenden Entwicklung der Geschichte bezeichnet hat, so muss dieser Begriff gerade bei Butler noch einmal in seiner vollen Doppeldeutigkeit, einmal als psychologischer, einmal als phänomenologisch-philosophischer Terminus, gefasst werden. Wie Butler erneut betont⁶³⁷, bleibt dem Subjekt keine andere Wahl, als sich durch Anrufung sozialer Normen stetig zu reproduzieren (- die Alternative wäre, dem Todestrieb zu folgen und auf die „soziale Existenz“⁶³⁸ zu verzichten).

Fassen wir mit Butler noch einmal zusammen:

1. Die Frage, wie Subjekte diskursiv erzeugt werden können, beantwortet Butler mit Verweis auf die Regulationsmechanismen der Macht, die die Subjekte im Prozess der Subordination erzeugen, indem sie deren „Verlangen nach Kontinuität, Sichtbarkeit und Stellung (*place*)“ ausnutzen.⁶³⁹
2. Die Anerkennung des Subjekts ist niemals abgeschlossen. Immer gibt es im Prozess der Subjektivierung einen nie aufgehenden Rest.
3. Wenn wir Materialität, Butler folgend, als reiterative Sedimentierung eines Subjekteffektes durch Anrufung verstehen, d.h. das Subjekt als in einer Endlosschleife wiederholter Anrufungen stehend begreifen, dann heißt das nicht, dass die Handlungsfähigkeit des Subjekts durch Diskurse determiniert wäre.

Zu Hegels unglücklichem Bewusstsein

Butler greift im Kapitel „Stubborn Attachment, Bodily Subjection. Rereading Hegel on the Unhappy Consciousness“⁶⁴⁰ Freuds Beschreibung der Internalisierung des Über-Ich auf und fragt sich, warum folgender Gedanke in der Interpretation der PhG immer unter den Tisch gefallen sei: Anders als für Liberale und DenkerInnen des Fortschritts⁶⁴¹, ist für Butler die *Unterordnung* des Knechts radikal pessimistisch aufzufassen; dies gilt auch für die „Auflösung der Freiheit“⁶⁴² des

637 Butler, *The Psychic Life of Power*, 29

638 Ebd. 28

639 Ebd. 29

640 Ebd. 31-62

641 Ebd. 31

642 Ebd. 31

Knechtes in die Unterwerfung in der Herr-Knecht-Dialektik⁶⁴³. Die Selbstversklavung des Hegelschen Subjekts gelte es mit den Mitteln der Psychoanalyse auf dessen Motivation hin zu befragen. Hierin erkennt Butler eine Parallele zu Freuds Begriff des „libidinösen Investments“.⁶⁴⁴ Dies hat natürlich auch Konsequenzen für die Betrachtung der Souveränität des/der SprecherIn.

Butler wendet die Aufmerksamkeit dem *Körper* zu, auf den sich Hegel stets nur indirekt, als Ort des Bewusstseins⁶⁴⁵ bezieht: So verwirklicht sich im Körper des Knechts durch die Arbeit der Wille des Herren, der gleichsam entkörperlicht wird bzw. seine Körperlichkeit dadurch aufhebt, dass er den Knecht die Arbeit verrichten lässt, während das Produkt der Arbeit für die Subordination des Knechts unter die Beherrschung durch den Herren steht. Der Körper des Knechts hat also instrumentellen Charakter.⁶⁴⁶ Bemerkenswert ist laut Butler nun, dass der Herr sich seiner Aktivität, die sich mit Hegel als „Außer-sich-kommen“⁶⁴⁷ charakterisieren lässt, nicht *bewusst* ist, sondern jederzeit schon *vergisst*, dass er den Knecht als seine Projektion hervorbringt, insofern dieser der Körper des Herren *ist*.⁶⁴⁸ Die Butlersche Argumentation erfolgt also an dieser Stelle in mehreren Stufen: Zuerst bringt der Herr den Knecht (ergänze: durch die Todesdrohung) dazu, für ihn die Arbeit zu verrichten. Weil dieser seine Subordination verinnerlicht, braucht der Herr nicht mehr daran zu denken, somit vergisst er, dass er den Körper des Knechts benutzt. Es gibt also, wie Butler betont, eine stillschweigende Übereinkunft⁶⁴⁹ im Sinne eines Vertrages zwischen dem Knecht und dem Herren, die einer pervertierten Logik des Austauschs (eines „Tricks“) folgt:

„This trick or ruse involves a double disavowal and an imperative that the 'Other' become complicit with this disavowal [...] there must be a certain kind of exchange, a bargain or deal [...] In effect, the imperative to the bondsman [Knecht, Anm. C.L.] consists in the following formulation: you be my body for me, but do not let me know that the body you are is my body“⁶⁵⁰

In gewissem Sinne macht sich der Knecht im Herstellen des Werkes zum Herren, er ersetzt seine eigene Subjektivität durch die des Herren. Während das Produkt des Herstellens doch immer schon dem Herren gehört⁶⁵¹, so wird es dennoch im Bewusstsein des Knechts widerspiegelt, wenn dieser das fertige Werk ansieht.

643 Ebd. 31

644 Ebd.34

645 Vgl. Ebd. 34

646 Vgl. ebd.

647 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 146

648 Butler, *The Psychic Life of Power*, 35

649 Vgl. ebd.

650 Ebd., [meine Übers., C.L.]

651 Vgl. 36

Warum aber betrachtet der Knecht das *fertige* Werk nicht als sein eigenes? Auch hier muss wiederum die Logik der Substitution des Knechts durch den Herren zur Erklärung herangezogen werden. Solange der Knecht sich dem Herren untergeordnet hat, und diese Unterordnung im Sinne des oben skizzierten unausgesprochenen Vertrages aufrecht bleibt, kann er im Anblicken des Werks, das er bezeichnet⁶⁵², seine eigene Autonomie erkennen, ohne damit freilich am Wesentlichen der Herr-Knecht-Dialektik, nämlich ihrer Verwerfung (*disavowal* im obigen Zitat), zu rühren. Selbst wenn der Knecht sein Werk mit seiner Unterschrift bezeichnet,⁶⁵³ ist es doch immer schon immer schon im Besitz des Herren (der es ja „rein genießt“, wie Hegel meint⁶⁵⁴). Doch diese Figur der Verdopplung der Urheberschaft könnte eben auch zur Herausforderung des Herren werden, würde der Knecht den Besitzanspruch auf das Werk stellen. Dies macht auch erst die Bedeutung dessen aus, dass der Herr das Werk des Knechts mit seiner Unterschrift bezeichnet und, so könnten wir ergänzen, damit die souveräne Subjekt-Position auslöscht, indem er sie mit seiner eigenen Signatur überschreibt. Solange das Werk in den Händen des Knechts und mit seiner Unterschrift bezeichnet ist, ist die Situation offen; geklärt wird diese erst dadurch, dass der Knecht das Werk dem Herren aushändigt, der es wiederum mit seiner eigenen Unterschrift bezeichnet. Damit ist aber der (mehrstufige) Prozess der Substitution abgeschlossen:

„The working of the slave is thus to be understood as a marking which regularly unmarks himself, a signatory act which puts itself under erasure at the moment in which it is circulated, for circulation here is always a matter of expropriation by the lord.“⁶⁵⁵

Das Werk des Knechts gehört also, wie bereits erwähnt, schon *während* dem Prozess des Herstellens dem Herren; folglich ist die Signatur des Knechts „immer schon ausgelöscht, überschrieben, ausgebeutet, resignifiziert“⁶⁵⁶.

Welche Schlussfolgerung zieht nun Butler aus dem Verhältnis des Herren zum Knecht? Sie beschreibt die Position des Knechts als *absolute Angst*, die erstaunlicherweise aber eine gewisse Form der Anerkennung des Selbst⁶⁵⁷ impliziert, indem der Knecht die Kontrolle abgibt und dadurch seine Ausbeutbarkeit durch den Herren⁶⁵⁸ gewährleistet, so Butler. Doch während das Tun des Herren als *reines Genießen* beschrieben werden kann, stellt es insofern auch für den Knecht einen

652 Ebd. 37

653 Vgl. Ebd.

654 Vgl. ebd. 39

655 Butler, *The Psychic Life of Power*, 38

656 Ebd.

657 Ebd. 39

658 Vgl. ebd.

Gewinn dar, als dieser, wenn auch nur für den Zeitraum des Herstellens, das Produkt seiner Arbeit als für die Ewigkeit produziert ansehen kann. Er übersteigt ja den Prozess des Herstellens nicht auf seinen Herren hin, insofern *ist* er im Hegelschen Sinne das, was er herstellt. Dieses Herstellen eines Werks, das ihn selbst übersteigt und überdauern wird⁶⁵⁹ ist also, so Butler, für seine Selbst-Reflexivität verantwortlich. Das ist auch der Grund, warum für Butler die Beziehung zwischen Herren und Knecht keine der vollständigen Feindschaft ist: Während der Herr durch das Erzeugen eines beständigen Produktes (durch den Knecht) seine Unbeständigkeit (*transitoriness*) überwindet, stellt für den Knecht gerade das Herstellen, ohne es als sein eigenes zu erkennen, eine Möglichkeit der Verewigung dar. Für den Herren hingegen gilt laut Butler, dass der Besitz das Gegenteil des Genusses des Produktes darstellt, indem der Herr eben gerade nicht genießt und damit im Sinne der Negation aufhebt. Die Akkumulation von Eigentum dient also im philosophischen Sinne dem verzweifelten Versuch des Herren, ebenfalls Permanenz herzustellen.⁶⁶⁰

Wenn der Knecht sich in dieser Beziehung nicht gegen den Herren auflehnt, woran mag das liegen? Butler meint, dass der Knecht zwar in allem, was er tut, seine eigene Bezeichnung auslöscht. Die Ausbeutung der Früchte des Produkts durch den Herren ändert aber nichts daran, dass der Knecht sich im Herstellen des Werkes als „*laboring being*“, also als arbeitend ansehen kann, freilich: Alles was er herstellt, verliert er darum auch schon. Das Zentrum der Argumentation Butlers bildet an der Stelle nun der Gedanke der Überwindung der Endlichkeit. In einfachen Worten weiß der Herr immer schon um die Vergeblichkeit aller Versuche der Aufhebung der eigenen Endlichkeit, während der Knecht sich tatsächlich erfolgreich etwas vormachen kann, indem er in der Schöpfung des Werkes im wahrsten Sinne *aufgeht*.

Der Knecht bzw. dessen Tätigkeit ist, so Butler⁶⁶¹, immer schon *Negation*, und zwar nicht nur dessen, was er herstellt, sondern selbst auch schon *Negation*, indem er Dinge nur negiert (indem er sie durch Arbeit transformiert⁶⁶²)! Er ist also negative Aktivität, das Weggeben der Dinge hat die Figur des Opfers.⁶⁶³ Diese Negativität aber, die sich im Ausgang aus der Herr-Knecht-Dialektik zeigt, (nämlich dem Herstellen des Dings durch den Knecht), wirft das im Eingang derselben angesprochene Thema, nämlich den Kampf auf Leben und Tod, wiederum auf. Die Aktivität des Knechts ist immer schon „*transient*“, also flüchtig, oder: im Übergang begriffen, indem sein Werk im Herstellen tendenziell immer schon dem Herren gehört. Die negierende Tätigkeit des Knechts

659 Vgl. ebd.

660 Vgl. ebd. 40

661 Ebd. 41

662 Ebd.

663 Vgl. ebd. 40

entspricht aber, so Butler, gewissermaßen der Logik Freuds Todestrieb: indem der Knecht durch den Herrn zur Arbeit gezwungen wird, ist er, als dem Herrn unterworfen, quasi *im Leben* zum Tode verurteilt.

„The bondsman [...] is subject to a full and final negation in death. This confrontation of death at the end of the chapter recalls the life-and-death struggle at its beginning. But in the earlier version death happened through violence of the other; domination was a way of forcing the other to die *within* the context of life.“⁶⁶⁴

An die Stelle der gewaltsamen Todesdrohung am Anfang tritt also, als „unabwendbares Schicksal jedes Geschöpf, dessen Bewusstsein determiniert und verkörperlicht [wird]“⁶⁶⁵, die Furcht vor dem Tode. Wenn der Knecht am Leben festhält, so entkommt er damit der Todesdrohung nicht⁶⁶⁶ - diese wird fortan für alle seine Werke bestimmend sein. Das Festhalten (*attachment*) des Knechts fungiert, mit anderen Worten, als Platzhalter für seine Unterworfenheit unter den Herren: Auch sein Körper, der ja Instrument der Zwecke des Herren ist, ist ein dem Verfall geweihtes („transient“) Objekt, das dem Tod unterworfen ist.⁶⁶⁷

Schlussfolgerungen Butlers

Das sich seine Ziele selbst souverän setzende Subjekt hat als Voraussetzung die Negation seines eigenen Körpers. Wenn auch bei Hegel für die Unterwerfung des Knechts die Angst vor dem Tode bestimmend ist, so kann, wenn diese doch als immer schon *verworfen* verstanden werden muss, die Subjektgenese nur *a posteriori* als Prozess der Verwerfung der Angst beschrieben werden. Butler meint im Ausgang an Hegels Interpretation des Skeptizismus, dass das unglückliche Bewusstsein als angstvolle Flucht vor der Angst („fearful flight from fear“⁶⁶⁸) beschrieben werden kann. Da aber niemand wirklich auf Dauer in Angst leben kann, wird diese, als Abwehr gegen die Angst, im „Ethischen“⁶⁶⁹ aufgehoben. So wird die absolute Angst durch das absolute Gesetz ersetzt, indem, paradoxerweise, die Angst als Angst vor dem Gesetz wiederkehrt.⁶⁷⁰ Die Flucht vor der Angst aber, so Butler weiter, entleert den Körper („vacating the body“⁶⁷¹) und macht erst Platz für die Ersetzung des Körpers durch den Gedanken. Butler begreift also als Voraussetzung des Gedankens die Entkörperlichung des Subjekts, der im vollen dialektischen Sinne den Körper aufhebt, also negiert. Diesen Prozess aber gilt es nun in der vollen Tragweite zu erfassen, und mit

664 Ebd. 41

665 Ebd., meine Übers. C.L.

666 Vgl. ebd. 41

667 Ebd. 42

668 Ebd. 43

669 Ebd.

670 Ebd.

671 Ebd.

Nietzsche, Foucault⁶⁷² und Freud zu reaktualisieren, d.h. aber immer schon, zu dekonstruieren. Der Stoizismus, den Butler als Gleichgültigkeit und „absolutes Zurücktreten des Subjekts vor der Tat“ beschreibt, setzt seinerseits wiederum ein Subjekt voraus. Dieses ist notwendig, damit überhaupt etwas *da ist*, das zurücktreten kann.⁶⁷³ Wie das *skeptische Bewusstseins*, das, wie Hegel meint, wie ein spielender Junge von einem ins andere übergeht, so muss auch die Hingabe an die Religion, d.h. das Opfer, Hegel folgend, als *Aufhebung* der eigenen Subjektivität verstanden werden. Doch meint nun Butler⁶⁷⁴, dass auch das Transzendente, dem sich das Subjekt hingibt, als immer schon sich auflösendes (*vanishing*) verstanden werden muss. Insofern ist es ein Trugschluss, zu glauben, sich von etwas (gemeint ist: einem ewigem, die Personalität übersteigenden göttlichem Wesen, Anm. C.L.) bestimmen lassen zu können (*being determinized*).

Butler folgend den Prozess der Subjektivation in seiner vollen Ambivalenz verstehen heißt zu erkennen, inwiefern sich das Bewusstsein im Ausgang aus der Herr-Knecht-Dialektik als immer schon zweigeteiltes verstanden werden muss. Wenn der Knecht den Herren *verwirft*, so macht er sich selbst zum Herren, aber über sich selbst, d.h. aber: über seinen Körper. Er übt also Herrschaft über sich selbst aus, dies ist das wesentliche Kennzeichen des *unglücklichen Bewusstseins*, das bei Hegel den Übergang von der Herr-Knecht-Dialektik zum religiös-sittlichen Bewusstsein bildet. Im unglücklichen Bewusstsein vereinen sich also der Knecht- und der Herr(en)-Anteil in einem einzigen Bewusstsein⁶⁷⁵: Herrschaft und Unterwerfung. Den Blick auf die Genese des Subjekts zu richten heißt also – ich habe es im einleitenden Satz zu diesem Kapitel schon vorweggenommen – dieses als immer schon *unter-* und *verworfenen* zu begreifen.

„The renunciation of the self as the origin of its own actions must be performed repeatedly and can never be finally achieved, if only because the demonstration of renunciation of itself a self-willed action. This self-willed action thus rhetorically confounds precisely what it is supposed to show.“⁶⁷⁶

Anders als Hegel, der in der Hingabe des Subjekts im Dienst der Religion dessen Souveränität erhalten zu können glaubt⁶⁷⁷, muss dieser Prozess der Selbsthingabe nicht allein für diese „Entwicklungsphase“ des Geistes als *Selbstaufhebung* verstanden werden, sondern kann generell für die Subjektgenese herangezogen werden. Mit Adorno gesprochen, die Beherrschbarkeit der Natur schlägt, als prometheische Verheißung, wiederum auf das Subjekt zurück⁶⁷⁸

672 Vgl. 53ff

673 Vgl. 44

674 Die an dieser Stelle den Intentionen Hegels zweifelsfrei zuwiderläuft, Anm.C.L.

675 Vgl. 42

676 Ebd. 49

677 Vgl. ebd. 41f

678 Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M., Fischer ¹⁷2008

Ausblick: Zur Frage der Fundierung meiner Verantwortung in der Anrede durch den Anderen in Butlers Kritik der ethischen Gewalt

Im Kapitel „Laplanche und Lévinas in ihrem Buch *Kritik der ethischen Gewalt*⁶⁷⁹ untersucht Butler Lévinas' These, dass Verantwortung dadurch entsteht, „dass wir der ungewollten Rede durch den Anderen ausgesetzt sind.“⁶⁸⁰ Dies soll nun im Folgenden vor dem Hintergrund von Sartres paradoxer These der radikalen Verantwortlichkeit für meine Umstände in Situation erörtert werden. Während Butler Lévinas' Anwendung des Begriffs von Verfolgung aufs Schärfste zurückweist, kommt sie in ihrem Vergleich mit der Subjektgenese in der Psychoanalyse an Hand von Laplanche zu dem Schluss, dass gerade meine Subjektivität wesentlich als Verweisung auf den Anderen verstanden werden muss, die - bei Lévinas - im moralischen Anspruch, den das Antlitz des Anderen an mich richtet, zum Ausdruck kommt.

Am Begriff der Verfolgung bei Lévinas erörtert Butler, dass Verantwortung nicht aus meinem eigenen Tun, sondern vielmehr aus einer „Region des Daseins, die radikal ungewollt ist“⁶⁸¹ entstammen muss. Daraus folgt für die Frage der Subjektgenese, wie auch des Begriffs des Anderen, dass Lévinas uns „in den Bereich des primären, gründenden Übergriffs des Anderen auf mich“ führt.⁶⁸² Nicht ich selbst, nicht meine Taten sind es also, die Verantwortung begründen können, ich als Subjekt bin immer schon dem Zu- und Anrufen des Anderen unterworfen. Daher ist es auch sinnlos, nach dem Ursprung des Subjekts zu fragen, dass immer schon als formiertes verstanden werden muss.

„In dieser Hinsicht steht Lévinas paradoxerweise an der Seite Nietzsches, für den die Möglichkeitsbedingung des Subjekts in einer Beschuldigung liegt. Für Nietzsche entsteht das Subjekt aus einem nachträglichen Verständnis seiner selbst als Ursache einer Verletzung. Indem es sich daraufhin selbst bestraft, bringt es eine Reflexivität hervor, in der das 'Ich' sich selbst erstmals als Objekt, als 'mich' behandelt.“⁶⁸³

Interessant ist hier die Parallele zu Sartres Begriff des präreflexiven Cogitos: In meinem alltäglichen Bewusstsein von den Gegenständen bin ich immer schon bei den Gegenständen selbst; eine Reflexion auf das Bewusstsein von den Gegenständen kann immer erst im Nachhinein erfolgen, wie Sartre als Kritik an der ausschließlichen Orientierung am Bewusstsein in der

679 Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*. Übers. Reiner Ansén u. Michael Adrian, Frankfurt a.M., Suhrkamp 2003 (=stw 1792), orig. *Giving Account to Oneself*, New York: Fordham University Press 2005

680 Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, 115

681 Ebd.

682 Ebd.

683 Ebd. 116

traditionellen Metaphysik anführt.

Wie ist nun ein immer schon formiertes Subjekt zu denken ? Wie Butler bezüglich Lévinas' Konzept des Vorontologischen⁶⁸⁴ festhält, „hat es keinen Sinn, nach dem Wo und Wann dieser Urszene zu fragen“⁶⁸⁵, wenn es gerade „ein primärer Übergriff“ ist, der „ein Subjekt hervorgebracht hat.“⁶⁸⁶ Am existentialistischen Begriff der Subjektgenese hatte Butler ja dessen latenten Cartesianismus kritisiert: Insofern ist ihr Bemühen an dieser Stelle dadurch ausgezeichnet, zu untersuchen, inwiefern das Subjekt immer schon vom Anderen her bestimmt ist, indem es dessen „initialen Übergriff“⁶⁸⁷ ausgesetzt ist: Es gilt eben genau jenen „Mechanismus jener Konstitution“⁶⁸⁸, nämlich der Genese von „Selbst und Objektwelt“⁶⁸⁹ zu ergründen.

Bei Lévinas ist zu unterscheiden zwischen dem Mich („moi“) und dem Sich („soi“): Gerade der grammatische Akkusativ ist, wie es in einer Anmerkung der Übersetzerin heißt, „der eine Anklage ausdrückende Fall“⁶⁹⁰. Hier gibt es eine gewisse terminologische Parallele zu Sartres Frühwerk, der „Transzendenz des Ego“⁶⁹¹, die einer eigenen Untersuchung wert wäre.⁶⁹² Für die Fragestellung nach dem Anderen bleibt festzuhalten, dass die „Affektion durch den Anderen“⁶⁹³ immer schon die Voraussetzung für die Genese des Subjekts bildet. Mit anderen Worten: Was für Lévinas die Voraussetzung aller Ethik ist, nämlich die Tatsache, dass ich vom Anderen angesprochen werden kann, könnte die Grundlage bilden für einen Verantwortungsbegriff, der mich nicht mit dem Anderen (wie Sartre) immer schon im Konflikt stehend verortet, sondern im „Angesicht“ des „Antlitzes“ des Anderen mich meiner Verantwortung gewahr werden lässt. Es wäre daher interessant, in dieser Hinsicht noch einmal zu untersuchen, ob Lévinas für das Problem der von Sartre implizit immer schon angenommenen Verbindung zum Anderen, die ich an Hand der Proto-Transzendentalität des Sartreschen Begriffs des Anderen erörtert habe, eine Lösung darstellen könnte.

684 Vgl. ebd 116f

685 Ebd. 116

686 Ebd.

687 Ebd. 117

688 Ebd.

689 Ebd.

690 Kluges *Etymologisches Wörterbuch*, zitiert nach: Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, 116

691 Jean-Paul Sartre, *Die Transzendenz des Ego*. Drei Essays. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1964

692 Vgl. dazu: Günther Bauer, *Die Begegnung mit dem Anderen. Le regard - le visage. Eine vergleichende Darstellung der Intersubjektivitätsphilosophie von Jean-Paul Sartre und Emmanuel Lévinas*, Wien Univ., Dipl.-Arb., 1999 u.

Thomas Bedorf (Hg.), *Verfehlte Begegnung. Lévinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*. München: Fink 2005

693 Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, 117

Die laut Lévinas im Angesicht des Anderen zu Trage tretende Aufforderung, ihn⁶⁹⁴ nicht zu töten, bildet einen interessanten Anknüpfungspunkt für das bei Hegel auftretende Problem der Überwindung zweier einander feindlich gegenüber stehenden Selbstbewusstseine. Es ist bemerkenswert, dass Butler hier gerade wiederum die Frage der Subjektgenese in den Blick nehmen muss, um der „Klippe des Cartesianismus“⁶⁹⁵, also dem Problem eines von anderen losgelösten, autonomen „Subjekts“ zu entkommen, indem das Subjekt als immer schon figuriertes und je vom Anderen angesprochenes, in den Worten Lévinas' als „von Alterität belagertes“⁶⁹⁶ bestimmt wird. Wenn ich immer schon einer Anrede ausgesetzt bin⁶⁹⁷, dann werde ich in philosophischer Hinsicht niemals vor dem Problem stehen, wie ich von mir zum Anderen gelange. Aus der Konzeption des Anderen ergibt sich ein Verantwortungsbegriff nicht nur für meine eigenen Taten, sondern auch für die der Anderen⁶⁹⁸. Während also Sartre betont, dass wir immer eine Wahl haben, geht Lévinas zu Folge der ethische Anspruch vom Anlitz des Anderen „jeder möglichen Wahl“ voraus⁶⁹⁹; gerade in diesem ethischen Anspruch wird bei Lévinas die Verantwortung dem Anderen gegenüber begründet.

Wenn auch Lévinas sein Modell der Subjektivierung als sich an jeder Stelle wiederholenden, diachronen Prozess versteht, so ist für die Frage der Subjektgenese gerade die Psychoanalyse der Kindheit miteinzubeziehen: Das der Sprache noch nicht mächtige Kind unterliegt *Anreden*, die es nicht versteht und denen es eine mystische Bedeutung zuordnet. Dass diese „sexuellen Botschaften“⁷⁰⁰ uns auf die „Triebe“ der Anderen verweisen mag uns, so Butler Laplanche folgend, daran erinnern, dass „das Unbewusste nicht als 'mein' Unbewusstes verstanden werden“⁷⁰¹ dürfe. Wenn Butler also die wenigen Gemeinsamkeiten von Lévinas und Laplanche in deren Ausgehen von einer „primären Passivität (...) und den Anderen am Ursprung des Selbst“⁷⁰² (ausmacht) so zeigt dies, dass eine Überwindung der Paradoxie des existentialistischen Freiheitsbegriff mit den Mitteln der

694 In dieser Arbeit ist durchwegs von *dem* Anderen die Rede, so wie es auch in der Sekundärliteratur üblich ist. Das dadurch aufgeworfene Problem einer *male bias*, die dadurch entsteht, dass das Geschlecht des oder der Anderen nicht weiter untersucht und das stillschweigende Übernehmen der männlichen Form in problematischer Weise weiter tradiert wird, ist mir klar. Ich habe mich jedoch vor dem Hintergrund, dass in der Herr-Knecht-Dialektik sich zwei Männer gegenüberstehen, trotzdem für die Beibehaltung entschieden. Für die Frage nach dem/der Anderen siehe aber: Helma Riefenthaler, *Ich ist ein/e Andere/r*, Vortrag am Institut für Philosophie, gehalten am 19.3.2011 im Rahmen des Symposions „Ich und der Andere – Fichte und Sartre über die Freiheit“, erscheint in Kürze als Publikation. Siehe http://philosophie.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/proj_phil_forschung_1/programme/Fichte_Sartre_Programm.pdf abgerufen am 19.4.2011

695 Anm. C.L. Eine Anspielung auf Sartres „Klippe des Solipsismus“ in SN

696 Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, 120

697 Vgl. ebd. 121

698 Vgl. ebd. 124ff

699 Ebd. 124

700 Ebd. 130

701 Ebd.

702 Ebd.132

Psychoanalyse möglich und einer eigenen Analyse wert wäre, so sehr dies auch Sartres Intentionen zuwider laufen muss, der ja den Begriff des Unbewussten in seinen der Auseinandersetzung mit Freud gewidmeten Passagen in SN zurückgewiesen und sein eigenes Konzept der „existentiellen Psychoanalyse“ entwickelt hat.

Butler betont, dass wir durch den Anderen verletzbar sind, und das gerade diese Verletzbarkeit der Subjektivität immer schon vorausgeht bzw. die Grundlage ist; sie dürfe keineswegs zu Gunsten in einen über-starken Begriffs von Handlungsfähigkeit (engl. „agency“) aufgehoben werden.⁷⁰³

„Gewalt beschreibt eine [...] physische Verletzbarkeit, der wir nicht entrinnen können, die wir nicht abschließend im Namen eines Subjekts auflösen können; diese Verletzbarkeit kann uns jedoch begreifen helfen, inwieweit wir alle nicht genau umgrenzt, nicht wirklich abgesondert, sondern einander körperlich auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind, einer in der Hand des anderen. Das ist eine Situation, die wir uns nicht aussuchen.“⁷⁰⁴

So sehr auf der grundsätzlichen Differenz der Einschätzung der Subjektivität bzw. -genese bei Sartre und Butler zu bestehen ist, so sehr rückt die obige Formulierung Butler (welcher es an dieser Stelle zweifelsohne um die Auseinandersetzung mit Lévinas geht) in dessen Nähe, wenn dieser die Menschen als „zur Freiheit verurteilt“ charakterisiert und meint: „Die Hölle, das sind die Anderen“.

705

703 Vgl 135f

704 Ebd. 136

705 Für Butlers Kritik an Sartre siehe dies: *Subjects of Desire*, 101ff

Schluss

Wir haben an Hegels *Phänomenologie des Geistes* und seiner *Jenaer Realphilosophie* gesehen, da seine Formulierung „auf den Tod des Anderen gehen“ im Zentrum seiner Theorie der Entfaltung des Selbstbewusstseins (bzw. der Entfaltung des absoluten Geistes im Durchgang durch die Entäußerung des Selbstbewusstseins) steht: Ein Bewusstsein steht dem anderen feindlich gegenüber, während aber gerade diese Feindlichkeit zugleich Konstitutionsbedingung des einzelnen Bewusstseins, wie auch jederzeit zugleich limitierende Bestimmung ist, indem in – im ontologischen Sinne - meine Angewiesenheit auf den Anderen zum Ausdruck kommt.

Ich hatte daher untersucht, inwiefern nun Sartres These: „Die Hölle, das sind die Anderen“ gleichsam als in der Tradition der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik stehend verstanden werden muss. Dafür hielt es ich zuallererst für sinnvoll, auf Kojèves Vorlesungen zurückzugreifen, in denen dieser eine, besonders in geschichtsphilosophischer Hinsicht, interessante Lektüre anbietet, an die beispielsweise auch Fukuyama⁷⁰⁶ anschließt, wenn dieser vom Ende der Geschichte spricht. Was die Differenzen innerhalb des Sartreschen Oeuvres betrifft, so gilt es mindestens zwei Phasen zu unterscheiden: Während in der frühen Phase von *Das Sein und das Nichts* (z.B. in seiner Widerlegung des Solipsismus) die absolute Betonung der Freiheit im Vordergrund steht, stehen für den Sartre der *Kritik der dialektischen Vernunft* die limitierenden Faktoren unter dem Joch der Knappheit im Vordergrund. Allerorten muss der Mensch als mit und durch die Materie vermittelt gesehen werden. Allein in der *groupe en fusion* kommt es, wenn auch nur temporär, zu einer Überwindung der Feindlichkeit (die mich vom Anderen trennt), wenn im revolutionären Akt der Sturm auf die Bastille die Pluralität der Bewusstseine zu „einem“ wird. Freilich zeigt die zeitliche Limitierung des von Sartre in allen Verfallserscheinungen geschilderte Prozesses der Verknöcherung der revolutionären Strukturen (der „Eid“), dass die Möglichkeit gelingender Vermittlung sehr limitiert sind.

Kehren wir also zur eingangs gestellten Fragen nach der Vermittlung zum Bewusstsein des Anderen zurück: Kann eine solche Vermittlung in, zugegeben etwas konstruierter Anwendung Lévinas These, das ich vom Antlitz des Anderen immer schon angesprochen werde, hergestellt werden? Oder muss mit Sartre gerade an der Unmöglichkeit einer solchen Vermittlung (in einer *serialisierten, entfremdeten* Gesellschaft) festgehalten werden?

⁷⁰⁶ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London: Penguin 1992

Dies zu beantworten kann nicht das Ziel der vorliegenden Arbeit bilden. Es kann aber nicht oft genug betont werden, dass Hegels in der *Jenaer Realphilosophie* geäußerten These vom sich wiederherstellenden Selbstbewusstsein, dass auf der Ebene der Allgemeinheit verletzt wurde, vor dem Hintergrund Tribut fordernder, sich duellierender Männer verstanden werden muss! Die Auffassung, es handle sich bei der Herr-Knecht-Dialektik um eine quasi-prototypische, philosophische Beschreibung der Genese von Machtverhältnissen (im Übrigen meine Arbeitsthese) muss daher zurückgewiesen und Hegel umso mehr in seinem historischen Kontext verstanden werden. Der Vergleich der Interpretationen der Gegenwartsphilosophie zeigt doch, dass ein Festhalten an einem solchen ahistorischen Modell den notwendigen (Seiten-)blick auf den philosophischen Hintergrund verstellt. Diesen Blick aber zuallererst herzustellen, war das Ziel der vorliegenden Arbeit.

Lebenslauf

Christoph Leitl, geb. am 2.11.1981 in Wien

Volksschule und Gymnasium Sacré Coeur Pressbaum

Matura am BRG VI Marchettigasse

Zivildienst im Caritas Betreuungszentrum „Gruft“ in Wien Mariahilf

Studium der Philosophie seit Okt. 2001

Studienrichtungsvertreter 2003 bis 2005, Mitglied der Studienkonferenz

Sachbearbeiter an der ÖH Uni Wien

Studienassistent am Institut für Philosophie

Seit 2006 Mitarbeiter Zentraler Informatikdienst, Fakultätsunterstützung

Mitwirkung in vielen Wiener Chören

Literaturverzeichnis

- *Kursiv gesetzt* ist immer der Titel der Publikation.
- Bei zunächst nicht auf deutsch erschienenen Quellen ist in eckigen Klammern das *Erscheinungsjahr des Originals* angegeben, ganz gleich in welcher Sprache es erschienen ist. Wenn bei deutschsprachigen Werken beim Autor in eckigen Klammern eine Jahreszahl angegeben ist, dann ist damit die erste Auflage gemeint.
- Die AutorInnen sind nach dem *Nachnamen*, innerhalb einer AutorIn sind die jeweiligen Publikationen nach *Erscheinungsjahr* geordnet.

Siglen

SN Jean Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ¹1991
KdV Jean Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek bei Hamburg, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967
PhG G.F.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. zitiert nach: Hegels Werk im Kontext, CD nach dem Text der Frankfurter Theorie Ausgabe von 1969-1971, ²2006

Zitierte Literatur

Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M., Fischer ¹⁷2008

Thomas C. Anderson, *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics*. USA (o.O.): Regents Press of Kansas 1979

Raymond Aron [1955], *Opium für Intellektuelle oder die Sucht nach Weltanschauung*. Köln u. Berlin: Kiepenhauer&Witsch 1957

Kristana Arp, *The Bonds of Freedom. Simone de Beauvoir's Existential Ethics*. Chicago u. La Salle, Illinois: Open Court 2001

John Austin, *How to do Things with Words*. Oxford Univ. Press ²1978

Simone de Beauvoir [1945], *Das Blut der Anderen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ¹1982

Simone de Beauvoir [1951], *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2000

Simone de Beauvoir [1947], „Für eine Moral der Doppelsinnigkeit“, in: Dies., *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1983, 77-192

Simone de Beauvoir [1951-52], „Soll man de Sade verbrennen“, in: *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1983, 7-76

Simone de Beauvoir [1981], *Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre. August-September 1974*. Übers. v. Uli Aumüller und Eva Moldenhauer, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ¹1983

Thomas Bedorf (Hg.), *Verfehlt Begegnung. Lévinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*. München: Fink 2005

Debra Bergoffen, „Simone de Beauvoir“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (Hg.), Stanford 2010, <http://plato.stanford.edu/entries/beauvoir/> abgerufen am 10.3.2011

Debra Bergoffen, „Getting the Beauvoir We Deserve“, in: *Beauvoir & Sartre: The Riddle of Influence*, C. Daigle and J. Golomb (eds.), Bloomington: Indiana Univ. Press, <http://iupressonline.iupress.org/nahvs.pdf> abgerufen am 9.3.2011

Alfred Betschart, *Sartre, Beauvoirs Plagiator? Zu Edward und Kate Fullbrooks Buch Sex and Philosophy: Rethinking de Beauvoir and Sartre*. <http://www.sartre.ch/Sex+philosophyv1.1.pdf> abgerufen am 7.3.2011

Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press 1987

Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Übers. v. Kathrina Menke, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, engl., *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, New York u.a.: Routledge 1990

Judith Butler, *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford University Press 1997

Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*. Übers. Reiner Ansén u. Michael Adrian. Nach Vorlesungen im Frühjahr 2002 an der Universität Amsterdam, gegenüber Erstausgabe von 2003 nach Vorlage der 2005 erschienen amerikan. Ausgabe erweitert. Frankfurt a.M., Suhrkamp 2007 (=stw 1792), orig. *Giving Account to Oneself*, New York: Fordham University Press 2005

Friedrich Engels, *Dialektik der Natur (1873-1882)*. Berlin: Dietz 1985 (= MEGA Bd. 26)

Thomas R. Flynn, „Jean-Paul Sartre“ in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (Hg.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/sartre>

Iring Fetscher: „Sartre und der Marxismus“, in: Traugott König (Hg.), *Sartre. Ein Kongress*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, 226-246

Iring Fetscher, „Vorwort zur Neuauflage“, in: Kojève Alexandre Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Hg. Iring Fetscher, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975, 11-19

Leo Fretz, „Knappheit und Gewalt. Kritik der dialektischen Vernunft“, in: *Sartre. Ein Kongress*. Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 1988, 247-264

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London: Penguin 1992

Kate u. Edward Fullbrook, *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre. The Remaking of a Twentieth-Century Legend*. New York: Harvester Wheatsheaf 1993

Hans-Georg Gadamer, „Das Sein und das Nichts“, in: Traugott König (Hg.), *Sartre. Ein Kongress*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, 37-52

Klaus Hartmann: *Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur „Critique de la raison dialectique I*. Berlin: De Gruyter 1966. =Nochmals abgedruckt in: *Die Philosophie J.-P. Sartres. Zwei Untersuchungen zu L'être et le néant und zur Critique de la raison dialectique*. Berlin u. New York: De Gruyter 1983

G.F.W. Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*. Hg. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner 1967

G.F.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Zitiert nach: Hegels Werk im Kontext, CD nach dem Text der Frankfurter Theorie Ausgabe von 1969-1971, 2006 = PhG

G.F.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam, 1987

- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer ¹⁹2006
- Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp 1994 (=stw 1129)
- Peter Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*. Wien u. München: Oldenbourg Verlag 1975
- Peter Kampits, *Jean-Paul Sartre*. München, Beck 2004
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Zitiert nach: (Hg. Karsten Worm u. Susanne Boeck), *Kant im Kontext II. Werke, Briefwechsel und Nachlass, CD-Rom* (= Literatur im Kontext auf CD-ROM - Vol. 11): Berlin ¹2003
- Dietmar Köhler u. Otto Pöggeler (Hg.), *G.F.W. Hegel, Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag 1998 (=Klassiker auslegen Bg. 16)
- Alexandre Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Hg. Iring Fetscher, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ¹1975
- Traugott König (Hg.), *Sartre. Ein Kongress*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988
- Traugott König, „Zur Neuübersetzung“ in: Jean-Paul Sartre [1943], *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hg. Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, ¹1991, 1073-1088
- Friedrich von Krosigk, *Philosophie und politische Aktion bei Jean Paul Sartre*. München: Beck 1969
- Benny Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*. München u. Wien: Hanser 2002
- Eva Lundgren-Gothlin, *Sex and Existence*, aus dem Schwedischen v. Linda Schenck, London: Athlone 1996
- Karl Marx [1844], *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke. Berlin: Dietz Verlag. Band 1, 1976. 378-391, zitiert nach:
http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm
- Maurice Merleau-Ponty [1945], *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Franz. v. Rudolf Boehm, Berlin: De Gruyter 1965
- Maurice Merleau-Ponty [1955], *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968
- Durando Juan Michelini, *Der Andere in der Dialektik der Freiheit. Eine Untersuchung zur Philosophie Jean-Paul Sartres*. Frankfurt a. Main u. Bern: Peter Lang Verlag 1981
- Susanne Moser, *Der Begriff der Freiheit bei Simone de Beauvoir in seinem philosophiehistorischen Kontext*. Diplomarbeit, Wien 1998
- Susanne Moser, *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*, Tübingen: Edition Diskord 2002
- Herlinde Pauer-Studer, *Einführung in die Ethik*, Wien: WUV ²2006
- Susanne Moser u. Yvanka B. Raynova (Hg.), *Simone de Beauvoir. 50 Jahre nach dem Anderen Geschlecht*, Frankfurt a.M.: Peter Lang ²2004
- Lorenz Bruno Puntel, „Nachwort“ in: G.F.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam 1987, 573-595
- John Rawls [1971], *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²1975

Yvanka B. Raynova, „Für eine postmoderne Ethik der der Gerechtigkeit: Simone de Beauvoir und Jean-François Lyotard“, in: *Simone de Beauvoir: 50 Jahre nach dem Anderen Geschlecht*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 2004, 141-155

Alain Renaut, „Von der Subjektivität ausgehen. Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre“, in: Bernhard N. Schumacher (Hg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts* (=Klassiker auslegen 22). Berlin: Akademie 2003, 85-99

Jean-Paul Sartre [1960], *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967 = *KdV*

Jean-Paul Sartre, [1962] *Existentialismus und Marxismus*. Übers. Elisabeth Schneider, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1965

Jean-Paul Sartre [1936-37], *Die Transzendenz des Ego*. Drei Essays. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1964

Jean-Paul Sartre (Hg.), *Wider das Unrecht: Die Affäre Henri Martin*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1983, übers. Eva Moldenhauer

Jean-Paul Sartre [1943], *Das Sein und das Nichts*. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hg. Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991 = *SN*

Jean-Paul Sartre [1946], „Der Existentialismus ist ein Humanismus“, Aus dem Franz. Von Vincent von Wroblewsky, in: Ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*. (=Philosophische Schriften 4), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002, 145-192

Jean-Paul Sartre [1980], *Brüderlichkeit und Gewalt*. Ein Gespräch mit Benny Lévy. Berlin: Wagenbach 1993, engl. *Hope Now. The Interviews*. [1980] (Übers. Adrian van den Hoven), Chicago University Press: 1996

Jean-Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays* (=Gesammelte Werke in Einzelausgaben 4). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2002

Jean-Paul Sartre [1983], *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005

Bernhard N. Schumacher (Hg.), *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*. (=Klassiker auslegen 22). Berlin: Akademie 2003

Pirmin Sekeler-Weithofer, „Wer ist der Herr, wer ist der Knecht. Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform jedes Selbstbewusstseins“, in: Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 205-237

Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000

Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg u. München: Alber 1979

Margaret A. Simons, *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race and the Origins of Existentialism*, Boston, Oxford u.a.: Rowman & Littlefield 1999

Margaret A. Simons (Hg.), *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania University Press 1995

Gayatri Chakravorty Spivak [1988], *Can the Subaltern Speak?: Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia&Kant 2007

Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. (=stw 1876) Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008

[Eintrag in der Wikipedia zu Simone de Beauvoir](#) abgerufen am 4.4.2011

Sonstige verwendete Literatur

Raymond Aron, *Opium für Intellektuelle oder die Sucht nach Weltanschauung*. Deutsch v. Klaus Peter Schulz, Köln u.a.: Kiepenheuer und Witsch 1957

Nancy Bauer, *Simone de Beauvoir: Philosophy, & Feminism*. New York: Columbia University Press 2001

Debra Bergoffen [2002], „Simone de Beauvoir and Jean Paul Sartre: Woman, Man and the Desire to be God“, in: *Constellations*, 9(3): 406–418

Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010 (=stw 1930)

Thomas Bedorf, *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischen*. München, Wilhelm Fink 2003

Alfred Betschart, *Sartres Quellen – Von Descartes bis Heidegger*, [http://www.sartre.ch/Sartres %20Quellen-v12a.pdf](http://www.sartre.ch/Sartres%20Quellen-v12a.pdf) abgerufen am 7.3.2011

Simone de Beauvoir [1972], *Alles in allem*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1976

Judith Butler [1993], *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1997

Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine", in: *The University of Chicago Legal Forum*, 139–167

Kimberlé Crenshaw, "Whose Story is it Anyway? Feminist and Anti-racist Appropriations of Anita Hill", in: Toni Morrison (Hg.), *Race-ing Justice, Engendering Power*, New York: Pantheon 1992, 402-41

Angela Davis, *Women, Race, and Class*. New York: Vintage 1983

Arthur Danto [1975], *Sartre*. Fontana, Collins 1975

Thomas R. Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Toward an Existentialist Theory of History*. Chicago und London: The University of Chicago Press 1997

Dieter Henrich [1971], *Hegel im Kontext*. Mit einem Nachwort zur Neuauflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010 (=stw 1938)

Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. Iring Fetscher. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984 =stw 462

Hans Heinz Holz, *Jean Paul Sartre. Darstellung und Kritik seiner Philosophie*. Meisenheim/Glan: Westkulturverlag Anton Hain, 1951

Christina Howells (Hg.), *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press 1992

Jean Hyppolite [1948], *Introduction to Hegel's Philosophy of History*. Aus dem Franz. v. Bond Harris und Jaqueline B. Spourlock. University Press of Florida 1996

Gill Jagger, *Judith Butler. Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative*. London u. New York: Routledge 2008

Marianne Herpers, *Die ganzheitliche Struktur des Fürsichseins. Ein Beitrag zur Untersuchung des ontologischen Subjektbegriffs Jean-Paul Sartres*. Dissertation, Bonn 1965

Joachim Kopper, *Die Dialektik der Gemeinschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1960

- Traugott König (Hg.), *Sartres Flaubert lesen. Essays zu „Der Idiot der Familie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1980
- Axel Madsen, *Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir. Die Geschichte einer ungewöhnlichen Liebe*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1982
- Yvanka B. Raynova u. Susanne Moser (Hg.) [1999], *50 Jahre nach dem Anderen Geschlecht*. Wien: Peter Lang ²2004
- Ludwig Ralf, *Hegel für Anfänger. Phänomenologie des Geistes – eine Leseintroduction*. München, Dt. Taschenbuchverlag 1997
- Arnim Regenbogen, *Sartres Theorie der Intersubjektivität*, Diss. FU Berlin 1969
- Elisabeth V. Spelman, *Inessential Women. Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press ⁴1988
- Jean-Paul Sartre. *Gesammelte Werke Bd. 2, Autobiographische Schriften, Briefe, Tagebücher*. Hg. Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988
- Jean-Paul Sartre [1939], *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays*. Deutsch v. Uli Aumüller, Traugott König u. Bernd Schuppener, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994
- Jean-Paul Sartre [1983], *Briefe an Simone de Beauvoir u.a., Band 1 1926-1939*. Aus dem Französischen v. Andrea Spingler, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988
- Jean-Paul Sartre [1983], *Briefe an Simone de Beauvoir u.a., Band 2 1940-1963*. Aus dem Französischen v. Andrea Spingler, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1985
- Jean-Paul Sartre [1983], *Tagebücher. Les carnets de la drôle de guerre. November 1939 – März 1940*. Aus dem Französischen v. Eva Moldenhauer, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988
- Jean-Paul Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Lévy*. Mit einem Nachwort v. Lothar Baier. Aus dem Franz. v. Grete Osterwald, Berlin: Wagenbach 1993
- Jean-Paul Sartre [1971], *Schriften zur Literatur Der Idiot der Familie I. Gustave Flaubert 1821-1857 I. Die Konstitution*. Hg. Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1986
- Jean-Paul Sartre. *Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1964
- James Schmidt, „Lordship and Bondage in Merleau-Ponty and Sartre“, in: *Political Theory*, Vol 7, Nr. 2 (Mai 1979), 201-227, online abrufbar unter: <http://www.jstor.org/stable/191178>
- Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir heute. Gespräche aus 10 Jahren*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1986
- Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991 (=stw 938)
- Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: De Gruyter 1964
- Bernhard Waldenfels [1987], *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010 (=stw 644)