

Dialektische Vernunft – Ein Kommentar

Alfred Dandyk

Grundlage dieses Kommentars ist der folgende Text: [DialektischeVernunft.pdf](#)

1. These: Freiheit und Notwendigkeit

Hadi Rizk fasst in einem Lexikonartikel zum Stichwort „Dialektische Vernunft“ die wesentlichen Gedanken Sartres in vier Statements zusammen. Dieser Kommentar erläutert und verdeutlicht diese Statements, ordnet sie jeweils einem thematischen Schwerpunkt zu und diskutiert sie in erweitertem Zusammenhang. Insgesamt zielt er darauf, Sartres Begriff der „dialektischen Vernunft“ anhand ausgewählter Detailprobleme zu erhellen.

Zur Orientierung folgt der Kommentar vier Leitfragen: Erstens klärt er das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit; zweitens erläutert er Geschichte als Totalisierung individueller Totalisierungen; drittens zeigt er den offenen Charakter jeder historischen Totalisierung; viertens bestimmt er die Materialität der Praxis als Wechselverhältnis von menschlicher Zwecksetzung und äußerer Welt.

Die erste dieser Thesen beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit. Sie lautet folgendermaßen:

Die Praxis muss die Erfahrung von Freiheit und Notwendigkeit sein. Die objektive und kollektive Notwendigkeit muss aus der Freiheit selbst sowie aus den Strukturen des individuellen Handelns abgeleitet werden;

Für Sartre sind „Freiheit“ und „Notwendigkeit“ daher keine bloßen Gegensätze. Sie stehen vielmehr in einem komplementären Verhältnis: Sie widersprechen einander und bedingen sich zugleich. Daraus ergibt sich unmittelbar die Frage, warum Sartres Begriff der Freiheit den Begriff der Notwendigkeit überhaupt verlangt.

Das erste Statement beantwortet diese Frage: „Die objektive und kollektive Notwendigkeit muss aus der Freiheit selbst sowie aus den Strukturen des individuellen Handelns abgeleitet werden.“ Entscheidend ist also, wie aus freier Praxis Notwendigkeit hervorgeht.

Nach Sartre sind „Freiheit“ und „Wahl“ eng miteinander verbunden. Die Wahl äußert sich als Selbst- und Weltentwurf sowie im Versuch, diese Entwürfe zu verwirklichen. Daraus entsteht ein „praktisches Feld“, auf das sich die Handlung richtet — also der Gegenstand oder das Objekt der Praxis.

Ein „praktisches Feld“ ist grundsätzlich das Ergebnis einer Totalisierung: Eine Vielheit von Aspekten wird zu einer handlungsrelevanten Ganzheit vereinheitlicht. Jede

Handlung enthält daher eine Dialektik von Teilen und Ganzem. Freiheit bedeutet in diesem Sinn immer auch, die Mannigfaltigkeit der Umwelt zu einem praktischen Ganzen zu ordnen. Genau daraus ergibt sich aus der Struktur der Freiheit die Unvermeidbarkeit von Notwendigkeit.

Diese Notwendigkeit ist bereits in Sartres Satz „Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt“ angelegt. Wenn Freiheit Wahl bedeutet und Nicht-Wählen unmöglich ist, dann gehört die Notwendigkeit der Wahl zur menschlichen Existenz selbst. Zwar kann ein Mensch in Freiheit seine eigene Unfreiheit wählen oder am Bestehenden festhalten; doch auch solche vermeintlichen Wahlverweigerungen bleiben Formen der Wahl. Die Notwendigkeit zur Freiheit ist daher mit der menschlichen Existenz gegeben.

2. These: Materialität der Praxis und Historischer Materialismus

Der Zusammenhang von Freiheit und Notwendigkeit hat weitere Dimensionen. Besonders wichtig ist Sartres „Historischer Materialismus“. Sartre schreibt:

Ich habe gesagt und wiederhole noch einmal, dass die einzig gültige Interpretation der menschlichen Geschichte der historische Materialismus ist. (Sartre, Kritik der Dialektischen Vernunft, S. 41)

Für Sartre ist es demnach notwendig, Geschichte im Sinne eines historischen Materialismus zu deuten. Diese Notwendigkeit erschließt sich aus Hadi Rizks viertem Statement:

Die Materialität der Praxis muss als ein gleichberechtigtes Verhältnis zur Äußerlichkeit und Andersartigkeit der Welt definiert werden, in einer quasi-immanenten Herstellung von Verbindungen.

Wie bereits gezeigt, impliziert Freiheit Entwurf und Handlung. Beide setzen ein Verhältnis von Teilen und Ganzem voraus und verlangen ein „praktisches Feld“ als einheitlichen Gegenstand der Praxis. Dieses praktische Feld lässt sich auch als „bearbeitete Materie“ beschreiben.

Diese „bearbeitete Materie“ lässt sich unter zwei Aspekten betrachten. Zunächst drückt sie ein soziales Verhältnis aus. Der „Eisen-Kohle-Komplex“ ist dafür ein gutes Beispiel: Er ist ein praktisches Feld, weil er aus der totalisierenden Arbeit bestimmter Menschen hervorgeht. Als vereinheitlichende Umgestaltung der Umgebung im Dienst menschlicher Zwecke ist er ein Resultat dialektischer Vernunft.

Doch das ist nur die eine Seite. Die menschlich bearbeitete Materie unterliegt zugleich Gesetzmäßigkeiten, die nicht aus der menschlichen Praxis stammen, sondern eine eigene Wirksamkeit besitzen: den Naturgesetzen. Diese werden zwar durch wissenschaftliche Forschung erschlossen und insofern auch durch menschliche Tätigkeit vermittelt; zugleich gelten sie dieser Forschung aber als an sich bestehende Strukturen, welche das Verhalten der Materie bestimmen. Ihre Erforschung ist Aufgabe der analytischen Vernunft, die sich von der dialektischen Vernunft unterscheidet.

So setzt das Verbrennen von Kohle Kohlendioxid frei. Dieses Kohlendioxid absorbiert Wärmestrahlung und trägt über den Treibhauseffekt zur Erwärmung der Atmosphäre bei. Menschliche Aktivität und naturgesetzliche Reaktion treten dadurch in eine enge Verbindung. Es entsteht eine „quasi-immanente Herstellung von Verbindungen“, wie Rizk formuliert. Zwischen dem sozialen Aspekt der Handlung und dem natürlichen Aspekt der Materie besteht für Sartre daher ein gleichberechtigtes Verhältnis.

3. Kurzer Ausflug in die Philosophiegeschichte

An dieser Stelle lohnt ein kurzer philosophiegeschichtlicher Exkurs. Heidegger unterscheidet zwischen der „Zuhandenheit“ und der „Vorhandenheit“ des Zeugs; Sartre würde entsprechend zwischen „Utensil“ und „Ding“ differenzieren. Das Utensil ist, heideggerianisch gesprochen, zuhanden; das Ding ist vorhanden. Anders gesagt: Das Utensil bezeichnet ein menschliches Verhältnis zur Materie, während das Ding die Unabhängigkeit der Materie von der menschlichen Realität betont. Heidegger räumt der Zuhandenheit des Utensils Vorrang ein. Sartre hingegen betrachtet Utensil und Ding als gleichrangige Aspekte derselben Realität.

Das Ding ist keineswegs zunächst Ding und danach erst Utensil; es ist keineswegs zunächst Utensil und enthüllt sich danach erst als Ding: es ist Utensil-Ding. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 370)

Der dafür zentrale Begriff ist das zweideutige „Utensil-Ding“. Wer die Zuhandenheit, also das soziale Verhältnis der Materie, betont und zugleich die Vorhandenheit, also die Eigenständigkeit der Materie, vernachlässigt, abstrahiert von einem wesentlichen Moment der Realität.

Diese Unterscheidung hat weitreichende Folgen für die Dialektik. Das Utensil ist ein Produkt menschlicher Aktivität und verweist damit auf ein soziales Verhältnis. Es entsteht im Rahmen dialektischer Vernunft, weil es als Mittel einem Zweck dient. In diesem Sinn ist Dialektik die Logik menschlicher Praxis.

Die an dieser Praxis beteiligten Naturgesetze sind den Handelnden jedoch nicht immer vollständig bekannt oder bewusst. Unabhängig davon entfalten sie ihre Wirkung. Der Treibhauseffekt im Rahmen des Eisen-Kohle-Komplexes zeigt dies exemplarisch: Eine zweckgerichtete menschliche Praxis erzeugt unbeabsichtigte Folgen, etwa die Erwärmung der Atmosphäre. Sartre bezeichnet diese Gegenläufigkeit als „Anti-Dialektik“.

Damit ist der philosophiegeschichtliche Exkurs nicht bloß eine Seitenbemerkung: Er präzisiert, warum Sartres Begriff der dialektischen Vernunft weder die menschliche Praxis noch die Eigenständigkeit der Materie isolieren darf. Gerade diese Gleichwertigkeit bereitet den folgenden Abschnitt über Dialektik und Antidialektik vor.

3. Dialektik und Antidialektik

Die Anti-Dialektik begleitet die Dialektik dauerhaft. Sie kann bewirken, dass die verfolgten Zwecke verfehlt oder in ihr Gegenteil verkehrt werden. Die Eigenständigkeit der bearbeiteten Materie ist daher ein notwendiger Bestandteil von Sartres historischem Materialismus. Im geschichtlichen Verlauf entfaltet sich so eine Gleichrangigkeit von Dialektik und Anti-Dialektik, von Freiheit und Notwendigkeit. Sie kann den Menschen zwingen, seine frei gestaltete Wahl neu zu bestimmen.

Sartre spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „dialektischen Zirkularität“, die die Materie vermenschlicht und den Menschen verdinglicht. Die Materie wird vermenschlicht, weil sie menschlichen Zwecken unterworfen wird; der Mensch wird verdinglicht, weil die Eigenständigkeit der Materie und die daraus folgende Anti-Dialektik Anpassungsprozesse erzwingen. Diese Anpassungen können so weit reichen, dass ein neuer Menschentyp entsteht, den Sartre etwa als „Eisen-Kohle-Menschen“ beschreibt.

In diesem Sinn ist die Verdinglichung des Menschen eine notwendige Folge der Dialektik als Logik der Freiheit. Geschichte vollzieht sich vor allem als Wechselverhältnis von Dialektik und Anti-Dialektik: Die bearbeitete Materie wird an menschliche Zwecke angepasst, während sich der Mensch zugleich den Notwendigkeiten der Materie anpassen muss. Darin liegt für Sartre die Plausibilität des historischen Materialismus als Interpretation der Geschichte.

4. Das Konkrete und das Abstrakte

Am Beispiel von Utensil und Ding wird der Unterschied zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten deutlich. Konkret ist das „Utensil-Ding“. Wer das Utensil isoliert, abstrahiert vom Ding; wer nur das Ding betrachtet, abstrahiert vom Utensil.

Dieser Unterschied zwischen Konkretem und Abstraktem gehört zur Dialektik von Teilen und Ganzem. Wirklich konkret ist letztlich das Ganze, das alle Teile umfasst. Wie aber lässt sich dieses „wirklich Konkrete“ begrifflich fassen? Sartre schreibt dazu:

Das Konkrete ist der Mensch in der Welt mit jener spezifischen Vereinigung des Menschen mit der Welt, die zum Beispiel Heidegger „In-der-Welt-sein“ nennt. (Sartre, Das Sein und des Nichts, S. 50)

So verstanden ist etwa das Bewusstsein ein Abstraktum, weil es auf das An-sich-sein bezogen werden muss, um seine Funktion innerhalb des In-der-Welt-seins erfüllen zu können. Bereits der Begriff der Intentionalität zeigt, dass bloßes Bewusstsein eine Abstraktion ist. Auch das Phänomen wird abstrakt, wenn man es von der zugehörigen Subjektivität trennt. Im Rahmen des In-der-Welt-seins gibt es nach Sartre kein Phänomen, das real von der Subjektivität isoliert werden könnte.

Die Gefahr der Abstraktion besteht darin, gedanklich isolierte Begriffe fälschlich als real isolierte Wesenheiten zu behandeln. Für Sartre zeigt sich dieses Problem etwa in Husserls Phänomenologie, sofern sie den transzendenten Bezug zur realen Welt nicht

hinreichend herstellen kann. Sie steht deshalb stets in der Gefahr, in Phänomenismus umzuschlagen.

5. These: Offene Totalisierung statt vorgegebener Totalität

Das dritte Statement Hadi Rizks betrifft den offenen Charakter der geschichtlichen Totalisierung:

Das dialektische Verständnis der Realität der historischen Zukunft beinhaltet den offenen Charakter der Totalisierung, da es keine a priori gegebene Totalität geben kann;

Demnach gibt es keine a priori gegebene Totalität. Zum besseren Verständnis lohnt ein Blick auf Geschichtstheorien, die eine solche Totalität voraussetzen oder sich zumindest deutlich von Sartres Position unterscheiden.

Ein Beispiel ist die christliche Heilsgeschichte. Sie deutet die gesamte Menschheitsgeschichte als Geschichte eines göttlichen Heilsplans, der in Christus seinen Höhepunkt findet und auf die Vollendung der Welt zielt.

Vorgegebene Totalitäten sind hier Gott als Schöpfer des Heilsplans und die Menschheit als dessen Objekt. Sartre ist Atheist und leugnet daher die Existenz Gottes. Beim Begriff der Menschheit nimmt er eine Position ein, die zwischen Spengler und Marx liegt: Für Spengler ist „Menschheit“ ein bloßer zoologischer Begriff ohne kulturgeschichtliche Bedeutung; für Marx ist sie eine geschichtlich relevante Größe, deren Entwicklung wesentlich durch ökonomische Verhältnisse und Klassenkampf bestimmt wird.

Meines Erachtens steht Sartre Nietzsches Formel nahe, der Mensch sei „das noch nicht festgestellte Tier“. Ob es eine Menschheit gegeben hat oder geben wird, muss die Zukunft zeigen. Die Geschichte bleibt offen und bietet den Spielraum, in dem eine mögliche Totalisierung des Menschen überhaupt erst entstehen kann. Es ist ebenso möglich, dass es nie zu einer wesentlichen Vereinigung der Menschen kommt und der Begriff „Menschheit“ leer bleibt. Genau diese Offenheit greift Rizks drittes Statement auf.

6. Ambivalenz von Bedingtheit und Offenheit

Bei Sartre besteht eine grundlegende Ambivalenz von Bedingtheit und Offenheit. Einerseits erkennt er eine „conditio humana“ an, also eine Bedingtheit, die den Rahmen menschlicher Realität bestimmt. Andererseits verneint er eine feststehende menschliche Natur. Dies fasst die Formel zusammen: „Die Existenz geht der Essenz voraus.“

Der Mensch ist für Sartre daher ein ambivalentes Wesen: Faktizität und Transzendenz. Faktizität bedeutet, dass der Mensch durch das geprägt ist, was aus ihm gemacht wurde; Transzendenz bedeutet, dass er immer etwas aus dem machen kann, was aus

ihm gemacht wurde. In dieser Transzendenz liegt seine Freiheit. Die menschliche Existenz bleibt dadurch vieldeutig, und erst die Geschichte bildet den Spielraum, in dem entschieden wird, ob aus dieser Vieldeutigkeit eine Eindeutigkeit entstehen kann.

Die Leugnung einer menschlichen Natur unterscheidet Sartre zum Beispiel von Kant. So erkennt Kant in der menschlichen „Natur“ einen negativen Aspekt des Menschen:

Den Ursprung des Zwiespalts der bürgerlichen Gesellschaft verlegt Kant in die Natur des Menschen. (Johannes Rohbeck, Geschichtsphilosophie, Junius, S. 47)

Eine solche Behauptung ließe sich über Sartre nicht aufstellen. Für ihn ist der Mensch Freiheit; es gibt daher keine „Natur des Menschen“, aus der der Ursprung des Zwiespalts hervorgehen könnte. Dieser Ursprung muss anders erklärt werden. In der „Kritik der dialektischen Vernunft“ identifiziert Sartre den Mangel an Gütern und die damit verbundene Todesdrohung als entscheidenden Ursprung. Dieser Mangel ist jedoch kein ontologisches a priori, sondern ein historisches a priori; er kann daher nicht als menschliche Natur gedeutet werden.

Kant sieht in bürgerlichen Rechtsnormen eine Lösung für das Problem der „Ungeselligkeit“ des Menschen, die Frieden unter Menschen und Staaten verhindert. Deshalb fordert er eine globale Staatsverfassung oder einen „weltbürgerlichen Zustand“ (Rohbeck, S. 48). Sartre steht einem solchen, auf Verfassung beruhenden bürgerlichen Friedenszustand skeptisch gegenüber und orientiert sich eher an einer sozialistischen Utopie im Sinne des Marxismus. Zugleich teilt er mit Schiller die Ansicht, dass ein befriedigender Gesellschaftszustand nur über eine Veränderung des Einzelnen erreichbar ist: Die beste Rechtsordnung bleibt wirkungslos, wenn die beteiligten Menschen von Zynismus und Unaufrichtigkeit geprägt sind.

Aufschlussreich ist auch der Vergleich mit Rousseau. Für Rousseau gibt es eine Menschheit und eine Natur dieser Menschheit, die ursprünglich friedlich ist. Der Mensch ist im Naturzustand auf solidarisches Zusammenleben angelegt; erst die Zivilisation verdirbt ihn und bringt den Zwiespalt in die Welt. Daraus ergibt sich die Devise: „Zurück zur Natur“.

Für Sartre ist ein solcher Ansatz ausgeschlossen. Der Mensch ist für ihn von Natur aus weder gut noch schlecht. Vielmehr fehlt ihm eine feste Identität: Er ist zur Freiheit verurteilt. Er muss zwischen Gut und Böse wählen, oft ohne genau zu wissen, worin das Gute oder das Böse besteht.

Insofern trägt der Einzelne mit seiner Wahl Verantwortung für den Zustand der Welt. Ein entscheidender Aspekt menschlicher Existenz ist dabei das Nichtwissen, insbesondere die Unkenntnis von Gut und Böse. Ebenso wenig ist es angemessen, mit Rousseau oder Hobbes von einem „Naturzustand“ des Menschen zu sprechen; denn es ist nicht einmal gesichert, ob es „den Menschen“ in diesem Sinn überhaupt gibt. Ist der Mensch nicht vielmehr ein geschichtlich werdendes Wesen? Und müsste nicht jede Anthropologie, auch die Rousseaus, selbst historisiert werden? Geschichte erscheint so als großes

Rückkopplungssystem, in dem jede menschliche Aktivität wiederum historisch wirksam wird.

Die Vergleiche mit Kant, Rousseau und Hobbes erfüllen damit eine systematische Funktion: Sie zeigen, welche Arten vorgegebener Totalität Sartre zurückweist. Die geschichtliche Einheit des Menschen kann für ihn nicht vorausgesetzt, sondern nur als offene Aufgabe verstanden werden.

7. These: Geschichte als Totalisierung individueller Totalisierungen

Für Sartre ist der historische Materialismus die heute einzig gültige Interpretation der menschlichen Geschichte. Geschichte wird von Menschen gemacht, jedoch stets unter vorgegebenen Umständen. Diese Umstände sind vor allem materiell bestimmt; darin liegt der Grund für Sartres historisch-materialistische Perspektive.

Das Problem dieses Ansatzes besteht darin, wie aus den Aktivitäten Einzelner ein relativ einheitliches Ganzes entstehen kann, das zu Recht „menschliche Geschichte“ genannt wird. Rizks zweite These formuliert diese Frage so:

*Der Status der Geschichte als „Totalisierung singulärer Totalisierungen“:
Wie kann sie sich in der funktionalen Erscheinungsform eines relativ einheitlichen Ganzen darstellen, ohne aus einer vorgegebenen Totalität zu stammen, die die synthetische Kraft des individuellen Handelns zunichtemachen würde?*

Die üblichen Antworten setzen einen überindividuellen Totalisierer voraus: Gott im Christentum, Natur bei Rousseau, Weltgeist bei Hegel, Vernunft bei Kant, Klassenkampf im Marxismus, Fortschritt bei Comte und so weiter. Sartre lehnt einen solchen Totalisierer ab; dadurch verschärft sich das Problem. Eine Totalität im Sinne einer Wiederkehr des Paradieses ist für ihn nicht erreichbar. An ihre Stelle tritt der Begriff der „detotalisierten Totalität“. Zwar bestimmt Sartre den Menschen als ein Wesen, das danach strebt, „Gott zu sein“; dieses Streben ist jedoch notwendig zum Scheitern verurteilt. Darin liegt Sartres „Gottesproblematik“:

Als Sein, das das ist, was es nicht ist, und nicht das ist, was es ist, entwirft das Für-sich, das zu sein, was es ist: als Bewusstsein will es die Undurchdringlichkeit und die unendliche Dichte des An-sich haben: als Nichtung des An-sich und fortwährender Ausbruch aus der Kontingenz und der Faktizität will es sein eigener Grund sein [...] So kann man sagen, was den grundlegenden Entwurf der menschlichen Realität am begreiflichsten macht, ist, dass der Mensch das Sein ist, das entwirft, Gott zu sein [...], Mensch sein heißt danach streben, Gott zu sein, oder, wenn man lieber will, der Mensch ist grundlegende Begierde, Gott zu sein. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 971/972)

So verstanden ist Sartres Dialektik eine „Pseudo-Dialektik“ oder eine „Dialektik des Scheiterns“. Ihr Ziel kann nicht darin bestehen, die Gottesproblematik aufzulösen. Vielmehr geht es darum, einen modus vivendi im Umgang mit ihr zu finden. Sartre sieht in der sozialistischen Utopie eine Möglichkeit, an der Vereinheitlichung einer Menschheit zu arbeiten, die trotz der hohen Wahrscheinlichkeit des Scheiterns den Anspruch erhebt, humane Gemeinschaft zu werden.

8. Schluss: Freiheit, Notwendigkeit und offene Geschichte

Der Kommentar führt damit die vier Leitgedanken Rizks auf einen gemeinsamen Problemkern zurück: Freiheit ist bei Sartre nur als Praxis verständlich, die sich notwendig in einem materiellen Feld vollzieht; dieses Feld wird vom Menschen totalisiert, bleibt aber zugleich durch Naturgesetzlichkeit, Mangel und Antidialektik eigenständig wirksam. Geschichte entsteht daher weder aus einem göttlichen, natürlichen noch vernünftigen Gesamtplan, sondern aus der offenen Totalisierung individueller Totalisierungen. Sartres dialektische Vernunft beschreibt folglich keinen abgeschlossenen Sinn der Geschichte, sondern den konflikthaften Prozess, in dem Freiheit, Notwendigkeit, Materialität und mögliche Humanität immer neu vermittelt werden müssen.