

Archiv

Produkt und Produzent – Menschliche Existenz im vergesellschafteten Handlungsfeld der Technik

Eine Textcollage aus *Das Sein und das Nichts* und *Kritik der dialektischen Vernunft* mit einem einleitenden Kommentar von Marcel Siegler

Einleitender Kommentar

Jean-Paul Sartre (1905–1980) gilt neben Simone de Beauvoir als bedeutendster Vertreter des französischen Existenzialismus. Seit Erscheinen von *L'être et le néant*¹ (*Das Sein und das Nichts*²) im Jahr 1943 hat sich Sartre vor allem als Verfechter radikaler Freiheit, Verantwortlichkeit, Authentizität und der autonomen Wahl der eigenen Existenz hartnäckig im philosophischen Gedächtnis eingeschliffen. Dies ist vor allem auf die einseitige und teilweise verkürzende inhaltliche Fokussierung zweier zentraler und miteinander verbundener Überlegungen aus *Das Sein und das Nichts* zurückzuführen: (1.) »die Existenz [geht] der Essenz voraus«³ und (2.) der Mensch ist dazu »verurteilt, frei zu sein«.⁴ Auch wenn diese zentralen Überlegungen erst gegen Ende von *Das Sein und das Nichts* in dieser Form zu finden sind, entwickelt Sartre sein ganzes philosophisches Werk im Spannungsfeld dieser Überlegungen. Da das Sein (An-sich) in seiner Positivität, also seiner reinen Gegebenheit, kontingent ist und sich die menschliche Existenz (Für-sich) laut Sartre durch nichts anderes als durch die Negation in Form einer praktischen Verhältnisnahme des Menschen zum Sein (ontologische Freiheit) auf Basis eines irgendwie als bestehend anerkannten Seinsmangels bestimmt,⁵ geht der Vollzug menschlicher Existenz auf Basis des handelnden Tätigseins zunächst jeder essenziellen Bestimmtheit voraus. Da dies jedoch bedeutet, dass sich die menschliche Existenz allein im

1 Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943.

2 Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg 2007.

3 Ebd., S. 761.

4 Ebd., S. 764.

5 Siehe ebd., S. 367.

Modus der praktischen Verhältnisnahme vollzieht, ist der Mensch fundamental darauf angewiesen, sich selbst durch seine Handlungen zu etwas zu machen und damit den irgendwie empfundenen Seinsmangel auszufüllen. In diesem Zusammenhang wird bereits die Relevanz der Handlung in Sartres Philosophie deutlich.

Handeln ist nicht nur einfach der allgemeine Modus des menschlichen Tätigseins; vielmehr ist der Vollzug menschlichen Handelns gleichbedeutend mit dem Vollzug menschlichen Seins. Laut Sartre »ist die menschliche-Realität zunächst nicht, um zu handeln, sondern sein ist für sie handeln, und aufhören zu handeln ist aufhören zu sein«.⁶ In *Der Existentialismus ist ein Humanismus* bringt Sartre die Implikationen dieser Überlegungen noch einmal prägnant, wenn auch etwas polemisch, auf den Punkt: »Der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht«.⁷ Weder die zufälligen Umstände der eigenen Geburt noch vergangene Entscheidungen machen den Menschen zu dem, was er ist. Allein die Handlung, die immer als aktive Verhältnisnahme *zu* und nie als irgendwie passive Identität *mit* dem eigenen Sein zu verstehen ist, hat das Potenzial einen radikalen Bruch mit dem Bestehenden zu vollziehen, dem Leben eine neue Richtung zu geben und den Menschen neu zu erfinden. Daraus folgt auch eine radikale Verantwortlichkeit für die eigene Existenz. Als Autor der eigenen Existenz ist der Mensch nichts anderes als das Produkt seiner Handlungen und damit fundamental für das verantwortlich, was aus ihm wird. Auch wenn die hier recht holzschnittartig miteinander verbundenen Überlegungen des Primats der Existenz vor der Essenz und der Verurteilung zur Freiheit einen wesentlichen Aspekt von Sartres Philosophie beschreiben, fokussieren sie jedoch einen von der praktischen Lebensrealität scheinbar losgelösten Aspekt der menschlichen Existenz, den Sartre selbst bereits in seinem Frühwerk und, wesentlich pointierter, in seinem Spätwerk durch ein dialektisches Nachdenken über die Technik kontextualisiert und hinterfragt.

Die folgende Textcollage ist der Versuch, Sartres philosophische Reflexionen zur menschlichen Existenz und Freiheit durch seine eigenen Überlegungen zur Bedingtheit und gesellschaftlichen Eingebundenheit menschlicher Handlung sowie zur *force des choses*, der Macht der Dinge bzw.

6 Ebd., S. 825.

7 Jean-Paul Sartre: »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, in: Jean-Paul Sartre: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*, Hamburg 2005, S. 145–192, hier S. 150.

Umstände,⁸ zu erweitern und Aspekte der genuin technikphilosophischen Debatte über die Verzahnung von Mensch, Technik und Gesellschaft neu zu orientieren. Dazu werden hier Auszüge aus *Das Sein und das Nichts* und *Kritik der dialektischen Vernunft*⁹ versammelt und miteinander in einen gemeinsamen thematischen Kontext gesetzt. In beiden Werken reflektiert Sartre im Nachdenken über die Technik, die Materialität der menschlichen Existenz sowie die Instrumentalität des menschlichen Körpers über die Signifikanz der vergesellschafteten, menschlichen Handlung in einem physisch-chemischen und raumzeitlichen Universum. Diese ständige Reflexion über die Technik steht im Zeichen des Grundproblems von Sartres Philosophie, das er in einem Interview mit der englischen Zeitschrift *New Left Review* aus dem Jahr 1969, also fast zehn Jahre nach Erscheinen seiner philosophischen Hauptwerke, folgendermaßen auf den Punkt bringt: »[H]ow to give man both his autonomy and his reality among real objects, avoiding idealism without lapsing into a mechanistic materialism.«¹⁰ Sartre geht es im Nachdenken über die Technik nicht um die Technik per se, sondern immer um den Menschen und um die Art und Weise, wie Technik menschliche Handlungsspielräume unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen stiftet, eröffnet und beschneidet. Oberflächlich betrachtet, hat Sartre somit nicht direkt zur Technikphilosophie beigetragen, wie Loeve et al. bemerken.¹¹ Sartres technikphilosophische Überlegungen spielen sich stattdessen subtiler im Grenzbereich seiner handlungsphilosophischen und sozialontologischen Untersuchungen ab.

Durch die hier ausgewählten Textauszüge soll die Idee einer dialektisch fortschreitenden Zirkularität der menschlichen Existenz in Sartres Werken erkenntlich werden, gemäß derer der Mensch in seiner raumzeitlichen Auseinandersetzung mit der Technik sowohl Produzent als auch zugleich Produkt seiner eigenen Handlung, seiner sozialen Organisationsform und seiner Geschichtlichkeit ist. Wenn sich nämlich der Mensch allein durch seine Handlung zu dem macht, was er ist, die Struktur dieser Handlung jedoch sowohl von materiell-technischen als auch soziokulturellen Faktoren

8 Jean-Paul Sartre: »Itinerary of a Thought«, in *New Left Review* (1969), Heft I/58, S. 43–66, hier S. 44.

9 Jean-Paul Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, Hamburg 1967.

10 Sartre: »Itinerary of a Thought«, S. 46.

11 Sacha Loeve, Xavier Guchet, Bernadette Bensaude-Vincent: »Is There a French Philosophy of Technology? General Introduction«, in: Sacha Loeve, Xavier Guchet, Bernadette Bensaude-Vincent (Hg.): *French Philosophy of Technology. Classical Readings and Contemporary Approaches*, Cham 2018, S. 1–20, hier S. 14.

gestiftet, eröffnet und beschnitten wird, dann macht sich der Mensch eben immer nur auf Grundlage und in Abhängigkeit dessen, was er von seinem praktischen Feld angewiesen bekommt *in actu* zu dem, was zuvor aus ihm *in potentia* gemacht wurde. Zwar spricht Sartre vor allem in den abgedruckten Textstellen aus *Kritik der dialektischen Vernunft* immer wieder vom *Arbeiter* in der *Fabrik*, der seine Klassenzugehörigkeit und seine materiellen Mittel zur Selbstproduktion angewiesen bekommt, es fällt jedoch nicht schwer, die Implikationen seiner technikphilosophischen Betrachtungen auch allgemein für die *Pendlerin* im *Verkehrssystem*, den *Menschen im Home Office* zu *Zeiten der Pandemie*, den *Pfleger* im *Gesundheitssystem*, die *Wissenschaftlerin* im *wissenschaftlichen Betrieb*, oder, in einem kleineren Rahmen, das *digitale Selbst* in den *sozialen Medien* fruchtbar zu machen. In all diesen Bereichen werden Menschen begrenzte Handlungsspielräume durch technische Gegebenheiten angewiesen, welche die praktische Inanspruchnahme eines begrenzten und soziokulturell strukturierten Feldes von Möglichkeiten erlauben, um sich selbst in ebenso begrenzten Bahnen gemäß den eigenen Bedürfnissen, Begierden und Vorstellungen zu realisieren. Dabei be- bzw. entstehen aufgrund gesellschaftlich-technischer Dynamiken bestimmte Sachzwänge, die nach und nach dazu beitragen, dass die eigenen Bedürfnisse, Begierden und Vorstellungen zu Gunsten der Perpetuierung der zugrundeliegenden Dynamiken in den Hintergrund treten. Der Mensch pendelt zwischen Produzent und Produkt seiner materiellen Gegebenheiten, Umstände und Verhältnisse. Das ist es, was Sartre als *force des choses* bezeichnet.¹² Da es aufgrund der philosophischen Tiefe von Sartres Werken unmöglich wäre, alle relevanten Stellen abzubilden, in denen Sartres Nachdenken über die Technik in seine existenzialistischen und sozialontologischen Überlegungen mit einfließt, lässt sich die Idee einer dialektischen Zirkularität in dieser Textcollage lediglich auf der Oberfläche erahnen.

12 Für eine tiefergehende Analyse von Sartres Überlegungen zur Macht der Dinge, sowie zur Dialektik von Handlung, Technik und Gesellschaft, siehe Jens Bonnemann: »Sartre und die Macht der Dinge. Überlegungen zum Wechselverhältnis zwischen Handlung und Welt«, in: Karl-Heinz Lembeck, Karl Mertens und Ernst Wolfgang Orth (Hg.), *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg 2009, S. 5–36; Marcel Siegler: »The Dialectics of Action and Technology in the Philosophy of Jean-Paul Sartre«, in: *Philosophy & Technology* 35, Heft 2, S. 11–28 und Marcel Siegler: *Needful Structures. The Dialectics of Action, Technology, and Society in Sartre's Later Philosophy*, Bielefeld 2023.

Bevor hier auf die einzelnen Textstellen und deren einleitende Vorbemerkungen eingegangen wird, gilt vorab folgender Hinweis. Bei den abgedruckten Textauszügen handelt es sich um Übersetzungen von Sartres Werken aus dem Französischen. An manchen Stellen wurde hinter die deutsche Übersetzung von *L'être et le néant* durch Hans Schöneberg und Traugott König sowie hinter die Übersetzung von *Critique de la raison dialectique* durch Traugott König die französische Entsprechung in eckigen Klammern gesetzt, um sowohl auf Bedeutungsnuancen hinzuweisen, die in der Übersetzung leicht übersehen werden, als auch um zusammenhängende Begriffslinien zwischen Sartres Früh- und Spätwerk aufzuzeigen. So spricht Sartre beispielsweise in *L'être et le néant* davon, dass es sich sowohl bei einem technischen Werkzeug, wie etwa einem Hammer, als auch beim menschlichen Körper um ein *outil* handle, was im Deutschen, vermutlich vor allem vor dem Hintergrund der Heideggerschen Technikphilosophie, als *Werkzeug* übersetzt wird. Der Begriff *Werkzeug* verdeckt aufgrund seiner im Deutschen eher allgemeinen Bedeutung als *hergestellte Sache für einen Zweck* und seiner Heideggerschen Bedeutung als *Zeug um-zu*¹³ jedoch die in Sartres dialektischer Betrachtung von Mittel und Zweck gedachte Bedeutungsnuance des *instrumentellen Mittlers*.¹⁴ Gleiches gilt beispielsweise auch für Sartres eigene Übersetzungen der Heideggerschen *Zeughaftigkeit* als *ustensilité* und die im Deutschen eher mental- bzw. physisch-funktionalistische Bedeutung der Begriffe *Begierde* und *Bedürfnis* mit dem die französischen Begriffe *désir* und *besoin* übersetzt wurden.

Beim ersten, längeren, zusammenhängenden Textauszug handelt es sich um eine Stelle aus *Das Sein und das Nichts*. In diesem Werk setzt sich Sartre mit der internen Dialektik der menschlichen Existenz als Synthese aus setzendem Sein und negierendem Bewusstsein auseinander. Sartre spricht hier von einer dialektischen Verzahnung zwischen der Finalität und Zweckorientierung der menschlichen Existenz sowie der Mittel, die sich für die Realisierung dieser Zwecke eignen. Die Setzung von Zwecken erfolgt in Sartres Frühwerk in Abhängigkeit der soziokulturellen und materiellen Situation, in der sich der Mensch situiert findet. Sartre entwickelt seine frühen Überlegungen zur menschlichen Handlung im Horizont konkreter menschlicher Begierden im Sinne von *désirs* als Seinsmängel, die nicht etwa eine Form des ungebundenen Strebens nach frei wählbaren Dingen

13 Siehe Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, S. 68–69.

14 Siehe Siegler: »The Dialectics of Action and Technology in the Philosophy of Jean-Paul Sartre«, in: *Philosophy & Technology*, 35–47, hier S. 11.

oder Zuständen, sondern eine bestimmende Negation von durch das Sein gesetzten und durch die Gesellschaft strukturierten Sachverhalten sind.¹⁵ Hunger, Durst oder Unwissenheit sowie andere materielle Notwendigkeiten resultieren als Begierden aus der situativen Bezogenheit des Menschen auf seine eigene Körperlichkeit im Verhältnis zu seiner soziokulturell strukturierten, materiellen Umgebung. Der Mensch entdeckt sich in seiner konkreten gesellschaftlichen Situation beispielsweise in einem Zustand des Mangels an *Nahrung*, *Flüssigkeit* oder *Information* und damit zugleich als soziokulturell geformte Begierde nach einem *Stück Pizza*, einer *Flasche Pfirsicheistee* oder einer *Googlesuche*, um diesen Mangel aufzulösen. Begierden geben somit also intentional die gesellschaftlich gewachsenen und legitimierten Bedingungen ihrer Befriedigung und damit die menschlichen Handlungszwecke im Sinne umgekehrter Kausalität vor.¹⁶ Die obigen Beispiele zeigen, dass Begierden in dieser umgekehrten Kausalität zugleich auch die den Menschen umgebenden Dinge als Mittel erschließen, die aufgrund ihrer materiellen Eigenschaften und ihrer soziokulturellen Eingebundenheit sowie Zugänglichkeit in gesellschaftlichen Organisationsformen zwischen Widrigkeit und Nützlichkeit rangieren und sich somit zur Realisierung der durch Begierden gesetzten Handlungszwecke mehr oder weniger gut eignen. Diese Verbindung aus Zweck und Mittel ist jedoch keine bloße retrokausale, im Sinne eines zuvor gesetzten Zwecks und der anschließenden Suche nach einem geeigneten Mittel, sondern eine dialektische der Verbindung von Mittel und Zweck,¹⁷ »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* [*choses-ustensile*]«. ¹⁸ Die Dinge, die bei Sartre analog zu Heideggers Technikphilosophie in einem *Utensilitätsbezug* (*le rapport d'ustensilité*) zueinander stehen, sind somit nicht irgendwie gegeben und warten auf ihre Inanspruchnahme als Mittel zu Zwecken. Vielmehr sind die Dinge selbst »*Aufgaben* [*les tâches*]; und diese Welt ist eine Welt von *Aufgaben*«. ¹⁹

Im Kontext der Realisierung dieser *Aufgaben* durch die menschliche Handlung rückt Sartre vor allem die Materialität des menschlichen Körpers in einem kausalen Universum in den Vordergrund seiner Überlegungen. Für den frühen Sartre bedeutet handeln

15 Sartre: *L'Être et le néant*, S. 123–132. und Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 185–199.

16 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 247.

17 Ebd., S. 369.

18 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 370; siehe Sartre: *L'Être et le néant*, S. 236.

19 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 369; siehe Sartre: *L'Être et le néant*, S. 236.

»die Gestalt der Welt [*la figure du monde*] verändern, über Mittel [*moyen*] zu einem Zweck [*fin*] verfügen, einen instrumentellen und organisierten Komplex hervorbringen, so daß durch eine Reihe von Verkettungen und Verbindungen die Veränderung eines der Kettenglieder Veränderungen in der ganzen Reihe herbeiführt und schließlich ein vorgesehenes Resultat hervorbringt«. ²⁰

Mit Rückgriff auf die *Gestalt* (*la figure*) der Welt als phänomenologisches Gegebenes bedeutet Handeln also das Anstoßen kausaler Prozesse durch zweckorientierten Mitteleinsatz, wodurch das materielle Substrat der Welt verändert wird. Die eigene Körperlichkeit spielt dabei eine bedeutende Rolle.

Genau an dieser Stelle setzt der unten abgedruckte, erste, zusammenhängende Textauszug aus *Das Sein und das Nichts* ein. Der Textauszug stammt aus Teil 3, zweites Kapitel *Der Körper*, Abschnitt *I Der Körper als Für-sich-sein: Die Faktizität*. Die eigene Körperlichkeit des Menschen ist als begierliche und damit zwecksetzende Instanz zugleich das Zentrum eines individuellen, praktisch-instrumentellen Feldes der Mittel in Form technischer Instrumente (*instruments*), Geräte (*ustensiles*), Maschinen (*machines*) und Werkzeuge (*outils*) sowie das »Werkzeug [*outil*], das wir nicht benutzen können, [...] [denn] wir *sind* es«. ²¹ Wie bereits bemerkt, vertritt Sartre hier nicht etwa die These, dass der Mensch bzw. der menschliche Körper ein Instrument, ein Werkzeug oder etwa eine Maschine sei. Seine Verwendung des Begriffs *outil* im französischen Original suggeriert, dass der menschliche Körper innerhalb der Dialektik von Mittel und Zweck diejenige Position des Mittels einnehmen kann, analog zu den technischen Werkzeugen als Mittel zu bestimmten und im Zuge der Handlung selbst gesetzten Zwecken. Dennoch arbeitet Sartre hinsichtlich der Zwecke und der dazu dienlichen Mittel mit einer gewissen Einschränkung. Indem er den Widrigkeits- und Nützlichkeitskoeffizienten der Dinge (*coefficient objectif d'utilité et d'adversité*) hervorhebt, ²² betont er die Dienlichkeit bestimmter Werkzeuge, auch des menschlichen Körpers, für die Erreichung bestimm-

20 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 753. Das Originalzitat lautet wie folgt: »agir, c'est modifier la *figure* du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin, c'est produire un complexe instrumental et organisé tel que, par une série d'enchaînements et de liaisons, la modification apportée à l'un des chaînons amène des modifications dans toute la série et, pour finir, produise un résultat prévu«, und findet sich in Sartre: *L'Être et le néant*, S. 477.

21 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 573; siehe Sartre: *L'Être et le néant*, S. 363.

22 Siehe Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 574, 871. und Sartre: *L'Être et le néant*, S. 380.

ter Zwecke. Laut Sartre ist der Mensch in seiner Körperlichkeit selbst die Anpassung an die für ihn im begierlichen Sich-Verhalten zur Welt vorfindbaren instrumentellen Mittel, die ihm realisierbare Handlungszwecke zuführen.

Wenn der Vollzug menschlichen Handelns gleichbedeutend mit dem Vollzug menschlichen Seins ist und sich die Struktur menschlicher Handlungen in Abhängigkeit der vorfindbaren Mittel zu bestimmten Zwecken in soziokulturell strukturierten materiellen Verhältnissen verändert, so liegt der Schluss nahe, dass sich der Vollzug menschlichen Seins in Abhängigkeit der konkret vorfindbaren Mittel verändert. Der Mensch ist somit zwar noch immer das Produkt seiner Handlungen, aber die menschlichen Handlungen sind selbst zumindest teilweise das Produkt des materiell Gegebenen.

Die weiteren unten abgedruckten Textauszüge entstammen der *Kritik der dialektischen Vernunft*. In diesem Werk greift Sartre seine Überlegungen zum Menschen als Produzent und Produkt der eigenen Umstände erneut auf und erhebt sie zu einem zentralen Thema seiner philosophischen Betrachtung. In *Kritik der dialektischen Vernunft* entwickelt Sartre seine philosophische Betrachtung der menschlichen Existenz und des praktischen Tätigseins des Menschen weiter. Er orientiert sich dabei an Grundthemen der Hegelschen sowie Marxschen Dialektik und Geschichtsphilosophie. Sartre setzt nun der Innenperspektive auf die dialektische Synthese von Sein und Bewusstsein im praktischen Vollzug der Existenz aus *Das Sein und das Nichts* eine Außenperspektive auf das dialektische Verhältnis von Individuum und Gesellschaft im Vollzug der Geschichte entgegen. Somit scheint sein Spätwerk sowohl thematisch als auch stilistisch quer zu seinem Frühwerk zu liegen, ohne dabei jedoch einen Bruch in seiner Philosophie zu vollziehen. Erstlesenden der *Kritik der dialektischen Vernunft* fällt sicher zuerst der drastisch veränderte Stil dieses Werks ins Auge.

Der erste Textauszug aus *Kritik der dialektischen Vernunft* findet sich im ersten Buch *Von der individuellen Praxis zum Praktisch-Inerten*, Teil *A Von der individuellen Praxis als Totalisierung*. Entgegen der soziokulturell strukturierten und konkreten Begierde (*le désir*) als Seinsmangel in *Das Sein und das Nichts*, stellt Sartre hier das menschliche Bedürfnis (*le besoin*) als unvermittelte und abstrakte Bezogenheit des Menschen als Seinsmangel zu seiner materiellen Umgebung in den Vordergrund. Dies erlaubt es Sartre, die Dialektik menschlicher Erfahrung und Handlung nicht nur aus einer Binnenperspektive auf die Struktur dieser Handlung

zu analysieren, sondern die soziale Strukturiertheit und Geschichtlichkeit menschlicher Handlungen selbst sowie aller darauf aufbauender Formen gesellschaftlicher Organisation zu dekonstruieren. Sartre geht dazu von dem menschlichen Bedürfnis, als »erste totalisierende Beziehung dieses materiellen Wesens Mensch zu dem materiellen Komplex, von dem er ein Teil ist«,²³ aus und untersucht, wie sich der bedürftige Mensch selbst zu seinem eigenen Werkzeug macht, um seine Existenz zu sichern.²⁴ Analog zur Handlung in *Das Sein und das Nichts* ist das praktische Tätigsein des Menschen, bzw. seine *Praxis*, in *Kritik der dialektischen Vernunft* als *organisatorischer Plan* definiert, »der materielle Bedingungen auf ein Ziel hin überschreitet und sich durch die Arbeit in die anorganische Materie einprägt als Umgestaltung des praktischen Feldes und Wiedervereinigung der Mittel zur Erreichung des Zieles [*remaniement du champ pratique et réunification des moyens en vue d'atteindre la fin*]«.²⁵ Da jede Handlung, egal ob unvermittelt in Form der eigenen Körperlichkeit oder vermittelt eines Werkzeugs, somit in der zielgerichteten Benutzung der Materie besteht, ist jede Handlung »zunächst Instrumentalisierung [*instrumentalisation*] der materiellen Realität«.²⁶

In den weiteren Textauszügen aus Teil C *Von der Materie als totalisierter Totalität und von einer ersten Erfahrung der Notwendigkeit*, Abschnitt 2. *Die bearbeitete Materie als entfremdete Objektivierung der individuellen und kollektiven Praxis*, setzt sich Sartre mit der materiellen Beschaffenheit von Werkzeugen, Maschinen und anderen Gebrauchsgegenständen, wie beispielsweise Geld, auseinander. Solche *praktischen Gegenstände* (*objects pratique*)²⁷ sind nicht irgendwie ahistorisch als Mittel gegeben, sondern sowohl Produkte des menschlichen Tätigseins, und damit ein Abbild menschlicher Bedürftigkeit, als auch Totalitäten menschlicher Weltbezogenheit. Sie stehen somit, wie der gesellschaftliche und historische Mensch, in einer langen, historisch gewordenen und vergesellschafteten Praxiskette. Von besonderer Relevanz ist in diesem Kontext Sartres Konzept der *inertie*, der

23 Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 84.

24 Ebd., S. 86.

25 Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 777; Jean-Paul Sartre: *Critique de la raison dialectique I. Théorie des ensembles pratiques*, Paris 1960, S. 687.

26 Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 171; siehe Sartre: *Critique de la raison dialectique I.*, S. 231.

27 Vgl. Sartre: *Critique de la raison dialectique I.*, S. 138. und Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 46.

Inertheit,²⁸ das in der unten abgedruckten Übersetzung oft unglücklicherweise mit dem Begriff *Trägheit* übersetzt wird. Sartre betont, dass sich die menschliche Praxis wie ein Siegel in umgekehrter Form in die Materie einprägt, sie also beispielsweise in einem inerten Artefakt abgelagert wird, wodurch sie, analog zu den Instrumenten-Dingen aus *Das Sein und das Nichts*, Affordanzcharakter erhält. Hämmer und Stifte, Autos und Computer spiegeln somit also beispielsweise als Mittel die zweckorientierten Praxen des Hämmerns und Schreibens, des individuellen Fahrens, Rechnens, Übertragens und Vernetzens in ihrer konkreten Materialität wider. Mit dem Konzept der *Inertheit* betont Sartre laut Hartmann die »Indifferenz [der Materie] gegenüber Prägungen, das Hinnehmen und Ansichtragen der Prägungen, das Passivische als positive Charakteristik, und das Bestandhaben, das sich so der Prägung mitteilt«,²⁹ kurzum die Tatsache, dass sich menschliche Handlung im Zuge historischer Prozesse in der Materie ablagert und von dort wieder in die Struktur menschlicher Handlung zurückwirkt. Somit *drängen* sich die praktisch-inerten Werkzeuge, Maschinen und Gebrauchsgegenstände dem Menschen als *Aufgaben* auf. Sartre akzeptiert an dieser Stelle nun die historische Signifikanz der praktisch-inerten Werkzeuge, Maschinen und Gebrauchsgegenstände. Diese ermöglichen es dem Menschen nämlich, seine Bedürfnisse (in Form von *besoins*) als gesellschaftlich vermittelte Begierden (in Form von *désirs*) zu sozialisieren und sich somit im vergesellschafteten Feld der Technik selbst zu erhalten.³⁰ Sartre steht dieser Sozialisierung menschlicher Bedürfnisse im Zuge historischer Prozesse zunächst eher neutral gegenüber und betrachtet sie als eine notwendige Folge der Vergegenständlichung des praktisch tätigen Menschen in die ihn umgebende Materie. Wesentlich kritikwürdiger erscheint Sartre jedoch der Umstand, dass es in allen Formen sozialer Organisation aufgrund bestimmter, systembedingter Dynamiken zu einer Umkehrung des praktischen Sich-Verhaltens von Mensch und Materie kommen kann. Hierzu führt er den Begriff der *Forderung* (*exigence*) ein.³¹

Mit der *Forderung* beschreibt Sartre jedoch nicht etwa einen Vorgang, bei dem der Mensch von den ihm zur Verfügung stehenden praktischen

28 Vgl. Sartre: *Critique de la raison dialectique I*, S. 231. Und Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 171.

29 Klaus Hartmann: *Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur Critique de la Raison Dialectique I*, Berlin 1966, S. 100.

30 Vgl. Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 196.

31 Siehe Sartre: *Critique de la raison dialectique I*, S. 252. und Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 197.

Gegenständen irgendwie aktiv aufgefordert wird etwas zu tun oder sich in einer bestimmten Art und Weise praktisch zu verhalten. Eine solche Art der aktiven Forderung von den Dingen her, im Sinne einer irgendwie gear- teten *material agency*, ist aufgrund von Sartres Verständnis des Primats der menschlichen Handlung nicht vorgesehen. Was sich hinter der *Forderung* verbirgt, wird erst vor dem Hintergrund der Sartreschen Sozialontologie deutlicher, deren Konturen sich in den unten abgedruckten Textauszügen bereits abzeichnen. Sartre spricht beispielsweise davon, dass es sich bei einer *Fabrik* oder einem *Unternehmen* um eine »unauflösbare Symbiose des materiellen Komplexes [*ensemble matériel*] als humanisierte Materie und um einen entsprechenden menschlichen Komplex [*ensemble humaine*] als enthumanisierte Menschen« handelt, die entweder »eine bestimmte Werkzeugkombination, umgeben von Mauern, die materiell deren Einheit realisieren [oder] das Personal, das sie einnimmt, oder beide zugleich und absichtlich ununterschieden«³² bezeichnen. Sartre denkt hier also Formen gesellschaftlicher Organisation, wie beispielsweise Fabriken und Unternehmen, an anderer Stelle auch soziale Gruppierungen wie Gruppen, Kollektive und Staaten, von der Art und Weise des praktisch-produktiven Zusammenwirkens menschlicher und nicht-menschlicher Elemente her. Es ist erneut der Übersetzung von Sartres Werken ins Deutsche geschuldet, dass dieser Aspekt in der deutschsprachigen Sartre Rezeption bislang wenig Beachtung findet. Im französischen Original trägt Sartres *Critique de la raison dialectique* den Untertitel *Théorie des ensembles pratiques*, was als *Theorie der gesellschaftlichen Praxis* ins Deutsche übertragen wurde. Im Französi- schen wird beispielsweise die Abstimmung einer Fahrradschaltung als *ensemble* der Felgenkränze, also als ein praktisch effektives Zusammenwirken zunächst disparater bzw. unzusammenhängender Körper bezeichnet. Dass Sartre mit dem Titel auf das praktische Wechsel- und Zusammenwirken von Mensch und praktisch-inerten Dingen, also auf den Ensemblecharakter von Gesellschaftsformen hinweist, die analog als *praktische* Ensembles bezeichnet werden können, geht mit der Übersetzung des Untertitels für die thematischen Rahmung seines Spätwerks verloren.

In *praktischen Ensembles*, also in allen Formen gesellschaftlicher Organi- sation, in die Menschen aufgrund ihrer Geschichtlichkeit situiert sind und in denen sie mit praktisch-inerten Gegenständen zusammenwirken, um

32 Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S.197; siehe Sartre: *Critique de la raison dialectique I*, S. 251.

sich selbst zu erhalten, entstehen aufgrund der Dynamik dieses Zusammenwirkens bestimmte Sachzwänge. Um das weitere Bestehen der einzelnen Elemente über das gemeinsame Zusammenwirkenkönnen dieser Elemente untereinander zu gewährleisten, muss sich um diese Sachzwänge gekümmert werden. Das dynamische Zusammenwirken von Mensch und praktisch-inerten Dingen wird somit also zum strukturerhaltenden Moment der menschlichen Existenz. Maschinenmensch oder menschliche Maschine – beide formen sich im Zusammenwirken mit- und gegeneinander.³³ Werkzeuge, Maschinen und Autos müssen repariert und gewartet, Computer gegebenenfalls hardwaretechnisch nachgerüstet und softwaretechnisch aktualisiert werden, um auf Dauer für die Realisierung menschlicher Handlungszwecke in Anspruch genommen werden zu können. Indem sich solche Sachzwänge nun aber einstellen und eine praktische Intervention durch den Menschen erforderlich machen, resultiert diese praktische Intervention, diese Handlung, nicht mehr aus dem Bedürfnis oder dem Begehren des Menschen, sondern aus der Dynamik des praktischen Ensembles.³⁴ Die menschliche Praxis ist somit nicht mehr »die freie Organisation des praktischen Feldes, sondern die Reorganisation eines inerten Materialitätssektors entsprechend den Forderungen eines anderen Materialitätssektors.«³⁵ Eine solche dynamische Verschränkung individueller Handlungszwecke und technischer Sachzwänge ist jedoch zunächst unproblematisch, solange einerseits die Entstehung der Sachzwänge transparent sowie einigermaßen kontrollierbar und andererseits die Zugehörigkeit bzw. Mitwirkung in solchen praktischen Ensembles freiwillig ist.

Im unten abgedruckten Textauszug aus Teil C, Abschnitt 4. *Vom gesellschaftlichen Sein als Materialität und insbesondere vom Klassen-sein (l'être-de-classe)*, kommt Sartre nun genau auf die Intransparenz, Unkontrollierbarkeit und Unfreiwilligkeit der Zugehörigkeit zu solchen praktischen Ensembles zu sprechen. Aufgrund der gesellschaftlichen Klassenzugehörigkeit ist es nämlich so, dass dem Menschen ein »Feld von streng begrenzten Möglichkeiten [*un champ de possibilités rigoureusement limité*]«³⁶ angewiesen wird, die er in Anspruch zu nehmen hat, um sich selbst (re-)produzieren zu können. Natürlich verbleibt der Mensch als Zentrum eines instrumentellen Feldes praktischer Möglichkeiten, mittels dessen er sich

33 Siehe Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 203, 220.

34 Siehe Ebd., S. 200.

35 Ebd., S. 203.

36 Ebd., S. 247; siehe Sartre: *Critique de la raison dialectique I*, S. 289.

seinen Zwecken entsprechend realisiert. Da dieses instrumentelle Feld jedoch einerseits durch die Position des Menschen in praktischen Ensembles gestiftet wird und selbst wiederum Handlungsräume stiftet, eröffnet und beschneidet, realisiert sich der Mensch immer in den gesellschaftlichen Schranken der praktischen Ensembles, in denen er sich qua Geburt, also qua kontingentem Sein situiert findet. Da dem Menschen somit gewissermaßen keine andere Möglichkeit bleibt, als sich durch sein ihm angewiesenes, streng begrenztes Feld der Möglichkeiten zu realisieren, ist er den Sachzwängen seiner praktischen Ensembles ausgesetzt und ebenfalls dazu verurteilt, diese entweder zu perpetuieren oder, und das ist letztendlich der Kern von Sartres politischem Engagement, durch gesellschaftliche Praxis zu transformieren.

Sartres technikphilosophische Reflexionen erweitern somit nicht nur dessen Überlegungen zum Primat der Existenz gegenüber der Essenz und zur Idee des Verurteiltseins zur Freiheit um einen wesentlichen Aspekt der praktischen Welterschließung, sie erlauben es auch, Frage- und Problemstellungen zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft um eine politische Ebene zu erweitern; und zwar über die Rolle technisch gestifteter und gesellschaftlich angewiesener Arbeits- und Lebensverhältnisse im praktischen Vollzug individueller Selbstrealisierung.

Das Sein und das Nichts

Der Körper als Für-sich-sein: Die Faktizität³⁷

[567] Sobald man nämlich das Problem des Handelns formuliert, droht man einer schwerwiegenden Verwechslung zu verfallen. Wenn ich diesen Federhalter nehme und in das Tintenfaß tauche, handle ich. Aber wenn ich Pierre im selben Augenblick einen Stuhl an den Tisch rücken sehe, stelle ich auch fest, daß er handelt. Hier besteht also sehr deutlich eine Gefahr des Irrtums, auf den wir im Zusammenhang mit den Sinnen hingewiesen haben, nämlich *mein* Handeln, sowie es *für mich ist*, vom Handeln des andern her zu interpretieren. Denn das einzige Handeln, das ich in derselben Zeit, in der es stattfindet, *erkennen* kann, ist Pierres Handeln. Ich sehe seine Bewegung und bestimme gleichzeitig sein Ziel: er rückt

37 Der folgende Textauszug stammt aus Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Teil 3 *Das Für-Andere*, Kapitel 2 *Der Körper*, Abschnitt 1, auf S. 567–575, übersetzt von Hans Schöneberg und Traugott König. Die französischen Originaltextstellen in eckigen Klammern beziehen sich auf Sartre: *L'Être et le néant*, S. 360–365.

einen Stuhl an den Tisch, *um* sich an diesen Tisch setzen und den Brief schreiben zu können, den er, wie er mir sagte, schreiben will. So kann ich alle Zwischenstellungen des Stuhls und des Körpers, der ihn bewegt, als instrumentelle Organisationen erfassen: sie sind Mittel, einen verfolgten Zweck zu erreichen. Der Körper des andern erscheint mir hier also als ein Instrument inmitten anderer Instrumente. Nicht etwa nur als ein Werkzeug zur Herstellung von Werkzeugen, sondern auch als ein *Werkzeug zur Handhabung von Werkzeugen* [*un outil à manier des outils*], mit einem Wort als eine Werkzeugmaschine [*une machine-outil*]. Wenn ich im Licht meiner Erkenntnisse vom Körper des [568] andern die Rolle interpretiere, die *mein* Körper in bezug auf *mein* Handeln spielt, dann betrachte ich mich also als über ein gewisses Instrument verfügend, das ich beliebig einsetzen kann und das seinerseits die anderen Instrumente einsetzt zu einem gewissen Zweck, den ich verfolge. So sind wir wieder bei der klassischen Unterscheidung zwischen Seele und Körper: die Seele benutzt das Werkzeug, das der Körper ist. Die Parallele zur Theorie der Empfindungen ist vollkommen: wir sahen ja, daß diese Theorie von der Erkenntnis der Sinne des andern ausging und mich dann mit genau solchen Sinnesorganen ausstattete, wie ich sie am Andern wahrnahm. Wir sahen auch die Schwierigkeit, auf die eine solche Theorie unmittelbar stößt: ich nehme dann die Welt und zumal das Sinnesorgan des Andern über meinen eigenen Sinn wahr, ein deformierendes Organ, ein strahlenbrechendes Milieu, das mich nur über seine eigenen Affektionen etwas lehren kann. Die Konsequenzen der Theorie zerstören also die Objektivität gerade des Prinzips, das zu ihrer Feststellung diene. Die Theorie des Handelns, die eine analoge Struktur hat, stößt auf analoge Schwierigkeiten; denn wenn ich vom Körper des Andern ausgehe, erfasse ich ihn als ein Instrument und insofern ich selbst mich seiner als eines Instrumentes bediene: denn ich kann *ihn benutzen* zum Verfolgen von Zwecken, die ich allein nicht erreichen könnte; ich *lenke* seine Handlungen durch Befehle oder durch Bitten; ich kann sie auch durch meine eigenen Handlungen hervorrufen; gleichzeitig muß ich Vorkehrungen gegenüber einem besonders gefährlich und vorsichtig zu handhabenden Werkzeug treffen. Ich bin ihm gegenüber in der komplexen Haltung des Arbeiters gegenüber seiner Werkzeugmaschine, wenn er gleichzeitig ihre Bewegungen steuert und vermeidet, von ihr erfaßt zu werden. Und auch, um den Körper des Andern am besten in meinem Interesse zu verwenden, benötige ich ein Instrument, das mein eigener Körper ist, ganz wie ich zur Wahrnehmung der Sinnes[569]organe des Andern andere Sinnesorgane benötige, die meine eigenen sind. Wenn ich mir also meinen Körper nach dem Bild des

Körpers des Andern denke, ist es ein Instrument in der Welt [*un instrument dans le monde*], das ich vorsichtig handhaben muß und das so etwas wie der Bedienungsschlüssel [*la clé du maniement*] der anderen Werkzeuge ist. Aber meine Bezüge zu diesem bevorzugten Instrument können selbst nur technische sein, und ich brauche ein Instrument zu Bedienung dieses Instruments, was uns ins Unendliche verweist. Wenn ich mir also meine Sinnesorgane wie die des andern denke, erfordern sie ein Sinnesorgan zu ihrer Wahrnehmung – und wenn ich meinen Körper als ein Instrument gleich dem Körper des andern erfasse, erfordert er ein Instrument zu seiner Handhabung – und wenn wir es ablehnen, uns diesen infiniten Regreß zu denken, müssen wir das Paradox eines durch eine Seele *gehandhabten* physikalischen Instruments [*paradoxe d'un instrument physique manié par une âme*] annehmen, was bekanntlich in unentwirrbare Aporien führt. Sehen wir lieber zu, ob wir nicht hier wie dort versuchen können, dem Körper seine Natur-für-uns zu restituieren. Die Objekte enthüllen sich uns innerhalb eines Utensilitätskomplexes [*un complexe d'ustensilité*], wo sie einen bestimmten *Platz* einnehmen. Dieser Platz ist nicht durch bloße räumliche Koordinaten definiert, sondern durch Bezug auf praktische Bezugsachsen. »Das Glas *steht auf dem Tischchen*« besagt, daß man achtgeben muß, das Glas nicht umzuwerfen, wenn man das Tischchen wegrückt. Das Päckchen Tabak *ist auf dem Kamin*: das besagt, daß man eine Distanz von drei Metern durchschreiten muß, wenn man von der Pfeife zum Tabak gehen will, wobei man gewisse Hindernisse vermeiden muß, Ständer, Sessel usw., die zwischen dem Kamin und dem Tisch stehen. In diesem Sinn unterscheidet sich die Wahrnehmung in keiner Weise von der praktischen Organisation der als *Welt* Existierenden. Jedes Utensil [*ustensile*] verweist auf anderen Utensilien: auf die, die seine *Schlüssel* sind, und auf die, für die es *Schlüssel* ist. Aber diese Verweisungen würden von einem bloß kon[570]templativen Bewußtsein nicht erfaßt werden: für ein solches Bewußtsein verwiese der Hammer keineswegs auf die Nägel; er wäre *neben* ihnen; aber der Ausdruck »neben« verliert seinen ganzen Sinn, wenn er keinen Weg vom Hammer zum Nagel andeutet, der zurückgelegt werden *muß*. Der ursprüngliche Raum, der sich mir entdeckt, ist der hodologische Raum; er ist von Wegen und Straßen durchzogen, er ist instrumental, und er ist die *Lage* der Werkzeuge. So enthüllt sich die Welt vom Auftauchen meines Für-sich an als Anzeige auszuführender Handlungen, und diese Handlungen verweisen auf andere Handlungen, diese wieder auf andere und so fort. Doch wenn von diesem Gesichtspunkt aus Wahrnehmung und Handlung ununterscheidbar sind, so ist trotzdem zu beachten, daß sich die Handlung als eine gewisse

Wirksamkeit der Zukunft darbietet, die das bloß Wahrgenommene überschreitet und transzendiert. Da das Wahrgenommene das ist, bei dem mein Für-sich Anwesenheit ist, enthüllt es sich mir als Mit-anwesenheit, ist es unmittelbar Kontakt, gegenwärtige Adhärenz, es streift mich. Aber als solches bietet es sich dar, ohne daß ich es *in der Gegenwart* erfassen kann. Das wahrgenommene Ding ist verheißungsvoll und verführerisch; und jede der Eigenschaften, die es mir zu enthüllen verheißt, jede stillschweigend zugestandene Preisgabe, jeder Bedeutungsverweis auf andere Objekte engagiert die Zukunft. So bin ich *in Anwesenheit* von Dingen, die nur Verheißungen sind, jenseits einer unaussprechlichen *Anwesenheit*, die ich nicht besitzen kann und die das reine »Da-sein« der Dinge ist, also das meine, meine Faktizität, mein Körper. Die Tasse ist da, auf der Untertasse, sie ist mir gegenwärtig gegeben mit ihrem Boden, der *da ist*, den alles anzeigt, aber den ich nicht sehe. Und wenn ich ihn sehen, das heißt ihn explizit machen, ihn »auf-dem-Tassen-Hintergrund-erscheinen« lassen will, muß ich die Tasse am Henkel fassen und sie umdrehen: der Boden der Tasse ist am Ende meiner Entwürfe, und ob ich sage, daß die andern [571] Strukturen der Tasse ihn als ein unerlässliches Element der Tasse anzeigen oder daß sie ihn mir als die Handlung anzeigen, die mir die Tasse am besten in ihrer Bedeutung *nahebringt*, ist dasselbe. So erscheint die Welt, als Korrelat der Möglichkeiten, die ich *bin*, von meinem Auftauchen an als die riesige Skizze all meiner möglichen Handlungen [*l'esquisse énorme de toutes mes actions possibles*]. Die Wahrnehmung überschreitet sich natürlich auf die Handlung hin; mehr noch, sie kann sich nur in Handlungsentwürfen und durch sie enthüllen. Die Welt enthüllt sich als ein »immer zukünftiger Hohlraum«, denn wir sind uns selbst immer zukünftig.

Trotzdem muß man festhalten, daß diese Zukunft der Welt, die uns so enthüllt wird, streng objektiv ist. Die Instrumente-Dinge [*les choses-instruments*] weisen auf andere Instrumente oder auf objektive Weisen des Umgangs mit ihnen hin: der Nagel ist so und so »einzuschlagen«, der Hammer »am Stiel zu halten«, die Tasse »am Henkel zu fassen« usw. Alle diese Eigenschaften der Dinge enthüllen sich unmittelbar, und die lateinischen Gerundive bringen sie großartig zum Ausdruck. Zwar sind sie Korrelate nicht-thetischer Entwürfe, die wir sind, aber sie enthüllen sich nur als Strukturen der Welt: Potentialitäten, Abwesenheiten, Utensilitäten [*ustensilités*]. So erscheint mir die Welt als objektiv gegliedert: sie verweist nie auf eine schöpferische Subjektivität, sondern auf die Unendlichkeit der Utensilienkomplexe.

Doch wenn auch jedes Instrument auf ein anderes Instrument und dieses wieder auf ein anderes verweist, weisen sie zuletzt alle auf ein Instrument hin, das wie ihr *Schlüssel* ist. Dieses Bezugszentrum ist notwendig, sonst verschwände die Welt durch Indifferentwerden der Gerundive, da alle Instrumentalitäten äquivalent würden. Karthago ist »*delenda*« für die Römer, aber »*servanda*« für die Karthager.³⁸ Ohne Beziehung zu diesen Zentren ist es nichts mehr, es erhält wieder die Indifferenz des An-sich, denn die beiden Gerundive heben sich auf. Trotzdem muß man sehen, daß mir der *Schlüssel* nie *gegeben*, son[572]dern immer nur »in Hohlform angezeigt« ist. Im Handeln erfasse ich objektiv eine Welt von Instrumenten, die ineinandergreifen, und jedes von ihnen verweist, insofern es in eben dem Akt, durch den ich mich ihm anpasse und es überschreite, erfaßt wird, auf ein anderes Instrument, das mir ermöglichen muß, es zu benutzen. In diesem Sinn verweist der Nagel auf den Hammer und der Hammer auf die Hand und den Arm, die ihn benutzen. Aber nur in dem Maß wie ich durch einen Andern Nägel einschlagen lasse, werden Hand und Arm ihrerseits Instrumente, die ich benutze und auf ihre Potentialität hin überschreite. In diesem Fall verweist mich die Hand des Andern auf das Instrument, das mir ermöglicht, diese Hand zu benutzen (Drohungen – Versprechungen – Arbeitslohn usw.). Das erste Glied ist überall gegenwärtig, aber nur *angezeigt*: beim Schreiben erfasse ich nicht *meine* Hand, sondern nur den Federhalter, der schreibt; das bedeutet, daß ich den Federhalter benutze, um Buchstaben zu zeichnen, aber nicht *meine Hand*, um den Federhalter zu halten. In bezug auf meine Hand bin ich nicht in derselben benutzenden Haltung wie im Bezug zum Federhalter; ich *bin* meine Hand. Das heißt, sie ist der Stillstand der Verweisungen und ihr Abschluß. Die Hand ist nur die Benutzung des Federhalters. In diesem Sinn ist sie zugleich das unerkennbare und unbenutzbare Schlußglied, das durch das letzte Instrument der Reihe »zu schreibendes Buch – auf das Papier zu zeichnende Buchstaben – Federhalter« angezeigt wird, und zugleich die Orientierung der ganzen Reihe: das gedruckte Buch selbst bezieht sich darauf. Erfassen aber kann ich sie – wenigstens insofern sie handelt – nur als den fortwährenden verschwindenden Verweis der ganzen Reihe. So ist bei einem Degen-, einem Stockduell der Stock, den ich im Auge behalte und handhabe; beim

38 Anmerkung i.O.: 245a: Anspielung auf den ständig wiederholten Redeschluß des römischen Censors Cato: »*Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*.« (»Übrigens bin ich der Meinung, daß Karthago ein zu zerstörendes ist.«) Für die Karthager ein »*servanda*«, »ein zu bewahrendes«.

Schreiben ist es die Federspitze, die ich im Blick behalte, in synthetischer Verbindung mit der vorgedruckten Linie oder Karierung auf dem Blatt. Meine Hand aber ist ver[573]schwunden, sie hat sich verloren in dem komplexen System von Utensilität, damit die dieses System existiert. Sie ist einfach sein Sinn und seine Orientierung.

So stehen wir anscheinend vor einer doppelten kontradiktorischen Notwendigkeit: da jedes Instrument mittels eines anderen Instruments benutzbar ist – und sogar erfassbar –, ist das Universum ein objektiver unendlicher Verweis von Werkzeug zu Werkzeug. In diesem Sinn impliziert die Struktur der Welt, daß wir uns nur, indem wir selbst Utensil sind, in das Utensilitätsfeld [*le champ d'ustensilité*] einfügen können, daß wir nur *agieren* können, wenn wir *agiert* werden. Nur kann sich andererseits ein Utensilitätskomplex lediglich durch die Bestimmung eines kardinalen Sinns dieses Komplexes enthüllen, und diese Bestimmung ist selbst praktisch und aktiv – einen Nagel einschlagen, Korn säen. In diesem Fall verweist schon die Existenz des Komplexes unmittelbar auf ein Zentrum. So ist dieses Zentrum ein durch das auf es bezogene instrumentale Feld objektiv definiertes Werkzeug und zugleich das Werkzeug, das wir nicht *benutzen* können, da wir sonst ins Unendliche verwiesen wären. Dieses Instrument benutzen wir nicht, wir *sind* es. Es ist uns nicht anders gegeben als durch die utensile Ordnung der Welt [*l'ordre ustensile du monde*], durch den hodologischen Raum, durch die ein- oder wechselseitigen Beziehungen der Maschinen, aber es könnte meiner Handlung nicht *gegeben* sein: ich muß mich ihm weder anpassen noch ein anderes Werkzeug ihm anpassen, sondern es ist eben meine Anpassung an die Werkzeuge, die Anpassung, die ich bin. Sieht man von der dem Körper des Andern analogen Rekonstruktion meines Körpers ab, bleiben daher zwei Weisen, den Körper zu erfassen: er wird von der Welt aus *erkannt* und objektiv definiert, aber *in Leerform*; dafür reicht, daß das rationalisierende Denken das Instrument, das ich bin, von den Hinweisen aus rekonstruiert, die die von mir benutzten Utensilien geben, aber in diesem Fall wird das fundamentale Werkzeug ein relatives Bezugszentrum, das [574] seinerseits andere Werkzeuge für seine Benutzung voraussetzt, und gleichzeitig verschwindet die Instrumentalität der Welt, denn sie benötigt zu ihrer Enthüllung eine Bezugnahme auf ein absolutes Instrumentalitätszentrum; die Welt der Aktion wird die *agierte* Welt der klassischen Wissenschaft, das Bewußtsein schwebt über einem Exterioritätsuniversum und kann in keiner Weise mehr *in die Welt eintreten*. Oder aber, der Körper ist voll und *konkret gegeben* als eben die

Disposition der Dinge, insofern das Für-sich sie auf eine neue Disposition hin überschreitet; in diesem Fall ist er in jeder Aktion gegenwärtig, wenn auch unsichtbar – denn die Aktion enthüllt den Hammer und die Nägel, die Bremse und die Gangschaltung, nicht den Fuß, der das Bremspedal tritt, oder die Hand, die den Hammer führt –, er wird *gelebt*, aber nicht *erkannt*. Hier liegt auch die Erklärung dafür, daß die *sensation d'effort*, mit der Maine de Biran³⁹ Hume entgegentreten wollte, ein psychologischer Mythos ist. Wir haben nie die Empfindung unserer Anstrengung, aber auch nicht die Oberflächen-, Muskel-, Knochen-, Sehnen-, Hautempfindungen, durch die man sie ersetzen wollte: wir nehmen den *Widerstand* der Dinge wahr. Wenn ich dieses Glas an den Mund führen will, nehme ich nicht meine Anstrengung wahr, sondern seine *Schwere*, das heißt seinen Widerstand dagegen, in einen Utensilienkomplex einzutreten, den ich in der Welt erscheinen gemacht habe. Bachelard wirft der Phänomenologie mit Recht eine ungenügende Berücksichtigung dessen vor, was er den »Widrigkeitskoeffizienten« der Gegenstände nennt.⁴⁰ Das ist richtig und gilt auch für die Transzendenz Heideggers und die Intentionalität Husserls. Aber man muß begreifen, daß die Utensilität primär ist: in Bezug auf einen ursprünglichen Utensilitätskomplex enthüllen die Dinge ihre Widerstände und ihre [575] Widrigkeit. Die Schraube erweist sich als zu dick, um sich in die Schraubenmutter drehen zu lassen, der Träger als zu schwach, um das Gewicht zu tragen, das ich stützen will, der Stein als zu schwer, um auf die Mauer gehoben zu werden usw. Andere Objekte erscheinen als bedrohlich für einen schon hergestellten Utensilkomplex, das Gewitter und der Hagel für die Ernte, die Reblaus für den Weinstock, das Feuer für das Haus. So streckt sich ihre Drohung nach und nach durch die schon hergestellten Utensilitätskomplexe bis zum Bezugszentrum hin aus, das alle diese Utensilien anzeigen, und über diese zeigt sie es ihrerseits an. In diesem Sinn ist jedes *Mittel* zugleich günstig und widrig, jedoch in den Grenzen des durch das Auftauchen des Für-sich in der Welt realisierten fundamentalen Entwurfs. So wird mein Körper primär durch die Utensilienkomplexe und sekundär durch die destruktiven Kräfte angezeigt. Ich *lebe* meinen Körper als gefährdet an den bedrohlichen Geräten wie an den gefügigen Instrumenten. Er ist überall: die Bombe, die *mein* Haus zerstört, trifft auch

39 Anmerkung i.O.: 246: Siehe Anm. 239; Anmerkung 239: François Pierre Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, 1803.

40 Anmerkung i.O.: * Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, José Corti, Paris 1942.

meinen Körper, insofern schon das Haus eine Anzeige meines Körpers war. Immer erstreckt sich mein Körper über das Werkzeug, das er benutzt: er ist am Ende des Stocks, auf den ich mich gegen die Erde stütze; am Ende des Fernrohrs, das mir die Sterne zeigt; auf dem Stuhl, im ganzen Haus, denn er ist meine Anpassung an diese Werkzeuge.

Kritik der dialektischen Vernunft

*Von der individuellen Praxis als Totalisierung*⁴¹

[84] *Die ganze historische Dialektik beruht auf der individuellen Praxis, insofern diese schon dialektisch ist*, das heißt insofern die Aktion durch sich selbst negierende Aufhebung eines Widerspruchs, Bestimmung einer gegenwärtigen Totalisierung durch eine zukünftige Totalität, reale und wirk-same Bearbeitung der Materie ist. All das ist uns bekannt, die subjektive und objektive Erfahrung hat es uns seit langem gelehrt. Unser Problem ist nun folgendes: Was ist *die* Dialektik, wenn es nur Menschen gibt und wenn sie alle dialektisch sind? Ich habe jedoch gesagt, daß die Erfahrung selbst ihre Intelligibilität enthalte. Wir müssen also auf der Stufe der individuellen Praxis erkennen, welches die eigentliche Rationalität der Aktion ist (wobei es uns im Augenblick weniger auf die kollektiven Zwänge ankommt, die die individuelle Praxis hervorrufen, einschränken und ihr die Wirkung entziehen).

Alles erklärt sich durch das *Bedürfnis* [*le besoin*]: es ist die erste totalisierende Beziehung dieses materiellen Wesens Mensch zu dem materiellen Komplex, von dem er ein Teil ist. Diese Beziehung ist *einseitig* und von *Interiorität*. Durch das Bedürfnis nämlich taucht in der Materie die erste Negation einer Negation und die erste Totalisierung auf. Das Bedürfnis ist Negation einer Negation, weil es sich als ein *Mangel* innerhalb des Organismus kundtut, und es ist Positivität in dem Maße, wie sich durch das Bedürfnis die organische Totalität *als solche* zu erhalten sucht. Die ursprüngliche Negation ist tatsächlich ein erster Widerspruch zwischen dem Organischen und dem Anorganischen, und zwar in dem doppelten Sinne, daß der Mangel sich *für eine Totalität* bestimmt, daß aber eine

41 Der folgende Textauszug stammt aus Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, Buch I *Von der individuellen Praxis zum Praktisch-Inerten*, Teil A, auf S. 84–86, übersetzt von Traugott König. Die französischen Originaltextstellen in eckigen Klammern beziehen sich auf Sartre: *Critique de la raison dialectique I*, S. 166–167.

Lücke, eine *Negativität* als solche, eine *mechanische* Existenzweise hat und daß letztlich *das, woran es mangelt*, auf unorganisierte oder weniger organisierte Elemente oder ganz einfach auf totes Fleisch usw. reduziert werden kann. In dieser Hinsicht geschieht die Negation dieser Negation durch das Überschreiten des Organi[85]schen zum Anorganischen hin: Das Bedürfnis ist eine *einseitig immanente* Verbindung mit der umgebenden Materialität, insofern der Organismus *sich von ihr zu ernähren* sucht. Es ist schon in doppelter Weise totalisierend: denn es ist nichts anderes als die lebendige Totalität, die sich als Totalität äußert und die materielle Umgebung bis ins Unendliche als totales Feld von Befriedigungsmöglichkeiten [*champ total des possibilités d'assouvissement*] entdeckt. Auf der Ebene, die uns beschäftigt, hat das Überschreiten durch das Bedürfnis nichts Mysteriöses, weil ja das ursprüngliche Verhalten des Nahrungsbedürfnisses zum Beispiel die elementaren Verhaltensweisen der Ernährung wiederholt: Kauen, Speichelfluß, Zusammenziehen des Magens usw. Das Überschreiten äußert sich hier als die einfache Einheit einer totalitären Funktion, die leerläuft. Ohne die Einheit der elementaren Verhaltensweisen innerhalb des Ganzen gäbe es keinen Hunger; es gäbe nur das zerstreute Auftreten wirrer und unverbundener Verhaltensweisen. Das Bedürfnis ist eine Funktion, die sich für sich setzt und sich als Funktion totalisiert, weil sie gezwungen ist, zur Geste [*geste*] zu werden und für sich selbst und nicht in der Integration des organischen Lebens zu funktionieren. Und durch diese Isolierung riskiert der ganze Organismus seine Auflösung: das ist die Todesgefahr. Diese erste Totalisierung ist also insofern *transzendent*, als der Organismus – unmittelbar oder mittelbar – sein Sein außerhalb seiner selbst im unbelebten Sein findet. Das Bedürfnis bildet den *ersten Widerspruch*, weil das Organische in seinem Sein direkt (Sauerstoff) oder indirekt (Nahrung) vom anorganischen Sein abhängt und weil umgekehrt die Kontrolle der Reaktionen dem Anorganischen einen biologischen Zustand aufzwingt. Es handelt sich tatsächlich um zwei Zustände derselben Materialität, weil aller Wahrscheinlichkeit nach⁴² die lebenden Körper und die unbelebten Gegenstände aus denselben Molekülen gebildet sind. Diese Zustände sind jedoch kontradiktorisch, weil der erste eine Interioritäts-Verbindung zwischen dem Ganzen als Einheit und den molekularen Beziehungen voraussetzt, während der zweite von reiner Exteriorität ist. Indessen geschieht dem Inerten die Negativität und der Widerspruch durch die organische Totalisierung. Die umgebende Materie erhält mit dem Auftreten des Bedürfnisses

42 Anmerkung i.O.: obwohl es noch kein *präzises* Experiment bewiesen hat.

eine passive Einheit. Das geschieht allein durch die Tatsache, daß sich in ihr eine ablaufende Totalisierung als Totalität widerspiegelt: die Materie, die durch ein organisches Wesen, das in ihr sein Sein zu finden sucht, als passive Totalität entdeckt wird – das ist die Natur in ihrer ersten Gestalt. Schon vom totalen praktischen Feld ausgehend, sucht das Bedürfnis in ihr seine Befriedigungsmöglichkeiten, und die Totalisierung wird in der [86] passiven Totalität ihr eigenes materielles Sein als Überschuß oder Mangel entdecken.

Aber zur selben Zeit, da die Natur durch die Vermittlung des Bedürfnisses als falscher Organismus erscheint, entäußert sich der Organismus in sie als reine Materialität. Der biologische Zustand überlagert nämlich im Organismus den physikalisch-chemischen Zustand. Wenn es jedoch einerseits zutrifft, daß in der Interiorität der Nahrungsassimilation die Moleküle in enger Verbindung mit der permanenten Totalisierung kontrolliert und gefiltert werden, so gehorcht der lebendige Körper [*le corps vivant*], wenn er vom Gesichtspunkt der Exteriorität her entdeckt wird, allen äußeren Gesetzen. In diesem Sinne könnte man sagen, daß die Materie außerhalb des Körpers ihn gerade in dem Maße auf den anorganischen Zustand reduziert, wie der Körper die Materie in Totalität verwandelt. Eben dadurch ist er im Universum *in Gefahr*; dieses offenbart auch die Möglichkeit des *Nicht-Seins* des Organismus. Umgekehrt muß sich die organische Totalität, um ihr Sein in der Natur zu finden und sich gegen die Zerstörung zu schützen, zur inerten Materie machen, denn nur als mechanisches System kann sie die materielle Umgebung modifizieren: Der Mensch des Bedürfnisses ist also eine organische Totalität, die sich ständig im Medium der Exteriorität zu ihrem eigenen Werkzeug [*son propre outil*] macht. Die organische Totalität wirkt auf die inerten Körper ein mittels des inerten Körpers, *der sie ist und zu dem sie sich macht*. Sie *ist es*, weil sie schon allen physikalischen Kräften unterworfen ist, die sie ihr selbst als reine Passivität anzeigen. Sie *macht* sich zu ihm, insoweit ein Körper nur durch die Trägheit und von außen auf einen anderen Körper im Medium der Exteriorität einwirken kann. Die Einwirkung des lebendigen Körpers auf das Inerte kann direkt oder vermittelt eines anderen inerten Körpers geschehen. Im letzten Fall nennen wir diesen Vermittler ein Werkzeug [*un outil*]. Sobald aber der organische Körper seine eigene Trägheit [*sa propre inertie*] zur Vermittlung zwischen der inerten Materie und seinem Bedürfnis verwendet, sind die Instrumentalität, der Zweck und die Arbeit gemeinsam gegeben: Die zu erhaltende Totalität wird nämlich als Totalisierung der Bewegung geplant, durch die der lebendige Körper seine Trägheit zur Überwindung der Träg-

heit der Dinge benutzt. Auf dieser Stufe ist das Überschreiten der Exteriorität auf die Verinnerung [*l'intériorisation*] hin gleichzeitig als Existenz und als Praxis gekennzeichnet. Organische Funktion, Bedürfnis und Praxis sind in einer dialektischen Ordnung streng miteinander verbunden: mit dem Organismus ist nämlich die dialektische Zeit ins Sein getreten, weil das lebendige Sein nur durch Selbsterneuerung fort dauern kann.

Kritik der dialektischen Vernunft

*Die bearbeitete Materie als entfremdete Objektivierung der individuellen und kollektiven Praxis*⁴³

[171] Die Praxis ist, wie auch immer, zunächst Instrumentalisierung [*instrumentalisation*] der materiellen Realität. Sie schließt das unbelebte Ding in einen Totalisierungsplan ein, der ihm eine pseudo-organische Einheit aufzwingt. Darunter verstehe ich, daß diese Einheit zwar die eines Ganzen ist, aber daß sie eine gesellschaftliche und vom Menschen geschaffene bleibt und daß sie die Exterioritäts-Strukturen, die die molekulare Welt bilden, *an sich* nicht berührt. Wenn die Einheit dennoch besteht, so durch die materielle *Trägheit* [*par l'inertie matérielle*]. Da jedoch diese Einheit nichts anderes als die passive Widerspiegelung der Praxis ist, das heißt eines menschlichen Unternehmens, das sich unter bestimmten Bedingungen mit genau definierten Werkzeugen und auf einer bestimmten Entwicklungsstufe einer historischen Gesellschaft abgespielt hat, spiegelt der erzeugte Gegenstand die gesamte Kollektivität wider. Allerdings spiegelt er sie in der Dimension der Passivität wider. Nehmen wir zum Beispiel den Akt des *Siegeln*s: Man führt ihn anlässlich bestimmter Zeremonien (Abkommen, Verträge usw.) mittels eines bestimmten Werkzeugs aus. Der Siegellack *kehrt* diesen Akt *um*, seine Trägheit spiegelt das *Tun* als reines *Da-sein* wider. Auf dieser Stufe wird die von ihrem »Material« absorbierte Praktik materielle Karikatur des Menschlichen. Der hergestellte Gegenstand stellt sich den Menschen gegenüber und zwingt sich ihnen auf, er bezeichnet sie und schreibt ihnen seine Gebrauchsanweisung [*son mode d'emploi*] vor. Wenn man diesen

43 Der folgende Textauszug stammt aus Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, Buch I *Von der individuellen Praxis zum Praktisch-Inerten*, Teil C *Von der Materie als totalisierter Totalität und von einer ersten Erfahrung der Notwendigkeit*, Abschnitt 2, auf S. 171, 175–176, 196–203, 220–222, übersetzt von Traugott König. Die französischen Originaltextstellen in eckigen Klammern beziehen sich auf Sartre: *Critique de la raison dialectique I*, S. 231–232, 235, 250–256, 269–271.

Komplex von Vorschriften auf eine allgemeine Theorie der Bedeutungen bringen will, so würden wir sagen, daß das Werkzeug *bedeutend* [*un signifiant*] und der Mensch *hier bedeutet* [*un signifié*] ist. Die Bedeutung ist jedoch dem Werkzeug durch die Arbeit des Menschen geschehen, und der Mensch kann nur das bedeuten, was er kennt. In gewisser Hinsicht scheint also das Werkzeug den Individuen nur ihr eigenes Wissen widerzuspiegeln. Das kann man bei der handwerklichen Routine sehen, wo der Arbeiter im selbstfabrizierten Werkzeug die ewige Wiederkehr derselben Bewegungen erfährt, die innerhalb der Korporation und der Stadt einen permanenten Status gegenüber einer invariablen Kundschaft bestimmen.

Aber eben gerade weil die Bedeutung Materialitätscharakter angenommen hat, tritt sie mit dem gesamten Universum in Beziehung. Das bedeutet, daß sich, durch die Vermittlung der gesellschaftlichen Praktik, eine Unzahl von unvorhersehbaren Beziehungen zwischen der Materie, die die Praxis absorbiert, und den anderen materialisierten Bedeutungen herstellen.

Die inerte Praxis, die die Materie durchtränkt, verwandelt die nicht bedeutenden Naturkräfte in quasi-menschliche Praktiken, das heißt in passivierte Aktionen [...]

[175] Die Praxis benutzt Werkzeuge, die sowohl das Mittel [*moyen*] sind, mit dem der Organismus seine Trägheit verwirklicht, um auf die inerte Umwelt einzuwirken, als auch die Unterstützung dieser entäußerten Trägheit durch eine anorganische Trägheit und die passive Einheit einer praktischen Beziehung eines Unternehmens zu seinem Zweck [*fin*]. Daher findet sich [176] die Natur, wenn auch als überschrittene, innerhalb der Gesellschaft selbst wieder als totalisierende Beziehung der ganzen Materialität zu sich selbst und aller Arbeiter untereinander. Auf dieser Stufe könnte man die Materie als *umgekehrte* Praxis untersuchen. [...]

[196] Wir können alles in einem Wort zusammenfassen: die Praxis, als Vereinigung der anorganischen Pluralität, wird *praktische* Einheit der Materie. Die materiellen Kräfte in der passiven Synthese des Werkzeugs oder der Maschine *agieren* [*Les forces matérielles reassemblées dans la synthèse passive de l'outil ou de la machine font des actes*]: sie *vereinigen* [*unifient*] andere anorganische Zerstreutheiten und zwingen eben dadurch der Pluralität der Menschen eine gewisse materielle Vereinigung auf. Zwar rührt die Bewegung der Materialität von den Menschen her, aber die durch frühere Arbeit in das Instrument eingeprägte Praxis bestimmt *a priori* die Verhaltensweisen, indem sie in ihrer passiven Starre eine Art mechanischer Alterität skizziert, die auf eine Arbeitsteilung hinausläuft. Eben gerade weil sich die Materie zur Vermittlung zwischen den Menschen macht, macht sich

jeder Mensch zur Vermittlung zwischen materialisierten Praxen, und die Zerstreutheit ordnet sich in einer Art quasi-synthetischer Hierarchie an, die in Form menschlicher Ordnung die spezifische Anordnung reproduziert, die die frühere Arbeit der Materialität aufzwingt.

Auf der Stufe, die wir erreicht haben, bleibt jedoch unsere Erfahrung, obwohl sich schon reichere Bedeutungen erworben hat, noch abstrakt: Wir wissen zwar, daß die menschliche Welt nicht *nur* eine Unmenschlichkeit ist; wir müssen aber noch andere Intelligibilitätsschichten durchdringen, um zur Totalität der dialektischen Erfahrung zu gelangen. Dennoch erweist sich diese, wie auch immer ihre Relationen zu anderen Momenten der Erfahrung sein mögen, zu Recht als Bestimmung einer bestimmten Struktur der konkreten Geschichte: nämlich der Beherrschung des Menschen durch die bearbeitete Materie [*la domination de l'homme par la matière travaillée*]. Aber soweit wir an Hand eines Beispiels die Bewegung dieser Beherrschung verfolgt haben, haben wir das furchtbare Gesicht des Menschen als Produkt seines Produktes auftauchen sehen (und auf dieser Stufe der Erfahrung ist er nur das und nichts anderes). Ihn müssen wir studieren in der Einheit dieses Moments unserer Untersuchung und in enger Verbindung mit der unmenschlichen Humanisierung der Materialität. Wir stellten uns ja die Frage, welche Intelligibilitätsweise die merkwürdigen synthetischen Wendungen haben könnten, die wir täglich benutzen, deren Sinn wir zu verstehen glauben und die in einer unauflöselichen Totalisierung Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit, Praxis und Trägheit usw. miteinander vereinigen. Und wir stellten fest, daß sie *gleichermaßen* auf die menschliche Aktion und auf die »Verhaltensweisen« der bearbeiteten Materie angewandt würden, als wenn der Mensch, als [197] Produkt seines Produkts, und die Materie, als vom Menschen bearbeitete, durch die fortschreitende Annullierung aller Differenzierungen auf eine vollständige Äquivalenz hinausliefen, und sogar als wenn diese Äquivalenz, wenn sie schon realisiert ist, es ermöglichte, durch diese Begriffe Gegenstände von verschiedenem Aspekt, aber identischer Natur zu bezeichnen und zu denken, von denen der eine ein Mensch oder eine Menschengruppe und der andere ein Eisenbahnsystem oder ein Maschinenkomplex sein könnte. In Wirklichkeit verhält es sich nicht immer so: auf der gegenwärtigen Stufe der Erfahrung handelt es sich meistens nicht um einen menschlichen Gegenstand und ein unbelebtes Werkzeug, die *identisch* geworden wären, sondern um eine unauflösbare Symbiose des materiellen Komplexes [*ensemble matériel*] als humanisierte Materie und um einen entsprechenden menschlichen Komplex [*ensemble humaine*] als enthumanisierte Menschen. So sagt man »die Fabrik«, »das

Unternehmen«, um eine bestimmte Werkzeugkombination, umgeben von Mauern, die materiell deren Einheit realisieren, zu bezeichnen oder das Personal, das sie einnimmt, oder beide zugleich und absichtlich ununterschieden. Dennoch kann diese Totalisierung, so wie wir sie hier verstehen, nur eben in dem Maße stattfinden, wie, ohne daß es eine genaue Äquivalenz von Material und Personal gäbe, eine Entsprechung dieses mit jenem besteht. Wenn die Individuen nämlich als Produkte ihrer Arbeit lediglich eine freie Praxis zur Organisation der Materie wären (was sie auf einer oberflächlicheren Ebene *auch* sind), bliebe das Interioritätsband einseitig, und wir könnten nicht von jener so charakteristischen Einheit sprechen, die sich im sozialen Feld als passive Aktivität, aktive Passivität, Praxis und Schicksal kundtut. Damit der so entstandene soziale Gegenstand ein Sein habe, müssen der Mensch und sein Produkt in der Produktion selbst ihre Qualitäten und Zustände miteinander austauschen. Wir werden bald das Sein der primitiven sozialen Gegenstände kennenlernen. Jetzt aber müssen wir den Menschen untersuchen, wie er von der bearbeiteten Materie beherrscht wird.

Dieser Mensch ist der Mensch des Bedürfnisses, der Praxis und des Mangels geblieben. Aber insofern er von der Materie beherrscht wird, rührt seine Aktivität nicht mehr direkt vom Bedürfnis her, obwohl dieses ihre grundlegende Basis ist. Sie wird vielmehr von außen, durch die bearbeitete Materie als praktische Forderung des unbelebten Gegenstandes [*exigence pratique de l'objet inanimé*] in ihm wachgerufen. Oder, wenn man vorzieht, der Gegenstand bezeichnet seinen Menschen als einen solchen, von dem ein bestimmtes Verhalten erwartet wird. Wenn es sich nämlich um ein begrenztes soziales praktisches Feld handelt, sind das Bedürfnis des Arbeiters und die Notwendigkeit, sein Leben hervorzubringen (oder seine Arbeitskraft zum Kauf des Lebens[198]unterhalts zu verkaufen), ausreichend, um für jeden die vereinigende, totalisierende Spannung des Feldes zu schaffen. Aber dieses Bedürfnis ist nicht notwendig »in Person« gegenwärtig, es ist lediglich das, worauf die gesamte Praxis sich bezieht. Da jedoch dieses soziale Feld (die Fabrik oder die Werkstatt, zum Beispiel) in einer schon errichteten Hierarchie von allen anderen vereinigt wird, unterliegt der Einzelarbeiter eben dieser Vereinigung in den Dingen als einer fremden und zugleich eigenen Kraft, und zwar außerhalb der eigentlichen Entfremdungsstruktur, die an die kapitalistische Ausbeutung gebunden ist. Und diese Vereinigung, die ihn auf die Anderen und auf sich selbst als Anderen bezieht, ist ganz einfach die kollektive Einheit der Arbeit (der Werkstatt, der Fabrik), die er konkret nur in der Perspektive seiner eigenen

Arbeit erfahren kann. Wenn er nämlich die anderen Arbeiter arbeiten *sieht*, so ist die Vereinigung ihrer Bewegungen ein abstraktes Wissen. Aber er empfindet seine Arbeit als die Arbeit der Anderen und aller Anderen, zu denen auch er gehört, weil die allgemeine Bewegung der kollektiven Praxis die praktischen Bedeutungen weckt, die eine schon abgeschlossene Arbeit zu anderer Zeit und an anderem Ort in die Werkzeuge gelegt hat. Ein Werkzeug ist nämlich eine kristallisierte Praxis, die durch die Trägheit, die sie stützt, umgekehrt ist [*une praxis cristallisée et inversée par l'inerte qui la soutient*], und diese Praxis richtet sich im Werkzeug an jeden beliebigen: eine Bohrwinde, ein Universalschlüssel bezeichnen ebenso gut mich wie meinen Nebenmann. Wenn sich diese Bezeichnungen allerdings an mich richten, bleiben sie im allgemeinen abstrakt und rein logisch, weil ich ein kleinbürgerlicher Intellektueller bin, oder, wenn man will, ich werde eben durch die Tatsache, daß diese Beziehungen reine, tote Möglichkeiten bleiben, als kleinbürgerlicher Intellektueller bezeichnet. Der Spezialarbeiter dagegen wird im praktischen Feld der gemeinsamen Arbeit konkret und direkt durch das Werkzeug oder die Maschine, der er zugeordnet ist, bezeichnet. Die *Anwendungsweise* [*mode d'emploi*] nämlich, wie sie der Konstrukteur der Maschine in der Vergangenheit festgelegt hat, bezeichnet ihn nicht mehr als mich; sie ist nur eine bestimmte Weise einer Bedienung, die den Gegenstand selbst konstituiert, gleichgültig, wer ihn bedienen wird. Aber vermittelt dieser toten Trägheitsbezeichnung bezeichnet ihn die arbeitende Gruppe genau in dem Maße, wie die Arbeit aller von der Arbeit jedes einzelnen abhängt. Wie Marx jedoch gezeigt hat, realisiert sich die passive Materialität der Maschine als *Negation* dieser menschlichen Interdependenz und schiebt sich genau in dem Maße zwischen die Arbeiter, wie sie das unentbehrliche Mittel ihrer Arbeit ist; die lebendige Solidarität der Gruppe ist zerstört, noch bevor sie sich hat bilden können. Was ein Mensch von einem anderen Menschen erwartet, wenn ihre Beziehung menschlich ist, läßt sich in [199] der Wechselseitigkeit bestimmen, denn die Erwartung ist ein menschlicher Akt. Von einer *passiven Forderung* aneinander könnte keine Rede sein, *außer* wenn in einer komplexen Gruppe die Teilungen, Trennungen, die Präzision der Transmissionsorgane usw. die lebendigen Verbindungen durch einen mechanischen Materialitätsstatus ersetzen. [...] Aber dieser Auftrag eines Werkzeugs, das eine bestimmte Handhabung in einem bestimmten Rhythmus usw. erfordert, unterliegt außerdem eben durch seine Materialität einer entscheidenden Umformung: er wird *Forderung*, weil er den doppelten Charakter von Alterität und Passivität erhält.

Die Forderung nämlich – ob es sich nun um eine Anordnung oder um einen kategorischen Imperativ handelt – konstituiert sich in jedem als anders als er (er kann sie nicht modifizieren, sondern ihr nur nachkommen; sie ist außerhalb seiner Reichweite, und er kann sich gänzlich ändern, ohne daß sie sich ändert; kurz, sie ist nicht in der dialektischen Bewegung des Verhaltens enthalten). Gleichzeitig konstituiert sie ihn als anderer als er selbst. Insofern er durch die [200] Praxis gekennzeichnet ist, entspringt diese nicht dem Bedürfnis [*le besoin*] oder Begehren [*le désir*], sie ist nicht die ablaufende Realisierung seines Plans, sondern da sie sich zur Erreichung eines fremden Ziels bildet, ist sie im Handelnden selbst Praxis eines anderen, und ein anderer objektiviert sich im Ergebnis. Aber um auf diese Weise der dialektischen Bewegung zu entgehen, die von Ziel zu Ziel geht und in ihrem Fortschreiten alles totalisiert, muß sie selbst im Bereich der Trägheit und der Exteriorität sein. Der Charakter des Imperativs ist das Beharrungsvermögen durch die Trägheit oder, kurz, die Materialität, und die Anordnung ist eine Anordnung, weil sie nicht mehr geändert werden kann; der sie gegeben hat, ist verschwunden, es bleibt nur noch, sie auszuführen. Genau deshalb ist die ursprüngliche Form der Forderung in der inerten Erwartung des Instruments oder Materials enthalten, das den Arbeiter als *Anderen* bezeichnet, *von dem bestimmte Bewegungen erwartet werden*. Wenn wir diese Forderung in einen konkreten Kontext zurückversetzen, das heißt, wenn wir verstehen, daß die zerstörte Solidarität der Arbeiter in Wirklichkeit ihre gemeinsame Unterwerfung unter die Produktion ist, und wenn wir uns daran erinnern, daß die Spannung des praktischen Feldes das Bedürfnis zur mehr oder weniger direkten, aber grundlegenden Ursache hat, so können wir schließen – sogar ohne die eigentlich kapitalistische Struktur der Forderung⁴⁴ (die Ware Arbeit) zu betrachten –, daß alle Imperativformen durch die bearbeitende Materie zum Menschen kommen, insofern diese ihn in seiner Allgemeinheit innerhalb des sozialen Feldes *bezeichnet*. Oder, wenn man will, auf dieser Ebene verwandelt sich das einseitige Interioritäts-Verhältnis in ein Verhältnis innerer falscher Wechselseitigkeit: der Mensch als Anderer ist es, der vermittels der Materie seine Vorherrschaft über den Menschen sichert. Die Maschine *fordert* also, in Gang gehalten zu werden, und das praktische Verhältnis des Menschen zur Materialität wird *seine Antwort* auf die Forderungen der

44 Anmerkung i.O.: I Auch in den sozialistischen Gesellschaften würde diese Beschreibung zumindest für bestimmte Fabriken und unter bestimmten Bedingungen zutreffen.

Maschine. Natürlich ließe sich leicht einwenden, daß die inerte Materie, die die Maschine ist, überhaupt nichts fordern könne. Da wir es jedoch, wie ich schon gesagt habe, *niemals* mit etwas anderem als mit der bearbeiteten und vergesellschafteten Materie zu tun haben, ist dieses Argument hinfällig. [...]

[201] Dadurch wird jeder Gegenstand, der in einem beliebigen ökonomischen, technischen und sozialen Komplex existiert, seinerseits, durch die Produktionsweise und die Produktionsverhältnisse, zur Forderung und ruft andere Forderungen in anderen Gegenständen hervor. Diese Umwandlung eines materiellen Gegenstands durch andere *aus der Entfernung* findet natürlich ihre grundlegende Intelligibilität in der seriellen Aktion der Menschen, aber diese Intelligibilität verlangt gerade, daß sich die Aktion des Menschen als unwesentlich setzt, da heißt, daß sie ihre Ohnmacht feststellt und sich zum *Mittel* für einen unmenschlichen Zweck macht, nämlich für die bearbeitete Materie, die sich als eine *passive Aktivität* erweist und als *die einzige, die Güter hervorbringt*, weshalb sie als gesellschaftliche Kraft, als gesellschaftliche Macht und als unbedingte Forderung [202] auftritt. [...]

[203] Auf jeden Fall kommt die materielle Forderung, ob sie sich nun durch einen Maschinenmenschen oder eine menschliche Maschine äußert, genau in dem Maße durch den Menschen zur Maschine, wie sie durch die Maschine zum Menschen kommt; *in der Maschine* als imperativer Erwartung und Gewalt und *im Menschen* als Mimikry (das Inerte durch Anordnungen nachahmen), Bewegung und Zwang ist die Maschine *immer* eine unauflösbare Symbiose des Menschen als Handelnden und der Materie als eines bearbeiteten Produkts. Oder noch genauer, als Resultat des dialektischen Prozesses entsteht *ein neues Wesen*, in dem die totale Materialisierung der Praxis die negative Humanisierung der Materie *ist* und das durch seine tatsächliche Realität das Individuum als einen isoliert Handelnden und die anorganische Materie als inerte und geprägte Realität transzendiert: der Arbeiter. In diesem Sinne ist es zu verstehen, daß »der Dampf die Tendenz zu den großen Fabriken *verursacht*«, daß »die schwachen Leistungen der Lokomotive bei Steigungen über 2 % die neuen Eisenbahnlinien (in der ersten Zeit) *zwingen*, den Flußläufen und Tälern zu folgen«, und daß – unter anderen Faktoren, von denen einige wesentlich wichtiger sind – dieses Kennzeichen der Eisenbahnen dazu »*tendiert*, die Bevölkerungen des Hinterlandes anzuziehen«. Natürlich fordern die hier betrachteten materiellen Elemente weder etwas von Gottvater noch vom Teufel, sondern vermittelt der Menschen, und nur durch sie werden diese Forderungen wirksam; sie würden mit den Menschen verschwinden. Nichtsdestoweniger zeigt jedoch das Beispiel der Lokomotive, daß sich die Forderung der

Materie schließlich vermittelt der Menschen auf die Materie ausdehnt. Die Praxis des Individuums (oder der Gruppe) selbst wird also insofern verändert, als sie nicht mehr die freie Organisation des praktischen Feldes, sondern die Reorganisation eines inerten Materialitätssektors entsprechend den Forderungen eines anderen Materialitätssektors ist [*la réorganisation d'un secteur de matérialité inerte en fonction des exigences d'un autre secteur de matérialité*]. [...]

[220] Die Maschine formt ihren Menschen genau in dem Maße, wie der Mensch die Maschine formt. (Wir werden diese gegenseitige Ausformung noch ausführlicher untersuchen.) Das bedeutet, daß sie durch einen teleologischen und zeitlichen Prozeß ihren Bediener zu einer Maschine zum Funktionierenlassen von Maschinen macht. Sie kehrt die Beziehungen innerhalb des Handelnden selbst um: als kategorischer Imperativ macht sie aus ihm ein absolutes, aber bewußtes Mittel (insofern er den Imperativ *kennt*); als Lohnverteilerin verwandelt sie seine Praxis (oder Arbeitskraft) in Ware, das heißt in ein inertes Produkt, während sie ihm gleichzeitig die Fähigkeit erhält, ein praktisches Feld zu vereinigen. Und in dem Maße übrigens, wie er sich zu einer inerten Exterioritätskraft macht (das heißt, wie er seine eigene Substanz für anorganische Umwandlungen der Energie aufwendet), wird die Maschine selbst lebendiges Ding und Pseudo-Organismus. Sie bestimmt und schafft also die Realität ihres Bedieners, das heißt, sie macht aus ihm ein praktisch-inertes Sein, das in dem Maße Maschine sein wird, wie diese menschlich ist, und in dem Maße Mensch, wie sie trotz allem ein zu lenkendes Werkzeug bleibt: kurz, sein genaues Gegenstück als umge[221]kehrter Mensch. [...]

[222] Aber genau in dem Maße, wie die Maschine den Arbeiter als praktisch-inertes Wesen bedeutet, das jeglichen Sonderinteresses beraubt ist (und jeglicher Möglichkeit, ein solches zu haben), bezeichnet sie ihn auch als allgemeines Individuum oder, wenn man will, als Klassenindividuum (in dem noch sehr abstrakten Sinn einer »Kollektivität«). Und wir wissen, daß Hervorbringen und Bedeuten hier dasselbe ist: Das bedeutet natürlich nicht, daß die Maschine abstrakte Wesen ohne Individualität hervorbringt; der Mensch als Handelnder ist, selbst innerhalb der Verdinglichung, konstituierende und dialektische Totalität: jeder legt nämlich die Besonderheit seiner Praxis in die Art und Weise, wie er sich als Allgemeinheit konstituiert und konstituieren läßt, und diese Allgemeinheit eines jeden kennzeichnet die Beziehungen aller; jeder entdeckt im Anderen seine Allgemeinheit, und auch die *persönlichen* Beziehungen bilden sich auf dieser Basis.

Kritik der dialektischen Vernunft

*Vom gesellschaftlichen Sein als Materialität und insbesondere vom Klassen-sein (l'être-de-classe)*⁴⁵

[246] Der Existentialismus verneinte die *apriorische* Existenz der Wesenheiten. Müssen wir jetzt nicht zugeben, daß es sie gibt und daß sie die *apriorischen* Merkmale unseren passiven Seins sind? Und wenn es sie gibt, wie ist dann die Praxis möglich? Wir sagten früher, daß man niemals feige oder Dieb *ist*. Müssen wir dann folglich nicht auch sagen, daß man sich zum Bourgeois oder Proletarier *macht*? Das ist die erste Frage, die wir untersuchen müssen.

Natürlich *macht man sich* zum Bourgeois. In diesem Fall ist jedes Moment der Tätigkeit Verbürgerlichung. Aber um sich zum Bourgeois zu machen, muß man es sein. Wir können nicht Feigheit und Mut, diese bequemen Vereinfachungen einer komplexen Tätigkeit, mit der [247] Zugehörigkeit zu einer Klasse vergleichen. Den Ursprung dieser Zugehörigkeit bilden die passiven Synthesen der Materialität. Diese Synthesen nun stellen gleichzeitig die allgemeinen Bedingungen der gesellschaftlichen Tätigkeit und unsere objektive Realität in ihrem unmittelbarsten Rohzustand dar. Sie existieren schon und sind nichts anderes als *die kristallisierte Praxis* der früheren Generationen [*pratique cristallisée des générations précédentes*]. Das Individuum findet bei seiner Geburt seine Existenz vorgezeichnet [*préexistée*], es bekommt »von der Klasse (seine) Lebensstellung und damit (seine) persönliche Entwicklung angewiesen«⁴⁶. »Angewiesen« wird ihm sowohl eine Arbeitsweise, eine materielle Lage und ein Lebensstandard, die alle an diese Tätigkeit gebunden sind, als auch eine grundlegende *Haltung* [*attitude fondamentale*] und eine bestimmte Nutznießung materieller und intellektueller Instrumente, ein Feld von streng begrenzten Möglichkeiten [*un champ de possibilités rigoureusement limité*].

45 Der folgende Textauszug stammt aus Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, Buch I *Von der individuellen Praxis zum Praktisch-Inerten*, Teil C *Von der Materie als totalisierter Totalität und von einer ersten Erfahrung der Notwendigkeit*, Abschnitt 4, auf S. 246–247, übersetzt von Traugott König. Die französischen Originaltextstellen in eckigen Klammern beziehen sich auf Sartre: *Critique de la raison dialectique I*, S. 289.

46 Anmerkung i.O.: Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 3. Berlin 1959, S. 54. (Anm. d. Übers.).

