

Arno Münster

Jean-Paul Sartre und die Verantwortung des Intellektuellen in der Gesellschaft

I

Der 100. Geburtstag von Jean-Paul Sartre im Jahr 2005 war nicht nur für Sartre-Fans, sondern auch für alle Anhänger einer kritischen Sozialphilosophie ein willkommener Anlass, sich erneut produktiv mit einem unbequemen Denker und Philosophen auseinanderzusetzen, der in die Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts zweifellos als Repräsentant bahnbrechender theoretischer Entwürfe eingegangen ist. Deren Höhepunkte sind - neben der „Flaubert“-Trilogie - eindeutig „Das Sein und das Nichts“ sowie die „Kritik der dialektischen Vernunft“, ein Buch, das Existentialismus und historischen Materialismus in origineller Weise miteinander verbindet und das gleichzeitig auch die revolutionär-humanistisch orientierte Praxisphilosophie des vergangenen Jahrhunderts in einzigartiger Weise bereichert hat. Dieses Werk verdient durchaus die Bezeichnung eines literarisch-philosophisch-essayistischen „Gesamtkunstwerks“, das mit seinem Profil alles andere überragt und sich damit jeder einfachen Klassifizierung entzieht. Seine Entstehung geht einher mit der Praktizierung einer politischen Radikalität und eines politischen Engagements, das Sartre in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts nicht nur viele Bewunderer und Anhänger, sondern auch sehr viele Feinde eingebracht hat, die ihm z.B. in der heißen Phase des Algerienkriegs sogar nach dem Leben getrachtet haben.

So verübten OAS-Aktivistinnen 1960 und 1961 Sprengstoffattentate auf Sartres Wohnung in der rue Bonaparte, im Quartier Latin. Fanatische Rechtsradikale forderten noch 1971 auf einem Meeting in der Pariser „Mutualité“ Sartres sofortige „Erschießung“. Und die wütend giftigen Reaktionen der deutschen Boulevard-Presse auf Sartres Besuch bei Baader im Gefängnis von Stuttgart-Stammheim im Dezember 1974 zeigten, dass er auch in Deutschland vor Schmähungen keineswegs sicher war, auch wenn zugegebenermaßen angezweifelt werden kann, ob Sartre wirklich richtig beraten war, als er den Entschluss fasste, diese Reise nach Deutschland zu machen, um in spektakulärer Form gegen die Haftbedingungen der RAF-Mitglieder zu protestieren. Dass er dies mit einer generellen Kritik am Terrorismus und dessen Methoden verbunden hatte, war nämlich von eben dieser west-

deutschen Presse wissentlich verschwiegen worden, die ihn zynisch als einen „Terroristenfreund“ unter den kritischen Intellektuellen zur medialen Treibjagd freigab.

Obwohl Sartre wegen seiner bürgerlichen Herkunft und seiner Ausbildung auf einer Elite-Schule der „grande nation“ zunächst keineswegs dazu prädestiniert schien, ein kritischer an der Arbeiterbewegung orientierter Intellektueller zu werden, zeigt ein Blick auf die Biographie, dass seine entscheidende Wende vom bürgerlichen zum antifaschistischen sozialkritischen Schriftsteller und Philosophen bereits in den Jahren 1941-1943 erfolgte, als er mit dem Theaterstück „Les Mouches“ (Die Fliegen) indirekt, aber mit unüberhörbaren Anspielungen zum Widerstand gegen die deutsche Okkupation Frankreichs aufrief und als er mit der Veröffentlichung von „Das Sein und das Nichts“ - im Gegensatz zu Heidegger, dem er philosophisch allerdings so manches verdankt - den Aspekt der ontologischen Fundierung der Freiheit als der Grundvoraussetzung jeglichen Handelns so sehr herausstellte, dass viele seiner damaligen Leser sich stark beeindruckt zeigten von der philosophischen Aufbruchstimmung, die dieses Buch (dessen offizieller Untertitel „Ein Essay phänomenologischer Ontologie“ war) ausstrahlte. Dem vorausgegangen war bereits die von Sartre unmittelbar nach seiner Rückkehr aus der Kriegsgefangenschaft im März 1941 in Paris gegründete intellektuelle Widerstandsgruppe „Socialisme et Liberté“ (Sozialismus und Freiheit), der auch Dominique und Jean-Toussaint Desanti angehörten. Diese stellte jedoch bereits im Herbst 1941 ihre Tätigkeit ein, die auf das Verteilen einiger Flugblätter und den Entwurf einer neuen Verfassung Frankreichs nach der Befreiung beschränkt gewesen war, und löste sich auf. Auch ist durch eindeutige Quellen belegt, dass Sartre seit 1944 Kontakte zur Redaktion der von den Kommunisten dominierten „Lettres Françaises“ hatte, die ihm wiederum ermöglichten, dem Comité National des Ecrivains (C.N.E.) beizutreten, dessen Mitglieder ausschließlich Schriftsteller, Publizisten und Intellektuelle waren, die mit der Résistance sympathisierten. Trotz alledem sah sich Sartre noch viele Jahre nach der Libération dem Vorwurf ausgesetzt, der Résistance aktiv nicht angehört zu haben und stattdessen nur den lediglich im Sinne des Existentialismus engagierten Intellektuellen im hoch eleganten Pariser „Café des Flores“ gespielt zu haben. Entsprechende Schmähartikel erschienen 1945-46 nicht nur in der konservativen, sondern auch in der kommunistischen Presse Frankreichs.

Sartres Gegenangriff bestand in der Gründung seiner Monatszeitschrift „LES TEMPS MODERNES“ im Oktober 1945, deren Redaktionskomitee damals noch Raymond Aron und Maurice Merleau-Ponty angehörten. Die

Zeitschrift veröffentlichte bereits in ihrer allerersten Ausgabe einen Artikel Sartres mit Manifestcharakter, in dem der Autor von „Das Sein und das Nichts“ die besondere Notwendigkeit des Intellektuellen unterstrich, sich nicht nur an der theoretisch-philosophisch-literarischen Front eindeutig zu engagieren, sondern auch in der Politik. Ein Absatz daraus – vielleicht der wichtigste – lautet:

„Wir schämen uns nicht, zu schreiben und wir haben absolut keine Lust nur zu reden, um nichts zu sagen.(...) Weil der Schriftsteller sich absolut der Sache nicht entziehen kann, wollen wir, dass er sich ganz und gar seiner Epoche stellt. Sie ist seine einzige Chance. Sie ist durch ihn entstanden und sie hat ihn hervorgebracht. Wir können die Gleichgültigkeit eines Balzac angesichts der Juni-Unruhen des Jahres 1848 nur bedauern, wie auch das von Angst geprägte Unverständnis eines Flaubert gegenüber der Pariser Commune. Wir bedauern dies ihretwegen; denn da wurde etwas Wichtiges von ihnen für immer verpasst. Wir hingegen wollen nichts an unser Zeit verpassen.(...) Wir haben nur dieses eine Leben zu leben inmitten dieses Kriegs und vielleicht dieser Revolution.

Der Schriftsteller befindet sich seiner Epoche gegenüber stets in Situation: Jedes seiner Worte löst ein Echo aus. Das gilt auch für sein Schweigen. Ich mache Flaubert und die Gebrüder Goncourt für die Repression, die auf die Pariser Commune folgte, verantwortlich, weil sie nichts getan haben, um dies zu verhindern. Das ging sie nichts an, werden manche sagen. Aber der Prozess gegen Calas, ging das nicht einen Voltaire etwas an? Und die Verurteilung des Hauptmanns Dreyfus, ging das nicht einen Emile Zola an? Und die Kolonialverwaltung des Kongo, ging das nicht einen André Gide an? Alle diese Autoren haben hier unter ganz bestimmten Lebensumständen ihre Verantwortung als Schriftsteller unter Beweis gestellt. Genauso fällt die Besetzung Frankreichs [durch Deutschland] in unseren eigenen Verantwortungsbereich. Indem wir mit unserer eigenen Existenz auf unsere Epoche einwirken, handeln wir aus freiem Entschluss.(...) Indem wir dergestalt in der Einzigartigkeit unserer Zeit Partei ergreifen, verewigen wir gewissermaßen unser Tun und es ist und bleibt unsere Aufgabe als Schriftsteller, jene ewigen Werte zur Geltung zu bringen, die mit den sozialen und politischen Auseinandersetzungen untrennbar verbunden sind.“¹

Am Tag genau, an dem dieses Manifest in den „Temps Modernes“ erschien, hielt Sartre in einem bis auf den letzten Platz gefüllten Vortragssaal in der Nähe der Pariser Champs-Élysées einen vielbeachteten Vortrag mit

¹ Jean-Paul Sartre, *Présentation des Temps Modernes* n° 1, Paris, octobre 1945.

dem Titel „L'Existentialisme est un humanisme“², in dem er dieses Engagement noch einmal beteuerte, sich gleichzeitig aber philosophisch vom Materialismus und Marxismus noch abgrenzte. Kurz danach öffnete sich auch der französische Rundfunk Sartres Ideen eines radikalen Humanismus und ab Januar 1946 wurde die von Sartre einmal monatlich geleitete „Tribune des Temps Modernes“ eine der meist gehörten Sendungen von „France Culture“, eine Sendereihe, die sich ausgesprochen kritisch auch mit politischen Tagesthemen befasste.

Dezidiert sozial-kritisch, antifaschistisch, anti-kolonialistisch und libertär ausgerichtet, war diese Sendung viele Jahre lang ein Sprachrohr der um Sartre versammelten kritischen Intelligenz, der in der Anfangsphase auch Merleau-Ponty, André Gorz und Raymond Aron angehörten, der sich jedoch bereits 1947 aus dem Redaktionskomitee der „Temps Modernes“ und dem Freundeskreis um Sartre demonstrativ zurückzog. Mit dem 1948 zur Zeit des Koreakriegs und des Ausbruchs des „Kalten Krieges“ gegründeten „Rassemblement Démocratique Révolutionnaire“ (R.D.R.) versuchte Sartre, damals noch unterstützt von David Rousset, einem Überlebenden des Konzentrationslagers Buchenwald, seinen revolutionären Humanismus auch parteipolitisch umzusetzen. Der Versuch zielte darauf, jenseits von Stalinismus und dem sozialdemokratischen Reformismus der SFIO in Frankreich eine dritte linke Kraft und Partei zu begründen, die zugleich demokratisch und revolutionär war und die sich den Wählern als eine überzeugende Alternative zum stalinistischen Bürokratismus der KPF und zum kompromisslerischen Reformismus der Sozialisten anbot. Das Scheitern dieser Bewegung – nicht zuletzt an den ewigen internen politischen Auseinandersetzungen zwischen Sartre und David Rousset – war für Sartre keineswegs ein zureichender Grund, sein politisches Engagement aufzugeben. Im Gegenteil: Trotz gewisser theoretischer und politischer Vorbehalte suchte er nun eine Annäherung zu den Kommunisten. Dabei war die anti-kommunistische Hysterie in den USA unter Mc Carthy, die auch auf Westeuropa überschwappte, der Korea-Krieg und die merkwürdig zwiespältige Politik der französischen Sozialisten gegenüber den antikolonialen Befreiungsbewegungen im ehemaligen französischen Kolonialreich in Indochina, Nord- und Westafrika für das Umschwenken des existentialistischen Philosophen der Freiheit ins kommunistische Lager ausschlaggebend. Dieser „Flirt“ mit der KPF und der kommunistischen Weltfriedensbewegung dauerte jedoch nur vier Jahre (von 1952 – 1956) und endete spektakulär mit

² Cf. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946.

Sartres äußerst kritischen Äußerungen zur Niederschlagung des ungarischen Volksaufstandes im Oktober/November 1956 in einem Interview mit der Pariser Wochenzeitschrift „Express“, in dem er die blutige Niederwalzung des Volksaufstands in Budapest durch sowjetische Panzer scharf verurteilte. In der danach in den „Temps Modernes“ veröffentlichten Artikelserie „Le Phantôme de Staline“ hat Sartre diese Kritik an den Strukturen und bürokratisch-repressiven Perversionen des „real existierenden Sozialismus“ innerhalb des sowjetrussischen Imperiums noch erheblich vertieft, mit Kritik an Rakocsi und den ungarischen Statthaltern dieses Systems nicht gespart und gleichzeitig auch auf die Tatsache hingewiesen, dass es während der dramatischen Ereignisse in Budapest im Oktober/November 1956 spontan auch zur Bildung von Arbeiterräten³ kam, die in diesem Aufstand eine relativ große Rolle spielten. So wurde für Sartre der Bruch mit der KPF und dem Sowjetmarxismus definitiv und unwiderrufbar.

II

Die „Kritik der dialektischen Vernunft“ (1960) war nichts anderes als der groß angelegte Versuch, die politische Abrechnung mit dem Stalinismus durch eine philosophische Abrechnung zu ergänzen, die v.a. das Ziel verfolgte, der erstarrten, verknöcherten und schrecklich dogmatischen Dialektik des Sowjetmarxismus das Konzept einer erneuerten materialistischen Dialektik entgegenzusetzen, die sich jeglichem Schematismus versagt und die sich gleichzeitig als lebendige Methode einer Theorie der gesellschaftlichen Praxis bewährt. Sartre will damit endgültig den Eindruck aus der Welt schaffen, er habe sich mit der Veröffentlichung des Buches „Les Communistes et la Paix“ (1952) eindeutig auf die Seite des Sowjetmarxismus und seiner französischen Nachbeter in den Reihen der KPF und der CGT geschlagen. Mit bewusstem Rückgriff auf Marx stellt Sartre die Dialektik uneingeschränkt wieder her als unerlässliche Erkenntnismethode für den Bereich der menschlichen Praxis, den das geschichtliche Handeln darstellt. Insofern stellt es den wichtigsten theoretischen Beitrag zur Neubegründung einer kritischen, undogmatischen und auf weiten Strecken neo-marxistischen Praxisphilosophie im 20. Jahrhundert – nach Antonio Gramsci, nach Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“ und praxisphilosophischen Arbeiten aus dem Umkreis der Frankfurter Schule - dar.

³ Cf. hierzu auch Hannah Arendt, «The Hungarian Revolution»(1957), in *The Origins of Totalitarianism*, 2.Auflage, New York, 1958.

So eindeutig damit belegt wird, dass Sartres Bruch mit dem Stalinismus keineswegs ein Bruch mit dem Marxismus war, sondern vielmehr mit dem ernsthaften Bemühen einherging, die wahre Dialektik Marxens wiederzuentdecken und bewusst gegen die verengte Perspektive und Praxis der stalinistischen Dogmatiker ins Feld zu führen, so unleugbar ist auch die Tatsache, dass er damit keineswegs bereit war, sein existentialistisches Philosophieren vollständig aufzugeben. Es geht ihm vielmehr um den Versuch einer Synthese von Existentialismus und Marxismus⁴, die in dieser Form noch nie unternommen worden war. Sartre war dabei von vornherein darauf bedacht, die Zugeständnisse, die er an den Marxismus zu machen bereit war, in gewissen Grenzen zu halten. Hatte er in seinem bereits 1946 erschienenen Essay „Matérialisme et Révolution“⁵ seinen prinzipiellen Vorbehalt gegenüber dem Materialismus in der Form erneuert, dass er aus der Sicht des Existenzialismus jegliche Bestimmung des subjektiven Bewusstseins durch objektive externe Faktoren ablehnte, so wird diese negative Haltung zur Marx'schen These der letztendlichen Determinierung des Klassenbewusstseins durch das objektive gesellschaftliche Sein in der „Kritik der dialektischen Vernunft“ in allerdings stark abgeschwächter Form erneuert: Sartre hält auch nach seiner Annäherung an den historischen und dialektischen Materialismus in seiner Praxisphilosophie, in der er einen Kompromiss zwischen Existenzialismus und Marxismus anstrebt, an der Prävalenz des subjektiven Faktors im geschichtlichen Handeln fest. Damit wird die Praxis von Individuen und Gruppen eindeutig aufgewertet gegenüber der geschichtlichen Praxis der sozialen Klassen. So entsteht der Eindruck, Sartre strebe im Grunde genommen nichts anderes an als eine anthropologische Erweiterung der Geschichtsdialektik des historischen Materialismus unter gleichzeitiger Auf- bzw. Überbewertung des subjektiven Faktors. So gesehen bezweckt die „Kritik der dialektischen Vernunft“ eigentlich nichts anderes als den Nachweis, dass die kollektive Praxis letztendlich immer nur auf die Praxis der in sie verwobenen Individuen zurückzuführen ist. Wie Hadi Rizk diesbezüglich zurecht bemerkt hat, wird in dieser Perspektive das Individuum, d.h. das handelnde menschliche Subjekt, nicht in seiner Funktion des fortlaufenden Beharrens im Sein definiert, sondern als ein vom Mangel getriebener lebendiger Organismus, der auf ständiger Suche nach dem Sein ist.

⁴ Cf. Sartre betont diesen Aspekt u.a. in seiner Interview-Serie mit Michel Contat in „Le Nouvel Observateur“ (1975).

⁵ Cf. Sartre, « Matérialisme et Révolution », in *Situations*, I, Gallimard, Paris, 1946.

Der Mangel wird hierbei nicht etwa wie bei Marx vor allem als das materielle Bedürfnis definiert, dessen Befriedigung die Menschen unerlässlich zum Handeln antreibt, sondern als ein „ontologisches Ereignis“, das die Unmöglichkeit für die menschlichen Subjekte so weiterzuleben ausdrückt - eine Unmöglichkeit, die die in den menschlichen Beziehungen vorhandene Wechselseitigkeit in eine Beziehung der Wechselwirkung des Antagonismus verwandelt.⁶ Indem Sartre dergestalt den ontologischen und den Inter-subjektivitäts-Aspekt in der Philosophie der Praxis herausstellt, stellt er unter Beweis, dass er - trotz seiner klaren Hinwendung zum historischen Materialismus - weiterhin noch an einem phänomenologischen Erbe zehrt, das er nie ganz wird verleugnen können, selbst dann nicht, wenn er zentrale Begriffe der Marxschen Sozialphilosophie, wie z.B. den Begriff der Entfremdung und der Verdinglichung produktiv aufgreift und wenn er sich klar zur Marxschen Theorie der „sozialen Revolution“ bekennt.

Untersucht man den Praxisbegriff Sartres im Kontext seiner ideengeschichtlichen Entwicklung und v.a. im Kontext der in seiner philosophischen Entwicklung festzustellenden Verschiebung von der phänomenologischen Ontologie zum existentiellen Marxismus, so fällt auf: Sartre entfernt sich in verschiedenen Schritten und Phasen im Zeitraum von 15 Jahren von seinem ursprünglich radikal phänomenologischen Ansatz in dem Buch „Das Sein und das Nichts“ (1943), wo die Praxis noch ausschließlich als das individuelle Handeln eines gesellschaftlich völlig isolierten Für-sich-Seins (als Subjekt) im Raum des Möglichen definiert wird, und wird sich zunehmend der wichtigen Rolle und Funktion des kollektiven Handelns - als Wir-Subjekt - bewusst. Dies mag der ausschlaggebende Grund dafür gewesen sein, dass das eigentliche Subjekt seiner geschichtsmaterialistischen Praxisphilosophie in der „Kritik der dialektischen Vernunft“ (1960) die „Fusionsgruppe“ (groupe en fusion) - als Resultat des dialektischen Vereinigungsprozesses autonomer Individuen, die der Serialität entronnen sind - ist und nicht mehr das isolierte „Für-sich-sein“ des ins Sein als Projekt sich entwerfenden selbstreflexiven Individuums als autonomes Bewusstsein. Wie Sartre zeigt, bewährt sich die dialektische Einheit der „Fusionsgruppe“ ausschließlich in der Praxis des gemeinsamen Handelns gegen eine als feindselig empfundene und erlebte Wirklichkeit. Diese Praxis ist notwendig zielorientiert und kann, obwohl sie prinzipiell gegen entfremdete Verhältnisse rebelliert, auch zu neuen Formen der Entfremdung führen. So gesehen ist Sartre als Theoretiker der Praxis wohl gerade da am überzeugendsten,

⁶ Cf. Hadi Rizk, *La constitution de l'être social. (Le statut ontologique du Collectif dans la « Critique de la raison dialectique »*, Kimé, Paris, 1996, p. 11.

wo er anhand konkreter Beispiele aus der Französischen Revolution aufzeigt, aufgrund welcher jeweiligen dialektischen Vermittlungen die Individuen in jeweils konkreten, extremen historischen Situationen ihre Serialität aufheben und sich spontan zu aktionsorientierten Fusionsgruppen zusammenschließen, die in der Lage sind, im geschichtlichen Prozess der gesellschaftlich-politischen Veränderung entscheidende Durchbrüche zu erzielen. Der andere theoretische Höhepunkt in Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft“ ist zweifelsohne Sartres Versuch der Neubegründung einer sozialen Ontologie, die in gewisser Weise mit dem neo-marxistischen Projekt von Georg Lukacs⁷ konkurriert, insgesamt aber weit weniger materialistisch verfährt als die „Ontologie des gesellschaftlichen Seins“ des großen ungarischen Philosophen.

Die Ontologie des gesellschaftlichen Seins, so wie Sartre sie versteht, weicht nämlich in einem ganz entscheidenden Punkt von den anderen geschichtsmaterialistischen Ontologien ab: die Gesellschaft, die gesellschaftliche Wirklichkeit als Ganzes, wird hier eben nicht als auf objektive sozio-ökonomische Faktoren gegründete Totalität definiert, deren Antagonismen gesellschaftliche Krisen, Streiks, Protestaktionen, Klassenkämpfe und alternative gesellschaftliche Entwürfe hervortreibt, sondern als „einheitliches Sein der intersubjektiven Vielfalt (Multiplizität)“ sowie als unüberwindbare Notwendigkeit eines eher passiven und ohnmächtigen Zusammenseins.⁸ Durchweg gewinnt hier bei Sartre immer wieder ein direkt von der Phänomenologie ererbtes ontologisches Intersubjektivitätsdenken die Oberhand, verquickt sich aber auch immer wieder in verschlungenen Pfaden mit der geschichtsmaterialistischen Perspektive des Marxismus. Und selbst dort, wo Sartre – in relativ großer Nähe zu Marx – in der „Kritik der dialektischen Vernunft“ mit zentralen marxistischen Begriffen wie „Arbeit“ oder „Entfremdung“ operiert, wird gelegentlich wieder die Handschrift des ehemaligen ontologischen Phänomenologen transparent, dem es a priori schwer fällt, sich problemlos diese marxistischen Kategorien anzueignen.

Dies nun wirft wiederum ein entscheidendes Licht auf Sartres spezifische und in jeder Hinsicht außergewöhnliche Beziehung zu Marx, deren Komplexität eine gründliche Erforschung verdienen würde. Wenn in diesem Zusammenhang dann auch immer wieder der Vergleich angestellt wird, Sartre verhalte sich prinzipiell philosophisch zu Marx so wie Kierkegaard

⁷ Cf. Georg Lukacs, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1972.

⁸ Cf. Hadi Rizk, *Op.cit.*, S.12.

zu Hegel, d.h. er spiele immer wieder radikal den existentiell-subjektiven Faktor des Individuums gegen die Transsubjektivität einer rationell in sich geschlossenen und letztendlich mit der Realität versöhnten Geistphilosophie aus, so wird da ganz richtig etwas benannt, das zum Wesenskern des Sartreschen Philosophierens gehört. Dieser hat im Grunde genommen den Existentialismus nie ganz aufgegeben, auch da nicht, wo er spektakulär als revolutionärer Humanist und Marxist auftrat. So kennzeichnet die Kernstruktur der „Kritik der dialektischen Vernunft“ vom ersten Kapitel „Questions de Méthode“ bis zu den allerletzten Abschnitten dieses 800 Seiten dicken Buches Sartres ständiges Bemühen, trotz aller Zugeständnisse an den historischen und dialektischen Materialismus die Substanz des Existenzialismus zu retten. Dies mündet zwangsläufig in den groß angelegten Versuch, die in der „Kritik der dialektischen Vernunft“ exponierte Praxisphilosophie im Kontext des geschichtsverändernden Handelns der Individuen, der „Fusionsgruppen“ und sozialen Klassen durch eine „Ontologie des Sozialen“ und eine neue philosophische Anthropologie zu erweitern, die sich zentral mit der Praxis von Fusions-Gruppen im Prozess der Geschichte beschäftigt und die sich nicht schämt, anthropologisch die Heraufkunft eines „neuen Menschen“ jenseits von Entfremdung, Ausbeutung und Unterdrückung zu beschwören. Dabei wird von Sartre unterstrichen, dass das Einseins der Gruppe stets von Außen ausgelöst wird durch die Anderen, den „Dritten“, und dass in der Interiorität der Gruppe die Bewegung der vermittelten Wechselseitigkeit das Eins-Sein der praktischen Gemeinschaft zu einer ständigen Detotalisierung macht, die von der totalisierenden Bewegung hervorgebracht wird.⁹ In der Wechselseitigkeit von Individuen, Gruppen und Kollektiv macht er so etwas wie die Zirkularität der dialektischen Erfahrung aus. Das In-der-Gruppe-Sein wird von ihm prinzipiell definiert als ein ständiges In-der-Transzendenz-Immanenz-Spannung-sein, das nicht nur Brüderlichkeit und Solidarität, sondern beinahe notwendigerweise auch Gewalt und Terror als Strukturformen der gemeinsamen Beziehungen in der Gruppe hervorbringen kann. (Hier spricht er bezeichnenderweise von dem dialektischen Begriffspaar „fraternité-terreur“.) Dabei beschränkt sich Sartre - im ersten Band - auf Beispiele aus der Französischen Revolution und den französischen Juni-Aufstand des Jahres 1848. Im zweiten ganz und gar dem Problem der Intelligibilität der Geschichte ge-

⁹ Cf. J.-P.Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft. I.Band:Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, Deutsch von Traugott König, rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1967.

widmeten Band¹⁰ illustriert er diese These jedoch auch mit klaren Beispielen aus den parteiinternen Kämpfen in der Sowjetunion nach dem Tode Lenins, v.a. den Kämpfen zwischen den Trotzkiisten¹¹ und der Stalinfraktion und den innenpolitischen Vorgängen in der Sowjetunion, die dazu führten, dass Stalin gewissermaßen als die real-politische nationale „Inkarnation“ der Sowjetmacht zum unbeschränkten Diktator und Tyrannen der UdSSR wurde.

Sartres hartnäckige und konsequente Verteidigung des subjektiven Faktors im Rahmen einer weitestgehend entdogmatisierten materialistischen Dialektik, die v.a. als Praxis fusionierender Gruppen formuliert wird, deren Ziel die Umgestaltung der bestehenden die Entfremdung zementierenden Verhältnisse ist, hätte eigentlich logischerweise seine Annäherung an die von der Frankfurter Schule vertretene Sozialphilosophie und Dialektkonzeption bewirken müssen; paradoxerweise ist diese jedoch nicht erfolgt. Die Gründe dafür sind mannigfaltig. Zum Einen wurde Sartres Werk in der Rezeption durch den Neo-Marxismus des 20. Jahrhunderts noch bis Anfang der 60er Jahre aufgrund der weltweiten Ausstrahlung des Buches „Das Sein und das Nichts“ ganz und gar der ontologischen Phänomenologie zugeordnet. In dieser nahezu einhelligen Verurteilung des Existenzialismus durch den Marxismus als „kleinbürgerlich-anarchischer“ Strömung, die den Subjektivismus bis an ihre absurdesten Grenzen treibt, wurde bewusst übersehen, dass Sartre sich schon in den ersten Nachkriegsjahren nicht nur politisch, sondern auch philosophisch eindeutig aus der Umklammerung durch Husserl und Heidegger gelöst hatte. Auch, dass er gleichzeitig ein radikales politisches Engagement verkörperte, das sehr anti-bürgerlich und anti-kapitalistisch war und das dem Begriff des politischen Engagiertseins des bürokratischen Stalinismus und des sozialdemokratischen Reformismus einen neuen, sehr lebendigen und sehr radikalen Begriff des Engagements im Sinne eines revolutionären Humanismus entgegensetzte. Dies wurde von der Mehrzahl der Repräsentanten des Neo-Marxismus – dazu gehören neben Adorno auch Georg Lukacs und Ernst Bloch – damals nicht verstanden. Ernst Bloch wird man zugute halten müssen, dass er gegen Ende seines Lebens, nachdem er Auszüge aus der „Kritik der dialektischen Vernunft“ in den 60er Jahren gelesen hatte, diesen Fehler bemerkte und zu

¹⁰ Cf. J.-P.Sarte, *Critique de la raison dialectique*, t. II (De l'intelligibilité de l'histoire), Gallimard, Paris, 1985.

¹¹ Zu Trotzki's internationalistischer Alternative zu Stalins Strategie des „Sozialismus in einem Land“ vgl. Arno Münster, *Trotzkis Theorie der permanenten Revolution*, Luchterhand „Typoskript“, Darmstadt-Neuwied, 1973.

korrigieren wünschte. Auch war er sehr beeindruckt von Sartres politischem Engagement und Mut sowohl während des Algerienkriegs als auch bei der Vorbereitung und Abhaltung des Russel-Tribunals über die Kriegsverbrechen der USA im Vietnam-Krieg 1967. Der von mir selbst betriebene Vermittlungsversuch, Sartre und Bloch anlässlich von Ernst Blochs allerletztem Besuch in Paris im März 1975 doch noch zusammenzubringen, scheiterte leider an Sartres Widerstand. Er hatte von Bloch soviel wie nichts gelesen und wollte und konnte sich wohl deswegen dieser Begegnung nicht aussetzen. So wurde dem alten und nahezu erblindeten Ernst Bloch, der zudem kein Französisch konnte, letztendlich die Möglichkeit genommen, sich doch noch öffentlich mit Sartre zu solidarisieren. Ähnlich erging es Adorno, der bei seinem Parisaufenthalt anlässlich der Vorträge, die er am „Collège de France“ 1965 hielt, ebenfalls mit Sartre nicht zusammentraf. In seinem 1962 veröffentlichten Aufsatz „Dialektik des Engagements“, in dem er die Theaterstücke Sartres mit dem dialektischen und epischen Theater Bertolt Brechts vergleicht, bleibt die „Kritik der dialektischen Vernunft“ Sartres ebenso unerwähnt wie das klare linke politische Engagement des französischen Philosophen. Stattdessen hagelt es Kritik am „extremen Subjektivismus“ dieses großen Repräsentanten des Existenzialismus, dem Adorno schon deswegen misstraute, weil er mit dem Buch „Das Sein und das Nichts“ einer Existenzialontologie huldigte, die sich auf weiten Strecken auf Heideggers phänomenologische Ontologie des Daseins stützte. Dass es dabei jedoch ganz gewaltige Differenzen zwischen Heidegger und Sartre gab, z.B. hinsichtlich der Interpretation des Begriffs des „Mit-Seins“ oder des Heideggerschen Begriffs des „Seins zum Tode“ und der Interpretation des existenziellen In-der-Welt-Seins als „entschlossenem Vorlaufen zum Tode“, dies wurde von Adorno nicht zur Kenntnis genommen. (Die relativ späte Rezeption der „Kritik der dialektischen Vernunft“ Sartres in Deutschland – die deutsche Übersetzung erschien erst sieben Jahre nach der französischen Originalausgabe i.J. 1967 – könnte dafür ein Mitgrund gewesen sein.) Sartre seinerseits könnte entgegengehalten werden, seine Rezeption der zeitgenössischen deutschen Philosophie zu ausschließlich auf die Rezeption der phänomenologischen Schule (Husserl, Heidegger...) beschränkt und die repräsentativen Werke des deutschsprachigen Neo-Marxismus der Nachkriegszeit, d.h. die Standardwerke der „Frankfurter Schule“ und die Werke Ernst Blochs nicht gelesen und nicht genügend berücksichtigt zu haben. So finden sich in der Kritik der dialektischen Vernunft zwar Anspielungen und Zitate von Georg Lukacs und Antonio Gramsci. Jedoch bleiben Adorno, Horkheimer, Marcuse und Ernst Bloch völlig unerwähnt, und dies obwohl z.B. seine Antisemitismusstudie („Réflexions sur la question juive“,

1946) zeitgleich erschienen war mit der Dialektik der Aufklärung von Adorno/Horkheimer. Politische Gründe, wie z.B. die Vorgänge am „Institut für Sozialforschung“ und an der Frankfurter Universität in den Jahren 1968-69, d.h. Adornos und auch Habermas' Unverständnis und neurotische Abwehrhaltung gegenüber der anti-autoritären Studentenbewegung, die sich auf die Praxisphilosophie des frühen Horkheimer durchaus berufen konnte, könnten Sartre eventuell davon abgehalten haben, sich gegenüber der Sozialphilosophie der „Frankfurter Schule“ zu öffnen; hatte er sich doch selbst – mit seinem mutigen Auftritt in der von den Studenten besetzten Sorbonne im Mai 1968 – eindeutig mit den rebellierenden Studenten und ihrem anti-autoritären Kampf für eine andere, bessere Gesellschaft solidariert.

Hier gerade wäre jedoch eine Konvergenz - v.a. mit Ernst Bloch und Herbert Marcuse - im Politischen durchaus möglich gewesen. Ernst Bloch hatte dies erkannt. Sartre – offensichtlich verschreckt von der Polemik der Frankfurter Schule gegen den Existenzialismus – zögerte. Dennoch besteht nicht der geringste Zweifel daran, dass er sich politisch mit Ernst Bloch total verstanden hätte, wenn das Zusammentreffen 1975 in Paris – zwei Jahre vor Blochs Tod – noch zustande gekommen wäre. Ob dies auch mit Adorno möglich gewesen wäre bleibt dahingestellt. Dass sich in der 1966 von Adorno veröffentlichten „Negativen Dialektik“ kein einziges Zitat von Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft“ befindet; dass dieses Hauptwerk, dieser absolute Höhepunkt im philosophischen Schaffen Adornos, dieser einzigartige Versuch, die Dialektik nach Hegel und Marx materialistisch neu zu begründen, nicht die geringste Anspielung auf Sartres prinzipiell gleichgerichtetes Bemühen enthält, ist und bleibt ein Defizit und ein Paradox. Es ist um so bedauernswerter, als sich gerade hinsichtlich der Verteidigung des subjektiven Faktors, des Protests gegen die Verdinglichung, des Denkens als Resistenz gegen das ihm Aufgedrängte¹² und hinsichtlich der Verteidigung des Partikularen gegen die die Subjektivität auslöschende Totalität und deren Objektzwang Konvergenzen zwischen Adorno und Sartre ergeben, die in der Forschung – auf beiden Seiten – noch nicht genügend untersucht und gewürdigt worden sind. Dennoch stehen dieser in vieler Hinsicht wünschbaren Versöhnung von Sartre und Adorno zwei gewaltige Hindernisse im Wege: zum Einen die bereits in der Einleitung zur „Negativen Dialektik“ von Adorno zum Ausdruck gebrachte Skepsis gegenüber der Praxis, die Adorno, was nicht leicht nachvollziehbar ist, auf „unabsehbare Zeit

¹² Cf. Adorno T.W., *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966, S. 28 ff.

vertagt“ sehen will und die er als „Einspruchsinstanz gegen selbstzufriedene Spekulation“ schon deshalb nicht mehr gelten lassen will, weil er in ihr primär nur einen „Vorwand“ sieht, „unter dem Exekutiven den kritischen Gedanken als eitel abzuwürgen“¹³; zum Anderen, weil Adorno v.a. im 2. Kapitel der „Negativen Dialektik“, dem Kapitel „Sein und Existenz“, nach wie vor scharf gegen die Ontologie, d.h. die Ontologisierung des Ontischen bei Heidegger und implizit auch gegen den Existenzbegriff¹⁴ des Existenzialismus polemisiert, ohne dass dabei auch nur einmal der Name Sartres fällt. Für Adorno eliminiert die „existentielle Erhöhung des Subjekts diesem zuliebe nur, was ihm aufgehen könnte. Damit überantwortet sie sich dem Relativismus, über den sie erhaben sich dünkt, und bringt das Subjekt herunter auf seine undurchsichtige Zufälligkeit.“¹⁵ Auch wenn dies eindeutig gegen Heideggers existenzial-phänomenologische Fundamental-Ontologie geschrieben ist, fällt damit auch ein Schatten auf Sartre, der höchstwahrscheinlich diese radikale Kritik an der Ontologisierung des Ontischen und am Existenzbegriff der phänomenologischen Ontologie ebensowenig akzeptiert hätte wie Heidegger. Dennoch trennt sich Sartre von Heidegger nicht nur hinsichtlich der Interpretation des „Mit-seins“, sondern auch hinsichtlich seines expliziten Bestrebens, die ontologisch-phänomenologischen Forschungen nicht nur auf das Gebiet der Geschichte, sondern auch auf das der Anthropologie auszudehnen.

Dies führt folgerichtig Sartre dazu, in der „Kritik der dialektischen Vernunft“ zu versuchen, die geschichtlich-sozialen Strukturen dialektischen Handelns aus den anthropologischen Strukturen abzuleiten, die er bereits in seinem Buch „Das Sein und das Nichts“ aufgezeigt hatte. (Zu ihnen gehören u.a. die Strukturen der Werte und des Entwurfs¹⁶...).

War das Hauptziel der „Kritik der dialektischen Vernunft“ eindeutig das Aufzeigen der Praxisdimension der dialektischen Vernunft im weltverändernden Handeln der Individuen, fusionierenden Gruppen und Klassen, so verleitet die Aufwertung dieser anthropologischen Dimension Sartre immer wieder dazu, in seinen Analysen v.a. die anthropologische Struktur der Entfremdung aufzuzeigen. Dieser Aufweis erfolgt wiederum rein ontologisch und in der Überzeugung, dass eine materialistische Theorie der

¹³ Cf. Adorno, *Ebda.*, S. 13.

¹⁴ Cf. Adorno, *Ebda.*, S. 130 ff.

¹⁵ *Op.cit.*, S. 131.

¹⁶ Cf. hierzu : Gerhard Seel, *La dialectique de Sartre*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1995, S. 22.

Geschichte nur auf der Basis einer anthropologisch strukturellen Ontologie genuin begründet werden kann, weil sie allein in der Lage ist, die Intelligibilität der individuellen und Gruppenpraxen aufzuzeigen und zu erklären, warum diese intersubjektive Praxis reziproker Aktionen neue Formen von Entfremdung hervorbringt. Wie Leo Fretz¹⁷ aufgezeigt hat, erfordert das Aufzeigen der Existenz der dialektischen Vernunft zum Einen einen apodiktischen Evidenzbeweis und zum Anderen die Anerkennung der Notwendigkeit, dass Erkenntnis und Sein materiell und stets als Praxis gegeben sind. Darüber hinaus hat die Erforschung der transzendentalen Bedingungen des Phänomens der Entfremdung in der Geschichte die anthropologische Analyse charakteristischer Elemente der Geschichte der Menschheit zur Voraussetzung.

III

Eine genaue Untersuchung der Entwicklung des Praxis-Begriffs in Sartres Philosophie von der ontologisch-phänomenologischen Phase des „Seins und das Nichts“ bis zur historisch-anthropologisch-sozialphilosophischen Phase der „Kritik der dialektischen Vernunft“ muss zwangsläufig zu der Feststellung führen, dass Sartre dabei einen gewaltigen Fortschritt und Überschritt vollzieht. Dieser Schritt führt von einem zunächst noch ganz und gar individualistisch gefassten Konzept des Handelns eines ausschließlich intentionalen gesellschaftlich isolierten Bewusstseins, das mittels der Nichtung seinen explizit individuellen Entwurf in die Welt rein subjektiver Handlungsmöglichkeiten einbringt, bis hin zur dialektischen Analyse des geschichtlichen Handelns eines Wir-Subjekts, d.h. eines Kollektivs (in der Form der Fusionsgruppe), im Rahmen einer neuen existential-marxistischen Dialektik- und Praxis-Konzeption¹⁸. Diese geht im Gegensatz zum Geschichtsmaterialismus eines Marx und eines Engels von der Grundannahme aus, dass „jegliche Form von Dialektik in der Geschichte ausschließlich auf die Praxis der Individuen gegründet ist insofern diese bereits dialektisch ist.“ Wie relativ einfach nachweisbar ist, wird diese neue Praxiskonzeption von Sartre sogleich auch anthropologisch-soziologisch ausgebaut zu einer Theorie des Konflikts gesellschaftlicher Gruppen und gleichzeitig zu einer

¹⁷ Cf. Leo Fretz, *Knappheit und Gewalt : Kritik der dialektischen Vernunft*, in Traugott König (Hsg.), *Sartre. Ein Kongress*, rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1988, S.249.

¹⁸ Vgl. hierzu : Arno Münster, *Sartre et la praxis (Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre)*, L'Harmattan, Paris, 2005.

dialektischen Theorie der prozessualen Praxis. Diese gipfelt im Theorem der prozessualen Praxis als Gewalt im Kontext des Kolonialismus und des Kampfes gegen den Kolonialismus, dem das gesamte letzte Kapitel der Kritik der dialektischen Vernunft gewidmet ist. (In diesem Zusammenhang verdient Sartres explizites Plädoyer für das Recht der Opfer kolonialistischer Gewalt auf aktiven Widerstand Beachtung.)

Wie aber steht es nun eigentlich mit dem Verhältnis von Dialektik und Praxis im Rahmen jener produktiven und originellen Erneuerung dialektischen Denkens, die Sartre in der Kritik der dialektischen Vernunft so spektakulär in Anschlag bringt? Dass sich Sartre 1960 bereits meilenweit von der in dem Kapitel „Sein und Tun“ entfalteten rein existentiellphänomenologischen Konzeption der Praxis als rein individuellem Akt des Entwurfs eines Seienden als spontanem Bewusstsein in die Welt entfernt hat, braucht nicht näher unterstrichen zu werden, hat er doch bereits definitiv den Heideggerschen rein ontologischen Begriff der Selbstheit als „Ipseität“ überwunden. An die Stelle des intentional bestimmten individuellen Bewusstseins als Fürsich-Sein und des mit ihm korrelierenden Begriffs des intentionalen Handelns tritt nun die Perspektive des Wir-Subjekts in der Form der Fusionsgruppe, die sich, wie Sartre v.a. an Hand von Beispielen aus der Französischen Revolution aufweist, v.a. in geschichtlichen Ausnahmesituationen konstituiert, indem die Individuen, die sich in ihr zusammenfinden, um gemeinsam zu handeln, ihre „Serialität“ aufheben. Wie es u.a. auch von Günther Albrecht Zehm¹⁹ in seiner Studie „Historische Vernunft und direkte Aktion“ beschrieben wurde, besteht das eigentlich Neue in der Kritik der dialektischen Vernunft darin, dass die aktive Hinwendung des Für-Sich zur Welt nun nicht mehr rein phänomenologisch als Nichtung des Seins des Bewusstseins erklärt wird und dass gleichzeitig die Beziehung des Für-Sich (als Selbstbewusstsein) zum Anderen nicht mehr als eine intersubjektive Beziehung gefasst wird, in der sich zwei völlig autonome Bewusstseinsformen gleichwertig und feindselig gegenüberstehen. Vielmehr kann es, v.a. bei der Konstituierung des Wir-Subjekts in der Fusionsgruppe und der ihr eigenen Gruppenpraxis in der Geschichte, auch zu positiven anthropologisch-moralischen Ausdrucksformen kommen, z.B. zur Solidarität unter Menschen, die für ein gleiches Ziel kämpfen.

Das bedeutet eine Annäherung an die marxistische Konzeption: Beim kollektiven Kampf einer (unterdrückten) sozialen Gruppe oder Klasse für

¹⁹ Cf. Günther Albrecht Zehm, *Historische Vernunft und direkte Aktion*. (Zur Politik und Philosophie Jean-Paul Sartres), Klett, Stuttgart, 1964, p. 187 ff.

das Ziel der sozialen Emanzipation können sich die Beteiligten, z.B. die den Entfremdungszustand der Serialität überwindenden Arbeiter, in der Form eines solidarischen Miteinanders zusammenfinden, um eine aktive Fusionsgruppe zu bilden. Diese wird dann zum Praxiskollektiv, dessen interne Beziehungen von der vermittelten Gegenseitigkeit (Reziprozität) im Handeln, von Solidarität und Brüderlichkeit im Kampf für das gemeinsame Ziel bestimmt sind. Diese Gruppenpraxis ist notwendig teleologisch, d.h. zielbestimmt und zielorientiert. Als solche unterliegt sie – Sartre zufolge – der besonderen Dialektik von Totalisierung und Detotalisierung. Obwohl sie eindeutig bestrebt ist, entfremdete Verhältnisse und (Arbeits)Bedingungen, wie z.B. die kapitalistische Produktionsweise zu überwinden, ist sie nicht gefeit vor dem Problem, dass ihr Handeln zu neuen – nicht gewollten – Formen der Entfremdung führen kann. Als Ursache dafür nennt Sartre u.a. die von der Interaktion der Praxis mit dem Praktisch-Inerten ausgelöste Gegenfinalität.

Wie u.a. von Thomas R. Flynn²⁰ unterstrichen wurde, hat die in dieser Gestalt von Sartre beschriebene Praxis in ihrer dialektischen Beziehung zur Vernunft der Geschichte eine dreifache Funktion: (1) eine erkenntnistheoretische, (2) eine ontologische und (3) eine anthropologische. Auf der Ebene der Erkenntnistheorie wird die Praxis zunehmend zum Schlüsselbegriff der Erkenntnis der Wahrheit in der Geschichte; ontologisch ersetzt die Praxis als kollektives Handeln eines spontan konstituierten Wir-Subjekts als aktives Gemeinsamsein in der Geschichte die auf ein rein individuelles beschränktes Handlungsfeld begrenzte Praxis des intentionalen individuellen Bewusstseins des Ichs; und anthropologisch erhebt sie das durch Solidarität zusammengeschweißte handelnde Kollektiv in den Rang eines aktiv in den Geschichtsprozess eingreifenden und die Geschichte und die Gesellschaft verändernden Subjekts.

Die andere wichtige Entdeckung Sartres besteht in dem Hinweis auf das Vorherrschen einer Zirkularität in der dialektischen Erfahrung der in den Handlungsprozess verwickelten Menschen, Gruppen und Individuen. Diese ist nichts anderes als eine dialektische Zirkularität zwischen der Serialität der Individuen, der Praxis der Fusionsgruppen und dem Praktisch-Inerten:

²⁰ Cf. Thomas R. Flynn, "Sartre: Marxisme existentialiste ou Existentialisme marxiste ? ", in Arno Münster et Jean-William Wallet (sous la direction de), *Sartre : le philosophe, l'intellectuel et la politique (les Actes du Colloque « Sartre » d'Amiens (Mai 2005))*, L'Harmattan, Paris, 2006, p.31 ff.

„Die Serie steckt die Gruppe mit ihrer Passivität an; sie verinnerlicht (internalisiert) sie, verwandelt sie in Instrumentalität und zerstört sie letztendlich. Die Gruppe zwingt in allen ihren Formen die Andersheit (altérité), den Status ihrer Unmittelbarkeit aufzugeben und bestimmt als solche die Reflexion im Kollektiv.“²¹

Wie Sartre in dem Unterkapitel „Dialektische Erfahrung als Totalisierung“ aufzeigt, kann „die Auflösung des Seriellen in bestimmten Fällen der Akt der Vereinigung mit den anderen, eine totale (oder zumindest proviso-rische) Vernichtung der früheren Serialität sein(...), aber dann handelt es sich bloß um eine Überschreitung der Serialität. Diese Überschreitung soll jedoch länger dauern als eine Demonstration oder gar ein Streik. Sie kann sich z.B. in einer Aufstandspraktik zeigen, und sie kann sich in revolutionäre Aktion verwandeln.(...) Solange es sich jedoch um den Kampf einer beherrschten Klasse gegen eine herrschende Klasse handelt, ist die Serialität, noch vor den internen Streitigkeiten, das Produkt der Ausbeutung und der Status, der sie aufrechterhält. Sie muss man besiegen, um das geringste gemeinsame Ergebnis zu erreichen(...). Aber sie ist es auch, die die fordernde Gruppe gerade in ihrer Passivität als mögliche Energiequelle erhält.“²² Und das heißt, wie Sartre weiter ausführt, „dass das Klassen-sein als vergangene, gegenwärtige und zukünftige Serialität immer der ontologische Status des Arbeiters ist und dass die Gruppenpraxis als Auflösung der Alteritätsbeziehung an der Oberfläche in der Klasse (...) entweder die gegenwärtige und praktische Realität des gemeinsamen Individuums ist oder die zukünftige Möglichkeit (...), die aus der Zukunft her an der Serie festhält.“²³ Wie Sartre hervorhebt, kann die Serie andererseits durchaus mit partiellen Aktionsformen demonstrieren, wie sie sich dem Punkt nähert, an dem sie sich in einer Gruppe auflöst. Sie kann aber auch Druck auf eine aktive Gemeinschaft, die sie repräsentiert, ausüben, und die von interner Verknöcherung befallene Gruppe kann auch infolge ihrer Trägheit zum Hindernis für die Auflösung der Serialität im Kollektiv werden.“²⁴

In diesem Zusammenhang verweist Sartre u.a. auf die Praxis der Gewerkschaften und stellt dazu ernüchtert fest, dass „die Gewerkschaft als institutionelle Gruppe“ absolut kein reales Eins-sein repräsentiert. „Die Gewerkschaft als institutionelle Gruppe“, bemerkt Sartre, „setzt in sich

²¹ Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, S. 757.

²² Op.cit., S.727.

²³ Op.cit., S. 728-729.

²⁴ Op.cit., S. 729.

selbst Rückläufigkeits- und Alteritätsstrukturen voraus, die auf der Trennung und der seriellen Zirkularität fussen“ (...), aber „das Institutionell-Sein ihrer Mitglieder ist nur Trägheit und kann in gar keinem Fall als Gruppen-sein auftreten. Diese Trägheit (...) begründet eben gerade die Permanenz der Einheit der Arbeiter als immer für die Serie vorhandene Möglichkeit: Der (Gewerkschafts)Funktionär ist selbst diese Einheit, insofern sein Mandat (...) in seiner institutionellen Dauer nicht an individuelle Merkmale oder an die organische Praxis gebunden ist.“²⁵ „Das Sein des Funktionärs ist also keineswegs das Sein der institutionellen Gruppe“²⁶; denn dieses Gruppen-sein hat keinerlei Realität. Und dies aus dem einfachen Grund, weil die „Einheit der ausgebeuteten Klasse stets eine praktische“ ist.²⁷ Diese Aussage wird nur dann richtig verständlich, wenn man in Betracht zieht, dass in Sartres dialektischer Soziologie die soziale Klasse (die Arbeiterklasse, das Proletariat) nicht als eine stabile und konstante soziologische Größe definiert wird, die sich qua ihrer Wesenstruktur antagonistisch zu den anderen Gesellschaftsklassen verhält. Sie erscheint vielmehr als soziologischer Vektor, der sich in spezifischen Kampf- und Konfliktsituationen jeweils spontan mittels der Fusionsgruppen konstituiert, die ihre Mitglieder aus der Serialität reißen. Damit wird der Marxsche Klassenbegriff und implizit auch Marxens Theorie vom Klassenkampf spontaneistisch aufgelöst, wenn auch nicht total negiert. Das Klassensein wird überdies von Sartre als „inerte Bedingtheit“ definiert, die es ermöglicht, „die Einheit als einen anderen ontologischen Status zu erfassen.“ Dementsprechend wird dann auch die Differenz zwischen dem Gewerkschaftsfunktionär, der notwendigerweise ein Apparatschik und Bürokrat ist, und der breiten Arbeiterbevölkerung als eine „Übereinstimmung durch Trägheit“²⁸ charakterisiert. Entscheidend für Sartre ist, dass die Gruppe ihre eigene Souveränität ausübt und die Gewerkschaftssouveränität entlässt (die eben die ihre als andere ist). „Für uns allein ist wichtig“, so unterstreicht Sartre, „dass die Arbeiterklasse in der täglichen Aktion ihre praktische Einheit als Totalisierung praktischer, objektiver, aber inerter Bedeutungen bestimmt, die von einem Souverän herkommen, der nichts anderes ist als sie selbst in der Exteriorität und als beharrliche Auflösung der seriellen Trägheitskräfte. Diese sind ihrerseits auch nur eben diese Klasse in ihrem Sein im Laufe einer Gruppierungsaktion, die ein transzendentes Ziel ansteuert und die sich als Prozess-Praxis bestimmen

²⁵ Ebd.

²⁶ Op.cit., S. 730.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

muss. Die Arbeiterklasse existiert weder nur als militante Gemeinschaft noch nur in passiver Zerstreuung, noch nur als institutionalisierter Apparat. Sie ist eine komplexe sich verändernde Beziehung zwischen verschiedenen praktischen Formen, von denen jede sie vollständig enthält und deren eigentliches Band die Totalisierung ist (als Bewegung, die von jeder Form in die anderen eingeführt wird und von jeder auf die anderen zurückkommt.)²⁹ Wichtig und ausschlaggebend ist die jeweils dynamische Einheit dieser komplexen Beziehung in der geschichtlichen Praxis, in der sich das Klassen-sein der Arbeiterklasse spontan konstituiert und für die Durchsetzung von Forderungen mobilisiert werden kann.

IV

Zusammenfassend ließe sich sagen, dass Sartres Kritik der dialektischen Vernunft - ein Buch, das am Kreuzungspunkt von Existentialismus, historischem Materialismus, sozialer Ontologie, Soziologie und Anthropologie entstanden ist - in die zeitgenössische Philosophiegeschichte als ein Werk von ganz außergewöhnlichem Charakter eingegangen ist, das seine Originalität v.a. seiner Heterodoxie verdankt. Niedergeschrieben in den Jahren 1957 - 1959, im weltgeschichtlichen Kontext der Suez-Krise, des Volksaufstands in Ungarn und des Algerienkriegs, repräsentiert dieses Buch nicht nur die große Wende Sartres vom Existentialismus zum Marxismus, sondern gleichzeitig auch seinen Bruch mit den französischen Kommunisten und dem Sowjetmarxismus, dem er in den Jahren 1952 - 1956 zumindest politisch nahegestanden war. Sein Plädoyer für eine neue, lebendige, entknöcherte Dialektik war nicht nur eine schallende Ohrfeige für die Propagandisten und Theoretiker eines dogmatisierten Marxismus, der zur Apologetik des „Panzerkommunismus“ verkam, der vom Ende der 50er bis Ende der 60er Jahre seine blutige Spur durch ganz Osteuropa zog, sondern zugleich der wichtigste und auch umfangreichste theoretische Beitrag, der im 20. Jahrhundert jemals zur kritischen, materialistischen Praxisphilosophie - nach Antonio Gramsci und Ernst Blochs „Das Prinzip Hoffnung“ - geleistet wurde. Höchstwahrscheinlich haben bei dieser theoretischen Wende nicht nur zeitgenössische dramatische politische Ereignisse eine wichtige Rolle gespielt, sondern auch die Kritik, die z.B. Maurice Merleau-Ponty in seinem Buch „Die Abenteuer der Dialektik“ (1955) an Sartres politischem Engagement an der Seite der Kommunisten geübt hatte. Der zwei

²⁹ Op.cit., S.730-731.

Jahre später für eine polnische Zeitschrift geschriebene Aufsatz „Question de méthode“ (Methodenfragen...) setzte eindeutig das Signal für diesen spektakulären theoretischen Aufbruch Sartres zu „neuen Ufern“, u.a. mit seiner Kritik am sowjetischen Einmarsch in Budapest und seiner ebenfalls sehr scharfen Kritik an Engels Naturdialektik. Dass dieser Text dann drei Jahre später zum „Eingangsportal“ der Kritik der dialektischen Vernunft wurde, ist keinesfalls Zufall; es entsprach dem expliziten Willen Sartres, gegenüber dem Stalinismus und dem (leninistischen) Dogmatismus einen klaren Schlussstrich zu ziehen, ohne damit jedoch mit Marx selbst zu brechen, dessen materialistische Dialektik er quasi widerspruchslos anerkannte. Dies allerdings mit dem Vorbehalt, dass innerhalb der geschichtsmaterialistischen Dialektik der subjektiv-existenzielle Faktor stärker berücksichtigt werden müsse als Marx und Engels es zulassen wollten.

Diese Wende Sartres von der phänomenologischen Ontologie zum historischen Materialismus mit der Konsequenz der Begründung eines Existential-Marxismus, der nicht bereit war, das subjektiv-existenzielle Moment in der Geschichts- und Praxis-Dialektik einem externen objektiven Determinismus aufzuopfern, hatte zur direkten Folge eine Verquickung des historischen Materialismus mit der Anthropologie und einer Ontologie des Sozialen. Diese haben die Forschungen zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins um wichtige Erkenntnisse hinsichtlich der im geschichtlichen Praxisfeld waltenden intersubjektiven Beziehungen und vermittelten Wechselseitigkeiten bereichert, insbesondere auch durch das Geltendmachen einer Dialektik der Andersheit bei der Transformation und Integration der de-serialisierten Individuen in die Fusionsgruppen. Dabei muss unbedingt unterstrichen werden, dass die Sartresche Annäherung an die Anthropologie alles andere ist als ein „Flirt“ mit der strukturalen Anthropologie eines Claude Lévi-Strauss, von der der Autor der Kritik der dialektischen Vernunft sich klar abgrenzt: Die Ersetzung des Subjektiv-Existenziellen durch einen trans-individuellen und trans-historischen Strukturbegriff ist absolut unvereinbar mit Sartres inzwischen reichlich „marxisierten“ Existenzialismus. Auch wenn – gerade aus der Sicht der Bloch-Schule – bedauert werden muss, dass Sartre die utopische Dimension und Funktion eines antizipierenden Bewusstseins weitestgehend ignoriert, so kann doch – trotz aller bestehenden theoretischen und politischen Differenzen – nicht von der Hand gewiesen werden, dass Ernst Bloch, Adorno, Herbert Marcuse und Sartre dennoch insofern wichtige theoretische Verbündete sind, als sie gemeinsam im theoretisch-politischen Kontext der 60er und 70er Jahre Front machen nicht nur gegen den dialektischen Hyper-Empirismus eines Gur-

vitch, sondern auch gegen den subjektfeindlichen Strukturalismus, den logischen Positivismus des „Wiener Kreises“ (Carnap, etc.) und die angelsächsische sprachanalytische Philosophie. („Statt Wittgenstein zu lesen, lese ich lieber einen Kriminalroman“ soll diesbezüglich Sartre einmal geäußert haben.) In gleichzeitiger kritischer Wendung gegen ultra-dogmatische und ökonomistisch-reduktionistische Tendenzen im Marxismus geht es allen in dieser Front vereinten Theoretikern und Sozialphilosophen darum, die wahre Dimension und kritische Funktion der dialektischen Vernunft in Geschichte und Gesellschaft für eine emanzipationsorientierte revolutionär-humanistische Praxisphilosophie wieder zur Geltung zu bringen. So ist Sartre der festen Überzeugung, dass der einzig richtige Weg beim Beschreiben dieser neuen Dialektik derjenige ist, der es ermöglicht, dass diese dialektische Vernunft sich ständig als „freie Kritik und als Bewegung *der Geschichte und der Erkenntnis begründet und entwickelt*“.³⁰

Vorbedingung dazu ist allerdings, dass sich die dialektische Vernunft aus der Blockade durch den Dogmatismus befreit. Sartre zufolge liegen die Ursprünge dieses Dogmatismus in der prinzipiellen Schwierigkeit des historischen Materialismus nach Marx, sich nach der Marxschen – materialistischen – Umstülpung der Hegelschen Dialektik gegen die Gefahr eines allzu mechanistischen Determinismus abzuschotten. So erkennt er durchaus Marxens Originalität an, die u.a. ja darin besteht, gegen Hegel die Irreduzibilität des (gesellschaftlichen) Seins auf das Wissen sowie die ständige dialektische Bewegung im Sein wie im Wissen behauptet zu haben. „Marx“, sagt Sartre – und in diesem Punkt befindet er sich in völliger Übereinstimmung mit dem Autor des „Kapitals“ – „denkt die Vernunft stets praktisch.“ Die Marxisten nach Marx hätten jedoch mit ihrem Verzicht darauf, die Dialektik neu zu durchdenken, dem Positivismus in die Hände gespielt.³¹ Diese Kritik betrifft natürlich nicht den Neo-Marxismus des 20. Jahrhunderts in seiner Gesamtheit, sondern nur seine sowjet- und vulgärmarxistische Variante. Sie betrifft den antidogmatischen Marxismus als Praxisphilosophie eines Antonio Gramsci ebensowenig wie denjenigen des frühen Horkheimer und noch weniger den Freudo-Marxismus eines Herbert Marcuse, den nietzscheanischen Neo-Marxismus von Henri Lefebvre oder den noch stark mit Metaphysik durchsetzten humanistisch-utopischen Neo-Marxismus eines Ernst Bloch. Denn zwischen all diesen Strömungen im zeitgenössischen Marxismus und dem marxisierenden Existenzialismus Sartres besteht

³⁰ Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, Bd.I, S. 141.

³¹ Op.cit., S. 142.

in einem wichtigen Punkt Übereinstimmung: nämlich bezüglich der Forderung, dass der „Marxismus als Dialektik den Relativismus des Positivismus absolut zurückweisen muss und dass es notwendig ist, gegen den Positivismus den Nachweis zu führen, dass die dialektische Vernunft – und sie allein – in der Lage ist, wenn schon nicht die ganze Wahrheit, so doch zumindest totalisierende Wahrheiten auszusagen.“³² Für den Sartre der „Kritik der dialektischen Vernunft“ ist diese Dialektik wesentlich Praxis. Deshalb kann Sartre nun ungestört behaupten, dass das „Denken sowohl das Sein wie die Erkenntnis des Seins ist. Genauer gesehen geht es da stets um die Praxis des Individuums oder der Gruppe unter ganz bestimmten Bedingungen und zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt. Diese Praxis erträgt die Dialektik als ihr eigenes Gesetz gleichzeitig als Ganzes und als Teil des geschichtlichen Prozesses.“³³

So gesehen wäre dem Urteil Iring Fetschers³⁴ durchaus zuzustimmen, dass die wichtigste Korrektur Sartres am zeitgenössischen Marxismus darin besteht, die externen objektiven Gesetze, auf die er sich beruft, durch interne [zu ergänzen wäre hier: inter-subjektive, existenzielle, anthropologische] Gesetze zu ergänzen, durch die alle geschichtlichen Ereignisse vermittelt sind. Das andere Korrektiv Sartres besteht im Aufzeigen der unerlässlichen Rolle und Funktion der Individuen in ihrer Singularität im geschichtlichen Handeln, im Gesamtzusammenhang ihrer Bestimmung durch universell gültige überindividuelle Faktoren wie z.B. die sozio-ökonomischen. Es besteht nicht der geringste Zweifel daran, dass Sartre diese beiden Korrekturen am Neomarxismus v.a. deswegen anbringen will, weil er der festen Überzeugung ist, dass der historische Materialismus in seiner dogmatisierten Gestalt nichts anderes als eine modifizierte Wiederauflage der Hegelschen Systematik ist, wo das Individuum in der anonymen Struktur des „objektiven Geistes“ unterzugehen droht und wo die Individuen bestenfalls den Status von „Agenten des Weltgeistes“ haben.³⁵

Das weltweite – überwiegend positive – Echo, das die Kritik der dialektischen Vernunft auslöste, konnte Sartre natürlich nur weiterhin darin bestärken, sein philosophisch-politisches Engagement, das er i.J. 1945 zum ersten Mal in demonstrativer Form in den „Temps Modernes“ artikuliert

³² Op.cit., S. 143.

³³ Op.cit., S. 144-145.

³⁴ Cf. Iring Fetscher, *Sartre und der Marxismus*, in Traugott König (Hsg.), *Sartre. Ein Kongress*, rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1988, S. 229.

³⁵ Cf. I. Fetscher, a.a.O., S.230.

hatte, in einem weltpolitisch veränderten Koordinatensystem zu erneuern. Seine Japan-Reise³⁶ im Jahre 1966, die Vorbereitung des internationalen Russel-Tribunals zur Aufklärung der US-Verbrechen im Vietnam-Krieg im Jahre 1967, seine Rede in der von rebellierenden Studenten besetzten Sorbonne in Paris im Mai 1968 sowie sein Protest als Intellektueller gegen das Verbot der maoistischen Zeitung „La Cause du Peuple“ (1972) waren die eindeutigen Höhepunkte dieser erneuten Mobilisierung des kritischen Intellektuellen, der mehr als alle anderen seiner intellektuellen Zeitgenossen den Mut hatte, öffentlich und radikal „Nein“ zu sagen, wo immer dazu die Gelegenheit sich bot: „Nein“ zu den Razzien, Strafaktionen und Folterungen aufständischer Algerier durch die französische Armee im Algerienkrieg! „Nein“ zur gaullistischen Verfassungsreform des Jahres 1958, die die Rechte des Parlaments erheblich beschnitt und die dem Staatspräsidenten in einem gefährlichen Regress in Richtung Monarchie außergewöhnliche Machtbefugnisse einräumte! „Nein“ zum Vietnam-Krieg der Amerikaner. „Nein“ schließlich auch zur Verleihung des Literaturnobelpreises, den ihm die Schwedische Akademie 1964 angetragen hatte und den Sartre – und dies war ein einmaliger Vorgang in der Geschichte des Nobel-Preises! – ablehnte! Mit all diesen Stellungnahmen und Aktionen zeichnete sich Sartre selbst das Profil eines „homme de la rupture“ und Neinsagers, der bis zuletzt seine kritisch-negative Haltung gegenüber den Institutionen des bürgerlichen Staates und des modernen Spätkapitalismus samt all seinen kolonialistischen und imperialistischen Auswüchsen aufrecht erhielt. Und selbst wenn man ihn 1979 an der Seite von Raymond Aron und André Glucksmann im Elysée-Palast sah, um sich beim damaligen französischen Staatspräsidenten Valéry Giscard d’Estaing persönlich für die „Boat-People“ in Vietnam einzusetzen (und dies war in gewisser Weise sein allerletzter politischer Auftritt!), war dies keineswegs ein Einknicken, sondern nur das allerletzte spektakuläre Signal des Philosophen der Freiheit, der bis zuletzt aufrecht und unbestechlich für seine Ideen eintrat, dass der Kampf gegen Ausbeutung, Unterdrückung und Gewalt untrennbar mit dem Kampf für die Erhaltung der Menschenrechte und auch der individuellen Freiheiten verbunden sein muss, weil – sollte dies nicht der Fall sein – die reale Gefahr besteht, dass Revolutionen ihr eigentlich humanes Ziel letztendlich verfehlen. (Dies war auch der Grund dafür, weshalb Sartre – nachdem er 1960

³⁶ In seiner Vortragsserie an den Universitäten von Tokyo und Kyoto im Jahre 1966 behandelte Sartre v.a. die Rolle des kritischen Intellektuellen in der Gesellschaft, wobei er sich u.a. auch auf Antonio Gramscis Begriff des „organischen Intellektuellen“ berief. (Cf. J.-P.Sartre, *Situations*, VII, Paris, 1967.)

anlässlich seiner Reise nach Kuba die kubanische Revolution begeistert als eine Revolution der Massenspontaneität und eine reale Alternative zum bürokratischen System des Sowjetkommunismus begrüßt hatte – anlässlich der Padilla-Affäre mit Fidel Castro brach.) Bis zuletzt hat Sartre an der Auffassung festgehalten, dass Sozialismus und Freiheit zwei nicht auseinander dividierbare Größen sind und sein Abschiedsbrief an Fidel Castro war deshalb lediglich so etwas wie eine moralisch-politische Mahnung und Verwarnung an den Revolutionsführer (*lider maximo*), dem er zu Beginn der Kubanischen Revolution noch volles Vertrauen geschenkt hatte, dessen Regime aber unter dem gewaltigen wirtschaftlichen und politischen Druck der Sowjetunion und des von den USA verhängten Embargos allmählich immer autoritärere Züge annahm.

Dessen sollten wir alle, um das Gedächtnis Sartres in Ehren zu halten und um seine philosophische und politische Leistung zu würdigen, eingedenk sein.³⁷

³⁷ Dieser Vortrag weist einige inhaltliche Überschneidungen mit meinem Beitrag zum „Sartre“-Kongress von Amiens auf, der unter dem Titel „Dialectique, praxis et ontologie du social dans la pensée de Jean-Paul Sartre (Une relecture de la „Critique de la raison dialectique“) veröffentlicht wurde in dem Sammelband (Sous la direction de Arno Münster et Jean-William Wallet): *Sartre: le philosophe, l'intellectuel et la politique (Les Actes du colloque d'Amiens (Mai 2005), L'Harmattan, Paris, 2006, p.51-70.*

Münster, Arno: Jean-Paul Sartre und die Verantwortung des Intellektuellen in der Gesellschaft. S. 12-35 in: Horst Müller (Hg.), Die Übergangsgesellschaft des 21. Jahrhunderts. Kritik, Analytik, Alternativen. BoD-Verlag, Norderstedt 2007 ISBN 978-3-8334-9769-8
Ein Textangebot des Portals <http://www.praxisphilosophie.de>
Ausdruck und Veröffentlichung bitte mit dieser Quellenangabe